

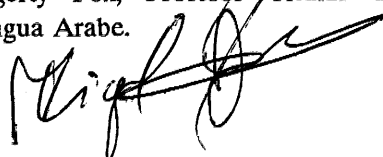
INDALECIO LOZANO CAMARA

ESTUDIOS Y DOCUMENTOS SOBRE LA HISTORIA  
DEL CAÑAMO Y DEL HACHIS EN EL ISLAM  
MEDIEVAL

VOL. I

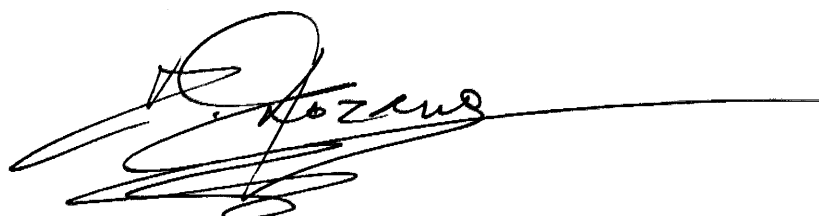
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA	
GRANADA	
Nº Documento	48707612
Nº Copia	20338089

Tesis Doctoral realizada bajo la  
dirección del Dr. Don Miguel José  
Hagerty Fox, Profesor Titular de  
Lengua Árabe.



Universidad de Granada  
Facultad de Filosofía y Letras  
Departamento de Estudios Semíticos

Granada, septiembre de 1993

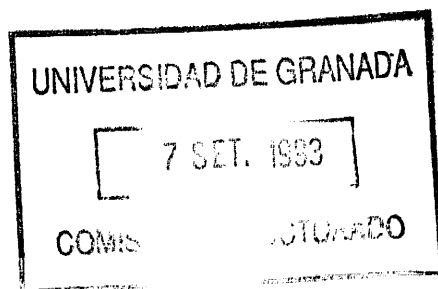


## INDICE

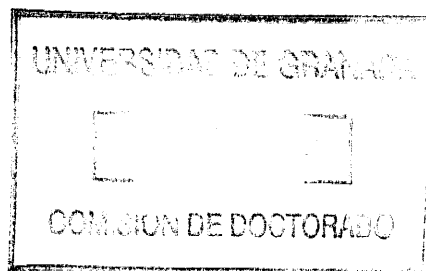
### VOLUMEN I: ESTUDIOS

INTRODUCCION .....	xi
<b>I. KITĀB AL-SAWĀNIH AL-ADABIYYA FĪ MADĀ'IH AL-QINNABIYYA DE AL-ḤASAN B. MUḤAMMAD AL-'UKBARĪ .....</b>	<b>1</b>
1. Vida y obra de al-'Ukbarī .....	3
1.1. Fuentes biográficas .....	3
1.2. Nombre .....	3
1.3. Cronología, lugares de nacimiento y muerte, viajes .....	4
1.4. Formación intelectual y actividades .....	4
2. <i>Kitāb al-Sawānih al-adabiyya fī madā'ih al-qinnabiyya</i> .....	5
2.1. Título .....	5
2.2. Fecha de redacción .....	6
2.3. Conservación y transmisión textual .....	6
2.3.1. Las versiones de <i>al-Sawānih</i> en <i>al-Jūḡ</i> de al-Maqrīzī y en <i>Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīṣ wa-l-rāḥ</i> de Taqī al-dīn al-Badrī .....	7
2.3.2. Fidelidad de ambas versiones al original de al-'Ukbarī .....	10
2.4. Contenido .....	13
2.5. Fuentes .....	14
2.5.1. Informadores de los relatos de Ḥaydar y Bir Raṭān .....	14
2.5.2. Fuentes jurídicas: al-'Alam Ibn al-Ṣāhib .....	14
2.5.3. Fuentes poéticas .....	16
2.5.3.1. Ibn al-A'mā .....	16
2.5.3.2. Ibn al-Rassām .....	18
2.5.3.3. 'Alī b. Makkī .....	18
2.5.3.4. Taqī al-dīn al-Mawṣilī .....	19
2.5.4. Fuentes médicas .....	19
2.5.4.1. Ibn Ḍazla .....	19
2.5.4.2. «Un médico» .....	20
2.5.4.3. Galeno .....	21
2.5.4.4. Ḥunayn b. Iṣḥāq .....	21
2.5.4.5. Ibn Ma-sawayh .....	22
2.5.4.6. <i>Kitāb Iṣlāḥ al-adwiya</i> .....	23
2.5.4.7. Conocimientos empíricos expuestos por al-'Ukbarī .....	23
2.5.4.8. Al-Ra-zi .....	24
2.6. Importancia y proyección de <i>al-Sawānih</i> .....	24
2.7. Apéndice textual .....	26

II. <i>KITĀB TAKRĪM AL-MA'ĪSA BI-TAHRĪM AL-ḤAŠĪŠA</i> Y <i>KITĀB TATMĪM AL-TAKRĪM LI-MĀ FĪ L-ḤAŠĪŠ MIN AL-TAHRĪM</i> DE QUṬB AL-DĪN AL-QAṢṬALLĀNĪ .....	35
1. Vida y obra de al-Qaṣṭallānī .....	37
1.1. Fuentes biográficas .....	37
1.2. Nombre .....	38
1.3. Familia, cronología y lugares de nacimiento y muerte, viajes .....	39
1.4. Formación intelectual y actividades, maestros y discípulos .....	41
1.4.1. Formación intelectual y actividades .....	41
1.4.2. Maestros .....	43
1.4.2.1. Abū l-'Abbās Aḥmad, padre de Quṭb al-dīn al-Qaṣṭallānī .....	44
1.4.2.2. Šihāb al-dīn al-Suhrawardī .....	44
1.4.2.3. Ibn al-Zabīdī .....	44
1.4.2.4. Ibn al-Bannā' .....	45
1.4.2.5. Otros maestros .....	45
1.4.3. Discípulos .....	47
1.4.3.1. Al-Dimyāṭī .....	47
1.4.3.2. Al-Mizzī .....	48
1.4.3.3. Al-Birzālī .....	48
1.4.3.4. Ibn Sayyid al-Nās .....	49
1.4.3.5. Badr al-dīn b. Ÿamā'a .....	49
1.4.3.6. Abū Ḥayyān al-Andalusī .....	50
1.4.3.7. Los hijos de Quṭb al-dīn al-Qaṣṭallānī .....	51
1.4.3.8. Otros discípulos .....	51
1.5. Valoración de la figura de al-Qaṣṭallānī por sus biógrafos, y rasgos de su personalidad según los mismos .....	51
1.6. Obras .....	53
2. <i>Kitāb Takrīm al-ma'īsa bi-tahrīm al-ḥašīša</i> y <i>Kitāb Tamīm al-Takrīm li-mā fī l-ḥašīš min al-tahrīm</i> .....	55
2.1. Títulos .....	55
2.2. Manuscrito .....	55
2.3. Fecha de redacción .....	56
2.4. Contenido .....	56
2.4.1. Sumario del contenido del <i>Takrīm</i> .....	60
2.4.2. Sumario del contenido del <i>Tamīm</i> .....	63
2.5. Fuentes .....	69
2.5.1. Médicas .....	69
2.5.2. Jurídicas .....	71
2.5.3. Poéticas .....	71
2.5.4. Otras fuentes .....	72
2.6. Importancia, proyección y transmisión textual .....	73



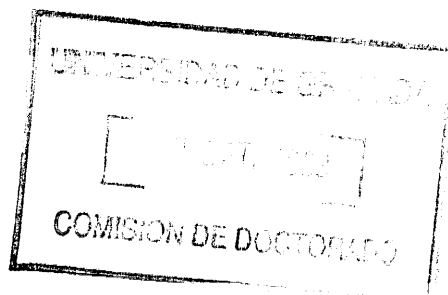
III. CONOCIMIENTO CIENTIFICO Y USO DEL CAÑAMO EN EL MUNDO ARABO-ISLAMICO (SIGLOS VII-XVIII) .....	75
1. Introducción .....	77
2. Los «orígenes» del cáñamo en el mundo árabo-islámico .....	78
3. El cáñamo en la literatura científica árabe (siglos VII-XVIII) .....	80
3.1. Antecedentes, fuentes y temas .....	80
3.2. La terminología científica del cáñamo .....	84
3.2.1. <i>Qinnab</i> .....	85
3.2.2. <i>Šahdānaŷ</i> .....	91
3.2.3. Otros términos .....	93
3.2.3.1. <i>Abaq</i> .....	93
3.2.3.2. <i>Baŷ</i> .....	94
3.2.3.3. <i>Baŷankuštifanŷankušt</i> .....	95
3.2.3.4. <i>Ḥabb al-šumna</i> .....	96
3.2.3.5. <i>Šaŷarat Ibrāhīm</i> .....	96
3.2.3.6. <i>Tannūm</i> .....	96
3.2.3.7. <i>Tīl</i> y <i>ḥabb al-tīl</i> .....	97
3.2.3.8. <i>Ŷwāšfrn</i> (?) .....	97
3.3. Descripción morfológica y clasificación taxonómica del cáñamo .....	97
3.4. El cultivo del cáñamo en la literatura geopónica .....	99
3.5. Temperamento, propiedades y usos terapéuticos del cáñamo .....	100
3.5.1. Consideraciones previas para una valoración del conocimiento médico de los árabes sobre el cáñamo .....	100
3.5.2. Temperamento del cáñamo .....	104
3.5.3. Partes de la planta usadas, formas de preparación y administración, dosis y sucedáneos .....	105
3.5.4. Propiedades y usos terapéuticos .....	107
3.5.5. Prevención y tratamiento de los efectos de la ingestión de cáñamos y de hachís .....	124
3.6. Otros usos .....	125
3.6.1. Alimentario-dietético y culinario .....	125
3.6.2. Textil e industrial .....	126
3.6.3. Forraje .....	128
3.6.4. Uso en hipiatria .....	128
3.6.5. Insecticida y repelente de animales .....	128
3.6.6. Abstergente para las manos .....	129
3.6.7. Combustible .....	129
4. Algunos datos acerca de la proyección del conocimiento científico de los árabes sobre el cáñamo en la medicina occidental .....	130
5. Apéndice textual .....	132



IV. LA HIERBA DE LOS FAQUIRES: APUNTES PARA LA HISTORIA DEL USO RITUAL DEL HACHIS ENTRE LAS COMUNIDADES SUFIES ORIENTALES DURANTE EL SIGLO XIII .....	167
1. Introducción .....	169
2. Las fuentes .....	175
3. Los relatos sobre el «descubrimiento» del hachís y sus protagonistas .....	184
3.1. Ḥaydar .....	184
3.2. al-Qalandarī .....	187
3.3. Qalandar .....	188
3.4. Bīr Raṭan .....	189
3.5. Historicidad y carácter legendario de los relatos .....	189
4. Conflictividad y cambio en el Islam oriental: el marco histórico del uso del hachís entre los sufíes durante el siglo XIII .....	191
5. Identidad de los grupos sufíes implicados en la historia del hachís: sobre faquires, qalandarīs, ḥaydarīs y heterodoxos .....	202
5.1. Faquires y sufíes .....	202
5.2. Notas sobre la historia y doctrina de la Qalandariyya desde sus orígenes hasta el siglo XIV. ....	204
5.2.1. La historia .....	204
5.2.2. La doctrina .....	207
5.3. Notas sobre la historia y la doctrina de la Ḥaydariyya .....	211
6. La lucha ideológica de la ortodoxia islámica contra el uso ritual del hachís entre los sufíes .....	214
6.1. El contexto general: sufismo ortodoxo <i>versus</i> sufismo heterodoxo .....	214
6.2. La condena del uso ritual del hachís en los círculos sufíes .....	218
7. Lugar y función del uso del hachís en el ritual y ceremonial sufíes .....	222
7.1. El contexto histórico y doctrinal .....	222
7.2. Expectativas de los sufíes en el uso del hachís .....	223
7.2.1. Consideraciones generales .....	223
7.2.2. Terminología sufi conectada con el uso del hachís .....	224
7.2.2.1. Fuentes y metodología .....	225
7.2.2.2. Términos comentados .....	227

#### VOLUMEN II: DOCUMENTOS

I. Introducción .....	iv
II. <i>Kitāb Takrīm al-maʿīša</i> de al-Qaṣṭallānī .....	1
III. <i>Kitāb al-Sawānīh al-adabīyya</i> de al-ʿUkbarī, según la versión recogida en <i>al-Jīṭaṭ</i> de al-Maqrīzī .....	28
IV. <i>Kitāb Tamīm al-Takrīm</i> de al-Qaṣṭallānī .....	37
V. Fragmentos del <i>Kitāb Rāḥat al-arwāḥ fi l-ḥašīš wa-l-rāḥ</i> de al-Badrī .....	67



VI. Índices árabes .....	98
FUENTES Y BIBLIOGRAFIA .....	126
I. Fuentes manuscritas .....	127
II. Fuentes editadas .....	128
III. Bibliografía y obras generales de referencia .....	139

## INTRODUCCION

La Tesis Doctoral que presentamos para su defensa en este Departamento de Estudios Semíticos de la Universidad de Granada, es continuación, fruto y sello, de una para mí larga labor investigadora sobre la historia del cáñamo y del hachís en el Islam medieval, iniciada en el año 1986 en tierras de la República Árabe Siria. Entre aquella ya lejana fecha y el día de hoy han visto la luz diversos trabajos propios acerca del tema. Trabajos que al tiempo que engrosaban mi *curriculum vitae* académico, labraban, por así decirlo, mi pequeña ruina personal al retrasar *ad aeternum* la conclusión de esta tesis doctoral. Se daba entonces la paradójica circunstancia de que tras varios años de investigación no disponía de material elaborado que me permitiese satisfacer el acto académico al que ahora se da cumplimiento.

La gran cantidad de documentación disponible, en su mayor parte aún manuscrita e inédita, así como las múltiples implicaciones y posibilidades de enfoque del asunto de nuestro estudio, hacían muy difícil elaborar un sumario coherente y factible del mismo. Finalmente se decidió abordar el estudio del tema desde el punto de vista historiográfico. Esta línea fue elegida de manera «natural», continuando lo ya hecho en este campo en trabajos tales como «Un fragmento del *Kitāb Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ*» (1990), «Un texto inédito para la historia del hachís en el mundo islámico: *Ikrām man ya ṭīš bi-tahrim al-jamr wa-l-ḥašīš*, de Ibn al-‘Imād al-Aqfahsī», y *Tres tratados árabes sobre el cannabis indica*. Los motivos que me llevaron a escoger este enfoque entre los varios posibles fueron dos principalmente. En primer lugar, la experiencia acumulada durante varios años en la elaboración de estudios de carácter historiográfico y filológico, lo cual podía asegurar la obtención de unos resultados aceptables; en segundo lugar, porque pensaba entonces, como pienso ahora, que la edición y traducción de textos constituyen el primer peldaño básico y perentorio para escribir una historia de las drogas. De esta manera, el siempre ingrato y árido trabajo historiográfico se podría ver recompensado por su posible utilidad futura.

Se elaboró entonces un índice detallado y «definitivo» del contenido de la tesis, en la cual se pretendía ofrecer una visión de conjunto acerca de las principales fuentes árabes de los siglos XIII al XVIII que tratan el tema del



Introducción

hachís. Este estudio historiográfico incluía el análisis de los siguientes autores y obras:

SIGLO XIII:

- Ibn Abī al-Rabī' al-Šāṭibī: *Zahr al-'arīš fī taḥrīm al-ḥašīš*.
- Ibn Gānim al-Maqdisī: *Maḥlis fī ḍamm al-ḥašīša*.
- Quṭb al-dīn al-Qaṣṭallānī: *Kitāb Takrīm al-ma'īša bi-taḥrīm al-ḥašīša* y *Kitāb Tatmīm al-Takrīm li-mā fī l-ḥašīš min al-taḥrīm*.
- Al-Ḥasan b. Muḥammad al-'Ukbarī: *Kitāb al-Sawāniḥ al-adabiyya fī madā'ih al-qinnabiyya*.

SIGLO XIV:

- Ibn Taymiyya: *al-Faiṭawā al-kubrā*; *al-Siyāsa al-šar'iyya*.
- Al-Dahabī: *Kitāb al-Kabā'ir*.
- Badr al-dīn al-Zarkašī: *Kitāb Zahr al-'arīš fī taḥrīm al-ḥašīš*.
- Ibn al-'Imād al-Aqfahsī: *Ikrām man ya'īš bi-taḥrīm al-jamr wa-l-ḥašīš*.

SIGLO XV:

- Taqī al-dīn al-Badrī: *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ*
- 'Abd al-Bāsiṭ b. Jalīl al-Ḥanafī: *al-Durr al-wasīm fī tawšīḥ Tatmīm al-Takrīm fī taḥrīm al-ḥašīš wa-waṣfī-hi al-ḍamīm*.
- Al-Maqrizī: *al-Jiṭaṭ*.
- Šams al-dīn Muḥammad b. al-Naḥḥār: *Kitāb Zawāyir al-Raḥmān fī taḥrīm ḥašīšat al-Šayṭān*.

SIGLO XVI:

- Fuḍūlī: *Benk u bāde*.
- Al-Mutawakkil al-Zaydī: *al-Risāla al-māni'a min isti'māl al-muḥarramāt al-ḡāmi'a fī 'illat al-taḥrīm bayna l-ḥašīša wa-l-qāt wa-gayri-himā min sār al-muskirāt*.
- Dede Jalīfa, Ibrāhīm b. Bajšī: *Risāla*.

### Introducción

- Ibn al-Ḥanbalī, Raḍī l-dīn Muḥammad: *Zill al-'arīš fī man' ḥill al-banŷ wa-l-ḥašīš*.
- Ibn Ḥaŷar al-Haytamī: *al-Fatāwī al-kubrā*; *al-Zawāyir 'an iqtirāf al-kabā'ir*; *Tahdīr al-ṭiqāt min akl al-kafta wa-l-qāt*.
- Al-Fanārī, Maḥmūd b. Pīr Muḥammad: *Risāla fī bayān ḥurmat al-ḥašīš wa-l-afyūn*.
- *Risālat fī ḥurmat al-banŷ* (Ankara, General Library, Eski Eserler 678, fol. 147a).
- Ms. Gotha 1451 (= Pertsch, No. 2096).

#### SIGLO XVII:

- Al-Laqqānī, Ibrāhīm b. Ibrāhīm: *Naṣīḥat al-ijwān bi-ŷtināb al-dujān*.

#### SIGLOS XVIII-XIX:

- Al-Šawkānī, al-Badr Muḥammad b. 'Alī: *al-Baḥt al-musfir 'an taḥrīm kull muskir wa-mufattir*.

Para el estudio de estas fuentes elegimos el siguiente esquema metodológico, nada novedoso por otra parte, pues está inspirado directamente en otros estudios de contenido historiográfico:

#### 1. Vida y obra

- 1.1. Fuentes biográficas
- 1.2. Nombre
- 1.3. Familia, cronología, lugares de nacimiento y muerte, viajes
- 1.4. Formación intelectual y actividades, maestros y discípulos
  - 1.4.1. Formación intelectual y actividades
  - 1.4.2. Maestros
  - 1.4.3. Discípulos
- 1.5. Valoración del personaje y rasgos de su personalidad según sus biógrafos

#### 2. Obras

- 2.1. Títulos
- 2.2. Manuscrito
- 2.3. Fecha de redacción

## Introducción

- 2.4. Contenido
- 2.5. Fuentes
- 2.6. Importancia, proyección y transmisión textual
3. Edición crítica del texto árabe.
4. Traducción castellana anotada.

Naturalmente, este esquema metodológico sería desarrollado en cada caso atendiendo en primer lugar a la existencia o inexistencia previa de ediciones, traducciones o estudios sobre los diferentes autores y obras. Se trataba de no abundar en lo ya hecho por otros investigadores o por nosotros mismos en este sentido.

Finalmente se pensó en la conveniencia de añadir un apéndice que incluiría una lista de las fuentes árabes manuscritas e impresas acerca de otros sustancias o productos tales como el beleño, el opio, la nuez moscada, el tabaco, el café, el *qāt* y el *barš*. Se pretendía con ello ofrecer una base documental que sirviera como punto de partida para el estudio de la historia del uso de estos productos y sustancias en las sociedades islámicas.

\*\*\*

Una vez establecida la cobertura cronológica y temática de la tesis doctoral, decidimos iniciar su desarrollo a través del estudio de la figura histórica de Quṭb al-dīn al-Qaṣṣallānī, y de sus tratados *Kitāb Takrīm al-ma'īša* y *Kitāb Tatmīm al-Takrīm*. Esto nos parecía aconsejable por varios motivos. En primer lugar, por una evidente razón cronológica, habida cuenta de que son dos de las monografías sobre el hachís más antiguas llegadas hasta nosotros. En segundo lugar, porque la figura de al-Qaṣṣallānī no había sido objeto –según creemos– de ningún estudio biográfico, y sus dos tratados permanecían aun manuscritos e inéditos. En tercer lugar, porque un primer acercamiento al contenido del *Takrīm* y del *Tatmīm* revelaba su importancia para un mejor conocimiento de la literatura árabe sobre la droga.

El acercamiento a la figura de al-Qaṣṣallānī nos situó ante un personaje de gran relevancia en el panorama intelectual de su momento. Alfaqūī šāfi'ī y miembro de la orden sufi Suhrawardiyya, se nos presenta como un exponente paradigmático de la corriente más ortodoxa del sufismo. Su intensa actividad en los círculos legales e intelectuales de su tiempo ha quedado plasmada en la

### Introducción

abundancia de noticias biográficas sobre él, que permiten trazar una semblanza más que suficiente de su vida y obra.

Por otra parte, una primera lectura del *Takrīm* y del *Tatmīm* rebeló las profundas conexiones existentes entre al-Qaṣṭallānī y sus tratados —especialmente el *Tatmīm*— con su coetáneo al-Ḥasan b. Muḥammad al-‘Ukbarī, y con el escrito de éste: *Kitāb al-Sawāniḥ al-adabiyya fī madā’ih al-qinnabiyya*. Las escasísimas referencias biográficas sobre al-‘Ukbarī, permiten entrever una personalidad histórica antagónica a la de al-Qaṣṭallānī. Frente a la rígida ortodoxia del primero, feroz enemigo del consumo de hachís, el segundo nos sumerge en la corriente más heterodoxa y marginal del sufismo, que durante el siglo XIII parece haber cultivado de manera asidua y generalizada el uso ritual del cáñamo. Al mismo tiempo, el estudio del *Tatmīm* permitía aclarar algunos aspectos concernientes a la transmisión textual y conservación de *al-Sawāniḥ*.

El análisis del contenido temático de los tratados de al-‘Ukbarī y al-Qaṣṭallānī habría de llevarnos a abandonar de manera definitiva el sumario que en principio habíamos propuesto como índice de nuestro trabajo. Un tanto desalentados por la aridez de la labor de investigación y recopilación de datos de carácter biobibliográfico desarrollada hasta ese momento, dos temas atrajeron poderosamente nuestra atención. Por un lado el importante espacio que ambos autores consagraban en sus escritos a las opiniones de los médicos acerca de las propiedades y usos del cáñamo; en segundo lugar, la estrecha vinculación que que establecen en sus obras entre la temprana historia del uso del hachís en el mundo islámico y los círculos sufíes.

El primero de estos temas ya había sido objeto de mi artículo «Acerca de una noticia sobre el *qinnab* en el *Yāmi’* de Ibn al-Bayṭār» (1990), que habría de servirnos como punto de partida del estudio que dedicamos al «Conocimiento científico y uso del cáñamo en el mundo árabo-islámico (siglos VII-XVIII)». La significativa cantidad de material documental recopilado nos permitía ofrecer una visión de conjunto bastante detallada acerca del tema. Varias fueron las razones que nos llevaron a abordar su estudio. En primer lugar, nuestro deseo de dar a conocer un aspecto poco y mal conocido de la historia de la medicina, a través de la descripción sistemática de los conocimientos atesorados por la cultura árabo-islámica sobre el cáñamo; en segundo lugar, proponer un modelo metodológico válido para el análisis de la historia del conocimiento y uso de otras especies botánicas en el mundo islámico; en tercer lugar, nuestro deseo de enmendar, en la limitada medida de nuestras posibilidades, la «injusta» consideración de que es objeto en la actualidad el *Cannabis sativa* L. como

### Introducción

fuelle de múltiples males de toda naturaleza, y que ignora, no desinteresadamente, la milenaria tradición de conocimiento y uso de la planta en gran número de civilizaciones humanas.

El estudio del segundo de los temas que atrajo nuestro interés ocupa el cuarto capítulo de nuestro trabajo, al que hemos titulado «La hierba de los faquires: Apuntes para la historia del uso ritual del hachís entre las comunidades sufíes orientales durante el siglo XIII». Este tema, ya estudiado de manera genérica por Franz Rosenthal en su libro *The Herb*, ha sido también objeto de algunas referencias ocasionales por parte de diversos investigadores que lo tratan en el contexto de sus trabajos sobre la historia del misticismo islámico. Sin embargo, desde un principio nos pareció detectar en estas referencias acerca de la historia del hachís por los sufíes, varias carencias de carácter metodológico que hacían necesaria la revisión del tema. La primera de ellas es el restringido uso realizado por los autores de estos trabajos del material documental tanto manuscrito como editado en que se trata el tema; la segunda, la visión fuertemente misticada que ofrecían acerca del hecho histórico tratado y de sus protagonistas. En términos generales plantean el uso ritual del cáñamo en los círculos sufíes como resultado de una corrupción de las auténticas tradiciones del misticismo islámico, al tiempo que presentan a los usuarios de la droga como individuos asociales, depravados y amorales, responsables de una corrupción y degradación que desbordó los medios sufíes y que se extendió a todos los ámbitos de la sociedad islámica.

Los cuatro estudios que integran el primer volumen están acompañados de un segundo que incluye la edición árabe de *al-Sawānīh* de al-'Ukbarī y del *Takrīm* y del *Tatmīm* de al-Qaṣṭallānī. En el caso del primero reproducimos la versión del tratado de al-'Ukbarī que se incluye en la edición de *al-Jiṭaṭ* de al-Maqrīzī aparecida en Būlāq, así como la versión recogida por Taqī al-dīn al-Badrī en su *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ*. Este segundo volumen se cierra con los índices de los textos árabes, y las fuentes y bibliografía citadas en el trabajo.

### A MODO DE BREVE CONCLUSION

El trabajo que presentamos pretende ser una aportación más al conocimiento de la historia de las «drogas» en las sociedades islámicas. Creemos que el tema no queda agotado con lo dicho hasta el momento y que son aún muchas las cuestiones que merecen atención por parte de los arabistas e investigadores de

### Introducción

otros campos del conocimiento. Como decíamos en la introducción de *Tres tratados árabes sobre el cannabis indica*, son muchas las «drogas» tales como el beleño, el café, el opio, el *qāt*, el *barš*, y un largo etcétera, usadas en las sociedades islámicas con distintos fines, y cuya historia espera aún ser escrita. La elaboración de esta historia requiere en primer lugar un serio esfuerzo de investigación y recopilación bibliográfica que haga posible disponer de un *corpus* documental en el que basar posteriores estudios.

Queda pendiente la edición crítica de manuscritos de gran valor tales como el *Rāḥat al-arwāḥ* de al-Badrī, compendio enciclopédico en el que se acrisola la tradición medieval árabe escrita y oral sobre el tema del hachís.

Queda pendiente también la importante y difícil labor de traducción de buena parte de estos textos árabes que merecen ser puestos al alcance de aquéllos que no conocen la lengua árabe. Haciendo nuestras las palabras del Profesor Seraffín Fanjul en el *Preliminar* de su traducción del *Libro de los avaros* de al-Ŷāḥiẓ: «Cumple urgir a los arabistas españoles a tomar conciencia del problema: debe prestarse mayor atención, o al menos alguna, a esta labor de traducción, pues ésta puede ser su primera justificación moral ante una sociedad que los —nos— mantiene». Como él mismo dice poco más adelante, «¿...por qué una actividad especializada de ámbito reducido ha de estar reñida con otra más amplia que traiga aparejada la seriedad del empeño realizado por especialistas?

Quedan pendientes en fin cuestiones más concretas pero no por ello menos interesantes, tales como un estudio monográfico acerca de la tradición poética sobre el hachís; el uso del opio, vino, *qāt*, café y tabaco en los círculos sufíes; la historia del uso del cáñamo entre las comunidades cristiana y morisca en la Península Ibérica; un estudio en profundidad de la terminología árabe utilizada en la descripción de los efectos psicotrópicos del cáñamo y otras drogas, cuestión esta de importancia fundamental para comprender correctamente la discusión jurídica desarrollada en torno a su licitud o ilicitud.

I

*KITĀB AL-SAWĀNIḤ AL-ADABIYYA FI MADĀ'IH  
AL-QINNABIYYA*

DE

AL-ḤASAN B. MUḤAMMAD AL-'UKBARĪ

*«Muchas gentes del vulgo ignorante piensan que la ley islámica prohíbe el uso del hachís, y que la naturaleza lo encuentra repugnante, pues pretenden que destruye el entendimiento y corrompe la imaginación...»*

(Al-'Ukbarī, en su *Kitāb al-Sawāniḥ*).

*«Has de saber que la ley islámica no prohíbe el consumo de los medicamentos cordiales, tales como el azafrán, la lengua de buey, y otros cuyos efectos son semejantes a los del hachís. Además no existe dicho alguno del Profeta, Dios lo bendiga y lo salve, que indique que esta droga esté prohibida per se. Así, puesto que no hay noticia alguna acerca de su prohibición, la gente ha considerado que estaba permitido tomarla, y la usaron.»*

(Al-'Ukbarī, en su *Kitāb al-Sawāniḥ*).

## SUMARIO

1. Vida y obra de al-'Ukbarī .....	3
1.1. Fuentes biográficas .....	3
1.2. Nombre .....	3
1.3. Cronología, lugares de nacimiento y muerte, viajes .....	4
1.4. Formación intelectual y actividades .....	4
2. <i>Kiṭāb al-Sawāniḥ al-adabiyya fī madā'ih al-qinnabiyya</i> .....	5
2.1. Título .....	5
2.2. Fecha de redacción .....	6
2.3. Conservación y transmisión textual .....	6
2.3.1. Las versiones de <i>al-Sawāniḥ</i> en <i>al-Jiṭāṭ</i> de al-Maqrīzī y en <i>Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥaṣīṣ wa-l-rāḥ</i> de Taqī al-dīn al-Badrī .....	7
2.3.2. Fidelidad de ambas versiones al original de al-'Ukbarī .....	10
2.4. Contenido .....	13
2.5. Fuentes .....	14
2.5.1. Informadores de los relatos de Ḥaydar y Bīr Raṭān .....	14
2.5.2. Fuentes jurídicas: al-'Alam Ibn al-Sāhib .....	14
2.5.3. Fuentes poéticas .....	16
2.5.3.1. Ibn al-A'mā .....	16
2.5.3.2. Ibn al-Rassām .....	18
2.5.3.3. 'Alī b. Makkī .....	18
2.5.3.4. Taqī al-dīn al-Mawsilī .....	19
2.5.4. Fuentes médicas .....	19
2.5.4.1. Ibn Yazla .....	19
2.5.4.2. «Un médico» .....	20
2.5.4.3. Galeno .....	21
2.5.4.4. Ḥunayn b. Ishāq .....	21
2.5.4.5. Ibn Ma-sawayh .....	22
2.5.4.6. <i>Kiṭāb Iṣlāḥ al-adwiya</i> .....	23
2.5.4.7. Conocimientos empíricos expuestos por al-'Ukbarī .....	23
2.5.4.8. Al-Ra-zi- .....	24
2.6. Importancia y proyección de <i>al-Sawāniḥ</i> .....	24
2.7. Apéndice textual .....	26



## 1. VIDA Y OBRA DE AL-'UKBARĪ

### 1.1. Fuentes biográficas

Siete siglos después de su muerte, la figura de al-'Ukbarī se presenta a nuestros ojos sumida en una oscuridad casi absoluta. Las únicas noticias que conocemos sobre él las debemos a sus coetáneos Quṭb al-dīn al-Qaṣṭallānī (614-686/1218-1287)<sup>1</sup> e Ibn al-Fuwaṭī (642-723/1244-1323)<sup>2</sup>, y ya en el siglo XVII, a Ḥāyī Jalifa (1017-1067/1609-1657)<sup>3</sup>. Sin embargo, los datos que nos ofrecen estas fuentes son totalmente insuficientes para trazar una semblanza de su vida y de sus actividades.

### 1.2. Nombre

Al-Qaṣṭallānī<sup>4</sup> menciona su nombre como al-Ḥasan b. Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. Abī l-Baqā' 'Abd Allāh b. al-Ḥusayn al-'Ukbarī. Ibn al-Fuwaṭī y Ḥāyī Jalifa recogen la misma cadena onomástica, pero omiten el *ism* ('Abd Allāh) y el *nasab* (Ibn al-Ḥusayn) de Abū l-Baqā', bisabuelo de al-'Ukbarī. Gracias a Ibn al-Fuwaṭī sabemos que su *kunya* era Abū l-Faḍl, y su *jiṭāb* 'Imād al-dīn, y que se le conocía como al-Ṭayhūy, sobrenombre acerca del cual no encuentro ningún dato en las fuentes que he consultado. Por otra parte, Taqī al-dīn al-Badrī (847-894/1443-1489) recoge en su obra *Rāḥat al-arwāḥ fi l-ḥašīš wa-l-rāḥ* una versión errónea del nombre de al-'Ukbarī<sup>5</sup>.

---

1. *Tatmīm*, pp. 48 y s., 93 (*infra* II pp. 42, 64 y s.).

2. IV, ii, 708.

3. 1009.

4. *Tatmīm*, p. 48 (*infra* II p. 42).

5. Cf. *infra* p. 8.

### 1.3. Cronología, lugares de nacimiento y muerte, viajes

Aunque carecemos de datos precisos acerca de su lugar y fecha de nacimiento, todo parece indicar que éste tuvo lugar en Bagdad durante la primera mitad del siglo XIII. Sabemos que su familia era originaria de 'Ukbara<sup>6</sup>, y que ya en la primera mitad del siglo XII estaba afincada en Bagdad, donde nació y murió su bisabuelo Muḥibb al-dīn Abū l-Baqā' 'Abd Allāh b. al-Ḥusayn b. 'Abd Allāh al-'Ukbarī (538-616/1143-1212)<sup>7</sup>. Según Ibn al-Fuwaṭī, al-'Ukbarī emigró desde Bagdad a El Cairo<sup>8</sup>, y aunque ignoramos en qué fecha abandonó la que parece haber sido su ciudad natal, es muy probable que lo hiciese antes de ser tomada y destruida por los mongoles en 1258. Al-'Ukbarī dice haber estado en la ciudad de Tustar (Jurasān) dos años después, en 658/1260<sup>9</sup>, y –según al-Badrī– en Mosul, en un momento que no podemos precisar. Tampoco sabemos con exactitud cuándo llegó a Egipto, aunque al parecer entre 1268 y 1278 tuvo un encuentro con al-Qaṣṭallānī en El Cairo<sup>10</sup>. También desconocemos dónde acaeció su muerte, fechada por Ahlwardt<sup>11</sup> el año 690/1291. Por desgracia, éste no menciona de dónde toma el dato, que no hemos podido confirmar en ninguna otra fuente<sup>12</sup>.

### 1.4. Formación intelectual y actividades

Ibn al-Fuwaṭī nos informa de que al-'Ukbarī dirigía una zagüfa en El Cairo a orillas del río Nilo. Este dato indica su pertenencia a los círculos sufíes de su momento, en cuya corriente más heterodoxa es probable que estuviese integrado,

---

6. Yāqūt, IV, 124, dice que era una pequeña localidad regada por el río Duḡayl y que distaba diez parasangas de Bagdad.

7. Cf. al-Ziriklī, IV, 80; Kaḥḥāla, VI, 46 y s.

8. En el texto árabe: «Miṣr», que también puede ser entendido en términos generales como Egipto. Cf. Wensinck, s.v. Miṣr, 149a.

9. Cf. *infra* II pp. 29, 74.

10. Cf. *infra* pp. 6, 56.

11. N° 5489, 3.

12. 'Ānūtī, 280, menciona la misma fecha sin indicar su fuente, posiblemente Rosenthal, *The Herb*, 8.

a juzgar por su postura favorable hacia el uso del hachís. En cualquier caso, nada sabemos acerca de su actividad en este ámbito. Por lo que se refiere a su labor intelectual, el contenido literario-misceláneo de su *al-Sawāniḥ*, y posiblemente de su *Ṭāriḍ al-humūm*, parece indicar que esta labor estuvo relacionada con el cultivo del género *adab*<sup>13</sup>. Como miembro de una familia de ulemas y hombres nobles —en expresión de Ibn al-Fuwaṭī—, al-'Ukbarī parece haber gozado de una formación intelectual que incluía conocimientos sobre la literatura poética, la literatura médica y, tal vez en menor medida, la literatura jurídica de su momento, según queda reflejado en *al-Sawāniḥ*.

Por otra parte, la escasez de noticias biográficas sobre al-'Ukbarī puede interpretarse como indicio de que no gozó de celebridad alguna entre los círculos intelectuales de su época. Fue quizás el deseo de arrogarse un prestigio del que carecía lo que lo llevó a mencionar en su tratado a su bisabuelo, Abū l-Baqā' al-'Ukbarī, autor prolífico y polifacético que gozó de gran reconocimiento incluso después de su muerte<sup>14</sup>. Sin embargo, al-Qaṣṭallānī nos informa de que *al-Sawāniḥ* experimentó una amplia difusión en vida de su autor<sup>15</sup>, lo cual parece indicar que éste no fue tan desconocido como parecen sugerir las escasísimas referencias biográficas sobre él<sup>16</sup>.

## 2. KITĀB AL-SAWĀNIḤ AL-ADABIYYA FĪ MADĀ'IH AL-QINNABIYYA

### 2.1. Título

Al-Qaṣṭallānī y al-Maqrīzī<sup>17</sup> lo mencionan como *Kitāb al-Sawāniḥ al-adabiyya fī madā'ih al-qinnabiyya*. Ibn al-Fuwaṭī y Ḥāyḡī Jalīfa tienen *al-madā'ih al-qinnabiyya* en lugar de *mada'ih al-qinnabiyya*, mientras al-Badrī recoge

---

13. Nuestro conocimiento de esta última obra se reduce a la anécdota acotada por al-Badrī en *Rāḥat al-arwāḥ*, fol. 14a. En ella al-'Ukbarī cuenta como prestó ayuda en Mosul a una persona embriagada por el vino y el hachís.

14. *Tatmīm*, p. 48 (*infra* II p. 42).

15. *Ibidem*, p. 93 (*infra* II p. 65).

16. Cabe recordar aquí el testimonio de Ibn al-Fuwaṭī, cuando dice que «era conocido como al-Ṭayhūḡ».

17. *Tatmīm*, p. 47 (*infra* II p. 41); *al-Jīṭat*, II, 126 (*infra* II p. 29).

ambas formas<sup>18</sup>.

## 2.2. Fecha de redacción

Ḥāyī Jalīfa sugiere que al-'Ukbarī redactó su tratado con el propósito de refutar los puntos de vista expuestos por al-Qaṣṭallānī en su *Takrīm*. Aunque carecemos de datos que nos permitan corroborar esto, sabemos por el propio al-Qaṣṭallānī que después de concluir la redacción de su obra tuvo conocimiento de la existencia de *al-Sawāniḥ*, y que fue la necesidad de rebatir las opiniones de al-'Ukbarī lo que lo llevó a componer el *Tatmīm al-Takrīm*<sup>19</sup>. Esto quiere decir que *al-Sawāniḥ* vio la luz entre 1268, año en que al-Qaṣṭallānī se traslada definitivamente a El Cairo, donde parece haber redactado los dos tratados mencionados, y 1278, año en que está fechada la copia manuscrita de ambos.

## 2.3. Conservación y transmisión textual

En la actualidad no conocemos la existencia de ningún ejemplar manuscrito de *al-Sawāniḥ*. Sin embargo, se nos ha conservado parcialmente en *al-Jiṭaṭ* de al-Maqrīzī<sup>20</sup>, en *Rāḥat al-arwāḥ* de al-Badrī<sup>21</sup>, y en el *Tatmīm* de al-Qaṣṭallānī. Los dos primeros contienen extensos fragmentos del tratado de al-'Ukbarī, mientras el tercero recoge a lo largo de su obra breves acotaciones literales y diversos comentarios sobre el contenido de las mismas.

Nos hemos referido poco más arriba al encuentro sucedido entre al-'Ukbarī y al-Qaṣṭallānī en El Cairo entre 1268 y 1278. Al-Qaṣṭallānī nos informa de que en aquella ocasión al-'Ukbarī negó ser el autor de *al-Sawāniḥ*, diciendo que se le había atribuido su autoría. No sin malicia, al-Qaṣṭallānī afirma que «de no haber sido por las copias [de *al-Sawāniḥ*] que se han hecho célebres con su

---

18. Fols. 3a, 24b, 30a, 50b (*infra* II pp. 74, 94); y *al-Muntajab min al-qism al-tānī min Kitāb Rāḥat al-arwāḥ* (apud Lozano, «Un fragmento del *Kitāb Rāḥat al-arwāḥ*», 180).

19. Cf. *infra* II pp. 27, 41 y s.

20. II, 126-128. La acotación de *al-Sawāniḥ* ocupa la mayor parte del capítulo titulado *Ḥaṣīṣat al-fuqarā'* (*infra* II pp. 29-36).

21. Fols. 3a-7a, 24b, 30a y ss. (?), 50b-51b (*infra* II pp. 74-90, 94-97).

nombre [al-'Ukbarī] cambiaría lo que he dicho al principio de mi escrito»<sup>22</sup>. Esto indica que *al-Sawāniḥ* experimentó una amplia y rápida difusión en su época, al menos en Egipto, donde residían ambos personajes. Por otra parte, si damos crédito a la información de al-Badrī<sup>23</sup>, éste habría manejado el manuscrito autógrafo de al-'Ukbarī, lo cual significa que su trabajo continuaba en circulación en el último tercio del siglo XV, momento en que aquél redactó su *Rāḥat al-arwāḥ*<sup>24</sup>.

### 2.3.1. Las versiones de *al-Sawāniḥ* en *al-Jiṭaṭ* de al-Maqrīzī y en *Rāḥat al-arwāḥ* de Taqī al-dīn al-Badrī.

Gracias a las referencias que incluye al-Qaṣṭallānī en el *Tatmīm*, sabemos que tanto al-Maqrīzī como al-Badrī ofrecen una versión incompleta de *al-Sawāniḥ*. Al-Qaṣṭallānī nos informa de que al-'Ukbarī acota en su obra un poema de al-'Alam Ibn al-Ṣāḥib en el que éste canta al hachís e insulta a algunos alfaques que condenaban su uso. Asimismo, indica que al-'Ukbarī recoge en su tratado un fragmento de *al-Fājir* de al-Rāzī. Estas dos acotaciones, así como otro breve pasaje reproducido en el *Tatmīm*, faltan en los textos de al-Maqrīzī y al-Badrī, lo cual indica que ambos ofrecen una versión resumida del escrito de al-'Ukbarī<sup>25</sup>.

Por otra parte, podemos constatar la existencia de importantes diferencias textuales entre las acotaciones de *al-Sawāniḥ* en *al-Jiṭaṭ* y las citadas en *Rāḥat al-arwāḥ*. Puesto que estas diferencias parecen sugerir que nos encontramos ante dos versiones diferentes de la obra de al-'Ukbarī, parece natural preguntarse cuál de ellas podría corresponder más fielmente al original de *al-Sawāniḥ*. Para responder a esta cuestión vamos a comparar los textos de al-Maqrīzī y al-Badrī, y posteriormente consideraremos las diferencias existentes entre ellos a la luz de las acotaciones y datos que encontramos en el *Tatmīm*.

El primer problema con el que nos enfrentamos es determinar los límites de los fragmentos de *al-Sawāniḥ* recogidos en *al-Jiṭaṭ* y en *Rāḥat al-arwāḥ*. Por lo

---

22. *Tatmīm*, p. 93 (*infra* II pp. 64 y s.).

23. Fol. 50b (*infra* II p. 95).

24. *infra* II p. viii.

25. Los fragmentos están recogidos en *Tatmīm*, pp. 64, 56 y 50 (*infra* II pp. 50, 46, 43).

que se refiere a la obra de al-Maqrīzī, parece claro que el texto de al-'Ukbarī se extiende desde el comienzo del capítulo titulado «*Ḥaṣīṣat al-fuqarā'*» hasta la expresión *qāla mu'allifu-hu* («dijo su autor»), que introduce el testimonio del propio al-Maqrīzī<sup>26</sup>. Por el contrario, en *Rāḥat al-arwāḥ* estos límites no parecen tan claros. Ambas versiones comienzan con la narración del descubrimiento de las propiedades psicoactivas del cáñamo por el Šayj Ḥaydar<sup>27</sup>, pero al-Badrī finaliza este relato con la expresión *intahà* («terminó», «fin»), con la que parece querer dar a entender que aquí acaba el pasaje que copia de *al-Sawāniḥ* y que lo que sigue está tomado de otras fuentes. Sin embargo, esto no parece ser así, pues gran parte de la información que recoge al-Badrī en los folios 3b-7a de *Rāḥat al-arwāḥ* coincide con el texto atribuido a al-'Ukbarī en *al-Jiṭaṭ*.

El relato protagonizado por Ḥaydar es sustancialmente el mismo en ambas fuentes, aunque existen algunas diferencias entre ellas.

En *al-Jiṭaṭ* al-'Ukbarī es nombrado como al-Ḥasan b. Muḥammad, mientras al-Badrī lo llama al-Ḥasan b. Muḥammad al-Širāzī al-Ḥaydarī<sup>28</sup>. En la versión de al-Maqrīzī el informador de al-'Ukbarī es Ŷa'far b. Muḥammad al-Širāzī al-Ḥaydarī, mientras que en la de al-Badrī lo es un tal Abū Jālid.

Las diferencias entre ambas versiones son aun mayores en lo que se refiere a la información que sigue a la historia de Ḥaydar. Ambos textos presentan un orden distinto y al-Badrī cita fuentes no mencionadas por al-Maqrīzī.

En *al-Jiṭaṭ* la historia de Ḥaydar está seguida por el relato de la difusión del uso del hachís en el Oriente islámico, y en él se menciona al señor de Hurmuz y al señor de al-Baḥrayn, Muḥammad b. Muḥammad, como introductores del hachís en Iraq. En *Rāḥat al-arwāḥ* falta este relato, aunque ambos gobernantes son mencionados más adelante en relación con la historia de Bīr Raṭān. Por otra parte, en la versión de al-Badrī se dice que Muḥammad b. Muḥammad era el señor de Hurmuz, y no de al-Baḥrayn, como encontramos en *al-Jiṭaṭ*<sup>29</sup>.

---

26. Así lo entiende Silvestre de Sacy en su traducción del texto, recogida en *Chrestomatie*, I, 219.

27. Cf. *infra* II pp. 29 y s., 74 y ss.

28. En fol. 50b (*infra* II p. 95) encontramos «al-Ḥasan b. Muḥammad al-'Ukbarī». El error en la escritura de su *nisba* parece deberse al copista del manuscrito del *Rāḥat al-arwāḥ* llegado hasta nosotros, más que al propio al-Badrī.

29. Sobre estos personajes cf. Rosenthal, *The Herb*, 52, nota 1.

En el texto de al-Maqrīzī las referencias a la difusión del hachís están seguidas por un poema de Muḥammad b. 'Alī b. al-A'mā al-Dimašqī, y de otro atribuido a Aḥmad b. Muḥammad b. al-Rassām al-Ḥalabī. Al-Badrī también los recoge, pero en orden inverso, y además ofrece una versión algo diferente de los nombres de sus autores<sup>30</sup>.

En *al-Jiṭāṭ* encontramos a continuación el testimonio de un tal Šayj Muḥammad al-Širāzī al-Qalandarī, que habría informado a al-'Ukbarī de que Ḥaydar no había usado jamás el hachís, que, según él, había sido dado a conocer por un šayj hindú llamado Bīr Raṭan<sup>31</sup>. Después –continúa el mismo informador– el hachís se difundió en la India, Yemen, Fārs, Iraq, el país de los *rūm*, al-Šām y Egipto. El *Rāḥat al-arwāḥ* contiene una versión bastante diferente de este fragmento. El pasaje está introducido por la expresión *qultu* («he dicho») con la que al-Badrī da a entender que es él mismo quien habla, y que por tanto no está copiando de otra fuente. Asimismo, menciona junto a Ḥaydar a un tal Šayj Qalandar que no es citado en *al-Jiṭāṭ*<sup>32</sup>, y acota varias fuentes que faltan en la versión de al-Maqrīzī. Por otra parte, aunque el contenido de la historia de Bīr Raṭan es básicamente el mismo en ambas versiones, existen diferencias entre ellas. En la de al-Badrī el relato está escrito en prosa rimada, se añaden detalles de carácter marcadamente legendario que faltan en el texto de al-Maqrīzī y, a propósito de la difusión del uso del hachís, se mencionan varios países que éste no cita.

Después del relato de Bīr Raṭan, *al-Jiṭāṭ* incluye un poema atribuido a 'Alī b. Makkī, cuya autoría se atribuye en el *Rāḥat al-arwāḥ* a Nūr al-dīn al-Iṣfahānī<sup>33</sup>.

En la versión de al-Maqrīzī el poema está seguido por palabras de al-'Ukbarī, que dice que el hachís ya era conocido en tiempos de los griegos, y a continuación ofrece dos versos puestos en boca de Taqī al-dīn al-Mawšilī. En la versión de al-Badrī faltan la opinión de al-'Ukbarī y dichos versos.

Al-Maqrīzī incluye a continuación los testimonios de varios médicos sobre las propiedades del cáñamo, y concluye el texto de *al-Sawāniḥ* con varias

---

30. Cf. *infra* II pp. 31 y ss., 76 y ss.

31. Cf. *infra* p. 189.

32. Cf. *infra* p. 188.

33. Cf. *infra* II, pp. 33 y ss., 82 y ss.

observaciones del propio al-'Ukbarī<sup>34</sup>. Al-Badrī menciona las mismas fuentes, aunque no recoge el testimonio de al-'Ukbarī, y añade otras no citadas en *al-Jiṭat*<sup>35</sup>. Además, las acotaciones atribuidas a un mismo autor difieren en ambas versiones, a veces por completo.

### 2.3.2. Fidelidad de ambas versiones al original de al-'Ukbarī

Las divergencias textuales existentes entre los fragmentos de *al-Jiṭat* y de *Rīḥat al-arwāḥ* podrían explicarse partiendo del supuesto de que al-Maqrīzī y al-Badrī conocieron y usaron dos versiones distintas de *al-Sawāniḥ*, lo cual podría haber sido el caso, teniendo en cuenta el elevado número de copias de esta obra que parecen haber estado en circulación. Estas diferentes versiones podrían haber tenido su origen en el mismo al-'Ukbarī, que quizás introdujese modificaciones en el contenido de su tratado en diferentes momentos de su vida, o en reelaboraciones posteriores a él, quizás debidas directamente a al-Maqrīzī y al-Badrī o a la pluma de otros autores diferentes<sup>36</sup>. Por otra parte, hemos indicado que al-Badrī dice haber usado el manuscrito autógrafo de al-'Ukbarī, lo cual puede hacernos pensar que su versión está más cerca del contenido original de *al-Sawāniḥ* que la de al-Maqrīzī. Sin embargo, un examen detenido de ambos textos a la luz de las referencias recogidas en el *Tatmīm* de al-Qaṣṭallānī, apunta la posibilidad de una segunda explicación, según la cual, la versión de al-Maqrīzī respondería más fielmente al original de *al-Sawāniḥ* que la de al-Badrī, quien habría reelaborado la información que encontró en la obra de al-'Ukbarī, reutilizándola después en la redacción de su *Rīḥat al-arwāḥ*.

A continuación vamos a exponer los principales indicios que nos llevan a plantear esta hipótesis:

1.— En el *Tatmīm* se recogen dos referencias que indican que todo el material que sigue al relato de Ḥaydar en la versión de al-Maqrīzī está tomado de *al-Sawāniḥ*, despejando así las dudas de Rosenthal al respecto<sup>37</sup>. En la

---

34. Cf. *infra* II p. 35 y s.

35. Cf. *infra* II p. 85 y ss.

36. Cf. Rosenthal, *The Technique*, 30 y ss.

37. *The Herb*, 53, nota 1.



primera de ellas al-Qaṣṭallānī señala que al-'Ukbarī afirma que los faquires (=suffes) usaban el hachís para lograr la desecación del semen<sup>38</sup>. Esta referencia, que falta en el *Rāḥat al-arwāḥ*, está incluida en *al-Jiṭaṭ* a continuación del poema de Taqī al-dīn al-Mawṣilī. En la segunda referencia, al-Qaṣṭallānī indica que al-'Ukbarī sostiene que el sueño y el baño en una corriente de agua son remedios eficaces para eliminar los efectos del hachís<sup>39</sup>. El autor del *Tatmīm* especifica que este dato está recogido al final de *al-Sawānih*, lo cual coincide totalmente con el texto acotado en *al-Jiṭaṭ*, que acaba precisamente con la mención de ambos remedios, atribuidos espuriamente por al-Badrī a al-Rāzī<sup>40</sup>.

2.— La historia de Ḥaydar está precedida en la versión del *Rāḥat al-arwāḥ* por el relato que hace al Ṣayj Qalandar responsable del descubrimiento de las propiedades psicoactivas del cáñamo<sup>41</sup>. Teniendo en cuenta que este relato sólo es mencionado en la literatura árabe por al-Badrī, existen motivos para sospechar que su origen es él mismo, que no menciona al respecto ninguna fuente. Además, podemos constatar la existencia de una total semejanza estilística entre el relato de Qalandar y el de Ḥaydar recogidos en *Rāḥat al-arwāḥ*, escritos ambos en prosa rimada. Esto parece indicar que las variantes textuales que presenta la historia de Ḥaydar en las versiones de al-Maqrīzī y al-Badrī se deben a éste último. Existe otro dato que viene a confirmar esta idea. Al-Badrī toma un fragmento de la historia de Ḥaydar y lo incluye en la historia de Qalandar, realizando pequeñas modificaciones exigidas por el uso de la prosa rimada<sup>42</sup>.

*Rāḥat al-arwāḥ*

«ثم أمرهم بصيانة سرّ هذا العقار \* وأخذ عليهم الأيمان الموثقة  
والعهد في السرّ والإجهار \* على أنّهم لا يعلموا به عوام الناس وينهتك  
سرّه \* ويفشوا أمره \* ويستوي عرفه ونكره \* وأن لا تخفوه عن الفقراء \* فإنّ الله

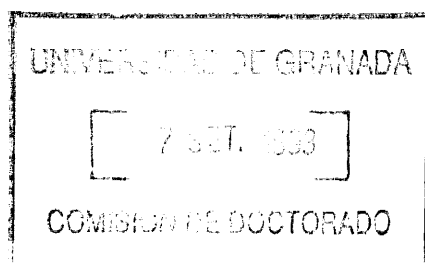
38. *Tatmīm*, p. 57 (*infra* II p. 46).

39. *Ibidem*, p. 75 (*infra* II, p. 56).

40. Cf. *infra* p. 34, nº 7.2.3.

41. Cf. *infra* II pp. 72 y ss.

42. Este fragmento falta en el relato de Ḥaydar en *Rāḥat al-arwāḥ*, donde queda resumido con las siguientes palabras: «*wa-amara aṣḥāba-hum bi-akli-hi \* wa-ajfā sirra-hu 'an gayr ahli-hi*».



خَصَّكُمْ بالصفاء\* ليذهب عنكم بأكله الهموم الكثيفة\* ويجلو بفعله أفكاركم  
الشريفة\* فراقبوه فيما أودعكم\* وراعوه فيما استرعاكم\*.

Al-Jiṭat

فلما رأنا الشيخ على الحالة التي وصفنا أمرنا بصيانة هذا العقار،  
وأخذ علينا الأيمان أن لا نعلم به أحدًا من عوامّ الناس، وأوصانا أن لا نخفيه عن  
الفقراء. وقال: إِنَّ اللَّهَ تعالى قد خَصَّكُمْ بسرّ هذا الورق ليذهب بأكله همومكم  
الكثيفة ويجلو بفعله أفكاركم الشريفة، فراقبوه فيما أودعكم وراعوه فيما  
استرعاكم.

3.— Al-Badrī, que recurre también al empleo de la prosa rimada para reelaborar la leyenda de Bīr Raṭan que encuentra en *al-Sawāniḥ*, dice haber tomado los datos concernientes a este šayj de varias fuentes, no citadas en *al-Jiṭat*. Sin embargo, las coincidencias textuales entre las dos versiones de esta leyenda no pueden ser explicadas sino admitiendo que los autores que presuntamente son la fuente de al-Badrī copiaron este relato de *al-Sawāniḥ*, o bien, que al-'Ukbarī usó estas fuentes, tomó de ellas el relato de Bīr Raṭan y después lo atribuyó a su informador, Muḥammad al-Šīrāzī al-Qalandarī. No obstante, parece más fácil admitir que al-Badrī copió de *al-Sawāniḥ* la historia de Bīr Raṭan, que la reelaboró, y que al igual que en otras ocasiones realizó una atribución espuria<sup>43</sup>. Por otra parte, el pasaje referente a Bīr Raṭan incluye en la versión de *Rāḥat al-arwāḥ* algunos datos que en la de *al-Jiṭat* son mencionados en otros pasajes diferentes, lo cual constituye un nuevo indicio de que al-Badrī reelabora la información que encuentra en *al-Sawāniḥ*. Existe otro elemento en la historia de Bīr Raṭan que apunta en este sentido. Se trata del juego de palabras con que se explica el origen del término *bankà*<sup>44</sup>, que recuerda en mucho a un recurso similar empleado por al-Badrī en la historia de Qalandar para explicar el origen del nombre de este šayj<sup>45</sup>.

43. Desgraciadamente no conozco ningún dato sobre las fuentes mencionadas por al-'Ukbarī y al-Badrī en conexión con este episodio.

44. Cf. *infra* II pp. 80.

45. Cf. *infra* II p. 74.

4.— Al-Badrī no suele constatar fielmente la procedencia de los textos que copia de otras fuentes, y tenemos la certeza de que en no pocas ocasiones realiza atribuciones espurias, especialmente notables en el caso de las fuentes médicas que menciona en su obra. Esto no debe extrañarnos, considerando el carácter, contenido y finalidad del *Rāḥat al-arwāḥ*, trabajo esencialmente literario, lo cual explica que su autor no se muestre interesado en seguir un método riguroso en la mención y acotación de sus fuentes. Por el contrario, *al-Jiṭāṭ* es una obra de carácter histórico y geográfico, fruto de la pluma de un historiador de sólida formación en el campo de las ciencias geográfica e historiográfica, y que en consecuencia se sentía sin duda alguna obligado a ser fiel a sus fuentes de información<sup>46</sup>.

#### 2.4. Contenido

El contenido de *al-Sawānih* es altamente informativo desde diversos puntos de vista. Intentar ofrecer un análisis detallado y profundo del mismo nos obligaría a realizar un repaso de la mayoría de las principales cuestiones relativas a la historia del uso del cáñamo en el mundo árabo-islámico. Muy resumidamente podemos decir que los temas tratados por al-'Ukbarī en su obra son:

- 1.— Relatos legendarios acerca del descubrimiento e inicios del uso de las propiedades psicoactivas de la planta a manos de grupos sufíes.
- 2.— Aspectos cronológicos y geográficos de la difusión del uso del hachís en el Oriente islámico.
- 3.— Tradición poética que canta las excelencias de la droga.
- 4.— Conocimiento científico y usos del cáñamo en el mundo árabo-islámico.
- 5.— Discusión jurídica sobre la licitud o ilicitud del consumo de hachís de acuerdo a los principios de la *ṣarī'a*.

Puesto que estos temas han sido estudiados con diferente profundidad y extensión por Franz Rosenthal en su obra *The Herb*, y por nosotros mismos a lo

---

46. Cf. Brockelmann, s.v. al-Makrīzī; Rosenthal, s.v. al-Makrīzī, y *The Technique*, 41 y ss.

largo de los capítulos III y IV del presente trabajo, no creemos necesario detenernos aquí en un análisis exhaustivo del contenido de *al-Sawāniḥ*.

## 2.5. Fuentes

Entre las fuentes usadas por al-'Ukbarī en la redacción de su tratado, vamos a referirnos en primer lugar a los informadores que, según él, le narraron los relatos de Ḥaydar y Bīr Raṭān, y a continuación revisaremos sus fuentes jurídicas, poéticas y médicas.

### 2.5.1. Informadores de los relatos de Ḥaydar y Bīr Raṭān

En la versión que ofrece al-Maqrīzī, al-'Ukbarī dice que fue un tal Šayj Ū'far b. Muḥammad al-Šīrāzī al-Ḥaydarī quien le relató la historia de Ḥaydar. Miembro de la cofradía Ḥaydariyya y quizás natural de Šīrāz (Irán) a juzgar por sus *nisbas*, habría estado encargado del servicio personal de Ḥaydar durante el tiempo que éste vivió retirado en su zagüfa, según se cuenta en el relato. En la versión de al-Badrī, el informador de al-'Ukbarī es un tal Abū Jālid, del que se dice que era mayordomo (*naqīb*) de Ḥaydar<sup>47</sup>. Por mi parte, carezco de datos que me permitan afirmar o negar la historicidad de ambos personajes.

Idéntico problema plantea la personalidad del Šayj Muḥammad al-Šīrāzī al-Qalandarī, que según al-'Ukbarī (*apud* al-Maqrīzī) le relató la leyenda de Bīr Raṭān, y que por sus *nisbas* parece haber pertenecido a la orden Qalandariyya y ser natural de Šīrāz. Al-Badrī no lo menciona, y cita a otros autores y obras como fuentes de las que él mismo toma el relato de Bīr Raṭān.

### 2.5.2. Fuentes jurídicas: Al-'Alam Ibn al-Šāḥib

El propósito fundamental que parece haber movido a al-'Ukbarī a redactar su tratado, fue el deseo de refutar los puntos de vista de aquéllos que en su tiempo condenaban el uso del hachís. Sin embargo, el rechazo de esta

---

47. Cf. Rosenthal, *The Herb*, 51.

condena no parece haber gozado de gran aceptación en los círculos jurídicos de su momento, y menos aun haber sido plasmada en la literatura legal<sup>48</sup>. Esto explica que en *al-Sawāniḥ* sólo aparezca recogida la autoridad de un único alfaquí. Se trata de Abū l-'Abbās Aḥmad b. Yūsuf b. al-Šāḥib Ṣafī al-dīn b. Šukr al-Miṣrī, conocido como al-'Alam Ibn al-Šāḥib (m. 688/1289), personaje que no es mencionado en la versión de *al-Jiṭat*, aunque sí lo es en *Rāḥat al-arwāḥ*, donde al-Badrī relata un episodio protagonizado por él, al que llama 'Alam al-dīn<sup>49</sup>. Al-Badrī afirma haber tenido como fuente *al-Sawāniḥ*, pero Rosenthal lo pone en duda, pues en el relato se dice que al-'Alam Ibn al-Šāḥib era hijo de al-Šāḥib Ṣafī al-dīn b. Šukr (548-622/1153-1225)<sup>50</sup>, cuando en realidad era su nieto, según podemos deducir de su cadena onomástica. Esto lleva a Rosenthal a pensar que no es posible que al-'Ukbarī, coetáneo de al-'Alam Ibn al-Šāḥib, hubiese cometido ese error. No obstante, al-Qaṣṭallānī nos informa en su *Tatmīm*<sup>51</sup> de que en *al-Sawāniḥ* se incluía un poema de este alfaquí en que declaraba lícito el hachís e insultaba a varios ulemas que censuraban su uso<sup>52</sup>. Esto parece indicar que Rosenthal podría estar equivocado, y que la anécdota ofrecida por al-Badrī estuviese realmente recogida en *al-Sawāniḥ*, y que el error genealógico al que hemos aludido fuese únicamente imputable al propio al-Badrī. Al-Qaṣṭallānī reproduce sólo los cuatro versos en los que Ibn al-Šāḥib sostiene la licitud de la droga, y deja de lado —según dice— aquéllos otros en los que se refiere a dichos ulemas. Tanto en *al-Jiṭat* como en *Rāḥat al-arwāḥ* faltan estos versos, dos de los cuales —concretamente los dos primeros de los cuatro reproducidos por al-Qaṣṭallānī— están recogidos con algunas variantes en diversas fuentes árabes<sup>53</sup>. Por otra parte, la referencia de al-Qaṣṭallānī permite afirmar que Ibn al-Šāḥib es realmente el autor de los versos, desmitiendo así la posibilidad contraria apuntada por Rosenthal.

Por lo que se refiere a la personalidad histórica de este personaje, el relato de al-'Ukbarī lo presenta como alfaquí de reconocido prestigio en los círculos

---

48. Cf. *infra* pp. 218 y s.

49. El texto árabe está recogido en fols. 50b-51b (*infra* II, pp. 95-97). La narración y comentario de su contenido puede encontrarse en Rosenthal, *The Herb*, 84 y s.

50. Al-Ziriklī, IV, 105 y s.; Kaḥḥāla, V, 20.

51. pp. 64 y s. (*infra* II, p. 50 y s.).

52. Cf. *infra* p. 66, nota 74.

53. Cf. Rosenthal, *The Herb*, 101.

legales de su momento. Esta noticia es confirmada por Ibn al-'Imād al-Ḥanbalī<sup>54</sup> que indica que descolló en el estudio y la docencia. Más tarde –según el mismo Ibn al-'Imād– Ibn al-Ṣāḥib imprimió un giro radical a su vida y se desprendió de todos sus bienes y ataduras mundanas (*taḡarrad*)<sup>55</sup>, abandonó sus inhibiciones y se mezcló con los que gustaban de beber vino. Al-'Ukbarī aporta otro interesante detalle que nos habla del carácter marginal del personaje, cuando dice que usaba vestimentas de colores y remendadas, y que llevaba anillas en el pie, como expresión de desprecio por los asuntos de este mundo<sup>56</sup>.

### 2.5.3. Fuentes poéticas<sup>57</sup>

#### 2.5.3.1. Ibn al-A'mā<sup>58</sup>

Kamāl al-dīn 'Alī b. Muḥammad<sup>59</sup> b. al-Mubārak, conocido como Ibn al-A'mā<sup>60</sup> (610-692/1213-1292). Literato y poeta contemporáneo de al-'Ukbarī miembro de una familia originaria de Damasco, y que nació en El Cairo y creció en Jurāsān, por lo cual recibió la *nisba* al-Jurāsānī según al-Badrī. Al margen de su actividad literaria, que le valió ser incluido por al-Kutubī (m. 764/1363) entre «la flor y nata de los poetas de la dinastía al-Nāṣiriyya», recibió formación en la ciencia del *ḥadīṭ* y fue lector del Corán en el cementerio al-Aṣrafiyya de

---

54. V, 403.

55. Sobre el sentido de este término cf. *infra* p. 273 y s.

56. El cambio vital experimentado por Ibn al-Ṣāḥib recuerda en mucho el del alfaquí ḥanbalī Aḥmad b. Ibrāhīm b. Aḥmad b. Rāyī' al-Maqdisī al-Ḥanbalī (circa 660-710/circa 1261-1310), biografiado por Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī, I, 92, n° 219, que dice que después de haberse dedicado al estudio y aprendizaje del *ḥadīṭ* enloqueció, según dicen a causa del hachís, y se lanzó a los caminos, hablando y declamando cosas sin sentido, y arrastrando en su marcha a otros que se hacían sus discípulos. Más tarde –añade– recuperó el juicio.

57. Tanto éstas como las fuentes médicas (*infra* pp. 19 y ss.) están comentadas en el mismo orden que siguen en la versión de *al-Sawāniḥ* conservada en *al-Jīṭa*.

58. Brockelmann, *Suppl.*, I, 444 y s.; Kaḡhāla, XI, 169; al-Ziriklī, IV, 334; Ibn Ṣākir al-Kutubī, III, 87-92; Ibn al-'Imād, V, 421.

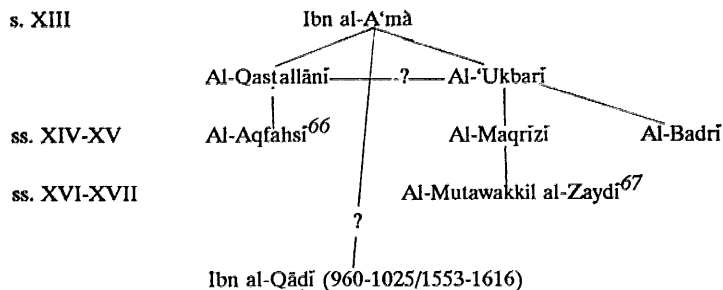
59. Brockelmann y al-Maqrīzī tienen «Muḥammad b. 'Alī» en lugar de «'Alī b. Muḥammad», forma ésta última en que su nombre es citado normalmente en las fuentes.

60. Al-Badrī, fol. 3b (*infra* II, p. 77), dice que se le conocía como «al-A'mā», lo cual debe interpretarse como un error del copista del manuscrito de *Rāḡat al-arwāḡ*, pues en *al-Muntajab* (*apud* Lozano, «Un fragmento del *Kitāb Rāḡat al-arwāḡ*», 182) es nombrado como Ibn al-A'mā.

Damasco. Vivió los últimos años de su vida retirado en la madraza al-Qalīḡiyya de esta ciudad, donde fue enterrado en el cementerio en el que recibían sepultura los restos mortales de los sufíes. Este último dato, y el hecho de que escribiera una *maqāma* sobre los faquires (=sufíes), parecen indicar que Ibn al-A'mā tuvo relación con los círculos místicos de su momento<sup>61</sup>.

El poema que le atribuye al-'Ukbarī está recogido por primera vez en el *Takrīm* de al-Qaṣṭallānī<sup>62</sup>, quien dice haberlo oído de labios de su autor, cuyo nombre no menciona<sup>63</sup>. Esto significa que la casida de Ibn al-A'mā se encontraba en circulación antes de la redacción de *al-Sawāniḥ*, y plantea la posibilidad de que al-'Ukbarī la hubiese copiado del *Takrīm*, obra que –según hemos dicho anteriormente– parece haber conocido. Esto desmiente la atribución de la autoría del poema a Ibn Jamīs al-Tilimsānī (650-708/1252-1308)<sup>64</sup>, que Ibn al-Qāḡī recoge en su *Durrat al-ḡiḡā*<sup>65</sup>. En efecto, teniendo en cuenta el escenario geográfico de las actividades de Ibn Jamīs, circunscritas a los territorios del Occidente islámico, parece poco probable que al-Qaṣṭallānī hubiese oído la recitación del poema de sus propios labios.

Estos versos de Ibn al-A'mā han sido acotados profusamente en las fuentes árabes hasta los siglos XVI-XVII, siguiendo esta cadena de transmisión:



61. Al-Kutubī lo presenta como «autor de la *maqāma* sobre los faquires «despojados» (*al-fuqarā' al-muḡarradīn*), que parece ser la misma *al-Maqāma al-baḡriyya* citada por Ibn Katīr (*apud Kaḡḡāla*) e Ibn al-'Imād.

62. pp. 39 y s. (*infra* II, pp. 24 y s.).

63. En el original árabe: *anṣada-ni-hā qā'ihu-hā*.

64. Al-Zirikī, VI, 314, *Kaḡḡāla*, XI, 92; Hadj-Sadok.

65. II, 28.

66. Cf. Lozano «Un texto inédito», e *infra* p. 73.

67. Sobre este personaje cf. *infra* p. 182, n° 24.

### 2.5.3.2. Ibn al-Rassām

Su nombre es mencionado en la versión de *al-Jiṭat* como Aḥmad b. Muḥammad b. al-Rassām al-Ḥalabī<sup>68</sup>, que según al-Badrī tenía el *laqab* al-Šihābī<sup>69</sup>. El poema que le atribuye al-'Ukbarī aparece recogido por primera vez en *al-Mujtār fī kašf al-asrār* de al-Ŷawbarī<sup>70</sup>, obra redactada entre 629/1232 y 646/1249. Al-Ŷawbarī no menciona el nombre del autor del poema, pero dice que se trata de un šayj sufi de aquéllos que «toman hachís, consideran lícito el comercio carnal con las esposas ajenas, y practican la pederastia»<sup>71</sup>. Por su parte, al-Badrī<sup>72</sup> indica que era miembro de la cofradía sufi Ḥaydariyya, y que compuso su poema movido por la pasión amorosa que sentía por un novicio de su orden. No obstante, al-'Ukbarī se refiere a él como «literato» (*adīb*).

### 2.5.3.3. 'Alī b. Makkī

No conocemos ningún dato sobre el personaje, aunque al parecer se trata de un contemporáneo de al-'Ukbarī, que –en la versión de *al-Jiṭat*– dice haber oído de labios del propio 'Alī b. Makkī la recitación del poema que reproduce en *al-Sawāniḥ*<sup>73</sup>. Rosenthal<sup>74</sup> piensa que este 'Alī b. Makkī podría ser el personaje homónimo mencionado por al-Badrī como uno de los protagonistas de una anécdota que éste dice haber tomado de *al-Manšūrī* de al-Rāzī, y cuyo padre, Makkī, habría sido poeta en el tiempo de al-Nāṣir (1180-1225), según se dice en el relato<sup>75</sup>.

En la versión de *Rāḥat al-arwāḥ*, el poema de 'Alī b. Makkī está atribuido a un tal Šayj Nūr al-dīn al-Iṣfahānī, sobre el cual no conozco ningún detalle biográfico.

---

68. De Sacy, I, 261 y s., nota 48, dice que la lectura «al-Rassām» es sin duda incorrecta, y que en realidad debe ser «Ibn al-Zammām», pero no aduce ningún dato que justifique su opinión.

69. En *al-Muntajab* encontramos «Šihāb al-dīn».

70. 17. Sobre este personaje y su obra cf. *infra* p. 176.

71. Cf. *infra* p. 176, n° 3.

72. Fol. 3b (*infra* II, p. 76).

73. En el original árabe: *abyāt anšada-nī-hā min lafzi-hi*.

74. *The Herb*, 152, nota 2.

75. Fols. 7b-8a (*infra* II, p. 92).



#### 2.5.3.4. Taqī al-dīn al-Mawṣilī

Aunque no lo encuentro mencionado en las fuentes que he manejado, parece tratarse de un coetáneo de al-'Ukbarī, puesto que éste dice (*apud al-Jiṭaṭ*) que le declamó unos versos sobre el hachís que él reproduce en *al-Sawānih*<sup>76</sup>. En la versión de al-Badrī no se menciona a Taqī al-dīn al-Mawṣilī ni sus versos<sup>77</sup>.

#### 2.5.4. Fuentes médicas

En los comentarios de estas fuentes hemos obviado las referencias de carácter biográfico sobre los autores que se mencionan, por ser suficientemente conocidos por los especialistas<sup>78</sup>, y hemos centrado nuestro interés fundamentalmente en intentar establecer la autenticidad o carácter espurio de las acotaciones, a través de su cotejo con los textos originales, cuando ello ha sido posible. Dicho cotejo aparece recogido en el apéndice textual que cierra el presente capítulo. En líneas generales podemos afirmar que al-Badrī reelabora en gran medida la información médica que encontró en *al-Sawānih*, realizando en la mayoría de los casos atribuciones espurias.

##### 2.5.4.1. Ibn Ḍazla

La versión de *al-Jiṭaṭ* contiene dos acotaciones del *Minhāḡ al-bayān* de Ibn Ḍazla, que están recogidas en el original de esta obra<sup>79</sup>. Sin embargo, la

---

76. Cf. *infra* II, p. 35.

77. Cf. Rosenthal, *The Herb*, 26.

78. Pueden encontrarse algunos datos en el apéndice textual que se ofrece al final del capítulo en que tratamos la historia del conocimiento científico y uso del cáñamo en el Islam (*infra* pp. 133 y ss.).

79. Sólo conozco el *Minhāḡ* a través de los fragmentos acotados por de Sacy en las notas de su traducción (I, 269, notas 61 y s.). En realidad de Sacy no reproduce el primero de los fragmentos de Ibn Ḍazla que incluimos en nuestro apéndice (*infra* p. 26, nº 1.1.1.), pero el arabista francés afirma que este pasaje está recogido en el *Minhāḡ al-bayān*. También se nos ha conservado un breve fragmento de la obra en *al-Mu'tamad fi l-adwiya al-mufrada* de Ibn Rasūl al-Turkumānī (*infra* p. 26 nº 1.2.).

segunda de estas dos acotaciones presenta notables diferencias textuales respecto al texto de Ibn Ḥazla.

En el *Rāḥat al-arwāḥ* son tres los pasajes atribuidos a este autor. El carácter espurio del primero, que al-Badrī dice haber copiado del *Minhāy*, es evidente, pues en él se menciona el *qinnab hindī*, alusión que sin duda alguna se debe al propio al-Badrī<sup>80</sup>. Curiosamente, éste no indica la fuente de la que toma el segundo pasaje, que, según podemos comprobar, pertenece realmente a la obra de Ibn Ḥazla. Por lo que se refiere a la tercera acotación, al-Badrī dice que está incluida en el epígrafe *azādirajt* del *Minhāy*. Desgraciadamente, no he podido confirmar o negar su autenticidad mediante la consulta del original. En cualquier caso, la referencia al uso del cáñamo para «limpiar la grasa de las manos», que cierra esta acotación, no parece poder ser atribuida a Ibn Ḥazla, sino a al-'Ukbarī, que es quien la menciona en la versión de *al-Jiṭaṭ*.

Asimismo, la atribución en *Rāḥat al-arwāḥ* de parte del texto del *Minhāy* a un autor llamado Aristū parece ser espuria<sup>81</sup>.

#### 2.5.4.2. «Un médico»

Ignoro a quién alude esta expresión usada por al-'Ukbarī en la versión de *al-Jiṭaṭ* para referirse a una de sus fuentes. Al-Badrī no la menciona, aunque atribuye parte de esta acotación a Hipócrates. Sin embargo, la autenticidad de esta atribución es más que dudosa, pues las obras completas del médico griego, traducidas al francés por E. Littré, no recogen ninguna alusión al cáñamo, y tampoco las fuentes árabes que he consultado le atribuyen ningún texto acerca de la planta<sup>82</sup>.

Por otra parte, en el *Minhāy* de Ibn Ḥazla encontramos datos muy semejantes a los puestos en boca de ese «médico», aunque no poseo ninguna referencia que me permita sacar conclusiones al respecto.

---

80. Acerca del origen y primeras noticias sobre este término cf. *infra* pp. 88 y ss.

81. No poseo ningún dato que me permita hacer conjeturas acerca de la identidad de este personaje, mencionado en dos ocasiones por al-Badrī, fols. 6a-6b (*infra* II, pp. 86, 88).

82. Esto contradice la afirmación de al-'Ukbarī, que dice que los médicos árabes transmitieron en sus obras la autoridad de Hipócrates sobre el temperamento y propiedades del cáñamo.

### 2.5.4.3. Galeno

En la versión de *al-Jiṭaṭ* encontramos un breve texto que al-'Ukbarī atribuye a Galeno, y que él dice haber leído en «un libro» (*ba'd al-kutub*). Muy probablemente se trate de una referencia espuria, pues no la encuentro citada en ninguna de las obras del médico griego que me son conocidas, ni en las fuentes árabes que acotan su opinión sobre el cáñamo.

En la versión del *Rāḥat al-arwāḥ* son cuatro las acotaciones atribuidas a Galeno. La primera de ellas, cuya fuente no es indicada por al-Badrī, no está recogida en los textos de este médico. Sin embargo, podemos observar que se corresponde casi literalmente con el testimonio de Ibn Ḍazla en su *Minhāy* (cf. *infra* p. 26, n° 1.1.3.). Resulta pues evidente que se trata de una atribución espuria.

La segunda acotación está tomada, según declara al-Badrī, de la *maqāla* VII del *De simplicium medicamentorum* de Galeno, y coincide totalmente con los pasajes de dicha *maqāla* acotados en el *Kitāb al-Ṣaydana* de al-Birūnī y en el *Ŷami'* de Ibn al-Bayṭār.

La tercera y cuarta acotaciones, cuya fuente no es mencionada por al-Badrī, no están recogidas en las obras de Galeno ni en ninguna de las fuentes árabes que citan su opinión sobre el cáñamo, lo cual nos hace pensar de nuevo en la probabilidad de una atribución espuria.

### 2.5.4.4. Ḥunayn b. Ishāq

En la versión de *al-Jiṭaṭ* se le atribuye un fragmento que al-'Ukbarī parece haber tomado del *Minhāy al-bayān*, obra en la que Ibn Ḍazla acota la autoridad de Ḥunayn.

En el *Rāḥat al-arwāḥ* se le atribuye el mismo pasaje que encontramos en *al-Jiṭaṭ*, así como otro texto que no está recogido en el *Minhāy* ni en ninguna otra fuente, lo cual nos hace dudar de su autenticidad.

#### 2.5.4.5. Ibn Māsawayh

La obra acotada en *al-Jiṭaṭ* y en *Rāḥat al-arwāḥ* es el *Kitāb Tadbīr al-aṣiḥḥā*<sup>83</sup>, mencionada por Ibn Abī Uṣaybi'a<sup>84</sup> entre los trabajos de Ibn Māsawayh. La única referencia sobre el cáñamo que encuentro atribuida en las fuentes árabes a este médico está acotada por al-Rāzī en *al-Ḥawī*, aunque no menciona de dónde la toma. No obstante, hemos de notar que el contenido del pasaje reportado por al-Rāzī no coincide con el de los fragmentos atribuidos a Ibn Māsawayh en *al-Jiṭaṭ* y en *Rāḥat al-arwāḥ*.

En la versión de al-Maqrizī se incluye una única acotación de Ibn Māsawayh, que corresponde casi totalmente al primer texto atribuido a este médico en *Rāḥat al-arwāḥ*. Sin embargo, esto no nos permite sacar conclusiones acerca de su autenticidad o carácter espurio.

Al-Badrī atribuye a Ibn Māsawayh otros dos pasajes que faltan en *al-Jiṭaṭ*, y cuya fuente no menciona. El primero de ellos hace referencia a los grados de calor y sequedad del cáñamo, y coincide sustancialmente con uno de los pasajes del *Minḥāy* de Ibn ʿYazla recogido en *al-Jiṭaṭ*<sup>85</sup>. Asimismo, la indicación de que el «cáñamo cultivado produce dolor de cabeza, genera caviliosidad, y corta y deseca el semen» —con la que se cierra este primer pasaje al que nos estamos refiriendo—, se encuentra recogida con ligerísimas variantes en el *Kitāb al-Fājir* de al-Rāzī, texto que al-Badrī conoció a través de *al-Sawāniḥ* y del *Zahr al-ʿarīṣ fī taḥrīm al-ḥaṣīṣ* de Badr al-dīn al-Zarkaṣī (745-794/1344-1392)<sup>86</sup>. Estos datos ponen seriamente en duda la autenticidad de la acotación. En el tercer fragmento recogido en *Rāḥat al-arwāḥ* se pone en boca de Ibn Māsawayh algunas observaciones sobre los efectos que produce el cáñamo (=hachís) en las personas que lo consumen, según sus diferentes temperamentos, observaciones que al-Zarkaṣī atribuye al alfaquí mālikī Abū l-ʿAbbās Aḥmad al-Qarāfī (626-684/1228-1285)<sup>87</sup>. Cabe la posibilidad de explicar esta doble atribución pensando que al-Qarāfī copió de Ibn Māsawayh, aunque me parece mucho más probable que al-Badrī hubiese copiado este fragmento del tratado de al-Zarkaṣī, obra que él

---

83. En *al-Jiṭaṭ* la encontramos mencionada como *Kitāb Tadbīr abdān al-aṣiḥḥā*.

84. 255.

85. *infra* p. 27, nº 1.3.1.

86. Sobre este personaje y su obra cf. Lozano, *Tres tratados*, 47 y ss.

87. Cf. Indalecio Lozano, *Tres tratados*, 127 y s.

conoció y usó, y que al igual que en otras ocasiones, lo hubiese atribuido espuriamente a Ibn Māsawayh.

#### 2.5.4.6. *Kitāb Iṣlāḥ al-adwiya*

*Al-Jiṭaṭ* y *Rāḥat al-arwāḥ* recogen el mismo pasaje de esta obra, cuyo autor no se menciona. Puesto que conocemos la existencia de varios trabajos anteriores a al-'Ukbarī que llevan este título, resulta imposible establecer cuál de ellos es el que usó en la redacción de *al-Sawāniḥ*<sup>88</sup>. Sin embargo, en ambas versiones el fragmento del *Iṣlāḥ al-adwiya* sigue a sendas acotaciones de Ibn Māsawayh, autor de un trabajo titulado *Kitāb Iṣlāḥ al-adwiya al-mushila*<sup>89</sup>. Esto sugiere que la palabra *ṣāḥib* («autor») usada por al-'Ukbarī para referirse al redactor de la obra que acota, alude a Ibn Māsawayh, cuyo nombre no habría repetido pues lo menciona inmediatamente más arriba. En cualquier caso, no poseemos ninguna evidencia de que esto sea así.

Por otra parte, hemos de notar que la acotación del *Iṣlāḥ al-adwiya* coincide literalmente con uno de los fragmentos del *Minḥāy al-bayān* de Ibn Ŷazla<sup>90</sup>. Por mi parte, debo decir que ignoro por completo lo que esto pueda significar, pues no poseo datos que me permitan pensar que el autor del *Iṣlāḥ* hubiera copiado de Ibn Ŷazla, o viceversa.

#### 2.5.4.7. Conocimientos empíricos expuestos por al-'Ukbarī

En la versión de *al-Jiṭaṭ* el texto de *al-Sawāniḥ* se cierra con varias observaciones de al-'Ukbarī sobre el hachís. Estas observaciones, que él presenta como fruto de su experiencia personal, se encuentran en el *Rāḥat al-arwāḥ* fragmentadas y atribuidas a Ibn Ŷazla, Ibn Sinā y al-Rāzī. Podríamos pensar en primer lugar que al-'Ukbarī copió sus datos de estos tres médicos y que se los

---

88. Entre estos trabajos podemos citar el *Iṣlāḥ al-adwiya* de Abū Ŷurayḡ al-Rāhib (s. II/VIII), la obra de Ḥunayn que lleva el mismo título, la *Risāla Iṣlāḥ al-adwiya al-mushila* de Ḥubayṣ, y el *Kitāb Iṣlāḥ al-adwiya al-mushila* de Ishāq b. Ḥunayn (cf. Sezgin, *GAS*, III, 208 y s., 255, 265, 268).

89. Ullmann, 114; Sezgin, *GAS*, III, 233. Sobre la inclusión del cáñamo entre los medicamentos purgantes cf. *infra* p. 121, n° XXIII.

90. *infra* p. 26, n° 1.1.2.

atribuyó a sí mismo, pero un examen detenido de los fragmentos sugiere una explicación diferente. Por lo que se refiere al pasaje atribuido a Ibn ʿAzla, ya hemos señalado más arriba que carecemos de datos que nos permitan afirmar o negar a ciencia cierta su autenticidad<sup>91</sup>. Los pasajes puestos en boca de Ibn Sīnā y al-Rāzī por al-Badrī incluyen el término *ḥašīša*, lo cual muestra claramente su carácter espurio, confirmado por el hecho de que estos textos no están incluidos en las obras de Ibn Sīnā y al-Rāzī que he consultado. Teniendo en cuenta lo dicho, resulta muy revelador observar que los textos que al-Badrī atribuye a estos tres autores médicos, están recogidos en el *Rāḥat al-arwāḥ* sucesivamente y en el mismo orden que siguen en labios de al-'Ukbarī en la versión de al-Maqrīzī.

#### 2.5.4.8. Al-Rāzī

Al-Qaṣṭallānī nos informa de que al-'Ukbarī incluyó en su tratado un breve fragmento de *al-Fājir* de al-Rāzī que él reproduce en su *Tatmīm*<sup>92</sup>, y que falta en las versiones de al-Maqrīzī y de al-Badrī. Puesto que no he tenido acceso a la consulta de *al-Fājir* no puedo emitir ningún juicio sobre su autenticidad.

#### 2.6. Importancia y proyección de *al-Sawāniḥ*

Su importancia para el estudio de la historia del uso del hachís en el mundo árabo-islámico se resume muy brevemente en los siguientes puntos:

1.— Parece haber sido el único tratado árabe monográfico sobre la droga en que se proclama la licitud y excelencias de su uso, corriente de opinión que gozaba de especial aceptación y arraigo entre los círculos sufíes del momento, según queda reflejado en el texto de al-'Ukbarī.

2.— A través de su amplia difusión, *al-Sawāniḥ* parece haber tenido un gran eco en la controversia ideológica sobre el hachís que estaba desarrollándose por aquel entonces en el Oriente islámico. Esta idea parece confirmada por el hecho

---

91. Cf. *supra* p. 20.

92. p. 56 (*infra* II, p. 46).

de que el escrito de al-'Ukbarī ocasionó la respuesta de su coetáneo Quṭb al-dīn al-Qaṣṭallānī, personaje de gran talla y prestigio en los círculos jurídicos, intelectuales y sufíes ortodoxos de su momento.

3.- Su proyección en la literatura árabe sobre el hachís indica que fue una fuente obligada para otros eruditos que trataron el tema en siglos posteriores.

4.- Es uno de los documentos para la historia del hachís más variados y ricos en contenido informativo.

## 2.7. APENDICE TEXTUAL

### 1.- IBN YAZLA

#### 1.1.-Minhāy al-bayān (apud de Sacy, Chrestomatic, I, 268 y s., nota 61

y nota 64)

1.1.1.) قال ابن جزلة في «كتاب منهاج البيان»: القنب الذي هو ورق الشهدانج منه بستاني ومنه برّي. والبستاني أجوده، وهو حارّ يابس في الدرجة الثالثة، وقيل حرارته في الدرجة الأولى، ويقال إنّه بارد يابس في الدرجة الأولى، والبرّي منه حارّ يابس في الدرجة الرابعة.

1.1.2.) وهو يطرد الرياح، ودهنه لوجع الأذن من برد مزمن. ولبن الشهداج البرّي سهل برفق للبلغم والصفراء، وقدر ما يؤخذ منه إلى ثلاثة دراهم وإلى ثلاثة مثاقيل. والشهداج يدرّ البول، وهو عسر الانهضام، رديء الخلط، رديء للمعدة، مصدّع، يقطع المنّي ويجفّفه، ويظلم البصر. وإذا قُلي كان أقلّ ضرراً، وينبغي أن يؤكل مع اللوز والسكر والخشخاش ويشرب بعده السكنجبين.

1.1.3.) قنب: هو بستاني وبرّي. بزر الشهدانج. وقال حنين: البرّي شجرة تخرج من (في lis.) القفار على قدر ذراع، ورقها يغلب عليها البياض، وثمراتها كالفلفل تشبه حبّ السمّنة، وهو حبّ ينعصر عنه الدهن. وطبيخ أصول البرّي منه ضماد للأورام الحارّة والحمرة، وعصارتها لوجع الأذن.

#### 1.2.-Al-Mu'tamad fī l-adwiya al-mufrada de Ibn Rasūl.

«منهاج البيان»: قنب، منه بستاني وبرّي، وبزر البستاني هو الشهدانج.



البرّي شجرة يخرج في القفار على قدر ذراع، يغلب على ورقه البياض، وثمرته كالفلفل يشبه حب السمّنة ويعتصر عليه دهن. وطبيخ أصول البرّي منه ضماد للأورام الحارّة والحمرة، وعصارتها لوجع الأذن. (Infra pp. 152 y s.).

### 1.3.-Al-Jītat.

1.3.1. قال ابن جزلة في «كتاب منهاج البيان»: القنب الذي هو ورق الشهدانج منه بستاني ومنه برّي. والبستاني أجوده، وهو حارّ يابس في الدرجة الثالثة، وقيل حرارته في الدرجة الأولى، ويقال إنّه بارد يابس في الدرجة الأولى، والبرّي منه حارّ يابس في الدرجة الرابعة. (Infra II, p. 35).

1.3.2. وذكر ابن جزلة في «كتاب المنهاج» أنّ بزر شجر القنب البستاني هو الشهدانج، وثمره يشبه حبّ السمّنة وهو حبّ يعصر منه الدهن. وحكى عن حنين بن إسحاق أنّ شجرة البرّي تخرج في القفار على قدر ذراع، وورقه يغلب عليه البياض. (Infra II, p. 36).

### 1.4.-Rāḥat al-arwāḥ

1.4.1. والقنب هندي وبرّي وبستاني، قال الحكيم علي عيسى بن جزلة في كتابه المسمّى «بمنهاج البيان». (Infra II, p. 86).

1.4.2. قال ابن جزلة: ورق الشهدانج البستاني حارّ يابس في الدرجة الثالثة. (Infra II, p. 87).

1.4.3. ونقل ابن جزلة في «منهاجه» في حرف الألف عند ذكر الأزادريخت أنّه يقوم مقامه في تطويل الشعر ورق الشهدانج، إذا دُبل بالماء وحُشي به أصول الشعر طوله سريعاً وأزال الحرارة عنه. ولم أجد يقلع الزفر من

اليد أنفع من غسلها به. (Infra II, p. 88).

1.4.4) أرسطو: إن بزر شجر القنب البستاني هو الشهدانج، وثمره منه

كالفلفل يشبه حب السمنة، وهو حب ينعصر عنه الدهن. (Infra II, p. 86).

## 2. UN MEDICO

### 2.1.-Al-Jitaḥ

وقال بعض الأطباء: ينبغي لمن يأكل الشهدانج أو ورقه أن يأكله مع اللوز أو الفستق أو السكر أو العسل أو الخشخاش ويشرب بعده السكنجيين ليدفع ضرره. وإذا قلبي كان أقلّ لضرره، ولذلك جرت العادة قبل أكله أن يُقلبي، وإذا أكل غير مقلبي كان كثير الضرر. وأمزجة الناس تختلف في أكله، فمنهم من لا يقدر أن يأكله مضافاً إلى غيره، ومنهم من يضيف إليه السكر أو العسل وغيره من الحلوات. (Infra II, pp. 35 y s.).

### 2.2.-Rahāt al-arwāh

وقال ابقراط: ينبغي لمن أراد أكل الشهدانج أو ورقه أن يأكل معه اللوز والفستق والسكر أو العسل والخشخاش ويشرب بعده السكنجيين ليدفع ضرره. (Infra II, p. 86).

## 3.-GALENO

3.1.-Galeni de simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus liber VII

[De cannabe.] Cannabis semen flatus extinguit, adeoque desiccat, ut, si plusculum edatur, genitarum exiccet. Sunt qui vividem succum exprimantes ad aurium dolores ab obstructione, opinor, natos eo utantar. (Opera omnia, VI, 549 y s.).

### 3.1.bis.-Galenī de alimentorum facultatibus liber primus

Cap. XXXIV [De cannabis semine.] Non, quemadmodum planta ipsa cannabis vitici quodammodo est similis, ita semen semini facultate est simile, sed plurimum ab eo dissidet, ut quod concuctu sit difficile, stomachoque ac capiti noceat, praviq̄ue sit succi. Sunt tamen, qui eo quoque frixo cum aliis traguematibus vescantur; tragemata autem voco ea, quae post coenam voluptatis inter bibendum excitandae gratia manduntur. Multum autem calefacit, ideoque sumptum paulo largius caput ferit, vaporem sursum ad ipsa mittens calidum simul ac medicamentosum". (Opera omnia, XII, 8).

### 3.2.-Kitāb al-Ṣaydana de al-Bīrūnī

جالينوس: بزر هذا النبات يطرد الرياح ويحلل النفخ، ويجفف تجفيفاً يبلغ من قوته أنّ الإنسان إذا أكثر منه جفف المني. وقوم آخرون يعصرون ذلك وهو طريّ ويستعملونه ومداواة وجع الأذن، وأحسبهم يداوون به الوجع الحادث عن الشدة. (Infra p. 138).

### 3.3.-Al-Ÿāmi' de Ibn al-Baytār

جالينوس في ٧: بزر هذا النبات يطرد الرياح ويحلل النفخ، ويجفف

تجفيفًا يبلغ من قوته أنّ الإنسان إذا أكثر منه جفّف المنى. وقوم آخرون يعصرون ذلك وهو طريّ ويستعملونه في مداواة وجع الأذن، وأحسبهم يداوون به الوجع الحادث عن شدة. (1) (Infra p. 146).

#### 3.4.-Al-Jitāṭ

وقرأت في بعض الكتب أنّ جالينوس قال إنّها تبريء من التخمة وهي جيّدة للهضم. (Infra II, p. 36).

#### 3.5.-Rāhat al-arwāh

3.5.1. طيبخ أصول البرّي من القنب ضماد الأورام الحارّة والحمرة، وعصارتها لوجع الأذن من برد مزمن. (Infra II, p. 86).

3.5.2. وقال جالينوس في «السابعة»: بزر هذا النبات يطرد الرياح ويحلّل النفخ، ويجفّف تجفيفًا يبلغ من قوته أنّ الإنسان إذا أكثر أكله جفّف المنى. (Infra II, p. 87).

3.5.3. وقال جالينوس إنّ ورق الشهدانج رديء الخلط، عسر الانهضام، يضرّ بالمعدة جدًّا. إلّا أنّه جيّد لسائر الأورام الحارّة، مخدّر لأوجاعها، ومجفّف لعقر الدابّة. (Infra II, p. 88).

3.5.4. وقال جالينوس: صاحب البلغم الصفراوي إذا استعملها تحوّلته إلى السوداء. (Infra II, p. 91).

#### 4.-HUNAYN B. ISHĀQ

---

1) Cf. *Infra* p. 119, nota 196.

4.1.-Al-Qānūn de Ibn Sīnā.

وقال حنين إنَّ البري شجرة تخرج في القفار على قدر ذراع، ورقها يغلب عليه البياض، وثمرها كالفلفل يشبه حبَّها السمنة، وهو حبّ ينعصر منه الدهن. (Infra p. 154).

4.2.-Mīnhāy al-bayān (apud de Sacy, Chrestomatie, I, 269, nota 64)

وقال حنين: البري تخرج من (في. lis) القفار على قدر ذراع، ورقها يغلب عليها البياض، وثمراتها كالفلفل تشبه حبَّ السمنة، وهو حبّ ينعصر عنه الدهن. وطبيخ أصول البري منه ضماد للأورام الحارة والحمرة، وعصارتها لوجع الأذن.

4.3.-Kitāb al-mujtārāt fī l-tibb de Ibn Habal al-Bagdādī

قال حنين: البري شجرة قفريّة على قدر ذراع، يغلب على ورقها البياض، لها حبّ كالفلفل يشبه حبَّ السمنة، يعتصر منه دهن. عصارتها ودهنه جيّد لوجع الأذن، وعصارة ورقه إذا غُسل بها الرأس نفعت من الإبرية، وطبيخ أصول البري ضماد للحمرة والأورام الحارة. (Infra p. 149).

4.4.-‘Aḡā’ib al-majlūqāt de al-Qazwīnī

قنب [...] قال حنين: البري شجرة توجد بالقفار على طول ذراع، يغلب على ورقها البياض، وله ثمرة كالفلفل، وهو حبّ يتعصر منه الدهن. وطبيخ أصول البري ضماد للأورام الحارة، وعصارتها لوجع الأذن. والبستاني هو الشهدانج، ورقه كالبنج يخدر، ويقطع النزف، ويسكن بتخديره الأوجاع الضربانية حتى وجع النقرس طلاءً وشرباً. وإذا أكل منه شيء يخلط العقل

ويبطل الذكر، وإنه لحرارته ربّما أحدث خناقًا أو جنونًا. بزره أو عصارته يسكن أوجاع العين. (Infra p. 159).

#### 4.5.-Al-Jitat

وحكى عن حنين بن إسحق أنّ شجرة البرّي تخرج في القفار المنقطعة على قدر ذراع، وورقه يغلب عليه البياض. (Infra II, p. 36).

#### 4.6.-Rāhat al-arwāh

- 4.6.1. وقال حنين بن إسحاق: شجر البرّي يخرج في القفار المنقطعة على قدر ذراع، وورقه يغلب عليه البياض. (Infra II, p. 86).
- 4.6.2. وقال حنين بن إسحاق: أحسن ما استعمل ورق هذا النبات بالسّكر واللوز بعد سحقهم، ثمّ يُسَفّ. (Infra II, p. 89).

### 5.-IBN MĀSAWAYH

#### 5.1.-Al-Hāwī de al-Rāzī

شهدانج: ابن ماسويه: هو حارّ في الثانية. خاصّة: تجفيف الرطوبة الحادثة في الأذن متى قطر دهنه، ومتى أكثر أكله ولّد الصداع وقطع الباه. وورقه يسقط الحزاز التي في الرأس واللحية (Infra p. 162).

#### 5.2.-Al-Jitat

وقال يحيى بن ماسويه في «كتاب تدبير أبدان الأصحاء» إنّ من غلب على بدنه البلغم ينبغي أن تكون أغذيته مسخنة، مجفّفة، كالزبيب والشهدانج. (Infra II, p. 36).

### 5.3.-Rāhat al-arwāh

5.3.1. وقال يحيى بن ماسويه في «كتاب تدبير الأصحاء» الذي ألفه للمعتصم إن من غلب على بدنه البلغم الخالص ينبغي أن تكون أغذيته مسخنة، مجففة، كالزبيب والشهدانق بالقاف. (Infra II, p. 86).

5.3.2. وقال ابن ماسويه: حرارته في الدرجة الأولى، وإن البري منه حارّ يابس في الدرجة الرابعة بلا خلاف بين الأطباء. والبستاني يصدع الرأس، ويولد أفكاراً، كثيرة ويقطع المني ويجفّفه. (Infra II, p. 87).

5.3.3. وقال ابن ماسويه إنها تثير الخلط الكائن في الجسد كيف ما كان، فصاحب الصفراء يحدث له بكاء وجزع، وصاحب الدم يحدث له سرور ونشوة، فتجد كلّ واحد منهم يحدث له بمقدار ما تغلب على مزاجه من الخلط. (Infra II, p. 88).

## 6.-KITĀB ISLĀH AL-ADWIYA

### 6.1.-Al-Jītat

قال صاحب «كتاب إصلاح الأدوية» إن الشهدانج يدرّ البول وهو عسر الانهضام، رديء الخلط للمعدة. (Infra II, p. 36).

### 6.2.-Rāhat al-arwāh

وقال صاحب «كتاب إصلاح الأدوية» إن الشهدانج يدرّ البول، وهو عسر الانهضام، رديء للمعدة. (Infra II, p. 86).

## 7.-CONOCIMIENTOS EMPIRICOS EXPUESTOS POR AL-'UKBARĪ

### 7.1.-Al-Jitaḥ

قال: ولم أجد لإزالة الزفر من اليد أبلغ من غسلها بالحشيشة. ورأيت من خواصّها أنّ كثيراً من ذوات السموم كالحية ونحوها إذا شمّت ريحها هربت. ورأيت أنّ الإنسان إذا أكلها ووجد فعلها في نفسه وأحبّ أن يفارقه فعلها قطر في منخرينه شيئاً من الزيت، وأكل من اللبن الحامض. وممّا يكسر قوّة فعلها ويضعفه السباحة في الماء الجاري، والنوم يبطله. (Infra II, p. 36).

### 7.2.-Rāhat al-arwāh

7.2.1. ونقل ابن جزلة في «منهاجه» في حرف الألف عند ذكر الأزادريخت [...] ولم أجد يقلع الزفر من اليد أنفع من غسلها به. (Infra II, p. 88).

7.2.2. وقال ابن سينا: ومن خواصّ هذا النبات أنّ كثيراً من الحشرات ذوات السموم كالحية وغيرها إذا شمّت ريح الحشيش من بعيد هربت منه. (Infra II, pp. 88 y s.)

7.2.3. وقال الرازي إنّ الإنسان إذا أكل الحشيشة ووجد فعلها في نفسه وأحبّ أن يفارقه يقطر في أنفه من الزيت أو يأكل من اللبن الحامض. وممّا يضعف قوّة فعلها العوم في الماء البارد، والنوم يذهب فعلها ويبطله. (Infra II, p. 89).



II

KITĀB TAKRĪM AL-MA'ĪŠA BI-TAHRĪM AL-ḤAŠĪŠA

Y

KITĀB TATMĪM AL-TAKRĪM LI-MĀ FĪ L-ḤAŠĪŠ MIN AL-TAHRĪM

DE

QUTB AL-DĪN AL-QAṢṬALLĀNĪ

*«Cuando se hizo notorio el consumo del hachís [...] y se difundió entre los más viles de los sufíes de la época, y entre multitud de gentes del vulgo [...] fue necesario hacer saber a quien lo ignora qué es el hachís con toda la depravación que en sí encierra. El motivo que me impulsa a hablar de él es el desconocimiento de las normas legales basadas en el principio de la verdad».*

(Al-Qaṣṭallānī en su *Kitāb Takrīm al-ma'īša*)

*«He sabido de la existencia de una obra titulada por su autor: *Kitāb al-Sawāniḥ al-adabiyya fī madā'iḥ al-qinnabiyya*. Y esto, tras haber aparecido unas páginas escritas por mí acerca de la prohibición del hachís, a las que titulé: *Takrīm al-ma'īša bi-tahrīm al-ḥašīša*. Por ello, me he visto obligado a completar lo empezado, exponiendo los errores de aquellos sufíes, poetas y alfaques que han declarado lícito el consumo del hachís».*

(Al-Qaṣṭallānī en su *Kitāb Tadmīm al-Takrīm*)

## SUMARIO

1. Vida y obra de al-Qaṣṭallānī .....	37
1.1. Fuentes biográficas .....	37
1.2. Nombre .....	38
1.3. Familia, cronología y lugares de nacimiento y muerte, viajes .....	39
1.4. Formación intelectual y actividades, maestros y discípulos .....	41
1.4.1. Formación intelectual y actividades .....	41
1.4.2. Maestros .....	43
1.4.2.1. Abū l-'Abbās Aḥmad, padre de Quṭb al-dīn al-Qaṣṭallānī .....	44
1.4.2.2. Šihāb al-dīn al-Suhrawardī .....	44
1.4.2.3. Ibn al-Zabīdī .....	44
1.4.2.4. Ibn al-Bannā' .....	45
1.4.2.5. Otros maestros .....	45
1.4.3. Discípulos .....	47
1.4.3.1. Al-Dimyātī .....	47
1.4.3.2. Al-Mizzī .....	48
1.4.3.3. Al-Birzālī .....	48
1.4.3.4. Ibn Sayyid al-Nās .....	49
1.4.3.5. Badr al-dīn b. ʿYamā'a .....	49
1.4.3.6. Abū Ḥayyān al-Andalusī .....	50
1.4.3.7. Los hijos de Quṭb al-dīn al-Qaṣṭallānī .....	51
1.4.3.8. Otros discípulos .....	51
1.5. Valoración de la figura de al-Qaṣṭallānī por sus biógrafos, y rasgos de su personalidad según los mismos .....	51
1.6. Obras .....	53
2. <i>Kitāb Takrīm al-ma'īša bi taḥrīm al-ḥašīša</i> y <i>Kitāb Tatmīm al-Takrīm li-mā fi l-ḥašīš min al-taḥrīm</i> .....	55
2.1. Títulos .....	55
2.2. Manuscrito .....	55
2.3. Fecha de redacción .....	56
2.4. Contenido .....	56
2.4.1. Sumario del contenido del <i>Takrīm</i> .....	60
2.4.2. Sumario del contenido del <i>Tatmīm</i> .....	63
2.5. Fuentes .....	69
2.5.1. Médicas .....	69
2.5.2. Jurídicas .....	71
2.5.3. Poéticas .....	71
2.5.4. Otras fuentes .....	72
2.6. Importancia, proyección y transmisión textual .....	73

## 1. VIDA Y OBRA DE AL-QAṢṬALLĀNĪ

### 1.1. Fuentes biográficas

Aunque no conocemos la existencia de ningún estudio de conjunto sobre la vida y obra de al-Qaṣṭallānī, la relativa abundancia de noticias biográficas sobre él nos permite hacernos una idea bastante clara acerca del destacado papel que desempeñó en el panorama intelectual de su época. A continuación ofrecemos una relación de los repertorios biobibliográficos y fuentes árabes que hemos manejado para llevar a cabo la semblanza del personaje.

Ahlwardt, *Verzeichnis*, n° 3518 y 5489 (1); al-Asnawī, *Ṭabaqāt al-šāfi'īyya*, II, 165; al-Bagdādī, *Hadiyyat al-ʿarifin*, II, 135; al-Bagdādī, *Idāh al-maknūn*, I, 226, y II, 707; Brockelmann, *GAL*, I, 451; Brockelmann, *Suppl.* I, 809 y s.; *Fihris majmūʿat Dār al-Kutub al-Zāhiriyya. Taṣawwuf*, I, 497 y s., 653 y s.; Ḥaṣṣī Jalīfa, *Kašf al-zunūn*, 62, 470, 1009, 1133; Ibn Fahd, *Lahz al-alḥāz*, 76-78; Ibn al-ʿImād, *Sadarāt al-dahab*, V, 397; Ibn Rāfi' al-Sallāmī, *Ta'riḥ 'ulamā' Bagdād*, 173-175; Ibn Sa'īd, *Kiṭāb al-Mugrib*, 100 y s.; Ibn Tagribirdī, *al-Nuṣūm al-zāhira*, VII, 373; Kaḥḥāla, *Muṣam al-mu'allifin*, VIII, 299; al-Kattānī, *al-Risāla al-mustatrafā*, 123; al-Kutubī, *Fawāt al-wafayāt*, III, 310-312; al-Ṣafadī, *al-Wafī bi-l-wafayāt*, II, 132-135; al-Ša'rānī, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, I, 159; al-Subkī, *Ṭabaqāt al-šāfi'īyya al-kubrā*, V, 18 y s.; al-Suyūṭī, *Ḥusn al-muḥādara*, I, 419; al-Zabīdī, *Taḥ al-ʿarūs*, VIII, 80; al-Zirikī, *al-A'lām*, V, 323.

Además de estas obras, también contienen datos sobre al-Qaṣṭallānī las fuentes no consultadas por mí que reseño a continuación. Las referencias que conozco sobre ellas son incompletas, y deberán ser corregidas en un momento posterior.

Al-Adfuwī, *al-Badr al-safir*, Ms. al-Fātiḥ n° 4031, 73 (*apud* al-Kutubī, III, 310, n° 433); al-Dahabī, *Ta'riḥ al-Islām wa-wafayāt al-mašāhīr wa-l-a'lām* (*apud* Ibn Tagribirdī, *al-Nuṣūm al-zāhira*, VII, 373, nota 2); al-Fayyūmī, *Naṭr al-ṣumān fi tarāyīm al-a'yān* (*apud* Ibn Tagribirdī, *al-Nuṣūm al-zāhira*, VII, 373, nota 2); *Fihris al-kutub al-ʿarabiyya al-mawṣūda bi-Dār al-Kutub al-Misriyya*, I, 50, 205, 357, 376, y VI, 181; Ibn Tagribirdī, *al-Manhal al-šāfi* (*apud* Ibn Tagribirdī,

*al-Nuṣūṣ al-zāhira*, VII, 373, nota 2); *al-Zarkašī*, *Uqūd al-yumʿān*, 268 (*apud* al-Kutubī, III, 310, n° 433).

## 1.2. Nombre

Su nombre aparece recogido en el *Takrīm al-maʿīša* y en el *Tatmīm al-Takrīm*<sup>1</sup> como Quṭb al-dīn Abū Bakr Muḥammad b. Abī l-ʿAbbās Aḥmad b. Abī l-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad b. al-Ḥasan al-Qaṣṭallānī, cadena onomástica que está precedida de una larga lista de sobrenombres honoríficos relativos a sus actividades<sup>2</sup>. Sus fuentes biográficas ofrecen la misma cadena, aunque no incluyen las *kunyas* de sus antepasados ni, generalmente, esos sobrenombres. No obstante, algunas de ellas contienen una versión más detallada de su *nasab*, y se remontan en la mención de sus ascendientes más allá de su tatarabuelo, al-Ḥasan b. ʿAbd Allāh b. Aḥmad b. al-Maymūn b. Rāšid<sup>3</sup>.

Las fuentes le atribuyen un total de siete *nisbas*. La primera de ellas, al-Qaṣṭallānī, deriva del topónimo Qaṣṭīliya<sup>4</sup> —lugar de origen de su familia— que durante la Edad Media designaba habitualmente un distrito o cora de Ifrīqiyya correspondiente en la actualidad a la región de al-ʿYarīd. Sin embargo, a veces sirvió para designar la ciudad de Tawzar, cabeza de la cora de Qaṣṭīliya, y de la que deriva su segunda *nisba*, al-Tawzari<sup>5</sup>. La tercera de ellas, al-Miṣri, se refiere a la cuna de su nacimiento, Egipto, o más exactamente, El Cairo. La cuarta, al-Makkī, se le dió, según sus biógrafos, por haber crecido en La Meca, aunque Brockelmann propone una segunda explicación, según la cual, se le habría llamado al-Makkī por su conocida costumbre de ayudar a los peregrinos magribíes que llegaban a esa ciudad. La quinta, al-Šāfiʿi, indica su pertenencia a la escuela jurídica islámica del mismo nombre<sup>6</sup>. Las dos últimas, al-Qaysi y

1. pp. 1 y s., 45 y s. (*infra* II, pp. 4 y s., 40 y s.).

2. Cf. *infra* pp. 51 y s.

3. Así es citado por Kaḥḥāla. Al-Šafadī, 132, lo llama: al-Ḥasan b. ʿAbd Allāh b. Aḥmad b. Maymūn; Ibn Tagrībirdī: al-Ḥasan b. Aḥmad b. ʿAbd Allāh b. Maymūn al-Qaysi al-Šāṭibi.

4. Ibn Saʿīd tiene «al-Qaṣṭallānī» y «Qaṣṭīliya».

5. Cf. Talbi, 769a; Yāqūt, IV, 348, s.v. Qaṣṭīliya, y II, 57, s.v. Tawzar. Por otra parte, el topónimo Qaṣṭalīna o Qaṣṭallīna, del que al-Kattānī y al-Zabidī hacen derivar la *nisba* al-Qaṣṭallānī, parece ser únicamente una variante poco usual de «Qaṣṭīliya».

6. Ḥāyī Jalīfa, 470, le atribuye la *nisba* al-Mālīkī, que no encuentro recogida en ninguna otra fuente. Su confusión se explica teniendo en cuenta que el padre de al-Qaṣṭallānī pertenecía a la escuela mālikī.

al-Šāṭibī, están recogidas sólo en algunas fuentes, y parecen haber sido atribuidas en su origen a alguno o algunos de los ancestros de Quṭb al-dīn al-Qaṣṭallānī más que a él mismo<sup>7</sup>.

Por lo que se refiere a su *maʿrifa*, algunos biógrafos lo mencionan como al-Qaṣṭallānī, Quṭb al-dīn al-Qaṣṭallānī o al-Quṭb al-Qaṣṭallānī, mientras otros afirman que era conocido como Ibn al-Qaṣṭallānī.

### 1.3. Familia, cronología, lugares de nacimiento y muerte, viajes

El prestigio de la familia de al-Qaṣṭallānī entre los círculos intelectuales religiosos de su momento, ha quedado plasmado en el testimonio de Ibn Rāfiʿ al-Sallāmī, que se refiere a él como «uno de los célebres y renombrados imanes cuya casa (=familia) es notoria por [sus actividades relacionadas con] el relato de tradiciones proféticas, el ascetismo, la piedad y el conocimiento», elogios a los que Ibn Saʿīd añade sus «delicadas virtudes», su «recia hombría»<sup>8</sup>, y su costumbre de honrar y ayudar económicamente a los peregrinos magribíes llegados a La Meca. Por otra parte, el mismo Ibn Saʿīd menciona en su *Kitāb al-Muḡrib* —justamente antes de hablar de Quṭb al-dīn— a un tal Šams al-dīn Abū l-Jayr Mubaššir b. al-Qaṣṭallānī, de quien dice que era miembro de los Banū al-Qaṣṭallānī, familia de notables alfaqufes originaria de Qaṣṭīliya, y célebres en al-Fuṣṭāṭ hasta sus días, donde —dice— vivían antiguamente. No obstante, Ibn Saʿīd no establece conexión alguna entre estos Banū al-Qaṣṭallānī y nuestro Quṭb al-dīn, lo cual nos lleva pensar que muy probablemente no exista relación alguna entre ambas familias, exceptuando su común lugar de origen<sup>9</sup>.

El abuelo de Quṭb al-dīn, Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad fue *imām*, actividad también desempeñada por el hijo de éste y padre de Quṭb al-dīn, Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAlī al-Qaṣṭallānī al-Miṣrī (m. 636/1238)<sup>10</sup>, llamado en el *Takrīm* y en el *Tatmīm* «imán sabio y erudito» (*al-imām al-ʿālim al-ʿallāma*). Ibn al-ʿImād da noticia de que Abū l-ʿAbbās era asceta, alfaquí mālikī y muftí, y que

---

7. Es decir, las habría «heredado», al igual que ocurre con la *nisba* al-Qaṣṭallānī, que él recibe de su padre, lo cual explica que a veces se le llame Ibn al-Qaṣṭallānī.

8. En el original árabe: *latif al-šamāʿil ʿazīz al-muruwwa*.

9. Resulta extraño, no obstante, que las dos sean originarias de Qaṣṭīliyya, que sean alfaqufes y que residieran en al-Fuṣṭāṭ, donde al-Qaṣṭallānī tenía una casa.

10. Ibn al-ʿImād, V, 179.

desarrolló actividades docentes y emitió fetuas en Egipto, emigrando más tarde a La Meca, en cuyos alrededores parece haber vivido hasta el final de sus días.

Por otra parte, al-Ṣafadī nos informa de que Quṭb al-dīn tenía un hermano llamado Tāy al-dīn ‘Alī b. al-Qaṣṭallānī, al que al-Ṣafadī se refiere como *imām*, y que parece haber gozado de cierto prestigio en su época, aunque no conozco ningún dato sobre él<sup>11</sup>.

Quṭb al-dīn nació como fruto de la unión de su padre Abū l-‘Abbās con la que había de ser su madre, al-Ṣāliḥa al-Ālīla, viuda del Ṣayj Abū ‘Abd Allāh al-Quraṣī (544-599/1150-1203)<sup>12</sup>, maestro de Abū l-‘Abbās. Con la excepción de Ibn Fahd, que afirma que vio la luz en La Meca, las fuentes coinciden en señalar que vino al mundo en El Cairo<sup>13</sup> el año 614/1218, más exactamente, según Ibn Rāfi‘ al-Sallāmī, la mañana del lunes 27 de *dū-l-ḥiṣṣa*/26 de marzo de 1218. Siendo aun niño, se trasladó con su familia a La Meca, ciudad que le vio crecer<sup>14</sup> y donde recibió sus primeras enseñanzas de manos de su padre. Muy poco sabemos acerca de sus viajes antes de 649/1251, año en que visitó varias regiones del Oriente islámico para ampliar sus estudios. En cualquier caso, parece haber mantenido estrechas relaciones con El Cairo con anterioridad a esta fecha, según podemos deducir del testimonio de Ibn Sa‘īd, que dice haber mantenido un encuentro con al-Qaṣṭallānī en la casa que éste tenía en al-Fuṣṭāṭ. Ibn Sa‘īd añade que esta entrevista tuvo lugar antes de que al-Qaṣṭallānī emprendiese viaje a La Meca, en cuyos alrededores nos dice que residía permanentemente<sup>15</sup>. Teniendo en cuenta que Ibn Sa‘īd vivió en Egipto entre 1241 y 1249, parece muy probable que su encuentro hubiese tenido lugar en esos años<sup>16</sup>. En 1268, tras ser expulsado de La Meca<sup>17</sup>, Quṭb al-dīn se traslada a El Cairo, donde vivió hasta su muerte, acaecida según Ibn Rāfi‘ al-Sallāmī<sup>18</sup>

---

11. Al-Ṣafadī, 132, presenta a Quṭb al-dīn como «hermano de Tāy al-dīn», lo cual parece sugerir que éste último era más conocido que su hermano.

12. Estas son las fechas que da al-Zirikī, V, 319. Kaḥḥāla, VIII, 226, y Brockelmann, *Suppl.*, I, 833, no mencionan su fecha de nacimiento, y datan su muerte en 590/1194.

13. En las fuentes: Miṣr. Cf. *supra* p. 4, nota 8.

14. Al-Asnawī e Ibn al-‘Imād parecen sugerir que creció en Egipto y que fue más tarde cuando se estableció en La Meca.

15. En el original árabe: *mulāzim li-l-muṣāwara bi-Makka*.

16. No obstante, no debemos olvidar que en 1267 Ibn Sa‘īd realizó un segundo viaje a Oriente, y que quizás fuese entonces cuando se encontró con al-Qaṣṭallānī. Cf. Pellat, 951a.

17. Cf. *infra* p. 42.

18. 175.

la noche del sábado 28 de muḥarram del año 686/15 de marzo de 1287<sup>19</sup> en Dār al-Ḥadīṭ al-Kāmiliyya, institución que había dirigido durante casi dos décadas. No existe acuerdo acerca del lugar donde recibió sepultura. Ibn Fahd indica que fue enterrado en al-Qarāfa al-Kubrā<sup>20</sup> junto a los restos mortales de su familia, mientras Ibn Tagrībirdī dice que fue sepultado en al-Qarāfa al-Ṣuġrā<sup>21</sup>, y según Ibn Fahd, al pie del cairota monte al-Muqaṭṭam<sup>22</sup>.

#### 1.4. Formación intelectual y actividades, maestros y discípulos

##### 1.4.1. Formación intelectual y actividades

Las fuentes presentan a al-Qaṣṭallānī como tradicionista, sufi, alfaquí, muftí, *ḥāfiẓ*, y literato en la doble vertiente de poeta y prosista. No obstante, es su labor como tradicionista, tanto en el terreno de la enseñanza como en el de la redacción de obras sobre el *ḥadīṭ*, la que parece haber ocupado un lugar más importante entre sus diversas actividades, y la que le confirió mayor renombre en su tiempo. Fue el deseo de completar su formación en este campo del saber islámico —ya iniciada en La Meca— lo que lo llevó en el año 649/1251 a emprender viaje por tierras de Iraq, Egipto, al-Šām y al-Ŷazīra. Ibn Rāfi' contiene una detallada lista de las ciudades en las que recibió las enseñanzas de numerosos maestros, y menciona Bagdad, Damasco, Manbiy, Ḥarrān, Ḥimṣ, Alepo, Ma'arrat al-Nu'mān y Jerusalén, a las que podemos añadir Mosul, mencionada por al-Šafadī. En 667/1268 el sultán Baybars reclamó su presencia en El Cairo y lo nombró Šayj de la Dār al-Ḥadīṭ al-Kāmiliyya de esta ciudad<sup>23</sup>, institución consagrada a la enseñanza de las tradiciones proféticas que había sido fundada por al-Malik al-Kāmil Nāṣir al-dīn en 622/1225, en el barrio cairota

---

19. Esta fecha es confirmada por Ibn Fahd, 78. Por su parte, Ibn Tagrībirdī afirma que falleció el sábado 18 de muḥarram del citado año. No obstante, las tablas de conversión de fechas islámicas a cristianas ponen de manifiesto que el 18 de muḥarram de 686 no fue sábado, sino miércoles, lo cual indica que el día correcto es el 28 y no el 18.

20. Sobre este cementerio cf. Rogers, 443b.

21. Al-Maqrīzī, *al-Jiṭat*, II, 444, indica la localización exacta de esta zona de El Cairo, enclave de uno de los grandes cementerios de la ciudad.

22. Sobre la localización de este monte cf. Behrens-Abouseif, 509b. Sobre los funerales de al-Qaṣṭallānī, cf. *infra* p. 52.

23. Massignon, *Opera minora*, II, 53.

de al-Naḥḥāsīn<sup>24</sup>. Durante el ejercicio de su cargo, que ocupó hasta su muerte, se dedicó a la enseñanza del *ḥadīth*, actividad que según Ibn Rāfi' ya había desempeñado en Damasco en el año 649/1251, al tiempo que continuaba su labor literaria, ya iniciada en La Meca.

Al-Qaṣṭallānī simultaneó su labor como tradicionista con su faceta de sufi. Sabemos que recibió la *jirqa* de manos de Šihāb al-dīn Abū Hafṣ 'Umar al-Suhrawardī (539-632/1145-1234), teólogo, alfaquí šāfi'ī y sufi al que se considera fundador de la fraternidad Suhrawardiyya, claro exponente de la corriente más ortodoxa del sufismo<sup>25</sup>. Fue precisamente la inflexible ortodoxia de al-Qaṣṭallānī —que lleva a Trimmingham a afirmar que difícilmente podemos llamarlo sufi<sup>26</sup>— la causa que motivó la agria polémica que mantuvo con su coetáneo 'Abd al-Ḥaqq b. Ibrāhīm b. Muḥammad b. Naṣr al-'Akkī al-Mursī, más conocido como Ibn Sab'īn (613 ó 614-668 ó 669/1217 ó 1218-1269 ó 1270)<sup>27</sup>, polémica que habría de culminar con la expulsión de al-Qaṣṭallānī de La Meca. Ibn Sab'īn, filósofo y místico murciano, cuyo *isnād* filosófico se remonta —en palabras de Massignon<sup>28</sup>— a Aristóteles, Platón, Sócrates y Hermes, llegó a La Meca huyendo de la persecución de los ulemas y alfaquíes que consideraban su doctrina sospechosa de heterodoxia. Allí se granjeó el favor de Abū Numayy (652-701/1254-1301), encargado del gobierno de la ciudad por Baybars (658-676/1260-1277)<sup>29</sup>, y del señor de Zabīd, el rasūlī al-Malik al-Muẓaffar Yūsuf Ibn 'Umar (647-694/1249-1294-1295)<sup>30</sup>. Según al-Ṣafadī e Ibn al-'Imād, mientras al-Qaṣṭallānī se encontraba en La Meca censuró la postura de Ibn Sab'īn y escribió contra las doctrinas de su «secta» (*tā'ifa*), iniciada, según dicen nuestras fuentes, por al-Ḥallāy (244-309/858-922) y culminada por 'Afīf al-dīn al-Tilimsānī (616-690/1219-1291)<sup>31</sup>. Curiosamente, al-Ṣafadī acota en su obra una casida de al-Qaṣṭallānī y le reprocha que en ella expone las mismas ideas que expresa al-Tilimsānī en su poesía, y que —añade— no son otras que las de Ibn Sab'īn.

---

24. Sezgin, s.v. Dār al-Ḥadīth 129a; Staffa, 111.

25. Sobre el sentido del término *jirqa* y acerca de este personaje cf. *infra* p. 44.

26. 36. Massignon, *Opera minora*, II, 53, se refiere a él como canonista.

27. Sobre la vida y doctrina de Ibn Sab'īn cf. Faure; Brockelmann, *GAL*, I, 465 y s.

28. *Opera minora*, II, 53.

29. Cf. Wensinck - [C. E. Bosworth], 148a.

30. Tritton; de Zambaur, 120.

31. Cf. Krenkow; Brockelmann, *GAL*, I, 258; *Suppl.*, I, 458.



Por otra parte, su actividad como sufí parece haberse concretado también en la labor docente, según puede deducirse de la expresión «educador de sufíes» (*murabbī al-sālikīn*), que se le atribuye en el *Takrīm* y en el *Tatmīm*<sup>32</sup>. Asimismo, al-Šaʿrānī dice que al-Qaṣṭallānī «enseñó lo oculto» (*darrasa al-bāṭin*), refiriéndose muy probablemente al contenido esotérico de las doctrinas místicas.

Mucho más escasos son los datos que poseemos sobre sus restantes actividades. Sabemos que recibió enseñanzas sobre *fiqh* tanto en La Meca como en El Cairo, donde también ejerció las labores de muftí, y que pertenecía a la escuela jurídica šāfiʿī, como indica su *nisba* al-Šāfiʿī.

Tampoco tenemos muchas referencias sobre su producción literaria, salvo que sus obras versaban fundamentalmente sobre *ḥadīṭ* y misticismo, y que cultivó tanto la prosa como el verso. Brockelmann indica que al-Qaṣṭallānī podría haber gozado de cierto prestigio como poeta sufí, aunque la única noticia que conozco al respecto se debe al-Kutubī, que se limita a decir en términos generales que es autor de «hermosa poesía» (*šīʿr malīḥ*).

#### 1.4.2. Maestros

Ibn Rāfiʿ al-Sallāmī ofrece la relación más detallada que conozco de los maestros de Quṭb al-dīn en la ciencia de la Tradición profética (*ʿulūm al-ḥadīṭ*), e indica la ciudad en que estudió con cada uno de ellos. Por desgracia, hemos sido incapaces de encontrar datos biográficos acerca de la mayoría de estos maestros, quedando pendiente su identificación.

El método seguido más normalmente por al-Qaṣṭallānī en sus estudios del *ḥadīṭ*, o por decirlo de manera más precisa, en su recepción de las tradiciones que le eran transmitidas por sus maestros, parece haber sido la audición directa del relato de dichas tradiciones de labios de aquéllos<sup>33</sup>. No obstante, éste no fue el único sistema practicado por él en sus estudios del *ḥadīṭ*. Según Ibn Rāfiʿ al-Sallāmī en Bagdad siguió el conocido como «recitación o lectura ante un šayj» (*al-qirāʿa ʿalā l-šayj*). Asimismo, las fuentes indican que poseía la licencia (*iḡāza*) necesaria para la transmisión de gran número de tradiciones proféticas.

---

32. pp. 1 y s., 45 y s. (*infra* II, pp. 4 y s., 40 y s.).

33. La expresión usada en las fuentes es *samiʿa min*.

#### 1.4.2.1. Abū l-'Abbās Aḥmad, padre de Quṭb al-dīn al-Qaṣṭallānī

Mencionado entre los maestros de Quṭb al-dīn por al-Subkī, Ibn Rāfi' al-Sallāmī e Ibn Fahd. Es más que probable que hubiese sido el primero en impartir enseñanzas a su hijo en la ciencia del *ḥadīṭ*.

#### 1.4.2.2. Šihāb al-dīn al-Suhrawardī

Šihāb al-dīn Abū Ḥafṣ 'Umar b. Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Suhrawardī<sup>34</sup>. Alfaquí de la escuela šāfi'ī y sufi nacido en Suhraward (Persia) en 539/1145 y muerto en Bagdad en 632/1234, y que es considerado fundador de la orden Suhrawardiyya. Realizó sus primeros estudios en el *ribāṭ* de su tío Abū l-Naṣīb 'Abd al-Qāhir al-Suhrawardī (490-563/1097-1168)<sup>35</sup> y más tarde se estableció en Bagdad, donde gozó del favor del califa al-Nāṣir li-dīn Allāh. Representante del sufismo ortodoxo, desarrolló una importante actividad docente que atrajo hacia él a sufíes de todo el mundo deseosos de recibir sus enseñanzas. Ejerció una gran influencia a través de su obra *'Awārif al-ma'ārif*, uno de los tratados de sufismo más conocidos. Ibn Rāfi' al-Sallāmī e Ibn Fahd nos informan de que al-Qaṣṭallānī estudió esta obra en La Meca con su autor, de quien recibió la «*jirqa* de sufi» (*jirqat al-taṣawwuf*)<sup>36</sup>. Sin embargo, al-Šafadī afirma que la estudió con un tal Abū l-Qasm Ibn al-Suhrawardī, cuya personalidad no hemos logrado establecer.

#### 1.4.2.3. Ibn al-Zabīdī

Este Ibn al-Zabīdī —así mencionado por al-Kutubī y al-Šafadī— podría ser identificado con Abū 'Abd Allāh al-Ḥusayn b. al-Mubārak b. Muḥammad b.

---

34. Cf. van den Bergh; Brockelmann, *GAL*, I, 440 y s., y *Suppl.*, I, 788-790; Trimmingham, 34-36; Kaḥḥāla, VII, 313.

35. Kaḥḥāla, V, 311; al-Ziriklī, IV, 49.

36. Recibir la *jirqa*, vestido hecho de remiendos, simbolizaba la aceptación de los votos que regían la vida de una orden sufi (cf. Trimmingham, 36, nota 4). Por otra parte, en *Fihriṣ majmū'at Dār al-Kutub al-Zahiriyya. Taṣawwuf*, I, 253, se dice que «tomó la *jirqa* de al-Jidr», figura cuyo simbolismo y función en la doctrina sufi del *isnād* son explicados por Massignon, *Essai*, 131 y s.

Yaḥyà, conocido como Ibn al-Zabīdī<sup>37</sup>. Alfaquí ḥanbalī, lingüista, lector del Corán, muftí y tradicionista nacido en Bagdad en 546/1151 y fallecido en la misma ciudad en 631/1233, y que desempeñó su actividad en Bagdad, Damasco y Alepo, entre otros lugares. Sin embargo, Ibn Rāfi' al-Sallāmī lo nombra como Abū 'Alī al-Ḥasan b. al-Ḥasan b. al-Zabīdī, lo cual parece indicar que se trata de otro personaje diferente. En cualquier caso, Ibn Rāfi' dice que al-Qaṣṭallānī recibió sus enseñanzas en La Meca.

#### 1.4.2.4. Ibn al-Bannā'

La identificación histórica de este personaje no está clara. Las fuentes biográficas de al-Qaṣṭallānī recogen su nombre de distintas maneras. Así, Ibn Rāfi' lo llama Abū l-Ḥasan 'Alī b. Abī l-Karam Naṣr b. al-Bannā', y dice que al-Qaṣṭallānī estudió con él en Meca el *Yāmi'* de Muḥammad b. 'Isà al-Tirmidī (210-279/825-892)<sup>38</sup>, dato confirmado por al-Ṣafadī, que lo nombra como Abū l-Ḥasan Ibn al-Bannā'. Sin embargo, al-Kutubī se refiere a él como Abū 'Abd Allāh Ibn al-Bannā' al-Mālikī. En cualquier caso, el único personaje que conozco con el que cabría identificarlo es 'Alī b. Yaḥyà b. Muḥammad al-Bannā' al-Zaydī<sup>39</sup>, comentarista coránico que estaba vivo en el año 680/1281, y al que se debe un comentario titulado *al-Manḥaḡ al-qawīm fī tafsīr al-Qur'ān*. No obstante, esta identificación parece más que dudosa.

#### 1.4.2.5. Otros maestros

Ibn Rāfi' al-Sallāmī, y en menor número al-Ṣafadī, citan diversos maestros de al-Qaṣṭallānī en la ciencia del *ḥadīth* que no hemos sido capaces de identificar. A continuación incluimos una nómina de dichos maestros, agrupados según la ciudad donde le impartieron sus enseñanzas.

---

37. Al-Ziriklī, II, 253; Kaḥḥāla, IV, 42.

38. Cf. Wensinck, s.v. al-Tirmidhī; Kaḥḥāla, XI, 104 y s.; Brockelmann, *GAL*, I, 161 y s., y *Suppl.* 267-269.

39. Brockelmann, *GAL*, I, 404.

En La Meca:

– Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Hibat Allāh b. al-Ḥimyarī, quien podría ser el mismo Ibn al-Ḥimyarī que menciona al-Qaṣṭallānī a propósito de los versos de al-‘Alam Ibn al-Ṣāhib<sup>40</sup>.

– Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Abī ‘Abd Allāh b. al-Qīr al-Bagdādī.

En Bagdad:

– Abū Maṣṣūr ‘Uṭmān b. ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Uṭmān b. Abī l-Sa‘ādāt Naṣr Allāh al-Qazzāz.

– Faḍl Allāh b. ‘Abd al-Razzāq al-Ŷilī.

– Ibrāhīm b. Abī Bakr al-Zu‘bī.

– Muḥammad b. Naṣr al-Ḥuṣrī.

– Mawhūb b. Aḥmad b. Ishāq b. Mawhūb Ibn al-Ŷawālīqī.

– Muḥammad b. Abī Bakr b. Ismā‘il b. ‘Alī b. ‘Ayyās al-Marātībī.

– Abū l-Qāsim b. Yaḥyà b. Abī l-Sa‘ūd Ibn al-Qumayra.

– ‘Abd al-Qādir b. al-Ḥusayn b. Muḥammad b. Ŷamīl al-Bandaniŷī.

– Abū l-Sa‘ādāt ‘Abd Allāh b. ‘Umar b. Aḥmad b. Karam b. al-Bandaniŷī.

En Damasco:

– Abū l-Faḍl Ismā‘il b. Aḥmad b. al-Ḥusayn al-‘Irāqī.

– Aḥmad b. al-Faraŷ b. Maslama.

– Muḥammad b. Sa‘d b. ‘Abd Allāh al-Maqdisī.

En Manbiŷ:

– ‘Abd al-Ḥaqq b. Abī Maṣṣūr al-Manbiŷī, con el cual estudió –según Ibn Rāfi– un Ŷuz’ de Ibn Nuŷayd que versaba sobre las tradiciones proféticas<sup>41</sup>.

---

40. Cf. *infra* p. 66, n° 6.

41. Sobre Ismā‘il b. Nuŷayd (m. 366/977), sufí y tradicionista que residió en Nisābūr y murió en La Meca, cf. Kaḥḥāla, II, 298; al-Ziriklī, I, 328; Sezgin, *GAS*, I, 183.

En Ḥarrān:

– Abū l-ʿAzāʾim ʿIsā b. Salāma b. Sālim al-Ḥarrānī. Según Ibn Rāfiʿ, al-Qaṣṭallānī estudió con él un *Ŷuz* de al-Bāniyāsī, personaje éste que no he logrado documentar.

### 1.4.3. Discípulos

Entre los muchos discípulos que según las fuentes recibieron las enseñanzas de al-Qaṣṭallānī en la ciencia del *ḥadīṭ*, Ibn Rāfiʿ al-Sallāmī —que contiene la lista más extensa—, al-Kutubī y al-Ṣafadī mencionan los siguientes:

#### 1.4.3.1. Al-Dimyāṭī

ʿAbd al-Muʾmin b. Jalaf Šaraf al-dīn al-Tūnī al-Dimyāṭī al-Šāfiʿ<sup>42</sup>. Tradicionista, alfaquí šāfiʿī, lector del Corán, literato, lingüista, gramático y poeta nacido el año 613/1217 en la isla de Tūna, enclavada entre Tinnīs y Damietta. Fue profesor en la Manšūriyya y en la Zāhiriyya de El Cairo, donde murió en 705/1306. Viajó a al-Ḥiṣāz, Damasco, Alepo, Ḥamā y Bagdad, y está considerado como una de las principales figuras en el campo de la transmisión del *ḥadīṭ* durante el último tercio del siglo VII/XIII. Ibn Rāfiʿ al-Sallāmī nos informa de que al-Dimyāṭī compiló y publicó un *Ŷuz*<sup>43</sup> que incluía tradiciones proféticas oídas por al-Qaṣṭallānī de boca de ochenta šayjs en Bagdad y en otras ciudades. Por otra parte, el mismo Ibn Rāfiʿ dice que al-Dimyāṭī mencionó a al-Qaṣṭallānī en su *Muṣam Šuyūj*, diccionario biográfico de autoridades de la ciencia de las tradiciones proféticas utilizado y citado a menudo por los historiadores y biógrafos posteriores. Por último, Ibn Rāfiʿ da noticia de que al-Dimyāṭī le informó (*ambaʿa-nā*) de que se había reunido con al-Qaṣṭallānī en Bagdad y que éste le había recitado unos versos.

---

42. Al-Kutubī, V, 33; Kaḥḥāla, VI, 197; al-Ziriklī, IV, 169 y s.; Brockelmann, *GAL*, II, 73 y s.; Vajda.

43. En el texto árabe *jarrafa la-hu*, cuyo sentido está claramente explicado en Dozy, *Supplément*, I, 358.

#### 1.4.3.2. Al-Mizzī

Ŷamāl al-dīn Abū l-Ḥayyāy Yūsuf b. al-Zakī ‘Abd al-Raḥmān b. Yūsuf al-Qudā’ī al-Kalbī al-Mizzī<sup>44</sup>. Tradicionista, ḥāfiẓ, alfaquí šāfi‘ī, lingüista y gramático nacido cerca de Alepo en 654/1256. A temprana edad se trasladó con sus padres a al-Mizza, en los alrededores de Damasco, donde recibió una educación tradicional basada en el aprendizaje del Corán y del *fiqh*. El deseo de ampliar sus conocimientos sobre el *ḥadīṭ* lo llevó a emprender viaje por Siria, Palestina, Egipto y al-Ḥiṣyāz, llegando a convertirse –en opinión de Juynboll– en el mayor experto en transmisores de tradiciones proféticas que jamás haya conocido el mundo islámico. Siendo aún joven tuvo contactos con los medios sufes contestarios, pero bien pronto los interrumpió, sin duda puesto en guardia contra ellos por Ibn Taymiyya (661-728/1263-1328), condiscípulo cuya amistad conservó a lo largo de su vida. En 718/1319, al-Mizzī asumió la jefatura de Dār al-Ḥadīṭ al-Ašrafīyya, una de las principales escuelas de *ḥadīṭ* de Damasco, donde se dedicó a la labor docente hasta su muerte, acaecida en esta ciudad el año 742/1341.

#### 1.4.3.3. Al-Birzālī

‘Alam al-dīn al-Qāsim b. Muḥammad b. Yūsuf, conocido como al-Birzālī o Ibn al-Birzālī<sup>45</sup>. Historiador, tradicionista y muftí de origen sevillano, nacido en Damasco<sup>46</sup> en 665/1267 y muerto en Julayṣ el año 739/1339. Descendiente de una familia de hombres eruditos, al-Birzālī recibió las enseñanzas de su padre y de otros sabios reputados del momento. Realizó todo el ciclo de estudios religiosos, y para completarlos emprendió viaje por tierras de Siria y Egipto. Pasó la mayor parte de su vida consagrado a la enseñanza del *ḥadīṭ*, y desarrolló su actividad docente en la Zāhiriyya de Damasco, de la que fue nombrado profesor

---

44. Al-Ziriklī, VIII, 236 y s.; Kaḥḥāla, XIII, 308; Brockelmann, *GAL*, II, 64, y *Suppl.*, II, 66 y s.; al-Kutubī, V, 80; Juynboll.

45. Kaḥḥāla, VIII, 124 y s.; al-Ziriklī, V, 182; al-Kutubī, V, 16; Brockelmann, *GAL*, II, 36, y *Suppl.* II, 34 y s.; Brockelmann, s.v. al-Birzālī; Rosenthal, s.v. al-Birzālī.

46. Según Brockelmann, nació en Sevilla y después de realizar la peregrinación en 688/1289 se instaló en Damasco.

en 713/1313, así como en la Nūriyya y en la Nafsiyya. Ibn Rāfi' acota en su *Ta'riḥ 'ulamā' Bagdād* un pequeño fragmento sobre al-Qaṣṭallānī tomado del *Mu'jam* de al-Birzālī, obra usada muy a menudo en la historiografía árabe como fuente de referencia para la historia de los sabios y eruditos contemporáneos de su autor.

#### 1.4.3.4. Ibn Sayyid al-Nās

Faṭḥ al-dīn Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad al-Ya'murī (o al-Ya'marī) al-Iṣbīlī, conocido como Ibn Sayyid al-Nās<sup>47</sup>. Tradicionista, *hāfiẓ*, historiador, alfaquí ṣāfi'ī, gramático y literato, nacido en El Cairo en el año 671/1273, y muerto en la misma ciudad en 734/1334. Miembro de una familia de sabios distinguidos, a la edad de cuatro años emprendió el estudio del *ḥadīth* con su padre, continuándolo más tarde con el alfaquí mālikī Ibn Daqīq al-'Īd (625-702/1228-1302)<sup>48</sup>, al cual permaneció ligado durante mucho tiempo. Ejerció como profesor de tradiciones proféticas en la Zāhiriyya de El Cairo, y desempeñó diversas funciones en el campo de la enseñanza, así como en las mezquitas de la ciudad. Al-Kutubī<sup>49</sup> afirma que en el año 685/1286 Ibn Sayyid al-Nās llevó a cabo una compilación de *ḥadīthes* basándose en la autoridad de al-Qaṣṭallānī (*kataba al-ḥadīth 'an al-Qaṣṭallānī*). Por otra parte, Ibn Sayyid al-Nās es el informador de al-Ṣafadī para una anécdota recogida por éste y al-Kutubī, en que narra como al-Qaṣṭallānī intentó acabar con las supersticiosas creencias de la gente de su tiempo acerca de la esfinge de Ŷiza.

#### 1.4.3.5. Badr al-dīn b. Ŷamā'a

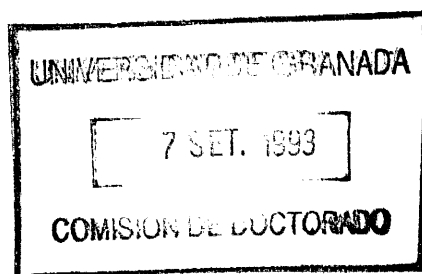
Badr al-dīn Muḥammad b. Ibrāhīm b. Sa'd Allāh b. Ŷamā'a al-Kinānī al-Ḥamawī al-Ṣāfi'ī, conocido como Ibn Ŷamā'a<sup>50</sup>. Comentarista coránico, alfaquí

47. Kaḥḥāla, XI, 269 y s.; al-Ziriklī, VII, 34 y s.; Rosenthal, s.v. Ibn Sayyid al-Nās.

48. Cf. Lozano, *Tres tratados*, 135.

49. III, 287.

50. Sólo Ibn Rāfi', 174, lo menciona entre los maestros de al-Qaṣṭallānī. Para su biografía cf. Brockelmann, *GAL*, II, 74, y *Suppl.*, II, 80; al-Ziriklī, V, 297 y s.; Kaḥḥāla, VIII, 201; Salibi.



šāfiʿī, teólogo, tradicionista, historiador, literato, etc., que desarrolló durante su vida una labor muy polifacética. Nació en Ḥamā en 639/1241 en el seno de una familia que gozaba de gran prestigio en los medios religiosos y legales de Siria y Egipto durante el período mameluco. Ocupó el puesto de *jaʿīb* de la mezquita al-Aqṣā de Jerusalén, y más tarde fue tres veces gran cadí šāfiʿī de Egipto y dos veces de al-Šām, cargos cuyo ejercicio simultaneó con la redacción de numerosas obras relacionadas con las ciencias religiosas. Falleció en El Cairo en 733/1333.

#### 1.4.3.6. Abū Ḥayyān al-Andalusī

Aṭīr al-dīn Abū Ḥayyān Muḥammad b. Yūsuf al-Andalusī<sup>51</sup>. Gramático, literato, comentarista coránico, tradicionista, lector del Corán e historiador, nacido en la provincia de Granada el año 654/1256, y muerto en El Cairo en 745/1344. Estudió el *ḥadīṭ* en al-Andalus, Ifrīqiyya, Alejandría, El Cairo y al-Ḥiṣyāz, recibiendo las enseñanzas de unos 450 maestros, entre los que Kaḥḥāla menciona a Quṭb al-dīn al-Qaṣṭallānī. Desempeñó labores docentes en la Manṣūriyya y en la aljama al-Aqmar de El Cairo, donde se dedicó a la enseñanza de la ciencia del comentario coránico. Se le atribuyen más de 65 obras que versan sobre el árabe y otras lenguas, estudios coránicos, tradiciones proféticas, jurisprudencia, historia, biografías y poesía. A pesar de la diversidad de sus actividades su labor fue especialmente descolante en el campo de los estudios gramaticales, siendo considerado como la figura más destacada en este terreno durante la primera mitad del siglo XIV.

Por otra parte, al-Šafadī menciona como una de sus fuentes a un tal Šayj Aṭīr al-dīn, que podría ser identificado con Abū Ḥayyān al-Andalusī, poseedor de este mismo sobrenombre honorífico. Al-Šafadī dice que Aṭīr al-dīn le informó oralmente (*šifāh<sup>an</sup>*) de que había recibido las enseñanzas de al-Qaṣṭallānī en la ciencia del *ḥadīṭ*, y que éste le había recitado una casida de contenido sufi, que al-Šafadī incluye en su biografía del personaje.

---

51. Así es mencionado por Ibn Rāfi', 174, que es el único de los biógrafos de al-Qaṣṭallānī que lo nombra entre sus maestros. Cf. al-Ziriklī, VII, 152; Kaḥḥāla, XII, 130; Sarkīs, 306 y ss.; Glazer.



#### 1.4.3.7. Lo hijos de Quṭb al-dīn al-Qaṣṭallānī

Entre sus discípulos hemos de mencionar a sus siete hijos e hijas: Muḥammad, al-Ḥasan, Aḥmad, Maryam, Warqiyya, Fāṭima y ʿĀʾiṣa. Al-Ṣafadī indica que Quṭb al-dīn impartió lecciones de *ḥadīṭ* a algunos de ellos y que solicitó que se les concediese la *iḥāza* para la transmisión y enseñanza de tradiciones proféticas, aunque no menciona para qué obras en concreto. Sus hijas Fāṭima (m. 721/1321) y ʿĀʾiṣa llegaron a ser tradicionistas de prestigio que desempeñaron labores docentes<sup>52</sup>.

#### 1.4.3.8. Otros discípulos

Ibn Rāfiʿ al-Sallāmī menciona otros dos discípulos de al-Qaṣṭallānī que llevan por nombre: Abū Ṭāhir Ismāʿīl b. ʿAlī b. Dīrgām al-Dimyāṭī, y Abū Muḥammad ʿAbd al-Karam al-Ḥalabī. No conozco ninguna referencia biográfica sobre ellos.

#### 1.5. *Valoración de la figura de al-Qaṣṭallānī por sus biógrafos y rasgos de su personalidad según los mismos*

Sus biógrafos le dedican encendidos elogios que ponen de manifiesto el gran prestigio y elevada posición de que gozó en los círculos religiosos, intelectuales y legales. Este prestigio y posición están reflejados en la gran cantidad de sobrenombres honoríficos que se le atribuyen, y que nos informan detalladamente acerca de sus diferentes actividades. En el *incipit* del *Takrīm* y en el del *Tatmīm*, encontramos los siguientes: al-Ṣayj, al-Imām, al-ʿĀlim («que posee el conocimiento»), al-ʿĀmil («que pone en práctica el conocimiento»), Zayn al-ḥuffāz («adorno de aquéllos que conocen de memoria el Corán»), Qudwat al-ʿarīfīn («ejemplo de suffes»), Murabbī al-sālikīn («educador de los que siguen la vía mística»), ʿUmdat al-muḥaddiṭīn («columna de los tradicionistas»), Muftī al-muslimīn («muftí de los musulmanes»), Quṭb al-dīn («pilar de la religión»), Ṣayj al-Islām, Fajr al-aʿimma («orgullo de los imanes»), Qawām al-sunna («soporte

---

52. Cf. Kaḥḥāla, *Aʿlām al-nisāʾ*, III, 185, y IV, 96.

de la tradición»), Qāmi' al-bid'a («represor de la innovación»), Muftī al-firaq («muftí que resuelve los litigios entre las partes»). Ibn Fahd menciona algunos de estos sobrenombres y añade otros: al-'Allāma («el sapientísimo»), al-Ḥāfiẓ («que ha memorizado el Corán»), 'Umdat al-sālikīn («pilar de los que siguen la vía mística»), Qudwat al-nāsikīn («ejemplo de ascetas»), Baqiyat al-'ulamā' al-'āmilīn («flor y nata de los ulemas que ponen en práctica el conocimiento»).

Es precisamente éste último uno de los puntos donde los biógrafos de al-Qaṣṭallānī insisten más frecuentemente al referirse a él, señalando que aunó en sí el «conocimiento» (*al-'ilm*) y la «actuación práctica» (*al-'amal*)<sup>53</sup>. Las fuentes se refieren a él como «hombre piadoso» (*ʿābid*), «asceta» (*zāhid*), «compendio de virtudes» (*ḡāmi' al-faḍā'il*), «de alma noble y generosa» (*karīm al-nafs*), «muy altruísta» (*kaṭīr al-iṭār*), «de recta moral» (*hasan al-ajlāq*) y «poco dado a los ejemplos» (*qalīl al-muṭul*). Según al-Ṣafadī e Ibn al-'Imād, al-Qaṣṭallānī era refugio de los menesterosos y de los faquires que llegaban a El Cairo y acudían a él<sup>54</sup>, y relatan como les ofrecía alimento, los honraba, y ayudaba a muchos de ellos a hacer la peregrinación, noticia que también recoge Ibn Sa'īd. Recordemos aquí que fue precisamente esta actitud caritativa hacia los peregrinos magribíes que llegaban a La Meca, la que —en opinión de Brockelmann— le valió su *nisba* al-Makkī.

Es ésta su doble condición de erudito descollante y persona de gran humanidad, la que explica el prestigio del que gozó en su tiempo, tanto entre la «élite» (*al-jāṣṣa*) como entre el «vulgo» (*al-'amma*), según dice Ibn Fahd. Sus funerales, descritos con gran expresividad por Ibn Rāfi' al-Sallāmī y por Ibn Fahd, congregaron a una gran muchedumbre de gentes de El Cairo, lo cual es un claro indicio de la importancia y proyección alcanzada por la figura de Quṭb al-dīn al-Qaṣṭallānī en su tiempo<sup>55</sup>.

---

53. En expresión de Ibn Fahd, 77: *aḥad man ḡama' al-'ilm wa-l-'amal*. Sobre estos dos conceptos cf. Gardet, s.v. 'amal, y *EI* 2, s.v. 'ilm (Réd.).

54. El término *fuqarā'* que encontramos en las fuentes parece tener aquí el sentido de «menesteroso, pobre», más que el de «sufí», aunque esto no es completamente claro para mí.

55. Ibn Fahd, 78, e Ibn Rāfi', 175, describen muy gráficamente estos funerales diciendo que nunca se vieron otros iguales.

### 1.6. Obras

Los títulos que ofrecemos están tomados de Ḥāyḡī Jalīfa, al-Bagdādī, al-Kattānī, Brockelmann, Kaḥḥāla, al-Ziriklī, Ahlwardt, y el catálogo de la biblioteca Zāhiriyya de Damasco correspondiente al fondo de manuscritos que tratan sobre sufismo. Por desgracia, estos trabajos apenas ofrecen datos sobre el contenido de los escritos de al-Qaṣṭallānī. Las fuentes que me son conocidas no mencionan el título de ninguna de sus obras, limitándose a indicar que eran numerosas, que estaban consagradas a la ciencia de las tradiciones proféticas y al sufismo, y que cultivó tanto la prosa como el verso. Por ello, este apartado deberá ser completado en el futuro a través de la consulta de otras fuentes a las cuales no hemos tenido acceso hasta el momento.

I) *Kitāb al-Adwiya al-ṣafiya fi l-adʿiya al-kāfiya.*

Ahlwardt n° 3518.

II) *Al-Ifṣāḥ ʿan al-muʿyam min al-gāmiḍ wa-l-mubham.*

Según al-Kattānī trata de las cadenas de transmisión de las tradiciones proféticas que presentan problemas de ambigüedad.

III) *Iqtidāʿ al-gāfil bi-htidāʿ al-ʿāqil.*

Según al-Ziriklī, la obra se conserva manuscrita y trata sobre sufismo.

IV) *Irtifāʿ al-rutba bi-l-libās wa-l-ṣuḥba.*

Manuscrito conservado en la Zāhiriyya de Damasco con el n° 7159. En el catálogo de la biblioteca se menciona esta obra con dos títulos diferentes: *al-Jirqa wa-nasabu-hā* y *Risāla fi ilbās al-jirqa*. Según los datos que encuentro en el mencionado catálogo, al-Qaṣṭallānī menciona en ella a los ṣayjs sufíes de los que recibió sus enseñanzas, e incluye las biografías de algunos de ellos.

V) *Lisān al-bayān an i'tiqād al-ḡinān*

Dār al-Kutub al-Miṣriyya, I, 205.

VI) *Madāriḡ al-marām wa-masālik al-suyūr* (apud Brockelmann, *Suppl.*, I, 810) o *Madārik al-marām fi masālik al-ṣiyām* (apud al-Ziriklī).

Dār al-Kutub al-Miṣriyya, I, 357. Según al-Ziriklī, ha sido editada.

VII) *Marāṣid al-ṣilāt fi maqāṣid al-ṣalāt*

Dār al-Kutub al-Miṣriyya, I, 357. Según al-Ziriklī, ha sido editada.

VIII) *Risāla fi Tafsīr āyāt min al-Qurʾān al-Karīm.*

Dār al-Kutub al-Miṣriyya, I, 50.

IX) *Kitāb Takrīm al-maʿīša bi-tahrīm al-ḡaṣīša.*

Cf. *infra* pp. 55 y ss.

X) *Kitāb Tatmīm al-Takrīm li-mā fi l-ḡaṣīš min al-tahrīm.*

Cf. *infra* pp. 55 y ss.

XI) *ʿUrwat al-tawṭīq fi l-nār wa-l-ḡariq* (apud Kaḡḡāla) o *ʿUrwat al-waṭīq fi l-nār wa-l-ḡariq* (apud al-Baḡdādī, *Hadiyya*, II, 135).

Trata sobre el incendio que sufrió la mezquita del Profeta en Medina.

XII) *Wasīlat al-ʿibād fi faḡīlat al-ḡihād.*

XIII) *Yaḡazat ahl al-i'tibār fi maw'izat ahl al-igtirār*

Dār al-Kutub al-Miṣriyya, I, 376.

2. KITĀB TAKRĪM AL-MAʿĪŠA BI-TAḤRĪM AL-ḤAŠĪŠA Y KITĀB  
TATMĪM AL-TAKRĪM LI-MĀ FĪ L-ḤAŠĪŠ MIN AL-TAḤRĪM

2.1. Títulos

— *Kitāb Takrīm al-maʿīša bi-taḥrīm al-ḥašīša*. Así aparece mencionado en el manuscrito de la obra llegado hasta nosotros, en el tratado de Ibn al-ʿImād al-Aqfahsī (750-808/1349-1405) que lleva por título *Ikṛām man yaʿīš bi-taḥrīm al-jamr wa-l-ḥašīš*<sup>56</sup>, y en el *Kašf* de Ḥāyḡī Jalīfa<sup>57</sup>. Al-Qalqaṣandī<sup>58</sup> (756-821/1355-1418) menciona el título de manera algo diferente: *Takrīmat al-maʿīša fī ḍamm al-ḥašīša*.

— *Kitāb Tamīm al-Takrīm li-mā fī l-ḥašīš min al-taḥrīm*. Así es citado en el manuscrito de la obra que ha llegado hasta nosotros, y en el *Kašf* de Ḥāyḡī Jalīfa.

2.2. Manuscrito

La única copia manuscrita de cuya existencia tenemos noticia es la conservada en al-Jizāna al-ʿĀmma de Rabat, Ms. Kattānī n° 598, pp. 1-93<sup>59</sup>. La copia del *Takrīm* está fechada el 28 de ḡumādā I del año 677/17 de octubre de 1278, y ocupa hasta la página 44 inclusive. La copia del *Tatmīm* está fechada el 5 de ḡumādā II del año 677/24 de octubre de 1278, y ocupa desde la página 45 hasta la 93. El copista de ambos manuscritos es Aḡmad b. Sanqar al-Filīmī (?),

---

56. Cf. *infra* p. 73.

57. En el *Kašf* encontramos *fī taḥrīm*, en lugar de *bi-taḥrīm*. Curiosamente, el manuscrito del *Takrīm* está precedido de una acotación en la que se reproduce el texto de Ḥāyḡī Jalīfa, 737, y en ella encontramos *bi-taḥrīm*.

58. II, 154.

59. Esta paginación está escrita en caracteres árabes en el centro del margen inferior de la página. El manuscrito presenta otra numeración en el margen superior, expresada en cifras arábigas y referida a los folios del manuscrito, no a las páginas. De acuerdo a esta segunda numeración el *Takrīm* ocupa los folios 1-22, y el *Tatmīm* los folios 23-47. Por otra parte, en el Maʿhad al-Majṭūʿāt al-ʿArabiyya de El Cairo se conserva una copia microfilmada del manuscrito del *Takrīm*, y muy posiblemente del *Tatmīm*, aunque no puedo confirmar este dato. Todos mis esfuerzos para consultar el catálogo del Maʿhad en que se menciona este manuscrito han sido infructuosos.

uno de los discípulos de al-Qaṣṭallānī<sup>60</sup>.

### 2.3. Fecha de redacción

Si admitimos que al-Qaṣṭallānī compuso sus dos tratados en Egipto, tal y como intentaremos demostrar más adelante<sup>61</sup>, podemos fechar su redacción entre 667/1268, año en que se instala en El Cairo tras ser expulsado de La Meca, y 1278, año en que se concluyó la copia del manuscrito conservado en Rabat. Cualesquiera que sean las fechas exactas, parece claro que debieron ser anteriores a 1278. En el *explicit* del *Takrīm* al-Qaṣṭallānī aclara que después de terminar su redacción conoció la existencia de *al-Sawāniḥ* de al-ʿUkbarī, y que fue la necesidad de refutar este escrito lo que lo llevó a componer el *Tatmīm*, en cuyo *explicit* afirma que tiempo después de concluirlo se encontró con al-ʿUkbarī. Si tenemos en cuenta que la copia del *Tatmīm* está fechada tan sólo una semana después de la del *Takrīm*, parece poco probable que ese tiempo hubiese sido suficiente para que sucedieran todos los hechos de los que da cuenta al-Qaṣṭallānī, a saber: que al-ʿUkbarī hubiese escrito *al-Sawāniḥ*, que al-Qaṣṭallānī lo hubiese conocido y hubiese redactado el *Tatmīm* para constestarle, y que ambos personajes se hubiesen encontrado. Puesto que en el manuscrito llegado hasta nosotros se da noticia de todo ello, es evidente que es posterior a los hechos referidos, y en consecuencia, que su primera redacción hubo de tener lugar antes de 1278<sup>62</sup>.

### 2.4. Contenido

Desde el punto de vista de su contenido temático, el *Takrīm* y el *Tatmīm* pueden ser considerados en un primer momento como dos más entre los varios tratados jurídicos árabes en los que se sostiene la prohibición del uso del hachís,

---

60. Así es mencionado en el colofón del *Tatmīm* (*infra* II, p. 65); en el colofón del *Takrīm* (*infra* II, p. 27) se lo nombra como Ahmad b. al-Filimī (?). Para los detalles concernientes a la descripción y edición del manuscrito cf. *infra* II, pp. iv y ss.

61. Cf. *infra* p. 70.

62. No podemos precisar cuánto tiempo antes, pero en cualquier caso debió ser suficiente para que ocurrieran todos los hechos a los que hemos aludido.

y por tanto semejantes en su temática y planteamientos a otros trabajos de la misma naturaleza. Un examen más detenido de ambas obras corrobora esta idea, al tiempo que pone de manifiesto algunas características que los identifican netamente frente a sus hermanos de género. Al igual que el breve tratado de su contemporáneo Ibn Gānim al-Maqdisī (m. 678/1279-1280) que lleva por título *Maʿlīs fī ḍamm al-ḥašīša*<sup>63</sup>, los escritos de al-Qaṣṭallānī son un claro reflejo de la formación y actividades sufíes de su autor. Tal y como decíamos en otro lugar a propósito del *Maʿlīs*<sup>64</sup>, el *Takrīm* y el *Tatmīm* son obra de un sufi conocedor del lenguaje técnico de la mística musulmana. Desde esta perspectiva, los trabajos de ambos autores —miembros de la misma orden sufi— se presentan a nuestros ojos como expresión del descontento de dos místicos integrados en la corriente más ortodoxa del sufismo de su momento, que se rebelan contra las conexiones establecidas entre el hachís y aquellas comunidades sufíes que —en palabras de Ibn Gānim— hicieron de la droga el medio para alcanzar la unión con Dios. Por ello, no podremos situar estas obras en su justo contexto a menos que meditemos sobre el hecho de que contienen numerosos términos del lenguaje de la mística musulmana<sup>65</sup>.

Desde un punto de vista estrictamente jurídico, los argumentos expuestos en el *Takrīm* y en el *Tatmīm* para demostrar la prohibición del hachís, siguen muy de cerca las líneas maestras que encontramos en otros escritos de carácter legal sobre el mismo tema. Estos argumentos se reducen fundamentalmente a la idea de que el cáñamo forma parte de la categoría de los «embriagantes dañinos», y que en consecuencia su uso es ilícito de acuerdo a los principios de la ley islámica. Esto explica la inclusión en ellos de frecuentes referencias al vino y otras bebidas alcohólicas, apoyadas por al-Qaṣṭallānī con numerosas tradiciones proféticas cuyas cadenas de transmisión documenta meticulosamente, y que constituyen un claro reflejo de su formación y labor como tradicionista. No obstante, el *Takrīm* y el *Tatmīm* destacan en el panorama de la literatura jurídica sobre la droga escrita entre los siglos XIII al XVIII, por la originalidad, solidez y profundidad de los razonamientos expuestos por su autor. Estos rasgos tienen su origen en el desarrollo conceptual que éste hace de la noción de «embriagante dañino» aplicado al caso concreto del hachís. Tomando como base

---

63. Cf. *infra* p. 178, n° 9.

64. *Tres tratados*, 37.

65. Cf. *infra* pp. 224 y s.

de su argumentación los conocimientos y principios de la tradición médica árabo-islámica de su tiempo, al-Qaṣṭallānī incluye el cáñamo en la categoría de los medicamentos que él llama «peligrosos-letales», y elabora una definición del concepto de «embriaguez» y «embriagante» que el Corán, el *ḥadīth*, e incluso las fuentes médicas, no le ofrecían. El resultado de este desarrollo conceptual es la redefinición teórica de la naturaleza del cáñamo, que pasará entonces de ser considerado como medicamento y alimento, a ser considerado como «embriagante tóxico y nocivo», y por tanto objeto de prohibición legal. En este sentido ambos tratados constituyen una clara manifestación de las relaciones históricas establecidas entre la medicina y el derecho, en el contexto de la lucha ideológica mantenida por la ortodoxia islámica contra el uso de psicotrópicos<sup>66</sup>.

Por lo que se refiere al valor de la información factual ofrecida por el *Takrīm* y el *Tamīm*, debemos decir que es muy limitado. Al igual que ocurre en el caso de la mayor parte de los textos legales de contenido semejante, los datos relativos a los aspectos cronológicos, geográficos, biográficos, sociales y humanos de la historia del hachís en el mundo islámico son muy escasos. En otras palabras, estas fuentes nos informan acerca del contenido doctrinal de la lucha ideológica contra el uso del cáñamo, así como sobre el estado de opinión acerca de él entre los círculos legales, religiosos e intelectuales ortodoxos, pero sólo en muy escasa medida nos son útiles para elaborar un cuadro coherente de la historia del uso de la droga en el seno de las sociedades islámicas. Al-Qaṣṭallānī se limita a conectar la difusión de este nuevo uso en los territorios iraníes (*biṭāḍ al-ʿaṣām*) con la invasión mongola de esta región en la primera mitad del siglo XIII, y añade que después se extendió desde allí a Bagdad, donde se hizo público y notorio. Este es el único dato de carácter histórico que nos ofrece, pues sus reiteradas alusiones a la difusión del hachís entre las más diversos grupos de la sociedad islámica de su momento, no deben ser interpretados literalmente como prueba de su consumo generalizado entre todos los estamentos sociales, tal y como él afirma<sup>67</sup>.

No obstante lo dicho acerca de la pobre información factual que aporta al-Qaṣṭallānī, existen otros aspectos en los que sus tratados constituyen una fuente muy valiosa para nosotros.

---

66. Sobre este asunto cf. mi trabajo: «Medicina y derecho islámico».

67. Cf. *infra* pp. 199 y s.



Desde el punto de vista de las relaciones históricas entre el hachís y el sufismo, tanto el *Takrīm* como el *Tatmīm* contienen información de gran importancia. Al-Qaṣṭallānī acota en varias ocasiones la opinión de los *suffies* de su tiempo que usaban la droga. El valor informativo de estos testimonios radica en que son una de nuestras principales fuentes para conocer el sentido que revestía la droga en los círculos místicos.

Desde el punto de vista lexicológico, el *Tatmīm* tiene el interés de que recoge algunos de los sobrenombres del hachís en circulación durante la segunda mitad del siglo XIII en los medios en que se encontraba implantado su uso. Aunque esta lista es sensiblemente inferior en extensión a la que nos ofrece al-Badrī en su *Rāḥat al-arwāḥ*<sup>68</sup>, donde menciona aproximadamente un centenar de sobrenombres, la de al-Qaṣṭallānī incluye algunos datos que complementan la lista de al-Badrī. De un total de dieciséis citados en el *Tatmīm* ocho no están recogidos en *Rāḥat al-arwāḥ*<sup>69</sup>. Asimismo, la coincidencia de los ocho restantes<sup>70</sup> parece indicar que fueron precisamente estos los sobrenombres de mayor implantación y difusión, habida cuenta de su pervivencia en el siglo XV.

El *Takrīm* y el *Tatmīm* también ofrecen interesantes datos para el conocimiento historiográfico de algunos de los principales tratados árabes sobre el hachís. Su importancia en este sentido puede ser resumida brevemente en los siguientes puntos:

— Permite establecer el carácter fragmentario de las versiones de *al-Sawā-nih* transmitidas por al-Maqrizī y al-Badrī.

— Permite afirmar la posibilidad de que la versión de al-Maqrizī corresponda más fielmente al original redactado por al-ʿUkbarī, que la de al-Badrī.

— Muestra que al-Zarkaṣī copió literalmente extensos pasajes del *Takrīm* y del *Tatmīm* al redactar su *Zahr al-ʿarīṣ*, sin mencionar en ningún momento su fuente.

— Muestra que al-Aqfahsī usó y acotó en su *Ikrām* no sólo el *Takrīm* sino también el *Tatmīm*.

---

68. Cf. Rosenthal, *The Herb*, 34 y ss.

69. Estos sobrenombres son: *al-šūra*, *ibnat al-kās*, *ibnat al-ʿakariyyin* (?), *šamāl al-dīn*, *al-kusayra* (?), *al-malūḥ* (?), *al-malīḥa* (?), *al-qinnabiyya* (*infra* II, p. 62).

70. *Al-kaff*, *al-maʿlūm*, *ibnat al-qunbus*, *ibnat al-širāb*, *al-bank*, *al-kāfurī*, *al-jaḍrāʾ*, *al-tuqayma* (*infra* II, p. 62).

Por lo que se refiere a la estructura expositiva empleada por al-Qaṣṭallānī, podemos observar que a veces ordena sus argumentos en forma de capítulos, partes o epígrafes. Asimismo, vemos que aborda la discusión de cada idea en varios lugares del *Takrīm* y del *Tamīm*, desarrollándola y complementándola, o resumiéndola, según los casos. Es precisamente la reiteración de estas ideas o cuestiones la que confiere unidad temática a estas obras, hasta el punto de que podemos afirmar que no existe solución de continuidad entre el contenido de ambas.

Por lo que se refiere a los rasgos más sobresalientes del lenguaje y forma de expresión usados en el *Takrīm* y en el *Tamīm*, hemos de destacar la utilización de numerosos vocablos de la terminología religioso-jurídica y sufi, hecho que les confiere una gran densidad conceptual, y que dificulta en ocasiones su correcta comprensión. Estas dificultades se ven acentuadas por el empleo de la prosa rimada en algunos pasajes. Al-Qaṣṭallānī se muestra como un consumado maestro en el empleo de esta forma de expresión, lo cual, como era de esperar, resta valor a sus escritos como fuentes documentales históricas. Como afirma Rosenthal<sup>71</sup>, la prosa rimada siempre ha mostrado una considerable aversión por los hechos y por la concisión. Para producir la rima, debía añadirse una línea que por norma era meramente repetitiva y raramente contribuía a una mejor caracterización de un personaje o de un acontecimiento. Mucho del espacio que de otra manera podría haber sido dedicado a la información factual era ocupado de este modo. Podemos afirmar que sin lugar a dudas todo ello es cierto en el caso del *Takrīm* y del *Tamīm*.

#### 2.4.1. Sumario del contenido del *Takrīm*<sup>72</sup>

1.— Al-Qaṣṭallānī dice que los motivos que lo llevan a escribir su obra son la difusión del uso del hachís entre todos los estratos sociales de su momento —especialmente entre los sufíes—, y el desconocimiento generalizado de las normas legales que prohíben este uso [pp. 3-5 (*infra* II, pp. 5-7)].

---

71. *A History*, 179.

72. La lectura de este sumario y del sumario del *Tamīm* puede servir como orientación para quien consulte los textos árabes, cuya comprensión es, en mi modesta opinión, realmente enojosa en no pocos pasajes.

2.— Inicia la exposición de los argumentos jurídicos que demuestran la ilicitud del hachís, enunciando el principio de que la prohibición de una cosa no está ligada a la cosa en sí, sino a los resultados, frutos y objetivos de su uso. Para ilustrar esta idea trae a colación el caso de los medicamentos, sobre los que concluye que sólo deben ser usados en caso de necesidad. [pp. 5-7 (*infra* II, p. 7)].

3.— El hachís destruye el libre albedrío y la integridad del alma humana [p. 7 (*infra* II, p. 8)].

4.— Expone las normas consuetudinarias y legales que rigen el funcionamiento de las sociedades humanas en general, y de la sociedad islámica en particular. Estas normas se resumen esencialmente en la conservación de la vida, traducida en la preservación de las especies animales y del género humano; la conservación de la integridad de la mente, pues en ella reside la posibilidad de hacer el bien y evitar el mal, es decir, la voluntad y el libre albedrío; la conservación de los bienes, pues ella contribuye al desarrollo físico del hombre y de los animales a través de los alimentos; la salvaguarda de los órganos sexuales femeninos (*furūṣ*) lejos de los fornicadores, pues lo contrario conduce a la mezcolanza de los linajes. Cada una de estas prescripciones conlleva una prohibición: la primera, la prohibición de matar; la segunda, la prohibición de usar sustancias que enajenan la mente, la tercera, la prohibición de robar; la cuarta, la prohibición del comercio carnal al margen de los caminos que para ello establece la ley. Todas estas prescripciones y prohibiciones tienen como fin la conservación de la armonía (*al-iltiām*) entre la *jāṣṣa* y la *āmma* así como el mantenimiento de las estructuras sociales [pp. 8-14 (*infra* II, pp. 8-11)].

5.— Volviendo a la misma idea que expone poco antes, concluye que, al igual que otras sustancias y productos, el hachís produce un cambio en la mente de quien lo consume, y que por tanto destruye la integridad y perfección de ésta [p. 15 (*infra* II, pp. 11 y s.)].

6.— Habla acerca del carácter asocial del consumidor de hachís, que se ve despreciado por cuantos lo rodean, y que trata por ello de ocultar su acción a quienes no comparten su gusto por la droga [pp. 16-18 (*infra* II, pp. 12 y s.)].

7.— Censura a los sufíes que usan el hachís con fines rituales, y describe su degradación moral en contraste con los verdaderos sufíes que lo rehuyen. En el curso de su exposición de esta idea, se hace eco en varias ocasiones de la opinión de esos «falsos» sufíes que consumen cáñamo [pp. 18-22 (*infra* II, pp. 13-15)].

8.— Expone la idea de que el hachís provoca a quien lo usa diversos males, y los divide en dos grupos o partes (*qism*): males «terrenales» o «mundanos» (*mafāsīd duniyawiyya*), y males «supraterrenales» o «espirituales» (*mafāsīd ājirawiyya*). La primera parte está dividida en siete «argumentos» (*wuṣūh*):

1º. Está prohibido provocar sufrimiento a las bestias haciéndoles comer hachís, pues éste es contrario a su naturaleza. A continuación menciona diversos perjuicios físicos causados por el consumo de la droga, y acota un fragmento del *Yāmi'* de Ibn al-Bayṭār para apoyar su argumento.

2º. Quien usa el hachís actúa siguiendo el ejemplo de la canalla dominada por Satanás.

3º y 4º. En ambos puntos se insiste en el desprecio social del que es objeto el consumidor de hachís.

5º. El hachís provoca enfermedades.

6º. El hachís corrompe el intelecto.

7º. Quien consume hachís transgrede la norma legal que prohíbe tomar embriagantes, idea que al-Qaṣṭallānī ilustra con varias tradiciones proféticas acerca de algunas bebidas alcohólicas [pp. 22-27 (*infra* II, pp. 15-17)]. A continuación —respondiendo a quienes ven en el hachís un estímulo para su vida religiosa— define el concepto de «embriaguez» (*sukr*) como una enfermedad consistente en «el cambio que se produce en el temperamento, que violenta los actos voluntarios (*al-afʿāl al-ijtiyāriyya*) y que rompe el equilibrio, conduciendo al exceso y al desorden» [pp. 28-29 (*infra* II, p. 18)].

La segunda parte, dedicada a los males «supraterrenales» provocados por el hachís, está dividida en tres «argumentos» (*wuṣūh*):

1º. Que el consumidor de hachís considera que está permitido (*mubāḥa*) su uso, contraviniendo con ello las normas racionales y legales que lo prohíben. Este pecado resulta especialmente abominable según él en el caso de los sufíes (*ahl al-ṭarīq*) que así piensan y actúan.

2º. El hachís aparta a quien lo toma del cumplimiento de los preceptos religiosos, tales como el ayuno y la oración.

3º. Hay quienes usan el hachís pensando que su acción constituye un acto de piedad religiosa que los acerca a Dios, lo cual hace que no puedan arrepentirse de su pecado [pp. 30-31 (*infra* II, pp. 19 y s.)].

9. Se refiere a la difusión del consumo de hachís en Persia en conexión con las invasiones mongolas, y a su posterior llegada a Bagdad, donde su uso llegó a ser público y notorio, según dice [p. 32 (*infra* II, p. 20)].

10. Menciona la existencia en su época de una literatura poética que cantaba las excelencias de la droga, y añade que era parecida a las composiciones poéticas que tenían como principal motivo a mujeres y efebos, y con las cuales compartía propósitos, formas de expresión, y recursos literarios muy semejantes. No obstante, retomando una idea ya expuesta, establece una diferencia entre quienes cultivan la poesía báquica, y quienes alaban el hachís en sus versos, pues, a diferencia de los primeros, los segundos no son conscientes de su maldad, y por tanto no pueden arrepentirse [pp. 33-35 (*infra* II, p. 21)].

11.— Bajo el título de «aviso» (*tanbīh*) expone la idea de que el uso del hachís se encuentra tan difundido entre la *jāṣṣa* y la *ʿamma* que se ha convertido en el «fundamento» o «principio» (*aṣl*) al que se recurre cuando existen dudas acerca de la licitud de una sustancia, así como en el caso de aquellas cosas que provocan los mismos efectos del hachís, tales como la nuez moscada, el azafrán, el ámbar y el beleño [pp. 35-36 (*infra* II, p. 22)].

12.— Insiste en que es el principio de necesidad el que determina la licitud del uso de los medicamentos [p. 36 (*infra* II, p. 22)].

13. Acota un breve poema de Muḥyī l-dīn Ibn Surāqa en que éste condena el uso del hachís. Le sigue otro de Ibn al-ʿAmʿa de signo contrario, al que al-Qaṣṭallānī responde con unos versos suyos [pp. 38-43 (*infra* II, pp. 23-27)].

14.— El manuscrito concluye con una anotación del copista, que pone en boca de al-Qaṣṭallānī la noticia de como conoció el tratado de al-ʿUkbarī, y como decidió completar su *Takrīm* con la redacción del *Tamīm* [p. 43 (*infra* II, p. 27)]

15.— Nombre del copista y fecha de terminación de la copia.

#### 2.4.2. Sumario del contenido del *Tamīm*

1.— Al-Qaṣṭallānī explica que después de redactar su *Takrīm* conoció *al-Sawāniḥ* de al-ʿUkbarī, y que entonces decidió completar lo dicho en su primera obra con la redacción del *Tamīm* [p. 47 (*infra* II, p. 41 y s.)].

2.— Antes de comenzar su refutación del contenido de *al-Sawāniḥ*, menciona el nombre completo de al-ʿUkbarī, y alude al bisabuelo de éste, Abū l-Baqāʾ, citado en *al-Sawāniḥ*. A continuación censura en términos generales las opiniones vertidas por al-ʿUkbarī en su escrito, censura que reitera desde

diversos puntos de vista a lo largo del *Tatmīm* [pp. 48-49 (*infra* II, p. 42)].

3.— Introduce la primera acotación literal del texto de al-ʿUkbarī, en la que éste llama «ignorantes plebeyos» a «quienes piensan que la ley prohíbe el hachís y la naturaleza lo encuentra repugnante, pues pretenden que destruye el entendimiento y corrompe la imaginación». Estas palabras de al-ʿUkbarī dan pie a una detallada e irónica respuesta por parte de al-Qaṣṭallānī. En este contexto, y a propósito de su afirmación «la naturaleza lo encuentra repugnante», introduce algunos razonamientos médicos sobre el hachís. Basándose en el testimonio de los consumidores que han abandonado su uso, dice que tiene un repulsivo olor y sabor, y que por ello repugna a la naturaleza, tal y como ocurre con los medicamentos, cuyo carácter es contrario al de los alimentos. Al-Qaṣṭallānī incluye implícitamente el hachís entre los primeros, y añade que «aquellos simples o compuestos que [como el hachís] exacerban una de las cuatro cualidades, esto es, la humedad, la sequedad, el calor o el frío, tienen en el cuerpo un efecto concreto, de acuerdo al efecto que produce un medicamento en el temperamento de aquél al que se le administra» [pp. 50-52 (*infra* II, pp. 43 y s.)]. Para ilustrar esta afirmación cita varias propiedades del cáñamo, acotando al parecer la autoridad de Ibn al-Bayṭār. A continuación insiste nuevamente en la idea de que el hachís forma parte de la categoría de los medicamentos, y que por lo tanto debe ser utilizado en las mismas condiciones en que se hace uso de éstos, es decir, sólo en caso de necesidad. No obstante, concluye que el hachís no debe ser usado pues produce enfermedades graves e incurables. Esta idea parece poner fin a sus comentarios sobre el contenido de la primera acotación de *al-Sawāniḥ* [pp. 53-54 (*infra* II, pp. 44 y s.)].

4.— A modo de resumen vuelve a mencionar que las cosas que el ser humano toma por ingestión (*maṭʿūm*, *maʿkūl*) pueden pertenecer a dos categorías: alimentos y medicamentos, y puesto que el hachís pertenece a la segunda sólo debe ser usado cuando haya necesidad de ello [p. 54 (*infra* II, p. 45)].

5.— Al-Qaṣṭallānī se propone demostrar la ilicitud del uso del hachís, y articula su exposición en torno a cuatro «argumentos» (*wuṣūḥ*) [p. 54 (*infra* II, p. 45)]:

1º. Todas las leyes religiosas (*ṣarāʿi*) prohíben unánimemente el uso de aquellas cosas que atentan contra la integridad de la mente. Una tradición profética sobre una bebida alcohólica le sirve para ilustrar la norma que prohíbe el consumo de cualquier embriagante, y que en consecuencia prohíbe el consumo de hachís, pues según él éste produce una enajenación mental mayor

que la causada por el vino [pp. 55-56 (*infra* II, pp. 45 y s.)]. En este punto recoge un fragmento de *al-Fājir* de al-Rāzī que —según dice— es mencionado por al-ʿUkbarī en *al-Sawāniḥ*. En este pasaje se mencionan entre otros los efectos desecativos del cáñamo, que al-Qaṣṭallānī categoriza como enfermedades, argumentando que todo lo que deseca los humores corporales pone en peligro la supervivencia de los seres vivos [pp. 56-57 (*infra* II, p. 46)]. En conexión con estas propiedades desecativas indica que al-ʿUkbarī sostiene que los sufíes toman hachís con el propósito de desecar su semen, pensamientos éstos que en su opinión no son propios de un sufi verdadero y sincero. [pp. 57-58 (*infra* II, pp. 46 y s.)].

2º. El hachís es impuro y nocivo, y por tanto está prohibido. Para apoyar esta idea vuelve a insistir en la mención de sus propiedades desecativas.

3º. El hachís aparta a quien lo usa de la «mención» o «recuerdo» de Dios (*al-dīkr*)<sup>73</sup> y de la oración. Aparta de esta mención o recuerdo en dos sentidos: en primer lugar, porque ésta se produce con la lengua o con el corazón, y éstos dependen de la rectitud del intelecto y de la integridad de la razón, que depende a su vez de la integridad de su receptáculo (*maḥall*), que es el corazón o el cerebro; en segundo lugar, porque la mención o recuerdo de Dios sólo puede producirse como resultado de un propósito o intención, y como fruto de un acto voluntario, es decir, del ejercicio del libre albedrío, que es destruido por el hachís. También aparta de la oración a quien lo toma, pues ésta requiere el cumplimiento de ciertas condiciones que no pueden ser satisfechas cuando el pensamiento está ocupado necesariamente por la droga [pp. 59-61 (*infra* II, pp. 47 y s.)].

4º. El hachís es embriagante. Respondiendo a la hipotética objeción de que alguien puede tomarlo y no embriagarse, al-Qaṣṭallānī dice que sus efectos varían según los diferentes temperamentos y grados de adicción de cada uno de los consumidores [p. 61 (*infra* II, pp. 48 y s.)]. A continuación aporta varios *ḥadīthes* sobre bebidas alcohólicas y juegos de azar prohibidos por el Profeta, y los acompaña de algunos comentarios sobre el sentido de los nombres de algunas de esas bebidas y juegos. Estas notas lexicológicas ponen fin a la exposición de los cuatros argumentos acerca de la ilicitud del uso del hachís [pp. 61-64 (*infra* II, pp. 49 y s.)].

---

73. Cf. *infra* pp. 232 y ss.

6.— En este punto retoma la refutación de *al-Sawānīh*, y critica la debilidad de las razones aducidas por su autor para justificar su opinión de que el consumo del cáñamo es lícito, afirmando que sus argumentos no son de carácter racional ni están fundados en la transmisión de la tradición, sino que son meros cuentos, poemas y chanzas. Añade que los argumentos presentados por al-ʿUkbarī se reducen a argüir que el Šayj Ḥaydar tomaba hachís, y a esgrimir la opinión de un alfaquí favorable a su uso, y cuya mente —dice— ha sido dominada por Satanás. Este alfaquí es al-ʿAlam Ibn al-Šāḥib, autor de una casida en la que —según indica al-Qaṣṭallānī— insulta a varios ulemas que prohíben la droga<sup>74</sup>. [pp. 64-65 (*infra* II, p. 50)].

7.— Siguen cuatro versos del poema de al-ʿAlam Ibn al-Šāḥib en que éste canta las virtudes del hachís y sostiene que no existe prohibición legal alguna de su uso. Al-Qaṣṭallānī recoge a continuación dos versos de Ibn Surāqa de contenido opuesto a los anteriores, y afirma que un nutrido grupo de poetas han respondido en sus versos a quienes alaban el hachís en los suyos. No obstante, indica que esta cuestión queda fuera del propósito de su escrito [pp. 65-66 (*infra* II, p. 51)].

8.— Emprende una refutación muy detallada de los versos de Ibn al-Šāḥib, insistiendo de nuevo en la idea de que el hachís produce embriaguez y que por tanto debe ser prohibido. El comentario del último verso le da pie a abundar en la exposición de argumentos de carácter médico, afirmando que el hachís genera cavilosidad, la cual —dice— excita el calor natural del cuerpo, llegando a producir la desecación de sus humores, y originando enfermedades agudas, fiebres e incluso la muerte súbita [pp. 66-72 (*infra* II, pp. 51-54)].

9.— Vuelve a decir que no desea extenderse en la mención de los poemas que atacan el consumo de la droga, pero a modo de ejemplo incluye una casida suya en los que exhorta al arrepentimiento a «aquéllos para quienes el hachís se ha convertido en su lema», reiterando a continuación la existencia de gran cantidad de ulemas e imanes que lo condenan en sus composiciones poéticas [pp. 72-73 (*infra* II, pp. 54 y s.)].

---

74. Al-Qaṣṭallānī menciona a Ibn al-Ḥimyarī, Ibn al-Ṭabbāj e Ibn ʿAbd al-Salām. No he sido capaz de identificar a los dos primeros personajes. El tercero parece ser el alfaquí šāfiʿī ʿIzz al-dīn ʿAbd al-ʿAzīz b. ʿAbd al-Salām b. Abī l-Qāsim b. al-Ḥasan al-Sulamī al-Dimašqī (577-660/1181-1262). Cf. al-Ziriklī, IV, 21; Kaḥḥāla, V, 249.



10.— En referencia a los versos que al-ʿUkbarī recoge en su obra, al-Qaṣṣallānī dice que no tienen valor como argumento jurídico para probar la licitud del hachís, y que no se diferencian de aquéllos en que se canta al *nabīd* y al vino. Concluye que el Corán, la *sunna* y el principio de analogía (*qiyās*) prueban que todo lo que daña el cuerpo o la mente debe ser prohibido. Esta idea lo lleva de nuevo a la exposición de las cuestiones médicas ya tratadas por él con anterioridad, y acota un breve texto de al-ʿUkbarī en el que éste se refiere a los métodos que pueden emplearse para eliminar los efectos del cáñamo [pp. 74-75 (*infra* II, pp. 55 y s.)].

11.— Insiste en la idea de que si alguien pretende que el hachís no provoca en él efecto alguno, ello se debe a que su cuerpo se ha acostumbrado a estos efectos y no los percibe, pues está dominado por la desecación de los humores, lo cual es causa de diversas enfermedades de difícil tratamiento [pp. 75-76 (*infra* II, p. 56)].

12.— Vuelve mencionar las semejanzas o paralelismos existentes entre la poesía que alaba el hachís y la poesía báquica, y desarrolla esta idea pasando revista a los principales tópicos y motivos literarios usados por los poetas que cantan al hachís [pp. 76-77 (*infra* II, pp. 56 y s.)].

13.— Según él, estos poetas, y especialmente al-ʿUkbarī, están en el error de creer que su uso está permitido (*mubāḥ*). Añade que en su opinión este error podría tener su origen en el hecho de que creen que el consumo de hachís es asimilable a efectos jurídicos al de *nabīd*, cuya consideración legal es objeto de opiniones diferentes [pp. 77-79 (*infra* II, pp. 57 y s.)].

14.— Indica la necesidad de que se alcance un consenso entre los ulemas (*ahl al-ʿilm*) acerca de la prohibición del hachís, y hace hincapié de nuevo en la idea de que existe gran número de ellos que sostienen la ilicitud de su consumo sobre la base del conocimiento de las normas legales. Por el contrario, —dice— al-ʿUkbarī no aporta en su tratado ningún argumento válido [pp. 79-81 (*infra* II, p. 58)].

15.— El hachís provoca un desequilibrio mental que al-Qaṣṣallānī define en los siguientes términos: «Todo aquél que consume hachís lo hace sólomente por el cambio que encuentra en sí mismo tras usarlo. Así pues, hay que reconocer que después de tomarlo ocurre un cambio, que puede producirse de dos maneras. La primera es que quien tome hachís pierda el conocimiento sensible (*al-idrāk al-ḥassī*) hasta el punto de que deje de moverse y se quede como dormido,

aunque no lo está. Esto es una especie de desvanecimiento, y el desvanecimiento es, en sus diferentes formas, una enfermedad [...] La segunda posibilidad es que conserve parte del conocimiento sensible, si bien sus actos se transtornan y no se ajustan a orden alguno» [pp. 81-82 (*infra* II, pp. 58 y s.)].

16.— Retoma la refutación de *al-Sawāniḥ* y afirma que al-ʿUkbarī arguye para justificar la licitud de la droga que el Šayj Ḥaydar la tomaba. Al-Qaṣṭallānī niega el valor de este argumento, aduciendo entre otros motivos que Ḥaydar no puede ser considerado en modo alguno como fuente de autoridad en materia de derecho [pp. 82-84 (*infra* II, pp. 59 y s.)].

17.— Bajo el título de «norma adicional para eliminar cualquier duda», insiste en la idea de que las cosas que el hombre toma por ingestión pertenecen a la categoría de los alimentos o de los medicamentos, y ofrece una definición de ambas, concluyendo que el hachís es un medicamento porque «asimila el cuerpo a su naturaleza». A continuación indica que los medicamentos pueden ser divididos en «beneficiosos-inocuos» y «peligrosos-letales», grupo éste último en el que incluye el hachís [pp. 84-85 (*infra* II, pp. 60 y s.)].

18.— Ofrece algunas observaciones sobre la degradación moral de los consumidores, y afirma que éstos no observan la obligación de orar y ayunar. Recoge nuevos *ḥadītes* sobre la prohibición de los embriagantes [pp. 85-86 (*infra* II, p. 61)].

19.— Menciona algunos de los sobrenombres que dan al hachís quienes lo toman [p. 87 (*infra* II, p. 62)].

20.— Se refiere una vez más a la degradación moral y social de los consumidores de hachís y, en clara referencia a los sufíes, se pregunta retóricamente cómo es posible que aquéllos cuyo lema es la «adquisición práctica de la Verdad» (*al-taḥqīq*), sigan el ejemplo de quienes (= sufíes) usan el hachís. Es precisamente a los sufíes a quienes dirige los últimos avisos morales contenidos en el *Tamīm*. Tras reportar un *ḥadīṭ* acerca de lo lícito y lo ilícito, dice que éste pretende «orientar al común de los creyentes», y añade que los «elegidos piadosos que han alcanzado la proximidad con Dios» están a salvo del error, pues han llegado al «grado de la certidumbre» (*martabat al-yaqīn*). A continuación enuncia las prácticas rituales que según él caracterizan a los verdaderos sufíes [pp. 87-90 (*infra* II, pp. 62 y s.)]. Al-Qaṣṭallānī se pregunta en este punto qué lleva a algunos místicos a mezclarse con efebos y a usar el hachís, y añade que éstos no son conscientes de su pecado, lo cual hace que no puedan

arrepentirse y que persistan en él. Ello les impide alcanzar ni tan siquiera la primera «etapa» de la vía mística (*awwal maqāmāt ahl al-ṭarīq*), tal cual es el «arrepentimiento» (*al-tawba*) y el «ascetismo» (*al-zuhd*). Añade que de no ser por el compromiso que los ulemas han contraído con Dios para orientar y aconsejar a la gente, su respuesta a al-ʿUkbarī habría sido el silencio. Termina preguntándose qué antecedente piadoso puede encontrar quien declara lícito el hachís, que le sirva como modelo (*quḍwa*) en el que apoyar su punto de vista [pp. 91-92 (*infra* II, pp. 63 y s.)].

21.— Al-Qaṣṭallānī relata su encuentro con al-ʿUkbarī después de concluir la redacción del *Tatmīm*, y cuenta como éste negó ser el autor de *al-Sawāniḥ* [p. 93 (*infra* II, pp. 64 y s.)].

22. Siguen el nombre del copista y la fecha de terminación de la copia.

## 2.5. Fuentes

Al-Qaṣṭallānī nos informa en el *Takrīm* y en el *Tatmīm* del interés despertado por el tema del hachís entre los médicos, poetas y alfaques de su tiempo. Sin embargo, parece haber hecho un uso muy restringido de los escritos sobre el tema que estaban en circulación en el siglo XIII, y apenas recoge alguna referencia explícita sobre autores u obras relacionadas con el mismo. Por otra parte, es necesario indicar que *al-Sawāniḥ* constituye en cierto sentido —tal y como hemos visto— la fuente principal de al-Qaṣṭallānī para la composición del *Tatmīm*, pues incluye diversas acotaciones literales del contenido de la obra de al-ʿUkbarī, que le sirven como hilo conductor en la exposición de sus argumentos.

A continuación ofrecemos algunas datos sobre las fuentes usadas por al-Qaṣṭallānī. Las hemos dividido en tres grupos: médicas, poéticas, y jurídicas, añadiendo un cuarto grupo que engloba aquellas referencias que no pueden ser clasificadas claramente en uno de los tres primeros.

### 2.5.1. Médicas

Al-Qaṣṭallānī sólo menciona explícitamente y acota en sus tratados el *Kitāb al-Fājir* de al-Rāzī, que conoció a través de *al-Sawāniḥ*, y el *Kitāb al-ʿYāmiʿ li-*

*mufradāt al-adwiya wa-l-agdiyya* de Ibn al-Bayṭār, que parece haber consultado directamente<sup>75</sup>. No obstante, en varias ocasiones alude de manera genérica a la opinión de los médicos (*al-aṭibbāʾ*). En principio parece difícil determinar de dónde toma los datos que les atribuye. Sin embargo, un examen detenido de dichos datos parece indicar que su fuente no es otra que el mismo Ibn al-Bayṭār. Así, a propósito del temperamento y propiedades del hachís, al-Qaṣṭallānī<sup>76</sup> reproduce la autoridad de «un imán de la medicina» (*baʿḍ aʿimmat ḥādā al-šaʿn*) que dice que es caliente en segundo grado y seco en primero. Estos grados de calor y sequedad del cáñamo sólo los encuentro mencionados en el *Yāmiʿ*, donde son atribuidos a al-Dimašqī<sup>77</sup>. Por otra parte, la fuente de al-Qaṣṭallānī sostiene que el cáñamo causa estreñimiento, propiedad ésta que de nuevo sólo veo citada en el *Yāmiʿ*, donde es atribuida a Ishāq b. ʿImrān<sup>78</sup>. Asimismo, el empleo de la expresión «un imán de la medicina» parece indicar que al-Qaṣṭallānī está refiriéndose a una figura señera de esa ciencia, caso de Ibn al-Bayṭār, considerado como el personaje más descollante de su momento en el ámbito de la literatura botánica y farmacológica<sup>79</sup>.

Teniendo en cuenta todo lo dicho, es muy probable que al-Qaṣṭallānī también tuviese en mente la autoridad del botánico malagueño, cuando dice que «el hachís es conocido como cáñamo índico (*qinnab hindī*) entre los médicos en este país». Aunque Ibn al-Bayṭār no es el «creador» del término *qinnab hindī* —que ya se encontraba en circulación en su época<sup>80</sup>— sí fue uno de los primeros en registrarlo por escrito, y el único cuya autoridad es recogida explícitamente en los textos árabes sobre el hachís a propósito de dicho término. Por otra parte, si admitimos que el *Yāmiʿ* es la fuente de al-Qaṣṭallānī en este punto, hemos de concluir que la expresión «en este país» (*fī ḥādīhi al-bilād*) se refiere a Egipto, donde al-Qaṣṭallānī habría redactado sus tratados, y único lugar donde el autor del *Yāmiʿ* dice haber visto el cáñamo índico. Por último, Ibn al-Bayṭār también podría ser la fuente usada por al-Qaṣṭallānī en referencia a las propiedades embriagantes del hachís, pues, aunque no es el primer ni el único

---

75. Cf. *infra* II, pp. 15 y s., 46.

76. *Tatmīm*, pp. 52 y s. (*infra* II, p. 44).

77. Ibn Māsawayh e Ibn Habal dicen que es caliente en segundo grado, pero difieren en el grado de sequedad respecto a al-Dimašqī.

78. Cf. *infra* p. 146.

79. Cf. Ruska; Vernet, s.v. Ibn al-Bayṭār.

80. Cf. *infra* pp. 88 y s.

médico del siglo XIII que las menciona<sup>81</sup>, sí es el primero que describe un cuadro sombrío de cierta extensión sobre estos efectos, y por tanto, susceptible de ser utilizado por los alfaquíes en su exposición acerca de la ilicitud de la droga. Esto, y el gran prestigio de Ibn al-Bayṭār en su tiempo, explican el hecho de que el *Yāmi'* sea el texto científico acotado más habitualmente en las monografías árabes sobre el hachís.

### 2.5.2. Jurídicas

Teniendo en cuenta el contenido esencialmente jurídico del *Takrīm* y del *Tatmīm*, no deja extrañar que su autor no mencione obras de carácter legal en las que se trata la prohibición del uso del hachís. Es más que probable que al-Qaṣṭallānī, alfaquí de sólida formación y muy relacionado con los círculos legales de su momento, conociese los tratados de sus contemporáneos Ibn Abī l-Rabī' al-Šāṭibī (585-672/1189-1274)<sup>82</sup> e Ibn Gānim, así como los textos de otros alfaquíes de su momento que abordaron esa cuestión<sup>83</sup>, y a los que él alude de forma genérica varias veces a lo largo de sus dos obras. Sin embargo, no parece haber usado en su redacción ninguna de estas fuentes<sup>84</sup>.

Esta ausencia de alusiones a textos jurídicos contrasta con la abundancia de tradiciones proféticas, especialmente referentes al vino y a otras bebidas embriagantes, que ofrece al-Qaṣṭallānī, y en cuyo estudio hemos evitado entrar para no apartarnos del propósito principal de nuestro trabajo.

### 2.5.3. Poéticas

Desde sus primeros momentos la discusión sobre la licitud o ilicitud del uso del hachís encontró en la poesía uno de sus canales habituales de expresión. Frente a aquellos versos en los que se exalta las virtudes del cáñamo, encontramos otros en los que se condena su uso desde el punto de vista legal-religioso. Al-Qaṣṭallānī se hace eco de este hecho y recoge en sus tratados algunos ejemplos de poemas de uno y otro signo, aunque según dice, lo hace

---

81. Cf. por ejemplo *infra* pp. 120, y 157 (Kūhīn al-'Aṭṭār).

82. Cf. Rosenthal, *The Herb*, 6.

83. Cf. Lozano, *Tres tratados*, 59 y ss.

84. En el caso concreto del *Zahr al-'arīš fi taḥrīm al-ḥašīš* de al-Šāṭibī carecemos de datos al respecto.

únicamente con un fin ilustrativo, indicando que el ocuparse de ello queda fuera del propósito que persigue. Como muestra de las composiciones poéticas que cantan las excelencias del hachís, acota cuatro versos de al-'Alam Ibn al-Ṣāhib y una casida de Ibn al-A'mā<sup>85</sup>. En oposición a estos versos ofrece otros de Muḥyi l-dīn Abū Bakr Muḥammad b. Muḥammad b. al-Ḥusayn Ibn Surāqa al-Anṣārī al-Šāṭibī (592-662/1196-1264)<sup>86</sup>, tradicionista, sufi, literato, poeta y alfaquí que después de dirigir la Dār al-Ḥadīṭ de Alepo se hizo cargo de la dirección de la Dār al-Ḥadīṭ al-Kāmiliyya de El Cairo<sup>87</sup>. Al-Qaṣṭallānī<sup>88</sup> reproduce cuatro versos que le fueron recitados por el mismo Ibn Surāqa, y que estaban incluidos entre varios textos para cuya transmisión (*riwāya*) dice haber poseído la necesaria licencia (*iḡāza*). En el *Tatmīm*<sup>89</sup> recoge otros dos versos de Ibn Surāqa que constituyen el texto poético más ampliamente difundido en la literatura árabe sobre el hachís<sup>90</sup>.

#### 2.5.4. Otras fuentes

Al-Qaṣṭallānī utiliza en la redacción de sus tratados algunas fuentes de información que no pueden ser clasificadas claramente en uno de los grupos anteriores. Entre ellas resultan especialmente importantes las opiniones de los sufíes que usaban el hachís, y a las que nos referiremos detenidamente más adelante<sup>91</sup>. Por otra parte, se refiere a la difusión del uso de la droga entre estos sufíes y entre las capas más bajas de la sociedad islámica de su momento, basándose, según dice, en el testimonio de «aquellas gentes que los conocen y los censuran» (*'alā mā dakara-hu 'an-hum ahl al-jibra bi-him wa-l-intiqād*)<sup>92</sup>, expresión ésta de gran ambigüedad.

---

85. Cf. *supra* pp. 16 y s.

86. Así lo nombra al-Qaṣṭallānī, *Takrīm* p. 38 (*infra* II, p. 23). Kaḥḥāla, XI, 176 y s., tiene un *nasab* algo diferente: Muḥammad b. Muḥammad b. Ibrāhīm, y también al-Ziriklī, V, 322: Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm.

87. Cf. *supra* p. 41.

88. *Takrīm*, p. 38 (*infra* II, pp. 23 y s.).

89. p. 66 (*infra* II, p. 51).

90. El contexto en que están incluidos estos versos sugiere que su autor es Ibn Surāqa, que es nombrado por al-Qaṣṭallānī en la página que precede a ésta donde recoge los versos.

91. Cf. *infra* pp. 224 y ss.

92. *Takrīm*, p. 5 (*infra* II, p. 7).

Otra de sus fuentes de información es el testimonio de quienes –según dice– después de consumir hachís durante un tiempo han dejado de hacerlo<sup>93</sup>. Su opinión es aducida para probar su mal sabor y su repugnante olor, argumento que él utiliza para demostrar que es contrario a la naturaleza. En el contexto de la discusión de este mismo tema dice que los animales no comen hachís, dato que según él le fue transmitido (*nuqila la-nā*), aunque ignoramos por completo cuál fue su fuente.

## 2.6. Importancia, proyección y transmisión textual

Un siglo después de su muerte, al-Qaṣṭallānī era la principal autoridad para quienes se ocupaban del hachís en sus escritos. Badr al-dīn al-Zarkaṣī (745-794/1344-1392) e Ibn al-ʿImād al-Aqfaḥsī (750-808/1349-1405), autores de dos monografías que llevan por título respectivamente, *Zahr al-ʿarīš fi taḥrīm al-ḥašīš* e *Ikrām man ya ʿīš bi-taḥrīm al-jamr wa-l-ḥašīš*, encontraron en los textos de al-Qaṣṭallānī la fuente fundamental para la redacción de sus obras. Ambos conocieron por separado el *Takrīm* y el *Tatmīm* y los usaron de manera diferente. Mientras al-Zarkaṣī no los menciona entre sus fuentes, al-Aqfaḥsī sí lo hace, aunque sólo declara haber copiado del *Takrīm*, evitando mencionar que también copió del *Tatmīm*. El cotejo del *Zahr al-ʿarīš* con los textos de al-Qaṣṭallānī acotados en el *Ikrām* revela la existencia de coincidencias entre ambos. Antes de que se llevara a cabo el estudio de los dos tratados de al-Qaṣṭallānī, estas coincidencias sugerían que al-Zarkaṣī los había conocido, y que al parecer los había usado en muy escasa medida para la redacción de su *Zahr al-ʿarīš*, limitándose a espigar de ellos algunos datos aislados. No obstante, la consulta del *Takrīm* y del *Tatmīm* ha puesto de manifiesto que al-Zarkaṣī copió literalmente de al-Qaṣṭallānī amplios fragmentos que incluye en el *Zahr*. Estos fragmentos constituyen la mayor parte del material que al-Zarkaṣī no atribuye a ninguna fuente concreta, y que consecuentemente ha sido considerado hasta el momento como obra suya<sup>94</sup>.

---

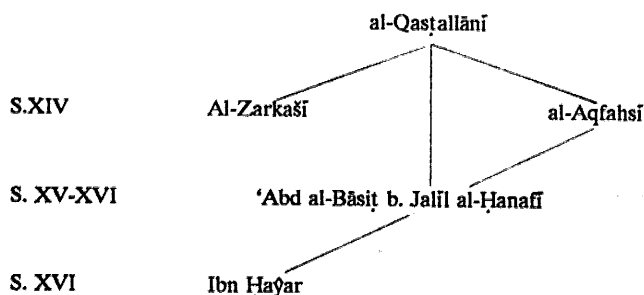
93. *Tatmīm*, p. 51 (*infra* II, p. 43).

94. Cf. Lozano, *Tres tratados*, 51 y ss.

De acuerdo a la información que nos ofrece Ḥāyḡī Jalīfa<sup>95</sup>, ya bien entrado el siglo XV el alfaquí ḡanafī ‘Abd al-Bāsiṭ b. Jalīl al-Ḥanafī (844-920/1440-1514)<sup>96</sup> escribió un tratado que tituló *al-Durr al-wasīm fī tawṣīḡ Tatmīm al-Takrīm fī taḡrīm al-ḡaṣīṣ wa-waṣfī-hi al-damīm*. Ḥāyḡī Jalīfa indica que se trata de un comentario del *Takrīm*, aunque a juzgar por su título podría tratarse más bien de un comentario del *Tatmīm*, tal y como piensa Rosenthal<sup>97</sup>. Desafortunadamente, su obra no parece haberse conservado.

También en la literatura árabe del siglo XVI encontramos acotaciones del *Tatmīm* y del *Takrīm*, recogidas en *al-Fatāwī al-kubrā* y en *al-Zawḡīr ‘an iqtirāf al-kabā’ir* de Ibn Ḥaḡar al-Haytamī (909-974/1504-1567), quien las toma del *Ikṗām* de al-Aḡfahsī, obra que usó ampliamente en la redacción de los capítulos que dedica al hachís en sus dos trabajos<sup>98</sup>.

La cadena de transmisión de los textos de al-Qaṣṭallānī en las fuentes árabes entre los siglos XIV-XVI es la siguiente:



95. 470 y 737.

96. Kaḡḡāla, V, 68 y s.; al-Ziriklī, III, 270; Sarkīs, II, 1269; Brockelmann, *GAL*, II, 54, y *Suppl.*, II, 52 y s.

97. *The Herb*, p. 15.

98. Cf. Lozano, *Tres tratados*, 64 y s.



### III

## CONOCIMIENTO CIENTÍFICO Y USO DEL CÁÑAMO

### EN EL MUNDO ARABO-ISLAMICO

(siglos VII-XVIII)

*«El humor negro se había apoderado de Zahir al-din, hasta que éste enfermó [...]. Entonces lo encerraron en su casa y lo encadenaron. Solía sufrir un ataque de epilepsia cada semana, y durante seis meses estuvieron tratándolo los médicos, pero no sanó. Entonces fue conducido a su presencia para examinarlo 'Alī b. Makkī, que se contaba entre los más diestros en tañer el laúd y el adufe, y en hacer versos [...]. Comenzó a hablarle a Zahir al-din para distraerlo, y de repente empezó a cantar, y su canto emocionó al enfermo. Cuando 'Alī b. Makkī observó esto sacó de una de las mangas de su vestido un poco de hachís y lo comió delante de él, ofreciéndole. Zahir al-din rehusó hacerlo pues jamás lo había usado. Entonces Ibn Makkī lo tranquilizó hasta convencerlo de que lo tomara. Después pidió el laúd y le cantó delicados poemas. Apenas había transcurrido una hora cuando Zahir al-din notó los efectos del hachís en su espíritu y en sus sentidos. Entonces recobró la razón y lamentó el calamitoso estado en que se había encontrado [...] y curó de su enfermedad. Todo ello sucedió el día de la semana en que sufría el ataque de epilepsia».*

(Al-Rāzī en su *Kitāb al-Manṣūrī*, según el relato de al-Badrī en su *Kitāb Rāḥat al-arwāḥ fi l-ḥašīš wa-l-rāḥ*).

## SUMARIO

1. Introducción .....	77
2. Los «orígenes» del cáñamo en el mundo árabo-islámico .....	78
3. El cáñamo en la literatura científica árabe (siglos VII-XVIII) .....	80
3.1. Antecedentes, fuentes y temas .....	80
3.2. La terminología científica del cáñamo .....	84
3.2.1. <i>Qinnab</i> .....	85
3.2.2. <i>Šahdānaŷ</i> .....	91
3.2.3. Otros términos .....	93
3.2.3.1. <i>Abaq</i> .....	93
3.2.3.2. <i>Barŷ</i> .....	94
3.2.3.3. <i>Barŷankušt/fanŷankušt</i> .....	95
3.2.3.4. <i>Ḥabb al-sumna</i> .....	96
3.2.3.5. <i>Šaŷarat Ibrāhīm</i> .....	96
3.2.3.6. <i>Tannūm</i> .....	96
3.2.3.7. <i>Til</i> y <i>ḥabb al-ūl</i> .....	97
3.2.3.8. <i>Ŷwāsfrn</i> (?) .....	97
3.3. Descripción morfológica y clasificación taxonómica del cáñamo .....	97
3.4. El cultivo del cáñamo en la literatura geopónica .....	99
3.5. Temperamento, propiedades y usos terapéuticos del cáñamo .....	100
3.5.1. Consideraciones previas para una valoración del conocimiento médico de los árabes sobre el cáñamo .....	100
3.5.2. Temperamento del cáñamo .....	104
3.5.3. Partes de la planta usadas, formas de preparación y administración, dosis y sucedáneos .....	105
3.5.4. Propiedades y usos terapéuticos .....	107
3.5.5. Prevención y tratamiento de los efectos de la ingestión de cáñamones y de hachís .....	124
3.6. Otros usos .....	125
3.6.1. Alimentario-dietético y culinario .....	125
3.6.2. Textil e industrial .....	126
3.6.3. Forraje .....	128
3.6.4. Uso en hipiatría .....	128
3.6.5. Insecticida y repelente de animales .....	128
3.6.6. Abstergente para las manos .....	129
3.6.7. Combustible .....	129
4. Algunos datos acerca de la proyección del conocimiento científico de los árabes sobre el cáñamo en la medicina occidental .....	130
5. Apéndice textual .....	132

## 1. INTRODUCCION

En los dos capítulos precedentes hemos tenido ocasión de referirnos al extenso espacio consagrado en *al-Sawānīh* de al-'Ukbarī y en el *Takrīm* y el *Tatmīm* de al-Qaṣṭallānī a la exposición de nociones y argumentos de carácter médico sobre el cáñamo. El motivo que justifica el interés de ambos tratadistas en la autoridad de los médicos, hay que buscarlo en la necesidad que experimenta la sociedad islámica del siglo XIII de explicar una nueva y conflictiva realidad social desconocida hasta ese momento: la «aparición» y difusión de los usos ritual y lúdico del cáñamo en su seno. Movidos por esta necesidad de comprensión, los eruditos de la época que se ocuparon en sus escritos del hachís, buscaron en el acervo cultural árabo-islámico referencias que les sirvieran para interpretar correctamente esta nueva realidad, y en el caso concreto de los alfaqués, que les proporcionasen argumentos que aducir en su discurso sobre la ilicitud de la droga. En este proceso de búsqueda, la literatura científica, y en especial la médico-farmacológica, será para unos y otros su principal fuente de conocimientos.

Hasta el momento presente no contamos con un estudio monográfico de conjunto sobre la historia del conocimiento científico y del uso no lúdico ni ritual del cáñamo en las sociedades islámicas. Aparte de los escasos datos que encontramos dispersos en algunos modernos trabajos de investigación, el tema parece haber sido tratado de manera particular únicamente por M. Levey en su artículo «*hashīsh*» de la *Encyclopedie de l'Islam* (2ª ed.), y S. Kh. Hamarneh, en su artículo *Pharmacy in Medieval Islam and the History of Drug Addiction*, publicado en 1972. El trabajo de Levey ofrece una visión muy sucinta de la historia del uso del cáñamo desde sus orígenes más remotos hasta nuestros días, fundamentalmente desde el punto de vista terminológico y médico. Por desgracia, Levey hace un uso muy restringido de las fuentes árabes, y se limita a mencionar lo dicho sobre el cáñamo en algunas de ellas. No obstante, contiene datos de interés acerca del uso médico y de la terminología de la planta en las culturas del Mundo Antiguo. El artículo de Hamarneh está dedicado especialmente a la

historia del uso del opio en la sociedad islámica, consagrando un espacio muy escaso al cáñamo. Al igual que Levey, maneja un número muy reducido de fuentes.

Por último, mencionaremos mi trabajo *Acerca de una noticia sobre el qinnab en el Yāmi' de Ibn al-Bayṭār*, publicado en 1990, que nos ha servido como base para la elaboración de parte de este capítulo, por lo cual hemos evitado referirnos a él aquí. En este artículo se estudia la terminología árabe relativa al cáñamo, y se ofrece una relación, algo desordenada y asistemática, de sus usos terapéuticos.

Nuestro propósito al realizar el presente estudio ha sido revisar toda la información contenida en estos trabajos, completándola y revisándola a la luz de nuevos datos recogidos con posterioridad a su fecha de publicación. Pretendemos con ello ofrecer una visión lo más exhaustiva posible acerca de la historia del conocimiento científico sobre el cáñamo y de sus diversos usos en el mundo árabo-islámico. No obstante, somos conscientes que esta pretendida exhaustividad no es sino relativa, habida cuenta de la existencia de otras muchas fuentes árabes que hablan de la planta y que no han sido consultadas por mí.

## 2. LOS «ORIGENES» DEL CAÑAMO EN EL MUNDO ARABO-ISLAMICO

Según Hamarneh<sup>1</sup>, el cáñamo parece haber sido introducido en los países islámicos en el siglo IX, desde dos fuentes: una fue la India, a través de Persia, de aquí que fuera conocido como cáñamo índico por los árabes<sup>2</sup>, que heredaron las tradicionales relaciones comerciales de Persia con Asia central y oriental; la segunda, el conocimiento de la cultura y la literatura médica de los griegos.

En nuestra opinión, la hipótesis de Hamarneh, aun siendo correcta en algunos aspectos, requiere varias precisiones que nos ayudarán a lograr una visión más exacta y completa del hecho histórico que estamos tratando. La introducción del cáñamo en el mundo islámico —en palabras de Hamarneh— o

---

1. 229

2. Prefiero el uso del adjetivo «índico», que encuentro recogido en el *Diccionario de la lengua española* de la R.A.E. (1984) para designar el *Cannabis sativa* L. var. indica, al adjetivo «indiano», empleado habitualmente en la actual literatura botánica y farmacológica.

por decirlo de manera más precisa y correcta, los orígenes del conocimiento y uso de esta planta en dicho ámbito geográfico y cultural, no pueden ser entendidos si no los consideramos desde tres puntos de vista diferentes: el primero, como hecho «material», considerando el cáñamo en su calidad de especie vegetal; el segundo, como hecho «intelectual», considerando el cáñamo en su calidad de objeto de conocimiento científico susceptible de transmisión cultural; el tercero, como hecho «social», considerando el cáñamo en su calidad de objeto de un uso ritual y lúdico. Esta triple perspectiva muestra con claridad que lo que Hamarneh plantea como un hecho único, *la introducción del cáñamo en el mundo islámico*, se presenta en realidad como tres hechos diferentes, por su cronología, por tener en cada caso un carácter eminentemente material, intelectual o social, y por la diversidad de sus fuentes. Resulta pues evidente que es necesario diferenciar la *introducción* en el mundo islámico de la especie vegetal conocida como *Cannabis sativa* L., la *introducción* del conocimiento científico sobre esta planta, y la *introducción* de sus usos ritual y lúdico.

Según la opinión más extendida actualmente, el cáñamo podría ser originario de las regiones templadas de Asia central<sup>3</sup>, aunque hay quienes sitúan su origen en Asia occidental<sup>4</sup> —más concretamente, en los territorios que circundan los mares Caspio y Negro<sup>5</sup>—, en Persia, en la India y en Siberia<sup>6</sup>.

Sea cuál sea su lugar de origen, poseemos referencias de carácter histórico que prueban que existía, era conocido y usado con fines terapéuticos y rituales en los territorios que a partir del siglo VII conformarán el ámbito geográfico de la *Dār al-Islam*, desde tiempos muy anteriores a la expansión árabo-islámica.

Resulta pues incorrecto afirmar —como hace Hamarneh— que el cáñamo fue *introducido* en el mundo islámico desde la India, pues existía y era conocido fuera de la península indostánica desde época muy anterior al Islam.

Mucho más recientes son los inicios del conocimiento científico sobre el cáñamo en el mundo islámico. Registrado por primera vez en la literatura médica de los árabes en torno al siglo VII<sup>7</sup>, este conocimiento científico es en buena

---

3. Al-Şafût, 11 y s.; Serrano, I, 91; «The use of cannabis», 11; Grinspoon, 32; Eschohotado, *Historia*, I, 89; Paris, 98; *Enciclopedia Britannica*, s.v. Fibras, Natural, 279b; Meyerhof, s.v. *hashish*, 85a.

4. Pahlow, 414.

5. Font Quer, 128, piensa que desde allí habría pasado a Persia y a la India al menos ocho siglos antes de nuestra era. Cf. también Benigni, 206.

6. Quṭb Ḥusayn, 262.

7. Cf. *infra* p. 83.

parte deudor de la tradición médica de griegos y persas, cuyos conocimientos sobre la planta fueron recibidos y asimilados por los árabes.

Habrá que esperar a los siglos XII-XIII para encontrar las primeras noticias sobre el uso ritual y lúdico del cáñamo en el Islam, que podría haber tenido su origen en la India, desde la cual habría llegado a los territorios occidentales del Oriente musulmán a través de Persia, como sostiene Hamarneh<sup>8</sup>.

En conclusión, podemos observar claramente que nos encontramos ante tres hechos históricos que, aun estando íntimamente relacionados entre sí, pueden y deben ser bien diferenciados en su cronología, en su planteamiento y desarrollo, y en sus fuentes. Lo contrario, es decir, considerar la cuestión en términos generales, sólo puede contribuir en muy escasa medida a lograr una visión real y exacta del objeto de nuestro estudio.

### 3. EL CAÑAMO EN LA LITERATURA CIENTIFICA ARABE (SIGLOS VII-XVIII)

#### 3.1. Antecedentes, fuentes y temas

El conocimiento científico del cáñamo en el mundo árabo-islámico entronca directamente con la larga tradición de conocimiento y uso de esta planta en las culturas del Mundo Antiguo. Como afirma Levey, no resulta sorprendente que los árabes adquirieran los conocimientos sobre el cáñamo de sus predecesores, que durante más de mil años se habían servido de él como textil y medicamento en Arabia, Mesopotamia, Persia, Egipto, China, la India, y extensas áreas de Europa.

Los nombres mesopotámicos del cáñamo llegados hasta nosotros<sup>9</sup> son testigos del uso de la planta en esta región. La medicina babilónica lo utilizaba como medicamento tópico en combinación con otros ingredientes, para el tratamiento de las afecciones estomacales, las inflamaciones y la pérdida de

---

8. Cf. *infra* pp. 197 y s., 208.

9. Cf. *infra* p. 85.

control de los miembros inferiores, y por ingestión, para la depresión nerviosa y los cálculos renales<sup>10</sup>.

En el Antiguo Egipto se administraba por vía oral, fumado o en forma de unguento, según sabemos por los Papiros de Berlín y Ebers (s. XVI a.C.)<sup>11</sup>, y era usado como anestésico en operaciones quirúrgicas<sup>12</sup>.

Entre los judíos era utilizado como textil, y así, por ejemplo, en la *Biblia* se prohíbe el uso conjunto de prendas de vestir hechas de lana y cáñamo<sup>13</sup>.

En la península indostánica, donde al igual que en Persia fue objeto de usos rituales y ceremoniales<sup>14</sup>, el cáñamo es conocido y empleado en tratamientos médicos al menos desde el s. XV a. C.<sup>15</sup>. Susruta, célebre cirujano indio cuya cronología desconocemos, menciona en uno de sus escritos el cáñamo índico y el beleño entre los soporíferos<sup>16</sup>. Sin embargo, no existe acuerdo entre los investigadores acerca de si el cáñamo fue usado o no como textil durante la antigüedad por los habitantes de la India<sup>17</sup>.

En China el cultivo de la planta como textil se inició hace unos 6000 años<sup>18</sup>, y su empleo terapéutico 4800 aproximadamente<sup>19</sup>. En el *Pen Tsao Ching*, tratado de medicina del siglo I, se recomienda el cáñamo para diversos tratamientos<sup>20</sup>, y en la biografía del médico Hua To (s. III) se dice que éste empleaba una mezcla de acónito y cáñamo para narcotizar a los pacientes a los que practicaba trepanaciones<sup>21</sup>.

Esta tradición de conocimiento y uso del cáñamo en las culturas del Mundo Antiguo oriental está acrisolada en la *Agricultura nabatea*, obra que nos ofrece una síntesis de los diferentes aspectos de dicha tradición en la Mesopotamia preislámica. Traducida del arameo al árabe por Abū Bakr b. Waḥṣiyya en

---

10. Levey, 274a; Thomson, 138.

11. Levey, *loc. cit.*; Thomson, *loc. cit.*

12. Ṭawīla, 366.

13. Löw, I, 257. En las páginas 255-263 Löw ofrece numerosos datos acerca de la historia del uso del cáñamo como textil entre el pueblo judío, así como sobre las prescripciones religioso-legales que regulaban este uso entre ellos.

14. Cf. *infra* pp. 169 y s.

15. Escohotado, *Historia*, I, 92; Thomson, 140; Nahas, 22.

16. Sarton, I, 77.

17. Joret, I, ii, 225, 277; Paris, 98; Löw, I, 259.

18. *Encyclopaedia Britannica*, s.v. Fibres, Natural, 279b.

19. Thomson, 140.

20. Escohotado, *Historia*, I, 89.

21. Thomson, 141; Levey, 274a.

291/903-904, la *Agricultura nabatea* puede ser definida como una enciclopedia que recoge los conocimientos que se encontraban en voga en la comunidad agrícola de la que emana: la comunidad caldea de Babilonia<sup>22</sup>. La *Agricultura nabatea* ocupa un lugar intermedio entre la época helenística, que llegaba a su fin, y el comienzo de la era musulmana, al tiempo que ofrece una idea acerca de la realidad de la agricultura en Irak a la llegada del Islam a esta región. Las coordenadas cronológicas que se deducen de los relatos y enseñanzas que encontramos en la obra, pueden ser situadas entre la segunda mitad del siglo III d. C. y el 363 d. C., fecha en que Julián el Apóstata fallece en Mesopotamia.

La presencia de la tradición caldea en el «epígrafe» (*bāb*) dedicado al cáñamo (*tūniga*)<sup>23</sup> en la *Agricultura Nabatea*, está plasmada en el testimonio de Ṣagrīt o Ḍagrīt, primero de los tres sabios caldeos que según Ibn Waḥṣiyya fueron los autores de las sucesivas recensiones que dieron lugar a la obra que él tradujo. Este Ḍagrīt –así nombrado en nuestro manuscrito– es la fuente a quien parecen atribuirse varias referencias acerca de las conexiones del cáñamo con la India. Acotando su testimonio se nos dice que una persona<sup>24</sup> llevó la planta a la región (*iqlīm*) de Babel desde la India, donde sus gentes la cultivaban. El mismo Ḍagrīt parece ser también la fuente a la que se atribuye una, para mí, oscura explicación sobre la etimología del nombre dado al cáñamo en la India. Asimismo, la tradición científica de los persas (*al-furs*) está reflejada en la *Agricultura nabatea* en el dato que indica que éstos llaman *šahdānaŷ* a la semilla del cáñamo. Por último, la tradición china tiene eco en el testimonio de un tal Sušād, del que se dice que llamaba al cañamón «grano chinesco»<sup>25</sup>.

Todo parece indicar que el saber científico de las culturas del Mundo Antiguo oriental desempeñó un papel muy destacado en la gestación y desarrollo del conocimiento sobre el cáñamo en la cultura árabo-islámica. Sin embargo, las fuentes no se muestran muy pródigas en datos concretos que nos informen acerca

---

22. Fahd –cuyo trabajo «Matériaux pour l'histoire» nos ha servido como fuente de la que tomamos los datos que ofrecemos sobre la obra– indica (p. 289) que el término «nabatea» (*nabaṭiyya*) designa a las poblaciones autóctonas de Babilonia descendientes de antiguas tribus arameas, y al mismo tiempo, su lengua, el arameo.

23. Fahd, 307, recoge la forma *tūniga*. *Infra* pp. 134 y ss.

24. En el original árabe: *Ādami*. No obstante, Fahd, 306, traduce como «Adán», que difiere del dato que encontramos en la versión de la *Agricultura nabatea* manejada por nosotros.

25. El término *al-ḥabb al-sīnī* es así traducido por Banqueri en su versión del *Kitāb al-Filāḥa* de Ibn al-'Awwām, donde menciona a Sušād, como Susado (cf. *infra* p. 145).



de dicho papel<sup>26</sup>. Únicamente en el caso de persas e indios, observamos la existencia de indicios lingüísticos de su influencia, plasmados en la introducción del término persa *ṣāh-dānah* (cáñamo, cañamón) en la lengua árabe, y del término sánscrito *bha ṅga* (cáñamo), arabizado a través del persa.

Mucho mejor conocemos el papel que desempeñó en este sentido la literatura médico-farmacológica y botánica de los griegos, que hasta el advenimiento del Islam en el siglo VII dominaron en los círculos médicos de Asia Menor, Siria, Egipto y las regiones vecinas<sup>27</sup>. Las nociones sobre la planta recogidas en la literatura griega constituyeron —a juzgar por la información de la que disponemos— la principal fuente de conocimientos al respecto para los autores árabes, que las conocieron y asimilaron esencialmente a través de la autoridad de Dioscórides (s. I d.C.) y Galeno (129-199), y más concretamente, de dos de sus obras<sup>28</sup>. La traducción al árabe de la *Materia medica* de Dioscórides, llevada a cabo por Iṣṭifān b. Bāsīl en los días del califa ‘abbāsī al-Mutawakkil (847-861), con el título de *Kitāb al-Ḥaṣā’iṣ fi hayūlā l-ṭibb*<sup>29</sup>, y del *Galeni de Simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus liber VII*, realizada por Ḥunayn b. Iṣḥāq (m. 260/873), con el título de *Quwā al-adwiya al-mufrada*<sup>30</sup>, supuso un estímulo decisivo para la ampliación y profundización de los conocimientos de los árabes acerca del cáñamo, conocimientos que habrían de verse notablemente enriquecidos en los siglos siguientes<sup>31</sup>.

La primera manifestación escrita de esta larga tradición de saber científico y uso del cáñamo en el mundo árabe-islámico que me es conocida, se remonta al médico Māsārḡawayh (ss. VII-VIII), cuya autoridad es acotada por Ibn Habal al-Bagḡādī (m. 610/1213) en su *Kitāb al-Mujṭarāt fi l-ṭibb*<sup>32</sup>. Entre el testimonio de Māsārḡawayh y la redacción del *Kaṣf al-rumūz* de Ibn Ḥamādūṣ, ya en el siglo

---

26. Sobre el caso concreto de la literatura geopónica, cf. *infra* p. 99.

27. Hamarneh, 227 y s.

28. La autenticidad de las referencias atribuidas a Hipócrates y Aristóteles por al-Badrī, fol. 6a (*infra* II, p. 86) debe ser considerada en el estado actual de nuestros conocimientos con muchas reservas.

29. Esta es la forma en que da el título Ullmann, 259.

30. ‘Awwād, n° 194, y Ullmann, 47, mencionan tres variantes diferentes de este título.

31. Mucho menor parece haber sido la difusión de los conocimientos sobre el cáñamo que expone Galeno en su *De alimentorum facultatibus liber primus* (*supra* p. 129), traducido al árabe por Ḥunayn b. Iṣḥāq con el título de *Kitāb Quwā l-agḡiya* o *Kitāb fi aṭ’ima* (cf. Ullmann, 47), y que sólo encuentro mencionado en *Umda*, II, n° 2149 (*infra* p.166).

32. Cf. *infra* p. 149.

XVIII, median once siglos de conocimiento científico y utilización del *Cannabis sativa* L., registrados por escrito por los botánicos, geóponos, lexicólogos, y muy especialmente, por los médicos. En las siguientes páginas vamos a exponer las principales cuestiones tratadas por ellos en relación con el tema del cáñamo, centrandó nuestra atención en el estudio de su terminología, descripción morfológica, clasificación taxonómica, cultivo, temperamento, propiedades y usos terapéuticos, usos textiles e industriales, alimentarios, culinarios, etc.

### 3.2. La terminología científica del cáñamo

Frente a la enorme cantidad de términos empleados en la lengua árabe para designar el hachís y sus diversos preparados<sup>33</sup>, la nómina de nombres científicos del cáñamo, se presenta mucho más limitada. De hecho, se reduce fundamentalmente a los términos *qinnab* y *šahdānaŷ* y sus variantes, que son con mucho los más utilizados para designar el *Cannabis sativa* L. No obstante, junto a ellos encontramos otros vocablos de uso mucho más restringido, empleados como sinónimos de aquéllos dos de manera más o menos constante, y a veces, meramente ocasional.

Tal y como hemos indicado, la terminología árabe del cáñamo es un elocuente indicador lingüístico de las diversas tradiciones científicas que concurren en la gestación y desarrollo del conocimiento y uso de la planta en el mundo árabo-islámico. Así, junto a un sustrato terminológico de carácter netamente árabe, representado por ejemplo en el término *abaq*, encontramos el término *šahdānaŷ*, claro testigo de la influencia de la tradición médica persa, implicada también en la arabización del término de origen sánscrito *banŷ*. En la palabra *qinnab* el elemento árabe converge con el influjo de las tradiciones médicas griega y mesopotámica. Por su parte, el término *qinnab hindī* es reflejo del papel de la India en los orígenes del uso ritual y lúdico del cáñamo en los territorios occidentales del Oriente islámico.

---

33. Cf. *supra* p. 59.

### 3.2.1. *Qinnab*

Variantes y términos compuestos: *qinnab*, *qunnab*, *qunbus*, *qanbas*, *qunbus*, *qannām*, *qinnam*, *qannamīl*, *qunayniba*, *qinnab bustānī*, *qinnab barrī*, *qinnab hindī*, *qinnab rūmī*.

Las fuentes, y de manera particular las lexicológicas, coinciden en señalar que la palabra *qinnab* es genuinamente árabe, a excepción de Abū Ḥanīfa<sup>34</sup>, que afirma que se trata de «una palabra persa que se usa en la lengua árabe». Por lo que se refiere a los estudiosos del tema, Ibrāhīm Ben Murād<sup>35</sup> señala que no hay acuerdo acerca de su lengua de origen. Frente a la opinión más extendida, y mantenida por él mismo, que sostiene que *qinnab* y sus variantes *qunnab*, *qunbus* y *qanbas* derivan del griego *kánnabis*<sup>36</sup>, otros afirman que deriva del persa *kanab*<sup>37</sup>, e incluso del asirio *qunnabu* o *qunubu*, mencionado en un texto sargónida de finales del siglo VIII o principios del VII a. C., y de la cual habría derivado también el término griego<sup>38</sup>. No obstante, ni los partidarios de una u otra hipótesis aducen pruebas documentales acerca de la lengua de origen del término. En cualquier caso, sea cual sea este origen, existe —tal y como afirma Levey— un evidente parentesco entre el árabe *qinnab*, el asirio *qunnabu* o *qunubu*, el árabe *kanib*<sup>39</sup>, el persa *kanab*, el griego *kánnabis* y el latino *cannabis*.

Como hemos dicho, la acepción habitual del término *qinnab* es la de «cáñamo». Una segunda acepción menos usual es la de «cañamones», recogida en diversas fuentes<sup>40</sup>. Entr ellas podemos mencionar modo de ejemplo *al-*

---

34. N° 965 (ed. Lewin, 1974) (*infra* p. 133).

35. II, n° 1530 y 1533.

36. De esta opinión son por ejemplo Rosenthal, *The Herb*, 22; Dozy, *Supplément*, II, s.v. *qunbus*, y *Glossaire*, 247; Díaz García, en su edición del *Jawāḥir* de Ibn Māsawayh, 45, n° 15, y en su edición del tratado de al-Arbūlī, 15, n° 15; Pérez Lázaro, en su edición de *al-Madjal* de Ibn Hišām al-Lajmī, I, 182.

37. Renaud y Colin, n° 444 de su traducción de la *Tuḥfa*; Lane, VII, 2566, s.v. *qinnab*.

38. Ṭawīla, 365, nota 1; Levey, 274a; Meyerhof, s.v. *ḥashīsh*, 85a, que se refiere al término *qinnab* como vocablo griego-siríaco.

39. No he sido capaz de documentar este vocablo, mencionado por Levey, 274a en ninguna fuente. Según el mismo Levey, *kanib* y *kanab* se usaron a menudo para designar los cañamones.

40. Por ejemplo, Ibn ʿAzla, Ibn Zuhr, Maimónides e Ishāq b. Sulaymān (cf. *supra* p. 26, n° 1.1.3, e *infra* pp. 156 y s.).

*Katām 'alā l-agđiya* de al-Arbūlī<sup>41</sup>, donde éste dice literalmente que «el *šahdānaq* es el *qunnab*». Puesto que al-Arbūlī incluye esta referencia en el capítulo que trata sobre las «semillas» (*al-ḥubūb*), no cabe duda de que el término *qunnab* debe ser entendido en este contexto como sinónimo de *šahdānaq* en su acepción de «cañamones»<sup>42</sup>. En conexión con este significado podemos recordar también que al-Anṭākī define el *qunbus* como las semillas del cáñamo (*šayar al-qinnab*)<sup>43</sup>.

Según otra acepción menos difundida en las fuentes árabes<sup>44</sup>, el término *qinnab* designa también el líber (*liḥā'*) del cáñamo o su corteza (*qišr*)<sup>45</sup>. Por último, mencionaremos la opinión de Ibn ʿYazla según la cual el *qinnab* son en concreto las hojas de la planta<sup>46</sup>.

Entre todas las variantes reseñadas más arriba, *qinnab* y *qunnab* son con mucho las de uso más frecuente. *Qunbus*, *qanbas*<sup>47</sup> y *qunbuz*<sup>48</sup>, no son habituales en la literatura científica, sino más bien en los textos árabes sobre el hachís que ven la luz a partir del siglo XIII, donde suelen aparecer en composición con otros términos como sobrenombres sinónimos de *ḥašīš(a)*<sup>49</sup>.

La variante *qinnam* es, según nos informa Ibn Hišām al-Lajmī (m. 577/1181), el nombre que se daba al cáñamo en el dialecto árabo-andalusí de su tiempo<sup>50</sup>. Dozy y Engelmann<sup>51</sup> también mencionan esta misma variante como forma

---

41. Cf. *infra* p. 137.

42. En los comentarios que acompañan a su traducción del texto de al-Arbūlī (15, n° 15), Díaz García traduce el término *qunnab* como «semilla de *Cannabis sativa* L. var. *indica*», lo cual –en mi opinión– no es rigurosamente exacto.

43. I, 115, 219 (*infra* p. 136). Este sentido está registrado en Dozy, *Supplément*, II, 417, s.v. *qunbus*, aunque no menciona su fuente.

44. Al-Anṭākī, I, 219, 264 (*infra* pp. 36 y s.); *Miftāḥ*, 134 (*infra* p. 159); Abū Ḥanīfa, n° 965 (ed. Lewin, 1974) (*infra* p. 134).

45. Abū Ḥanīfa, *loc. cit.*, tiene *liḥāq*, que no encuentro mencionado en ninguna obra con el sentido de «líber», lo cual me lleva a pensar que se trata de un error por *liḥā'*.

46. Cf. *supra* p. 26, n° 1.1.1.

47. Variante recogida en el manuscrito del *Maḥlis fi ḍamm al-ḥašīša* de Ibn Gānim conservado en Princeton (*apud* Lozano, *Tres tratados*, 31).

48. Murād, II, n° 1533, y Löw, I, 262, reconocen esta variante. En sus comentarios al *Kūṭab al-Šaydana* de al-Bīrūnī (II, 54) Saïd y Elahie dan la forma *qinbiz*.

49. El manuscrito del *Maḥlis* conservado en Princeton tiene *ḥašīš al-qanbas*, citado también en el poema de Ibn al-Rassām (*infra* II, p. 33). Para más información cf. Rosenthal, *The Herb*, 22 y 36.

50. II, 145, n° 224. El editor de la obra, José Pérez Lázaro, se refiere (I, 64, n° 2.1.5., 2.4.3.) al término *qinnam* como ejemplo de la alternancia /m/ /b/, frecuente, según dice, en hispanoárabe.

51. *Glossaire*, 247.

dialectal andalusí, basándose en las referencias que encuentran en un manuscrito de *al-Musta'inī* de Ibn Buklārīš, y en la obra de Pedro de Alcalá<sup>52</sup>, que traduce «cañamo» por *qūnnam*. Dozy y Engelmann sostienen que esta variante parece haber convivido con la forma clásica *qinnab*, dato corroborado por la información que encontramos en la *'Umda*<sup>53</sup>, cuyo autor dice que en el dialecto andalusí se llamaba *qinnab* al cáñamo, término que según al-Gassānī<sup>54</sup> era utilizado en su tiempo (ss. XVI-XVII) por la *āmma* del Magrib para designar la planta.

El autor del *Glosario* editado por Asín<sup>55</sup> recoge las variantes *qannām* y *qannamīl*—quizá emparentadas con *qinnam*— de las que dice que son los nombres que se dan al cáñamo en la lengua romance (*'aḡamiyyat al-Andalus*)<sup>56</sup>. El autor de la *'Umda*<sup>57</sup> también los menciona, y aunque recoge la misma información que encontramos en el *Glosario* acerca del término *qannamīl*, no ofrece una explicación clara acerca de la palabra *qannām*<sup>58</sup>.

Los términos compuestos del vocablo *qinnab* y un adjetivo son cuatro: *qinnab bustānī*, *qinnab barrī*, *qinnab hindī*, *qinnab rūmī*. Son los dos primeros los que cuentan con una tradición de uso más antigua, frente al tercero, cuyos orígenes parecen remontarse al siglo XIII, y el último, acuñado en el siglo XVI.

El término *qinnab bustānī*, cuya traducción literal sería «cañamo cultivado», es usado en las fuentes como sinónimo de *qinnab* en su acepción más usual, es decir, cáñamo. El uso del adjetivo *bustānī* parece ser resultado del deseo de los científicos árabes de diferenciar claramente este «cañamo cultivado», del que ellos llaman *qinnab barrī*, es decir, «cañamo silvestre». Esta nomenclatura es un calco directo de la usada por los científicos griegos, que distinguían entre *kánnabis* y *agria kánnabis*<sup>59</sup>, términos que encontramos transcritos en la versión árabe del *Kitāb al-Ḥašā'īs* de Dioscórides como *qannābis*<sup>60</sup> y *agryā qannābis*<sup>61</sup>.

---

52. 138.

53. II, n° 2149 (*infra* p. 165).

54. *Infra* p. 142.

55. N° 119 (*infra* p. 143).

56. Según Asín la forma *qannamīl* podría ser diminutivo de *qannām*.

57. II, n° 2149 (*infra* p. 166).

58. El término, que no está vocalizado ni lleva *šadda*, está precedido de la letra *rā'*, abreviatura indicativa de su lengua de origen. Desafortunadamente, el editor de la obra no explica su significado (cf. *'Umda*, I, 30).

59. André, 47.

60. Registrada también por Ibn Buklārīš (*infra* p. 148) como *qannābis*; *'Umda*, II, n° 2149 (*infra* p. 165); *Dioscurides Triumphans*, I, n° 141 (*infra* p. 141); al-Gāfiqī, fol. 12b (*infra* p. 141).

Ibn al-Bayṭār menciona las formas *qannābaš* y *qannābaš agryūn*<sup>62</sup>, y dice sobre éste último que «es *al-qinnab al-barrī*, llamado por la gente de nuestro país *al-qunayniba*, diminutivo de *qinnab*, y al que también se le llama *šahrānaḡ barrī*»<sup>63</sup>.

Este *qinnab barrī*, cuya traducción literal sería —según hemos dicho poco más arriba— «cáñamo silvestre», designa según Dioscórides una planta cuyas ramas, simientes y raíces se asemejan a las del malvasisco (*Althaea officinalis* L.), y cuyas hojas se parecen a las del cáñamo. En la actualidad se la suele identificar con la *Althaea cannabina* L.<sup>64</sup>, conocida en nuestra lengua como matilla cañamera, planta perteneciente a la familia de las malváceas que presenta semejanzas morfológicas con el cáñamo común. No obstante, existe un dato que podría poner en duda que este *qinnab barrī* sea la matilla cañamera, pues en las fuentes árabes se le atribuyen diversas propiedades terapéuticas que no encuentro mencionadas en los modernos tratados de farmacología y botánica que he consultado. Esto arroja una sombra de duda sobre la interpretación del término normalmente aceptada.

El término *qinnab hindī*, «cáñamo indico» tiene una historia mucho más reciente que la de los dos anteriores. Sus orígenes documentales están fechados en la primera mitad del XIII, coincidiendo con la aparición de las primeras noticias sobre el uso ritual y lúdico del cáñamo. Normalmente se venía admitiendo que Ibn al-Bayṭār (m. 1248) fue el responsable de la acuñación de este nuevo término, tal y como piensa Ben Murād<sup>65</sup>. No obstante, al consultar la obra de su coetáneo ‘Abd al-Laṭīf al-Baghdādī (557-629/1161-1231), *al-Ṭibb min al-Kitāb wa-l-sunna*, encontramos que éste dice que «hay un tipo de cáñamo [llamado] indico (*qinnab hindī*), del que se hace el célebre hachís»<sup>66</sup>. Esto parece indicar que la primera mención del término *qinnab hindī* es anterior a Ibn

---

61. En *Dioscurides Triumphans*, loc. cit., encontramos: *qannābis agryā*.

62. Esta es la vocalización que propone Ben Murād en su edición del *Tafsīr*, n° 143 y s.

63. La expresión «la gente de nuestro país» (*ahl bilādi-nā*) parece indicar que esta palabra era utilizada en al-Andalus.

64. Al-Šihābī, 22, s.v. *Althaea cannabina*; ‘Isā, 11, n° 4; Dietrich en su edición del *Dioscurides Triumphans*, II, 503, n° 141.

65. Introducción a su edición del *Tafsīr*, 35, y *al-Muṣṭalah*, II, n° 1532, donde dice que el término fue «descubierto» (*min lkitāf*) por Ibn al-Bayṭār.

66. Cf. *infra* p. 133. Muḥammad b. Aḥmad al-Ḍahabī (643-784/1274-1348), recoge en su obra *al-Ṭibb al-nabawī*, 165, un pasaje casi idéntico a este de ‘Abd al-Laṭīf, que podría haber sido su fuente. Sobre al-Ḍahabī cf. Rosenthal, *The Herb*, 9.

al-Bayṭār al menos en algunos años. Por otra parte, la expresión que utiliza el botánico malagueño en su *Yāmi'* —donde dice que «existe un tercer "tipo" (*naw*)<sup>67</sup> de cáñamo *al que se le llama (yuqāl la-hu)* cáñamo indico»— sugiere que él se habría limitado a registrar por escrito un término que ya estaba en circulación en su tiempo. Esta idea es reforzada por el testimonio de Quṭb al-dīn al-Qaṣṭallānī, que dice que «entre los médicos de este país el hachís es conocido como cáñamo indico», lo cual puede interpretarse como prueba de que el término había tomado carta de naturaleza entre los médicos de su momento, al menos en Egipto, lugar donde parece haber redactado sus dos tratados<sup>68</sup>.

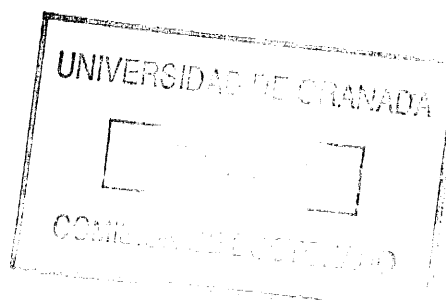
Por otra parte, creemos que el origen del término *qinnab hindī* en la lengua y literatura de los árabes no ha de ser explicado —según parece sugerir Hamarneh— como reflejo de la introducción material del cáñamo —o más concretamente de su variedad *indica*— en el mundo árabe-islámico desde la India, sino más bien como reflejo lingüístico de la introducción y difusión en dicho ámbito de los usos rituales y lúdicos de la planta por influjo de aquella región. Las noticias sobre el aprovechamiento de las propiedades psicotrópicas del cáñamo desde tiempos muy remotos, constituye una prueba de que esta variedad *indica* podría haber estado implantada en extensas áreas del orbe islámico, aparte de la India, mucho antes del siglo XIII<sup>69</sup>. Por otra parte, en la actualidad sabemos que, si bien esta variedad es la que contiene una mayor cantidad de principios psicoactivos, otras también los poseen en menor proporción. Si tenemos en cuenta que el *Cannabis sativa* L. var. *indica* no presenta diferencias morfológicas notables respecto a otras variedades, y que su aspecto y contenido de resina difieren en gran medida según las condiciones geográficas y climáticas en las cuales crezca la planta<sup>70</sup>, podemos pensar que el *qinnab hindī* que Ibn al-Bayṭār dice no haber visto sino en Egipto, podría ser en realidad cualquier otra variedad con una concentración de principios activos suficientes para ser

67. Sobre el significado de este término cf. *infra* p. 98, nota 135.

68. Cf. *supra* p. 70.

69. El hecho de que Abū Ḥanīfa, n° 965 (ed. Lewin, 1974) (*infra* p. 134), afirme no tener noticia de la existencia del cáñamo (*abaq*) en los territorios árabes (*ard al-'arab*) no pone en cuestión esta idea. Cf. *infra* p. 169 y s.

70. Pahlow, 414; Quṭb Ḥusayn, 262; «Use of cannabis», 11; Meyerhof, s.v. *hashish*, 85b; Grinspoon, 32, 34 y ss.; *Encyclopaedia Britannica*, s.v. Drugs, Problems, 1058a; Paris, 98, indica que se admite cada vez más que en el caso del cáñamo los factores ecológicos son tan importantes como el patrimonio genético.



usado con el propósito de provocar una alteración de los estados de conciencia<sup>71</sup>. En resumen, el uso del adjetivo *hindī* en relación al cáñamo puede ser entendido como reflejo del hecho de que las poblaciones árabo-islámicas conocieron las propiedades psicotrópicas de la planta y su uso lúdico y ritual a través de sus estrechos contactos con el mundo hindú, en cuyo sistema religioso y social el cáñamo ocupaba un papel muy destacado.

Mucho más reciente es la historia del término *qinnab rūmī*, cuya traducción literal sería «cáñamo de Anatolia», y cuya primera mención se debe a al-Anṭākī<sup>72</sup> en el siglo XVI. Según él, se le llamaba *zakza* (?), y ofrece una descripción morfológica de la planta que coincide en lo esencial con la del cáñamo, afirmando que de su corteza se obtienen fibras para la manufactura de cuerdas. Si bien el adjetivo *rūmī* parece sugerir –como hemos dicho– que al-Anṭākī está refiriéndose a una variedad del cáñamo propia de Anatolia, existen algunos datos que ponen en duda la identificación de este *qinnab rūmī* con el *Cannabis sativa* L. Al-Qūṣūnī habla de un «variedad silvestre» (*barrīyya*) del cáñamo, «cuyas hojas se llevan molidas a Egipto y otras regiones, y que reciben los nombres de *al-zakzā*– (?) y *al-asrār*»<sup>73</sup>. Sobre sus propiedades dice que al igual que el «cáñamo cultivado» (*al-bustāniyya*) produce regocijo (*tafrīḥ*), pero que tomado en grandes cantidades puede ser letal, a causa del frío y desecación que aporta a quien lo toma. El adjetivo «silvestre» (*barrīyya*) usado por al-Qūṣūnī podría hacernos pensar sin más que esta *zakzā* mencionada por él y por al-Anṭākī es en realidad la matilla cañamera (*qinnab barrī*). Sin embargo, ambos se refieren a las propiedades psicoactivas de la planta, mencionadas también por Ibrāhīm b. Ibrāhīm al-Laqqānī (m. 1041/1631)<sup>74</sup>, que, bajo la forma *zaqza*<sup>75</sup>, lo incluye en la categoría de las «sustancias corruptivas» (*al-mufsidāt*). Si tenemos en cuenta que la matilla cañamera parece carecer por completo de propiedades psicotrópicas, podemos pensar que la identificación de este *qinnab rūmī* con una

---

71. Según Paris, 100, el cáñamo textil tiene una concentración de THC <0,15%, frente a un porcentaje que oscila entre el 1% y el 8% en el caso del cáñamo índico, según los diferentes preparados elaborados con él. Esto significa que incluso el cáñamo común o textil («chanvre à fibres», Paris, 96, 100) puede producir efectos psicotrópicos tomado en la dosis necesaria.

72. I, 219 (*infra* p. 136).

73. *Apud* Lozano, *Tres tratados árabes*, 154.

74. Kaḥḥāla, I, 2; al-Zirikī, I, 28; Sarkis, I, 592; Brockelmann, *Suppl.*, II, 436 y s.; Sezgin, *GAS*, I, 158.

75. 'Isā, 38, n° 7, recoge la forma *zakwa*.



variedad regional del cáñamo, es mucho más posible que su identificación con la matilla cañamera. Si admitimos esto, debemos concluir que al-Qūṣūnī utiliza el adjetivo «silvestre» (*barriyya*) en su sentido más literal, esto es, con el significado de «cáñamo que crece de manera espontánea sin ser cultivado».

### 3.2.2. *Šahdānaŷ*<sup>76</sup>

Variantes y términos compuestos: *šahdānaŷ*, *šahdānaq*, *šāhdānaŷ*, *šahdānak*, *šarāniq*<sup>77</sup>, *šanāriq*<sup>78</sup>, *šahdānā*<sup>79</sup>, *šahdānah*<sup>80</sup> *šahrānaŷ*<sup>81</sup>, *šāh dānaq*<sup>82</sup>, *šāh danaŷ*<sup>83</sup>, *šādānaq*<sup>84</sup>, *šahdānaŷ bustānī*, *šahdānaŷ barrī*, *šahdānaŷ al-barr*, *šahdānaŷ hindī*.

Frente al término *qinnab* —genuinamente árabe según las fuentes— el término *šahdānaŷ* es un claro reflejo lingüístico de la influencia de la tradición científica de los persas. Los textos indican habitualmente que deriva del persa *šāhdānah*<sup>85</sup>, cuyo significado literal es en palabras de al-Qūṣūnī<sup>86</sup>, «sultán de las semillas» (*sulṭān al-ḥabb*), y que al-Bīrūnī<sup>87</sup> traduce erróneamente como

---

76. Tanto en este término como en sus diversas variantes es normal la vocalización de la letra *nūn* con *faḥa* o *kasra*. Cf. por ejemplo Lane, IV, 1611 y s., s.v. *šahdāniŷ*, y al-Qūṣūnī, I, 92 (*infra* p. 161). Los términos *šarāniq* y *šanāriq* parecen ser una excepción de lo dicho, pues en ellos siempre encuentro la *nūn* o la *rā'* finales vocalizadas con *kasra*.

77. Según al-Anṭākī, I, 219 (*infra* p. 136), y al-Qūṣūnī, *loc. cit.* es el nombre vulgar que se da al cañamón en Egipto.

78. No encuentro documentada esta forma en las fuentes, pero sí en Ducros, 40, n° 71, Ramzī Miṣṭāḥ, 240, al-Šafūṭ, 12, y Löw, I, 262, que tiene las formas *šanārek* y *šarānek*.

79. Sólo la encuentro en al-Gassānī (*infra* p. 142).

80. Citada sólo por 'Īsā, 38, n° 7.

81. Maimónides (*infra* p. 157) e Ibn al-Bayṭār, *Tafsīr* (*infra* p. 148).

82. Ibn Rasūl, 257 (*infra* p. 152). 'Īsā, 38, n° 7, da la forma *šahdānaq*.

83. Ibn Rasūl, *loc. cit.* y al-Anṭākī, I, 210 (*infra* p. 136).

84. Ben Murād, II, n° 1156, y Leclerc, en su traducción del *Ŷami'*, II, 316, corrigen este término que encuentran en Ibn al-Bayṭār, *Ŷami'*, III, 50, y dan *šahdānaq*, mencionado también en Ducros, n° 71. Sin embargo, creo que esta corrección no es pertinente, habida cuenta de que yo encuentro la variante *šādānaq* en el *Tafsīr* de Ibn al-Bayṭār (*infra* p. 148), y en un pasaje del *Rāḥat al-arwāḥ*, fol. 5b (*infra* II, p. 85) que al-Badrī atribuye a al-Rāzī. Por otra parte Kūhīn al-'Aṭṭār recoge la variante *šadānaq*.

85. Cf. Steingass, 727, s.v. *šāhdānaŷ*, y s.v. *šāh-dānah*; Bergé, 234, s.v. *šāh dānah*.

86. I, 92 (*infra* p. 161)

87. I, 387, 418 (*infra* pp. 138 y s.).

*ḥabb al-malik*, esto es, «grano del rey», denominación que se le da según él por su enormes utilidades<sup>88</sup>. De acuerdo a esta acepción etimológica el término *šahdānaŷ* designa la semilla del cáñamo, esto es, el cañamón. No obstante, desde época muy temprana aparece utilizado habitualmente como sinónimo del término *qinnab*, es decir, la planta del cáñamo, sentido confirmado por Abū Ḥanīfa<sup>89</sup>, que dice literalmente que el *šahdānaŷ* es una planta (*nabt*). Lejos de ser una excepción, el uso de este término en las fuentes árabes con el doble sentido de cáñamo y cañamones, es habitual en ellas. Así, por ejemplo, Ibn al-‘Awwām lo menciona con el significado de cañamones, pero afirma explícitamente que esta palabra sirve también para designar el cáñamo<sup>90</sup>. Son pocas las fuentes que, como Avicena, Ibn Habal, al-Qūṣūnī, y algunas obras lexicológicas, recogen una definición inequívoca de los términos *šahdānaŷ*=cañamones, *qinnab*=cáñamo. En resumen, el término *šahdānaŷ*, que de acuerdo a su origen persa designa los cañamones, pasó a aplicarse por extensión al cáñamo, desplazamiento semántico debido quizás al hecho de que las semillas fueron la parte de la planta más utilizada por los médicos árabes. Por contra, –según hemos visto anteriormente– el término *qinnab*, que designaba habitualmente la planta del cáñamo, pasó a ser sinónimo de *šahdānaŷ* en su acepción de «cañamones».

Al igual que en el caso de la palabra *qinnab*, las fuentes árabes distinguen entre *šahdānaŷ bustānī*, *šahdānaŷ al-barr*, con la variante *šahdānaŷ/šahrānaŷ barrī* y *šahdānaŷ hindī*. El primero de ellos, *šahdānaŷ bustānī*, es empleado como sinónimo de *šahdānaŷ* en su doble acepción de «cáñamo» y «cañamones», al igual que *qinnab bustānī* es usado como sinónimo de *qinnab*. Asimismo, parece claro que el uso del adjetivo *bustānī* en conexión con la palabra *šahdānaŷ* responde a las mismas causas explicadas en referencia a su uso con el término *qinnab*, es decir, al deseo de los autores árabes de diferenciarlo claramente del *šahdānaŷ barrī*, vocablo que en ocasiones fue usado como sinónimo de *qinnab barrī* para designar el «cáñamo silvestre», es decir, la matilla cañamera, y que en otras ocasiones designaba las semillas de esta planta, ambivalencia debida sin duda al

88. En sus comentarios al *Jawāḥir* de Ibn Māsawayh, 46, n° 15, Díaz García lo traduce como «rey de los granos» o «grano del rey», traducción esta última en la que dice seguir a Meyerhof en sus notas al *Šarḥ* de Maimónides, 348. Cf. también Meyerhof, s.v. *ḥašīsh*, 85a.

89. N° 600 (ed. Ḥamīd Allāh) (*infra* p. 133).

90. La identificación de ambos términos con el sentido de cáñamo aparece registrada, entre otras fuentes, por Ibn Buklārīš (*infra* p. 148); al-Gāfiqī, fol. 12b (*infra* p. 141); Kūhīn al-‘Aṭṭār (*infra* p. 157); al-Bīrūnī, 418 (*infra* p. 139); ‘Umda II, n° 2546 (*infra* p. 166); Ibn al-Bayṭār, *Tafsīr* (*infra* p. 148).

doble significado de *šahdānaŷ* como cáñamo y cañamones.

Por lo que se refiere al término *šahdānaŷ hindī*, sólo lo encontramos mencionado en Kūhīn al-‘Aṭṭār, quien lo registra, junto al término *māhūdānah*<sup>91</sup>, como sinónimo de *ḥabb al-mulūk*<sup>92</sup>. Esta «confusión» puede explicarse teniendo en cuenta que la traducción árabe del término *šahdānaŷ* es, según hemos dicho, *sulṭān al-ḥabb* o *malik al-ḥabb*.

### 3.2.3. Otros términos

Junto a los términos *qinnab* y *šahdānaŷ*, que como hemos dicho son con mucho los más usados en las fuentes árabes para designar el cáñamo, encontramos otros que han servido de manera más o menos ocasional para nombrar esta especie botánica<sup>93</sup>.

#### 3.2.3.1. *Abaq*<sup>94</sup>

Las fuentes que mencionan el término *abāq* no hacen ninguna referencia a su origen, lo cual parece ser en sí mismo indicio de que se trata de una palabra genuinamente árabe<sup>95</sup>. Su uso parece haber estado restringido a los diccionarios, así como a los glosarios botánicos de contenido puramente lexicológico, pues nunca lo encuentro recogido en las fuentes médico-farmacológicas ni en las geopónicas. En su acepción más corriente es sinónimo de *qinnab*, es decir, cáñamo<sup>96</sup>, aunque a veces lo encontramos con el significado

---

91. Según ‘Īsā, 79, n° 19, se trata de uno de los nombres de la *Euphorbia lathyris* L.

92. Sobre los distintos significados de este término, cf. ‘Īsā, 60, n° 19, 79, n° 19, 101, n° 18, 148, n° 18, que afirma que es uno de los nombres que se dan a las semillas de la *Euphorbia lathyris* L.

93. Dejo aquí de lado el análisis de la abundante y confusa terminología botánica usada en las fuentes en relación con la *Aithaea cannabina* L.

94. Y no *abāqq* como encuentro en ‘Īsā, 38, n° 7.

95. El hecho de que Abū Ḥanīfa, n° 965 (ed. Lewin, 1974) (*infra* p. 134) no haga comentario alguno acerca de su origen apoya esta idea, teniendo en cuenta que al referirse a la palabra *qinnab* como sinónimo de *abāq*, menciona su origen persa.

96. Abū Ḥanīfa, *loc. cit.*; al-Ŷawharī, IV, 1445, s.v. <'bq>, y I, 206, s.v. <qnb> (*infra* p. 166); Ibn Manzūr, X, 4, s.v. <'bq> (*infra* p. 151); Ibn Sīda, *al-Muḥkam*, VI, 296 (*infra* p. 153).

más concreto de la corteza (*qišr*) del cáñamo, o cuerdas hechas con esta corteza<sup>97</sup>, e incluso, como sinónimo de la palabra *kattān* (lino)<sup>98</sup>.

### 3.2.3.2. *Banŷ*

Variantes: *bank*, *bankà*, *bankā*

El papel desempeñado por Persia como puente entre la India y las regiones árabes occidentales del Oriente islámico –mencionado más arriba a propósito del término *qinnab hindī*– está plasmado con gran claridad en la historia del término *banŷ*. Max Meyerhof<sup>99</sup> afirma que su origen es la palabra sánscrita, *bha.ṅga*, que pasó al persa bajo la forma *bang*<sup>100</sup>, y que se arabizó como *banŷ*. No obstante, mientras el significado del *bha.ṅga* sánscrito es el de cáñamo, en persa pasó a designar el beleño (*Hyoscyamus albus* L. y *Hyoscyamus niger* L.). Estos datos son confirmados por al-Qaṣṭallānī, que nos dice que «los persas llamaban *bankā* al beleño, cuyo nombre en árabe es *saykarān* y *banŷ*, palabra ésta que deriva del persa *bank*, que al arabizarse cambió la *kāf* por *ŷim*»<sup>101</sup>.

El desplazamiento semántico («cáñamo» → «beleño») que experimentó el vocablo *bha.ṅga* al ser introducido en la lengua persa, tiene su reflejo en la ambivalencia y ambigüedad significativas que revisten la palabra *banŷ* y sus variantes en la lengua árabe, donde, según los diferentes contextos literarios, puede ser interpretado como «hachís» o «beleño». En la primera mitad del siglo XIII al-Ŷawbarī<sup>102</sup> utiliza la palabra *banŷ* con el sentido inequívoco de hachís. Más tarde, al-Qaṣṭallānī<sup>103</sup> indica que el término *bank* era uno de los nombres del hachís en sus días. En el manuscrito del *Maŷlis* de Ibn Gānim conservado en Princeton<sup>104</sup> se recoge el término *al-bankà* como sinónimo de hachís,

---

97. Ibn Manzūr, *loc. cit.*; al-Fīrūzābādī, III, 215 (*infra* p. 141); al-Zabīdī, VI, 277, s.v. <'bq>.

98. Ibn Manzūr, *loc. cit.*

99. s.v. *bandj*, y en sus comentarios al *Šarḥ* de Maimónides, n° 58.

100. Cf. Steingass, 203, s.v. *bang*.

101. *Takrīm*, p. 36 (*infra* II, p. 22).

102. 19.

103. *Tamīm*, p. 87 (*infra* II, p. 62).

104. *Apud* Lozano, *Tres tratados*, 31.

significado confirmado por al-Badrī<sup>105</sup>, quien dice que éste es el nombre que le daban a la droga los seguidores del Šayj Ḥaydar y los persas. Sin embargo, en el contexto de esta literatura de carácter no científico el sentido general del término *banŷ* como «droga narcótica», hace muy difícil en ocasiones determinar de qué especie botánica se habla realmente en cada caso<sup>106</sup>.

Por lo que se refiere a la literatura científica, y en particular la médico-farmacológica, hemos de subrayar que en ella el término *banŷ* se usa habitualmente como sinónimo de *saykarān* y sus variantes, con el sentido unívoco de beleño, tal y como indican Meyerhof y Rosenthal<sup>107</sup>, y como yo mismo he podido constatar a través de la consulta de las fuentes que he manejado para realizar este estudio.

### 3.2.3.3. *Banŷankušt* / *fanŷankušt*<sup>108</sup>

El autor de *Miftāḥ al-rāḥa*<sup>109</sup> dice que el cáñamo (*šahdānaŷ*) recibe en persa el nombre de *infaykušt*, que parece no ser otra cosa que una forma corrupta de *fanŷankušt* con metátesis de las letras *nūn* y *fā*<sup>110</sup>. El motivo que explica esta aparente confusión —que no encuentro en ninguna otra fuente— podría estar en la semejanza morfológica existente entre las hojas quinquelobadas del *fanŷankušt* y las del cáñamo<sup>111</sup>, y en el olor semejante de ambas plantas, según afirma el autor de la *Umda*<sup>112</sup>.

---

105. Fols. 4a-4b, (*infra* II, p. 80), y 9a (cf. Rosenthal, *The Herb*, 35).

106. Meyerhof, s.v. *bandj*, y en sus comentarios al *Šarḥ*, n° 58; Rosenthal, *The Herb*, 19 y s.

107. *Loc. cit.*

108. Habitualmente lo encuentro escrito con *šin*, pero en *Umda*, II, n° 1955 (*infra* p. 165), lo encuentro escrito con *sīn*, lectura que también recoge Ben Murād, I, 190, 210 y s. Acerca de su significado cf. 'Isā, 190, n° 1, 63, n° 3, y al-Šihābī, 13, s.v. *Agrus castus*.

109. 134 (*infra* p. 159).

110. Cf. Steingass, 939, s.v. *فنجنگشت* (*fanjangusht*), que lo traduce como «cinquefoil».

111. Según Ibn al-Bayṭār, *Yāmi'*, I, 115, s.v. *banŷankušt*, y III, 168, s.v. *fanŷankušt*, la explicación en árabe del significado de esta palabra persa sería: *ḍū l-jamsa aššabi'*, es decir, «que tiene cinco dedos».

112. II, n° 1955 (*infra* p. 165).

#### 3.2.3.4. *Ḥabb al-sumna*<sup>113</sup>

Al-Gāfiqī<sup>114</sup> es la única de mis fuentes que afirma que el término *ḥabb al-sumna* es sinónimo de *šahdānaŷ* y *ḥabb al-qinnab*, es decir, cañamón<sup>115</sup>.

#### 3.2.3.5. *Šaŷarat Ibrāhīm*<sup>116</sup>

Ibn al-Bayṭār<sup>117</sup> dice –acotando a al-Gāfiqī– que según pretenden «algunos» (*qawm*) este término se emplea para designar el *banŷankušt* y el *sāhdānaŷ*, dato que también encontramos en al-Anṭākī<sup>118</sup>.

#### 3.2.3.6. *Tannūm*<sup>119</sup>

Según al-Ŷawālīqī, *tannūm* es una palabra árabe sinónima de la persa *šahdānaŷ*, aunque no especifica si este último término ha de entenderse en el sentido de cáñamo o de cañamones. Ibn Manẓūr<sup>120</sup> afirma que el *tannūm* son los cañamones (*ḥabb al-šahdāniŷ*); por su parte, al-Azharī<sup>121</sup> nos informa de que hay quienes dan el nombre de *tannūm* al cáñamo mismo (*šaŷar al-šahdānaŷ*).

---

113. En las fuentes y en la literatura moderna es también habitual la forma *simna*, e incluso, Lane, IV, 1432, s.v. <smn>, recoge la variante *samna*. Sobre el significado del término cf. 'Isā, 38, n° 7, 68, n° 5, y Bedevian, n° 3557.

114. Fol. 2a (*infra* p. 141).

115. Dozy, *Supplément*, I, 240, lo identifica con el *cannabis sativa* basándose en el testimonio de Ibn al-Bayṭār en su *Ŷami'*. No obstante, esto parece ser un error de Dozy, puesto que en *Ŷami'*, II, 4, s.v. *ḥabb al-sumna*, encuentro que su autor dice –acotando a Ḥubayš– que es posible identificar el *ḥabb al-sumna* con el *šahdānaŷ al-barr*, que, recordemos, es la matilla cañamera o sus semillas.

116. Sobre el significado de este término cf. 'Isā, 151, n° 18, 190, n° 1, y Bedevian, n° 3610.

117. *Ŷami'*, III, 55, s.v. *šaŷarat Ibrāhīm* (*infra* p. 145).

118. I, 210, (*infra* p. 137).

119. Sobre el significado de éste término cf. 'Isā 38, n° 7, 92, 10, que lo menciona como *tannawwim*; Lane, I, 319, s.v. <tmm>. En el *Glosario*, n° 573, Asíñ lo transcribe como *tannawwim*.

120. XII, 369, s.v. <t1m>.

121. *Apud* Lane, I, 319, s.v. <tmm>.

### 3.2.3.7. *Til y ḥabb al-tīl*

No encuentro mencionado estos términos en las fuentes árabes con el significado de cáñamo y cañamones. Sin embargo, varios diccionarios, tanto generales como especializados, los recogen con esta acepción<sup>122</sup>, aunque por desgracia no mencionan sus fuentes. Esto me hace pensar en la posibilidad de que se trate de un término acuñado recientemente, si bien no conozco ningún dato al respecto.

### 3.2.3.8. *ḡwāsfr̄m* (?)

Al-Maḡūsī<sup>123</sup> dice que las hojas del cáñamo (*waraq al-šahdānaḡ*) son llamadas en persa *ḡwāsfr̄m* (?), término cuya lectura correcta ignoro y que no he logrado documentar en ninguna fuente. En cualquier caso, no parece haber tenido ningún uso en la literatura árabe.

## 3.3. Descripción morfológica y clasificación taxómica del cáñamo

La descripción del cáñamo que encontramos más habitualmente en las fuentes árabes se debe a Dioscórides<sup>124</sup>, que dice que «sus hojas son parecidas a las de la planta que llaman *māliyā*<sup>125</sup>, tiene un olor fétido, tallos largos y huecos y semillas redondas». Esta descripción se repite con ligerísimas variantes en todos los textos árabes que se refieren al aspecto del cáñamo. La *Agricultura nabatea*<sup>126</sup> nos ofrece una descripción algo diferente, según la cual es «una planta que se levanta de la tierra sobre un tallo hueco, de color blanco y más grueso que el del trigo y el de la cebada. En su parte superior produce simientes redondas a las que los persas llaman *šahdānay*, y sus tallos están envueltos por

---

122. Lane, I, 325, s.v. <tyl>; Ducros, n° 71; Ramzī Miftāḡ, 525 y s; 'Isā, 38, n° 6, 82, n° 20, 94, n° 4; Bedevian, n° 833; al-Šihābī, 341, s.v. *Hibiscus cannabinus*; Dozy, *Supplément*, I, 156, s.v. <tyl>.

123. II, 116 (*infra* p. 158).

124. *Infra* pp. 139 y ss.

125. Según 'Isā, 84, n° 20, es el *Fraxinus excelsior* L. (fresno).

126. *Infra* pp. 134 y s.

una corteza que recibe el nombre de *al-labīn* (?). Asimismo, en ella se nos dice que el tallo del cáñamo puede llegar a superar la talla de un hombre alto.

Por otra parte, al-Anṭākī y al-Qūṣūnī<sup>127</sup> dan una somera descripción de la *zakza* que difiere ligeramente de la del resto de las fuentes.

Por lo que se refiere a la clasificación taxonómica de la planta, las únicas referencias que encuentro en la literatura árabe se deben al autor de la *'Umda*<sup>128</sup> y a al-Gassānī<sup>129</sup>. Ambos coinciden en señalar que pertenece al *yins al-kufūf*, esto es, al «género» de las plantas dotadas de hojas palmeadas<sup>130</sup>, de acuerdo a la característica nervadura palmeada que presentan las hojas del cáñamo, divididas en cinco o siete gajos profundos, y que guardan cierta semejanza con la figura de una mano con los dedos extendidos<sup>131</sup>. El autor de la *'Umda*<sup>132</sup> añade que a diferencia de las hojas del *fanyankust* (*sic*) las del cáñamo son dentadas<sup>133</sup>. Por su parte, al-Qazwīnī incluye el cáñamo dentro del grupo de las *nabāt al-nuṣūm*, término cuya traducción podría ser la de «gramíneas»<sup>134</sup>.

Respecto a las «especies» (*naw'*)<sup>135</sup> de cáñamo mencionadas en la literatura científica árabe, recordaremos lo dicho más arriba. Se habla de «cáñamo cultivado» (*qinnab/šahdānaŷ* o *qinnab bustānī/šahdānaŷ bustānī*), que es el *Cannabis sativa* L., y sobre el cual algunas fuentes dicen que puede ser macho,

---

127. *Tadkīra*, I, 219 (*infra* p. 136), y *Qāmūs*, I, 56 y s. (*infra* p. 161).

128. II, n° 2149 (*infra* p. 166).

129. *Infra* p. 142.

130. Cf. La traducción del término *yins* por «género», que tomamos de Renaud, 203, es, como indica el propio Renaud, inexacta de acuerdo a la actual nomenclatura científica.

131. Esta imagen es empleada por al-Zarkašī (*apud* Lozano, *Tres tratados árabes*, 118), y por al-Anṭākī, I, 219 (*infra*, 136).

132. II, n° 1955 (*infra* p. 165).

133. El término empleado por el autor de la *'Umda*, es *tašrif*. Cf. Dozy, *Supplément*, I, 748, s.v. <šrf>.

134. Así lo encuentro traducido en Kazimirski, II, 1208, s.v. <nŷm>, que también recoge los significados de «planta sin tallo» y «hierba». No obstante, al-Qazwīnī, 178 (ed. Bayrūt, 1989), ofrece una explicación del término *nabāt al-nuṣūm* que no parece corresponder exactamente con la definición botánica de las gramíneas, y que es más amplia que la de éstas. Recordemos por otra parte que en la actualidad el cáñamo es clasificado habitualmente dentro de la familia de las cannabáceas (Serrano, 91; Font Quer, 127; Grinspoon, 31).

135. El entrecomillado del término responde al hecho de que la moderna botánica no admite más que la existencia de una especie de cáñamo, *Cannabis sativa* L., dentro de la cual suele distinguirse diferentes variedades. En la actualidad se hace hincapié en la diferenciación del cáñamo textil (var. *vulgaris*) y cáñamo de resina (var. *indica*). Cf. Paris, 96 y 100; Debruyne, 49 y ss.



que no da fruto, y hembra que sí lo da<sup>136</sup>; «cáñamo silvestre» (*qinnab barrī ṣahdānaʿ al-barr*), que parece ser la *Althaea cannabina* L.; «cáñamo índico» (*qinnab hindī*), que es el *Cannabis sativa* L. var. *indica*<sup>137</sup>; «cáñamo de Anatolia» (*qinnab rūmī*), que parece designar una variedad de cáñamo que se diera en esta región.

#### 3.4. El cultivo del cáñamo en la literatura geopónica

A pesar de la escasez de noticias sobre el cáñamo en las fuentes geopónicas árabes<sup>138</sup>, éstas parecen ser suficientes para constatar la existencia de un proceso de transmisión de conocimientos agronómicos sobre la planta desde las culturas preislámicas al mundo árabo-islámico, tanto oriental como occidental-andalusí. Este proceso de transmisión tiene un claro exponente en el caso de la *Agricultura nabatea*, obra que sirvió de fuente a Ibn al-‘Awwām —el geópono árabe que más espacio parece haber dedicado al cáñamo en su obra— y al autor de *Miftāḥ al-rāḥa*. Ibn al-‘Awwām reproduce también el testimonio de Junio<sup>139</sup>, lo cual viene a ilustrar cómo se transmitieron a los geóponos árabes los datos agronómicos sobre el cáñamo que estaban en circulación en el mundo preislámico de tradición latina, del mismo modo que las acotaciones de la *Agricultura nabatea* reflejan un trasvase semejante de conocimientos desde las culturas preislámicas orientales.

Por lo que se refiere a la información que ofrecen las fuentes, observamos que éstas se refieren a los aspectos puramente técnicos del cultivo de la planta, tales como el tipo de tierra que le conviene, manera y tiempo de la siembra, laboreo que requiere, riego, vientos que favorecen y perjudican su crecimiento,

---

136. *‘Umda*, II, n° 2149 (*infra* p. 165); Ibn al-‘Awwām, II, 117 y s. (*infra* p. 144); *Miftāḥ*, 134 (*infra* p. 159); al-Gassānī (*infra* p. 142).

137. No obstante, véase lo dicho más arriba acerca de este término (*supra* pp. 89 y s.).

138. *Agricultura nabatea* (*infra* pp. 134 y ss.); Ibn Ḥaṣṣān (*apud* Ibn al-‘Awwām, II, 28 (*infra* p. 145)); Ibn al-‘Awwām (*infra* pp. 144 y s.); *Miftāḥ* (*infra* p. 158 y s.); Ibn Luyūn (*infra* p. 150 y s.).

139. Sobre la identificación de Junio —el Yūnyūs de los geóponos andalusíes— con el hispanorromano Lucio Junio Moderato Columela (s. I d. C.), cf. Carabaza, I, 32 y ss.

y manera y tiempo de llevar a cabo la cosecha<sup>140</sup>. No creemos necesario detenernos aquí en la exposición de estas cuestiones, pues pensamos que la lectura de los textos que recogemos en el apéndice que cierra este capítulo puede resultar suficientemente clarificadora al respecto.

Por otra parte, notamos la ausencia en los textos geopónicos de noticias acerca de la actividad económica generada por el cultivo del cáñamo. No obstante, el adjetivo *bustānī* que acompaña a veces a los términos *qinnab* y *šahdānaʿ* sugiere que su explotación podría haber tenido lugar habitualmente mediante el cultivo en huertos (*basātīn*). Ibn al-Bayṭār se refiere a ello a propósito del cáñamo índico en Egipto, y siglos más tarde también al-Gassānī menciona que se cultivaba en huertos en el Marruecos de su tiempo<sup>141</sup>.

### 3.5. Temperamento, propiedades y usos terapéuticos del cáñamo

#### 3.5.1. Consideraciones previas para una valoración del conocimiento médico de los árabes sobre el cáñamo

No parece muy aventurado afirmar que en nuestros días predomina entre los estamentos vinculados a la práctica de la medicina oficial instituida, la idea de que la tradición médica de los *antiguos* es poco más que una *curiosidad histórica*, que a lo sumo merece una mirada entre divertida y curiosa por parte del más que suficiente *científico moderno*. No obstante, el reciente desarrollo de nuevas corrientes en el ámbito de la terapéutica —tales como la acupuntura, la homeopatía y la medicina naturista, entre otras—, caracterizadas por el interés que confieren al redescubrimiento y revitalización de las tradiciones médicas de otras culturas, pone de manifiesto lo erróneo del punto de vista de quienes consideran que la *medicina moderna* no tiene nada que aprender de nuestros antepasados.

---

140. Si contrastamos los datos de las fuentes árabes acerca del cultivo del cáñamo con las indicaciones contenidas en la literatura actual, vemos que existen notables coincidencias entre ambos, en lo que se refiere a la necesidad de agua y abonos que presenta el cultivo de la planta, terreno más idóneo para ésta, tiempo de la siembra, y distancia que debe mantenerse entre las semillas al sembrarlas según el producto que desee obtenerse de ella. Sobre estas cuestiones cf. Quṭb Ḥusayn, 263; al-Šafūt, 14; Font Quer, 128; Grinspoon, 35.

141. Para más información cf. Rosenthal, *The Herb*, 131 y s.

Parece evidente que una actitud de esta naturaleza hacia esas tradiciones médicas comprometería en mucho las posibilidades de futuro desarrollo de las ciencias médica y farmacológica. En palabras de William A. R. Thomson<sup>142</sup> «Las culturas aborígenes aún existentes en el mundo actual —en zonas remotas de Africa, Asia, América Latina, etcétera— están desapareciendo con rapidez. Existe el peligro de que gran parte de este conocimiento y práctica de las propiedades activas de las plantas desaparezcan con estas culturas. Aún estamos a tiempo de prestar la atención debida a la tradición curativa popular y estudiar algunos ejemplos de contribuciones farmacéuticas que ha hecho en el pasado —y puede continuar prestando— a la medicina moderna y a nuestro conocimiento de las plantas»<sup>143</sup>.

En el caso del cáñamo, como en el de otras plantas psicoactivas, concurre un factor adicional que contribuye a este proceso de olvido de la larga tradición de conocimiento científico sobre ellas. Se trata de su consideración como drogas peligrosas cuyo uso debe ser controlado estrictamente, cuando no abolido de manera radical. A ello se ha referido recientemente Albert Hoffman, descubridor del ácido lisérgico dietalamida (LSD), quien dice refiriéndose a esta droga: «Se añadió un nuevo apartado a las listas de sustancias prohibidas: los alucinógenos. Producción, posesión y uso fueron prohibidos. Para la profesión médica incluso. Y esto fue un error absoluto. La profesión médica tiene acceso a los opiáceos, a la heroína, por ejemplo, pero no al LSD, psilocibina o mescalina. A causa de los malos efectos en la calle, se prohibió también en la investigación. Ahora tenemos que luchar para tenerlo disponible, no para la calle, sino para el uso médico y espiritual»<sup>144</sup>.

En 1971 Lester Grinspoon<sup>145</sup> afirmaba que los médicos del siglo XIX conocían más sobre el cáñamo, y estaban mucho más interesados en explorar su potencial terapéutico que lo estaban los de su tiempo. Según él, este potencial

---

142. 137.

143. Esta necesidad de recuperación del conocimiento y uso tradicionales de las plantas es la que inspira el desarrollo de los trabajos sobre etnobotánica, de no muy larga historia en nuestro país. Un exponente de esta línea de investigación se encuentra en la Tesis Doctoral de Dña. Reyes González-Tejero García, profesora del Departamento de Biología Vegetal de la Universidad de Granada, titulada: *Investigaciones etnobotánicas en la provincia de Granada*, Granada, 1989.

144. Entrevista publicada en el diario *El País*, Edición de Andalucía (*Babelia* 39/sábado día 11 de julio de 1992, p. 2).

145. 218.

no ha sido puesto en práctica todavía, en gran parte por la ignorancia de los estamentos médicos, la mala reputación del cáñamo, y las dificultades legales relacionadas con su investigación<sup>146</sup>.

Los resultados obtenidos de una búsqueda bibliográfica llevada a cabo en la base de datos *Comprehensive Medline*, acerca de los trabajos médicos publicados sobre el tema del cáñamo durante el año 1992<sup>147</sup>, parecen confirmar —en mi modesta opinión— lo afirmado por Grinspoon acerca del desinterés de los médicos por la investigación de su potencial terapéutico. De un total aproximado de 70 referencias obtenidas en nuestra búsqueda, ni tan siquiera una de ellas tiene por objeto la investigación de alguna de las posibilidades de aplicación terapéutica de las propiedades de la planta. Por el contrario, como era de esperar, los temas tratados más habitualmente en estos trabajos son el estudio de los efectos clínicos del consumo de productos derivados del cáñamo en el cuerpo humano, y de manera muy particular entre las mujeres embarazadas, así como acerca de sus efectos en la conducta personal y social de adolescentes y jóvenes.

Por otra parte, a través de mis limitadas lecturas de la moderna literatura farmacológica, botánica y médica sobre el tema del cáñamo, he tenido ocasión de constatar que existe entre los autores de los trabajos que he consultado la que creo una evidente propensión al enunciado de opiniones de dudoso rigor científico. Baste traer a colación un fragmento del libro de Don Octavio Aguilar titulado: *Drogas y fármacos de abuso*, publicado en Madrid en 1982 por el Consejo General de Colegios Oficiales de Farmacéuticos. Aun a riesgo de parecer deseoso de conducir la discusión al terreno del esperpento y la exageración, no he podido sustraerme a la tentación de reproducir aquí un breve pasaje de este libro<sup>148</sup>, que ilustra muy claramente la idea que he apuntado poco más arriba: «Otras acciones sobre el comportamiento: *Sexo*: El hachish puede al principio excitar la libido, pero está demostrado que su consumo continuado anula las sensaciones eróticas, lo que sí ocurre es que el cáñamo relaja las inhibiciones morales y en consecuencia libera los deseos sexuales de

---

146. A modo de ejemplo, baste recordar que según Paris, 102, el uso terapéutico del cáñamo indico está prohibido en Francia desde 1955 (aunque en p. 105 dice que dicha prohibición se remonta a la publicación del decreto de 27-3-1953).

147. Los descriptores usados en la búsqueda fueron: «cannabis», «cannabinoids», «bhang», «ganja», «hashish», «marijuana», «cannabis abuse», «cannabis smoking».

148. 43.

forma que las mujeres se vuelven más complacientes, e incluso a los homosexuales les desaparece el temor a ser mal recibidos por su compañero».

Mucho más inquietante es aun constatar la presencia de esta visión mistificadora de consecuencias nefastas, en un trabajo de la proyección, difusión y rigor del *Précis de matière médicale* de Paris y Moysse, cuyos autores, exponen la siguiente opinión sobre el consumidor de cáñamo: «Le sujet devient très sensible aux bruits, à la musique et éminemment suggestionable, au point que l'on peut lui suggérer parfois des crimes<sup>149</sup>...», y poco más adelante, en referencia a la tradición de uso del cáñamo índico en Oriente, dice: «les Arabes l'utilisent avant la "fantasia"»<sup>150</sup>.

Naturalmente los señores Paris y Moysse discreparían profundamente de la opinión del alfaquí mālikī Abū l-'Abbās Aḥmad al-Qarāfī (626-684/1228-1285) sobre los efectos del consumo de hachís en la agresividad de los individuos: «La segunda razón es que son frecuentes las pendencias y asaltos a mano armada entre los que beben vino, y éste es precisamente el sentido del citado verso: *lo bebemos y hace de nosotros reyes y leones. No nos ahuyenta el combate*. El hachís provoca en quienes lo toman el efecto contrario, pues los sume en un estado de estupor y mutismo absolutos, siendo lo más parecido que puedas imaginar a las bestias. Por ello a menudo se producen asesinatos entre los bebedores de vino y no entre los que comen hachís»<sup>151</sup>.

La misma acotación del *Précis* nos da pie a realizar algunas reflexiones acerca del aspecto que más nos interesa aquí en la actual literatura médico-farmacológica. Se trata de la poca consistencia y rigor científicos de los datos que ofrecen acerca de la historia del uso medicinal del cáñamo, y más concretamente de los referidos a su historia en el mundo árabo-islámico.

En 1971 Franz Rosenthal<sup>152</sup> se refería desde una perspectiva global a este hecho: «Recent years have witnessed a vast outpouring of books and studies on cannabis intoxication. I have looked at some of them but have come to the conclusion that it would not be a good investment of my time to read too intensively in this literature. The knowledge of the history of hashish, especially in the Islamic period, displayed in it is pitiful and, on occasion, comical. This

---

149. En este punto Paris y Moysse incluyen una nota en que dicen: «Le nom d'assassin dériverait de haschisch».

150. 101 y s.

151. *Apud* Lozano, *Tres tratados*, 128.

152. *The Herb*, 2 y s.

does not really come as a surprise, but it raises the somewhat disquieting spectre of a lack of historical understanding in the formation of views on a problem intimately concerned with man's past and future. Since so mas has been written on the subject, it is possible that someone somewhere has gathered up something more than the few stock items repeated over and over again».

Retomando el texto de Paris, diremos que en nuestra opinión éste resulta altamente ilustrativo de lo dicho por Rosenthal. Como poco, podemos decir que no resulta muy enriquecedor para nuestro conocimiento histórico traer a colación la hipótesis sobre el origen de la palabra «asesino», para tratar de ilustrar su alocada idea de que el cáñamo produce asesinos potenciales. Respecto a su afirmación de que «les Arabes l'utilisent avant la "fantasia"», creo que cualquier comentario resultaría superfluo.

El discurso mistificador, etnocentrista y pseudocientífico que impregna buena parte de esta literatura especializada al hablar del cáñamo, contrasta poderosamente con la profundidad y amplitud de los conocimientos atesorados por los médicos árabes acerca de las amplias posibilidades de aplicación terapéutica de la planta.

Quizás, éste que hemos dado en llamar *científico moderno* —no sin evidente malicia por nuestra parte— no podrá dejar de sonreírse con incredulidad ante la larga nómina de aplicaciones terapéuticas del cáñamo descritas por los médicos árabes. No obstante, una rápida comparación de estas aplicaciones con las descritas en la moderna literatura científica, pone de relieve la existencia de un elevado número de coincidencias entre los datos de las fuentes y los de la medicina moderna<sup>153</sup>.

### 3.5.2. Temperamento del cáñamo

Las propiedades del cáñamo son descritas en los textos de acuerdo a los principios de la teoría humoral de griegos y árabes. Según esta teoría, cada simple posee un temperamento característico, determinado por los grados de calor, frío, humedad y sequedad que contiene. Dioscórides y Galeno mencionan el poder desecativo y calorífico de los cañamones, pero falta en sus obras

---

153. Estas coincidencias están reflejadas en las siguientes notas a pie de página: 168, 171, 177, 180, 187, 189, 206. Cf. también notas nº 210, 221, 222, 225, 232.

cualquier indicación a grados concretos. En términos generales las fuentes árabes siguen a los médicos griegos al afirmar que el cáñamo es caliente y seco. Sin embargo, Māsarʿawayh y al-Ṭabarī afirman que sus semillas son secas y frías, e Ibn ʿYazla se hace eco de la opinión de quienes piensan que su hoja es seca y fría en primer grado. Para mayor confusión, al-Qūṣūnī define el temperamento del cáñamo como seco, y compuesto de partes calientes y frías. Asimismo, al-Anṭākī dice que el temperamento del *qinnab rūmī* o *zakza*, está formado por una parte de calor y cuatro de frío, concluyendo que es frío y seco en tercer grado.

Mayor aun es el desacuerdo existente entre los fuentes al tratar de precisar los grados de calor y sequedad que posee, pues en los textos encontramos mencionados desde el primero hasta el tercero. Esto no es extraño, teniendo en cuenta que no encontraron ninguna referencia al respecto en las obras de Galeno y Dioscórides, y que el concepto de temperamento y sus grados no admite una comprobación empírica en el sentido que el actual método científico entiende esto. Así, sólo Ibn Sīnā, Ibn ʿYazla y al-Gāfiqī (*Muršid*) coinciden en señalar que el cañamón es caliente y seco en tercer grado, mientras Ibn ʿYazla atribuye los mismos grados a las hojas.

Por lo que se refiere a la matilla cañamera, Ibn ʿYazla e Ibn Habal se muestran de acuerdo en afirmar que es caliente y seca en cuarto grado.

[*Agricultura nabatea*; Māsarʿawayh; al-Dimašqī; al-Ṭabarī; Ibn Māsawayh (*supra* p. 32, n° 5.1.); Ishāq b. Sulaymān; al-Maḡūsī, II, 116; Ibn Sīnā, I, 434; Ibn ʿYazla (*supra* p. 27, n° 1.3.1. y 1.4.2.); Ibn Buklārīš; al-Tiflīsī; al-Gāfiqī *Muršid*, 119; Ibn Habal, I, 234, y II, 185; ʿAbd al-Latīf; al-Arbūlī; al-Anṭākī, I, 219; al-Gassānī; al-Qūṣūnī, I, 56 y s., y II, 92; Ibn Ḥamādūš]<sup>154</sup>.

### 3.5.3. Partes de la planta usadas, formas de preparación y administración, dosis y sucedáneos

La parte del cáñamo más utilizada en los tratamientos terapéuticos fueron las semillas, y en menor medida las hojas. La forma de preparación difería según las afecciones a tratar. El óleo de los cañamones era empleado en el tratamiento de la caspa, dolores nerviosos, otalgia y afecciones del oído, tumores indurados, e induración y constricción del útero; el jugo de los cañamones verdes era usado

---

154. Cf. estas fuentes en el apéndice textual que cierra este capítulo (*infra* pp. 133 y ss.).

como depurativo del cerebro y para el tratamiento de la otalgia y otras afecciones del oído; el jugo de las hojas se empleaba como remedio para los abscesos de la cabeza, la caspa, la epilepsia y la oftalmalgia, así como antiparasitario.

Las formas de administración eran el uso tópico en forma de untura, y en el tratamiento de la caspa, mediante el lavado de la cabeza; por vía nasal; por vía oral; instilado en los oídos; ingerido en forma sólida o líquida. Por otra parte, hay que destacar la casi total ausencia en las fuentes de referencias a las dosis que deben emplearse en cada caso.

Según parece el cañamo era administrado habitualmente como medicamento simple, es decir, sin mezclarlo con otros medicamentos. No obstante, es posible que esta idea sea fruto de una impresión errónea, motivada por el hecho de que muchas de las fuentes que hemos manejado carecen de índices detallados de simples, lo cual plantea la posibilidad de que hubiese sido usado en composición con otros fármacos en diversas recetas mencionadas en estas obras, sin que tengamos conocimiento de ello.

Las fuentes indican varios sucedáneos del cañamo en los tratamientos terapéuticos. Al-Mayūsī<sup>155</sup> dice que algunos médicos empleaban *Inula Helenium* L.<sup>156</sup> en lugar de cañamones para elaborar el electuario de *rāwand*<sup>157</sup>, prescrito para el tratamiento de la induración del hígado y del estómago. Ibn Buklāriš cita las hojas de rábano y las hojas de *Zollikofera angustifolia* COSS.<sup>158</sup> Las primeras son mencionadas también por al-Gassā-nī<sup>159</sup>, que además nos informa de que había quienes pensaban que también las acelgas son sucedáneo del cañamo. Por último, al-Qūṣūnī<sup>160</sup> afirma que el sucedáneo del cañamón es el sésamo.

---

155. II, 542 y s. (*infra* p. 158).

156. En árabe *rāsān* que 'Īsā, 99, n° 4, traduce así.

157. 'Īsā, 155, n° 19 y 20, traduce este término como *Rheum officinale* BAILLON y *Rheum palmatum* L.

158. En árabe *waraq al-sallā*, que 'Īsā, 192, n° 10, traduce de esta forma.

159. *Infra* p. 143.

160. I, 92 (*infra* p. 161).



### 3.5.4. Propiedades y usos terapéuticos

Como ya hemos dicho, el conocimiento científico de los árabes sobre el cáñamo es fundamentalmente deudor de la nomenclatura terminológica y de la descripción de sus propiedades y usos terapéuticos que encuentran en Galeno y Dioscórides. A través del conocimiento de sus obras, los árabes supieron de la utilidad de los cáñamones en el tratamiento de la otalgia. Sus propiedades carminativas son mencionadas por Galeno, que junto a Dioscórides se refiere a sus efectos desecativos en el semen. Galeno sostiene que los cáñamones producen cefalea, llenan la cabeza de vapores cálidos, son indigestos y dañinos para el estómago, generan malos humores y calientan mucho. Por lo que se refiere al resto de las propiedades y usos recogidos en las fuentes árabes, no conocemos su origen, es decir, ignoramos en qué medida son herencia de la tradición médica de las diferentes culturas del Mundo Antiguo, y en qué medida son fruto del propio desarrollo histórico de la medicina árabe.

A continuación ofrecemos una lista alfabética de las propiedades y usos terapéuticos del cáñamo descritos en la literatura científica árabe. Cada una de estas propiedades y usos están seguidos de las referencias bibliográficas de todas aquellas fuentes que los mencionan. Estas fuentes han sido ordenadas cronológicamente con el fin de ofrecer la posibilidad de rastrear en ellas la transmisión de un dato concreto. Las obras o sus autores son citados mediante abreviaturas, desarrolladas en el apéndice documental que cierra este capítulo (*infra* pp. 133 y ss.).

#### Índice de términos citados

abscesos I  
afecciones cutáneas II  
ahogo III  
alfombrilla (cf. afecciones cutáneas)  
anafrodisíaco (cf. desecativo)  
anestésico IV  
antiemético V  
antihemorrágico VI  
antiepiléptico VII  
antiparasitario VIII

*Conocimiento científico y uso del cáñamo*

antipirético IX  
áscaris (cf. vermícida y vermífugo)  
bilis (cf. purgante)  
cabello X  
calmante XI  
carminativo XII  
caspa (cf. afecciones cutáneas)  
cefalea XIII  
cerebro (cf. depurativo)  
depurativo XIV  
deseccativo XV  
deseo sexual (cf. desecativo)  
desopilativo (cf. oídos; hígado)  
diurético XVI  
dolores punzantes (cf. calmante)  
emético (cf. antiemético)  
esterilidad masculina (cf. desecativo)  
estómago XVII  
estreñimiento XVIII  
flato (cf. carminativo)  
flema (cf. purgante)  
gases (cf. carminativo)  
gota (cf. calmante)  
gusanos (cf. oídos; vermícida y vermífugo)  
hígado (cf. depurativo)  
humores XIX  
impotencia (cf. desecativo)  
indigesto (cf. estómago)  
intestinos (cf. carminativo)  
laxante XX  
leche materna (cf. desecativo)  
lepra (cf. afecciones cutáneas)  
lombrices intestinales (cf. vermícida y vermífugo)  
lubrificantes genitales (cf. desecativo)  
nervios (cf. calmante)  
oftalmalgia (cf. calmante)  
oídos XXI  
otalgia (cf. calmante; oídos)  
potencia sexual (cf. desecativo)  
psicotrópico XXII  
purgante XXIII  
quimo (cf. estómago)  
sangre XXIV  
sangre de toro XXV

### Conocimiento científico y uso del cáñamo

semen (cf. desecativo)  
*tinnitus aurium* (cf. oídos)  
tóxico letal XXVI  
tumores XXVII  
útero XXVIII  
vapores (cf. cefalea)  
vermicida y vermífugo XXIX  
visión XXX  
vitiligo (cf. afecciones cutáneas)

#### I) *Abscesos*

Ibn Buklārīš dice que el jugo de las hojas del cáñamo sirven para curar los abscesos (*jurāyāt*) de la cabeza gracias a su poder calorífico.

[Ibn Buklārīš]

#### II) *Afecciones cutáneas: caspa, vitiligo, lepra, alfombra*

Las fuentes hablan de la utilidad del cáñamo para el tratamiento de la caspa de la cabeza, y según al-Rāzī, también de la barba<sup>161</sup>. Para ello se prescribía lavar la parte afectada con el jugo obtenido por la expresión de las hojas. No obstante, no fue ésta la única parte del cáñamo utilizada en el tratamiento de esa afección, pues Ibn Sīnā e Ibn Habal prescriben el óleo de los cañamones con el mismo fin. Al-Qaṣṭallānī<sup>162</sup> dice que estas propiedades del cáñamo se deben a su poder desecativo y calorífico. Ya en el siglo XIV, al-Firūzābādī se refiere a la utilidad de los cañamones en el tratamiento de la vitiligo (*al-bahaq*) y la lepra (*al-baraṣ*).

---

161. En las fuentes se mencionan los términos *ibriya* y *ḥazāz*, que suelen ser traducidos como «caspa» (cf. por ejemplo: Rosenthal, *The Herb*, 74, 114; Lane, II, 558, s.v. *ḥazāz*). No obstante, también encuentro traducido *ibriya* como «pitiriasis», y *ḥazāz* como «liquen» y «empeine» (cf. por ejemplo: *Unified Medical Dictionary*, 32, s.v. *ḥazāz*; Dozy, *Supplément*, I, s.v. *ḥazāz*; al-Jūri, en el glosario que acompaña a su edición del *Kitāb al-Taysir* de Ibn Zuhri, 493, s.v. *ibriya*, y 500, s.v. *ḥazāz*; Alvarez de Morales, en el glosario que acompaña a su edición del *al-Mujtaṣar fi l-ṭibb* de 'Abd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238/852), 107, s.v. *ibriya*, y 111, s.v. *ḥazāz*).

162. *Tamīm*, p. 53 (*infra* II, p. 44).

Por otra parte, algunos médicos prescriben el uso de la matilla cañamera para el tratamiento de la alfombrilla (*al-ḥumra*). Para ello se aplicaba sobre la parte enferma un emplasto de raíces cocidas de esa planta<sup>163</sup>.

[Ḥunayn (*supra* p. 31, n° 4.2., 4.3.); al-Rāzī *Ḥawī*, XXI, i, 124; Ishāq b. Sulaymān; Ibn Sīrīn I, 423; Ibn Buklārī; Ibn Habal, II, 175, 185; al-Firūzābādī; al-Gassānī]

### III) Ahogo

Al-Qazwīnī<sup>164</sup> afirma que las hojas del cáñamo pueden provocar ahogo (*janāq*) a causa de su poder calorífico<sup>165</sup>.

[al-Qazwīnī]

### IV) Anestésico

Vernet<sup>166</sup> afirma que el *banj* —que el traduce como «hachís (*Cannabis sativa* L.)»— fue utilizado por los médicos árabes como anestésico en operaciones quirúrgicas por influencia de la India. Según él se administraba en infusiones o impregnando esponjas que se introducían en la boca del paciente y provocaban el sopor, no por ingestión, sino por impregnación directa de las mucosas, a través de las cuales su principios activos pasan al torrente circulatorio. No obstante, yo no encuentro en las fuentes ninguna referencia a este uso, lo cual me lleva a pensar que el insigne arabista incurre en el error de interpretar el término *banj* como «cáñamo» o «hachís», en lugar de interpretarlo como «beleño», planta ésta

---

163. Este mismo remedio se usaba para tratar los tumores calientes (*al-sawrām al-ḥumra*). Cf. *infra* p. 122.

164. Según parece sugerir acotando el testimonio de Ḥunayn b. Ishāq.

165. Al-Zarīkātī (*apud* Lozano *Tres tratados árabes*, 123), dice que el hachís «ahoga la respiración».

166. «La cultura hispanoárabe», 261.

cuyas propiedades hicieron que fuese ampliamente utilizada por los árabes como anestésico<sup>167</sup>.

V) *Antiemético*<sup>168</sup>

Al-Anṭākī afirma que las semillas del cáñamo *rūmī* tienen propiedades antieméticas. Por el contrario, en la *Agricultura nabatea* se dice que la bebida preparada con el polvo obtenido de la trituración del tallo (*qaṣaba*) del cáñamo es un emético tan potente como la nuez vómica (*Strychnos nux vomica*)<sup>169</sup>.

[*Agricultura nabatea*; al-Anṭākī, I, 219]

VI) *Antihemorrágico* (cf. también *Sangre*)

Al-Qazwīnī es la única fuente que atribuye propiedades antihemorrágicas a las hojas de cáñamo, propiedades que en las fuentes árabes se atribuyen al beleño y no a esta planta<sup>170</sup>.

[al-Qazwīnī]

---

167. Vernet también se hace eco del significado de *banṣ* como «beleño», pero sugiere —erróneamente según creo— que esta acepción del término era más restringida que la de «hachís», y menciona a propósito las referencias al *banṣ* que encontramos en *Las mil y una noches*. Sobre esta cuestión cf. *supra* pp. 94 y s. Por otra parte, es posible que la consulta de los dos trabajos que reseño a continuación sirvan para aclarar estas dudas: Usāma 'Ānūtī. «Ta'rij al-tajdir al-ṭibbī 'inda l-muslimin wa-l-'arab». *Maṣallat al-bāhūt*, 5-6 (ādār-ḥazīrān 1979) pp. (?); M. Ṭaha al-Ŷāsir, «al-Tajdir fī ta'rij al-'ulūm al-tibbiyya al-'arabiyya wa-l-islāmiyya». Comunicación presentada en el V Simposio Internacional de Historia de la Ciencia Árabe (Granada 30 de marzo-4 de abril de 1992) [en prensa]. Cf. también Bellakhdar, 209, n° 116, y Boulos, 40.

168. Husain, 3 y 11, afirma que el uso del THC para el tratamiento de la emesis es una de las aplicaciones terapéuticas de los cannabinoides comprobadas hasta el momento. No obstante, la opinión más extendida en la moderna literatura científica sostiene que las semillas del cáñamo no contienen cannabinoides, aunque Font Quer, 128, afirma que poseen un 0'3 % de resina.

169. En el original árabe *ṣawz al-qay'* que al-Šihābī, 702, s.v. *Strychnos nux vomica*, traduce así. También Kūhīn al-'Attār, 218 (cf. *infra* p. 157), atribuye propiedades eméticas al por él llamado *ṣahda naṣṣ hindī* (cf. *supra* p. 93), aunque ya hemos dicho que estas semillas no parecen poder ser identificadas con los cañamones.

170. *Infra* pp. 113 y s., n° XI.

VII) *Antiepiléptico*<sup>171</sup>

Al-Maḡūsī afirma que el jugo de las hojas de cáñamo administrado por vía nasal sirve para curar la epilepsia. Ninguna otra fuente médica registra esta aplicación, pero en el siglo XV al-Badrī recoge en su *Rāḡat al-arwāḡ* una anécdota —que dice haber tomado de *al-Manṡūrī* de al-Rāzī— en la que las hojas de cáñamo son presentadas como remedio que procura la curación inmediata de la epilepsia. Aunque es posible que al-Rāzī no sea realmente el origen del relato<sup>172</sup>, éste puede ser considerado junto al testimonio de al-Maḡūsī como prueba de que el cáñamo fue usado como antiepiléptico en la medicina árabe.

[al-Rāzī *Manṡūrī*; al-Maḡūsī, II, 116]

VIII) *Antiparasitario* (cf. también *Oídos* y *Vermicida*)

Al-Anṡākī afirma que las hojas del *qinnab rūmī* cocidas matan los piojos si se lava con ellas la parte del cuerpo en que éstos se encuentran<sup>173</sup>.

[Al-Anṡākī, I, 219]

IX) *Antipirético*

Al-Firūzabādī prescribe el uso de los cañamones para el tratamiento de la fiebre cuartana (*ḡummā al-ribʿ*).

---

171. Sobre el uso del cáñamo como antiepiléptico y antiespasmódico en la medicina moderna puede verse Grinspoon, 226; Husain, 3 y 11; Font Quer, 129; Benigni, 214; Boulos, 40.

172. Cf. *supra* p. 75, e *infra* II, p. 92.

173. Al-Anṡākī dice exactamente *al-qaml wa-nuṡūlu-hu* (?). Mientras la traducción de *qaml* por «piojos» no parece plantear ningún problema, la palabra *nuṡūl* (?) no aparece recogida en los diccionarios que he consultado con un significado adecuado al contexto en que está citada en la *Tadkīra*. Únicamente encuentro en Dozy, *Supplément*, II, 693, el término *natilla*, que él traduce por el español «ladilla», y que podría estar relacionado con *nuṡūl* (?). Sin embargo, si tenemos en cuenta que la ladilla no es sino una especie de piojo (*Pediculus pubis*) que generalmente vive en el vello pubiano (*Diccionario terminológico*, 788, s.v. piojo), no parece tener mucho sentido la expresión utilizada por al-Anṡākī, quien, recordemos, dice *al-qaml wa-nuṡūlu-hu* (?). No obstante, es posible que se refiera con esta expresión a las liendres.

[al-Fīrūzābādī, I, 203]

X) *Cabello* (cf. *Afecciones cutáneas*)

Ibn Sinā y al-Rāzī mencionan que las hojas de cáñamo se usan como sucedáneo del *azādirajt* (*Melia azadirachta* L.)<sup>174</sup> para estimular el crecimiento del cabello<sup>175</sup>. Ibn Ŷazla recoge el mismo dato, y afirma que se debe macerar las hojas en agua y después aplicarlas en las raíces de los cabellos<sup>176</sup>.

[al-Rāzī (*apud* al-Bīrūnī, 33); al-Rāzī *Hāwī*, XXI, i, 124; Ibn Sinā, I, 255; Ibn Ŷazla (*supra* p. 27, n° 1.4.3)]

XI) *Calmante*<sup>177</sup> (Cf. también *Oídos*)

El uso de los cañamones en el tratamiento de la otalgia es una de las aplicaciones terapéuticas más habitualmente descritas en los textos médicos. Por otra parte, Ibn al-Bayṭār prescribe su óleo para calmar los dolores nerviosos. Al-Qazwīnī indica que las hojas del cáñamo, igual que las del beleño, administradas en forma de untura o poción calman los dolores punzantes<sup>178</sup> y el dolor de gota gracias a sus propiedades narcóticas. Asimismo, recomienda los cañamones o el jugo de las hojas para calmar el dolor de ojos (oftalmalgia), uso éste que no encuentro citado en los tratados árabes de oftalmología que he consultado. Sin embargo, podemos observar que estas aplicaciones descritas por al-Qazwīnī aparecen atribuidas en las fuentes al beleño (*banj*)<sup>179</sup> y no al cáñamo, lo cual

174. 'Isā, 116, n° 10; Bedevian, n° 2247.

175. En realidad dicen *al-šar*, cuya traducción en términos generales es la de «pelo».

176. Sobre la autenticidad de esta acotación cf. *supra*.

177. Sobre el uso del cáñamo como calmante en la medicina moderna, cf. Benigni, 211 y 214; Paris, 105; Husain, 3 y 11; Grievé, 397; Grimspon, 226; Boulos, 40.

178. En el original árabe *al-awjū' al-darabāniyya*, cuya traducción encuentro en Kaziminski, III, 18, s.v. *darabān*, y en el glosario de términos médicos que incluye Vázquez de Benito en su edición del *Kitāb 'Ammāl* de Ibn al-Jaṭīb, 55.

179. Cf. por ejemplo: Ibn Sinā, I, 273; Ibn al-Bayṭār, *Ŷamī'*, I, 117 y s.; Ibn Rasūl, 36; al-Awqāqī, I, 84 y s.

parece indicar que nos encontramos de nuevo ante la confusión terminológica entre cáñamo y beleño a la que nos hemos referido anteriormente<sup>180</sup>.

[Dioscórides, n° 141; Dioscórides Laguna, CLIX, 262; Galeno (*supra* pp. 29 y s., n° 3.1., 3.2., 3.3., 3.5.3.); Hunayn (*supra* p. 31, n° 4.2., 4.3., 4.4.); Ibn Sīnā, I, 423, 434; Ibn Yāzla (*supra* p. 26, n° 1.1.2., 1.1.3.); Ibn Buklārīš; al-Tiflīsī; Ibn Habal, II, 175, 185; Ibn al-Baytā Yāmi', II, 116; al-Qazwīnī; al-Gassānī].

## XII) Carminativo

Las fuentes árabes coinciden en señalar que los cáñamones tienen la propiedad de resolver y expulsar los gases y de resolver el flato. Tan sólo al-Maḡūsī atribuye estas propiedades a las hojas, de las que dice que son buenas para tratar los gases que se producen en el útero, en los intestinos y en el estómago. En opinión de Ishāq b. Sulaymān estas propiedades carminativas se deben a su poder calorífico.

[Galeno (*supra* pp. 29 y s., n° 3.1., 3.2., 3.3., 3.5.2.); Ishāq b. Sulaymān; al-Maḡūsī, II, 116; Ibn Sīnā, I, 423, 434; Ibn Wāfīd; Ibn Yāzla (*supra* p. 26, n° 1.1.2.); Ibn Buklārīš; al-Tiflīsī; Ibn Habal, I, 234; al-Gāfiqī *Muršīd*; al-Qazwīnī; al-Qūṣūnī, I, 92]

## XIII) Cefalea

Las fuentes indican que las semillas del cáñamo, y según al-Rāzī (*al-Fājir*), también sus hojas, producen cefalea. Algunos médicos señalan que la causa de este dolor está en los vapores que el poder calorífico de los cáñamones genera en la cabeza<sup>181</sup>. Ishāq b. Sulaymān también explica el origen de la cefalea

---

180. En cualquier caso el testimonio de al-Qazwīnī sobre el uso del cáñamo en el tratamiento de la oftalmalgia no deja de llamar nuestra atención, teniendo en cuenta que en la actualidad no parecen existir dudas acerca de la bondad del cáñamo en el tratamiento del glaucoma (Husain, 3 y 11), uno de cuyos síntomas es el dolor (*Diccionario terminológico*, 445, s.v. glaucoma).

181. Ibn Habal descarta la opinión de Māsarḡawayh según la cual el *ṣahdānaḡ* es firfo, aduciendo precisamente como argumento que produce dolor de cabeza.



diciendo que la sangre que generan las semillas del cáñamo suele ser dañina y mala<sup>182</sup>.

[Galeno (*supra* p. 29, n° 3.1. bis); *Agricultura nabatea*; Ibn Māsawayh *Jawābir*; Ibn Māsawayh (*supra* pp. 32 y s., n° 5.1., 5.3.2.); Ishāq b. Imrān; al-Rāzi *Fajr*; al-Rāzi *Manāfi*; Ishāq b. Sulaymān; Ibn Sīnā, I, 423, 434; Ibn Sīnā (*apud* al-Qazwini); Ibn Yāzla (*supra* p. 26, n° 1.1.2.); *Umda*, II, n° 2149; al-Gāfiqī *Muršid*; Ibn Hābal, I, 234, y II, 175; Ibn al-Baytār, *Dima*; *Miṣbāḥ*, 134; al-Arbūlī; al-Gassānī; al-Qūṣūnī, I, 92]

#### XIV) *Depurativo*<sup>183</sup>

Las propiedades depurativas de las hojas de cáñamo son mencionadas en términos generales por al-Maḥūsī. Al-Dimašqī se muestra más explícito, y dice que el jugo de los cáñamos administrado por vía nasal sirve para depurar el cerebro. Este uso también es citado por Ṭābit b. Qurra, que incluye el cáñamo entre los simples que sirven para depurar la parte superior del hígado, pues eliminan, según dice, la obstrucción que se produce en esta parte del órgano. Para ello prescribe tomar cáñamos<sup>184</sup> con un metical<sup>185</sup> de ojimiel.

[Ṭābit b. Qurra, 97; al-Dimašqī; al-Maḥūsī, II, 116]

#### XV) *Desecativo*<sup>186</sup> (cf. también *Estómago y Oídos*)

---

182. Curiosamente, Levey, 274b, dice que al-Harawī (*infra* p. 143) sostiene que el cáñamo es un eficaz remedio contra el dolor de cabeza, aplicación ésta que encuentro mencionada en la moderna literatura científica.

183. El término «depurativo» está usado aquí en sentido lato, pues su significado exacto es el de agente, sustancia o medicamento que se supone capaz de purificar los humores (*Diccionario terminológico*, s.v. depurador, depurante, depurativo, 275).

184. En el original no está claro si habla de éstos o del cáñamo en general.

185. Sobre el valor de esta unidad de peso cf. Doursther, 284, s.v. *miṣcal*.

186. El término desecativo está utilizado aquí en el sentido de sustancia o medicamento que provoca sequedad, y no en su acepción médica más particular, como «sustancia empleada como tópico en las heridas y úlceras para absorber el pus o impedir la producción del mismo» (*Diccionario terminológico*, s.v. desecante, desecativo, 279).

El fuerte poder desecativo del cáñamo, y de manera particular el de sus semillas, es quizás la propiedad más veces mencionada en los textos médicos árabes, que afirman que la ingestión de grandes cantidades de cañamón deseca el semen. En relación con este efecto dicen que produce esterilidad masculina, impotencia y abatimiento del deseo sexual<sup>187</sup>. Según al-'Ukbarī, son precisamente la desecación del semen y la aniquilación del deseo sexual los fines que llevan a los sufíes a tomar hachís, pues evitan de este modo caer en las «tentaciones de la carne». Así pues, si damos crédito a su testimonio, podríamos hablar del uso del cáñamo como anafrodisíaco entre algunas comunidades sufíes orientales durante el siglo XIII.

Por contra, al-Anṭākī se refiere a la creencia de algunos consumidores de hachís de su época que pensaban que éste aumentaba la potencia sexual. No obstante, afirma que si bien el hachís puede tener en principio este efecto, a la postre la destruye. Por otra parte, al-Ṭabarī afirma que el cañamón acrecienta el fluido seminal, pero añade que tomado en grandes cantidades llega a secarlo. También al-Šayzarī menciona dos recetas para aumentar la potencia sexual del varón en las que incluye cañamones. Sin embargo, él mismo menciona en otro lugar de su obra las semillas del cáñamo entre aquellos simples que destruyen el deseo sexual y producen impotencia<sup>188</sup>.

Asimismo, según las fuentes, las propiedades desecativas del cáñamo actúan no sólo en el semen. Ṭābit b. Qurra dice que sus semillas desecan los lubricantes genitales del hombre y la mujer, y prescribe para este fin una poción de cañamones, lentejas y vinagre. Ibn Sīnā –que ofrece ésta y otras recetas para desecar el semen– e Ibn Wāfid, mencionan los efectos desecativos del cañamón en la leche materna humana, afirmando el primero que todo aquello que deseca el semen, deseca también esta leche.

Por último, recordaremos que Ibn Māsawayh recomienda a las personas de temperamento flemático que tomen alimentos caloríficos y desecativos, tales como las uvas pasas y los cañamones.

---

187. Acerca de los efectos inhibitorios producidos por el consumo de cáñamo en la espermatogénesis y motilidad de los espermatozoides, cf. Husain, 9. Recordemos que éste es precisamente uno de los temas relacionados con el cáñamo que parece suscitar mayor interés entre la comunidad científica actualmente.

188. Levey, 274a, indica que Galeno prescribe los cañamones para estimular el placer sexual, dato que yo no encuentro mencionado en las obras del médico griego.

[Dioscórides, n° 141; Dioscórides Laguna, CLIX, 262; Galeno (*supra* pp. 29 y s., n° 3.1., 3.2., 3.3., 3.5.2.); al-Ṭabari; Ibn Māsawayh (*supra* p. 32 y s., n° 5.1., 5.2., 5.3.1., 5.3.2.); Ṭābit b. Qurra, 185 y s.; al-Rāzi *Fajr*; Ishāq b. Sulaymān; al-Maḥṣī, II, 100; Ibn Sīnā, I, 423, 434, y II, 279, 545 y s.; Ibn Sīnā (*apud* al-Qazwīnī); Ibn Wāfid; Ibn Yazla (*supra* p. 26, n° 1.1.2.); Ibn Yazla (*apud* *Umda*, II, n° 2149); *Umda*, II, n° 2149; Ibn Buklārī; al-Tiflīsī; al-Gāfiqī *Muršid*; Ibn Habal, I, 234, y II, 175; ‘Abd al-Laṭīf; Ibn al-Bayṭār *Durra*; al-‘Ukbarī (*infra* II, p. 35); *Miftāḥ*, 134; al-Šayzarī: 53 y s., 61 y s., 89; al-Anṭākī, I, 219; al-Gassāmī].

### XVI) Diurético<sup>189</sup>

Algunas fuentes dicen que los cáñamones son diuréticos, propiedad que Ishāq b. Sulaymān atribuye a su poder calorífico<sup>190</sup>.

[*Ishāq*; Ishāq b. ‘Imrān; Ishāq b. Sulaymān; Ibn Yazla (*supra* p. 26, n° 1.1.2.); al-Gāfiqī *Muršid*; Ibn al-Bayṭār *Durra*; al-Arbūlī]

### XVII) Estómago (cf. también *Carminativo* y *Purgante*)

Las fuentes señalan que los cáñamones son indigestos, generan un quimo malo y seco —en palabras de Ishāq b. Sulaymān— y dañan el estómago. Al-Dimašqī y al-Qūṣūnī afirman que desecan los humores de este órgano, mientras Ibn Sīnā y el mismo al-Qūṣūnī dicen que son poco alimenticios. Por el contrario, al-‘Ukbarī dice haber leído en un libro que Galeno sostiene que las semillas del cáñamo<sup>191</sup> curan la indigestión y que son un excelente digestivo<sup>192</sup>. Un dato semejante aparece recogido en el poema de al-Is‘irdī donde dice que el cáñamo se digiere muy bien<sup>193</sup>.

---

189. Grieve, 397, dice que el cáñamo es útil en el tratamiento de cistitis crónicas y de todas las afecciones urinarias dolorosas; Pahlow, 414, afirma que la homeopatía utiliza el cáñamo en las enfermedades del riñón y de las vías urinarias.

190. En relación con esta propiedad, cf. Rosenthal, *The Herb*, 91, nota 1.

191. El texto original no permite establecer sin lugar a dudas si al-‘Ukbarī se refiere a éstas o a las hojas del cáñamo.

192. La autenticidad de esta acotación debe ser considerada con total escepticismo en el estado actual de nuestros conocimientos.

193. *Infra* p. 177. En conexión con esta misma idea cabe recordar que al-Badrī, fol. 9b, dice que los «gorriones» (*al-tufayliyya*) llaman al hachís *al-muhaddīma*, cuya traducción literal vendría a ser «la digestiva».

[Galeno (*supra* pp. 29 y s., n° 3.1. bis, 3.4., 3.5.3.); al-Dimašqī; al-Ṭabarī; *Ishāq*; Ishāq b. 'Imrān; Ishāq b. Sulaymān; al-Mayūsī, II, 116; Ibn Sīnā, I, 423, 434; Ibn Sīnā (*apud* Ibn al-Bayṭār *Yami'*, IV, 39); Ibn Yazla (*supra* p. 26, n° 1.1.2.); al-Gāfiqī *Muršid*; Ibn Habal, I, 234, y II, 175; al-Arbūlī; al-Qūṣūnī, I, 92].

XVIII) *Estreñimiento* (cf. también *Laxante*)

Ishāq b. 'Imrān es la única fuente que dice que los cáñamones estreñen.

[Ishāq b. 'Imrān].

XIX) *Humores* (cf. también *Purgante*)

Al-Mayūsī se refiere a las hojas del cáñamo con el término *mulattif*, que según Dozy tiene el sentido de «remedio que aumenta la fluidez de los humores»<sup>194</sup>. Ishāq b. Sulaymān atribuye esta propiedad al poder calorífico de los cáñamones.

[Ishāq b. Sulaymān; al-Mayūsī, II, 116]

XX) *Laxante* (cf. también *Estreñimiento*)

Ibn Habal es la única fuente que indica que los cáñamones sirven para curar el estreñimiento.

Por otra parte, Ibn Sīnā señala que el látex de las semillas de la matilla cáñamera son un suave laxante, y que medio arrede<sup>195</sup> de su jugo acaba con el estreñimiento. Ibn Habal añade que a causa de sus propiedades estas semillas

---

194. *Supplément*, II, 541, s.v. *mulattif*. Dozy también traduce este término como «atténuant»; Lane, VIII, 3010, s.v. *lattafa*, tiene la misma traducción, y añade «emollient»; *Unified Medical Dictionary*, 461, s.v. *mulattif*, lo traduce como «palliative». Por mi parte, he de confesar que ignoro cuál puede ser la traducción castellana del término árabe, pues ni «atenuante», ni «paliativo», ni «emoliente» expresan el que parece ser su verdadero sentido. Su traducción como «suavizante» tampoco parece correcta y precisa.

195. Sobre el valor de esta unidad de peso cf. Doursther, 466, s.v. *rottole*.

pueden provocar la muerte, y que incluso servirse de ellas en escasa medida es perjudicial, pues debilita los órganos y daña el estómago.

[Ibn Sīnā, I, 434; Ibn ʿAzla (*supra* p. 26, n° 1.1.2.); Ibn Habal, II, 185]

## XXI) Oídos

Uno de los usos terapéuticos más frecuentemente descritos en las fuentes es su empleo como calmante y desopilativo en el tratamiento de la otalgia provocada por la obstrucción<sup>196</sup> del oído o por el «frío crónico» (*al-bard al-muzmin*). En el primer caso se utilizaba el jugo de los cañamones verdes<sup>197</sup>, que se instilaba en el oído enfermo; en el segundo se usaba el óleo, administrado de la misma forma. Asimismo, al-Rāzī, Ibn Sīnā e Ibn Habal indican que el jugo del cañamón, usado de la manera ya indicada, sirve para desecar la humedad (*ruṭūba*) del oído, propiedad que Ibn Māsawayh e Ishāq b. Sulaymān atribuyen también a su óleo, prescrito por Ibn al-Bayṭār para el tratamiento de los oídos que están «llenos de gases»<sup>198</sup>.

Ibn al-Jaṭīb dice que el óleo de los cañamones mezclado con gálbano alivia el «dolor caliente» asociado con el *tinnitus aurium*. Al-Anṭākī indica que el jugo de las hojas del cáñamo *rūmī* mata los gusanos del oído, y que si se embute con ellas esta parte del cuerpo expulsa todas las materias extrañas alojadas en ella.

Por otra parte, Ḥunayn y al-Qazwīnī también prescriben el jugo de las semillas de la matilla cañamera para el tratamiento de la otalgia, utilidad que Ibn Habal atribuye al óleo obtenido de ellas.

---

196. Los textos árabes suelen traducir el término *obstructio(ne)* que encuentro en Galeno (*supra* p. 29, n° 3.1.) como *šidda* o *šadda*, lo cual parece ser una corrupción de *sadda*, cuyo sentido es precisamente «obstrucción». En Ibn Sīnā, I, 434 (*infra* p. 154), Ishāq b. Sulaymān (*infra* p. 127) y Ṭbit b. Qurra, 44 (*infra* p. 163) encuentro los términos *sada* y *sada*.

197. En Font Quer, 129, encuentro que Galeno dice en su *De simplicium medicamentorum* (*supra* p. 29) que hay quien saca el zumo del cáñamo verde y lo instila en los oídos para combatir los dolores producidos por opilaciones. Por otra parte, Laguna dice que «el zumo de toda la yerba verde, instilado en los oídos que duelen, los sana». Ignoro cuál es el motivo que lleva a Font Quer y Laguna a interpretar que Galeno y Dioscórides se refieren al jugo de la planta, y no de los cañamones, interpretación que no me parece correcta a juzgar por los textos originales de los dos autores griegos y sus traducciones al árabe.

198. En árabe *riḥ*, que Leclerc en su traducción del *Ŷami'*, II, 127, n° 949, traduce como «vapeurs».

[Dioscórides, n° 141; Dioscórides Laguna, CLIX, 262; Galeno (*supra* pp. 29 y s., n° 3.1., 3.2, 3.3.); Ibn Māsawayh (*supra* p. 32, n° 5.1.); Ḥunayn (*supra* p. 31, n° 4.2., 4.3.); Tābit b. Qurra, 44; Iṣḥāq b. Sulaymān; al-Harawī; Ibn Sīnā, I, 423, 434; Ibn Wāfid; Ibn Yāzla (*supra* p. 26, n° 1.1.2.); Ibn Buklārīš; al-Tiflīsī; Ibn Habal, II, 175, 185; Ibn al-Bayṭār *Yamī'*, II, 116; al-Qazwīnī; Ibn al-Jaṭīb, 69; al-Anṭākī, I, 219; al-Gassāmī]

## XXII) Psicotrópico

La primera referencia explícita que conozco en las fuentes árabes acerca de las propiedades psicotrópicas del cáñamo se remonta a los siglos XI-XII, cuando son mencionadas en la *Umda*, donde se dice que «embriaga igual que embriaga el vino»<sup>199</sup>. Sin embargo, no será hasta el siglo XIII cuando estas facultades de la planta susciten el interés de gran número de eruditos árabes. No obstante, a diferencia de sus restantes propiedades, sus efectos psicoactivos no fueron habitualmente objeto de una definición por parte de los médicos, farmacólogos, ni botánicos, sino más bien tema de las reflexiones y discusiones de ulemas y alfaques. Entre los diferentes términos usados por ellos para definir los efectos del consumo de cáñamo en la psique humana, tales como *mufsid* («corruptivo»), *mufattir* («que debilita y entorpece los miembros»), *mujaddir* («estupefaciente», «narcótico»), etc., fue el término *muskir* («embriagante»), el que gozó de mayor predicamento y aceptación<sup>200</sup>.

El tratamiento de esta cuestión rebasa claramente el marco temático propuesto en el presente capítulo de nuestro trabajo, y nos sitúa ante el tema de las relaciones entre la medicina y el derecho islámico<sup>201</sup>.

---

199. No obstante, en sus comentarios al texto de *al-Saydara* de al-Bīrūnī, 59, Saïd y Elahie dicen –acotando según afirman a al-Rāzī– que los efectos embriagantes del cáñamo parecen haber sido conocidos y puestos en práctica en la medicina árabe desde el siglo IX. Por mi parte, he de decir que las fuentes árabes que he manejado desmientan categóricamente esta afirmación.

200. Sobre el uso de esta terminología en el marco de la discusión jurídica acerca del consumo de hachís, cf. Rosenthal, *The Herb*, 105 y ss.

201. Este asunto ha sido objeto de un primer acercamiento por mi parte en mi trabajo «Medicina y derecho islámico». Cf. también *supra* pp. 57 y s.

XXIII) *Purgante*<sup>202</sup> (cf. también *Humores*)

Ibn Habal y al-Maḡūsī mencionan las propiedades purgantes del cáñamo. El primero las atribuye concretamente a los cañamones, de los que dice que tienen la facultad de evacuar la bilis y la flema. El segundo las atribuye a sus hojas, que según él purgan las excreciones flemáticas del estómago.

Por otra parte, Ibn Sīnā e Ibn Ḳazla prescriben el uso del látex de las semillas de la matilla cañamera como purgante de la flema y de la bilis, propósito para el que Ibn Ḳazla prescribe una dosis de aproximadamente tres dirhemes<sup>203</sup> o tres meticales.

[al-Maḡūsī, II, 116; Ibn Sīnā, I, 434; Ibn Ḳazla (*supra* p. 26, n° 1.1.2.); Ibn Habal, II, 185]

XXIV) *Sangre* (cf. también *Antihemorrágico*)

Los efectos de la ingestión de cáñamo en la sangre son mencionados por Ishāq b. 'Imrān e Ibn al-Bayṭār, aunque ambos mantienen opiniones diferentes al respecto. El primero afirma que la sangre generada del cáñamo es de temperamento bilioso, mientras el segundo sostiene que es de temperamento melancólico. Por otra parte, Ishāq b. Sulaymān dice que la sangre que genera es mala y dañina, y que ésta es —junto a los vapores que genera en la cabeza— la causa de que produzca cefalea.

[Ishāq b. 'Imrān; Ishāq b. Sulaymān; Ibn al-Bayṭār *Durra*]

XXV) *Tratamiento de los síntomas causados por la ingestión de sangre de toro*

Entre las diversas recetas que ofrece al-Rāzī para curar la disnea, ahogo e hinchazón de la lengua causados por la ingestión de sangre de toro, menciona

---

202. El término está usado aquí en el sentido de medicamento que produce la evacuación de un humor, y no de aquél que exonera el vientre (*Diccionario terminológico*, 836, s.v. *purgante*).

203. Sobre el valor de esta unidad de peso cf. Doursther, 132, s.v. *drachme*.

una compuesta de cañamones y pimienta, que una vez reducidos a un polvo muy fino han de mezclarse con miel para hacer un electuario<sup>204</sup>.

[al-Rāzī *Hāwī*, XIX, 405 y s.]

#### XXVI) Tóxico letal

Ibn al-Bayṭār afirma que la ingestión de cáñamo índico puede provocar la muerte, aunque no especifica en qué cantidad resulta letal según él. También al-Qūṣūnī menciona la toxicidad del cáñamo, y señala que la *zakza* ingerida en grandes cantidades puede producir la muerte a consecuencia de la desecación y del frío que provoca a quien la toma.

Por otra parte, podemos recordar que Ibn Habal afirma que las propiedades laxantes de las semillas de la matilla cañamera pueden ser letales<sup>205</sup>.

[Ibn Habal, II, 185; Ibn al-Bayṭār *Yāmi'*; al-Qūṣūnī, I, 56 y s.]

#### XXVII) Tumores

Ibn al-Bayṭār dice que si se aplica sobre los tumores indurados (*al-awrām al-ḡāsiya*) un cerato hecho con el óleo de los cañamones, los resuelve<sup>206</sup>.

Por otra parte, algunos médicos prescriben para el tratamiento de los tumores calientes (*al-awrām al-ḡāra*) que se aplique sobre ellos un emplasto de raíces cocidas de matilla cañamera, lo cual –según ellos– calma los tumores y resuelve sus partes induradas.

---

204. En el «Libro sexto. Acerca de los venenos mortíferos» de la traducción de Dioscórides realizada por Andrés de Laguna, capítulo XXV, 417 y s., encuentro el siguiente pasaje: «Bebida la sangre de toro acabado de degollar, impide el resollo y ahoga, porque tapa la caña de los pulmones y juntamente el garguero, con un espasmo vehemente [...] Por donde conviene darles todas aquellas cosas, que resuelven la sangre cuajada, y relajan el vientre».

205. Cf. *supra* p. 118, n° XX.

206. Grieve, 397, indica que la resina del cáñamo puede ser usada en composición con ungüentos, aceite o cloroformo para el tratamiento de dolencias inflamatorias.



[Dioscórides, nº 142; Dioscórides Laguna, CLX, 262; Dioscórides (*apud* al-Bīrūnī, 387 y s., y *apud* Ibn al-Bayṭār *Yāmi'*, IV, 39); Ḥunayn (*supra* p. 31, nº 4.2., 4.3., 4.4.); Ibn Sīnā, I, 434; Ibn Wāfid; al-Tiflīsī; Ibn Habal, II, 175; Ibn al-Bayṭār *Yāmi'*, II, 116]

### XXVIII) *Utero* (cf. también *Carminativo*)

Ibn al-Bayṭār prescribe el óleo de los cañamones para el tratamiento de la induración y la constricción del útero.

[Ibn al-Bayṭār *Yāmi'*, II, 116]

### XXIX) *Vermicida y vermífugo* (cf. también *Antiparasitario* y *Oídos*)

Al-Dimašqī indica que el cáñamo<sup>207</sup> tiene la facultad de matar los gusanos (*al-didān*) que pueden generarse en el cuerpo. El autor de la *Umda* dice que quien tenga lombrices en el ano debe tomar cañamones, pues sus cáscaras se llenan de estos parásitos, que después son expulsados con ellas en las heces. En siglos posteriores encontramos mencionado el uso de los cañamones como vermicida por al-Fīrūzābādī, que dice que ingeridos o aplicados como untura sobre el vientre matan los áscaris (*ḥabb al-qar'*), y también por al-Gassānī, que mantiene que su ingestión sirve para matar las lombrices intestinales, que después son expulsadas en las heces.

[al-Dimašqī; al-Fīrūzābādī; al-Anṭākī, I, 219; al-Gassānī; al-Qūṣūnī, I, 92]

### XXX) *Visión*

Las fuentes coinciden en señalar que los cañamones oscurecen la visión y debilitan la vista.

---

207. No está claro para mí si en el original árabe se habla de éste en general o de los cañamones en particular.

[Al-Rāzī *Manāfi*; al-Rāzī (*apud* al-Bīrūnī, 387 y s.); Ibn Sīnā, I, 434; Ibn Sīnā (*apud* al-Qazwīnī); Ibn ʿYazla (*supra* p. 26, n° 1.1.2.); Ibn Habal, I, 234; ʿAbd al-Laṭīf, al-Qazwīnī]

### 3.5.5. Prevención y tratamiento de los efectos de la ingestión de cañamones y de hachís.

Junto a la relación de propiedades y usos terapéuticos y alimentarios del cáñamo y de los cañamones, encontramos en las fuentes médicas algunas referencias a la prevención y tratamiento de los efectos nocivos derivados del consumo de éstos últimos. Ishāq b. Sulaymān sostiene que fritos son menos dañinos, y que beber ojimiel azucarado después de tomarlos evita los daños que provoca su ingestión. Estos dos remedios también son mencionados por Ibn Sīnā, Ibn ʿYazla, al-ʿUkbarī, al-Arbūlī y al-Qūṣūnī, quien recomienda el ojimiel de membrillo en vez del azucarado. Al-Rāzī aconseja que después de ingerirlos se beba agua fría, se muerda hielo y se coma frutas ácidas. El uso de estas frutas también es citado por al-Arbūlī, que prescribe que se chupe granos de granada ácida. Por su parte, al-ʿUkbarī dice que debe beberse leche agria. Ibn ʿYazla, al-Gāfiqī (*al-Muršid*) e Ibn Habal dicen que para prevenir los efectos nocivos de los cañamones se tomen con almendras, azúcar y adormidera<sup>208</sup>, a los que «un médico» citado por al-ʿUkbarī añade los pistachos<sup>209</sup>, y al-Arbūlī la miel.

Por lo que se refiere al tratamiento de los efectos provocados por la ingestión de hachís, al-ʿUkbarī prescribe que se instile un poco de aceite en la nariz, y dice que el baño en una corriente de agua es una de las cosas que debilitan y destruyen estos efectos, añadiendo que el sueño los elimina por completo. Ibn al-Bayṭār y al-Qūṣūnī aconsejan que se lleve a cabo un lavado de estómago usando un emético a base de manteca y agua caliente<sup>210</sup>, y que después se beba una poción de acedera, lo cual es, según ellos, utilísimo. Al-Anṭākī aconseja que se provoque el vómito y que se limpie el cuerpo usando para ello laxantes y arropes de frutas, y añade que los alimentos dulces refuerzan los efectos del hachís, mientras que los ácidos los debilitan, despejando la mente

---

208. Ibn Buklārīš, al-Gassānī, al-Qūṣūnī y al-Anṭākī mencionan esta utilidad de la adormidera.

209. Al-Badrī, fol. 6a (*infra* II, p. 86) atribuye espuriamente este mismo remedio a Hipócrates.

210. Benigni, 213, dice que la terapia para la intoxicación aguda de cáñamo consiste en suministrar eméticos o en practicar un lavado gástrico.

de quien los toma después de usar la droga<sup>211</sup>. No obstante, en opinión de al-Qaṣṣallānī los consumidores de hachís gustan de tomar estos alimentos dulces para disimular el repugnante sabor de la droga<sup>212</sup>.

[Galeno (*supra* p. 29, n° 3.1. bis); Ishāq b. Sulaymān; al-Rāzī *Manāfi*; Ibn Sīnā, I, 423; Ibn Yazla (*supra* p. 26, n° 1.1.2.); al-Gāfiqī *Muršid*; Ibn Habal, I, 234; Ibn al-Bayṭār *Yami* IV, 39; al-UKbarī (*infra* II, pp. 35 y s.); al-Arbūlī; al-Anṭākī, I, 219; al-Qūṣūnī, I, 56 y s., 92].

### 3.6. Otros usos

#### 3.6.1. Alimentario-dietético y culinario

Junto a los usos puramente terapéuticos del cáñamo, y en estrechísima relación con ellos, las fuentes árabes mencionan el empleo alimentario-dietético de sus semillas. Este uso, al que ya aluden Dioscórides, Galeno y la *Agricultura nabatea*<sup>213</sup>, es citado también en los tratados árabes de bromatología, tales como el *Jawāṣṣ al-agḍiya* de Ibn Māsawayh, *Manāfi' al-agḍiya wa-daf' ma-ḍarri-hā* de al-Rāzī, *Kitāb al-Agḍiya* de Ishāq b. Sulaymān, *Kitāb al-Agḍiya* de Ibn Zuhr, y *al-Kalām alā l-agḍiya* de al-Arbūlī. Asimismo, en algunos tratados médico-farmacológicos<sup>214</sup> los cañamones son mencionados en los capítulos dedicados a los alimentos, generalmente en el apartado donde se habla de las semillas (*al-ḥubub*)<sup>215</sup>. La manifestación más clara de su uso dietético está recogido en Ibn Māsawayh (*Tadbīr*), que prescribe el consumo de alimentos caloríficos y desecativos, como las uvas pasas y los cañamones, a las personas de temperamento flemático.

---

211. Escohotado, *Venenos*, 184, cita entre los efectos secundarios provocados por el consumo de cáñamo el buen apetito, especialmente orientado a alimentos dulces, que son oportunos por aumentar la glucosa disponible y mantener la oxigenación óptima, pues el cáñamo provoca un aumento del consumo de oxígeno en el cerebro.

212. *Tamīm*, p. 51 (*infra* II, p. 43).

213. El cáñamo es mencionado en esta obra en el apartado dedicado a las oleaginosas, incluido a su vez en el capítulo de las leguminosas y gramíneas (Fahd, 306).

214. Ibn Habal, al-Gāfiqī *Muršid*, Ibn al-Bayṭār *Durra*, al-Ṭabarī.

215. Ibn al-Bayṭār los incluye en su *Durra* en el apartado de los *tawābil*, término que según Lane, I, 296, s.v. <tbl>, designa las semillas que se usan para cocinar.

Ibn Zuhr e Ibn al-'Adīm nos han dejado noticia sobre el uso de las semillas del cáñamo para la elaboración de pan. El primero menciona el «pan de cañamones» (*jubz al-qinnab*), cuyo ingrediente base, y quizá único, parecen haber sido estas semillas, y dice que su temperamento es frío y seco, añadiendo que su consumo no daña la salud. El segundo cita los cañamones entre los ingredientes de un tipo de pan llamado *aflāgūn* (?), que según él hacían los francos y los armenios.

El mismo Ibn al-'Adīm da cuenta también del uso culinario de los cañamones en la preparación de cuatro recetas para cocinar nabos, entre las que menciona una para preparar el «nabo relleno» llamado *maqūra* (?), uno de cuyos ingredientes son los cañamones tostados, y otra para cocinar el «nabo 'aṣamī». Asimismo, ofrece una receta para cocinar las berenjenas en la que incluye los cañamones tostados.

[Dioscórides, nº 141; Dioscórides Laguna, CLIX, 262; Galeno (*supra* p. 29, nº 3.1. bis); al-Ṭabarī; Ibn Māsawayh *Jawāss*; Ibn Māsawayh (*supra* pp. 32 y s., nº 5.2., 5.3.1.); al-Rāzī *Ma-nāfi*; Ishāq b. Sulaymān; Ibn Sinā, I, 434; Ibn Sinā (*apud* Ibn al-Bayṭār *Yarnī*, IV, 39); Ibn Zuhr; al-Gāfiqī *Muršīd*; Ibn Habal, I, 234; Ibn al-'Adīm, II, 660, 668-670; al-Arbūlī].

### 3.6.2. Textil e industrial

Entre los diferentes usos de que fue objeto el cáñamo en el mundo árabo-islámico, su empleo como planta textil ocupa el primer lugar en importancia junto a su utilización como remedio medicinal. Dioscórides menciona esta utilidad, aunque, teniendo en cuenta la larga tradición del cáñamo como textil en las culturas del Mundo Antiguo<sup>216</sup>, es más que probable que los árabes la hubiesen conocido a través de otras vías, y que la hubiesen puesto en práctica mucho antes de tener conocimiento de la obra del médico griego. Las referencias a la utilización de la planta como textil contenidas en la *Agricultura nabatea* parecen confirmar esta idea.

El empleo más frecuentemente citado es la fabricación de cuerdas —de gran resistencia según las fuentes— hechas con el liber de la planta, uso éste que

---

216. Cf. *supra* pp. 81 y s.

vemos mencionado en los documentos de Geniza de El Cairo<sup>217</sup>. Además fue utilizado para otros fines. Ibn al-'Awwām<sup>218</sup>, y siglos más tarde al-Anṭākī, nos informan de que se hacían con él hilos y cordeles. Según el *Glosario* y la *'Umda*, los cazadores de la región de Toledo usaban el cáñamo para fabricar redes destinadas a la caza del conejo.

La planta también fue utilizada como materia prima para la fabricación de tejidos. Ibn al-'Awwām nos informa que se usaba para hacer lienzos de gran duración. Al-Anṭākī sostiene que no deben vestirse prendas hechas con fibras de cáñamo pues enflaquecen a quien las usa y dañan sus articulaciones, aunque añade que los tejidos viejos hechos con esas fibras son un remedio comprobado para las úlceras y las heridas<sup>219</sup>.

Las fuentes señalan que el proceso seguido para obtener las fibras del cáñamo es básicamente el mismo empleado en el caso del lino<sup>220</sup>. La descripción más detallada de este proceso que me es conocida es la que ofrece Ibn al-'Awwām, que incluye en su exposición un pasaje de la *Agricultura nabatea* en que se dice que las mujeres trabajan la planta de la misma manera que trabajan el algodón<sup>221</sup>.

Ibn al-'Awwām y el autor de *Miftāḥ* dicen que el cáñamo se usa también para fabricar papel de escribir<sup>222</sup>.

Por otra parte, Dioscórides sostiene que también la corteza de la matilla cañamera sirve para hacer cuerdas, utilidad mencionada por el autor de la *'Umda*, que especifica que se usa para fabricar cuerdas de pozo.

[Dioscórides, n° 141; Dioscórides Laguna, CLIX-CLX, 262; Abū Ḥanīfa, n° 965 y s.(ed. Lewin, 1974); al-Harawī; *Glosario*, n° 119; *'Umda*, II, n° 2149; Ibn Buklārī; Ibn al-'Awwām, II, 117 y s.; Ibn Luyūn; *Miftāḥ*, 134; al-Anṭākī, I, 219, 264; al-Gassānī]

---

217. Goitein, 105 y s.

218. Su fuente en este punto, como en la restante información que recoge en su *Kiṭāb al-Filāḥa* acerca de los usos textiles e industriales del cáñamo es la *Agricultura nabatea*, obra que también sirvió de fuente al autor de *Miftāḥ al-rāḥa* en el mismo tema.

219. Al-Anṭākī parece estar refiriéndose aquí al uso de estos tejidos como vendas.

220. *Miftāḥ*, *Glosario*, al-Anṭākī, *'Umda*, Abū Ḥanīfa, al-Gassānī.

221. Sobre el uso del cáñamo como textil y el proceso de obtención de su fibra en la actualidad cf. Paris, 98, y *Encyclopaedia Britannica*, s.v. Fibras, Natural, 280a.

222. Por ejemplo, Paris, 98 y 105, indica que la industria papelera francesa lo utiliza como materia prima.

### 3.6.3. Forraje

No conozco la existencia en las fuentes árabes de ninguna alusión explícita al uso del cáñamo como forraje para los animales. Sin embargo, al-Qaṣṭallānī<sup>223</sup> se refiere a la prohibición de alimentarlos con él, opinión contraria a la que encontramos expresada en una anotación marginal recogida en el manuscrito del *Ikrām* de al-Aqfahsī conservado en Princeton<sup>224</sup>. En ella se dice que aunque está prohibido embriagar las bestias dándoles a comer hachís (=cáñamo) cuando esto no es necesario, está permitido alimentarlas con él si el propósito que se persigue con ello es aumentar su apetito para que engorden. Ambas referencias parecen ser indicio de que la planta fue utilizada como forraje en el mundo árabe-islámico, aunque ignoro si este uso era habitual en algunas regiones o por el contrario meramente ocasional<sup>225</sup>.

### 3.6.4. Uso en hipiatria

Al-Aqfahsī<sup>226</sup> y al-Badrī<sup>227</sup> afirman que el cáñamo seca las «llagas de los caballos» (*‘aqr al-dābba*)<sup>228</sup>.

### 3.6.5. Insecticida y repelente de animales

Al-Rāzī aconseja que se ponga ramas de cáñamo sobre el lecho para evitar las picaduras de chinches y mosquitos<sup>229</sup>. Ibn Ḥayyān recomienda como

---

223. *Takrīm*, p. 22 (*infra* II, p. 15).

224. *Apud* Lozano, «Un texto inédito», 588, nota 53.

225. En la actualidad los cáñamos son utilizados como alimento para los pájaros y el ganado. Cf. Grieve, 396; Font Quer, 129; Grinspoon, 34; Schauenberg, 286; Paris, 105.

226. *Apud* Lozano, «Un texto inédito», 588, nota 56.

227. Fol. 6b (*infra* II, p. 88), acotando según dice a Galeno, y fol. 55b.

228. Rosenthal, *The Herb*, 76, nota 2, apunta esta traducción del término y sugiere la posibilidad de que se trate más concretamente de las llagas producidas en los cuartos traseros de estos animales. No obstante, afirma no estar seguro de haber interpretado correctamente el término árabe, sobre el cual yo no puedo añadir nada.

229. Sobre este uso cf. Löw, I, 261.

remedio para acabar con los «chinchos rojos» (*al-baqq al-aḥmar*) que se alojan en la madera, que se ahume con hojas de cáñamo el sitio donde se encuentren estos insectos. Por otra parte, el autor de *Dayl al-Tadkīra*, uno de los discípulos de al-Anṭākī, recomienda ahumar las casas con cañamones y hachís<sup>230</sup> para alejar de ellas los chinchos.

Al-'Ukbarī afirma haber sido testigo de como el olor del cáñamo pone en fuga a muchos animales venenosos, tales como la víbora. Asimismo, entre los diversos remedios propuestos por el autor de *Miftāḥ al-rāḥa* para mantener alejadas de las vides a las fieras salvajes<sup>231</sup>, menciona uno consistente en untarlas con cañamones, con lo cual se consigue –según dice– que no se acerquen a ellas.

[al-Rāzi *Hāwi*, XIX, 331; Ibn Ḥaṣṣāy; al-'Ukbarī (*infra* II, p. 36); *Miftāḥ*, 211; *Dayl*]

### 3.6.6. Abstergente para las manos (cf. también *Afecciones cutáneas*)

Al-'Ukbarī dice haber comprobado por propia experiencia que el hachís (=hojas del cáñamo índico) es lo más efectivo para limpiar la suciedad de las manos. Este dato no aparece recogido en ninguna otra fuente<sup>232</sup>.

[al-'Ukbarī (*infra* pp. 33 y s., n° 7.1. y 7.2.1.)]

### 3.6.7. Combustible

En la *Agricultura nabatea* se cita el uso del óleo de los cañamones como combustible que proporciona una luz excelente. Asimismo, se describe en ella lo

---

230. Este parece ser el sentido del término *ḥaṣīṣ* que aparece en el texto, más que el de «hierba seca».

231. El término *sibā'* (sing. *sabu'*) que encontramos en el original árabe, designa las fieras salvajes y las aves de presa. Cf. Ibn Manẓūr, VIII, 147 y s.

232. Quṭb Ḥusayn, 265, al-Ṣafūt, 12, y Ramzī Miftāḥ, 525 y s., indican que el aceite de cañamones se usa para hacer jabón.

que parece ser el proceso de fabricación de cerillas, recomendando que se sumerjan las puntas de los tallos de la planta en azufre líquido, y que se dejen secar colgadas, tras lo cual sirven para encender el fuego. En las restantes fuentes no encuentro ninguna referencia a este uso<sup>233</sup>.

#### 4. Algunos datos acerca de la proyección del conocimiento científico de los árabes sobre el cáñamo en la medicina occidental

Con la difusión e implantación del cristianismo en los territorios que habían constituido el ámbito geográfico de la civilización grecorromana, el uso del cáñamo parece haber sufrido el mismo eclipse que las otras drogas paganas, y sólo siguió empleándose en el mundo cristiano ocasionalmente en untos y cocimientos bruñeriles<sup>234</sup>. Muy poco es lo que conozco acerca del hipotético influjo del conocimiento científico de los árabes sobre el *Cannabis sativa* L. en la medicina occidental, así como en la receptación por parte de ésta del saber de los médicos griegos sobre la planta. No obstante, es más que probable que ambos hubiesen tenido lugar a través de la traducción de textos científicos del árabe, al latín y al griego, y más tarde, también a las lenguas romances.

Uno de los exponentes más destacados de este proceso de transmisión cultural es la obra del enciclopedista bizantino Symeon Seth, que floreció bajo el poder del emperador Miguel VII Ducas Parapínáceo (1071-1078) y que aun vivía en 1080. Traductor de textos árabes al griego, su principal trabajo es un diccionario en que él habla de las propiedades medicinales de los alimentos, y cuya importancia le viene dada —según Sarton— por ser el primer tratado farmacológico occidental que contiene abundante información de origen árabe e indio sobre diversos simples, entre los que se cuenta el cáñamo<sup>235</sup>.

Todo permite pensar que este trasvase de los conocimientos de los médicos árabes sobre el cáñamo a la medicina occidental, tuvo uno de sus principales

---

233. Tan sólo al-Badrí, fol. 6a (*infra* II, p. 86) —acotando según dice a Aristóteles— indica que los tallos del cáñamo arden muy bien.

234. Escotado, *Venenos*, 179, e *Historia*, I, 229 y ss., 287 y ss.

235. Sarton, I, 774, que es nuestra fuente para estos datos, dice textualmente *ħašīš*, y entre paréntesis recoge el término griego *kannabourósperma*, que no parece designar el hachís sino más bien los cafamones.



escenarios en España. Un ejemplo de ello es el *Libre de les Medicines particulars*, versión catalana del *Kitāb al-Adwiya al-mufrada* de Ibn Wafid al-Lajmi realizada en el siglo XIV, que menciona entre otros simples el cáñamo<sup>236</sup>. No olvidemos por otra parte, que este conocimiento científico y probable uso terapéutico del cáñamo en los círculos médicos cristianos, convivía en esta época con el conocimiento y uso social de sus propiedades psicotrópicas entre la población hispano-cristiana. El Marqués de Villena (1384-1434) previene en su *Arte Cisoria*<sup>237</sup> contra el consumo del «Letuario de la foja del Cáñamo, à que dicen los moros Alhaxixa», testimonio que parece indicar que el consumo de hachís tuvo una historia simultánea en las sociedades islámica y cristiana que coexistían en la Península Ibérica<sup>238</sup>.

Más tarde, con el renacimiento de la medicina científica occidental que se produce a partir del siglo XV, el cáñamo queda desplazado de las farmacopeas<sup>239</sup>. Es más que posible que el rechazo institucional hacia el consumo lúdico de la planta hubiera desempeñado un importante papel en este aparente abandono de su uso por parte de los médicos occidentales. Esta actitud de rechazo ha quedado plasmada con gran claridad en los comentarios del médico segoviano Andrés de Laguna en su traducción castellana de la *Materia medica* de Dioscórides<sup>240</sup>, donde dice a propósito del que él llama «cáñamo salvaje»: «Su simiente caliente y deseca con tanto rigor y eficacia, que resuelve la virtud genital. De más de esto digiérese difícilmente, da pesadumbre al estómago, emborracha, engendra dolor de cabeza y conviértese en malos humores. *Los cuales inconvenientes y daños se le deben perdonar al cáñamo, pues consta que es un instrumento de la justicia, para purgar y extirpar los perniciosos hombres de la república*».

Si bien Laguna no menciona ningún término específico que denomine el hachís, sí parece claro que se refiere a un uso del cáñamo que tiene más que ver

---

236. Sobre la fecha y autor de esta traducción cf. la introducción al texto de la obra por Faraudo de Saint-Germain, pp. VII, XIII y ss.

237. 26.

238. Sobre estas cuestiones cf. mi trabajo «Algunas puntualizaciones sobre el consumo de hachís en al-Andalus, el Magreb y la España cristiana del XVI», presentado en el II Congreso Internacional «El Estrecho de Gibraltar» (Ceuta 19-22 de noviembre de 1990) y cuyas *Actas* se encuentran todavía en prensa.

239. Escototado, *Venenos*, 179.

240. 262.

con un hábito social que con los usos terapéuticos de la planta. Por otra parte, aunque el comentario de Laguna es suficientemente ambiguo para dar pie a diversas interpretaciones, no parece muy descabellada la idea de que la expresión «los perniciosos hombres de la república» alude a los consumidores de cáñamo de la sociedad española del siglo XVI, más que a las comunidades moriscas, en las cuales se cultivaba el uso de la droga.

## 5. APÉNDICE TEXTUAL

Este apéndice incluye las referencias de todos los autores y obras árabes que nos han servido como fuentes para la elaboración de este capítulo. En su mayor parte hemos consultado los textos directamente, aunque en ocasiones no los hemos conocido sino a través de acotaciones recogidas en otras fuentes, tratados monográficos sobre el hachís, o modernos trabajos de investigación relacionados con el tema. Cada obra está precedida de la abreviatura que hemos usado para citarla a lo largo de este estudio, y seguida de los pasajes recogidos en ella donde se habla del cáñamo. Para obtener información completa sobre los datos de edición de las obras, basta con dirigirse a los apartado de *Fuentes manuscritas* (*infra* II, p. 99) y *Fuentes editadas* (*infra* II, pp. 100 y ss.).

'ABD ALLĀH IBN ŠĀLIḤ...Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Šāliḥ al-Kattānī al-Ḥarīrī (s. XII) [*apud Dioscurides Triumphans*, I, n° 141].

'ABD AL-LAṬĪF...Muwaffaq al-dīn 'Abd al-Laṭīf b. Yūsuf al-Bagdādī (557-629/1161-1231): *al-Ṭibb min al-Kitāb wa-l-sunna*.

«القَنْب: معروف، منه هندي وهو الذي يعمل منه الحشيشة المشهورة، وهي نجسة، مضرّة بالعقل والدين، مضعفة للبصر، وهي حارة يابسة، قاطعة للمني  
(145).

ABŪ ḤANĪFA...Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī (m. 282/895): *Kitāb al-Nabāt*.

«الشهدانج نبت، عن ب ح» (Ed. Hamīd Allāh, no. 600).

«ورقاء: ب ح [...] والورقاء شجرة تسمو فوق القامة [...] وفيه حبّ

أغبر مثل الشهدانج» (Ed. Hamīd Allāh, no. 1087).

«وَتَتَّخِذُ الْحِبَالُ مِنَ الْأَبْقَى، وَهُوَ الْقَنْبُ، وَالْقَنْبُ فَارِسِيٌّ وَقَدْ جَرَى فِي

كَلَامِ الْعَرَبِ. قَالَ الْجَعْدِيُّ فِي نَعْتِ الْفَرَسِ (مِنَ الْمُتَقَارِبِ): أَمَرَتْ حَوَامِلُ

ارغاسه\* كما تستمر قوى القنب. شبه صلابة عصبه بقوى جبل القنب. وقال رؤية في الأبق (من الرجز): حقب ثمان مثل أمراس الأبق. ولم يبلغني أنه ينبت بأرض العرب. وهو نبات تُدقّ سوقه حتى ينتثر حثاه ويخلص لحاقه فيكون قنبًا. (Ed. Lewin, 1974, no. 965)

«والكتان ما تُتخذ منه الحبال، والأبق أجلّ من الكتان وأقوى». (Ed. Lewin, 1974, no. 966)

«تنوم: قال أبو زياد: من الأغلات التنوم، وهي شجرة عبراء يأكلها الضباء والنعام، وهي ممّا يحتبل فيه الضباء، ولها ورقة عريضة كأنّها ورقة العنب، يعني في الشبه لا في الكبر، قال: ولها حبّ إذا تفتّحت أكامه اسودّ، ولها عرق ربّما اتّخذ زندًا، وأكثر منبتها شطآن الأودية، وقال غيره: للتنوم ثمر تسودّ اليد منه [...] وقد أكثر الشعراء في هذا، وقال أبو نصر: التنوم شهدانج البرّ، وقال بعض العلماء: القرّي من منابت التنوم، وعصارة التنوم شديدة الخضرة، تُصبغ بها الجلود والأطعمة وغير ذلك، والتنوم ممّا تدوم خضرته القipzig كلّه. ذكر أبو نصر وقال ابن الأعرابي: التنومة شجرة من الجنة عظيمة، ينبت فيها حبّ كالشهدانج يدهنون به ويأتمونه، ثمّ تيبس عند دخول الشتاء وتذهب» (Ed. Lewin, 1953, no. 132)

AGRICULTURA NABATEA...*al-Filāha al-nabaṭiyya*. Traducida del arameo al árabe por Abū Bakr b. Waḥṣiyya.

باب ذكر ثونيغا:

«هذا نبات يرتفع في الأرض على قصب أجوف، ولونه أبيض، أغلظ من

قصب الحنطة والشعير، يحمل في رأسه حبًّا مدورًا تسميه الفرس الشهدانج، ويلتفّ في نباته على قصبه قشر يسمّى اللبين. قال أبو بكر: هذا هو القنب وقد يقشر حبه ويؤخذ لبنه فيُعْتَصَر منه دهن يُستعمل في السراج فيضي ضوءًا جيدًا، ويعجن بالناطف في كانون الأول والثاني فيؤكل معه. وهو حارٌّ مسخن مصدّع. ويُزرع في الأرض العميقة والتي هي كثيرة الرطوبة لأنه يحب الماء والرطوبة دائمًا، ووقت زراعته في عشرين من شباط إلى أربعة وعشرين من آذار. وقد يُطحن مع قشره ويُعْتَصَر دهنه ويُعجن مع قشره أيضًا مع الناطف. وذكر ضغريث أنّ آدمي جلبه إلى إقليم بابل من بلاد الهند وأنه من زروعهم. وقد تطول قصبته أكثر من قامة الرجل الطويل، وينتشر (؟) نباته، وقصبه يُقطع لطافًا. وتُغمَس أطرافه في كبريت ذائب فيتعلّق بها فتشتعل به النار. وحصاده يكون في أول حزيران، ويحتاج في حصاده إلى حلق ويلطف (؟) شديد. وذكر ضغريث أنّ اسمه في بلاد الهند اسم مشتقّ من النار والمعدن، أو من معدن النار. وليس يحتاج إلى إفلاح أكثر من يتعاهد يسقى الماء الكثير، فيسقى يومًا ويومًا لا، أو يسقى كلّ يوم ويخفّف الماء في سقيه. قال ضغريث: وللهند فيه خرافات كثيرة قد كان فيما حكى لنا أنّ آدم، عليه السلام، كان يقبضها حكاية عن الهند أو أقبض بعضها. ويحتاج إلى نيش أصوله نيشًا خفيفًا دائمًا وتُهزّه. وقد يوافقه ريح الجنوب والصباء، ويضرّه الشمال الدائمة والمغربية وما قرب منها من الرياح. قالوا: وإن سُحق شيء من قصبه وشُرب قلنق كما يقذف جوز القيء والرفع (؟) وما جرّبنا هذا كراهة الغرر (؟) بآتسان (؟). وقد يدخل الشهدانج في بخور الهياكل في بعض الأعياد يختاره قوم على دردي الخمر فيجعلونه

مكانه. وقد يُجمَع ما ألبس بقصبه من القنب فيجتمع منه شيء كثير لكثرة تكوّنه عليه، فيأخذه النساء فيعملون منه كما يعملون من القطن حتى يمكنهم أن يغزلوه وينسج منه، فتجيء قوّة جدًّا، بعيدة البلى. وقد يُصنَع في إقليمنا منه كاغد يُكتَب فيه ويكون دفاتر وغير ذلك، ويُعمَل منه حبال دقاق وغلاظ وخيوط. كذلك سمّاه سوشاد الحبّ الصيني» (II, fols. 67a-67b).

AL-ANṬĀKĪ...Dāwūd b. 'Umar al-Anṭākī (m. 1008/1599): *Tadkirat ūlī l-albāb wa-l-ṡāmi' li-l-'aṡab al-'uṡāb.*

«أنس النفس: [...] أوراق بيض تميل مع الشمس كالخبّازي وتتحرك

عند عدم الهواء كالشهدانج» (I, 60).

«حبّ القنبس: الشهدانج» (I, 115).

«شهدانج: هو المشهور بالحشيشة وهو القنب» (I, 208).

«شجرة ابراهيم: تُطلَق على الفنجنكشت وعلى الشاه دانج» (I, 210).

«شهدانج: وبالقاف والهاء، فارسي، شجرة القنب، وحبّه يسمّى القنبس،

وأهل مصر يسمونه الشرائق، وأوراق هذه الشجرة مشهورة بالحشيشة. والرومي

منها يسمّى الزكرة، وهو نوعان: كبير وصغير فالكبير يطول نحو قامتين، عريض

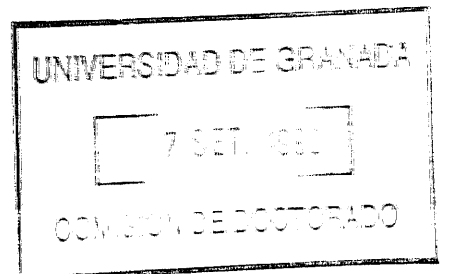
الأوراق كأنّ الواحدة كفّ اليد وأصابعها ووسطه فارغ. ولحاه القنب المعمول

منه الحبال يُستخرج بالدقّ كالكتّان. والصغير أجوده الزنجي فالهندي فالرومي،

وهذا أوراق صغار وعروق ضعيفة. يُزرَع ويدرك بشمس السرطان، وهو مركب

القوى من حرارة نحو جزء وبرودة نحو أربعة فلذلك هو بارد يابس في الثالثة. إذا

حشيت به الأذن أخرج ما فيها من الموادّ، أو فطرت عصارته قتل الديدان، وإن



طبخ واغتسل به قتل القمل ونطوله. يحلّ الأورام، ومع العسل يسكن الأوجاع الحارّة طلاء، ويؤكل ويعطى من التفريح بقدر ما فيه من الحرارة واللفظ. ثمّ يخدر ويكسل ويبلد ويضعف الحواسّ وينتن رائحة الفم ويضعف الكبد والمعدة بتبريده، فيقع في الاستسقاء وفساد الألوان لتنويره الشهوة الكاذبة. والحلاوات تقوي فعله والحموضات تفسده وتصحي آكله. وزعم معتاطيه أنّه يقوي الجماع، ولعلّ ذلك في المبادئ، ثمّ يحلّ العصب لبرده. وقد يتجرأ من يدمنه على أكل رطل منه كما سمعناه. وبالجملة ففساده كثير، ينبغي لمن يتعاطاه تعاهد القيء واستفراغ البدن بالمسهلات وربوب الفواكه. وحبه يحلّل الرياح ويسكن الغثيان ويزيل اللزوجات ولكنّه يخشن وإدمانه يقرح، ويصلحه الخشخاش» (I, 219).

«قنب: لحاء الشهدانج معدّ للحبال والخيوط. لا يجوز لبسه لأنّه يهزل ويفسد المفاصل، والبالى منه مجرب للقروح والجروح» (I, 264).

AL-ARBŪLĪ...Abū Bakr 'Abd al-'Azīz al-Arbūlī al-Anṣārī (ss. XIV ó XV  
241: *al-Kalām 'alā l-agḍiyya*.)

«الشهدانق: وهو القنب، حارّ في وسط الدرجة الثانية، يابس في آخرها ولذلك يوئد كيموساً رديئاً ويضرّ بالمعدة، ويؤئد الصداع، إلاّ أنّه يدرّ البول. وأحسن ما يؤكل مقلّواً وأن يؤكل مع العسل ويُشرب عليه السكنجيين السفرجليّ ويمصّ عليه حبّ الرمان الحامض» (28 y s).

241. Esta es la fecha que ofrece Peña, 104, n° 44.

AL-BĪRŪNĪ...Abū l-Rayḥān Muḥammad b. Aḥmad (362-440/973-1048): *Kitāb al-Ṣaydana*.

«وقال (الرازي): بدل ورقها [ =ورق الآزاددرخت] ورق الشاهدانج» (I,

33).

«تنوم: [...] وقيل: هو شهدانج البرّ» (I, 119).

«حبّ القلقل: هو شبيه بالفلفل الأبيض، أكبر من القرطم، أبيض اللون، ليس بخالص الاستدارة، ينكسر عن لبّ أبيض، دهنيّ طيب الطعم. وقال (حنين) هو البرّيّ يسمّى الشاهدانج» (I, 148).

«شاهدانج: ويقال شاهدانق من الفارسية: شاه دانه أي حبّ الملك، وهو بزر القنّب. (ديسقوريدس) القنّب نبات ينتفع به في أن يُعملّ منه حبال قويّة. وله ورق شبيه بورق الشجرة التي يقال لها الزان، منتن الرائحة، وقصبان طوال فارغة، وبزر مستدير، ويؤكل وإذا أكثر منه قطع المنّي. وإذا كان البزر طرياً وأخرج ماؤه وقُطر في الأذن وافقها. (جالينوس) بزر هذا النبات يطرد الرياح ويحلّل النفخ، ويجفّف تجفيفاً يبلغ من قوّته أن الإنسان إذا أكثر منه جفّف المنّي. وقوم آخرون يعصرون ذلك وهو طريّ ويستعملونه ومداواة وجع الأذن، وأحسبهم يداوون به الوجع الحادث عن الشدة. (الرازي): في كتاب مضارّ الأغذية: يصدّع ويظلم البصر ويمنع ذلك منه شرب الماء البارد وقضم الثلج أو الأخذ من الفواكه الحامضة. وأمّا القنّب البرّيّ فإنّ (ديسقوريدس) قال: له قصبان شبيهة بقصبان آثيا وهو الخطميّ إلا أنّها أشدّ سواداً وأصغر، طولها نحو من ذراع، وورق شبيه بورق القنّب البستانيّ إلا أنّه أخشن منه وأقلّ سواداً،



وزهره إلى الحمرة، شبيه بزهر النبات الذي يقال له أنخا، وهو حشيشة الحمار، وأصوله ويزره يشبهان بزر وأصول النبات الذي يقال له الكثيا. وأصوله إذا طبخت وضُمدت بها الأورام الحارّة والأعضاء التي قد تحجّرت فيها الكيموسات المتحجّرة. وقشر هذا النبات أيضًا ينتفع به في أن تُعمل منه حبال» (I, 387 y .s.)

«شهدانج: كلمة فارسية يراد بها القنب، ويقال له الشهدانق أيضًا، والأصل شاه دانه أي حبّ الملك، لعظم مناف بزره» (I, 418).

DAYL...*Dayl Tadkirat ūlī l-albāb*<sup>242</sup>.

«طرد الهوام عن المساكن: [...] والبقّ: بخشب الصنوبر وزيل البقر والزاج وحطب التين والشونيز والعشار والحشيش والشهدانج بخورًا» (186).

AL-DIMAŠQĪ...Abū l-Ḥasan ʿIsā b. Ḥakam, conocido como Masīḥ al-Dimašqī (m. después del 225/840): *Kunnās [apud Ibn al-Bayṭār, Yāmi‘, IV, 39]*<sup>243</sup>.

DIOSCORIDES...Dioscórides (s. I d.C): *Kitāb al-Ḥasā’īs fī hayūlā l-tibb*.

«قنابس وهو القنب: هو نبات ينتفع به في أن يُعمل منه حبال قويّة، وله ورق مشقق شبيه بورق الشجرة التي يقال لها ماليا، منتن الريححة وقضبان طوال قارغة. ويزر مستلير يؤكل وإذا أُكل منه قطع المنّي، وإذا كان البزر طريًا وأُخرج ماؤه وقطر في الأذن وافق وجعها» (304, no. 141).

«اغريا قنابس وهو القنب البري: له قضبان شبيهة بقضبان الثاا إلا أنّها

242. Es obra de uno de los discípulos de Dāwūd al-Antākī.

243. Cf. Navarro (sin número de página por estar en prensa su artículo).

أشد سوادًا، وزهره إلى الحمرة شبيه بزهر النبات الذي يقال له الثاء، وأصوله إذا طبخت وضمد بها الأورام الحارّة والأعضاء التي قد تحجّرت فيها الكيموسات سغن الأورام وحلل الكيموسات المتحجّرة، وقشر هذا النبات أيضًا ينتفع به في أن يُعمل منه حبال» (304, no.142).

**DIOSCORIDES LAGUNA...***Acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos.* Traducción del griego por Andrés de Laguna.

Del Cáñamo doméstico:

El cáñamo es una planta muy útil a la vida humana, para hacer de ella cuerdas fortísimas. Produce las hojas semejantes a las del fresno y de abominable olor. Los tallos luengos y vacíos y la simiente redonda; la cual comida en gran cantidad, consume la esperma. El zumo de toda la yerba verde, instilado en los oídos que duelen, los sana (CLIX, 262).

Del Cáñamo salvaje:

El cáñamo salvaje produce unas varillas semejantes a las de la altea, empero menores, más ásperas, más negras y de altura de un codo; las hojas como las del doméstico, aunque más ásperas y más negras; la flor algún tanto roja, como la del lichuide, y finalmente, la simiente de la raíz, como la de la altea. Su raíz cocida y aplicada en forma de emplastro, mitiga las inflamaciones, deshace los nudos de las juntas y resuelve las hinchazones. También la corteza de aquesta es propia para hacer cuerdas (CLX, 262).

— *Apud*: al-Bīrūnī, 387 y s.; Ibn al-Bayṭār, *Yāmi'*, IV, 39; Ibn al-Bay-ṭār *Tafsīr*; al-Badrī, fols. 5b, 6b (*infra* II, pp. 86, 88); *Umda*, II, n° 2149.

**DIOSCURIDES TRIUMPHANS...Dioscurides Triumphans.** Comentario anónimo de finales del s. XII.

«قنابس: قال س [=ابن جلجل]: وهو القنب البستاني» (I, no. 140).

«قنابس أغريا: قال س: وهو قنب بريّ. قال ع [=عبد الله بن صالح]: لم

أر قنبا بريّا قط» (I, no. 141).

**AL-FĪRŪZĀBĀDĪ...**Muḥammad b. Ya'qūb (729-817/1329-1415): *al-Qāmūs al-muḥīṭ*.

«الشهدانج: حبّ القنب. ينفع من حمّى الربع والبهق والبرص، ويقتل

حبّ القرع أكلاً ووضعاً على البطن من خارج أيضاً» (I, 203).

«والأبق، محرّكة: القنب أو قشره» (III, 215).

**AL-GĀFIQĪ...**Abū Ŷa'far Aḥmad b. Muḥammad al-Gāfiqī (m. 560/1164-5): *Kitāb al-adwiya al-mufrada*.

«حبّ السمّنة: هو الشهدانج وهو حبّ القنب بلغتنا» (fol. 2a).

«شهدانج: أصله بالفارسية شاه داني وهو بزر القنب» (fol. 9a).

«قنب: هو قنابس وبالفارسية هو الشهدانج وهو نبات كالخطمي» (fol.

.12b)

**AL-GĀFIQĪ MURŠID...**Muḥammad b. Qassūm b. Aslam (s. XII): *Kitāb al-Muršid fī ṭibb al-'ayn*.

«في الشهدانج: الشهدانج حارّ يابس في الدرجة الثالثة، رديء في

المعدة، مصدع للرأس، مدر للبول، محلل للرياح، مجفف المنّي بقوة ييسه. فمن أراد أن يأكله ويرفع ضرره، فليأكله مع اللوز والخشخاش والسكر» (119).

GALENO...Galeno (129-199): *Galeni de simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus liber VII* [en *Opera Omnia*, XII, 8] (cf. *supra* p. 29, n° 3.1.).

— *Galeni de alimentorum facultatibus liber primus*, [en *Opera Omnia*, VI, 549 y s.] (cf. *supra* p. 29, n° 3.1. bis).

— *Apud*: al-Bīrūnī, 387 y s.; Ibn al-Bayṭār, *Yāmi'*, IV, 39; Ibn al-Bayṭār *Tafsīr*; al-Badrī, fols. 6a, 6b, 7b (*infra* II, pp. 86 y s., 91); *Umda*, II, n° 2149; *al-Jiṭaṭ* (*infra* II, p. 36).

AL-GASSĀNĪ...Qāsim b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Wazīr (960-1019/1533-1611): *Ḥaḍīqat al-azhār fi māhiyyat al-'uṣb wa-l-'aqqār*.

«شهدانج: شرح الماهية: من جنس الكفوف، له ورق كورق بنطافيلون. يُزرع في البساتين وقرب المياه. وينقسم إلى نوعين: ذكر وأنثى، فالذكر لا يثمر والأنثى تثمر وهما معروفان. يقال شهدانج وشهدانى. إذا يبس وجفّ يُمرَس ويُنفّض كما ينفّض الكتّان، وتُصنَع منه الشرائط والحبال. ويُعرَف عند العامة بالمغرب بالقنّب، كثيراً ما يُزرَع بناحية مكناسة الزيتون. طبيعته: حارّ يابس في الثانية. منافعه وخواصّه: نافع من وجع الأذن، وإذا عُسل بطبيخه الرأس أزال الإبرية والحزاز، وإذا أكله من في مقعدته دود خرج ذلك الدود مع الغائط ونزل به [مع] العليل فلا يزال يفعل ذلك حتّى ينفد وينقضى. وإذا أكثر من أكله صدّع الرأس وجفّف المنّي وقطع النسل، وأسكر كما يسكر الخمر. ويسمّى ورقها المأكول للإسكار. عند العامة. بالحشيشة، وقد عمّت البلوى في هذا

الزمان الكثير الفحوش والمناكر بكثير أكله واشتغال به عند الرجال والنسوان والشبان والصبيان، وفحش ذلك فيهم، وأتبعوا أهواءهم إلا من عصمه الله. بدله: ورق الفجل، وقيل: بدله ورق السلق» (no. 370).

**GLOSARIO...***Glosario de voces romances registradas por un botánico anónimo hispano-musulmán (siglos XI-XII).*

«قَنْب : وأخبرني الثقة أن بناحية طليطلة نباتاً [...] يقلعه الصيادون ثم ينقعونه في الماء ويدقونه كما يُصنع بالقنب، ويُغزل ويُصنع منه شباك لصياد القلنية، ويُعرفُ هناك قَنَمِيل وقَنَام وهكذا يسمّى القنب بالعجمية» (no. 119).  
«جاورس الهندي: [...] وفيها حبّ في قدر حبّ الشهرانج» (no. 406).  
«تنوّم: وهو المعروف بالطورنه شول. تُرْتَلِيرَة: التنوّم وهو الطورنه شول. [...] ويسمّى بالعجمية طورنه شول وبالعربية تنوّم. [...] فَرَمِطَارِيُون هو شجر الحمام وهو نوع من الطورنه شول [...] وهو التنوّم [...] شجرة الشمس الطورنه شول وهو التنوّم» (no. 573).

**AL-HARAWĪ...**Abū Maṣṣūr Muwaffaq b. ‘Alī (s. IV/X): *Kitāb al-abniya ‘an ḥaqā’iq al-adwiya* [apud Levey, s.v. ḥashīsh].

**ḤUBAYŠ...**Ḥubayš b. al-Ḥasan al-A‘sam (s. III/IX) [apud Ibn al-Bayṭār, *Yāmi‘*, II, 4; *Umda*, I, n° 507]<sup>244</sup>.

**ḤUNAYN...**Ḥunayn b. Ishāq al-‘Ibādī (194-260/810-873)<sup>245</sup> (cf. *supra* pp. 31 y s.).

244. Ignoro qué obra de Ḥubayš es acotada en *Yāmi‘* y en *Umda*.

245. Ninguno de los autores que acotan a Ḥunayn mencionan de qué obra se trata.

IBN AL-'ADĪM...Abū l-Qāsim 'Umar b. Aḥmad (588-660/1192-1262): *al-Wiṣla ilā l-ḥabīb fī waṣf al-ṭayyibāt wa-l-ṭīb*.

«خبز بييض: تعمله الإفرنج والأرمن ويسمى أفلاغون. يؤخذ دقيق مثلث، يعجن بسمن مثل عجين الكعك، ويخمر ويعمل منه قرص عالي الحافة رفخ. ثم يؤخذ بيض يفسس في زبدية، ويقلب عليه قليل ملح مدقوق وزنجبيل وفلفل وسمسم مقشور وشهدانج وآنيسون وكراويا محمصة...» (II, 660).

«لفت محشي ويسمى المقورة: [...] ويجعل فيه نعناع وسذاب أطراف طيب وسمسم مقشور وشهدانج محمص ويجعل في إناء على اللفت على غمره» (II, 668).

«لفت عجمي: [...] وفيه [...] وسمسم مقشور وشهدانج...» (II, 669).

«لفت: [...] ويجعل فيه أطراف طيب وشهدانج...» (II, 670).

IBN AL-'AWWĀM...Abū Zakariyyā 'Yahyà b. Muḥammad b. Aḥmad al-Iṣbīlī (ss. XII-XIII)<sup>246</sup>: *Kiṭāb al-Filāḥa*.

"En cuanto a los cáñamos que son el chehdánejo, siémbrese un número determinado de granos en un vaso de barro nuevo de boca ancha y tierra arenisca humedecida con agua dulce y beneficiada con estiércol repodrido [ó mantillo; los cuales] rociándolos en el día algunas veces con agua caliente y teniéndolos cubiertos con un paño, nacen muy en breve, y contando las matas, se sabe la cantidad de ellos que ha salido vana, si se verifica esto en algunos. Dícese que nacen a las veinticuatro horas" (II, 20).

"De la manera de sembrar el cáñamo de riego y de secano: El cáñamo (a que dan el nombre de chahdánejo) es de dos especies, uno macho que no lleva grano, y otro hembra que lo lleva. Ambos a dos tienen la flor entre blanca y amarilla y lisa la caña, la cual se descortiza quando después de haber llegado a su término y haberse arrancado, se ponen a remojar sus matas. La operación de cocerlo en el agua es como la del lino, y lo que de él sale después de majarlo y sacudirlo es como lo de este mismo, con la diferencia de ser más tosco. Conviénele la misma tierra que a esta planta, y en secano le es a propósito la tierra de buena calidad, xugosa, llana y vecina à río. Siémbrese de dos

246. Sobre su confusa cronología cf. el estudio preliminar de García Sánchez y Hernández Bermejo a la reimpresión de la edición de Banqueri, I, 14 y ss.

modos uno con el fin de coger la simiente sin respecto a su hebra, cuya sementera se hace clara, distante un grano del otro; y también se siembra con el fin de coger su hebra, y entonces ha de sembrarse espeso. El tiempo de sembrarle de seco es en mediados de marzo, y en abril y mayo de regado; y así en esto como en su siembra, labor de su tierra y demás operaciones, es igual y semejante al lino. Según la Agricultura Nabatea el chahdánaj en persiano ( que es el cáñamo y a cuyo grano da Susado el nombre de chinesco) es planta que se levanta sobre tierra profunda [ó de miga], y en la que fuere de mucha humedad, puesto que ama y la humedad que de ella proviene. El tiempo de sembrarlo es desde el veinte de febrero hasta el veinte y quatro de adár (que es marzo), y su siega se hace en primeros de junio. No ha menester más cultivo que cuadrarle y regarle con mucha frecuencia un día si y otro no, y aún cada día (si fuera posible); cuya práctica es muy buena, si bien debe ir el agua en menos cantidad. Llegado a su término, se hace con él lo mismo que con el lino, sacándole el cáñamo que viene vestido de su caña, de la qual se coge no corta porción por ser mucha la que contiene. Con él hacen las mujeres las mismas maniobras que con el algodón hasta poder hilarlo, del qual se texen lienzos de mucha dura. También se fabrican de él papel de escribir, y se hacen cuerdas delgadas y gruesas, y asimismo hilos. Véanse en el capítulo XVIII de este libro las máximas de Junio acerca de esta planta" (II, 117 y s.).

"El cáñamo (según Junio) quiere tierra generosa de continua humedad, y se siembra desde que nace el árturo que es el veinte y seis de febrero hasta el equinocio de primavera o veinte y quatro de marzo. También se siembra según Aben Hajáj, a mediados de abril y se cría bien elegantemente. Es de las simientes que penetran mucho en la tierra para atraerse su substancia y yugo, [por cuya razón] la dexan extenuada. Por esto son muchos de opinión, que se estercole aquel terreno para que pueda sembrarse en el próximo año, pues así prevalece quanto se le confía" (II, 28).

IBN AL-BAYṬĀR ḠĀMI'... 'Abd Allāh b. Aḥmad b. Muḥammad al-Mālaqī (m. 1248): *Kitāb al-Ḡāmi' li-mufradāt al-adwiya wa-l-agdiya*.

«حبّ السمّنة: وقد يسمّى شهدانج البرّ» (II, 4).

«دهن الشهدانج: وهو دهن القنب. استخراجُه على حسب استخراج

سائر الأدهان. وهو حارّ يابس، ينفع من وجع العصب وصلابة الرحم وانقباضه،

ومن وجع الأذن والريح فيها، وإذا عمل منه قيروطي وحُمّل على الأورام الجاسية

حلّ لها» (II, 115 y s.).

«شهدانق: هو الشهدانج، وهو بزر القنب، وسيأتي ذكره في القاف»

(III, 50).

«شجرة إبراهيم. الغافقي: تقال على البنجنكشت وعلى الشاهدانج»

(III, 55).

«شهدانج: هو القنب وسنذكره في القاف» (III, 71).

«قنب: (ديسقوريدوس في الثالثة): هو نبات ينتفع به في أن يُعمل منه حبال قويّة. وله ورق شبيه بورق الشجرة التي يقال لها ماليا وهي شجر الزان، منتن الرائحة، وقضبان طوال فارغة، وبزره مستدير، ويؤكل وإذا أكثر منه قطع المنّي. وإذا كان البزر طرياً وأخرج ماؤه وقطر في الأذن وافقها. (جالينوس في ٧): بزر هذا النبات يطرد الرياح ويحلّل النخ ويحفّف تجفيفاً يبلغ من قوته أن الإنسان إذا أكثر منه جفّف المنّي. وقوم آخرون يعصرون ذلك وهو طريّ ويستعملونه في مداواة وجع الأذن، وأحبسهم يداوون به الوجع الحادث عن شدة. (ابن سينا): رديء الخلط، قليل الاذى والغذاء. (الدمشقي): حارّ في الدرجة الثانية، يابس في الأولى، منشف لרטوية المعدة، قاتل للديدان، منقّ للدماغ إذا استعط بمائه. (اسحق بن عمران): هو عسر الانهضام، رديء للمعدة، مصدّع، والدم المتولّد منه راجع إلى الصفراء ويصير له بخار يورث الصداع، ويعقل البطن، ويدرّ البول. (اسحق بن سليمان): والمقلوّ من حبه أقلّ ضرراً وربّما يُدفع ضرره إن شُرب بعده السكنجيين السكّري. وأما ورقه فإنه إذا دُقّ وغُسل بمائه الرأس نقى الإبرية من أصول الشعر. (الرازي في كتاب دفع مضارّ الأغذية): يصدّع، ويظلم البصر، ويمنع ذلك منه شرب الماء البارد والقضم الثلج عليه أو الأخذ من الفواكه الحامضة. وأما القنب البرّي فإنّ (ديسقوريدوس) قال: له قضبان شبيهة بقضبان الثاآ وهو الخطمي إلا أنّها أشدّ سواداً وأصغر، طولها نحو من ذراع، وورق شبيه بورق القنب البستاني إلا أنّه أحسن منه وأقلّ سواداً، وزهره إلى الحمرة شبيه بزهر النبات الذي يقال له انجشا



وهو حشيش الحمار، وأصوله وبزره يشبهان بزر وأصول النبات الذي يقال له الثآآ. وأصوله إذا طبخت وضمد بها الأورام الحارة والأعضاء التي قد تحجرت فيها الكيموسات المتحجرة. وقشر هذا النبات أيضًا ينتفع به في أن يعمل منه حبال. (لي) : ومن القنب نوع ثالث يقال له القنب الهندي، ولم أره بغير مصر. ويؤزرع في البساتين، ويسمى بالحشيشة عندهم أيضًا. وهو يكسر جدًا إذا تناول منه إنسان يسيرًا قدر درهم أو درهمين حتى أن من أكثر منه يخرج منه إلى حد الرعونة. وقد استعمله قوم فاختلفت عقولهم وأدى بهم الحال إلى الجنون، وربما قتل. ورأيت الفقراء يستعملونها على أنحاء شتى. فمنهم من يطبخ الورق طبخًا بليغًا ويدعكه باليد ويخلط دعكا جيدًا حتى ينعجن ويعمله أقراصًا. ومنهم من يجففه قليلًا، ثم يحمصه ويفركه باليد ويخلط به قليل سمس مقشور وسكر، ويستقه ويطيل مضغه. فإنهم يطربون عليه ويفرحون كثيرًا، وربما يسكرهم ويخرجون به إلى الجنون أو قريبًا منه كما قدمنا، وهذا ما شاهدته من فعلها. وإذا خيف من الإكثار منه فليبادر بالقيء بسمن وماء سخن حتى تُنقى منه المعدة، وشراب الحمّاض لهم في غاية النفع (IV, 39).

IBN AL-BAYṬĀR DURRA... *Kitāb al-Durra al-bahiyya fī manāfi' al-abdān al-insaniyya.*

«التوابل وطبائعها ومضارها ومنافعها. شهدانج: البستاني الكبير، دم سوداوي، يدرّ البول، مملوحًا، يملأ الرأس بخارًا، ويجفف المني، ويخدر الحواس» (169).

IBN AL-BAYṬĀR TAḤSĪR...*Tafsīr Kitāb Disqūrīdūs*.

«قنابش: هو القنب وهو الشهرانج والشادانق أيضًا. وذكره جالينوس في المقالة السابعة. قنابش أغريون: هو القنب البري، وأهل بلادنا تسميه القنينة، تصغير قنب، وهو شهرانج بري أيضًا» (Ed. 'Abd al-Wāhid Jadra, 114).

IBN BUKLĀRĪŠ...Yūnus b. Ishāq b. Buklārīš al-Isrā'īlī (2ª mitad del s. XI y principios del s. XII): *Kitāb al-Musta'īnī*.

«الطباع والدرج: حار في وسط ت يابس في آخرها. الأسماء: شهدانج. تفسيرها باختلاف اللغات: هو القنب، لم أر له اسمًا غير هذا وبال يوناني قنابش. قال: هو نبات ينتفع به فإنه يُعمل منه حبال قوية. قصبانه طوال فارغة، وله بزر مستدير متنن الرائحة. الأبدال: ورق [ال...] أو ورق الفجل. منافعها وخواصها ووجوه استعمالها: شهدانج: القنب قوة بزره قوة تجفف كثيرًا، وتحلل النسخ، وتطرّد الرياح، وإذا أكثر من أكله جفف المنى، وإذا أخرج ماؤه وهو طريّ وقطر في الأذن نفع من وجعها، وورقه يمنع خراجات الرأس سخناً. أما ورقه إذا دُقّ وغُسل به أزال الإبرية من أصول الشعر، وقال: دهنه إذا قطر في الأذن نفع من وجعها العارض من البرد» (381 y s., no. 679).

IBN HĀBAL<sup>247</sup>...Abū l-Ḥasan 'Alī b. Aḥmad al-Bagḍādī (515-610/1122-1213): *Kitāb al-Mujtārāt fī l-ṭibb*.

«فصل في قوة الحبوب: (في الشهانج): منه بستاني ومنه بري، والمأكول البستاني، أجوده الكبار السمين. وهو حار في الدرجة الثانية يابس في

247. En Ullmann, 161, encuentro «Ibn Hubal».

الثالثة، وعند ماسرجويه بارد، وأنا استبعد ذلك لأنه مصدع، وقيل في الثالثة حارّ لا شك عند البرّي. عسر الانهضام، رديء للمعدة، مصدع، محلل للرياح، مثور لها، مجفف للمنيّ، والبرّي أقوى حراً ويبساً. وكثرة أكل الشهدانج يظلم البصر، والذي يصلحه أن يؤكل مع الخشخاش واللوز والسكر» (I, 234).

«قنب: منه بستاني ومنه برّي، والشهدانج هو بزر البستاني. قال حنين: البرّي شجرة قفرية على قدر ذراع، يغلب على ورقها البياض، لها حبّ كفلفل يشبه حبّ السمّنة، يعتصر منه دهن. عصارته ودهنه جيّد لوجع الأذن، وعصارة ورقه إذا غسل بها الرأس نفعت من الإبرية. وطبيخ أصول البرّي ضماداً للحمرة وللأورام الحارّة. وبزره قويّ الإسخان، يطرد الرياح، ويجفف، عسر الانهضام، رديء للمعدة، يصدع، وإذا استكثر من قشوره قطع المنّي» (II, 175).

«شهدانج: ذكر في الأغذية. حارّ يابس في الثانية. دهنه وورقه يقلع الحزاز من الرأس، وعصارته تُقطر في الأذن لوجعها وتنشف رطوبتها، وتحلّل الاعتقال، وتطلق البلغم والصفراء شبيه بالقرطم. شهدانج برّي: حارّ يابس في الرابعة. يقتل بالإسهال، وإسهال قليله بلا نفع، مضعف للأعضاء، رديء للمعدة» (II, 185).

IBN ḤAMĀDŪŠ<sup>248</sup>... 'Abd al-Razzāq b. Muḥammad b. Ḥamādūš al-Ŷazā'iri (1107-circa 1195/1695-circa 1780): *Kašf al-rumūz fī bayān al-aṣāb*.

«قنب: C'est le quounnab تكرر. Il est chaud et sec au second degré» (365).

248. En Ben Murād, I, 345, encuentro «Ibn Ḥammādūš».

IBN AL-ḤAŠŠĀ'...Abū Ŷa'far Aḥmad b. Muḥammad al-Ḥaššā'  
(m.647/1249)<sup>249</sup>: *Mufīd al-'ulūm wa-mubīd al-humūm*.

«شاهدانج: هو القنب» (123, no. 1142).

IBN ḤAYYĀY...Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥayyāy al-Išbīlī (s. XI): *al-Muqni' fi l-filāḥa*.

«وأما البقّ الأحمر الذي يكون في الخشب [...] أو يدخن بورق القنب»

.(82 y s.)

IBN AL-JAṬĪB...Lisān al-dīn Muḥammad b. 'Abd Allāh (713-776/1313-1374):  
*Kitāb 'Amal man ṭabb li-man ḥabb*.

«وجع الطنين والدوى [...] للوجع الحارّ [...] القنّة في دهن الشهدانج

نافعة» (69).

«الباب التاسع في أحوال الشراب: ومن أخذ بالغداة وزن خمسة دراهم

شهدانج فدقّه واستففه بالغداة، ثمّ شرب عليه من نبيذ ما شاء لم يسكر» (252).

IBN LUYŪN...Abū 'Uṭmān Sa'd b. Aḥmad b. Ibrāhīm b. Luyūn al-Tuḡībī (681-  
750/1282-1349): *Tratado de agricultura*.

«Algo de lo expuesto respecto al lino es también aplicable al cáñamo.

Se siembra como el lino, con cuidado, después de haber hecho en la tierra tres araduras y un rastrillaje. El cáñamo que se utiliza en el hilado se siembra en

marzo, y el que se destina a simiente, en mayo. Hay que curtir el cáñamo a

fin de que sus hilos se desprendan del tallo. El cáñamo, después de seco, se

---

249. Según Brockelmann, *GAL*, I, 491.

sacude con un mazo y luego se recoge. Si ha de servir para hilarlo conviene macerarlo de la misma forma que el lino, pero si solamente se utiliza para hacer cuerdas, bastará con sacudirlo (213).

IBN MANẒŪR...Abū l-Faḍl Muḥammad b. Mukarram b. 'Alī b. Aḥmad al-Anṣārī (630-711/1232-1311): *Lisān al-'arab*.

«شاهدانج: الشهدانج: نبت، عن أبي حنيفة» (II, 310).

«والأَبَق، بالتحريك: القنب، وقيل: قشره، وقيل: الحبل منه [...] والأَبَق:

الكتان؛ عن ثعلب» (X, 4).

IBN MĀSAWAYH JAWĀṢṢ...Abū Zakariyyā' Yuḥannā (o Yahyā) (161-243/777-857): *Kitāb Jawāṣṣ al-agdiya*.

«وخاصة الشهدانج: أنه يصدع» (19, no. 5).

IBN MĀSAWAYH TADBĪR... *Kitāb Tadbīr al-aṣiḥḥā'* (cf. *supra* pp. 32 y s.).

IBN RASŪL...al-Malik al-Muẓaffar Yūsuf b. 'Umar b. 'Alī al-Gassānī al-Turkumānī (m. 694/1296): *al-Mu'tamad fī l-adwiya al-mufrada*.

«حَبّ السمّنة: (ع) [=ابن البيطار في الجامع] حَبّ شجرة تنبت في قفار، على قدر ذراع، وورقها أبيض، ليس بشديد البياض، تحمل ثمرة على قدر الفلفل، لها لبن، وتحتها دهن. وهو حارّ رطب في الأولى، وفيه دهنية كثيرة، فهو بطيء في المعدة، وإذا انهضم كثر غذاؤه وزاد في الباءة. وقد ما يؤخذ منه إلى عشرة دراهم، ويُمرَس بالماء، ويُصَفَّى ويُلقَى عليه يسير سكر دقيق، ودهن لوز حلو وشيرج طريّ، ويُشَرَّب بعد طبخه، فإنّه ينفع الأبدان القضيصة من البرد واليبس. ويسمّى شهدانج البرّ» (80 y s.).

«شاه دانق: (ع) هو الشاه دانج. وهو القنب (257).

«شهدانج: (ع) هو القنب» (273).

القنب : (ع) القنب: نبت يُعمل منه حبال قوية. وله شجر منتن الرائحة، له قضبان طوال فارغة، وبزر مستطيل يؤكل. وإذا أُكثِر منه قطع المنّي، ويطرد الرياح ويحلّل النفخ، ويجفّف تجفيفًا بليغًا، وقد يعتصر منه دهن ويستعمل في وجع الأذن عن شدة، وهو رديء الخلط، قليل الغذاء، حارّ في الدرجة الثانية يابس في الأولى، منشف لרטوبة المعدة، قاتل للديدان، منقّ للدماغ إذا استعط بمائه. ومنه صنف برّي يشبه ورقه ورق الخطميّ، وقشره يُعمل منه الحبال، وأصوله إذا طبخت وضمّد بها الأورام الحارة والأعضاء التي قد تحجّرت فيها الكيموسات، سگن الأوجاع وحلّل الكيموسات. ومن القنب نوع ثالث يقال له القنب الهنديّ، ويزرع في البساتين، وهو يسكر جدّا إذا تناول منه قدر درهم، وأكثر ما يستعمله الفقراء، وقد يخرجهم إلى حدّ الجنون، وربّما قتل. وإذا خيف منها أو أكثر منها مكثّر فليبادر بالقيء بسمن وماء سخن حتّى ينقى المعدة منه، وشراب الحمّاض نافع لهم، غاية في ذلك. (ج) ابن جزلة في «منهاج البيان»: قنب، منه بستانيّ وبرّي وبزر البستانيّ هو الشهدانج. والبرّي شجرة تخرج في القفار على قدر ذراع، يغلب على ورقه البياض، وثمرته كالفلفل يشبه حبّ السمّنة، ويعتصر عليه دهن وطبيخ أصول البرّي منه ضماد

للأورام الحارّة والحمرة، وعصارته لوجع الأذن. (ف) [= التفليسي] نبات معروف، برّي وبستاني، أجوده أصوله وعصارته. وهما حاران يابسان، تنفع عصارته من وجع الأذن، وطبيخ أصله من الأورام الحارّة. وبزره يطرد الرياح ويحفّف، والشربة منه سبعة دراهم» (399 y s.).

IBN SIDA MUJAŞŞAŞ... 'Abū l-Ḥasan 'Alī b. Ismā'īl (398-458/1007-1065): *Kitāb al-Mujaşşas*.

«الورقاء: [...] فيه حبّ أغبر مثل الشهدانج» (XI, 162).  
«التنّوم: شجرة غبراء تأكلها الطباء والنعام وهي ممّا يحتبل فيه الطباء. لها ورقة عريضة كورقة العنب في الشبه لا في الكبير، ولها حبّ إذا انفتحت أكمانه أسودّ، ولها ساق وربّما اتّخذت زندًا. وقيل تسودّ اليد من ثمره، وعصارته شديدة الخضرة، تُصبغ بها الجلود والأطعمة، وهما ممّا تدوم خضرته في القيظ كلّه. وهي من الأغلاث الجنيّة. وقيل: هي شهدانج البرّ» (XI, 167 y s.).

IBN SIDA MUḤKAM... *Al-Muḥkam al-muḥit al-a'zam fi l-luga*.

«الشهدانج: نبت، عن أبي حنيفة» (IV, 354).  
«الأبق: القنب» (VI, 296).

IBN SĪNĀ...Abū 'Alī al-Ḥusayn b. 'Abd Allāh (370-428/980-1037): *al-Qānūn fi l-tibb*.

«ازاددرخت: [...] بدله في تطويل الشعر ورق الشهدانج وورق الأس

والسدر» (I, 255).

«قنّب: (الخواصّ) بزره يطرد الرياح ويجفّف، وهو عسر الانهضام، رديء الخلط، قويّ الإسخان، ومقلوه أقلّ ضرراً، والسكنجبين السكّري يدفع ضرره. (الأورام والبثور) طبيخ أصول البرّي منه ضماد للأورام الحارّة والحمرة. (أعضاء الرأس) تنفع عصارته ودهنه لوجع الأذن، ويغسل بعصارة ورقه الرأس فينفع من الإبرية، وبزره مصدّع لشدة إسخانه وتبخيره. (أعضاء الغذاء) حبّه عسر الانهضام، رديء للمعدة. (أعضاء النفض) بزره إذا استكثر منه قطع المنّي» (I, 423).

«الشهدانج: (الماهية) هو بزر شجرة القنّب، وقد تكلمنا في القنّب، فيجب أن نجمع بين النظر في البابين جميعاً. ومن الشهدانج بستاني، معروف، ومنه برّي. وقال حنين إنّ البرّي شجرة تخرج في القفار، على قدر ذراع، ورقها يغلب عليه البياض، وثمرها كالفلفل يشبه حبّها السمّنة، وهو حبّ ينعصر منه الدهن، وقد تكلمنا في حبّ السمّنة. (الطبع) حارّ يابس في الثالثة. (الخواصّ) يحلّل الرياح ويجفّف بقوة، وخالطه قليل رديء. (الأورام والبثور) القنّب البرّي إذا طبخت أصوله وضمد بها الأورام الحارّة في المواضع الصلبة التي فيها كيموسات لاحجة سگن الحارّة وحلّل الصلبة. (أعضاء الرأس) يصدّع بحرارتها، وعصارته تُقطر لوجع الأذن السددي ولرطوبة الأذن، وكذلك دهنه



وورقه قلاع للحزاز في الرأس. (أعضاء العين) يظلم البصر. (أعضاء الغذاء) يضرّ المعد فيما يقال. (أعضاء النفض) يجفّف المنى. ولبن الشهدانج البري يسهل برفق، ونصف رطل من عصره يحلّل الاعنقال ويطلق البلغم والصفراء ويذهب مذهب القرطم» (I, 434).

«فصل في تغزير اللبن: [...] واعلم أنّه كلّ ما غزّر المنى فإنّه يغزّر في أكثر الأبدان اللبن [...] كما أنّ كلّ ما يجفّف المنى ويقلّله ويمنع تولده فإنّه يقلّل اللبن أيضًا مثل الشهدانج» (II, 279).

«مجفّفات المنى الباردة: العدس وماؤه خصوصًا المطبوخ بالشهدانج وإن كان حارًا» (II, 545).

«مجفّفات المنى الحارة: [...] يؤخذ أصل النبات المعروف بخصي الكلب وبزر الشهدانج البري» (II, 545 y s.).

— Apud al-Qazwīnī.

IBN WĀFID...Abū l-Muṭarrif 'Abd al-Rahmān b. Muḥammad b. Wāfid al-Lajmī (389-circa 460/999-circa 1068)<sup>250</sup>: *El "Libre de les Medicines particulars". Versión catalana trescentista del texto árabe del Tratado de los Medicamentos Simples de Ibn Wāfid, autor médico toledano del siglo XI, 55d-56a.*

Zehdenig es canemos: Dix D. que l canemos es ssec e soluu la ventositat e la infladura del ventre e quan molt ne menjen les femnes tol los la leyt e val a tota dolor opilació. E l ssuc val a la dolor de las orelles. Mas lo

250. Estas son las fechas que encuentro en Ullmann, 210, pero Peña, 85, nº 15, da 1008-1074, y Kaḥḥāla, V, 180, recoge: 389-467/999-1075.

canemos salvadge es pus fort que l altre e la rvail cuyta val a les postemes calentz que esdevenen per sobrafluytatz d umors e solun les e desseque tota umiditat que ssie en las orelles e tot l escalfament del sservel (107, fols. 55d-56a).

IBN WAḤṢĪYYA...Abū Bakr Aḥmad b. 'Alī (m. 296/909)<sup>251</sup> [apud: *Agricultura nabatea; Miftāḥ*, 132].

IBN YAZLA...Abū 'Alī Yahyā b. 'Isā b. 'Alī (m. 493/1100): *Kitāb Minhāy al-bayān fī mā yasta'milu-hu al-insān*, (supra pp. 26 y ss.).

IBN YULYUL...Abū Dāwūd Sulaymān b. Ḥassān al-Andalusī (m. después del 377/987)<sup>252</sup> [apud: *Dioscurides Triumphans*, I, n° 140 y s.].

IBN ZUHR...Abū Marwān 'Abd al-Malik b. Zuhr (m. 557/1162): *Kitāb al-Agḍiyya*.

«وَأَمَّا خَبِزَ الْقَنْبِ فَهُوَ أَيْضًا بَارِدٌ يَابِسٌ وَلَا بِأَسِّ بَاسْتِعْمَالِهِ» (12).

ISHĀQ B. 'IMRĀN...Ishāq b. 'Imrān (m. 294/907) [apud Ibn al-Bayṭār, *Yāmi'*, IV, 39]<sup>253</sup>.

ISHĀQ B. SULAYMĀN...Ishāq b. Sulaymān al-Isrā'īlī (m. después de 341/953)<sup>254</sup>: *Kitāb al-agḍiyya*.

«في الشهدانج: وهو القنب. الشهدانج يسخن إسخانًا قويًا في وسط

251. Esta es la fecha que encuentro en 'Awwād, 44, y en Kahlhāla, II, 23.

252. Según los datos que encuentro en 'Awwād, 21.

253. Ignoro qué obra es la que acota Ibn al-Bayṭār. Podría tratarse de *al-'Unṣur wa-l-tamām fī l-ṣūb*, que él utiliza mucho en su *Yāmi'* (cf. Fu'ād Sayyid, en su edición de las *Tabaqāt* de Ibn Yuliyul, 84, nota 32). Sin embargo, Meyerhof, en su introducción al *Šarḥ* de Maimónides (pp. XXIV y s.) afirma que Ibn al-Bayṭār cita en su *Yāmi'* un libro de drogas de Ishāq b. 'Imrān que no ha llegado hasta nosotros, y que ignoro si debe ser identificado con *al-'Unṣur wa-l-tamām*, o con su *Kitāb fī l-awḍiyya al-maṣfrada*. Cf. también Ullmann, 265.

254. Según Leclerc, I, 411, y Brockelmann, *GAL*, I, 235, estaba vivo en el 341/953. Cf. también Ullmann, 137.

الدرجة الثانية، ويجفّف وآخرها، ولذلك صار يوّلّد كيموسًا جافًا مذموّمًا، بطيء الانهضام، ويدلّ على ييبسه أنّ الإكثار منه يجفّف المنى، ويضرّ بالمعدة، ويولّد صداعًا، وذلك لجهتين: أحدهما أنّه كثيرًا ما يتولّد منه بخارات لذّاعة تتراقا إلى الرأس، والثانية أنّ الدم المتولّد منه رديئًا مذموّمًا، إلّا بفضل حرارته صار ملطّفًا مدرًّا للبول محللًا للرياح. وأمّا دهنه فنافع من وجع الأذنين العارض من البرد والرطوبة، ويفتح لسدهما وهذه خاصّته. والمقلي منه أقلّ ضررًا، ومما يدفع ضرره أيضًا شرب السكنجيين السكّري بعده. وورقه إذا دُقّ وُعُسل به الرأس نقيّ الإبرية من أصول الشعر» (II, 133).

ISLĀḤ...*Kitāb Iṣṭāḥ al-adwiya* (supra pp. 33).

KŪHĪN AL-‘AṬṬĀR...Dāwūd b. Abī Naṣr (s. XIII)<sup>255</sup>: *Mūnḥāy al-dukkān wa-dustur al-a‘yān fī a‘māl wa-tarākīb al-adwiya al-nāfi‘a li-l-abdān*.

«الشهدانج: هو الشدانتق. وورقه تشربه الفقراء ويسكرهم» (211).

«حبّ الملوك: هو الماهودانه، وهو شهدانج هندي، يسهل ويقيء» (218).

«شهدانج: هو القنب وهو الشهدانتق» (233).

MAIMONIDES...Abū ‘Imrān Mūsā b. Maymūn (534-601/1139-1204): *Šarḥ asmā’ al-‘uqqār*.

«قنب: هو الشهرانج، ويقال له أيضًا شهدانج البرّ، وهو حبّ السمنة»

(no. 348)

MĀSARĪAWAYḤ...Abū ‘Isā (contemporáneo del califa ‘Umar b. ‘Abd al-Azīz (63-101/683-720) [apud Ibn Habal, I, 234<sup>256</sup>].

255. Según Ullman, 309, redactó su obra en 658/1260.

256. Ibn Habal no menciona qué obra de Māsariwayḥ acota.

AL-MAYŪSĪ... 'Alī b. al-'Abbās<sup>257</sup> (m. circa 400/1010): *Kitāb Kāmil al-ṣinā'a al-ṭibbiyya*.

«ورق الشاهدانج: واسمه بالفارسية جواسفرم. ومزاجه حارّ يابس، منقّ، ملطّف، محلّ للفضول البلغمية من المعدة، وينفع من رياح الأرحام والأمعاء والمعدة، وينفع من الصرع إذا سعط من مائه» (II, 116).

«معجون الراوند: النافعة من جساوة الكبد والمعدة الحادثة عن ضربة أو صدمة. يؤخذ راوند صيني وزنجبيل وشهدانج ووج وأصول الانجدان من كلّ واحد أوقية، بزر كرفس ورزايانج وأنيسون ونانخوا من كلّ واحد نصف أوقية، تُجمَع هذه الأدوية مسحوقة منخولة وتعجن بعسل منزوع الرغوة ويُرفع في إناء ويُستعمل عند الحاجة. ومن الأطباء من يستعمل الراسن مكان الشاهدانج» (II, 542 y s.).

MIFTĀḤ... *Miftāḥ al-rāḥa li-ahl al-filāḥa* (1ª mitad del s. VIII/1ª mitad del s. XIV).

«القول في إفلاح الحلبة: وذكر ابن وحشية في الحبوب المقتاتة الخشخاش والسمسم وبزر الكتان والشهدانج بعد أن ذكر الحلبة» (132).

«القول في إفلاح الشهدانج: ويقال [له] الشهدانق، ويسمى بالفارسية إنفجكشت، وهو الحشيشة المخدّرة، وهو القنب أيضا. وهذا النبات جلب من الهند إلى أرض بابل، وهو يُزرع في الأرض العميقة، وهي التي تكون

257. Así aparece mencionado su nombre en Ullmann, 140; en Kābhāala, VII, 116 y al-Zirikli, IV, 297, está mencionado como 'Alī b. 'Abbās.

[كثيرة] الرطوبة، لأنه يحب الماء دائماً، ووقت زرعه إذا مضى من شباط عشرون يوماً إلى أربعة وعشرين من آذار، وحصاده تكون في أول حزيران. وليس يحتاج إلى إفلاح كثير ولا تعاهد، بل يُسقى يوماً بعد يوم. ويوافقه ريح الصبا والجنوب، ويضره ما عداهما. ويُجمَع ما التبس بغصنه من القنب فيعاني حتى يتمكن من غزله، ويُنسج ويُعمل منه الحبال والكاغد. وقد رأيت من ذكر أنه نوعان: برّي وبستاني، والبستاني نوعان: أحدهما يثمر والآخر لا يثمر، وهو الذكر. وخاصة بزره إذا أكثر أكله صدع الرأس وحفظ المنى وقطع النسل، ويسكر مثلما يسكر الخمر. وأهل الشام ومصر يأكلون ورقه على ضروب من الأعمال ويسمونه الحشيشة، تفعل بهم أشدّ ممّا تفعل الخمر، ولهم فيها أشعار كثيرة، يضاهاون بها ما قيل في الخمر» (134).

«ومن أراد أن يطرد السباع عن الكرمه فليأخذ بزر القنب أو قرن أيل أو أطلاق ماعز أو براءة العاج أو أصل سوسن ويدهن الكرمه بأي ذلك كان، فلا يقربها شيء من السباع» (211).

AL-QAZWĪNĪ...Zakariyyā' b. Muḥammad (605-682/1208-1283): *Kitāb Aḡā'ib al-majlūqāt wa-garā'ib al-mawḡūdāt*.

«قنب: نبت. منه برّي ومنه بستاني. قال حنين: البرّي شجرة توجد بالقفار، على طول ذراع، يغلب على ورقها اليأض، وله ثمرة كالفلقل وهو حب يتعصر منه اللهن. وطبيخ أصول البرّي ضماد للأورام الحارة، وعصارته لوجع الأذن. والبستاني هو الشهدانج، ورقه كالبنج، يخدر، ويقطع النزف، ويسكن بتخلييره الأوجاع الضربانية حتى وجع التقرس طلاءً وشرباً. وإذا أكل منه شيء

يخلط العقل ويبطل الذكر، وإنه لحرارته ربّما أحدث خناقًا أو جنونًا. بزره أو عصارته يسكن أوجاع العين. قال الشيخ الرئيس إنه يصدع ويظلم البصر واستكثاره يجفّف المنّي. وقال غيره إنه يطرد الرياح، ودهنه دواء جيّد لوجع الأذن المزمّن من البرودة» (Ed. Wüstenfeld, 293).

«قنب: منه برّي ومنه بستاني. فالبرّي طول شجره ذراع، ورقها يغلب عليه البياض، وثمرتها كالفلفل، والبستاني هو الشهدانج، ورقه البنج إذا أكل منه شيء يخلط العقل ويفسد الذكر ويحدث بالمحرورين خناقًا أو جنونًا، وهو مخدر، يقطع النزف، ويسكن بتخديره الأوجاع الضربانية حتّى وجع النقرس طلاءً وشربًا، بزره يسكن أوجاع العين، وكذلك عصارته، قال ابن سينا إنه يصدع ويظلم البصر واستكثاره يجفّف المنّي، وقال غيره: إنه يطرد الرياح ودهنه دواء جيّد لوجع الأذن المزمّن من البرودة» (طبعة بيروت، 193 y s.).

AL-QŪṢŪNĪ...Madyan b. 'Abd al-Raḥmān al-Miṣrī (969-después de 1044/1562-después de 1634)<sup>258</sup>: *Qāmūs al-aṭibbā' wa-nāmūs al-atibbā'*.

«القنب: بكسر القاف وفتح النون مشدّدة، اسم لشجرة. منه بستانية، وهذه لها قضبان فارغة وبزر مستدير وهو الشهدانج، وسيأتي ذكره. ولها ورق مفرّج، والإكثار منه مسكر، وهو الحشيشة عند الحرافيش. وهي تفعل أولًا بالجزء الحارّ التفريح والبشاشة والشهوة الكلية، وإذا فارقتها الجزء الحارّ فعلت الأجزاء الأرضية الخدر والكسل والبله والقراقر والنفخ، لما فيها من الرطوبة

258. Esta fecha la encuentro en al-Zirikli, VII, 198. Según Ullmann, 287, se le conocía como «al-Qawṣūnī» y redactó su obra en 1038/1628.

اللزجة. ومنه برّية، وهذه متكاثفة العيدان، وبزرها قليل، ولها ورق يُجَلَّب إلى مصر وغيرها مطحونًا، ويسمى بالزكزا وبالأسرار، وهو أيضًا مفرّح، والإكثار منه قاتل باليبس والتبريد. وعلاجه بالقيء بالسمن والماء الحارّ، ثم تنقية المعدة، يُستعمل شراب الحمّاض» (I, 56 y s.).

«شهدانج بفتح الشين وكسر النون، ويقال شاهدانج وشهدانك وشهدانق، الكلّ معرّب شاه دانه بالفارسية، ومنعاه سلطان الحبّ. وهو بزر شجرة القنب، وهو المسمّى عند عامّة أهل مصر بالشرانق. وهو حارّ يابس في آخر الثانية. قليل الغذاء، مجفّف لרטوية المعدة، قاتل للديد، طارد للرياح، إلاّ أنّه مبخر، مصدّع. ويصلح بأن يُستعمل بعده السكنجيين، وإذا قُلي قلّ ضرره. قال بعضهم: وبدله السمسم» (I, 92).

«والسمنة بالضمّ دواء يتخذ للسمنة، وحبّ مستمن يُعرّف بالشهدانج البرّي» (II, 161 y s.).

AL-RĀZĪ FĀJIR...Abū Bakr Muḥammad b. Zakariyyā' (251-313/865-925): *Al-Fājir* [apud al-Qaṣṭallānī, *Tatmīm*, p. 56 (*infra* II, p. 46)].

AL-RĀZĪ ḤĀWĪ...*Kitāb al-Ḥawī fī l-ṭibb*.

«في ما يطرد الهوام والحشرات والسباع ويقتلها: [...] وإن وُضع على السرير عود قنب لم يتأذ بالبقّ والبغوض» (XIX, 331).

«في جمود الدم واللبن والمدة في المعدة والمثانة والأرحام والصدر والمعوي: [قال]: من شرب من دم الثور عرض له ضيق النفس واختناق وتورم لسانه. علاجه: أطعمه تينًا قد أنقع في خلّ وماء ونظرون، أو أطعمه أصل الحلتيت منقوعًا بخلّ، أو يؤخذ شهدانج وقلقل فيسحقان نعمًا ويُعجنان بعسل

ويُلَعَق، أو يُسْقَى عصير ورق العليق بشيء من خلّ فإنه يسهله والزم حلقه ومعدته  
وصدره ضماداً [مهياً] من دقيق الشعير» (XIX, 405 y s.).

«شهدانج: ابن ماسويه: هو حارّ في الثانية. خاصّة: تجفيف الرطوبة  
الحادثة في الأذن متى قطر دهنه، ومتى أكثر أكله ولّد الصداع وقطع الباه.  
وورقه يسقط الحزاز التي في الرأس واللحية» (XXI, i, 124).

AL-RĀZĪ MANĀFI'...*Manāfi' al-ag̃diya wa-daf' maḍārri-hā.*

«في الفواكه اليابسة وما يجري مجراها ومنافعها ودفع مضارّها.  
[...] الشهدانج: يصدّع ويظلم العين ويمنع ذلك منه شرب الماء البارد، أو فضم  
الثلج عليه، أو الأخذ من الفواكه الحامضة، واللّه أعلم» (248).

AL-RĀZĪ MANṢŪRĪ...*Kitāb al-Manṣūrī [apud al-Badrī, Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥaṣīṣ  
wa-l-rāḥ, fols. 7b-8a (infra II, p. 92)].*

AL-ŠAYZARĪ...*'Abd al-Raḥmān b. Naṣr al-Ṭabarī (m. 774/1372): al-Iḍāḥ fī  
asrār al-nikāḥ.*

«الفصل الرابع في نعت السفوفات الزائدة في الباه. صفة سفوف يزيد  
في الباه: يؤخذ اشقيل (هو بصل العنصل) شويّاً، وفانيد، وبوريدان وحبّ  
الشهدانج، والسنة العصافير من كلّ واحد ثلاثة مثاقيل، وشقال مثقال ونصف،  
وخشخاش ويزر البصل ويزر الجرجير ويزر الانجرة من كلّ واحد مثقالين تجمع  
هذه مدقوقة منخولة ويؤخذ منها مثقال ونصف ويشرب عليه شراب حلو ممزوج  
فانه غاية» (53 y s.).

«في معرفة الأشياء المتقصّة للباه المميّنة لشهوة الجماع: [...] فأما



المفردة فهي [...] والشهدانج» (89).

«صفة مسوح: يؤخذ من مرائر العصافير ويخلط معها زنبق، ثم يؤخذ باذاروج وشهدانج ويدقّان ناعماً، ثم يُخلطان بالمرائر والدهن ويترك في القارورة فإذا أردت الجماع فامسح تحت القدمين وعلى القضيب والانشين ولا تطأ على الأرض، فإنك ترى من القوة على الجماع عجباً (s. y 61).

AL-ṬABARĪ...Abū l-Ḥasan 'Alī b. Sahl Rabban (m. después del 235/850)<sup>259</sup>:  
*Firdaws al-ḥikma fī l-ṭibb*.

«الشهدانق: بارد، يابس، رديء للمعدة، يزيد في المنى، وإذا أكثر منه يبس المنى» (376).

TĀBIT B. QURRA...Ṭābit b. Qurra al-Ḥarrānī (219-288/834-901): *al-Dajira fī 'ilm al-ṭibb*.

«فأما الأدوية المفردة التي تنقي الدماغ: [...] وماء الشهدانج» (21).  
«في الطرش: [...] ومن أدويته خردل وتين يدقّان ميعا ويتخذ منها فتيلة مثل اليلوطة وتوضع في الأذن، واحصاره الشهدانج الرطب خاصية في النفع من السلد الحادث في الأذن إذا فطر فيها» (44).  
«الأدوية المفردة المتقية لحدية الكيد: [...] والمر والقسط والننع ودهن اليلسان ودهن الجوز والقنب والقوة والأسارون، هذه جميعاً تفتح السلد العارضة في أعلى الكيد إذا أخذ منها متقال بسكتجين» (97).

259. En la introducción árabe que precede a su edición del texto, Siiddiqi señala que su manuscrito debió producirse con posterioridad a este año, en el que concluyó la redacción del *Firdaws*.

«فَأَمَّا الأدوية التي تقطع شهوة الجماع [...] وله: يجفف المني بزر  
الشهدانج وبزر البقلة جزء جزء ويسقى منه ثلاثة دراهم بماء البقلة المدقوقة  
المعصورة. دواء يقطع أمضاء الرجال والنساء [...] وله: يطبخ الشهدانج والعدس  
بخل ممزوج ويشرب من ذلك الماء [...] فَأَمَّا ما يقطع شهوة الجماع من الأغذية  
والأدوية الحارة : فحبّ الفقد والشهدانج وبزر السذاب والكرابيا وكلّ ما يلطف  
تطبيقًا شديدًا» (185 y s.).

AL-TIFLĪSĪ...Abū l-Faḍl Ḥubayṣ b. Ibrāhīm b. Muḥammad (m. circa 600/1203)  
[apud Ibn Rasūl, 399 y s.].

TUḤFA...*Tuḥfat al-aḥbāb*<sup>260</sup>.

«شهدانج: هو القنب» (no. 444).

AL-‘UKBARĪ...al-Ḥasan b. Muḥammad al-‘Ukbarī (s. XIII): *Kitāb al-Sawāniḥ al-  
adabiyya fī madā’ih al-qinnabiyya* (cf. *infra* II, p. 36).

‘UMDA...*Umdat al-ṭabīb fī ma’rifat al-nabāt*<sup>261</sup> (ss. XI-XII).

«حبّ السمّة: أبو جريج: هو حبّ شجرة تنبت بالقفار، طول ذراع،  
ورقها شاميد البياض، ولها حبّ في قدر حبّ القلقل، لين، ويحبّها دهن. حبّيش:  
هو نوع من اليتوع، ويسمى شهدانج الير [...] وهذا الحبّ إذا أكل زاد في الباعة  
وزاد في الجماع، وقيل هو الشهدانج اليرّي» (I, no. 507).

260. Sobre su fecha de redacción y autor cf. la introducción de Renaud y Colin a su edición de la obra, pp. III y ss.

261. El editor de la obra M. al-‘Arabī al-Jaṭṭābī atribuye su autoría a Abū l-Jayr al-Iḥṣānī (ss. XI-XIII). No obstante, puesto que este tema es actualmente objeto de discusión entre los especialistas (cf. por ejemplo García Sánchez, «El botánico anónimo», 198-200) hemos preferido referirnos a la obra citando su título, sin mencionar su posible autor.

«خُلْجُلَى: واخلجلان، (يروى بالجيم وهي لغة هندية): الكزبرة، وقيل  
الشهدانج البري» (I, no. 735).

«طورنه شول: يقع على أنواع من النبات تستدير مع الشمس وتنظر  
إليها، [...] يسمّى بالعجمية طورنه شول، (فس) الشحيرة، (ع) تنوم، [...] وزعم  
قوم من الرواة أنّه شهدانج البري، قال ذلك أبو نصر وأبو حنيفة وأبو حرشن» (I, no.  
1126).

«فنجنكست: [...] وهي خمسة ورقات تخرج من موضع واحد على نحو  
ما ترتبت عليه ورق الشهدانج، [...] ورائحته كرائحة الشهدانج مع شيء من ريح  
اللباسية، [...] وزعم قوم أنّه الشهدانج البري واستدلوا على ذلك من رائحته وخفة  
ورقه، (في ش)» (II, no. 1955).

«قنب: القنب من جنس الكفوف وهو نوعان: بري وغير بري. فغير  
البري يُزرع وينقسم إلى نوعين: أحدهما يثمر وهو الأنثى، والآخر لا يثمر وهو  
الذكر، وهما معروفان، ذكر (د) [=ديسقوريدوس] القنب في ٣، (ج) [=جالينوس] في ١، ويسمى (ي) [=اليونانية] قنابس، (س) [=السريانية] قورش  
وأوباريقون، (ر) [= (٤)] قنم (فس) قانم، (ع) [=العربية] شهدانق وشهدانج،  
(لس) [=لسان أهل الأندلس] (العامة) قنب. إن أكله من في مقعدته دود امتلأت  
قشوره من تلك الدود ونزل بها، فما يزال يفعل ذلك حتى تنفد، وإذا أكثر منه  
صدع الرأس وجفف المنى وقطع النسل وأسكر كما تسكر الخمر.

وأما البري فقد اختلف فيه، فزعم قوم أنه حبّ الفقد، وذلك أنه يشبهه  
في شكل ورقه إلا أنه ليس في ورق حبّ الفقد تشريف، وهو مثله في الرائحة

وصورة الحَبِّ وشكل نبات الورق، وزعم آخرون أنه النبات المعروف بالأطرماله، وقيل إنه حَبُّ التَّنُوم، عن أبي حنيفة، والصحيح ما وصفه (د) في ٣، و(ج) في ١، وهو نبات له قضبان شبيهة بقضبان البان، إلا أنها أشدّ سوادًا، وله زهر أحمر شبيه بزهر لخنيس -وهو الخيري- وله بزر كبزر البان وهو الخبّازي، ويصنع من قشره أرشية كما يصنع من قشر الخبّازي. وأخبرني الثقة أنّ بناحية طليطلة نباتًا يشبه هذا، له ورق كورق القنّب المفلوح وساق كساق الخبّازي وحَبُّ كحَبِّ الفقد، يقلعه الصيادون ثمّ ينقعونه في الماء ويدقّونه كما يُصنَع بالقنّب ويُغزَل ويُصنَع منه شبك لصيد القنلية (أي الأرنب)، ويُعرَف هناك بقنمیل، وهكذا يسمّى القنّب بالعجمية. أبو حنيفة وأبو حرشن: شهدانج البرّ هو التَّنُوم، (في ت) «(II, no. 2149).

«شهدانق، وشهدانج: هو القنّب» (II, no. 2546).

«شهدانج البرّ: قال أبو نصر: هو التَّنُوم، وتذلك بحبّه الجلود فتسودّ» (II,

.no. 2547)

AL-ĀWĀLIQĪ...Abū Maṣṣūr Mawhūb (465-540/1062-1145): *al-Mu'arrab min al-kalām al-'aṣāmī*.

«الشهدانج: فارسي معرّب، واسمه بالعربية التَّنُوم» (206).

AL-ĀWHARĪ...Abū Naṣr Ismā'il b. Ḥammād (m. 393/1003): *al-Ṣiḥāh*.

«والقنّب: الأبق، عربيّ صحيح» (I, 206).

«والأبق بالتحريك: القنّب [وقيل قشره، وقيل الحبل منه]» (IV, 1445).

## IV

### LA HIERBA DE LOS FAQUIRES: APUNTES PARA LA HISTORIA DEL USO RITUAL DEL HACHIS ENTRE LAS COMUNIDADES SUFIES ORIENTALES DURANTE EL SIGLO XIII

*«El hachís es el secreto con el que el espíritu se eleva hacia los más sublimes lugares, en la ascensión celestial de un entendimiento libre de ataduras corporales y mundanas»*

(De un poema de al-Is'irdí)

*«Y cree que el uso del hachís es un acto de piedad que lo aproxima a Dios, y que eleva su conciencia íntima apartando sus meditaciones de aquello que perturba la necesaria veneración a Él, que le revela el secreto de la conciencia separativa y de la conciencia unitiva, que mueve el corazón libre de preocupaciones mundanas a concentrar todas sus energías en Dios, y que estimula sus temores piadosos» (al-Qastallānī en su Takrīm).*

## SUMARIO

1. Introducción .....	169
2. Las fuentes .....	175
3. Los relatos sobre el «descubrimiento» del hachís y sus protagonistas .....	184
3.1. Ḥaydar .....	184
3.2. al-Qalandarī .....	187
3.3. Qalandar .....	188
3.4. Bīr Raṭān .....	189
3.5. Historicidad y carácter legendario de los relatos .....	189
4. Conflictividad y cambio en el Islam oriental: el marco histórico del uso del hachís entre los sufíes durante el siglo XIII .....	191
5. Identidad de los grupos sufíes implicados en la historia del hachís: sobre faquires, qalandarīs, ḥaydarīs y heterodoxos .....	202
5.1. Faquires y sufíes .....	202
5.2. Notas sobre la historia y doctrina de la Qalandariyya desde sus orígenes hasta el siglo XIV. ....	204
5.2.1. La historia .....	204
5.2.2. La doctrina .....	207
5.3. Notas sobre la historia y la doctrina de la Ḥaydariyya .....	211
6. La lucha ideológica de la ortodoxia islámica contra el uso ritual del hachís entre los sufíes .....	214
6.1. El contexto general: sufismo ortodoxo <i>versus</i> sufismo heterodoxo .....	214
6.2. La condena del uso ritual del hachís en los círculos sufíes .....	218
7. Lugar y función del uso del hachís en el ritual y ceremonial sufíes .....	222
7.1. El contexto histórico y doctrinal .....	222
7.2. Expectativas de los sufíes en el uso del hachís .....	223
7.2.1. Consideraciones generales .....	223
7.2.2. Terminología sufi conectada con el uso del hachís .....	224
7.2.2.1. Fuentes y metodología .....	225
7.2.2.2. Términos comentados .....	227

## 1. INTRODUCCION

Hasta los siglos XII-XIII la historia del cáñamo en el mundo árabo islámico parece haber sido únicamente la historia de su conocimiento científico y de su uso terapéutico, industrial y alimentario, entre otros. De esta época datan las primeras noticias en las fuentes árabes acerca de la utilización de las propiedades psicoactivas de la planta con fines rituales o lúdicos en los territorios del Oriente islámico<sup>1</sup>. Es entonces cuando deja de ser objeto del interés exclusivo de médicos, botánicos, geóponos y lexicólogos, y empieza a merecer la atención de poetas y literatos, y casi simultáneamente, a ser considerado como una grave amenaza por los encargados de mantener la cohesión de la estructura social islámica.

No obstante, sabemos que sus propiedades psicotrópicas son conocidas por los científicos árabes al menos desde finales del siglo XI o principios del XII, cuando sus efectos «embriagantes» son mencionados por primera vez en la *'Umdat al-ṭabīb*. Por otra parte, en los territorios que habrían de constituir a partir del siglo VII el flanco oriental de la *Dār al-Islām*, el conocimiento y uso de estas propiedades del cáñamo habían convivido durante siglos con su conocimiento científico y aprovechamiento terapéutico e industrial. Sabemos que se usaba como incienso ceremonial en Mesopotamia en torno al siglo IX a.C., y en Persia parece haber gozado en la Antigüedad del más alto prestigio como enteógeno y droga de relación social. Especialmente importante por su papel en la historia del hachís en el Islam es el caso del subcontinente indio, donde es conocido y utilizado al menos desde el s. XV a. C. Los primeros *Vedas* ya dan cuenta de su uso ceremonial, y según la tradición brahmánica ortodoxa, sus propiedades agilizan la mente, son fuente de salud y larga vida, deleitan, infunden

---

1. La primera noticia escrita acerca del uso lúdico del cáñamo en el Occidente islámico se sitúan en la Granada nazarí gobernada por Muhammad VI (El Rey Bermejo), entre 1360 y 1362. Sobre esta cuestión cf. Rosenthal, *The Herb*, 55 y s., y Lozano, «Algunas consideraciones»

valor y potencian el deseo sexual. El cáñamo, que en principio estuvo en manos de la casta sacerdotal, que se servía de él en el ritual religioso, se extendió más tarde entre el pueblo con el nombre de *bha nga*. El advenimiento del budismo en torno a finales del siglo V a. C.<sup>2</sup> no hizo decaer su uso, pues éste vio en él un medio auxiliar para la meditación<sup>3</sup>.

El testimonio de Ḍagrīt en la *Agricultura nabatea*<sup>4</sup> es prueba de la continuidad del uso ritual y lúdico de la planta en la India y en la Mesopotamia preislámicas. Refiriéndose a ésta última región, Ḍagrīt dice que «los cañamones (*al-ṣahdānā*) a veces son usados como incienso ceremonial en los templos con ocasión de algunas fiestas, pues hay gentes (*qawm*) que lo prefieren a las heces del vino (*durdī al-jamr*), y lo utilizan en lugar de éste». Por otra parte, Ḍagrīt indica que el cáñamo fue llevado por «una persona»<sup>5</sup> a la región de Babel desde la India, donde era cultivado por sus gentes. Poco más adelante se dice por boca del mismo personaje que por aquel entonces circulaban entre los indios muchas tradiciones supersticiosas acerca de la planta, y añade que, según le contaron, Adán había recogido muchas de ellas, originadas en la India, y que a su vez había transmitido algunas. Estas referencias de carácter legendario protagonizadas por Adán ponen de manifiesto que ya en época preislámica estaba en circulación la idea del «origen» indio del cáñamo, idea que encontrará eco también entre los autores árabes medievales<sup>6</sup>.

Todos estos datos sugieren la hipótesis de una posible continuidad del uso ritual y lúdico de la planta en esos territorios antes y después del advenimiento del Islam, como uno más entre los muchos elementos culturales autóctonos que pervivieron sin ser erradicados por la nueva cultura dominante. Esta podría haber sido la situación en las regiones que integraban la periferia del mundo islámico oriental, especialmente en las zonas rurales, donde el grado de islamización y arabización, y por tanto el de arraigo de los mecanismos de control social islámico era más tenue que en otras regiones. En concreto, estos

---

2. Bateau, 184 y ss.

3. Los datos expuestos en este párrafo han sido tomados de Escotado, *Historia*, I, 77, 108, 212; Escotado, *Venenos*, 178 y s.; Levey, 274a. Cf. también, *Enciclopedia Britannica*, s.v. *Scythians*, 440a; Grinspoon, 33 y s.; Joret, I, ii, 167 y s., 277, 645 y s.; Meyerhof, s.v. *ḥaṣhīsh*, 85a.

4. Cf. *supra* p. 82.

5. Cf. *supra* p. 82, nota 24.

6. Cf. *supra* pp. 88 y ss., e *infra* pp. 197 y s.



usos del cáñamo podrían haber pervivido entre algunos de los grupos de población que habitaban los territorios que circundaban los mares Caspio, Negro y Aral, y en zonas de Irán y Asia Central. Asimismo, es más que probable que la población de la India —mayoritariamente hindú pese al considerable éxito de la islamización— continuase haciendo un amplio uso de las propiedades psicoactivas de la planta con posterioridad a la llegada de los invasores musulmanes<sup>7</sup>. Esto parece aun más probable si tenemos en cuenta que éstos establecieron una élite política pero fueron incapaces de colonizar el mundo rural, y que la estructura de castas sociales bajo el liderazgo de los brahmanes se mostró resistente a los cambios<sup>8</sup>.

Si admitimos lo dicho, podemos pensar que el interés que despertó el hachís entre los eruditos árabes del siglo XIII no es consecuencia de su «aparición» en el seno del Islam —tal y como indican las fuentes<sup>9</sup>—, sino más probablemente resultado de su extensión hacia los territorios más occidentales del Islam oriental, y, simultáneamente, de su difusión entre diversos y amplios grupos de población musulmana. Es precisamente en estos momentos cuando los encargados de velar por la cohesión y ortodoxia del orden social e ideológico instituido en territorios tales como Egipto o Siria, empiezan a advertir en sus escritos contra la amenaza del hachís, una vez que —si se nos permite decirlo así— ven al Diabolo en su propia casa.

La extensión del consumo de cáñamo en las regiones orientales del Islam es difícilmente comprensible sin tomar en consideración las profundas transformaciones vividas por estos territorios en el siglo XIII. En el contexto de estas transformaciones vieron la luz y se desarrollaron nuevos sistemas de pensamiento y organización religiosa, y nuevos comportamientos sociales, que durante siglos habían sido abonados por contactos e intercambios humanos, materiales e intelectuales entre la cultura árabo-islámica y las culturas preislámicas. Uno de los principales vehículos de estos contactos e intercambios

---

7. La introducción del Islam en la India se remonta a la invasión de la región de Sind en 712 por Muhammad b. al-Qāsim, que estableció el dominio musulmán en el valle del Indo, aunque el resto de la India no resultó afectado por el nuevo poder. Ya en 1201, Mahmūd al-Gazni conquistó el noroeste del subcontinente. Todo el norte y el centro fueron sometidos durante los siglos XII y XIII. El sur fue tomado entre 1300 y 1600. Cf. Arnold, 430b; Ringgren, 188.

8. Lapidus, 446 y s.

9. Cf. Rosenthal, *The Herb*, 41 y ss.

serán los sufíes, que —en palabras de Hodgson— estuvieron llamados a ser puente entre las costumbres locales y el Islam internacional.

A juzgar por nuestros conocimientos históricos, serán los sufíes, o por decirlo de manera más precisa, ciertos grupos de la gran familia de los místicos musulmanes, los que van desempeñar durante el siglo XIII el principal papel en los inicios y difusión del uso de las propiedades psicoactivas del cáñamo. En consecuencia, la historia del hachís en el mundo islámico durante esta época es, en buena medida, la historia de su uso por parte de estas comunidades místicas y, en consecuencia, la de su doctrina, ceremonial y ritual, la del papel desempeñado por ellas en su contexto social y, en última instancia, la de sus relaciones con el poder legal-religioso ortodoxo.

\*\*\*

Son precisamente estas cuestiones —ya expuestas por nosotros a propósito del *Maqlis* de Ibn Gānim<sup>10</sup>— las que han centrado nuestro interés en el presente estudio, sirviéndonos de hilo conductor en nuestra interpretación de los datos históricos a nuestra disposición. Hemos completado nuestro análisis añadiendo una lista de los textos árabes que nos han servido como fuentes de información, así como algunas notas acerca del marco histórico en que se desarrolla la temprana historia de las relaciones entre el sufismo y el hachís. Por último, hemos incluido algunos apuntes sobre el lugar y función de su uso en el ritual de estos sufíes, basándonos fundamentalmente en la exposición del vocabulario técnico de la mística mencionado en nuestras fuentes en relación con la droga.

Por lo que se refiere al estado actual de nuestros conocimientos sobre el tema, debemos constatar el escaso interés que le conceden los investigadores. Aparte de los datos que ofrece Franz Rosenthal en su libro *The Herb*, sólo encontramos algunas referencias en diversos trabajos que aluden de pasada al uso del hachís en los círculos sufíes. No obstante, creemos que los planteamientos de sus autores deben ser considerados con muchas precauciones desde el punto de vista metodológico. A excepción de Rosenthal, parecen haber hecho un uso muy limitado de las fuentes árabes en que se habla de la droga, limitándose en general

---

10. Lozano, *Tres tratados*, 35 y ss.

a explotar los datos que ofrece al-Maqrizí. Por otra parte, podemos constatar que en ocasiones aceptan de manera acrítica la veracidad de las noticias recogidas en los textos, lo cual los lleva a incurrir en ciertos errores de interpretación histórica<sup>11</sup>.

Mención aparte merece la imagen «ideologizada» y distorsionada de las relaciones históricas entre el sufismo y el hachís que a veces presentan estos investigadores. Resulta sorprendente observar que eruditos de la talla intelectual de Sami Hamarneh y René Brunel, asumen y reproducen los mismos planteamientos ya esgrimidos por la ortodoxia islámica en el siglo XIII al censurar a los sufíes que usaban el cáñamo. Esto dota a algunas de sus observaciones de un carácter apologético totalmente ajeno a la «objetividad» que debe inspirar cualquier investigación histórica. Para ilustrar esta idea hemos creído interesante reproducir aquí algunos de los pasajes que la reflejan más claramente.

«Use of drugs was introduced into many cells of these religious orders (...). Later, this permissiveness developed into a habit that led to numerous cases of addiction. The dreadful prostitution of religion was often a cover for the pernicious influences of secret societies and the horrors of unbridled political ambitions.» (Hamarneh, p. 231).

«The prolific Egyptian historian al-Maqrizi (1364-1442) agreed that *Sufism* in his time degenerated to a worthless organization of ignorant adulterers, dupes and idiotic drunkards who loved, songs, dancing, and a lazy life under religious pretence. All of this deterioration was no doubt the result of drug abuse.» (Hamarneh, p. 233).

«By and large, Arabic cultural and scientific productivity levelled off from late eleventh to the end of the thirteenth century. Thereafter it declined very rapidly to a state of stagnation until the nineteenth century when new life began to re-awaken interest and intellectual activity. There were several reasons for the tragic medieval decline: economic, political, racial, and religious. But not unimportant among the many and complex factors involved was the addiction problem in a nation which subscribed very actively to use and misuse of drugs since the 900s.» (Hamarneh, p. 235)

«When abstinence from wine was enforced, the chewing of *Q-at* and the brewing of coffee husks spread widely from the thirteenth up to present century. It demoralized and degenerated the people and kept them in the darkness of the Middle Ages for more than six centuries.» (Hamarneh, p. 236).

«En réalité, ils [los heddawa] ont assimilé cette préparation spirituelle de l'extase à l'ivresse kifique et hachichique tout court. Par la absorption du toxique, ils atteignent un idéal matériel, accessible à tous, une sorte de jubilation démentielle déviée fortement de la mystique de base,

---

11. Baste mencionar el hecho de que buena parte de ellos aceptan como un hecho histórico que las propiedades psicotrópicas del cáñamo fueron «descubiertas» por Haydar (cf. *infra* pp. 189 y s.).

*La hierba de los faquires*

de l'ascèse purificatrice des mystiques de classe, la caricature de l'extase spirituelle.» (Brunel, pp. 321-2).

«Débarrassés du « moi », cet odieux tyran, nos pseudo-dévots deviennent la proie des choses et des êtres qui les entourent. Se figurera-t-on, dira Baudelaire, un état dont tous les citoyens s'enivreraient de hachich et, comme les Hedd-awa, se tiendraient perpétuellement dans une intoxication aiguë, dans un accès prolongé de cannabisme chronique. Quels citoyens! Quels guerriers! Quel croyants aussi! La déchéance et la mort intellectuelle guetteraient, rapidement, ce peuple frappé d'immobilité, de stérilité. (...). D'ailleurs, comment adorer à Dieu, comment s'élever jusqu'à Lui, si l'on sacrifie, de prime abord, ce que Dieu a donné à l'homme de beau, de sublime, la libre disposition des facultés naturelles, la disposition d'agir comme de croire et de penser? En soumettant leur « moi » à la possession satanique des toxiques, nos Hedd-awa ont quitté la voie lumineuse du ciel!» (Brunel, p. 323)

El contenido de estos textos puede sintetizarse en dos ideas básicas: en primer lugar, la irresponsabilidad social y amoralidad de los individuos que usaban el hachís; en segundo lugar, que la introducción de su uso en el ritual de las comunidades místicas fue consecuencia de una corrupción de las auténticas tradiciones del sufismo, y que a su vez fue causa de una corrupción que superó el ámbito de los círculos sufíes, y que repercutió negativamente en todas las esferas de la sociedad islámica. Como hemos dicho anteriormente, ambas ideas tienen un claro correlato en la literatura árabe medieval, donde el hachís es considerado como una amenaza para los fundamentos sociales, al tiempo que como un horrible anatema que hunde en la más profunda degradación moral y física a quién lo usa<sup>12</sup>.

Resulta evidente que desde un punto de vista puramente subjetivo el consumo de hachís y demás psicotrópicos puede merecer nuestra aprobación o rechazo, pero resulta no menos evidente que una investigación de carácter histórico no debe tener en cuenta cuestiones tales como la pretendida «bondad» o «maldad» de su objeto de estudio. En otras palabras, debemos evitar caer en la reproducción mecánica del inquietante y nefasto discurso mistificador que se ha enseñoreado en la actualidad del debate sobre el llamado «problema de las drogas», no sólo en el ámbito de la sociedad general, sino también en los más diversos círculos intelectuales y científicos de nuestro momento.

---

12. Cf. Rosenthal, *The Herb*, 137 y ss.

## 2. LAS FUENTES

Nuestro actual conocimiento de la historia de las relaciones entre los *suffes* y el *hachís* está basado únicamente en las fuentes árabes, pues hasta el momento no parece haber sido publicado ningún estudio sobre el tema documentado en textos escritos en otras lenguas diferentes. Esto supone una importante limitación, habida cuenta de las estrechas conexiones históricas existentes entre el sufismo y las lenguas vernáculas, en particular las de aquellas regiones que serán escenario de los «inicios» y difusión del uso ritual y lúdico del cáñamo en el Islam. Hasta el siglo IV/X la literatura *suffi* recurrió al árabe como único vehículo de expresión, pero a partir de esta época otros idiomas empezaron a ser usados también<sup>13</sup>. Junto a la poesía mística en árabe y en persa, existe otra, poco conocida en Occidente, escrita en sindi, panjābi, urdu y bengalí, así como en otras lenguas iraníes diferentes del persa, tales como el kurdo. No obstante, la literatura *suffi* en turco destaca sobre todas ellas por su importancia y riqueza<sup>14</sup>. Los *suffes* fueron también pioneros en la absorción de la lengua y de las formas poéticas indias en la práctica islámica. El hindi se convirtió en su lengua hablada, e inspiraron el nacimiento del urdu, versión literaria del primero, como lengua islámica<sup>15</sup>.

Nuestro desconocimiento de esta literatura mística no árabe provoca en nosotros la incómoda sensación de no poder acceder a un *corpus* documental que, *a priori*, podría contener datos fundamentales para el tema que nos ocupa. No obstante, es igualmente posible que estos textos no ofrezcan noticias de interés, tal y como parece ocurrir en el caso de la producción escrita *suffi* en lengua árabe.

A continuación ofrecemos una lista de nuestras fuentes.

1.— ‘Abū l-Ḥasan ‘Alī b. al-Ḥusayn b. al-Manṣūr al-Ḥarīrī (m. 645/1247 (8)), conocido como ‘Alī al-Ḥarīrī<sup>16</sup>. *Suffi* originario de la región siria de Ḥawrān,

---

13. Meier, 127 y s.

14. Molé, 114 y s.

15. Lapidus, 449.

16. Al-Ziriklī, IV, 279; Trimmingham, 39; Massignon, s.v. Ḥarīriyya; Rosenthal, *The Herb*, 99 y s.

en cuya capital, Buşra, parece haber muerto<sup>17</sup>. Es el fundador de la orden Ḥarīriyya, rama siria de la Rifā'iyya. Dos de las copias manuscritas del *Zahr al-'arīš* de al-Zarkašī<sup>18</sup> contienen un par de fragmentos atribuidos a al-Ḥarīrī, en los que éste considera el consumo de hachís más grave que el de vino, y que pueden ser considerados hasta el momento el testimonio más temprano de un sufi contra el uso del cáñamo.

2.— Ibn al-Bayṭār (m. 646/1248). Describe detalladamente en su *Yāmi'* los métodos empleados en la primera mitad del siglo XIII por los sufíes de Egipto para preparar el hachís (cf. *supra* p. 147).

3.— Al-Ŷawbarī, Zayn al-dīn 'Abd al-Raḥmān b. 'Umar al-Dimaşqī<sup>19</sup>. Derviche y alquimista originario de Damasco que vivió en la primera mitad del s. XIII y que realizó numerosos viajes por varias regiones del Oriente islámico. Su obra *al-Mujtār fi kaşf al-asrār wa-hatk al-astār*, redactada entre 629/1232 y 646/1249, es una rica fuente llena de colorido sobre la vida de los bajos fondos de la sociedad islámica de su momento. En ella retrata los engaños y prácticas de falsos alquimistas, mendigos, drogueros, charlatanes, pretendidos profetas, etc. Al-Ŷawbarī dedica el segundo capítulo de su obra a desvelar los engaños de «quienes dicen ser šayjs sufíes»<sup>20</sup>. Tras mencionar a modo de introducción la existencia de dos categorías o grados (*daraġa*) de šayjs «sinceros», entra en la exposición de las tretas usadas por los «falsos» sufíes que integran la tercera categoría. En este contexto, al-Ŷawbarī nos ofrece datos de gran valor para la identificación de los grupos místicos usuarios del hachís durante la primera mitad del siglo XIII. Al mismo tiempo, su testimonio es un claro exponente de la hostilidad de los estamentos ortodoxos islámicos hacia el consumo de la droga en los círculos sufíes<sup>21</sup>.

4.— Al-Yanbu'ī, Nūr al-dīn Abū l-Ḥasan 'Alī b. 'Abd Allāh b. 'Alī. Autor de cuatro versos en los que dice: «el lugar donde me siento es una mezquita, y mi

---

17. Trimmingham, *loc. cit.* Massignon, *loc. cit.*, dice que su muerte se produjo en «Başar (Ḥawrān)», topónimo que no menciona Yāqūt, y que podría tratarse de un mero error tipográfico.

18. *Apud Lozano, Tres tratados*, 82, nota 83, y 96, nota 296.

19. Sarkīs, I, 719 y s.; Kaḥḥāla, V, 160; Brockelmann, s.v. al-Djawbarī; Brockelmann, *GAL*, I, 497; *Suppl.*, I, 910. Según Wild, 250a, su *ism* era 'Abd al-Raḥīm, y su *jūġab* Ŷamāl al-dīn.

20. Este capítulo se extiende desde la página 11 a la 20 del *Mujtār*.

21. Cf. *infra* pp. 209 y ss.

bebida la verde [=el hachís]». Según Rosenthal<sup>22</sup>, estas palabras no deben ser interpretadas en su sentido literal, sino como expresión del sentimiento del poeta, que piensa en el uso del hachís como un acto sagrado que transforma en un lugar de culto la habitación donde se encuentra. Los versos son recogidos —entre otras fuentes— por al-Maqrizī<sup>23</sup>, que los reproduce acotando la autoridad de Ibn ‘Abd al-Zāhir (*infra* p. 179, n° 12), quien presenta a al-Yanbu‘ī como poeta sufi. Teniendo en cuenta la cronología de Ibn ‘Abd al-Zāhir (m. 692/1292 (3)), podemos pensar que al-Yanbu‘ī habría vivido durante la primera mitad del siglo XIII.

5.— Al-Is‘irdī, Nūr al-dīn Abū Bakr Muḥammad b. Muḥammad Ibn Rustum (619-656/1222-1258)<sup>24</sup>. Poeta al servicio del príncipe ayyūbī de Alepo al-Malik al-Nāṣir (m. 1260) que en uno de sus poemas canta las ventajas de «la hierba de los faquires (*haṣīš al-fuqarā*)» sobre el vino<sup>25</sup>. En conexión con esta idea menciona mezquitas y *ribāṭs*<sup>26</sup> como establecimientos donde se usaba públicamente el hachís en su época, y utiliza varios vocablos del lenguaje técnico sufi para describir los efectos del uso de la droga en la experiencia mística.

6.— Ibn al-Mušidd. Personaje citado por al-Badrī<sup>27</sup> que le atribuye dos versos en que se compara a los sufíes que toman hachís con las bestias que comen hierba, motivo ampliamente cultivado en la literatura árabe que condena el uso del cáñamo. En opinión de Rosenthal<sup>28</sup>, este Ibn al-Mušidd podría ser identificado con Ṣayf al-dīn ‘Alī b. ‘Umar b. Qizil al-Mušidd (602-656/1205(6)-1258), emir y poeta turcomano nacido en Egipto<sup>29</sup>.

---

22. *The Herb*, 69.

23. II, 25. Cf. también al-Badrī, fol. 5a (*infra* II, p. 82), que reproduce sólo los dos últimos versos con ligeras variantes, y atribuye su autoría a al-Šihābī Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Miṣrī al-Šāfi‘ī (cf. Rosenthal, *The Herb*, 63, nota 3). Al-Nuwayrī, XI, 30, acota los cuatro versos con algunas variantes, pero no menciona a su autor.

24. Al-Ziriklī, VII, 29; Kaḥḥāla, XI, 234; Brockelmann, *GAL*, I, 257; Rosenthal, *The Herb*, 6.

25. Recogido por Ibn Šākir al-Kutubī (m. 764/1363), III, 273 y ss. Según Rosenthal, *loc. cit.*, al-Kutubī podría haber tenido como fuente *Sulāfat al-zaraṣīn fi l-jalā‘a wa-l-muyūn* de al-Is‘irdī.

26. Sobre este término cf. *infra* p. 196, nota 117.

27. Fol. 55b.

28. *The Herb*, 91, nota 5.

29. Al-Ziriklī, IV, 315; Kaḥḥāla, VII, 159; Brockelmann, *GAL*, I, 263 y s., y *Suppl.*, I, 465.

7.— **Kūhīn al-‘Aṭṭār** (s. XIII)<sup>30</sup>. Farmacólogo judío que en su obra *Minhāṣ al-dukkān*, compuesta en 658/1260, menciona «el hachís que beben los faquires para embriagarse». La noticia se refiere presumiblemente a los sufíes de Egipto, o más concretamente de El Cairo, ciudad donde se afincó Kūhīn y en la cual redactó su obra.

8.— **Ibn Surāqa al-Anṣārī al-Šāṭibī** (592-662/1196-1264). Sufi autor de varios versos en los que censura el uso del hachís (cf. *supra* p. 72).

9.— ‘Izz al-dīn ‘Abd al-Salām b. Aḥmad b. Gānim al-Maqdisī (m. 678/1279 (80)). Conocido normalmente como **Ibn Gānim al-Maqdisī**<sup>31</sup>. Alfaqī ṣāfi‘ī egipcio y miembro de la orden Suhrawardiyya<sup>32</sup> que desarrolló una intensa actividad como predicador y escritor de sermones, y que redactó varias obras de contenido sufi. Su *Maṣlis fi ḍamm al-ḥašīša*, el tratado monográfico sobre el hachís más antiguo llegado hasta nosotros, es una fuente de importancia fundamental para la historia del uso de la droga entre los sufíes. Al igual que el *Takrīm* y el *Tatmīm* de su coetáneo Quṭb al-dīn al-Qaṣṭallānī, el *Maṣlis* resulta especialmente interesante porque constituye una clara expresión de la hostilidad del sufismo ortodoxo —del cual ambos autores son representantes paradigmáticos— hacia los sufíes que utilizaban el cáñamo. Al igual que al-Qaṣṭallānī, Ibn Gānim pone en boca de éstos sufíes numerosos términos del lenguaje místico, los cuales nos ofrecen valiosa información acerca de las expectativas depositadas por ellos en el uso ritual de la droga.

10.— **Quṭb al-dīn al-Qaṣṭallānī** (614-686/1218-1287) (cf. *supra* p. 37 y ss.).

11.— **Ibn al-A‘mā** (610-692/1213-1292). Autor de un poema en el que se hace eco de la tradición que atribuye al Šayj Ḥaydar el descubrimiento de las propiedades psicotrópicas del cáñamo (cf. *supra* pp. 16 y s.).

---

30. Cf. *supra* p. 157, y Dietrich.

31. Lozano, *Tres tratados*, 17 y ss.

32. Massignon, *Recueil*, 122.



12.— Ibn ‘Abd al-Zāhir, Muḥyi l-dīn Abū l-Faḍl ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Zāhir b. Našwān al-Ŷudāmī al-Sa’dī al-Rawḥī (620-692/1223-1292(3))<sup>33</sup>. Cadí, literato e historiador egipcio nacido y muerto en El Cairo. Al-Maqrizī<sup>34</sup> acota su testimonio sobre la destrucción de al-Bustān al-Kāfūrī de El Cairo, parque reputado en su tiempo —según dice— por «el hachís que toman los faquires»<sup>35</sup>. Posiblemente la fuente de la que al-Maqrizī copia estos datos sea *al-Rawḍa al-bahiyya al-zāhira fī jū‘āt al-mu‘izziyya al-Qāhira*, obra de Ibn ‘Abd al-Zāhir acotada frecuentemente en *al-Jū‘āt*.

También Ibn Ḥiḡya al-Ḥamawī (m. 837/1366)<sup>36</sup> acota el testimonio de Ibn ‘Abd al-Zāhir, que se refiere a mezquitas (*masāyid*) y aljamas (*yawāmi‘*) como lugares que deben ser limpiados del uso de la droga, dato en clara conexión con el que encontramos en al-Is‘irdī.

13.— Ibn al-Rassām al-Ḥalabī. Contemporáneo de al-‘Ukbarī que es autor de un poema que se inscribe dentro de la tradición que atribuye a Ḥaydar el descubrimiento de las propiedades psicoactivas del cáñamo (cf. *supra* p. 18).

14.— Al-‘Ukbarī (s. XIII) (cf. *supra* pp. 3 y ss.).

15.— Šams al-dīn Muḥammad b. ‘Afif al-dīn Sulaymān b. ‘Alī b. ‘Abd Allāh al-Tilimsānī, conocido como al-Šābb al-Zarīf o Ibn al-‘Afif (661-688/1263-1289)<sup>37</sup>. Poeta nacido en El Cairo y muerto en Damasco, hijo del también poeta y sufi ‘Afif al-dīn al-Tilimsānī<sup>38</sup>. Recoge en su *Diwān* varios poemas sobre el hachís<sup>39</sup>, en uno de los cuales censura a los sufíes que lo consumen<sup>40</sup>.

---

33. Al-Ziriklī, IV, 98; Kaḥḥāla, VI, 74; Brockelmann, *GAL*, I, 388 y s., y *Suppl.* I, 551; Pedersen.

34. II, 25 y s.

35. Sobre este parque cf. Rosenthal, *The Herb*, 135.

36. II, 64 y s.

37. Al-Ziriklī, VI, 150; Kaḥḥāla, X, 53; Rikabi.

38. Cf. *supra* p. 42.

39. Cf. Rosenthal, *The Herb*, 78 y s., 83, 93.

40. Cf. *ibidem*, 91.

16.— Ibn Taymiyya, Taqī al-dīn Abū l-'Abbās Aḥmad b. 'Abd al-Ḥalīm (661-728/1263-1328)<sup>41</sup>. Tradicionista, teólogo y alfaquí ḥanbalī sirio, conocido por su rígida ortodoxia y su hostilidad hacia el sufismo. En sus *al-Fatāwā al-kubrā*<sup>42</sup> recoge varias fetuas sobre el hachís en las que ataca a los sufíes y a otros individuos relacionados con los círculos religiosos que usaban la droga con fines rituales.

17.— Ibn Sayyid al-Nās (671-734/1273-1334)<sup>43</sup>. Autor de un breve poema en el que menciona cuáles son en su opinión las lacras que aquejaban a los sufíes de su tiempo, y entre las que menciona la embriaguez provocada por el hachís y el vino<sup>44</sup>.

18.— Ṣafī al-dīn 'Abd al-'Azīz b. Sarāyā b. 'Alī b. Abī l-Qāsim al-Ḥillī, conocido como Ṣafī al-dīn al-Ḥillī (677-749 (50)/1278-1349)<sup>45</sup>. Literato y poeta iraquí que incluye en su *Diwān*<sup>46</sup> varios poemas sobre el hachís. Al-Ḥillī encabeza el primero de éstos con la expresión *al-mufarriḥ al-ḥaydarī*, reflejo de la tradición que atribuye al Šayj Ḥaydar el descubrimiento de las propiedades psicoactivas del cáñamo<sup>47</sup>. En este poema dice que los «ascetas» (*al-nussāk*) dieron a conocer el hachís (*'arrafat-hā*), y que lo tomaron en forma de electuarios<sup>48</sup>, añadiendo que lo llamaban *bā'it al-fikr* («la que induce a meditar») y *hāḍim al-aqwāt* («el que digiere los alimentos») <sup>49</sup>.

---

41. Kahhāla, I, 261 y ss.; al-Ziriklī, I, 144; Sarkis, 55 y ss.; Brockelmann, *Suppl.*, II, 119 y ss.; Ben Cheneb; Laoust.

42. Cf. *infra* pp. 229 y s., 232 y s., 237, 240 y s., 249, 262 y s., 269.

43. Cf. *supra* p. 49.

44. Los versos están recogidos por al-Kutubī, III, 291, y al-Maqrīzī, II, 414. Cf. *infra* p. 220.

45. Al-Ziriklī, IV, 17 y s.; Sarkis, I, 788 y s.; Brockelmann, *GAL*, II, 159 y s., y *Suppl.*, I, 199 y s.; Kahhāla, V, 247, señala como fecha de su muerte el 752/1351.

46. 429.

47. El término *mufarriḥ*, designa aquéllo que produce regocijo (*tafriḥ*). Cf. *supra* p. 160 (al-Qūṣūnī), e *infra* II, p. 95.

48. En el original árabe se mencionan los términos *ma'āṣin*, cuya traducción es ésta de «electuarios», y *ṣawāriṣāt*, que Zuhayr al-Bābā traduce como «electuarios aromáticos» en el glosario que acompaña a su edición del *Aqrabādīn* de al-Qalānisī, 326.

49. Sobre el sentido del término *fikr* cf. *infra* pp. 237 y ss. Por otra parte, parece que el término *aqwāt* (sing. *qūt*) debe ser entendido aquí en conexión con la terminología suffi (Cf. Michon, *Le soufi*, 129; Massignon, *Essai*, 299, nota 9) más que en su sentido habitual de «alimento».

19.— Badr al-dīn al-Zarkašī (745-794/1344-1392). Recoge en su *Zahr al-'arīš fī taḥrīm al-ḥašīš* un breve resumen del relato de Ḥaydar<sup>50</sup>. Asimismo, es la única fuente que transmite la tradición que hace a Aḥmad al-Sāwaḡī al-Qalandarī protagonista del «descubrimiento» de las propiedades psicotrópicas del cáñamo. Por otra parte, al-Zarkašī menciona los términos *al-ḥaydariyya* y *al-qalandariyya* como sobrenombres que se daba al hachís en su tiempo, lo cual indica la estrecha conexión de las dos cofradías sufíes del mismo nombre con el consumo de la droga.

20.— Zayn al-dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Abī Bakr b. 'Abd al-Qādir al-Ḥanafī. Autor de unos versos que dicen: «Por el hachís he dejado el vino viejo / y por el *dalaq* los adornados ropajes nuevos», lo cual da a entender que usaba el hachís y que pertenecía a alguna orden sufi<sup>51</sup>. No conozco ningún dato biográfico sobre este personaje, cuyos versos son reproducidos por al-Maqrīzī<sup>52</sup> acotando a un tal Ḥāfiz Ÿamāl al-dīn Yūsuf b. Aḥmad b. Maḥmūd b. Aḥmad b. Muḥammad al-Asadī al-Dimašqī, conocido como al-Yagmūrī<sup>53</sup>. Este dice que el propio al-Ḥanafī le recitó sus versos, de lo cual se deduce que ambos eran coetáneos. Desgraciadamente tampoco conocemos ninguna noticia acerca de al-Yagmūrī, por lo que hemos de contentarnos con señalar que ambos personajes vivieron en una época anterior a al-Maqrīzī. No obstante, al-Yagmūrī dice que al-Ḥanafī fue el primero en «hacer [versos] sobre el hachís» (*wa-huwa awwal man 'amal fī-hā*), lo cual podría interpretarse como indicio de que ambos vivieron en la primera mitad del siglo XIII, época a la que se remontan las primeras manifestaciones poéticas sobre este tema. Por otra parte, al-Yagmūrī se refiere a al-Ḥanafī con los calificativos *imām* y «ulema» (*'ālim*), y añade que era conocido como *Maḥmūd al-Faḍā'il*.

---

50. *Apud* Lozano, *Tres tratados*, 78.

51. Sobre el *dalaq* cf. *infra* pp. 208 y s.

52. II, 25.

53. Al-Badrī, fol. 2a (*infra* II, p. 72), menciona a este personaje como una de sus fuentes para la cronología de la «aparición» del hachís en el Islam.

21.— **Al-Maqrīzī**, Abū l-'Abbās Aḥmad b. 'Alī (766-845/1364-1442)<sup>54</sup>. Es una de nuestras fuentes más importantes, pues nos ha conservado en *al-Jiḥāt* una versión fragmentaria de *al-Sawāniḥ* de al-'Ukbarī<sup>55</sup>. Por otra parte, ofrece información sobre la zagüía de la Qalandariyya en El Cairo de su tiempo<sup>56</sup>.

22.— **Al-Badrī**, Taqī al-dīn Abū Bakr b. 'Abd Allāh b. Muḥammad al-Badrī al-Dimašqī (847-894/1443-1489)<sup>57</sup>. Nos ofrece en su *Kitāb Rāḥat al-arwāḥ fi l-ḥašīš wa-l-rāḥ* una versión fragmentaria y notablemente reelaborada del tratado de al-'Ukbarī. Por otra parte, es la única fuente en que se atribuye al Šayj Qalandar el descubrimiento de las propiedades psicoactivas del cáñamo.

23.— **Fuḍūlī** [Fuzūlī], Muḥammad (Meḥmed) b. Sulaymān al-Bagḍādī (885 (?)-963/1480 (?)-1556)<sup>58</sup>. Poeta, suff y teólogo nacido en Iraq, considerado como uno de los autores más destacados de la literatura clásica turca. Karahan sostiene que en contra de las tradiciones más difundidas es poco probable que fuera bektāšī, ḥurūfī o bāṭinī, ya que en su relación con el sufismo parece haber estado por encima de escuelas y sectas. En su *Benk u bāde* Fuḍūlī describe el sentido religioso que tenía el hachís para algunos suffes de su momento. Desafortunadamente no he podido consultar esta obra, que sólo conozco a través de las referencias de Franz Rosenthal.

24.— **Al-Mutawakkil al-Zaydī**, Yaḥyā Šaraf al-dīn b. Šams al-dīn b. Aḥmad b. Yaḥyā al-Ḥusnī al-Mutawakkil alā Allāh (877-965/1473-1558)<sup>59</sup>. Imām zaydī, alfaquí y poeta, que en su obra *al-Risāla al-māni'a min isti'māl al-muḥarramāt al-ḡāmi'a fi 'illat al-tahrīm bayna l-ḥašīša wa-l-qāt wa-gayri-himā min sā'ir al-muskirāt*<sup>60</sup>, afirma que «el qāt tiene en común con el hachís que ambos son usados por el grupo al que se da el nombre de suffes (*al-šūfiyya*) en este tiempo».

---

54. Brockelmann, *GAL*, II, 47 y ss., y *Suppl.*, II, 36 y ss.; Brockelmann, s.v. al-Maqrīzī; Rosenthal, s.v. al-Maqrīzī.

55. Cf. *supra* pp. 7 y ss.

56. II, 432 y s.

57. Cf. *infra* II, p. viii, nota 4.

58. Karahan; Kahḥāla, X, 48; Rosenthal, *The Herb*, 15, y 206, s.v. Fuḍūlī.

59. Al-Ziriklī, VIII, 150; Kahḥāla, XIII, 203; Blackburn.

60. Fol. 98b.

25. La copia del *Zahr al-'arīs* de al-Zarkašī conservada en Gotha 1451 (= Pertsch, No. 2096), fols. 1a-6b, se cierra con un poema atribuido a un tal **Maḥmūd b. Abī l-Qāsim b. Nadmān al-Ḥanbalī**. No conocemos ningún dato acerca de él, aunque parece haber vivido en una época posterior a los inicios de la segunda mitad del siglo XIII, momento en que fallece Ibn Surāqa (m. 662/1264), quien parece haber sido el origen de los dos primeros versos que recoge en su poema. En él se censura a los sufíes por usar el hachís, que —según dice— fue dado a conocer por un «faquir persa», tal vez en referencia a Ḥaydar o al-Qalandarī.

### 3. LOS RELATOS SOBRE EL «DESCUBRIMIENTO» DEL HACHIS Y SUS PROTAGONISTAS

Las conexiones históricas entre el hachís y los sufíes, ampliamente atestiguadas por las fuentes árabes, aparecen reflejadas en las leyendas sobre el descubrimiento de las propiedades psicoactivas del cáñamo, atribuido según diferentes tradiciones a varios personajes vinculados al sufismo. A continuación vamos a realizar un repaso de estos relatos, centrandó nuestro interés particularmente en la caracterización histórica de sus protagonistas.

#### 3.1. *Ḥaydar*

La versión más temprana y difundida en la literatura árabe es la que atribuye al Ṣayj Ḥaydar el descubrimiento de las propiedades psicoactivas de la planta. Según el relato, Ḥaydar vivía en compañía de una comunidad de faquires en una zagüfa entre Nīsābūr y Zāwah, cerca de la cual habría tenido lugar su descubrimiento, fechado en 608/1211<sup>61</sup>. Aunque este relato está recogido por primera vez en *al-Sawānih* de al-'Ukbarī, éste no parece haber sido su origen, pues la existencia de los poemas de Ibn al-A'mā e Ibn al-Rassām en los que se menciona a Ḥaydar, indica que esta historia ya se encontraba en circulación cuando al-'Ukbarī redactó su tratado. Sin embargo, sí parece claro que él fue la fuente a través de la cual la conocieron algunos autores de época posterior, tales como al-Qaṣṭallānī y al-Badrī. No obstante, al-Zarkaṣī parece haberla conocido por otra vía diferente, pues data los hechos que narra en fecha muy distinta de la que ofrece al-'Ukbarī.

Tal y como indican algunos investigadores<sup>62</sup>, el Ḥaydar mencionado en *al-Sawānih* no parece ser otro que Quṭb al-dīn Ḥaydar al-Zāwayī, fundador de la cofradía Ḥaydariyya<sup>63</sup>. Mucho más improbable parece la identificación que nos ofrece Ibn al-Qāḍī<sup>64</sup>, quien afirma que el Ḥaydar al que se atribuye los inicios del uso del hachís es Ḥaydara b. Yaḥyà, ulema de Bagdad nacido en 650/1252,

---

61. Sobre las diferentes variantes de estos dos topónimos en nuestras fuentes cf. Rosenthal, 51, nota, 3.

62. Rosenthal, *The Herb*, 49; 'Ānūtī, 287, nota 16; Trimmingham, 39, nota 2, 199, nota 2, 280.

63. Ignoro cuáles son los datos que llevan a Meyerhof, s.v. *hashīsh*, 85b, a referirse a Ḥaydar como ṣayj ismā'īlī.

64. II, 29.

de quien dice que es autor de un escrito en que declaraba la licitud de la droga<sup>65</sup>, opinión que él proclamaba de palabra y de hecho<sup>66</sup>.

Aparte del relato de *al-Sawāniḥ* –cuya fiabilidad como fuente histórica debe ser considerada con mucha cautela– son muy pocos los datos biográficos que conocemos acerca de Quṭb al-dīn Ḥaydar. Su *nisba*, al-Zāwayī, deriva del nombre de la localidad de Zāwah<sup>67</sup>, donde vino al mundo según Ibn Baṭṭūṭa<sup>68</sup>, quien confirma lo dicho por al-‘Ukbarī. Ignoramos su fecha de nacimiento, pero en *al-Sawāniḥ* se dice que falleció en 618/1221, es decir, diez años después de realizar su descubrimiento, según lo cual parece haber vivido entre la segunda mitad del siglo XII y el primer cuarto del XIII<sup>69</sup>. No obstante, tal y como hemos dicho, las noticias que nos ofrece *al-Sawāniḥ* deben ser consideradas con reservas a falta de otras fuentes que permitan contrastar su autenticidad. En desacuerdo con estas fechas, ‘Ānūṭī<sup>70</sup> sostiene que estaba vivo en 550/1155, apoyando su afirmación en el testimonio de al-Zarkaṣī<sup>71</sup>, que data en este año el descubrimiento del hachís por Ḥaydar. No obstante, creemos que esta fecha no debe ser tenida en cuenta dado el carácter puramente legendario del contexto en que es citada.

Tampoco es mucho lo que conocemos sobre sus actividades, que –según el relato de al-‘Ukbarī– se habrían restringido al ámbito de su zagüfa, donde habría vivido un período indeterminado de su vida consagrado a la meditación, al retiro, y a los ejercicios ascéticos, y donde habría sido enterrado a su muerte. De dar crédito al relato de al-‘Ukbarī, es posible pensar que fue antes de retirarse a su zagüfa cuando recibió las enseñanzas de su coetáneo y maestro, el qalandarī Ÿamāl al-dīn Muḥammad b. Yūnus al-Sāwayī<sup>72</sup>.

La celebridad de Ḥaydar en su época es objeto en la literatura árabe de versiones aparentemente contradictorias. Al-Qaṣṭallānī<sup>73</sup> se refiere a él en unos términos que sugieren que no gozaba de renombre en la segunda mitad del siglo XIII:

---

65. En el original: *la-hu mawḏū’ fī ibāḥati-hā*.

66. Cf. ‘Ānūṭī, 287, nota 16.

67. Yāqūt, III, 128, s.v. Zāwah.

68. 479.

69. Sobre su fecha de muerte, cf. Trimmingham, 199, nota. 2, 280; *Dā’irat al-ma’ārif*, s.v. Ḥaydar.

70. 287, nota 16.

71. *Apud* Lozano, *Tres tratados*, 78.

72. Trimmingham, 39, nota 2. Sobre este personaje cf. *infra* pp. 187 y s.

73. *Tamīm*, pp. 82-84 (*infra* II, pp. 59 y s.).

### La hierba de los faquires

«También argumenta en su libro que el Šayj Ḥaydar tomaba hachís. [Y yo me pregunto], ¿qué clase de argumento es el hecho de que ese Šayj lo consumiera, aun en el caso de que fuese un hombre de alma virtuosa? [...]. El no es célebre por su conocimiento de las pruebas en las que se basan los preceptos legales, y por tanto su actuación no debe ser considerada como argumento válido [...]. En el Islam es necesario que no se tome como argumento sino [los hechos] de aquéllos que son bien conocidos por su estudio, sus desvelos, sus viajes, sus desplazamientos a lejanas tierras, sus debates con los ulemas y sus discusiones con los alfaques [...], y cuya celebridad se difunde entre las gentes de [todas] las regiones».

Sin embargo, el testimonio de al-Qaṣṭallānī es puesto en tela de juicio por las noticias que nos ofrecen sus coetáneos al-‘Ukbarī y al-Qazwīnī acerca del prestigio religioso de Ḥaydar. El primero se hace eco de la fama alcanzada por él cuando narra como después de su muerte las gentes de Jurāsān iban a venerar su tumba y le ofrecían exvotos. Su reputación de hombre santo está plasmada también en un breve fragmento en que al-Qazwīnī<sup>74</sup> nos habla de sus poderes sobrenaturales:

«Era un hombre célebre y extraordinario. En verano entraba en el fuego, y en invierno en medio de la nieve. Al ver este portentoso hecho las gentes nobles lo seguían, y quienes lo veían hacer estas cosas perdían el dominio de sí mismos, abandonaban el mundo y vestían ropas hechas de crin<sup>75</sup>. He visto hermosísimos esclavos turcos que usaban estas vestiduras y caminaban descalzos<sup>76</sup> que decían que eran discípulos del Šayj Ḥaydar. Un sufi cuenta que cierto día el Šayj fue visto sobre una elevada cúpula a la cual era imposible subir, lo cual causó gran asombro en quienes fueron testigo de ello, pues no comprendían cómo había podido llegar hasta allí. Entonces empezó a bajar de igual manera que uno de nosotros camina por terreno llano».

Más tarde, Ibn Baṭṭūṭa (703-779/1304-1377) recordará a su paso por Zāwah al «piadoso šayj» Quṭb al-dīn Ḥaydar, prueba de que su recuerdo pervivía más de un siglo después de su muerte.

La aparente contradicción entre el testimonio de al-Qaṣṭallānī, y las noticias ofrecidas por al-‘Ukbarī, al-Qazwīnī e Ibn Baṭṭūṭa, puede ser resuelta si admitimos que al menos hasta bastante tiempo después de su fallecimiento, la fama del Šayj podría haber quedado restringida al ámbito geográfico de sus

---

74. *Apud Dā‘irat al-ma‘ārif*, s.v. Ḥaydar, donde no se menciona la fuente de la que está tomado el texto.

75. En el original *al-libād*, plural de *libd* (crin, lana, fieltro), que sólo encuentro mencionado en Dozy, *Supplément*, II, 518, s.v. <libd>, pero con un sentido muy diferente del que tiene en este contexto. Todo parece indicar que aquí debe ser interpretado como equivalente de *dalaq* (cf. *infra* pp. 208 y s.).

76. En el texto árabe encuentro *jufāt*, que creo debe ser corregido por *ḥufāt*.



actividades, es decir, a Jurāsān y a las regiones vecinas, y que sólo más tarde habría llegado a otros territorios más occidentales del Oriente islámico. Esto explicaría por qué al-Qazwīnī conocía algunos de los relatos acerca de Ḥaydar que estaban en circulación en su momento, pues nació en Qazwīn y vivió en Iraq, regiones en estrecho contacto con las tierras que constitúan el marco geográfico en que vivió Ḥaydar, y donde naturalmente su prestigio debía ser mucho mayor que en otros lugares, tales como Egipto y al-Ḥiḡāz, donde los círculos jurídicos y místicos ortodoxos a los que pertenecía al-Qaṣṭallānī no parecen haber conocido su existencia.

### 3.2. *Al-Qalandarī*

Una segunda versión, recogida por al-Zarkaṣī en su *Zahr al-'arīṣ*, atribuye el descubrimiento de las propiedades psicotrópicas del cáñamo a un tal Aḥmad al-Sāwayī al-Qalandarī<sup>77</sup>. Al-Zarkaṣī no menciona su fuente de información, pero la expresión «se dice» (*qīla*), usada por él para introducir el relato, parece significar que éste se encontraba en circulación en su tiempo<sup>78</sup>. También al-Badrī lo recoge en su *Rāḡat al-arwāḡ*<sup>79</sup>, tomándola, según indica, del *Zahr al-'arīṣ*.

Rosenthal piensa que es posible que se identificase a este al-Qalandarī con Ÿamāl al-dīn Muḥammad b. Yūnus al-Sāwayī<sup>80</sup>, personaje a quien algunos investigadores consideran el fundador de la orden Qalandariyya<sup>81</sup>, y que según otros fue únicamente el responsable de la expansión de esta fraternidad sufi en el Oriente islámico durante el siglo XIII<sup>82</sup>. Sabemos que vino al mundo en la ciudad de Sāwah<sup>83</sup>, aunque ignoramos en qué fecha. Los invasores mongoles

---

77. Sobre la variante «al-Masāriḡī» que encontramos en nuestras fuentes cf. Lozano, *Tres tratados*, 119, nota 12.

78. Cabe la posibilidad de que la fuente de al-Zarkaṣī hubiese sido el *Zahr al-'arīṣ fī taḡrīm al-ḡaṣīṣ* de Ibn Abī l-Rabī' al-Ṣāṭibī (cf. *supra* p. 71).

79. Fols. 2b-3a (*infra* II, p. 74).

80. Cf. Yacizi, s.v. Kalandariyya, 494a, donde encuentro la variante «al-Sāwī»; Trimmingham, 267; Massignon, *Essai*, 233.

81. Massignon, *loc. cit.*; Pareja, *Islamología*, II, 672.

82. Babinger, 676b y s.; Huart, 676a.

83. Yāqūt, III, 179, s.v. Sāwah, dice que estaba enclavada entre al-Rayy y Hamadān, de las que equidistaba treinta parasangas.

provocaron su huida de esta ciudad, destruida por ellos en 617/1220<sup>84</sup>, y desde la cual fue a refugiarse a Damasco. Más tarde se trasladó a Damietta<sup>85</sup>, residiendo allí hasta su muerte, acaecida en 630/1232(3)<sup>86</sup>.

Por otra parte, podemos observar que el relato protagonizado por al-Qalandarī no es sino una versión muy abreviada de la leyenda de Ḥaydar, con la que coincide esencialmente en todos los detalles.

### 3.3. Qalandar

Muy estrechamente relacionada con la versión de al-Qalandarī encontramos otra que tiene por protagonista a un tal Šayj Qalandar. Las fuentes que la recogen son el *Rāḥat al-arwāḥ* de al-Badrī<sup>87</sup>, que parece haber sido su origen, e Ibn Abī l-Surūr al-Bakrī (1005-1087/1596-1676)<sup>88</sup>, que en su obra *al-Kawākib al-sā'ira fī ajbār Miṣr wa-l-Qāhira* nos informa que un tal Šayj Qarandal (*sic*) introdujo la droga a principios del siglo VII de la Hégira<sup>89</sup>.

Tal vez al-Badrī tuviese en mente al referirse a este Šayj Qalandar a Qalandar Yūsuf al-Andalusī, personaje que comparte con Ŷamāl al-dīn al-Sāwayī la consideración de fundador de la Qalandariyya<sup>90</sup>. Fue contemporáneo de Ḥayfī Bektāš (m. 1335)<sup>91</sup>, de cuya orden, la Bektāšīyya, fue miembro. Más tarde, Qalandar Yūsuf habría sido expulsado del seno de esta fraternidad a causa de su comportamiento arrogante, y tras intentar en vano ser admitido en la orden de los mawlawīs, terminó formando una nueva cofradía con el nombre de Qalandariyya. Murió en Damietta y fue enterrado en la zagüfa que fundó en aquella ciudad, a donde había sido llevado por el Šayj Ŷamāl-dīn al-Sāwayī<sup>92</sup>.

---

84. Trimingham, 267.

85. Rosenthal, *The Herb*, 50, indica que podría haber dejado Damasco en torno a 1225, después de residir en esta ciudad desde 1210 aproximadamente.

86. Massignon, *Essai*, 233; Trimingham, 267; Yacizi, s.v. Kalandariyya, 494b. No obstante, según el propio Massignon, s.v. *ṭarīqa*, 670a, y Pareja, *Islamología*, II, 672, murió el 615/1218.

87. Fols. 2a-2b (*infra* II, pp. 72 y ss.).

88. Al-Zirikī, VII, 64. Brockelmann, *GAL*, II, 297 y s., y *Suppl.* II, 408 y s., indica que falleció el 1060/1650.

89. *Apud* Rosenthal, *The Herb*, 34, nota 5, y 50, nota 5.

90. Babinger, 677a y s.; Hughes, 119; Huart, 676a; Trimingham, 268.

91. Sobre este personaje cf. Trimingham, 59; Tschudi, s.v. Bektāšh, y Tschudi, s.v. Bektāšhiyya.

92. Trimingham, 268; Huart, 676a; Hughes, 119.

### 3.4. *Bīr Raṭān*

Existe una cuarta versión, recogida en *al-Sawāniḥ*, que menciona a un tal Šayj Bīr Raṭān como responsable del comienzo del uso del hachís<sup>93</sup>. El relato de Bīr Raṭān está ambientado en la India, durante la época de los reyes sasánidas (*akāsira*), que estuvieron al frente de los destinos de Persia entre el 226 y el 641. En el relato se dice que este Šayj fue testigo del advenimiento del Islam.

Aparentemente la leyenda de Bīr Raṭān no parece relacionar la introducción del uso del hachís en el Islam con los círculos sufíes. Sin embargo, el significado de la palabra *bīr* —que forma parte del nombre del šayj— permite pensar en la existencia de una vaga conexión entre el misticismo y la droga en esta leyenda. Como indica Rosenthal, *bīr* podría ser entendida como transcripción árabe del persa *pīr*, equivalente en el lenguaje del sufismo al *šayj* árabe, y que era usado en los círculos místicos indios e iraníes<sup>94</sup>. Esto parece indicar que en el relato la figura de Bīr Raṭān aparece relacionada con círculos místicos no islámicos, constituyendo una expresión del proceso de mestizaje cultural entre el sufismo y el misticismo indio.

### 3.5. *Historicidad y carácter legendario de los relatos*

En contra de la opinión de algunos investigadores<sup>95</sup>, creemos que los inicios del uso de las propiedades psicoactivas del cáñamo en el mundo islámico, no pueden ser explicados históricamente como resultado de la acción individual de Ḥaydar, al-Qalandarī, Qalandar o Bīr Raṭān. Todo parece indicar que estos relatos revisten un carácter legendario, subrayado —en opinión de Rosenthal— por su utilización como motivo literario en la tradición árabe escrita sobre el hachís. Presumiblemente, las leyendas de Ḥaydar y al-Qalandarī podrían haber tenido su origen en los círculos sufíes que usaban ritualmente el cáñamo. Estos círculos, desprovistos de argumentos jurídicos con los que enfrentarse a los

---

93. La forma correcta de su nombre no es nada seguro pues aparece escrito en las fuentes de muy diversas maneras (Cf. al-Badrī, fols. 4a, 5a, 8b, 48b (*infra* II, pp. 79, 82) y de Sacy, I, 215). Nosotros hemos adoptado la forma propuesta por Rosenthal, *The Herb*, 44, que es la que encontramos en la edición de *al-Jiṭāṭ* de Būlāq (*infra* II, p. 33).

94. Trimingham, 309, s.v. *pīr*.

95. Trimingham, 199, nota 2; Brunel, 281; Aḥmad Faraṣ, en sus comentarios al texto de su edición del *Zahr al-ʿarīṣ*, 89, nota 5; al-Sayyid Muḥammad, 94.

detractores de la droga, buscaron en la autoridad moral y fama de piedad y santidad de las que gozaban Quṭb al-dīn Ḥaydar y Muḥammad b. Yūnus al-Sāwayī en determinados medios, un argumento que legitimara sus prácticas. La elección concreta de uno u otro personaje en cada caso puede ser interpretada como expresión de los intereses particulares de los círculos ḥaydarī y qalandarī.

Por otra parte, si damos crédito a la información de al-'Ukbarī, ya en el siglo XIII parece haber existido una corriente de opinión que negaba la veracidad del relato que hacía a Ḥaydar responsable del comienzo del uso del hachís. Esto puede deducirse del testimonio del supuesto informador de al-'Ukbarī, Šayj Muḥammad al-Širāzī al-Qalandarī, quien afirma que «el Šayj Ḥaydar no tomó hachís en toda su vida. La gente de Jurāsān se lo atribuyó sólo porque los miembros de su orden eran célebres por usarlo. Su "desvelamiento" (*iḏhār*) ocurrió mucho tiempo antes...», tras lo cual introduce el relato de Bīr Raṭān. Por su parte, al-'Ukbarī niega la autenticidad de ambos relatos y, haciendo gala de su conocimiento de la larga tradición de uso terapéutico del cáñamo, afirma que ya era conocido en tiempos de Hipócrates y Galeno<sup>96</sup>.

Teniendo en cuenta todo lo dicho, pensamos que el contenido de estos relatos debe ser considerado con muchas reservas desde el punto de vista histórico. No obstante, esto no significa que el material informativo contenido en ellos deba ser considerado inútil como fuente de conocimiento en este sentido. Como afirma Rosenthal, aunque el «descubrimiento» del hachís no se debió ciertamente a estos suffes, el uso de la droga por comunidades místicas, y su presumiblemente importante papel en su difusión, puede ser aceptado como un hecho. Aunque la veracidad de los datos precisos contenidos en los relatos de Ḥaydar y al-Qalandarī no puede ser aceptada o rechazada, tanto uno como otros dejan en nosotros la impresión de que las circunstancias generales y el tiempo aproximado están correctamente reflejados en ellos<sup>97</sup>.

---

96. También al-Badrī, fol. 4a (*infra* II, p. 79), niega que Ḥaydar y Qalandar hubiesen usado el hachís, y repite lo dicho por al-'Ukbarī, a quien no menciona como fuente. Sin embargo, es más que probable que al-Badrī hubiese visto en esta historia un mero recurso literario, y que no estuviese interesado en absoluto en establecer su veracidad o falsedad.

97. *The Herb*, 53.

#### 4. CONFLICTIVIDAD Y CAMBIO EN EL ISLAM ORIENTAL: EL MARCO HISTORICO DEL USO DEL HACHIS ENTRE LOS SUFIES DURANTE EL SIGLO XIII

La realidad histórica que subyace bajo un ropaje legendario en los relatos de Ḥaydar y al-Qalandarī, así como en otras referencias documentales sobre las relaciones entre el sufismo y el hachís, difícilmente podría ser entendida sin tener en cuenta en primer lugar las circunstancias históricas concretas en que se desarrollan los principios de estas relaciones. Tal y como hemos indicado poco más arriba, creemos que el «inicio» y difusión del uso de las propiedades psicoactivas del cáñamo en el Islam oriental, no pueden ser explicados como resultado de una acción individual, sino más bien como fruto de la conjugación de múltiples factores de carácter social e ideológico. Dichos factores se insertan en el contexto de las profundas transformaciones vividas durante el siglo XIII por el Oriente islámico, cuyas poblaciones, inmersas en un clima generalizado de inestabilidad y convulsiones políticas y sociales, serán testigos de notables cambios en su vida material y en sus creencias durante este período.

Uno de los elementos clave para comprender estos cambios es la expansión de los mongoles. Unificados bajo el poder de Čingiz-Jān (1167-1227) aplastan a los jwārizmšāhs, conquistan Irán, alcanzan el Caúcaso y Georgia, atraviesan Rusia y Polonia, y por breve espacio de tiempo llegan a Alemania y Hungría. En 1243, en la batalla de Köse-Dahg, se pone fin a la independencia de los siljūqes de Rūm (Asia Menor), que entre finales del siglo XII y principios del XIII habían edificado una sociedad urbana y sedentaria que será destruida por ellos. En 1258 toman Bagdad, y poco después emprenden la invasión de la Alta Mesopotamia y de Siria<sup>98</sup>.

Los mongoles estuvieron llamados a desempeñar un papel decisivo en los primeros tiempos de la historia del hachís. Esta conexión es mencionada por primera vez por al-Qaṣṣallānī, que afirma que «el hachís fue un mal que penetró en Persia cuando los infieles mongoles ganaron el control sobre su población.

---

98. Cahen, 293 y s.; Lapidus, 305.

Entonces se extendió a Bagdad...»<sup>99</sup>. Más tarde, será Ibn Taymiyya<sup>100</sup> quien se hará eco de ello, afirmando que «su consumo surgió entre la gente aproximadamente cuando aparecieron los tártaros [en los territorios islámicos]. Surgió el hachís, y con él surgió la espada de los tártaros»; y afirma en otro pasaje: «el hachís se originó entre la gente con los tártaros», estableciendo de este modo una relación de causa-efecto entre las invasiones y la «aparición» de la droga<sup>101</sup>. En realidad —tal y como señala Rosenthal<sup>102</sup>— el incremento de su uso que parece producirse en estos momentos podría no estar conectado con la llegada de los mongoles, e incluso parece ser anterior a este acontecimiento. Sin embargo, podría haber ocurrido que los invasores empujasen en su marcha hacia el oeste a refugiados que tomaban hachís, extendiendo así su consumo en esa dirección. Asimismo, —añade Rosenthal— existe la posibilidad de que los desastrosos acontecimientos del momento, y el clima de miedo y desorden resultante, causasen un aumento del uso de narcóticos<sup>103</sup>.

En nuestra opinión, la hipótesis de Rosenthal constituye un interesante punto de partida para el análisis de las circunstancias históricas en que se desarrollan los «inicios» y difusión del uso ritual y lúdico del cáñamo. Entre los profundos y demoleedores efectos provocados por las invasiones mongolas en la cultura material e intelectual de las poblaciones islámicas orientales, son precisamente las migraciones y el clima de inestabilidad los que parecen haber tenido una repercusión más clara y directa en dichos «inicios». Los movimientos migratorios reforzaron e intensificaron los contactos e intercambios entre las regiones más orientales de la *Dār al-Islām* y los territorios situados al oeste, sirviendo así como vehículo de la difusión del uso del hachís desde la India,

---

99. *Takrīm*, p. 32 (*infra* II, p. 20). El texto original dice así: «*kānat šarr dājil 'alā bilād al-'aṣam ḥatū istawā 'alā man fi-hā kuffār al-tatar...*», que Rosenthal, *The Herb*, 55, traduce como: «it was a evil restricted to Persia, until Tatars gained control over its inhabitants». Sin embargo, en el manuscrito del *Takrīm* junto a la palabra *ḥatū* encontramos escrito *ḥina*, acompañada de la abreviatura <ṣḥ> [= <ṣḥḥ> = corregir], lo cual me lleva a pensar que la traducción más correcta es la que propongo. Cf. Lozano, *Tres tratados*, 120, nota 18.

100. IV, 311 y s. Su testimonio también está acotado en al-Badrī fol. 56a, y al-Zarkašī (*apud* Lozano, *Tres tratados*, 78).

101. Cf. también al-Badrī, fol. 2a (*infra* II, p. 72), donde se acota la autoridad del autor de un trabajo titulado *al-Awā'il*, en el que se menciona la conexión entre la «aparición» del consumo de hachís y el nacimiento del poder de los mongoles.

102. *The Herb*, 55.

103. Desgraciadamente no conozco ningún dato sobre el posible uso del cáñamo entre los mongoles durante esta época.

Persia y las tierras vecinas a ellas, hacia Iraq, Anatolia, Siria y Egipto. El clima de inseguridad, inestabilidad y desorden que imperaba en esos momentos, constituyó el caldo de cultivo en que se desarrollaron nuevas formas de pensamiento y organización religiosas, en cuya esfera doctrinal y prácticas rituales el uso del hachís encontró una gran aceptación y arraigo.

Desde el punto de vista demográfico y humano, el influjo de las invasiones mongolas fue especialmente importante para el desarrollo de las relaciones entre Asia Central y las regiones situadas en su periferia. En los primeros momentos el Islam se extendió en estos territorios bajo el empuje de la conquista árabe de Irán y Transoxiana, y como resultado del movimiento de comerciantes y sufíes. Merced a la acción de los mongoles, se incrementaron los contactos entre ambas regiones, ligadas por los movimientos migratorios que desde el siglo IX y hasta el XVI llevaron a grupos de población turca desde Asia Central a Irán. En esta última región, el primer impacto provocado por la llegada de los mongoles fue desastroso. La población de muchas ciudades fue sistemáticamente exterminada, y regiones enteras fueron despobladas por los ejércitos invasores, y por el influjo de nómadas turcos y mongoles que desplazaron a los campesinos de sus tierras. Se continuaba así la instalación de grandes masas de población turca y mongola que habían ido ocupando durante el siglo XII el noroeste de Irán. Asimismo, las invasiones pusieron en contacto las regiones esteparias del norte de los mares Negro, Caspio y Aral con las poblaciones islámicas de Irán y Transoxiana, relacionando al mismo tiempo esta última región con China y con el este de Asia Central, que vio consolidados e incrementados sus intercambios con Oriente Medio. Por otra parte, muchos refugiados procedentes de los territorios de Asia Central huyeron a aquellos lugares del mundo islámico que parecían más alejados del azote de los mongoles, en especial, la India en el sureste y Anatolia en el noreste<sup>104</sup>. La población musulmana del subcontinente indio se vio incrementada por el continuo flujo migratorio de quienes huyen de las invasiones oguz y mongolas. Había entonces eruditos, artesanos y soldados de Asia Central, Iraq y Persia, que iban en busca del Dorado medieval indio<sup>105</sup>. En 1230 penetraron en Anatolia gran número de emigrantes que se instalaron en las regiones rurales montañosas fronterizas con el Imperio Bizantino, fundando

---

104. Lapidus, 278, 282, 414; Trimmingham, 22.

105. F. A. Nizami, 375.

nuevos estados que atrajeron a su servicio a nómadas, refugiados, aventureros y bandidos<sup>106</sup>.

Estos ingentes movimientos migratorios imprimieron un fuerte impulso al desarrollo y profundización de las relaciones e intercambios materiales e intelectuales establecidos entre las diversas regiones del mundo islámico oriental. Durante siglos, estas relaciones habían tenido su mayor estímulo en la estratégica localización geográfica de Arabia y Persia<sup>107</sup> y en los viajes de peregrinos, derviches, eruditos, soldados y mercaderes, procedentes de regiones muy distantes entre sí y portadores de diferentes tradiciones culturales. Todo ello habría de generar importantes cambios, no sólo en la esfera de las técnicas artísticas o militares, sino también en los modos de vida de los núcleos urbanos y de las zonas rurales de esas regiones<sup>108</sup>.

Entre los diversos grupos humanos implicados en este proceso de intercambios interregionales, los sufíes ocupan un lugar especialmente destacado, que lleva a Hodgson<sup>109</sup> a definirlos como «pilar del orden social internacional islámico». La política de los silṣūqes, empeñados en la construcción de una infraestructura islámica sunní, había alentado la migración de miembros de la Qalandariyya, Rifā'iyya y otras fraternidades, desde Asia Central y el este de Irán hacia Anatolia. El volumen de estas migraciones se vio sensiblemente incrementado como consecuencia de las invasiones mongolas, que obligaron a muchos de estos sufíes abandonar los territorios que habitaban y a huir hacia el oeste, mientras otros buscaban refugio en la jurisdicción del sultanato turco de Delhi<sup>110</sup>.

Los sufíes fueron también uno de los principales agentes de los cambios que por aquel entonces estaban produciéndose en la mentalidad, organización y comportamientos religiosos de las poblaciones del Islam oriental. El clima de inestabilidad e inseguridad provocado por las invasiones mongolas, la sucesión de regímenes inestables y ruinosos, y la irrupción de poblaciones turcas dedicadas al pastoreo, propiciaron la aparición y desarrollo de nuevas formas de organización socioreligiosa entre las gentes comunes de Irán. La destrucción generalizada de las ciudades y el declive de la protección del estado hicieron que el liderazgo islámico en el noroeste de Irán, oeste de Anatolia y norte de

---

106. Lapidus, 305 y s.

107. Hamarneh, 231.

108. Hodgson, 567.

109. 220.

110. Lapidus, 305; Trimingham, 22.



Mesopotamia, pasara a manos de predicadores sufíes, chamanes y hechizeros. Estos predicadores hacían curas milagrosas, manipulaban las fuerzas ocultas y reclamaban una autoridad religiosa basada en un conocimiento esotérico, otorgado a través de la revelación directa o de la interpretación de los textos mágicos. Enseñaban a sus seguidores que un salvador podía venir a redimir a la gente ordinaria de las traumáticas circunstancias políticas y económicas de su tiempo, y que el *quṭb*, el «pilar de la santidad del mundo», podía facilitar un cielo a las gentes oprimidas. Respondiendo a la necesidad de protección política y de seguridad espiritual, los sufíes organizaron diversos movimientos locales para unir a las poblaciones rurales y resistir a la opresión política<sup>111</sup>. Aproximadamente desde 1219, cuando comenzaron los primeros movimientos mongoles en Jurāsān, hasta 1295, el Asia musulmana estuvo sujeta a la dominación de gobernantes no musulmanes, y el Islam perdió su posición de religión de estado, que recuperaría más tarde con Gāzān Jān (1295-1304). No obstante, puede observarse que los sufíes arrebataron a los ulemas su condición de representantes de la religión entre los medios sociales populares, cuyas creencias y prácticas religiosas serán conformadas en adelante en gran medida por estos sufíes<sup>112</sup>.

Por aquel entonces habían tenido lugar y estaban produciéndose importantes cambios en la organización, creencias y prácticas del sufismo, que lo diferenciaban claramente de las doctrinas místicas de épocas anteriores. El sufismo del siglo XIII es fundamentalmente el «sufismo de las *ṭarīqas*», término que ha adquirido dos significados diferentes en el vocabulario de la mística musulmana<sup>113</sup>. En los siglos IX y X designaba un método de psicología moral para la práctica religiosa de los individuos que sentían la llamada del misticismo. Con posterioridad al siglo XI, pasó a designar el sistema completo de ritos destinado a la formación espiritual, que marcaba las pautas de la vida en común en varias órdenes religiosas islámicas que empezaron a fundarse en este tiempo<sup>114</sup>. Durante siglos, los sufíes buscaron conscientemente el aislamiento del mundo, pero la necesidad de contar con una dirección espiritual hizo

---

111. Lapidus, 283.

112. Trimmingham, 67.

113. Su traducción más habitual es la de «órdenes», «cofradías», o «fraternidades» sufíes, vocablos que nosotros utilizamos por igual en nuestro trabajo.

114. Massignon, s.v. *ṭarīka*, 667a.

imprescindible que se asociasen<sup>115</sup>. A veces había un maestro que aglutinaba en torno a sí un grupo de alumnos. Este círculo podía persistir durante una o dos generaciones después de la muerte del maestro bajo la dirección de un discípulo destacado, pero no hubo durante mucho tiempo nada parecido a una corporación estable que mantuviese bajo un mismo nombre una organización siempre idéntica. Será en el siglo VI/XII cuando comiencen a aparecer las comunidades permanentes<sup>116</sup>.

Esta necesidad de asociación hizo que proliferasen diversos tipos de establecimientos sufíes. Desde el siglo XI, zagüfas, *jānaqāhs*, y *ribāṭs*<sup>117</sup>, que servían como lugares de reposo para los sufíes errantes, así como centros de congregación de las comunidades, difundieron la nueva vida devocional en las zonas rurales, y jugaron un papel decisivo en la islamización de las regiones fronterizas y de los territorios no árabes de Asia Central. Estos centros sufíes se convirtieron en el foco de las aspiraciones religiosas de las gentes ordinarias que buscaban la bendición de los santos<sup>118</sup>.

De esta forma el sufismo vino a reforzar y, según hemos visto, a reemplazar, los lazos internacionales que la *šarī'a* ofrecía al Islam y a cuyo mantenimiento contribuían las madrazas. Gran parte de las órdenes eran internacionales y, al menos en principio, hubo cierta subordinación de los *šayjs* que dirigían los establecimientos y comunidades sufíes a los centros que albergaban la cabeza de la orden, usualmente instalada en la tumba del fundador. Algunas de estas cofradías formaron una flexible red organizativa que desbordaba las fronteras políticas de su momento, y que podía expandirse rápidamente en nuevas áreas. Por otra parte, los sufíes tendían generalmente a ser tolerantes con las diferencias locales, en la misma medida que los ulemas se mostraban intolerantes con ellas. Estos últimos se concentraban en los asuntos de conformidad externa, según las reglas de la *šarī'a*, para mantener el marco legal e institucional que garantizaba la unidad y estabilidad de las estructuras sociales. Por el contrario, los sufíes consideraban secundario lo externo, pues creían que lo verdaderamente importante es la disposición interna del corazón hacia Dios, lo cual los llevaba

---

115. Trimingham, 27.

116. Macdonald, s.v. *darwīsh*, 169a y s.

117. La traducción de estos tres términos vendría a ser respectivamente: «tumba de un santo que llevaba aparejado un hospicio destinado a la acogida de derviches», «monasterio», «hospicio para sufíes y pobres».

118. Trimingham, 27.

a aceptar las particularidades consuetudinarias en la vida diaria de los pueblos islámicos<sup>119</sup>.

Son precisamente esta «internacionalidad» y tolerancia de los sufíes, los factores que explican por qué ellos se convirtieron en muchas ocasiones en el principal vehículo de intercambios entre las diversas regiones del mundo islámico. Este papel es especialmente claro en el caso de la India. La influencia de los sufíes fue crucial en el proceso de formación de una comunidad islámica en esta región, donde el influjo de los ulemas en la sociedad general era muy limitado. Místicos rurales difundieron la noción *sufi* de la jerarquía universal de los santos y las prácticas de veneración de las tumbas, que constituyeron uno de los rasgos esenciales del Islam indio<sup>120</sup>. Naturalmente, el influjo de los sufíes en el proceso de islamización de la India se vio acompañado por un influjo no menos intenso en sentido contrario. Es decir, las creencias religiosas y usos sociales de los hindúes dejaron profundas huellas en las doctrinas y prácticas de estos sufíes, que habrían de ser su principal vehículo de transmisión entre las poblaciones de otras regiones islámicas.

\*\*\*

Todo parece indicar que entre estos usos sociales de los hindúes —entre los que se cuenta, por ejemplo, el rosario, introducido en el Islam a finales del siglo XII<sup>121</sup>— estaba también la utilización ritual y ceremonial del cáñamo. Como sostienen Brunel<sup>122</sup> y Massignon<sup>123</sup>, los sufíes habrían aprendido esa práctica de los hindúes, entre los cuales —según hemos dicho— el cáñamo alcanzó una amplia difusión como enteogéno y droga de relación social. Este «origen indio» del hachís, es decir, del cáñamo en su calidad de psicotrópico, es mencionado varias veces en las fuentes árabes, aunque éstas no lo relacionan directamente con los sufíes. El papel de la India en los inicios del uso de la droga, plasmado lingüísticamente en el término científico *qinnab hindī*, es

---

119. Hodgson, 220. Cf. también Anawati, 66 y ss.

120. Lapidus, 443 y s., 446 y s.; Trimingham, 22. Cf. también Arnold, 490a y ss.

121. Hodgson, 211 y s.

122. 282.

123. *Essai*, 106.

mencionado en el poema atribuido a 'Alī b. Makki<sup>124</sup>, y dos siglos más tarde, en el *Rāḥat al-arwāḥ* de al-Badrī<sup>125</sup>.

Por otra parte, el relato protagonizado por Ḥaydar sitúa estos inicios en Jurāsān, dato citado también en el poema recogido en el manuscrito del *Zahr al-'arīš* de al-Zarkašī que se conserva en Gotha. Este «origen jurāsānī» no implica contradicción alguna con la hipótesis del «origen indio», sino que viene a reforzarla, pues parece ser un reflejo literario de la temprana difusión que presumiblemente el consumo de hachís habría experimentado en los territorios en contacto con la India, y de manera muy particular en Jurāsān y Asia Central. Recordemos que estas regiones constituyeron durante el siglo XIII el marco geográfico de un intenso proceso de intercambios culturales y humanos, así como el principal escenario de las actividades de las órdenes a las que se atribuye directamente el inicio del uso del hachís en el mundo islámico: ḥaydarīs y qalandarīs. Estos podrían haber aprendido y adoptado el uso de la droga a través de sus contactos con la India, y más en concreto con los círculos místicos de esta región, así como a través de sus relaciones con ascetas no musulmanes de orientación budista e hinduista, que pululaban por Mesopotamia y otras regiones vecinas durante este tiempo, y que podrían haber usado el cáñamo. La tolerancia y permeabilidad que caracteriza la actitud de los sufíes hacia las creencias y usos sociales de las culturas locales, y el proceso de cambio que empieza a operarse a partir del siglo XII en el ámbito de sus prácticas rituales y ceremoniales<sup>126</sup>, son algunos de los factores que explican la introducción del uso de la droga en esos círculos místicos.

Por otra parte, las fuentes contienen datos que indican que el consumo de hachís se extendió rápidamente desde la India y las regiones vecinas a ella, hacia los territorios más occidentales del Oriente islámico, tales como Iraq, Siria, Egipto y Anatolia<sup>127</sup>. Todo parece indicar que la gran movilidad de los sufíes, así como el carácter supranacional de su organización, habrían hecho de ellos el principal vehículo de la difusión geográfica de ese consumo.

Simultáneamente a este proceso de extensión geográfica, el uso de la droga rebasó el ámbito de los círculos sufíes y se extendió a otros estratos de la

---

124. Éste se refiere a ella como *hindīyya fi aṣl iẓhār akli-hā ilā l-nās*.

125. Fol. 5b (*infra* II, p. 85).

126. Cf. *infra* pp. 222 y s.

127. Cf. *infra* II, pp. 30, 33, 80.

sociedad islámica. Es muy probable que individuos y grupos no relacionados con el sufismo consumiesen hachís desde fecha muy temprana, y que hubiesen contribuido a difundirlo, tal y como dicen algunas de nuestras fuentes. Sin embargo, todo parece indicar que el consumo de cáñamo permaneció restringido en los primeros momentos fundamentalmente a los círculos místicos, y que éstos fueron los principales responsables de su extensión en el ámbito general de la sociedad.

Ambas ideas, ya recogidas en la tradición ḥaydarī-qalandarī, aparecen confirmadas en otras fuentes. En la primera mitad del siglo XIII Ibn al-Bayṭār menciona a los sufíes de Egipto como usuarios del hachís, sin mencionar ningún otro grupo social en relación con la droga. En 1260, Kūhīn al-‘Aṭṭār se refiere al cáñamo como «la hierba que beben los sufíes (*al-fuqarā*) para embriagarse», dando a entender con esta expresión que era consumido en el Egipto de su momento exclusiva o principalmente por ellos. Poco tiempo después, Ibn Gānim y al-Qaṣṭallānī coinciden en afirmar explícitamente que fueron sufíes quienes empezaron a tomar la droga y que después los imitaron otras gentes<sup>128</sup>.

Ya avanzada la segunda mitad del siglo XIII el consumo de cáñamo parece encontrarse implantado entre amplias y diversas capas de población, hecho expresado hiperbólicamente por al-Qaṣṭallānī en su *Takrīm*<sup>129</sup>, donde dice que se difundió entre gentes sedentarias y nómadas, entre la *‘amma* y la *jāṣṣa*, entre mujeres y hombres, y entre los sufíes<sup>130</sup>. No obstante, todo parece indicar que a diferencia de lo ocurrido por ejemplo en la Roma clásica<sup>131</sup>, el hachís encontró aceptación fundamentalmente entre los estratos más bajos de la sociedad islámica<sup>132</sup>, designados en las fuentes árabes con el término *al-‘amma* («la gente común», «el vulgo»), por oposición a *al-jāṣṣa* («la aristocracia», «la élite»). El papel desempeñado por algunos grupos sufíes en la difusión del consumo de cáñamo entre los estratos más bajos de la *‘amma*, está felizmente

---

128. La extensión del consumo de hachís desde los círculos místicos a otros estratos de la sociedad islámica es expresada por Ibn Gānim y al-Qaṣṭallānī mediante la expresión «*iqṭadà bi*» («seguir el ejemplo de alguien»), por al-‘Ukbarī como «*ta’addīn*» (literalmente «paso»), y por Ṣafī al-dīn al-Ḥillī como «*arafa*» («dar a conocer»).

129. pp. 4, 35 (*infra* II, pp. 6, 22).

130. En al-Gassānī (*supra* p. 143) y al-Badrī, fol. 1b (*infra* II, p. 70), encontramos expresiones de significado semejante que, según hemos dicho más arriba, no deben ser interpretadas literalmente.

131. Escohotado, *Historia*, I, 182 y s., 202, 211.

132. Rosenthal, *The Herb*, 142 y s.

reflejado en algunos de los pasajes en que Ibn Gānim y al-Qaṣṭallāi se refieren a quienes consumían la droga en su tiempo. Ambos los denominan con diferentes términos usados habitualmente en las fuentes árabes para designar dichos estratos sociales. El primero se refiere a quienes imitan a los sufíes que usan la droga con los términos *awbāš al-yuḥalā'* («canalla ignorante»), *al-sufalā'* («el populacho»), y *asqāṭ al-sufahā'* («necios plebeyos») <sup>133</sup>; el segundo conecta la difusión del hachís entre los «más bajos de los faquires del momento» (*al-arādīl min fuqarā' al-'aṣr*) y «la gentuza tumultuosa» (*al-gawgā' min al-'awāmm*) <sup>134</sup>.

La «imitación», «paso» o «enseñanza» del uso del hachís desde los círculos místicos a la *āmma*, tuvo su principal vehículo en las estrechas conexiones existentes entre los sufíes y los medios sociales «populares», donde sus doctrinas y prácticas gozaban de gran arraigo. Las órdenes sufíes ejercían un influjo decisivo en todos los aspectos de la vida cotidiana de las poblaciones islámicas <sup>135</sup>, a las que ofrecían una vía para la expresión de sus sentimientos religiosos más flexible y cercana a sus necesidades reales que el estricto marco de la *šarī'a*. Este influjo fue especialmente intenso en el caso de los movimientos sufíes heterodoxos, que mantenían una relación simbiótica con las grupos que ocupaban los peldaños más bajos de la escala social islámica. Es precisamente en este ámbito social donde parecen haber sido reclutados la mayor parte de los seguidores de estos movimientos místicos marginales, y por tanto, donde su influencia social e ideológica podría haber sido mayor. Por otra parte, doctrinas y comportamientos tan radicales como los mantenidos por estas comunidades, no podían seducir en absoluto a individuos o grupos que gozaran de una mínima posición social. Por el contrario, sus doctrinas eran bien acogidas entre los sectores desvinculados del poder establecido, desamparados y a menudo agobiados por él, pues constituían una expresión de descontento ante una situación que se consideraba injusta y opresiva, al tiempo que les ofrecían un marco de identidad social. La historia de El Cairo ayyūbī y mameluco constituye un claro exponente histórico de esta situación. Así, cuando los estratos más bajos de la *āmma* cairota adoptaron algún tipo de organización social, ésta tomó en

---

133. *Maṣliṣ* (apud Lozano, *Tres tratados*, 30).

134. *Takrīm*, p. 5 (*infra* II, p. 7). Cf. también p. 24 (*infra* II, p. 16), donde se refiere a los consumidores de hachís con la expresión: «personas de baja condición y chusma» (*al-suffal wa-l-awṭīl wa-l-āmma al-ra'ā'*). Sobre el uso de estos términos en las fuentes árabes cf. Staffa, 183, y Beg, 1130b.

135. Trimmingham, 233 y s.

ocasiones la forma de movimientos religiosos populares. Igualmente, los *ḥarāfiš* («mendigos») de esta ciudad parecen haber desarrollado durante la misma época algún tipo de organización dentro un marco religioso popular<sup>136</sup>.

---

136. Staffa, 186. Sobre la extracción social de los *ḥarāfiš*, sus formas de organización y sus relaciones con los *suffes*, cf. Brinner.

## 5. IDENTIDAD DE LOS GRUPOS SUFIES IMPLICADOS EN LA HISTORIA DEL HACHÍS: SOBRE FAQUIRES, QALANDARÍS, ḤAYDARIS Y HETERODOXOS

### 5.1. Faquires y sufies

Hemos venido refiriéndonos hasta aquí al papel desempeñado por los sufies en los primeros tiempos de la historia del hachís en el mundo islámico. No obstante, el término «sufies», sin ser incorrecto, resulta algo genérico y por tanto impreciso en el contexto del tema que nos ocupa. Las fuentes árabes no usan la palabra «sufies» (*al-ṣūfiyya*, *al-mutaṣawwifa*) en conexión con la droga, sino más precisamente el término «faquires» (*fuqarā'*, sing. *faqīr*)<sup>137</sup>, conexión reflejada muy gráficamente en algunos de los sobrenombres dados a la droga, tales como *ḥašīš al-fuqarā'* y *ma'tūm al-fuqarā'*<sup>138</sup>.

En el lenguaje del sufismo los vocablos *ṣūfi* y *faqīr* poseen un sentido básicamente idéntico, designando en general a aquél que se consagra a la vida mística. No obstante, si consideramos el uso histórico de ambos términos fuera del estricto ámbito de la terminología sufi vemos que existen entre ellos diferencias conceptuales. Estas diferencias deben ser establecidas claramente con el fin de lograr la correcta identificación de los grupos implicados en los hechos que estamos tratando.

Desde el punto de vista doctrinal, el término *faqīr* está conectado con el concepto de *faqr*—literalmente «pobreza»—cuyos orígenes en el pensamiento sufi se remontan a Abū 'Alī Šaqīq b. Ibrāhīm al-Baljī (m. 194/810)<sup>139</sup>. Este concepto está directamente relacionado con los de *tawakkul* («resignación», «abandono permanente a Dios») e *inkār al-kasb*, tesis característica de la escuela mística jurāsānī, que en el plano teórico consiste en negar que el hombre pueda desear o adquirir nada, y que en la práctica se traduce en un voto de pobreza<sup>140</sup>.

---

137. A excepción de al-Mutawakkil al-Zaydī, fol. 98b, que dice «*al-ṣūfiyya*».

138. El término *ḥašīš al-fuqarā'*, que da título al capítulo que al-Maqrīzī dedica al hachís en *al-Jī-taī*, es mencionado por primera vez por al-Kutubī, III, 273, según parece acotando a al-Is'irdī. Sobre el término *ma'tūm al-fuqarā'*, cf. Rosenthal, *The Herb*, 36, n° 25; 37, n° 36 y 37.

139. Al-Ziriklī, III, 171.

140. Massignon, *Essai*, 258 y s.; K. A. Nizami, 776.



Al margen de sus acepciones puramente técnicas, *faqīr* tiene un significado mucho más impreciso. Para Trimingham<sup>141</sup>, la diferencia entre *sufi* y *faqir*, es la diferencia entre la teoría y la práctica. El *sufi* sigue una teoría o doctrina mística; el *faqir* practica la vía mística. Desde el punto de vista meramente teórico no pueden ser separados el uno del otro, pero en la realidad existe una diferencia de énfasis en el modo en que procede cada uno de ellos. No obstante, la explicación propuesta por Trimingham tiene el inconveniente de no tomar en consideración las connotaciones históricas del término. El mismo Trimingham<sup>142</sup> ofrece una definición que nos sitúa más cerca de dichas connotaciones. Según él, los miembros de las fraternidades sufíes eran de dos tipos: los «profesos», es decir aquéllos que vivían dedicados a ellas, y que constituían un pequeño grupo en su seno, y los «legos», es decir, aquéllos que mantenían sus actividades normales al margen de las mismas, caso de la mayor parte de sus miembros. Los primeros eran los derviches o faquires, término éste último usado principalmente en las regiones árabes, mientras su equivalente persa, *darwīš*, estaba extendido especialmente en Oriente Medio, Persia, Asia Central y Turquía.

Por otra parte, los términos «derviche» y «faqir» parecen haber sido usados en un sentido algo diferente del que hemos apuntado, para designar más concretamente la estereotipada figura del *sufi* mendicante<sup>143</sup>.

Dada la ambigüedad y carácter genérico del vocablo *fuqarā'*, resulta difícil establecer cómo debemos interpretarlo cuando aparece conectado con el uso del hachís, cuestión ésta de la máxima importancia para nosotros, pues —como ya hemos dicho— de ella depende nuestro conocimiento de los grupos o comunidades sufíes que cultivaron ese uso. Una primera interpretación del término puede arrojar dos hipótesis. La primera, que la palabra *fuqarā'* sea entendida en un sentido general como sinónimo de sufíes, concluyendo que el cáñamo contó con adeptos entre todos los grupos místicos; la segunda, apoyada en la tradición *ḥaydarī-qalandarī*, sugiere que tras la palabra «faquires» se encuentran sólo los miembros de estas dos cofradías, quienes habrían sido los únicos usuarios de la droga en los círculos místicos durante el siglo XIII.

---

141. 264.

142. 175.

143. Macdonald, s.v. *darwīsh*, 169a.

Ambas hipótesis pueden ser objetadas con argumentos de peso. Respecto a la primera, basta considerar los testimonios de los sufíes que censuran las relaciones de otros sufíes con la droga, lo cual desmiente categóricamente la idea de una difusión generalizada de su uso entre todos ellos. La segunda hipótesis está cuestionada por el hecho de que, aparte de la tradición ḥaydarī-qalandarī, las fuentes árabes no mencionan explícitamente a los miembros de estas cofradías como consumidores de cáñamo, lo cual es sorprendente teniendo en cuenta la notoriedad que alcanzaron en el mundo islámico durante el siglo XIII<sup>144</sup>.

Creemos que la respuesta a la aparente contradicción planteada por estas dos interpretaciones del término *fuqarā'*, puede encontrarse en el análisis del desarrollo histórico y de la doctrina de la Qalandariyya y de la Ḥaydariyya, en su calidad de fraternidades paradigmáticas de la corriente heterodoxa y marginal del sufismo, en cuyo seno el hachís parece haber encontrado a los más destacados protagonistas de su temprana historia.

## 5.2. *Notas sobre la historia y doctrina de la Qalandariyya desde sus orígenes hasta el siglo XIV*

### 5.2.1. La historia

La definición del término *qalandarī*, cuyo origen y significado son desconocidos hasta el momento, plantea algunos problemas<sup>145</sup>. En su uso histórico cubre un amplio espectro de tipos de faquires o derviches, siendo utilizado en los territorios islámicos orientales de manera imprecisa para designar a todo faquir errante y mendicante. Sin embargo, también fue adoptado por algunos grupos, y llegaron a formarse algunas órdenes características con este nombre, todo lo cual explica la ambigüedad del término<sup>146</sup>.

A pesar de las tradiciones que atribuyen la fundación de este movimiento a Ḥamāl al-dīn al-Sāwayī y Qalandar Yūsuf al-Andalusī en la primera mitad del siglo XIII, sus principios parecen remontarse a una época bastante anterior. Al-

---

144. Especialmente revelador en este sentido es el silencio de al-Maqrizī, II, 432 y s., que no menciona el consumo de hachís en el seno de la Qalandariyya al hablar de ella.

145. Meier, 126; Yacizi, s.v. Qalandar.

146. Trimmingham, 267.

Maqrīzi<sup>147</sup> indica que los qalandarīs de su tiempo practicaban la costumbre de afeitarse la barba desde el momento en que «hicieron su aparición» (*zaharat*), suceso que él fecha más de cuatrocientos años antes de su época, es decir, en el siglo XI. En la actualidad su cuna es situada según diferentes opiniones en la India, en una época bastante anterior al Islam<sup>148</sup>, o en Asia Central<sup>149</sup>. Asimismo, sabemos de la presencia de elementos qalandarīs en Jurasān desde el siglo XI<sup>150</sup>. En los primeros momentos de su historia la Qalandariyya no parece haber constituido un movimiento estrictamente organizado. Es muy probable que entonces no contase con un cuerpo organizativo y doctrinal semejante al de otras órdenes de derviches introducidas desde Persia oriental, y que el término estuviese conectado más bien con una especie de monjes o derviches errantes de orientación malāmātī, caracterizados por no fijar su domicilio, por carecer de reglas fijas para su orden, y por descuidar totalmente la observancia de las leyes religiosas y de las formas sociales<sup>151</sup>.

Hasta principios del siglo XIII, momento en que hace su aparición Ŷamāl al-dīn al-Sāwayī, la Qalandariyya, igual que la Malāmātiyya, poseía únicamente algunos principios generales básicos. Al-Sāwayī completó y sistematizó este cuerpo de creencias, marcando el inicio de una nueva etapa en la historia del movimiento. Las actividades de este personaje parecen haber sido también uno de los principales factores de la expansión de la orden, que en este tiempo la llevaría desde los territorios islámicos más orientales hacia el oeste. En cualquier caso, no cabe duda de que los grandes movimientos migratorios provocados por las invasiones mongolas durante el siglo XIII, supusieron un fuerte estímulo para la rápida extensión de la Qalandariyya<sup>152</sup>. Es en este siglo cuando parece alcanzar su apogeo, atrayendo la atención del mundo musulmán, sin duda alguna, no sólo por la aparición de Ŷamāl al-dīn al-Sāwayī con su insólita vestimenta —como sostiene Yacizi—, sino también por su doctrina heterodoxa y su comportamiento asocial.

---

147. II, 433.

148. De Premare, 91 y s.

149. Babinger, 677a.

150. Yacizi, s.v. *Qalandariyya*, 494a; Meier, 126.

151. Babinger, 676a.

152. Tringham, 267, dice que el término «qalandarī» era desconocido en el Occidente islámico. Sin embargo, Yacizi, s.v. *Qalandar*, 493a, y s.v. *Qalandariyya*, 494b, dice que la orden llegó hasta Marruecos.

El movimiento parece haber gozado de una mayor difusión e implantación en Persia<sup>153</sup> y en la India, región ésta última donde abundaban los individuos errantes de orientación qalandarī, que junto a los malāmatis ejemplificaban el rechazo de la vida mundana<sup>154</sup>. La presencia de la orden era especialmente importante en el noroeste del subcontinente, donde fue introducida, según la tradición, por Jidr Rūmī, discípulo de Ŷamāl al-dīn al-Sāwaŷī, en la época del sultán de Delhi Iltutmīš (610-633/1210-1236), quedando sólidamente establecida en esa región desde entonces<sup>155</sup>. Sabemos que en el siglo XIII llegaron a Delhi derviches qalandarīs, que despertaron la curiosidad de sus habitantes por su chocante comportamiento. Especialmente en el Panjāb y Sind influyeron sobre personalidades tales como Fajr al-dīn 'Irāqī (m. 686/1287-8)<sup>156</sup>. En los territorios que ocupa el actual Pakistán existía ya en el siglo VII/XIII una rama de la Qalandariyya llamada Ŷalāliyān, y de la cual la orden persa Jāksār es probablemente otra rama<sup>157</sup>.

Bajo el nombre de Ŷawlaqiyya el movimiento qalandarī penetró en Anatolia en la primera mitad del siglo XIII<sup>158</sup>. Muchos miembros de la Qalandariyya, así como de la Rifā'iyya y otros grupos sufíes, emigraron desde Asia Central e Irán oriental hacia Anatolia, alentados por la política del régimen silŷūqī —interesado en poner bajo su influencia a fraternidades sufíes independientes— y espoleados por las invasiones mongolas, que los obligaron a abandonar sus tierras de origen en busca de regiones más seguras<sup>159</sup>.

Durante los siglos XIII y XIV los qalandarīs fueron también numerosos en Egipto y Siria, en cuya capital, Damasco, hicieron su aparición alrededor del 610/1213, según nos informa al-Maqrīzī<sup>160</sup>. Asimismo, sabemos que otro miembro persa de la orden llamado Ḥasan al-Ŷawālīqī llegó a Egipto en el tiempo de al-Malik al-Ādil Kitbugā (1294-6), y fundó una zagüfa en los

---

153. Babinger, 677a.

154. Trimmingham, 22, 98; Lapidus, 447, 451.

155. Trimmingham, 268; Yacizi, s.v. Qalandariyya, 494b.

156. Yacizi, *loc. cit.*

157. Meier, 126.

158. Yacizi, s.v. Kalandariyya, 494b.

159. Lapidus, 305.

160. II, 433.

alrededores de El Cairo<sup>161</sup>. Más tarde se trasladó a Damasco, donde pasó mucho tiempo en la zagüfa de 'Alī al-Ḥarīrī, enclavada en las afueras de esta ciudad, en la cual falleció en una fecha que no podemos concretar<sup>162</sup>.

No fue este el único establecimiento creado por los qalandaris. Sabemos que fundaron zagüfas y *jānaqāhs* en varios lugares del mundo islámico, a pesar de la obligación doctrinal que en teoría los obligaba a desplazarse continuamente sin afincarse en ninguna parte. Tenemos noticias sobre la fundación de un convento en Qonya en el siglo VII/XIII<sup>163</sup>, y conocemos la existencia de *Qalandarjāna* –nombre que se dio a las *jānaqāhs* qalandaris– en Estambul, Bagdad, Jerusalén y en las cercanías de Delhi<sup>164</sup>.

### 5.2.2. La doctrina

Dentro del cuerpo doctrinal de la Qalandariyya existen dos elementos fundamentales para explicar la introducción del uso del cáñamo en sus prácticas rituales y ceremoniales. El primero, la influencia ejercida en esta doctrina por el budismo y el hinduismo, habida cuenta de la larga tradición de uso ritual del cáñamo en ambas tradiciones religiosas; el segundo, lo que hemos dado en llamar su «vocación de marginalidad y heterodoxia».

Tal y como aparecía en el siglo VII/XIII, el movimiento se muestra fuertemente influenciado por el budismo. En sus primeros tiempos sus seguidores podrían haber sido ascetas budistas que bajo una apariencia externa musulmana conservaban sus antiguas creencias y modos de vida. Es posible que fuese precisamente el influjo del ascetismo indio el principal agente de los inicios de

---

161. Según Massignon, *Essai*, 233, y Babinger, 677a, fundó la *jānaqāh* Siryāqūs. No obstante, creo que la información que encontramos en al-Maqrīzī, II, 420, 433, no permite afirmar esto taxativamente.

162. El año de muerte de Ḥasan al-Yawālīqī es objeto de curiosas confusiones por parte de Trimmingham y Babinger. El primero (39, nota 8) dice que se produjo en 622/1225, según los datos que encuentra en al-Maqrīzī, II, 433. Sin embargo, más abajo (268) afirma -acotando la misma fuente- que murió en 722/1322. Por su parte, Babinger dice que el año mencionado por al-Maqrīzī (722/1322, y no 622/1225, como afirma Trimmingham) debe ser corregido por 622/1225. Lo más sorprendente es que esto contradice a todas luces su afirmación de que al-Ḥasan al-Yawālīqī floreció en tiempos de al-Malik al-'Ādil Kitbugā, pues más de setenta años separarían la muerte del primero de la del segundo.

163. Yacizi, s.v. *Qalandariyya*, 495a.

164. Massignon, *Essai*, 233; Yacizi, s.v. *Qalandariyya*, 494b.

la sistematización de la doctrina qalandarī. Durante siglos los qalandarīs parecen haberse inspirado en el ejemplo de ascetas no musulmanes de Mesopotamia y de las regiones vecinas, que practicaban la pobreza, buscaban la rectitud, la purificación y la santidad, viajando continuamente sin pasar jamás dos noches seguidas en un mismo lugar<sup>165</sup>.

Las ramas del budismo que influyeron más profundamente en la doctrina de la Qalandariyya son el Mahāyāna y el Sangha<sup>166</sup>. Las estrechas conexiones de los qalandarīs con la primera de ellas tuvieron sin lugar a dudas un papel muy destacado en la introducción del consumo de hachís en el seno de la orden. Como hemos indicado más arriba, la difusión del budismo en la India, donde la tradición brahmánica había consagrado el uso ritual del cáñamo, no supuso en modo alguno un obstáculo para este uso, pues tanto el Mahāyāna, y especialmente la secta Tantra, como el Hīnayāna, vieron en el cáñamo un auxiliar para la meditación. Por otra parte, los orígenes cronológicos y geográficos de la Qalandariyya, sugieren que muy posiblemente sus miembros habrían conocido y tal vez adoptado el uso del hachís en fecha muy anterior al siglo XIII, a través de sus contactos con elementos de esa rama del budismo, así como con otros santones budistas y jainistas que utilizaban la droga como enteógeno<sup>167</sup>.

La presencia de huellas budistas no es en modo alguno un rasgo exclusivo de la Qalandariyya, sino que se hace patente en la doctrina y prácticas de las principales órdenes sufíes establecidas en la India. La penetración de las creencias hindúes y budistas en el ámbito de estas cofradías fue resultado directo de la actitud de tolerancia y permeabilidad mantenida por ellas hacia la cultura local. Resulta pues más que probable que en el contexto de esta influencia diversas fraternidades —aparte de la Qalandariyya y la Ḥaydariyya—, hubiesen introducido el uso del hachís en su ritual y ceremonial.

El análisis de los principales preceptos de la doctrina qalandarī también confirma esta idea. Estos preceptos pueden resumirse en los siguientes puntos: Se afeitaban la cabeza, las cejas y la cara, para poner plenamente de relieve la belleza del rostro; vestían la *jirqa*, prenda de vestir también llamada *dalaq*<sup>168</sup>;

---

165. Yacizi, *loc. cit.*

166. *Loc. cit.*

167. Escotado, *Historia*, I, 93, 102.

168. Sobre esta vestimenta cf. Lozano, *Tres tratados*, 39, nota 4.

llevaban alrededor del cuello y de los brazos argollas de hierro llamadas *ḥaydariyya*, y con las cuales también se perforaban manos y orejas, como símbolo de penitencia, y el pene (*tatqīb al-iḥlīl*), como signo de castidad; profesaban voto de pobreza, por lo cual vivían habitualmente de limosnas; profesaban el celibato; debían viajar ininterrumpidamente<sup>169</sup>.

Las fuentes árabes atribuyen la práctica de algunos de estos preceptos de la Qalandariyya a los *suffes* a los que imputan el uso del hachís. La primera y más clara noticia acerca de ello se debe a al-Ḥawbarī<sup>170</sup>, cuyo testimonio ofrecemos a continuación por ser altamente ilustrativo de lo dicho:

«Entre ellos<sup>171</sup> hay quienes se afeitan la barba y se perforan el pene con argollas de hierro, todo lo cual no es sino una argucia para apoderarse de los bienes de la gente, y para tener vía libre para practicar la pederastia<sup>172</sup>. La prueba de esto es que ninguno de ellos puede dejar de tomar hachís ni un solo día [...]. Otros visten el *ṣawlaq*<sup>173</sup> y se afeitan la barba, innovación ésta que tiene su origen en ellos».

Los preceptos doctrinales de la Qalandariyya también aparecen citados en la descripción que nos ofrecen Ibn Gānim y al-Qaṣṭallānī acerca de aquellos *suffes* que en su tiempo usaban la droga. El primero se refiere a ellos diciendo: «considera que el sufismo (*faqr*) es vestir el *dalaq*»<sup>174</sup>, mientras el segundo los denomina *al-fuqarā' al-saffāra*. Este adjetivo (*saffāra*), que no encuentro recogido en los diccionarios árabes, puede ser interpretado como un nombre de intensidad, cuya traducción vendría a ser: «que viajan mucho o continuamente»,

---

169. Yacizi, s.v. *Qalandariyya*, 495a; Pareja, *Islamología*, II, 672; Trimmingham, 268; Huart, 676b; Meier, 127.

170. 18.

171. Es decir, los *ṣayys* *suffes* que integran según él la tercera de las tres categorías en que divide a los *suffes* (cf. *supra* p. 176).

172. Sobre las relaciones entre el uso del hachís y la homosexualidad en las fuentes árabes, cf. Lozano, *Tres tratados*, 122, nota 27, e *infra* p. 211, nota 178.

173. Sólo encuentro recogido este término en Dozy, *Suppléments*, I, 209, s.v. <ṣlq>. Según él su plural es *ṣawāliq*, y lo traduce como «arca, cofre, saco grande para el grano o la harina». No obstante, Steingass, 379, recoge los vocablos *جولخ* (*jolakh*) y *جولق* (*jolaq, jawliq*) que según indica designan la vestimenta de lana usada por los religiosos mendicantes, y los vocablos *جولخي* (*jolakhī*) y *جولقي* (*jolaqī, jawliqī*), que designan a estos religiosos que practicaban la mendicidad. Por otra parte, la conexión del término *ṣawlaq* con la Qalandariyya ha quedado plasmada muy claramente en el nombre de la *Ḥawlaqiyya*, rama qalandarī implantada en Anatolia.

174. *Maḥlis* (apud Lozano, *Tres tratados*, 27).

en clara referencia al deber que obligaba a los qalandarīs a desplazarse sin cesar de un lugar a otro.

Retomando aquí las dos posibles interpretaciones del término *fuqarā'*, podemos pensar que al-Ŷawbarī, Ibn Gānim y al-Qaṣṭallānī emplean esta palabra en referencia directa a los qalandarīs. Sin embargo no debemos olvidar que algunas de las prácticas descritas más arriba eran cultivadas por otras cofradías *suffes*.

Al margen de estos elementos doctrinales que podríamos denominar como «externos», y que en muchas ocasiones no parecen haber sido objeto de un cumplimiento estricto por parte de los qalandarīs, es su actitud hacia las normas sociales y religiosas instituidas lo que caracteriza su pensamiento de manera más clara y precisa. La Qalandariyya preconizaba como piedra angular de su sistema de creencias la consecución de un estado de satisfacción interior, de paz espiritual con Dios. En su intento de lograr a ultranza esta aspiración —propia por otra parte de toda la doctrina *sufī*— los qalandarīs renunciaron a la mediación de cualquier agente externo, tanto doctrinal como social. El mundo efímero y sus bienes, la ciencia, el cumplimiento de los deberes rituales y religiosos del Islam, y la observancia de las normas sociales, eran vistos por ellos como obstáculos en su relación con Dios. El qalandarī debía abstenerse de toda manifestación exterior, permaneciendo apartado de los «ignorantes» que no pertenecían a la orden, y cuya condena buscaban conscientemente a través de la transgresión sistemática de las restricciones impuestas por las normas sociales y religiosas. El descuido del cumplimiento de las prácticas del culto islámico y el cultivo de conductas escandalosas, les granjearon inevitablemente el rechazo de la sociedad de su momento, que los consideraba generalmente amorales y depravados<sup>175</sup>.

Esta actitud de transgresión de las normas religiosas y sociales aparece claramente reflejada en el retrato que al-Ŷawbarī, Ibn Gānim y al-Qaṣṭallānī hacen de los *suffes* que en su tiempo usaban el *hachīs*. El primero<sup>176</sup> afirma que «no ayunan, no cumplen ninguna de las prescripciones religiosas que establece la ley, ni se purifican con las abluciones». El segundo dice que «no satisface el cumplimiento de las obligaciones culturales [...], persigue el libertinaje, no lo encuentras prosternado en las mezquitas, ni rindiendo culto a Dios en los

---

175. Huart, 676a; Yacizi, s.v. Qalandariyya, 494a.

176. 18.



templos, ni practicando el ascetismo con los ascetas»<sup>177</sup>. Por su parte, al-Qaṣṭallānī ofrece una imagen profundamente peyorativa de ellos en diversos pasajes del *Takrīm* y del *Tatmīm*<sup>178</sup>.

Una vez más, los textos sugieren que tras el término *fuqarā'* usado en ellos, se encuentran únicamente los qalandarīs. Sin embargo, esta «vocación de marginalidad» de la Qalandariyya también era compartida por un amplio espectro de órdenes e individuos aislados, que llegaron a configurar durante el siglo XIII una fuerte corriente heterodoxa dentro del sufismo. Especialmente estrecha es en este sentido la relación de la Qalandariyya con la Malāmatiyya, con la que a veces ha sido confundida, y cuya doctrina según algunos fue adoptada por los qalandarīs<sup>179</sup>. Así, se ha pretendido ver en éstos últimos la continuación de las tradiciones malāmatīs en el marco de una orden más o menos regular, aunque la opinión más extendida hoy en día rechaza la idea de la continuidad, señalando la existencia de profundas diferencias entre la teoría y práctica de ambos movimientos<sup>180</sup>. Asimismo, la comunidad qalandarī tenía muchos puntos en común con otras cofradías tales como la Bektāšiyya—considerada por Macdonald<sup>181</sup> como el origen del que deriva la Qalandariyya— los ṣāmīs, y los ḥaydarīs<sup>182</sup>.

### 5.3. Notas sobre la historia y la doctrina de la Ḥaydariyya

En la actualidad la Ḥaydariyya está considerada como una rama persa de la Qalandariyya<sup>183</sup>. Debemos recordar que al parecer fue fundada en el siglo XIII por Quṭb al-dīn Ḥaydar al-Zāwaʿī, discípulo del qalandarī ʿYamāl al-dīn al-Sāwaʿī. Las conexiones entre ambas cofradías han quedado reflejadas en la

---

177. *Maʿyīs* (Apud Lozano, *Tres tratados*, 29 y s.).

178. Véase especialmente *Tatmīm*, p. 85 (*infra* II, pp. 60 y s.), donde además de acusarles de no observar la obligación de orar y ayunar, les imputa prácticas homosexuales con efebos y jóvenes, condena que reitera en p. 91 (*infra* II, pp. 63 y s.). Cf. *infra* p. 231, nota 243.

179. Yacizi, s.v. *Qalandar*, 493a, y s.v. *Qalandariyya*, 493b.

180. Jong, 217b. Sobre esta cuestión cf. especialmente Trimmingham, 264 y ss.

181. s.v. *darwīsh*, 170a.

182. Yacizi, s.v. *Qalandar*, 493a; Babinger, 677a.

183. Massignon, s.v. *ṭarīqa*, 669b. No obstante, según Trimmingham, 280, la Ḥaydariyya deriva de la Rifaʿiyya. Cf. también Lammens, 189.

descripción que nos ofrece Ibn Baṭṭūṭa<sup>184</sup> acerca del aspecto externo de los ḥaydarīs, cuando relata que «llevan argollas de hierro en las manos, cuello, orejas e incluso en el pene por lo que el coito les es imposible»<sup>185</sup>. Estas argollas no son otras que las *ḥaydariyya*, usadas también por los qalandarīs, quienes parecen haber imitado en esto a los ḥaydarīs.

La comunidad se extendió por Irán, Siria, Anatolia e India, región esta última donde tenía fuertes vínculos con la corriente qalandarī, en la cual fue absorbida finalmente<sup>186</sup>. En cualquier caso esta asimilación no parece haber tenido lugar antes del siglo XIV, pues Ibn Baṭṭūṭa<sup>187</sup> habla de la presencia de grupos ḥaydarīs en la India y en Jurāsān, lo cual indica que la orden continuaba sus actividades por entonces en aquellas regiones.

La existencia de varios establecimientos ḥaydarīs es testigo de su presencia en el Oriente islámico. Sabemos que Abū Bakr Ṭūsī Qalandarī dirigía una notable *jānaqāh* ḥaydarī enclavada en la rivera del río Yamunā (India); en la Qonya de ʿĀlāl al-dīn al-Rūmī (m. 1273) un ḥaydarī llamado Ḥāyḡī Mubārak ejercía como šayj de un establecimiento conocido como Dār al-Dākīrīn<sup>188</sup>.

\*\*\*

El análisis del desarrollo histórico, cuerpo doctrinal y prácticas de la Qalandariyya y de la Ḥaydariyya, parece confirmar el protagonismo que les atribuyen las fuentes árabes en la temprana historia del hachís. Todos los datos indican que ambas cofradías podrían haber sido el principal vehículo de la introducción del consumo de la droga en los territorios islámicos orientales desde la India, así como el principal agente de su difusión hacia el oeste en los primeros momentos de su historia.

No obstante, hemos señalado la existencia de afinidades doctrinales y rituales que conectan a ḥaydarīs y qalandarīs con un amplio abanico de fraternidades suffes. Dichas afinidades se resumen fundamentalmente en dos puntos: la influencia del budismo y del hinduismo, y la vocación de marginalidad y

---

184. 479.

185. Cf. Rosenthal, *The Herb*, 158, nota 2.

186. Trimmingham, 39, nota 5.

187. 275, 643.

188. Trimmingham, 39.

heterodoxia que comparten todas ellas. Parece pues muy posible que diversas cofradías integradas en esta corriente del sufismo hubiesen adoptado el consumo de cáñamo en el marco de sus prácticas rituales, a semejanza de ḥaydarīs y qalandarīs. Las noticias sobre el uso del hachís entre comunidades místicas musulmanas de diferentes épocas y regiones, tales como naqšabandīs, sanūsīs y heddāwa, parecen confirmar esta hipótesis<sup>189</sup>.

---

189. Cf. Brunel, 281 y ss.; Meier, 126; Hamarneh, 232 y s. Cabe mencionar aquí que al-Ŷawbarī, 18 y s., menciona un grupo suff que según dice era conocido por el nombre de *al-Mutamayyiza* («Los Distinguidos»), sobre el cual no poseo datos. De acuerdo al relato de al-Ŷawbarī sus miembros vestían hermosos ropajes suffes, y frecuentaban la compañía de niños pertenecientes a familias de buena posición, a los que inducían a tomar hachís para convencerlos de que abandonasen sus hogares. Aunque la historicidad de esta noticia es más que dudosa, sin embargo viene a reforzar la idea de la difusión del uso del hachís entre diferentes comunidades místicas.

## 6. LA LUCHA IDEOLOGICA DE LA ORTODOXIA ISLAMICA CONTRA EL USO RITUAL DEL HACHIS ENTRE LOS SUFIES

### 6.1. *El contexto general: sufismo ortodoxo versus sufismo heterodoxo*

En las páginas precedentes hemos intentado establecer la identidad de los grupos sufíes que practicaban el uso ritual del cáñamo. Al mismo tiempo, nos hemos referido a los elementos doctrinales que podrían explicar el papel histórico desempeñado por ellos en la introducción y difusión de este uso en el Oriente islámico. Asimismo, hemos indicado la heterodoxia y marginalidad como los rasgos que los identifican más claramente, aludiendo de pasada a las tensiones que esta orientación doctrinal generaba en sus relaciones con el poder ortodoxo establecido.

Estas tensas y conflictivas relaciones entre místicos ortodoxos y heterodoxos, tuvieron su correlato en la controversia que enfrentó durante el siglo XIII a los sufíes detractores y partidarios del uso del hachís, y constituyen al mismo tiempo el contexto ideológico en que se desenvuelve dicha controversia. Desde este punto de vista, parece evidente que el análisis de los factores sociales e ideológicos que intervienen en el desarrollo de estas relaciones, puede contribuir en mucho a comprender las circunstancias históricas que emarcan el uso del hachís en los círculos sufíes y los ataques de la ortodoxia contra ellos.

Parece claro que la pugna establecida entre estas dos corrientes del sufismo, es en buena medida expresión de las profundas diferencias existentes entre los individuos que las integraban, en lo referente a su *status* y papel sociales y a su orientación ideológica.

Desde una perspectiva puramente teórica, parecería lógico incluir a los sufíes entre los estratos más bajos de la sociedad islámica, habida cuenta de que su doctrina los obligaba teóricamente a practicar un modo de vida austero, lejos de las preocupaciones por el mundo material. Cabría pensar entonces –siguiendo a Trimingham<sup>190</sup>– que no había distinciones de clase entre los sufíes, contrariamente a lo que ocurría en el caso de los ulemas. Como dice el mismo Trimingham, el derviche, reclutado entre las gentes del pueblo y con votos de pobreza y abstinencia, era uno más de él. Tanto el solemne šayj como el derviche

---

190. 230 y s.

andrajoso ofrecían un contraste con la clase de los ulemas, que cualesquiera que fuesen sus orígenes sociales, tendían a estar apartados de las verdaderas necesidades espirituales y sociales de la gente.

Sin embargo, creemos que sería un error considerar a todos los sufíes en abstracto como grupo social homogéneo, cuyos miembros gozaban todos por igual de una misma posición, y que compartían las mismas creencias e intereses, tal y como plantea Trimingham. Durante el siglo XIII, la gran familia mística albergaba en su seno elementos muy dispares, e incluía un amplio espectro de individuos que abarcaba desde el sufi perfectamente integrado en el aparato ideológico del poder —y por tanto poseedor de una situación privilegiada respecto a amplias capas de población musulmana— hasta el faquir mendicante que vivía apartado del mundo vestido de harapos. Como señala el propio Trimingham<sup>191</sup>, —en contradicción con su anterior aserto— las órdenes llegaron a estar asociadas de varias maneras con los diferentes estratos de la sociedad, y frecuentemente tenían una relación especial con clases sociales, regiones, clanes o grupos ocupacionales.

No hemos de olvidar que el concepto de *faqr* («pobreza»), esencial en la doctrina sufi, experimentó una notable evolución a lo largo de su desarrollo histórico, pasando de ser entendido en su sentido más literal, como renuncia absoluta a los bienes materiales, a ser entendido en un sentido puramente espiritual referido a la vida interior<sup>192</sup>. Este cambio teórico se tradujo a nivel social en el hecho de que muchos sufíes renunciaron a la práctica de la mendicidad como medio de vida. Recordemos que junto a los miembros «profesos», consagrados por completo a la cofradía, había en ella una mayoría de miembros «legos» que realizaban sus actividades normales al margen de ésta.

Por otra parte, hemos de indicar que en ocasiones las órdenes sufíes gozaron del apoyo de los gobernantes, recibiendo los favores de la corte y de los ulemas, y llegando a desempeñar un importante papel político en su momento, lo cual hacía que algunos de ellos ocupasen un peldaño muy elevado en la escala social islámica<sup>193</sup>. Por ejemplo, en Turquía, la Mawlawiyya gozó del favor de las autoridades de los estados siljūqī y otomano. En la India del siglo XIII, algunas cofradías como la Suhrawardiyya y la Chistiyya constituían sociedades casi

---

191. *Loc. cit.*

192. *Ibidem*, 50.

193. *Ibidem*, 17, 239.

políticas en el ámbito del sultanato de Delhi, y más tarde, bajo la dinastía Jalāī (1290-1320), los sufíes fueron promovidos como contrapeso de los ulemas en el subcontinente indio<sup>194</sup>.

A menudo, los miembros de las órdenes sufíes ortodoxas, y en especial sus cuadros dirigentes, se nutrieron de ulemas, alfaquíes y otros elementos vinculados al poder instituido, con el que mantenían una relación simbiótica. Mientras las cabezas de algunas cofradías carecían de la suficiente educación formal para ser calificados como ulemas, éstos últimos adquirieron al mismo tiempo rango en la jerarquía legal ortodoxa y en la jerarquía sufí<sup>195</sup>. Esta relación de simbiosis, que Muḥammad b. 'Alī al-Sanūsī (1787-1859) denomina «el misticismo de los alfaquíes»<sup>196</sup>, encuentra una clara expresión en las figuras históricas de Ibn Gānim y al-Qaṣṣallānī, en su doble condición de miembros de la orden sufí Suhrawardiyya —paradigma del sufismo ortodoxo— y de alfaquíes sāfi'íes.

Frente a las comunidades sufíes cuyas filas estaban formadas por individuos perfectamente integrados en la estructura social islámica, encontramos otras conectadas con los estratos más bajos, e incluso marginales, de esta sociedad. Este es el caso de órdenes tales como la como la Bektāšīyya y la Jalwatiyya en Turquía<sup>197</sup>, y de otras órdenes «irregulares» de la India, tales como madārīs y Rasūl Šāhīs, cuyos seguidores eran en su casi totalidad personas iletradas pertenecientes a las clases sociales más bajas<sup>198</sup>. Asimismo, todos los indicios permiten pensar que por regla general qalandarīs y ḥaydarīs eran reclutados entre los estratos inferiores de la sociedad de su tiempo<sup>199</sup>.

Naturalmente, el contraste existente entre la posición social de los diferentes elementos humanos que integran ambas corrientes, tiene su reflejo en la esfera doctrinal, y se traduce en su antagónica actitud hacia los valores religiosos y sociales establecidos. Como afirma Trimingham<sup>200</sup>, la distinción entre órdenes ortodoxas y heterodoxas tiene un significado social. Frente a la adhesión y

---

194. *Ibidem*, 233; Lapidus, 450 y s.

195. Staffa, 361.

196. *Apud* Trimingham, 243.

197. Trimingham, 233.

198. Arnold, 489a y s.

199. En este sentido nos habla su vocación de monjes mendicantes en continuo movimiento, así como la pervivencia en la India del uso del término «qalandar» con el sentido de pordiosero (Pareja, *Islamología*, II, 672).

200. 233.

defensa de esos valores llevada a cabo por las primeras —en tanto en cuanto eran parte directamente interesada en su mantenimiento— las segundas se presentan como transgresoras sistemáticas de los mismos<sup>201</sup>.

En general, los alfaquíes y teólogos profesionales (*mutakallimūn*) consideraban a los sufíes sospechosos de herejía, pues mantenían que la intención era más importante que los actos y que la religión ordinaria, tal y como la practica la generalidad de los musulmanes, es una religión de meras apariencias sensibles. Sin embargo, los que podemos llamar sufíes—ulemas, aun manteniendo que la vida religiosa interna es mejor que la prácticas externas del culto, admitían la necesidad de éstas, y sostenían que se debía conjugar ambos elementos, observando también los preceptos de la *šarī'a*<sup>202</sup>.

Frente a esta concepción del sufismo, la corriente heterodoxa hizo de la rebeldía contra las normas de la ley canónica uno de los elementos esenciales de su doctrina y de sus prácticas, hasta el punto de que en Persia y en la India los derviches fueron divididos en *ba-šar'* («dentro de la ley») y *bī-šar'* («fuera de la ley») <sup>203</sup>. Estas tendencias heterodoxas, de gran vigor en Jurāsān y Asia Central, aunque no exclusivas de estas regiones, eran especialmente fuertes entre gran número de derviches errantes *malāmatis* y *qalandaris* no vinculados a un maestro o línea reconocidos<sup>204</sup>.

En resumen, aunque las relaciones de los sufíes con el poder establecido fueron muy cambiantes según su orientación ideológica y las circunstancias históricas concretas<sup>205</sup>, sin embargo, en términos generales, la oposición a las órdenes, a sus *šayjs*, creencias y prácticas fue continua y vigorosa, pues la autoridad ortodoxa no aceptaba la existencia de círculos religiosos que escapasen a su control<sup>206</sup>. Los ulemas asumieron el papel de guardianes y defensores de la ley islámica y de la identidad cultural y social de la comunidad musulmana, y muy a menudo entraron en conflicto con los sufíes debido a algunas doctrinas y prácticas adoptadas por estos últimos<sup>207</sup>. Naturalmente, esta oposición por

---

201. Staffa, 360.

202. Pareja, *Islamología*, II, 652 y s.; Pareja, *La religiosidad musulmana*, 343. 267 y ss.

203. Arnold, 489a; Hodgson, 219; Pareja, *Islamología*, II, 652 y s.

204. Trimingham, 16.

205. Meier, 126.

206. Trimingham, 242.

207. F. A. Nizami, 376.

parte de las autoridades se endurecía en el caso de aquellas fraternidades que transgredían sistemáticamente la ley y las normas sociales. Baste mencionar para ilustrar esta idea las persecuciones sufridas a veces por los qalandarīs, quienes no parecen haber gozado habitualmente del favor de los gobernantes<sup>208</sup>.

### 6.2. La condena del uso ritual del hachís en los círculos sufíes

Las referencias recogidas en las fuentes árabes indican que durante el siglo XIII existía entre algunos círculos místicos una corriente de opinión que proclamaba la licitud del uso hachís, y que gozaba también de partidarios entre alfaquíes, literatos y poetas<sup>209</sup>. Sus adeptos argumentaban que la ausencia de una prohibición expresa en el Corán, la *sunna* y el cuerpo doctrinal islámico anterior al siglo XIII, permitía afirmar la licitud de este uso<sup>210</sup>. Esta idea fue ampliamente explotada, hasta el punto de llegar a convertirse en motivo literario obligado en los poemas que cantaban las excelencias de la droga<sup>211</sup>. No obstante, no parece que los sufíes que sostenían su licitud hubiesen intentado plantear la defensa de su punto de vista en el terreno de la discusión jurídica, quizá sabedores desde el principio de la esterilidad de su intento. Como indica Rosenthal<sup>212</sup>, la decisión de declarar algo lícito o ilícito era prerrogativa de las autoridades legales, que eran los únicos que poseían los conocimientos necesarios para ello. Algunos de los sufíes usuarios del hachís podrían haber tenido formación legal, pero parece que cuando estuvieron envueltos en la controversia sobre la droga no actuaban como representantes del estamento jurídico, sino como consumidores y simpatizantes que, cualquiera que fuese su posición en la sociedad, probablemente estaban demasiado presionados para intentar justificar la licitud de la droga en términos legales. Por ello, es muy posible que no redactaran ningún tratado de carácter estrictamente jurídico. Estas apreciaciones de Rosenthal son corroboradas por el testimonio de

---

208. Trimmingham, 267; Huart, s.v. Kalandar, 676a; Yacizi, s.v. Qalandariyya, 494b; Meier, 126. Cf. también Massignon, *Essai*, 233; Babinger, 677b; Rosenthal, *The Herb*, 84, nota 7.

209. Cf. por ejemplo al-Qaṣṭallānī, *Tatnīm*, p. 47 (*infra* II, p. 42).

210. Cf. *al-Sawāniḥ* (*apud* al-Badrī, fols. 50b, 51b (*infra* II, pp. 95, 97)), e Ibn Gānim (*apud* Lozano, *Tres tratados*, 28).

211. Cf. por ejemplo los versos de Ibn al-A'mā y al-'Alam Ibn al-Ṣāhib (*infra* II, pp. 32, 51).

212. *The Herb*, 103 y s.



al-Qaṣṭallānī, que critica a al-'Ukbarī en varios pasajes del *Tatmīm*<sup>213</sup> porque éste no aduce en *al-Sawāniḥ* argumentos de carácter jurídico para fundamentar su pretensión de que el consumo de cáñamo está permitido. Por otra parte, al-Qaṣṭallānī le reprocha que arguya que el Šayj Ḥaydar la consumía, argumento a cuyas motivaciones nos hemos referido más arriba<sup>214</sup>. Asimismo, aun en el caso de que algún sufi con los conocimientos jurídicos necesarios hubiese compuesto algún escrito legal favorable al uso del hachís, es más que improbable que hubiese llegado hasta nosotros, teniendo en cuenta que los eruditos musulmanes ortodoxos, encargados de velar por la rectitud de la tradición escrita, presumiblemente no lo habrían permitido<sup>215</sup>.

La lucha ideológica de la ortodoxia contra el uso ritual del cáñamo entre los sufíes está plasmada por ejemplo en el poema incluido en el manuscrito del *Zahr al-'arīš* de al-Zarkašī conservado en Gotha, y en los versos de Ibn al-Muṣidd e Ibn al-'Afif al-Tilimsānī. Esta lucha parece haber sido dirigida durante el siglo XIII por el estamento ortodoxo más directamente implicado en los hechos, esto es, por los propios sufíes. El análisis de la literatura jurídica árabe indica que entre todos los alfaquíes de esta época, tan sólo Ibn Gānim y al-Qaṣṭallānī mencionan explícitamente las conexiones de la droga con los círculos místicos. Sus tratados, que pueden ser definidos como jurídicos, en tanto en cuanto persiguen demostrar con argumentos de esta naturaleza la ilicitud del hachís, son al mismo tiempo expresión del profundo disgusto de dos miembros paradigmáticos de la corriente más ortodoxa del sufismo, que se rebelan contra las relaciones establecidas entre éste y el cáñamo.

Los sufíes están presentes en el *Maḥlis*, en el *Takrīm* y en el *Tatmīm*, tanto en calidad de consumidores de la droga, y por tanto blanco de censuras, como en calidad de principales destinatarios del mensaje moralizante contenido en

---

213. pp. 64, 74 y s., 77, 80, 82 y s. (*infra* II, pp. 50, 55-60).

214. *Supra* pp. 189 y s.

215. Baste recordar para ilustrar esta idea que al-Maqrīzī parece haber eliminado en su acotación de *al-Sawāniḥ*, aquellos pasajes en que se declara lícito el hachís y se ataca a sus detractores, y de los cuales tenemos noticia a través del *Tatmīm*, p. 50 (*supra* p. 43) y del *Rāḥat al-arwāḥ*, fol. 50b (*infra* II, p. 95).

estas obras<sup>216</sup>. Esto no es de extrañar, si recordamos que carecieron generalmente de formación legal, lo cual hacia necesario a ojos de Ibn Gānim y al-Qaṣṭallānī que se les aleccionase en las normas legales que prohibían el uso del hachís<sup>217</sup>.

Por otra parte, los trabajos de ambos autores muestran su urgente deseo de proteger el buen nombre de aquella corriente del sufismo que ellos representaban, lo cual los lleva a insistir en la idea de que es injusto que se impute el consumo del cáñamo a todos los miembros de la familia mística<sup>218</sup>. Este deseo responde al hecho ya mencionado de que durante el siglo XIII los místicos musulmanes eran objeto de una imagen muy negativa en los medios ortodoxos, representados por ulemas y alfaques. Dicha imagen ha quedado plasmada muy gráficamente en unos versos en los que Ibn Sayyid al-Nās censura con acritud a los suffes de su tiempo, y de los cuales los dos primeros dicen así:

«Seis son, no más, las condiciones para ser suff en nuestros días.

Fornicar con adúlteras, emborracharse con vino, embriagarse con hachís<sup>219</sup>, danzar, cantar y hacer oficios de alcahuete.»<sup>220</sup>.

Tras la muerte de Ibn Gānim y al-Qaṣṭallānī, la lucha contra el uso del hachís en los círculos místicos encontró su principal continuador en la figura del jurista ḥanbalī Ibn Taymiyya. Considerado como representante de la corriente ortodoxa más radical de oposición al sufismo, Ibn Taymiyya vivió en la Siria mameluca inmerso en unas circunstancias históricas que no favorecían el

---

216. Esto es especialmente claro en *Takrīm*, p. 4 (*infra* II, p. 6), donde al-Qaṣṭallānī inicia la exposición del contenido de la obra con la expresión «*fa-naqūl i'lamū ma'ūsir al-muwaḥḥidīn...*», cuya traducción vendría a ser: «habéis de saber, vosotros que habéis realizado la unión con Dios...» (cf. *infra* pp. 268 y s.). Asimismo, al-Qaṣṭallānī cierra su *Tamīm*, pp. 88-92 (*infra* II, pp. 62 y ss.) dirigiéndose a los suffes.

217. La idea del desconocimiento de estas normas legales entre los suffes está recogida por ejemplo en *Takrīm*, pp. 3-5 (*infra* II, pp. 6 y s.).

218. Los pasajes en que se expresa esta idea están recogidos en el *Maḥlis* de Ibn Gānim (*apud* Lozano, *Tres tratados*, 30) y en el *Tamīm*, 57, 74, 90 (*infra* II, pp. 46, 55 y s., 63).

219. En el texto árabe: *al-saḥla*. Sobre el sentido de este término cf. Rosenthal, *The Herb*, 201, s.v. <s-ḥ-l>.

220. Estos versos son recogidos por al-Kutubī, III, 291, y al-Maqrīzī, II, 414, que los reproduce para ilustrar el clima de corrupción que según él aquejaba al sufismo de su momento. Cf. también Hamarneh, 233.

desarrollo de un clima de tolerancia<sup>221</sup>. La acritud de su postura ante los *suffes* ha quedado reflejada en las fetuas y panfletos en los que condenaba a eminentes místicos y reprobaba la búsqueda del éxtasis a través de la música y la danza<sup>222</sup>, así como otras de sus prácticas, entre las que menciona el uso del *hachís*<sup>223</sup>.

Desde el punto de vista doctrinal los razonamientos de Ibn Gānim, al-Qaṣṭallānī e Ibn Taymiyya sobre el uso de la droga por los *suffes*, coinciden en términos generales con el contenido de toda la literatura jurídica sobre el tema. La prohibición del *hachís* en su calidad de «embriagante», los daños físicos y mentales que provoca al consumidor, la degradación humana y social que acarrea a éste, son los principales argumentos que encontramos repetidos una y otra vez. Sin embargo, hay algo que distingue su actitud hacia los *suffes* de su actitud hacia otros consumidores de cáñamo. Los tres coinciden en señalar que el pecado cometido por quienes toman *hachís* considerando esto un acto de piedad que «estimula» su vida religiosa y mística —es decir, ritualmente—, es mucho mayor que el de aquéllos que lo usan a sabiendas de que pecan —es decir, los que lo usan lúdicamente—, pues a diferencia de éstos, los primeros no son conscientes de su maldad, y por tanto, no pueden arrepentirse. Ibn Gānim abre su tratado con esta idea al establecer un contraste entre aquél que peca y es consciente de ello, y aquél otro que lo hace creyendo su falta un acto de piedad<sup>224</sup>. El mismo razonamiento está recogido en varios pasajes de al-Qaṣṭallānī<sup>225</sup> e Ibn Taymiyya, que asimila a los que así actúan a los cristianos<sup>226</sup>.

---

221. Molé, 105.

222. Trimingham, 242.

223. Cf. Rosenthal, *The Herb*, 84, nota 7, donde habla de los ataques dirigidos por Ibn Taymiyya contra un *suff* acusado de consumir cáñamo.

224. *Infra* p. 243.

225. Cf. por ejemplo, *Takrīm*, pp. 31 y 34 (*infra* II, pp. 19 y s., 21).

226. *Infra* pp. 230, 233. Cf. también Rosenthal, *The Herb*, 99 y s.

## 7. LUGAR Y FUNCION DEL USO DEL HACHIS EN EL RITUAL Y CEREMONIAL SUFIES

En las páginas precedentes hemos analizado las circunstancias históricas en que se desarrollan los inicios de las relaciones entre el sufismo y el uso del hachís, la identidad de los grupos místicos implicados en dichas relaciones, así como su doctrina y los conflictos que mantuvieron con el poder ortodoxo. Sin embargo, muy poco es lo que hemos hablado hasta el momento acerca del sentido que la droga tenía para estos sufíes.

### 7.1. *El contexto histórico y doctrinal*

El uso ritual del cáñamo por algunas fraternidades místicas orientales, se enmarca en el cuadro de las profundas transformaciones que se producen en el ámbito de sus prácticas rituales y ceremoniales, aproximadamente a partir del siglo XII. Tales transformaciones han sido definidas certeramente por Trimmingham como culminación de un proceso de «mecanización» de la experiencia mística. Como él indica, por aquel entonces los derviches habían adquirido una técnica completa en el cultivo y realización de ciertos ejercicios encaminados a inducir en la persona dicha experiencia. En algunos círculos sufíes se empleaba todo tipo de métodos que pretendían abrir la conciencia a la percepción del mundo suprasensible: Números sagrados y símbolos, colores y olores, perfumes e incienso, actos rituales y purificaciones, fórmulas mágicas y hechizos, música y canto, invocaciones de ángeles y otros seres espirituales, uso del hachís y otros psicotrópicos<sup>227</sup>.

La aparición y vigoroso desarrollo de estos nuevos elementos fueron estimulados, cuando no directamente provocados, por las profundas transformaciones operadas en esos momentos en la esfera social e ideológica de los pueblos islámicos orientales. Abundando en lo ya dicho en páginas anteriores, recordaremos dos hechos de especial importancia sobre este particular: De una parte, el influjo del hinduismo y del budismo implantados en la India, y del

---

227. Trimmingham, 199. Cf. también Massignon, 106 y ss., y Hodgson, 456 y ss., quienes ven en esta nueva orientación de las prácticas rituales del sufismo una corrupción de las auténticas tradiciones del misticismo islámico (*supra* pp. 173 y s.).

chamanismo, religión original de las poblaciones nómadas turcas procedentes de Asia Central<sup>228</sup>; de otra parte, las traumáticas circunstancias históricas del momento, en las cuales estas nuevas prácticas rituales encontraron su caldo de cultivo más idóneo, favoreciendo su difusión y arraigo entre gran número de elementos de la comunidad mística musulmana. En este sentido Hodgson sostiene que numerosas fraternidades parecen haber tenido como principal propósito ofrecer a sus seguidores una vía de escape a su penosa realidad cotidiana, a través del cultivo de diversas formas de autosugestión y euforia extática, tomadas como objetivos en sí mismas. Es precisamente esta necesidad de escapar al clima de miedo e inseguridad, lo que quizás mejor explica la amplia difusión del consumo de cáñamo producida en esos momentos, tanto en los círculos místicos como fuera de ellos<sup>229</sup>.

## 7.2. Expectativas de los sufíes en el uso del hachís

### 7.2.1. Consideraciones generales

Como indica Rosenthal<sup>230</sup>, lo que distingue principalmente a los sufíes en su actitud hacia el hachís es la devoción casi religiosa que le profesaban, el culto y ritual que hacían de su uso. Esta concepción está claramente reflejada en el relato que atribuye a Ḥaydar el descubrimiento de las propiedades psicoactivas del cáñamo, donde este conocimiento es presentado como un don o secreto que Dios ha confiado a los sufíes a través de un acto milagroso, y que ellos deben mantener apartado del conocimiento del «vulgo» (*al-āmma*)<sup>231</sup>. La opinión de estos sufíes sobre la droga podría haber sido muy bien la que al-Badrī atribuye a Qalandar dando rienda suelta a su imaginación literaria. En el relato de al-Badrī Qalandar alecciona a sus seguidores acerca del ceremonial que debe

---

228. Baldick, 359, sostiene que el acompañamiento de los ejercicios piadosos de los sufíes con canciones, música y danza, y la provocación deliberada de la condena de la sociedad «respetable», fueron fortalecidos en Irán por el influjo del chamanismo de estas poblaciones turcas. Cf. *supra* pp. 193 y ss.

229. Hodgson, 458; Hamarneh, 231.

230. *The Herb*, 148 y s.

231. Véase por ejemplo la versión de la leyenda de Ḥaydar recogida por al-Badrī, fol. 3a (*infra* II, p. 75) donde este «descubrimiento» toma la forma de una «revelación» (*fa-nādū-hu manād al-kašf*).

regir el uso del hachís, y expone detalladamente el propósito que debe mover a quien lo tome, así como las condiciones que éste debe cumplir al hacerlo<sup>232</sup>. Ya en el siglo XVI, Fuḍūlī expresa la misma actitud cuando describe el sentido religioso-ritual que el hachís tenía para ciertos sufíes de su época, quienes lo consideraban maestro de las enseñanzas místicas. En opinión de Rosenthal<sup>233</sup>, las afirmaciones de Fuḍūlī están filtradas a través de su imaginación poética, pero ésta era también sin duda alguna la forma en que la élite intelectual entre los sufíes consideraba esta cuestión en su tiempo. El uso de la droga parece haber estado tan fuertemente enraizado en el ritual y ceremonial de algunas cofradías, que habría llegado a ser —en palabras de al-Qaṣṭallānī— «divisa de quienes pretenden haberse desprendido externa e internamente de todas sus ataduras materiales y mundanas»<sup>234</sup>. Por otra parte, el hecho más que probable de que algunos sufíes hubiesen utilizado el cáñamo con un propósito meramente lúdico, no contradice en absoluto lo dicho.

Podemos afirmar que algunos sufíes parecen haber visto en la droga un medio para incrementar sus facultades sensoriales, y muy especialmente su capacidad de percepción espiritual. Consideraban el cáñamo como un estímulo para su inspiración religiosa que les servía en la repetición de sus plegarias, en sus invocaciones rítmicas del nombre de Dios (*dikr*), y para soportar largas horas de meditación, oración y ayuno<sup>235</sup>. Asimismo, es posible —como indica Brunel en referencia a los heddāwa— que muchos de ellos lo tomasen movidos por el deseo de alcanzar el éxtasis, estado en el que según Ibn Jaldūn<sup>236</sup>, el alma, libre de las cadenas de los sentidos físicos, puede recibir los dones, conocimientos y favores espontáneos de Dios, y percibir la verdadera realidad de la existencia.

#### 7.2.2. Terminología sufi conectada con el uso del hachís

Lo dicho acerca de las circunstancias y móviles que parecen haber llevado a los sufíes a usar ritualmente el cáñamo, nos ofrece una idea bastante aproximada de las expectativas que ellos habrían depositado en la droga. Sin embargo, esta

---

232. Fols. 2a-2b (*infra* II, pp. 72 y ss.).

233. *The Herb*, 148 y s.

234. Cf. *infra* p. 273, nº XXXI.

235. Rosenthal, 148 y s.; Hamarneh, 231 y ss.; Hodgson, 458.

236. *Apud* Brunel, 321.

idea quedaría incompleta si no tomáramos en consideración el propio testimonio de esos sufíes. Las fuentes árabes no parecen contener gran cantidad de noticias sobre este asunto. De hecho, la única referencia explícita al respecto se debe a al-'Ukbarī, quien dice que el propósito que los llevaba a tomar hachís es que éste deseca el semen, con lo cual buscaban aniquilar sus deseos sexuales<sup>237</sup>. No obstante, una lectura detenida de los textos permite detectar en ellos la existencia de un relativamente abundante número de términos sufíes mencionados en ellos en conexión con el uso del cáñamo. Estos términos constituyen una valiosa fuente de información acerca de las intenciones y fines que los animaban a consumir el cáñamo.

#### 7.2.2.1. Fuentes y metodología

El análisis de esta terminología sufi precisa algunos comentarios acerca de sus fuentes y de la metodología empleada en su comentario. La primera de ellas se refiere a la valoración de los términos seleccionados. Puesto que son citados en contextos de muy diferente naturaleza —tratados jurídicos, poemas, obras literarias— es evidente que deben ser valorados por nosotros de distinta manera, según el grado de vinculación de sus autores con el sufismo. En otras palabras, debemos distinguir claramente: 1.—Términos que, por ser utilizados por un sufi, pueden ser considerados como una expresión fiable de las expectativas depositadas por otros sufíes en el uso del hachís; 2.— Términos que son usados en los textos como meros recursos literarios, y que por lo tanto merecen menos crédito como fuente de información sobre dichas expectativas. A modo de ejemplo podemos señalar la diferente consideración de que deben ser objeto los vocablos recogidos por al-Badrī, de una parte, e Ibn Gānim y al-Qaṣṭallānī, de otra. La obra del primero, que no parece haber tenido ninguna vinculación con los círculos místicos de su tiempo, está animada por un espíritu puramente literario y estético. Por el contrario, los tratados de Ibn Gānim y al-Qaṣṭallānī, destacados personajes del sufismo ortodoxo de su momento, responden en gran medida a la necesidad de difundir en los medios místicos el conocimiento de las normas legales que prohibían consumir la droga, lo cual llevará a ambos a utilizar en sus escritos un lenguaje de carácter marcadamente técnico y

---

237. Cf. *supra* p. 116.

fuertemente sacralizado. No obstante, resulta imposible saber hasta qué punto las expresiones que se ponen en boca de los sufíes consumidores de hachís, son un reflejo real de sus expectativas, y en qué medida son un mero ejercicio de imaginación literaria hostil por parte de sus detractores<sup>238</sup>.

Los términos recogidos en contextos poéticos merecen algunas observaciones particulares. Si bien es cierto que debemos diferenciar los usados por poetas sufíes de los utilizados por poetas no sufíes, no es menos cierto que los primeros parecen haber empleado en sus composiciones sobre el hachís las mismas convenciones y tópicos literarios que los segundos. Cuando los sufíes escribían versos sobre la droga no parecen haberlo hecho animados por una intención doctrinal, sino más bien como una mera actividad literaria de carácter lúdico, en la que se explota como un recurso más la mención de términos místicos. El testimonio de al-Qaṣṭallānī<sup>239</sup> apoya esta idea, pues dice que los poetas que cantaban las excelencias de la droga utilizaban los mismos recursos de la poesía báquica, adaptándolos a sus necesidades<sup>240</sup>.

\*\*\*

El material bibliográfico usado por nosotros para explicar el sentido de estos términos sufíes conectados con el uso de la droga, merece también algunos comentarios. Cabe preguntarse con Michon —a propósito del glosario técnico de Ibn ‘Aṣība—, en qué medida pueden servirnos las explicaciones lexicológicas que encontramos en este material bibliográfico, para la correcta interpretación del sentido de los términos mencionados en nuestras fuentes. No olvidemos que una de las dificultades planteadas por la comprensión de la terminología sufí, se deriva del hecho de que en todo intento de conceptualización de la experiencia mística, el vocabulario preciso varía notablemente entre los diferentes individuos, pues

---

238. En ocasiones parece que el uso de algunos vocablos por parte de Ibn Gānim y al-Qaṣṭallānī parecen más bien fruto de las necesidades de la prosa rimada, que una manifestación fiable de estas expectativas.

239. *Takrīm*, pp. 33 y s. (*infra* II, pp. 20 y s.), *Tatmīm*, 74 y ss. (*infra* II, pp. 55 y ss.).

240. Contrariamente a la opinión de Escotado, *Historia*, I, 264, creo que el hachís no parece haber desempeñado en la simbología sufí un papel semejante al del vino, utilizado a menudo en la literatura mística islámica como metáfora del amor divino (cf. Bencheikh, 1038b y s.). No obstante, no podemos descartar categóricamente la posibilidad de que hubiese sido objeto de tal uso metafórico en textos sufíes no árabes.



cada uno de ellos transforma el significado de los términos que emplea conforme a su propio uso subjetivo y emocional<sup>241</sup>.

Teniendo en cuenta esto creemos que lo más correcto desde el punto de vista metodológico, habría sido ilustrar el sentido de nuestros términos a través de la consulta de los textos doctrinales de las fraternidades sufíes implicadas en la historia del hachís, es decir: la Ḥaydariyya y la Qalandariyya, en su calidad de usuarios de la droga, y la Suhrawardiyya, en su calidad de orden más directamente relacionada con la lucha contra el uso ritual del cáñamo. No cabe duda de que la utilización de este material documental nos permitiría llegar a una comprensión más exacta del verdadero sentido de la terminología que nos ocupa. Desafortunadamente, diversas circunstancias han hecho imposible el manejo de estos textos, por lo que nos hemos visto obligados a contentarnos con un material lexicológico heterogéneo y de reducido volumen, que, no obstante, puede ser útil para obtener una idea general acerca del significado de los términos aquí tratados<sup>242</sup>.

#### 7.2.2.2. Términos comentados

Cada una de las entradas que ofrecemos a continuación corresponde a un término o a una raíz que engloba varios términos. Están estructuradas de la siguiente manera: 1.— acotaciones de los textos árabes en que se menciona el término o términos en cuestión; 2.— traducción castellana de estas acotaciones; 3.— notas lexicológicas sobre el sentido general de los términos en el lenguaje técnico sufí; 4.— referencias bibliográficas de los trabajos que han servido como fuente de estas notas.

---

241. Anawati, 98; Trimmingham, 145. Esta cuestión rebasa el marco temático de nuestro trabajo y nos sitúa ante el tema de la elaboración de un glosario general del lenguaje sufí (Cf. Michon, 162 y ss).

242. Cf. en el apartado de *Bibliografía y obras generales de referencia* (*infra* II, pp. 111 y ss.) las entradas encabezadas por: Anawati y Gardet; Arnaldez; Bin-'Abd Allāh; Bousquet; Corbin; Gardet, s.v. *dhikr*, s.v. *fikr*, s.v. *ḥaḳīqa*, s.v. *ḥāl*; Horovitz; al-Ḥifnī; Macdonald, s.v. *ḥaḍra*, s.v. *tawḥīd*, s.v. *ḥaḳḳ*; Massignon, *Essai*; Massignon, s.v. *ṭarīqa*, y s.v. *wird*; Michon, *Le soufi*; Nwyia; Schrieke; Trimmingham; Wensinck -[Jomier]. Por otra parte, deseamos señalar que, como es evidente, los comentarios que ofrecemos no pasan de ser meras anotaciones provisionales producto de una primera consulta de estos trabajos. Queda pendiente pues la realización de un análisis más profundo de esta terminología sufí.

Indice de los principales términos comentados

<'bd> I  
al-dīkr II  
al-fahm III  
al-farq wa-l-ḡam' IV  
al-fikr V  
al-ḥaḍra VI  
al-ḥāl VII  
al-ḥaḡīqa (cf. <ḥqq>)  
al-Ḥaqq (cf. <ḥqq>)  
al-himm(a) VIII  
<ḥqq> IX  
<ḥrk> (cf. <skn><ḥrk>)  
al-'ibāda (cf. <'bd>)  
al-jawāṭir X  
Ka'ba (cf. <šhd>)  
al-lāhūt (cf. al-nāsūt/al-lāhūt)  
maḥall (cf. al-uns)  
al-ma'nā XI  
martaba (cf. al-tawfiq)  
mi'rāy XII  
muqarrab (cf. <qrb>)  
mušāhada (cf. <šhd>)  
al-nāsūt/al-lāhūt XIII  
<qrb> XIV  
qurba (cf. <qrb>)  
<rqq> XV  
šāhid (cf. <šhd>)  
ṣāḥ<sup>īn</sup> XVI  
sarīra XVII  
<šhd> XVIII  
al-sirr XIX  
sitra XX  
<skn><ḥrk> XXI  
šuhūd (cf. <šhd>)  
al-ta'bbud (cf. <'bd>)  
al-taḥḡīq (cf. <ḥqq>)  
taraqq<sup>īn</sup> (cf. <rqq>)  
<skn><ḥrk> XXI  
al-ṭarīq XXII  
al-tawfiq XXIII  
al-taḡarrud (cf. <ḡrd>)  
al-uns XXIV

*La hierba de los faquires*

al-waḡal XXV

<wḡd> XXVI

al-waḡd (cf. <wḡd>)

wird XXVII

al-wuḡla XXVIII

al-wuḡūd (cf. <wḡd>)

<wḡd> XXIX

al-ḡam' (cf. al-farq wa-l-ḡam')

al-ḡamāl XXX

<ḡrd> XXXI

I.— <'BD>

الإسعدي (ب. ١٥): «...ولا تتقى فيها ليالي التعبد...».

ابن تيمية (١، ص. ٥٩، ٥٨): «...فهل يقول مسلم إنَّ للإنسان أن ينظر بهذا الوجه إلى صور نساء العالم وصور محارمه ويقول إنَّ ذلك عبادة؟ بل من جعل مثل هذا النظر عبادة فإنَّه كافر مرتدّ [...] وهو بمنزلة من [...] جعل تناول يسير الخمر عبادة، أو جعل السكر بالحشيشة عبادة، فمن جعل [...] شيئاً من المحرّمات التي يُعلّم تحريمها من دين الإسلام عبادة، فإنَّه يستتاب، فإن تاب وإلا قتل...».

ابن تيمية (٢، ص. ٢٥٢؛ ٤، ص. ٣٢٤): «...بيزعمون أن لهم ورداً من الليل وتعبّدات وأنها إذا حصلت نشأتها برؤوسهم تأمرهم بتلك العبادة ولا تأمرهم بسوء ولا فاحشة...».

ابن تيمية (٢، ص. ٢٥٣؛ ٤، ص. ٣٢٥): «...ثمّ يقول إنَّه يطيب له العبادة...».

ابن تيمية (٢، ص. ٢٥٣؛ ٤، ص. ٣٢٥): «...إذا كانت كما يقول الضالمون من أنها تجمع الهمم وتدعو إلى العبادة...».

ابن تيمية (٢، ص. ٢٥٣؛ ٤، ص. ٣٢٥): «...فتورث خيالات فاسدة فيهون على المرء ما يفعله من عبادة...».

ابن تيمية (٢، ص. ٢٥٣؛ ٤، ص. ٣٢٥): «...كذلك هذه الحشيشة المسكرة إذا أضعفت العقل وفتحت باب الخيال وتبقى العبادة مثل العبادة في الدين الباطل، دين النصارى...».

ابن تيمية (٢، ص. ٢٦٨): «...وأما إن كان زوال عقله بسبب محرّم كشرب الخمر وأكل الحشيشة، أو من يحضر السماع الملحن فيستمع حتى يغيب عقله، أو الذي يتعبّد بعبادات بدعيّة حتى يقتن به بعض الشياطين [...] ولا يقول أحد من العلماء إنّ هؤلاء الذين زال عقلهم بمثل هذا يكونون من أولياء الله الموحّدين المقربّين...».

\*\*\*

— Al-Is'irdī (verso 15<sup>o</sup>): «...con el hachís no deben ser temidas las noches de piadosas devociones (*al-ta'abbud*)...».

— Ibn Taymiyya (I, 58 y s.): «...¿Acaso dice un musulmán que la persona puede mirar de esa manera la figura de las mujeres ajenas y de aquéllas otras que no puede tomar a causa del parentesco que lo une a ellas, y dice que eso es un acto de culto (*'ibāda*)? Bien al contrario, quien hace de tales miradas un acto de culto es un infiel y un apóstata [...] y es igual que aquél que hace de la ingestión de una pequeña cantidad de vino un acto de culto, o quien hace de la embriaguez producida por el hachís un acto de culto. Y quien hace [...] un acto de culto del uso de alguna de las cosas cuya prohibición es conocida en la religión islámica,

es exhortado a arrepentirse, y si se arrepiente, se acepta su arrepentimiento, y si no, se le castiga con la muerte...»<sup>243</sup>.

— Ibn Taymiyya (II, 252; IV, 324): «...pretenden que ejecutan letanías nocturnas (*wird<sup>an</sup>*) y piadosas devociones (*ta'abbudāt*), y que cuando la embriaguez<sup>244</sup> del hachís invade sus cabezas les ordena llevarlas a cabo, y no les manda realizar mal ni inmoralidad alguna...».

— Ibn Taymiyya (II, 253; IV, 325): «...después dice que el hachís hace mejores sus prácticas culturales (*al-ibāda*)...».

— Ibn Taymiyya (II, 253; IV, 325): «...si fuese [cierto] como dicen los impíos que el hachís concentra en Dios las energías del corazón vacío de toda preocupación mundana, y que los mueve a realizar piadosas devociones (*al-ibāda*)...».

— Ibn Taymiyya (II, 253; IV, 325): «...y [el hachís] genera [en su mente] falsas quimeras [que hacen que] el hombre tenga en poco los actos de culto (*ibāda*) que ejecuta...».

— Ibn Taymiyya (II, 253; IV, 325): «...del mismo modo que en el caso de esta hierba embriagante, que debilita la mente y abre la puerta a las quimeras, llegando a ser las prácticas culturales (*ibāda*) [de quienes la toman] como los actos de culto realizados en la falsa religión, la religión de los cristianos...».

— Ibn Taymiyya (II, 268): «...si la causa del aniquilamiento de la mente fuese el uso de algo prohibido, como el vino o el hachís, o como aquéllos que asisten a las sesiones de *dīkr* salmodiado y escuchan hasta perder la razón, o quienes ejecutan prácticas culturales que atentan contra la tradición y que ponen en comunicación con ellos a un demonio [...], no habrá ulema alguno que diga que quienes aniquilan su mente con estas prácticas son santos (*awliyā*)<sup>245</sup>, [sufíes] que han alcanzado la unidad en Dios (*al-muwahhīdīn*) y que han llegado

---

243. Este pasaje está incluido en la respuesta dada por Ibn Taymiyya a la «cuestión» (*mas'ala*) en la que se plantea qué juicio legal merece la actitud de algunos sufíes que consideran como un acto piadoso la contemplación de los rostros de hermosos jóvenes imberbes. Sobre este asunto cf. Massignon, *Essai*, 107 y s., 116.

244. En el texto *naš'a*, cuyo sentido («crecimiento») no tiene cabida en este contexto. Todo parece indicar que se trata de una confusión por *našūt*, cuyo significado es éste que apuntamos.

245. Sobre el sentido de este término cf. por ejemplo, Trimmingham, 313, s.v. *walī*, y s.v. *wilāya*, y Michon, *Le soufi*, 264 y s.

al estado de proximidad a Él (*al-muqarrabīn*)...»<sup>246</sup>.

\*\*\*

Los términos *ta'abbud*, devoción en el camino hacia Dios, e *'ibāda* (plur. *'ibādāt*) designan la observancia de los actos rituales relativos al culto divino, en la que –recordemos– los sufíes no ven más que una práctica externa a través de la cual el común de los fieles expresan su relación con Dios. Así, Ibn 'Aṣība (1160 ó 1161-1224/1747 (8)-1809)<sup>247</sup> (*apud* Michon, 206) dice: «la obediencia (*al-'ubūdiyya*) es más completa que la observancia (*'ibāda*). El primer grado es la observancia (*'ibāda*), el segundo la obediencia (*'ubūdiyya*) y el último la devoción (*'ubūda*). La *'ibāda* es para el vulgar, la *'ubūdiyya* para la élite, y la *'ubūda* para los elegidos de la élite».

\*\*\*

[Anawati-Gardet, 23; Bin-'Abd Allāh, n° 328; Bousquet; Michon, *Le soufi*, 206 y s.; Trimmingham, 304, s.v. *'ibāda*, 311, s.v. *ta'abbud*].

## II.- AL-DIKR

القسطلاني (ص. ٥٩، ٦٠): «...أنها تصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة  
[...] أما أنها تصدّ عن ذكر الله فالوجهين: أحدهما أنّ الذكر إمّا بالقلب أو  
باللسان وكلاهما إنّما يقع مع صحّة الذهن وسلامة العقل وذلك إنّما يقع بسلامة  
المحلّ وهو القلب أو الدماغ...».

ابن تيميّة (٢، ص. ٢٥٤؛ ٤، ص. ٣٢٦): «...ثمّ أنّ كثيره يسكر حتى  
يصدّه عن ذكر الله وعن الصلاة...».

246. Sobre el sentido del término *'ibāda* en Ibn Taymiyya cf. *al-Fatāwā*, II, 361 y ss. (*apud* Rosenthal, 148, nota 2).

247. Sobre la vida y obra de Ibn 'Aṣība, cf. Michon, *Le soufi*, 31 y ss., y el propio Michon, s.v. Ibn 'Adjība. Su *Mi'zāḥ* es con mucho el glosario suffi más utilizado por nosotros en este trabajo.

ابن تيميّة (٤، ص. ٣١٠): «...وأما إن اعتقد ذلك قربة وقال هي لقيمة الذكر والفكر [...] فهو أعظم وأكبر فإنه من جنس دين النصارى الذين يتقربون بشرب الخمر...».

ابن تيميّة (٤، ص. ٣١٢): «...وسواء اعتقد أنّ ذلك يحلّ للعامّة أو للخاصّة الذين يزعمون أنّها لقمة الفكر والذكر...».

\*\*\*

— Al-Qaṣṭallānī (pp. 59 y s.): «...el hachís aparta a quien lo toma de la mención y recuerdo de Dios (*dīkr Allāh*) y del cumplimiento de la oración [...]. Aparta de Su mención y recuerdo por dos razones: la primera, que tal mención se realiza con el corazón o con la lengua, y en ambos casos sólo tiene lugar con [el concurso de] un recto entendimiento y una razón íntegra, que dependen a su vez de la integridad de su receptáculo (*maḥall*), que es el corazón o el cerebro...».

— Ibn Taymiyya (II, 254; IV, 326): «...que el hachís tomado en gran cantidad embriaga hasta apartar [a quien lo consume] de la mención y recuerdo de Dios y de la oración...».

— Ibn Taymiyya (IV, 310): «...y si creyese que eso [=usar el hachís] es un acto de piedad que lo aproxima a Dios (*qurba*), y dijese que el hachís es el «bocadito» (*luqayma*) [que alimenta] la mención y el recuerdo de El (*al-dīkr*) [...], esto es aun peor y más grave, pues es propio de la religión de los cristianos, quienes comulgan con el vino...»<sup>248</sup>.

— Ibn Taymiyya (IV, 312): «...y de igual manera [si] creyese que es lícito que usen el hachís el vulgo (*al-āmma*) o la élite (*al-jāṣṣa*) que pretende que es

---

248. Sobre los términos *luqaymat al-dīkr* y *luqaymat al-fīkr wa-l-dīkr*, mencionado éste último poco más abajo, cf. Rosenthal, *The Herb*, 25, 36 y s., 99.

el «bocado» (*luqma*) [que alimenta] la meditación sobre las cosas de Dios (*al-fikr*) y Su mención y recuerdo (*al-dīkr*)...»<sup>249</sup>.

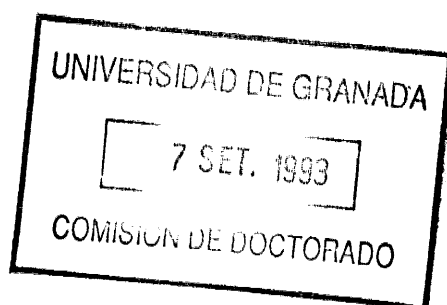
\*\*\*

El término *dīkr*, cuyo sentido básico es el de recuerdo de Dios, mención hecha de este recuerdo, y en última instancia, la técnica misma de la mención, encontró en principio su fundamento en los diversos pasajes coránicos y tradiciones proféticas donde está recogido. Más tarde llegaría a ser uno de los conceptos básicos y más universales del misticismo islámico, pues la mayor parte de los sufíes vieron en él el más sólido pilar de la vía mística y la vía de acceso más segura para lograr la unión con Dios (*ṭarīq al-wuṣūl*). Hay tres «tipos» de *dīkr*: la mención o recuerdo de la lengua (*dīkr al-lisān*); la mención o recuerdo del corazón (*dīkr al-qalb*), que es la concentración y absorción del mismo; la mención o recuerdo del secreto íntimo (*dīkr al-sirr*), estado final de contemplación espontánea. Abū Ḥāmid al-Gazālī (m. 505/1111) (*apud* Anawati-Gardet, 188 y s.) nos ofrece una descripción muy clara al respecto: «Después de haberse sentado en soledad, él (el *suffi*) no deja de decir con la boca *Dios (Allāh)*, continuamente, y con la presencia del corazón. Y así, hasta alcanzar un estado en el que abandona el movimiento de la lengua, y ve la palabra como emanando de ésta, y concentra su corazón continuamente aplicado al *dīkr*, perseverando en él con asiduidad hasta llegar a borrar de él la imagen de la locución, de las letras y de la forma de la palabra, hasta que el sentido de ésta permanece solo en su corazón, presente en él, como junto a él».

En su aspecto puramente técnico y práctico, el *dīkr* consiste en la invocación repetitiva y rítmica de los nombres de Dios, acompañada de determinadas actitudes prescritas y de la regulación del ritmo respiratorio y de los movimientos y actitudes externas. Esta es la técnica aplicada en las reuniones de *dīkr* de las fraternidades sufíes, que bajo la forma de sesiones (*ḥaḍra*) y círculos (*ḥalqa*) parecen haber visto la luz en el siglo XII.

---

249. El contexto en que encontramos recogidos los términos *ʿamma* y *jāssa* parece indicar que deben ser entendidos más en conexión con la terminología sufí (Cf. Nwyia, 257, nota 2; Trimmingham, 264 y s.; *supra* p. 232, nº I, e *infra* p. 261, nº XIX) que en su dimensión social (*supra* pp. 199 y s.). Un ejemplo muy claro del uso de ambos vocablos en su sentido sufí se encuentra en al-Qaṣṣallānī, *Tawānī m*, p. 90 (*infra*, II, p. 63).





La hierba de los faquires

\*\*\*

[Anawati-Gardet, 187 y ss.; Bin-'Abd Allāh, n° 1089; Corbin, III, 353 y ss.; Gardet, s.v. *dhikr*; Massignon, *Essai*, 25, 105; Michon, *Le soufi*, 215 y s.; Nwyia, 36 y s., 130 y ss., 306 y s.; Trimmingham, 302, s.v. *dhikr*].

III. — AL-FAHM

الإسعدي (ب. ٨): «...هي السرّ ترقى الروح فيها إلى ذرى الـ \* معالم  
في معراج فهم مجرد...».

\*\*\*

— Al-Is'irdī (verso 8°): «...el hachís es el secreto (*sirr*) con el que el espíritu se eleva (*taraqqà*) hacia los más sublimes lugares, en la ascensión celestial (*mi'rāy*) de un entendimiento (*fahm*) libre de ataduras corporales y mundanas (*muṣarrad*)...».

\*\*\*

El término *fahm* (plur. *afhām*), que podemos traducir como «entendimiento» o «inteligencia», es citado por Tirmidī Ḥakīm (m. 285/898) (*apud* Nwyia, 123) a propósito del término *hudà* «Si el alma está dotada de «clarividencia» (*baṣīra*) sigue al corazón en la verdad y rectitud que emanan de él, pues en el corazón está el conocimiento (*al-ma'rifa*), al que están ligados el intelecto (*'aql*), la memoria (*hifẓ*), el entendimiento (*fahm*) y la ciencia (*'ilm*), que forman juntos un solo partido (*hizb*)».

[Nwyia, 123, 277].

IV.— AL-FARQ WA-I-ŶAM‘

القسطلاني (ص. ٢٠٠): «واعتقد أنّ فعله قربة مقربة إلى الله [...] معبرة له عن سرّ الفرق والجمع...».

\*\*\*

— Al-Qaṣṭallānī (p. 20): «...y cree que su acción [=el uso del hachís] es un acto de piedad que lo aproxima a Dios (*qurba*) [...] y que le revela el secreto (*sirr*) de la conciencia separativa (*al-farq*) y de la conciencia unitiva (*al-ŷam‘*)...».

\*\*\*

Ibn ‘Aṣṣība (*apud* Michon, 235) nos ofrece la siguiente definición de estos términos: «Por «conciencia separativa» (*farq*), se entiende la visión de la forma sensible (*ḥiss*) de los seres, y el respeto a las prescripciones (*aḥkām*) y a las conveniencias (*ādāb*) que convienen a este estado y que se expresan a través del servicio piadoso y de la obediencia (*‘ibāda*, *‘ubūdiyya*). Por «conciencia unitiva» (*ŷam‘*) se entiende la visión de la realidad inteligible (*ma‘nā*) que es inherente a toda cosa (*qā‘im bi-l-ašyā‘*) y que está ligada al Océano infinito de la Omnipotencia (*al-baḥr al-muḥīṭ al-ŷabarūtī*). Se puede decir igualmente que la «conciencia separativa» es la visión de los moldes formales (*qawālib*), y que la «conciencia unitiva» es la visión de los lugares epifánicos (*maḥall al-šarā‘i*): los moldes son los lugares donde se cumplen las prescripciones religiosas (*maḥall al-šarā‘i*) mientras que los lugares epifánicos son las realidades espirituales (*ḥaqā‘iq*) en sí mismas». Como afirma Michon, la «conciencia separativa» no existe sino en tanto en cuanto el hombre se caracteriza por atributos específicos que lo distinguen ilusoria y provisionalmente del Creador, mientras que la «conciencia unitiva» no es realizada sino a través del despojarse de estos mismos atributos.

\*\*\*

[Anawati-Gardet, 118, 204; Bin-‘Abd Allāh, n° 1334 y s., 1341 y ss.; al-Ḥifnī, 66 y ss.; Massignon, *Essai*, 93, 292; Michon, *Le soufi*, 225, 235 y s.].

V.- AL-FIKR

القسطلاني (ص. ٢٠): «واعتقد أنّ فعله قرّبة مقربة إلى الله [...] مؤثرة فيه الترقّي بسره إلى تظهير فكره عن الاشتغال بالإخلال لما يجب من الإجلال...».

القسطلاني (ص. ٢٨): «...وآدعى أنّ ما يحدث منها ليس بسكر يفضي باختلال وإنما هو أمر يفرّح النفس [...] ويحضّر الفكر...».

العكبري (أنظر ٢، ٣٠، والبدري، ص. ٢b): «...وقال: إنّ الله تعالى قد خصّكم بسرّ هذا الورق ليذهب بأكله همومكم الكثيفة ويجلو بفعله أفكاركم الشريفة...».

ابن تيميّة (٤، ص. ٣١٠) «وأما إن اعتقد ذلك قرّبة وقال هي لقيمة الذكر والفكر...».

ابن تيميّة (٤، ص. ٣١٢): «وسواء اعتقد أنّ ذلك يحلّ للعامة أو للخاصّة الذين يزعمون أنّها لقمة الفكر والذكر...».

البدري (ص. ٢b): «...ويأخذ نفسه بالفكر في العلة والمعلول والفعل والمفعول...».

\*\*\*

— Al-Qaṣṭallānī (p. 20): «...y cree su acción [=el uso del hachís] es un acto de piedad que lo aproxima a Dios (*qurba*) [...] y que eleva (*al-taraqqī*) su conciencia íntima (*sirri-hi*) apartando sus meditaciones (*fikri-hi*) de aquéllo que perturba la necesaria veneración a Él...».

— Al-Qaṣṭallānī (p. 28): «...y pretende que lo que produce el hachís no es embriaguez que ocasiona perturbaciones, sino que provoca un efecto que regocija el alma e induce la meditación en las cosas de Dios (*al-fikr*)...».

— Al-'Ukbarī (*infra* II, p. 30; *apud* al-Badrī, fol. 2b): «...y dijo: Dios Altísimo os ha hecho depositarios del secreto (*sirr*) de las hojas [del cáñamo] para que al comerlas se disipen vuestras muchas cuitas y por su efecto resplandezcan vuestras nobles ideas...».

— Ibn Taymiyya (IV, 310): «...que creyese que eso [=usar el hachís] es un acto de piedad que lo aproxima a Dios (*qurba*), y dijese que el hachís es el «bocadito» (*luqayma*) [que alimenta] la mención y recuerdo de Dios (*al-dīkr*) y la meditación en Sus asuntos (*al-fikr*)...».

— Ibn Taymiyya (IV, 312): «...y de igual manera [si] creyese que es lícito que usen el hachís el vulgo (*al-āmma*) y la élite (*al-jāṣṣa*) que pretende que es el «bocado» (*luqma*) [que alimenta] la meditación sobre las cosas de Dios (*al-fikr*) y Su mención y recuerdo (*al-dīkr*)...».

— Al-Badrī (fol. 2b): «...y ocupa su alma meditando acerca de la causa (*al-'illa*) y lo causado (*al-ma'ūl*), el agente (*al-fā'il*) y el acto (*al-maf'ūl*)...<sup>250</sup>».

\*\*\*

El término *fikr* (plur. *afkār*; nombre de unidad *fikra*) designa la reflexión intelectual y la meditación, y más precisamente la reflexión discursiva sobre las cosas de Dios. Frente al *dīkr*, en el que el sufi centra sus facultades espirituales en el objeto rememorado, dejando que su conciencia se absorba en este objeto, en el ejercicio del *fikr* el sufi concentra su meditación en un objeto intelectual mediante la concatenación de ideas lógicas. Abū Sa'īd al-Jarrāz (m. finales del s. III H.)<sup>251</sup> nos ofrece en su *Kitāb al-Ḥaqqā'iq* (*apud* Nwyia, 302 y s.) la siguiente definición del concepto de *fikra*: «La *fikra* es la meditación sobre el poder de Dios y las maravillas de la creación para extraer de ello un aviso: todo

---

250. Bin-'Abd Allāh, n° 168, 981, traduce el término *al-'illa al-fā'ila* como «causa eficiente», y *al-ma'ūl al-awwal* como «lo primero causado». Por otra parte, Michon, *Le soufi*, 234, interpreta el término *al-'ilal* —mencionado por Ibn 'Aṣība en relación a los conceptos de *qudra* y *ḥikma*— como «causas eficientes», a diferencia de *al-asbāb*, que él traduce como «causas ocasionales». Bin-'Abd Allāh, n° 38, traduce *al-fā'il*, como «agente operante», y *al-fā'il al-mat'lūq*, como «agente absoluto».

251. Cf. Nwyia, 212, nota 1.

es en efecto signo, y todo signo lleva en sí mismo una *'ibra* que es necesario recoger en la meditación a "la luz de la gnosis". Esta meditación suscita en el corazón "las luces de los frutos espirituales" (*fawā'id*) y del aviso, apagando los fuegos de las pasiones». Como explica Nwyia, por *'ibra* se entiende el aviso que el corazón recoge por su apertura al mundo, y por *fikra* se entiende el recogimiento del corazón en sí mismo para meditar sobre las realidades del más allá.

\*\*\*

[Anawati-Gardet, 25, 42, 188, 236; Bin-'Abd Allāh, n° 1102; Gardet, s.v. fikr; Michon, *Le soufi*, 259 y s.; Massignon, *Essai*, 192; Nwyia, 302 y s., 329].

## VI.— AL-ḤAḌRA

ابن غانم (ص. ٢٨): «...ثمَّ زعم لشقوته أنَّها [...] جمع حضرته  
[...] وحضرة قدسته...».

\*\*\*

— Ibn Gānim (*apud* Lozano, *Tres tratados*, 28): «...y movido por su maldad pretende que el hachís es [...] suma de Su presencia (*ḡam' ḥaḍrati-hi*) y presencia de Su santidad (*ḥaḍrat qudsi-hi*)...».

\*\*\*

El término *ḥaḍra* tiene dos sentidos diferentes. Desde el punto de vista puramente conceptual significa «presencia divina», concepto que engloba otros de carácter más particular tales como: *ḥaḍrat al-aḥadiyya* («presencia de la unidad absoluta»), *ḥaḍrat al-af'āl* («presencia de los actos o energías divinas»), *ḥaḍrat al-asmā'* («presencia de los nombres divinos»), *ḥaḍrat al-ulūhiyya* («presencia de la divinidad»), *al-ḥaḍra al-ḡāmi'a* («presencia englobante»), *ḥaḍrat al-rubūbiyya* («presencia de la soberanía»), etc. Desde el punto de vista histórico

*La hierba de los faquires*

el término *ḥaḍra* —que tomó el lugar de la palabra *samā'* de uso más antiguo— designa las sesiones de *dīkr* colectivo practicado por las fraternidades sufíes.

\*\*\*

[Anawati-Gardet, 187; Bin-'Abd Allāh, n° 194, 992 y ss.; al-Ḥifnī, 78; Mac Donald, s.v. *ḥaḍra*; Michon, *Le soufi*, 185, 268; Trimmingham, 204].

VII.— AL-ḤĀL

ابن تيمية (٢، ص. ٢٥٣؛ ٤، ص. ٣٢٥): «...ثم يقول إنه يطيب له  
العبادة ويصلح له حاله...».

\*\*\*

— Ibn Taymiyya (II, 253; IV, 325): «...después dice que el hachís hace mejores sus prácticas culturales y más virtuoso su estado espiritual (*ḥāla-hu*)».

\*\*\*

El término *ḥāl* posee dos sentidos diferentes. En su dimensión puramente doctrinal, está relacionado con una de las ideas más características del pensamiento clásico sufi: la teoría del itinerario espiritual, de las «etapas» o «estaciones» (*maqāmāt*) y de los «estados» (*aḥwāl*, sing. *ḥāl*). La «vía» (*ṭarīq* o *ṭarīqa*) debe ser recorrida de forma gradual, no se accede a un grado sin pasar antes por el anterior. Pero mientras estas «estaciones» (*maqāmāt*) son alcanzadas por el esfuerzo personal (*muṣāhada*), los «estados» (*aḥwāl*) son efectos de la Misericordia divina. Así, Ibn 'Aṣṣiba (*apud* Michon, 218) dice que «los estados son dones espontáneos (*mawāhib*), mientras las estaciones son adquisiciones (*makāsib*)».

Frente al sentido puramente conceptual del término en el lenguaje técnico místico, la palabra *ḥāl* adquiere un sentido diferente en el contexto del sufismo

de las cofradías, en el que designa el estado de trance o éxtasis provocado por el *dikr* y las diversas técnicas que lo acompañan<sup>252</sup>.

\*\*\*

[Anawati-Gardet, 41 y s., 98, 127 (nota 10), 165 (nota 17); Bin-'Abd Allāh, n° 451, 455, 458; Corbin, IV, 483, s.v. états mystiques; Gardet, s.v. ḥāl; Massignon, *Essai*, 191, 211, 305; Michon, *Le soufi*, 217 y ss.; Nwyia, 19, 220; Trimmingham, 139 y s., 200, 303].

#### VIII.- AL-HIMM(A)

القسطلاني (ص. ١٨): «...ومن زعم ممن تعاطاها من الفقراء السفارة  
أن ليست بضارة لأحد وإنما هي جالبة لجمع الهمّ...»  
القسطلاني (ص. ٢٠): «واعتقد أن فعلها قرينة مقربة إلى الله [...] معبرة  
له عن سرّ الفرق وجمع والدفن للهمّ...»  
القسطلاني (ص. ٢٨): «...وآدعى أن ما يحدث منها ليس بسكر يفضي  
باختلال وإنما هو أمر يفرح النفس [...] ويجمع الهمّ...»  
ابن تيمية (٢، ص. ٢٥٣؛ ٤، ص. ٣٢٥): «إذا كانت كما يقول  
الضالمون من أنها تجمع الهمّ...»  
البدري (ص. ٣a): «رجع من وقته بقوة همّه...»

\*\*\*

---

252. No obstante todo lo dicho, no estoy seguro en modo alguno de que el término *ḥāl* deba ser interpretado en su acepción puramente *suff* en el texto de Ibn Taymiyya.

— Al-Qaṣṭallānī (p. 18): «...y los faquires errantes que se dan al consumo de hachís, y pretenden que éste no perjudica a nadie, y que únicamente hace que todas las energías del corazón vacío de preocupaciones mundanas se concentren en Dios (*al-himm*)...».

— Al-Qaṣṭallānī (p. 20): «...y piensa que su acción [=el uso del hachís] es un acto piadoso que lo aproxima a Dios (*qurba*) [...], que le revela el secreto (*sirr*) de la conciencia separativa (*al-farq*) y de la conciencia unitiva (*al-ḡamʿ*), y que lleva al corazón libre de ataduras mundanas a concentrar todas sus energías en Dios (*al-himm*)...».

— Al-Qaṣṭallānī (p. 28): «...y pretende que lo que produce el hachís no es embriaguez que provoca perturbaciones, sino un efecto que regocija el alma [...] y concentra en Dios todas las energías del corazón vacío de preocupaciones mundanas (*al-himm*)...».

— Ibn Taymiyya (II, 253; IV, 325): «...si fuese [cierto] como dicen los impíos que el hachís concentra en Dios todas las energías del corazón vacío de preocupaciones mundanas (*al-himm*)...».

— Al-Badrī (fol. 3a): «...entonces regresó inmediatamente [impulsado] por la fuerza de su corazón concentrado en Dios y despreocupado de todo asunto mundano...».

\*\*\*

El término *himm* o *himma* (plur. *himam*) equivale al *ijlās* («pureza de intención») de los teólogos, y designa la aspiración a la santidad, la concentración en Dios del corazón vacío de toda preocupación mundana e individualista, y la reunión y atención sostenida de todas las fuerzas psíquicas en Él. Es la orientación (*tawāḡḡuh*) y resolución (*qaṣd*) del corazón que reúne y orienta todas sus energías espirituales hacia la Verdad (*al-Ḥaqq*).

\*\*\*

[Anawati-Gardet, 188; Bin-'Abd Allāh, n° 226 y s., 284 y s., 687, 1043; Michon, *Le soufi*, 197; Nwyia, 244 y s., 290, 303, 305; Corbin, 496, s.v. *himma*].



IX.- <ḤQQ>

ابن غانم (ص. ٢٧): «...وإنما العجب من مدّع أنه عرف وعن الحقّ  
قد انحرف وزعم أنه من بحر الحقائق قد اغترف...».

البدرى (ص. ٢a): «...فأسألك بكرمك [...] أن [...] تعرّفني الموجودات  
بحقائقها...».

البدرى (ص. ٢b): «...وتحلّ له نسبة الفقراء على التحقيق...».

\*\*\*

— Ibn Gānim (*apud* Lozano, *Tres tratados*, 27): «...sólo causa estupor quien, habiéndose apartado de la Verdad (*al-Ḥaqq*), pretende que La conoce. El, que bebe del mar de la desmesura, afirma que ha bebido del mar de las realidades eternas (*al-ḥaqā'iq*)...».

— Al-Badrī (fol. 2a): «...y Te pido, invocando tu universal generosidad [...] que [...] me des a conocer la existencia (*al-mawfūdāt*) y sus realidades eternas (*ḥaqā'iqi-hā*)...».

— Al-Badrī (fol. 2b): «...y entonces [= tras tomar el hachfs] realiza la unión mística del suffi con Dios...(*al-tahqīq*)...».

\*\*\*

2. El término *al-Ḥaqq* designa muy a menudo en el lenguaje suffi «la Verdad Creadora en acto», «lo Real», «el Absoluto», «la Verdad suprema», es decir, Dios.

Según Michon, *ḥaqīqa* (plur. *ḥaqā'iq*), puede ser considerado en su significación intrínseca como sinónimo de *ma'nà* (cf. *infra* p. 246, n° XI), designando ambos las realidades o ideas eternas. No obstante, —según el mismo Michon— *ḥaqīqa* y *ma'nà* se distinguen en correlación con su antónimo (*muqābal*), que es, para el primero, *ṣarī'a* (la ley religiosa en su forma prescrita),

y para el segundo, *ḥiss* (el aspecto sensible, físico, material, bajo el cual las ideas eternas deben necesariamente aparecer para volverse accesibles). Así, *ḥaqīqa* es la verdad en tanto en cuanto puede ser verificada por un proceso de realización del ser entero (*tahqīq*), y *ma'nà* es la verdad en tanto que significada por las cosas y susceptible de ser contemplada a través de ellas. Ibn 'Aṣṣiba (apud Michon, 251) define el término *ḥaqīqa* en relación a los de *ṣarī'a* y *ṭarīqa* con estas palabras: «La "ley" religiosa (*al-ṣarī'a*) es la responsabilidad (*taklīf*) que incumbe a los órganos externos; la "vía" espiritual (*al-ṭarīqa*) es la purificación de las conciencias; en cuanto a la "verdad" (*al-ḥaqīqa*), es el hecho de ver a Dios (*al-Ḥaqq*) en las irradiaciones epifánicas (*fī taṣṭalliyāt al-maẓāhir*)».

El término *tahqīq* designa la adquisición efectiva de la verdad en la experiencia, por oposición a *taṣḍīq*, simple asentimiento del espíritu a una verdad extrínseca. Esta adquisición efectiva de la verdad a través de la experiencia es la etapa final de la vía mística (*ṭarīq* o *ṭarīqa*), iniciada por el novicio o principiante (*murīd* o *mubtadi'*), continuada por aquél que progresa en esta vía (*sālik*), y culminada por el perfecto (*kāmil*, *wāṣil* o *muḥaqqiq*).

\*\*\*

[Anawati-Gardet, 42, 140 (nota 39); Bin-'Abd Allāh, n° 177, 281, 435, 437, 577, 1072 y s., 1076 y ss., 1100; Corbin, IV, 492, s.v. ḥaqīqat; Gardet, s.v. ḥaqīqa; al-Ḥifnī, 78 y s.; Mac Donald, s.v. ḥaqīq; Massignon, *Essai*, 38 y s., 112; Michon, *Le soufi*, 62, 99, 143 (nota 1) y s., 220, 251 y s.; Nwyia, 41 y s., 146, 151, 282, 323 y s.; Trimmingham, 303, s.v. ḥaqīqa, y s.v. ḥaqīq].

## X.- AL-JAWĀṬIR

القسطلاني (ص. ٢٨): «...وآدعى أنّ ما يحدث منها ليس بسكر يفضي باختلال وإنما هو أمر يفرّح النفس ويروّح الخاطر...».

البدرى (ص. ٢٦): «...فعند ذلك يفاض عليه من علم الله القديم [...] ويدرك الخواطر بالنواظر ويملك النواظر بالخواطر...».

\*\*\*

— Al-Qaṣṭallānī (p. 28): «...y pretende que lo que genera el hachís no es embriaguez que causa perturbaciones, sino que ocasiona un efecto que regocija el alma y procura reposo a su pensamiento (*al-jāṭir*)...».

— Al-Badrī (fol. 2b): «...y entonces [=cuando usa el hachís] [...] se ve colmado del eterno conocimiento divino, y percibe las sugerencias de su espíritu (*al-jawāṭir*) con los ojos, y domina éstos con aquéllas».

\*\*\*

El término *jawāṭir* (sing. *jāṭir*) designa los pensamientos o sugerencias del espíritu. En singular es usado en conexión con otros vocablos, con los que forma varios términos compuestos tales como: *jāṭir al-iqdām* («sugestión que invita a la acción»), *jāṭir al-Ḥaqq* («sugestión verídica»), *jāṭir al-kaff* («sugestión disuasiva»).

[Bin-'Abd Allāh, n° 1256 y ss.; Michon, *Le soufi*, 220 y s.; Nwyia, 305].

#### XI.— AL-MA'NÀ

الإسعدي (ب. ٧): «...مدامهم تنسي المعاني وهذه \* تذكر أسرار  
الجمال الموحد...».

ابن الأعمى (ب. ٦): «...وفيها معاني ليس في الخمر مثلها...».  
العلم ابن الصاحب (عند القسطلاني، ص. ٦٥): «...في خمار الحشيش  
سرّ خفيّ \* دقّ تعبيره عن الأفهام [...] عالم لو فهمت يا صاح معاناه \* لما كنت  
في قبيل اللثام...».

البدري (ص. ٢b): «...فعند ذلك يفاض عليه من علم الله القديم وفضله  
العميم ما يتصور به الآراء ومعانيها [...] وينفصل عن معني ناسوته ويتصل  
بمعنى لاهوته...».

\*\*\*

— Al-Is'irdī (verso 7°): «...su vino hace olvidar las realidades conceptuales que residen en toda cosa (*al-ma'ānī*), y ésta [=el hachís] / trae a la memoria los secretos (*asrār*) de la Belleza unificada (*al-Īmāl al-muwahḥad*)...».

— Ibn al-A'mā (verso 6°): «...en el hachís hay sutiles significaciones (*ma'ān<sup>in</sup>*) sin parangón en el vino...».

— Al-'Alam Ibn al-Ṣāhib (*apud* al-Qaṣṭallānī, p. 65): «En el hachís hay un secreto oculto, inefable para el entendimiento [...] / Sabio serás, tú que estás sobrio (*ṣāḥ<sup>in</sup>*), si comprendes su sentido (*ma'nā-hu*), pues te apartarás de los viles [que lo declaran ilícito].

— Al-Badrī (fol. 2b): «...y entonces [=al usar el hachís] se ve colmado del eterno conocimiento divino y de Su universal gracia, que hacen que tomen forma ante él los conceptos y sus sentidos (*ma'ānī-hā*) [...], y se desliga del sentido de su naturaleza humana (*nāsūti-hi*) y entra en contacto con el sentido de su naturaleza divina (*tāhūti-hi*)...».

\*\*\*

El término *ma'nà* (plur. *ma'ānī*) designa en gramática y lexicología el «sentido» de una palabra. En mística es la «significación sutil», la «realidad conceptual» que reside en toda cosa. La doctrina de las dos caras de lo real: una cara visible y formal (*al-ḥiss*), captada a través de los sentidos y las facultades externas (*yawāriḥ*, *zawāhir*), y una cara invisible, no formal (*al-ma'nà*), accesible solamente a las conciencias y a los corazones (*ḍamā'ir*, *bawāṭin*) purificados de las ataduras mundanas. Ibn 'Aḡība (*apud* Michon, 236) lo expresa en los siguientes términos: «Cuando se dice "lo sensible" (*al-ḥiss*), se considera las cosas bajo el aspecto de la condensación (*takṭīf*) exterior, mientras que cuando se dice "lo inteligible" (*al-ma'nà*) se las considera bajo el aspecto de la "sutilización" (*talṭīf*) interior. Así, el aspecto sensible de las cosas es un continente y un soporte (*awān<sup>in</sup> ḥāmila*) para las realidades inteligibles (*al-ma'ānī*)».

En un sentido diferente, el término *ma'nà* designa el estado contemplativo del que percibe esta «realidad conceptual» en su corazón. De acuerdo a este segundo significado, *ma'nà* es casi sinónimo de *ḥāl*, aunque al decir *ma'nà* se insiste en el contenido significante (la idea en el sentido platónico) que se

*La hierba de los faquires*

encuentra, por así decirlo, captado en el *ḥāl*<sup>253</sup>.

\*\*\*

[Bin-'Abd Allāh, n° 1074, 1114; Corbin, I, 49, y IV, 515, s.v. ma'ānī; Michon, *Le soufi*, 58, 236 y s.; Nwyia, 297, 366; Trimmingham, 142].

XII.— MI'RĀY

الإسعدي (ب. ٨): «...هي السرّ ترقى الروح فيها إلى ذرى الـ \* معالم  
في معراج فهم مجرد...».

\*\*\*

— al-Is'irdī (verso 8°): «...el hachís es el secreto (*sirr*) con que el espíritu se eleva (*taraqqa*) hacia los más sublimes lugares, en la ascensión celestial (*mi'rāy*) de un entendimiento (*fahm*) libre de sus ataduras corporales y mundanas (*muḡarrad*)...».

\*\*\*

El término *mi'rāy* designa la ascensión celestial realizada por el Profeta durante su viaje nocturno (*isrā'*), en que fue llevado a lomos de al-Burāq desde La Meca a Jerusalén. El relato de este viaje juega un importante papel en el simbolismo utilizado por los sufíes para describir el ascenso o progreso del alma en la vía mística.

[Anawati-Gardet, 78; Bin-'Abd Allāh, n° 115; Horovitz, s.v. mi'rādī; Massignon, 277 y s.; Nwyia, 184, 358; Schrieke, s.v. mi'rādī; Trimmingham, 208].

---

253. Cf. también *supra* p. 240, n° VII, y p. 243, n° IX.

XIII.— AL-NĀSŪT/AL-LĀHŪT

البدرى (ص. ٢b): «...فعند ذلك يفاض عليه من علم الله القديم وفضله العميم ما يتصور به الآراء ومعانيها[...] وينفصل عن معنى ناسوته ويتصل بمعنى لاهوته...».

\*\*\*

— Al-Badri (fol. 2b): «...y entonces [=al usar el hachfs] se ve colmado del eterno conocimiento divino y de Su universal gracia, que hacen que tomen forma ante él los conceptos y sus sentidos (*ma āni-hā*) [...], y se desliga del sentido de su naturaleza humana (*nāsūti-hi*) y contacta con el sentido de su naturaleza divina (*tāhūti-hi*)...».

\*\*\*

La doctrina sufi reconoce cuatro esferas de existencia: *Ālam al-nāsūt*, «el mundo de la humanidad» o «naturaleza humana», que designa el aspecto sensible de los continentes, percibido a través de los sentidos físicos, es decir, el mundo fenomenal y material; *Ālam al-Malakūt*, «el mundo de soberanía», es el mundo invisible, espiritual y angélico, que es percibido a través de la intuición y de las facultades espirituales; *Ālam al-Ābarūt*, «el mundo de poder», es el mundo celestial, que es percibido al participar de la naturaleza divina. Es también el mundo de los Nombres y Cualidades divinos; *Ālam al-Lāhūt*, «el mundo de la Divinidad» o «Naturaleza divina», designa los secretos de las realidades inteligibles, y no es percibido, pues lo fenomenal es absorbido en la unicidad eterna. A través de la práctica del *dīkr* el sufi es capaz de elevarse progresivamente desde la esfera inferior (*al-nāsūt*) hasta la más elevada (*al-tāhūt*), despojándose de su naturaleza humana. El «*dīkr* de lo íntimo» está acompañado de una luz divina cuya aparición es signo de que se ha alcanzado una comunicación directa con los mundos supraterráneos.

\*\*\*

[Anawati-Gardet, 59, 233, 243 (nota 9); Arnaldez, s.v. lāhūt et nasut; Bin-'Abd Allāh, n° 231, 863 y s.; Corbin, IV, 511, s.v. lāhūt, y 525, s.v. nāsūt; Massignon, *Essai*, 42; Michon, *Le soufi*, 240; Trimingham, 160].

XIV.- <QRB>

ابن غانم (ص. ٢٨): «ثمّ زعم لشقوته أنّها بيت قربته [...] يقول هي [...] قرية معبودي...».

ابن غانم (ص. ٣٠): «...واتخذوها قرية تقربهم إلى الله...».

القسطلاني (ص. ٢٠): «...واعتقد أنّ فعله قرية مقربة إلى الله [...] مؤثرة فيه الترقّي بسرّه إلى تظهير فكره عن الاشتغال بإخلاق لما يجب من الإجلال، معبرة له عن سرّ الفرق والجمع والدفع للهّم والأوجال...».

القسطلاني (ص. ٣١): «...أنّ من أقدم عليها يعتقد أنّ ما أتاه قرية [...] هو على من يصرّ على الذنب...».

ابن تيميّة (٢، ص. ٢٦٨): «...وأما إن كان زوال عقله بسبب محرّم كشرب الخمر وأكل الحشيشة، أو من يحضر السماء الملحن فيستمع حتّى يغيّب عقله، أو الذي يتعبّد بعبادات بدعية حتّى يقترن به بعض الشياطين [...] ولا يقول أحد من العلماء إنّ هؤلاء الذين زال عقلهم بمثل هذا يكونون من أولياء الله الموحّدين المقربين...».

ابن تيميّة (٤، ص. ٣١٠): «...وأما إن اعتقد ذلك قرية [...] فهو أعظم وأكبر فإنّه من جنس دين النصارى الذين يتقربون بشرب الخمر...».

البدرى (ص. ٣٨): «...فإنَّ كلَّ من ورق هذا النبات من أعظم

القربات...».

\*\*\*

— Ibn Gānim (*apud* Lozano, *Tres tratados*, 28): «...movido por su maldad pretende que el hachís es morada de su proximidad a Dios (*qurbati-hi*) [...] y lo que lo aproxima (*qurba*) a su objeto de adoración (*ma'būdī*)...<sup>254</sup>».

— Ibn Gānim (*apud* Lozano, *Tres tratados*, 30): «...y lo [=el hachís] consideran como algo que los aproxima a Dios (*qurba*)...».

— Al-Qaṣṭallānī (p. 20): «...y cree que su acción [=usar el hachís] es un acto piadoso que lo aproxima a Dios (*qurba*) [...], y que eleva (*al-taraqqī*) su conciencia íntima (*sirri-hi*) apartando sus meditaciones (*fikri-hi*) de aquéllo que perturba la necesaria veneración a Él, que le revela el secreto (*sirr*) de la conciencia separativa (*al-farq*) y de la conciencia unitiva (*al-ḡamʿ*), que mueve al corazón libre de preocupaciones mundanas a concentrar todas sus energías en Dios (*al-himm*), y que estimula sus temores (*al-awḡāl*)...».

— Al-Qaṣṭallānī (p. 31): «...que quien usa el hachís creyendo que su acción es un acto piadoso que lo aproxima a Dios (*qurba*) es como aquél que se muestra contumaz en su pecado...».

— Ibn Taymiyya (II, 268): «...si la causa del aniquilamiento de la mente fuese el uso de algo prohibido, como el vino o el hachís, o como aquéllos que asisten a las sesiones de *dīkr* salmodiado y que escuchan hasta perder la razón, o quienes ejecutan prácticas culturales que atentan contra la tradición y que ponen en comunicación con ellos a un demonio [...], no habrá ulema alguno que diga que quienes aniquilan su mente con estas prácticas son santos (*awliyāʿ*), [suffes] que han realizado la unidad en Dios (*al-muwahḥidīn*) y que han llegado al estado de proximidad a El (*al-muqarrabīn*)...».

— Ibn Taymiyya (IV, 310): «...y si creyese que eso [=usar el hachís] es un acto de piedad que lo aproxima a Dios (*qurba*) [...], esto es aun peor y más grave pues es propio de los cristianos, quienes comulgan con el vino...».

— Al-Badrī (fol. 3a): «...en verdad que cada una de las hojas de esta planta [= el cáñamo] es uno de los mayores actos de piedad que aproximan [al fiel] a Dios (*al-qurbāt*)...».

---

254. Sobre el término *ma'būd*, cf. Bin-'Abd Allāh, n° 26, y Nwiyā, 126.



\*\*\*

2. El término *qurba* designa un acto piadoso que procura a quien lo realiza la «proximidad» (*qurb*) a Dios. Ibn 'Aḡība (*apud* Michon) nos ofrece una definición muy clara de este concepto: «Por "proximidad" (*qurb*) se entiende la proximidad del servidor a su Señor, que resulta de la obediencia y de la gracia (*tawfiq*). Hay tres grados de proximidad: la que se opera por la obediencia y la abstención del pecado; la que se opera por los ejercicios espirituales y la disciplina interior (*muṣāhada*); y la que se opera por la unión mística (*al-wuṣūl*) y la contemplación (*muṣāhada*). Los novicios (*tālibūn*) están próximos a Dios por la obediencia, los aspirantes iniciados (*muridūn*) por la disciplina interior, los místicos unidos a Dios (*wāṣitūn*) por la contemplación [...] La "proximidad" (*al-qurb*), para el servidor, consiste en permanecer con el corazón a disposición de su Señor y en Su intimidad. En cuanto a Dios, El manifiesta Su proximidad a Su servidor despojando a éste de su existencia ilusoria y levantando el velo que oscurece su clarividencia (*baṣīra*), de forma que vea la Verdad —Dios— más cerca de él que cualquier otra cosa».

\*\*\*

[Anawati-Gardet, 42; Bin-'Abd Allāh, n° 1037; al-Ḥifnī, 216; Massignon, *Essai*, 43; Michon, *Le soufi*, 198, 250 y s., 263; Nwyia, 50 y ss., 144, 252 y ss., 262 (nota 1)].

## XV. – <RQY>

الإسعدي (ب. ٨): «...هي السرّ ترقّي الروح فيها إلى ذري الـ \* معالم  
في معراج فهم مجرد...».

القسطلاني (ص. ٢٠): «واعتقد أنّ فعله قرّبة مقربة إلى الله في  
[...] مؤثرة فيه الترقّي بسرّه إلى تظهير فكره عن الاشتغال بالإخلال لما يجب من  
الإجلال...».

\*\*\*

— Al-Is'irdī (verso 8º): «...el hachís es el secreto (*sirr*) con que el espíritu se eleva (*taraqqa*) hacia los más sublimes lugares, en la ascensión celestial (*mi'rāy*) de un entendimiento (*fahm*) libre de ataduras corporales y mundanas (*muṣarrad*)...».

— Al-Qaṣṭallānī (p. 20): «...y piensa que su acción [=usar el hachís] es un acto piadoso que lo aproxima a Dios (*qurba*) [...], y que eleva (*al-taraqqa*) su conciencia íntima (*sirri-hi*) apartando sus meditaciones de aquéllo que perturba la necesaria veneración a Él...».

\*\*\*

El término *taraqqa*<sup>in</sup>, sinónimo de *sulūk*, designa la progresión espiritual del alma hacia la Realidad divina a través de la vía mística. El término contrario es *tanazzul*, que podemos traducir como «regreso descendente» del alma desde el plano divino hacia el de las formas.

[Michon, *Le soufi*, 229, 245]

#### XVI.— ṢĀḤĪN

العلم ابن الصاحب (عند القسطلاني، ص. ٦٥): «...في خمار الحشيش  
سِرِّ خَفِيِّ \* دَقَّ تَعْبِيرَهُ عَنِ الْأَفْهَامِ [...] عَالِمٌ لَوْ فَهَمْتُ يَا صَاحِبَ مَعْنَاهُ \* لَمَا كُنْتُ  
فِي قَبِيلِ اللِّثَامِ وَالْحَشِيشَةِ يَا صَاحِبَ فَهْمِي كَرُوحِي \* وَهِيَ سِرُّ الْأَرْوَاحِ فِي  
الْأَجْسَامِ...».

\*\*\*

— Al-'Alam Ibn al-Ṣāḥib (*apud* al-Qaṣṭallānī, p. 65): «En la embriaguez del hachís hay un secreto oculto, inefable para el entendimiento [...] / Sabio serás, tú que estás sobrio (*ṣāḥ*<sup>in</sup>), si comprendes su sentido, pues te apartarás de los

viles [que lo declaran ilícito [...] / [Has de saber], tú que estás lúcido (*ṣāḥ<sup>in</sup>*), que el hachís es como mi espíritu, pues él es el secreto de los espíritus [que se esconde] en los cuerpos.

\*\*\*

El término *ṣāḥ<sup>in</sup>* designa a aquél que se encuentra en estado de «lucidez» o «sobriedad» (*ṣaḥw*), opuesto al estado de «embriaguez» (*sukr*). Ibn 'Aṣība (*apud* Michon) explica la significación de estos términos en el lenguaje sufi poniéndolos en relación con los de *dawq* («gusto») y *šurb* («bebida»): «El "gusto" sigue al conocimiento [especulativo] de la Realidad [*al-ilm bi-l-ḥaqīqa*]. Designa el resplandor de las luces de la Esencia eterna sobre la inteligencia (*al-aql*). Iluminada por las luces de la Eternidad (*al-qidam*), la inteligencia cesa entonces de ver lo contingente (*al-ḥudūt*). Sin embargo, son centelleos fugitivos que brillan y desaparecen, mientras que aquél que las recibe penetra y sale alternativamente [de la luz de la Eternidad] [...]. Sin embargo, cuando esta luz se prolonga durante una o dos horas, se convierte en "bebida" (*šurb*). Si aún persiste, se convierte en "embriaguez" (*sukr*). Entonces se borran los contornos formales en la visión de Dios Viviente e inmutable. Este estado se llama también "extinción" (*fanā*). Si el servidor vuelve enseguida a la visión de las huellas, si las ve subsistir (por Dios), si ve que son una de las luces de Dios, alcanza el estado de "lucidez" (*ṣaḥw*) llamado también "saciedad" (*rayy*) y "subsistencia" (*baqā*), porque después de extinguirse las cosas subsisten por Dios»<sup>255</sup>.

[Bin-'Abd Allāh, n° 1221; Michon, *Le soufi*, 243 y s.; Trimmingham, 4, 310, s.v. *ṣaḥw*].

## XVII.— SARĪRA

البدرى (ص. ٢٨): «...اعلموا بأنه يجب على العاقل الأديب الفاضل الأريب إذا أراد استعمال هذا العقار [...] أن [...] يلتمسه ممن يخبر سريره

---

255. No obstante todo lo dicho, debemos indicar que es posible que el sentido del término *ṣāḥ<sup>in</sup>* en el texto de al-'Alam sea «sobrio», en su acepción más literal, es decir, «que no está borracho».

ويسكر سترته...».

البدرى (ص. ٣٦): «...وليس في فقراء العجم أتقى منهم سيرة ولا أنقى

سيرة...».

\*\*\*

— Al-Badrī (fol. 2a): «...sabed que las gentes sensatas, cultivadas, virtuosas e inteligentes, si desean usar esta droga [=el hachís] deben [...] procurársela de manos de quienes dan a conocer su secreto profundo (*sarīrata-hu*) y ocultan su recubrimiento (*sitrata-hu*)...».

— Al-Badrī (fol. 3b): «...y no hubo entre los faquires persas nadie de conducta más piadosa, ni de secreto profundo (*sarīra*) más puro que ellos [=los seguidores de Ḥaydar]...».

\*\*\*

Ibn 'Aḡība (*apud* Michon, 256) define el término *sarīra* en relación al concepto de *ḍamīr* con las siguientes palabras: «Hay dos opiniones acerca de estos términos: unos dicen que son sinónimos, mientras que para otros los "secretos profundos" (*sarā'ir*, sing. *sarīra*) son más finos, más límpidos que las "conciencias" (*ḍamā'ir*, sing. *ḍamīr*), como el espíritu (*al-rūḥ*) es más fino que el corazón (*al-qalb*); por "conciencias", dicen, se entiende todo lo que encierra el interior [del hombre], tanto bueno como malo, mientras que los "secretos profundos" no designan sino las bellezas (*maḥāsin*) escondidas en nosotros».

[Michon, *Le soufi*, 251, 256; Nwyia, 382].

## XVIII.- <ŠHD>

ابن غانم (ص. ٢٨، هامش ٢٠): «...يقول هي [...] كعبة شهودي...».

ابن غانم (ص. ٢٨): «...بل يستجلي الشاهد ويستحلي الحشيش في

المشاهد...».

La hierba de los faquires

الينبيعي (ب. ١، ٢): «...ربّ ليل قعطته ونديمي \* شاهدي وهو مسمعي

وسميري / مجلسي مسجد وشربي من خضراء...».

البدري (ص. ٣٨): «...فلما أكله ثار فيه الوجد والطرب ورأى من نفسه

في مشاهدة مطلوبة العجب...».

\*\*\*

— Ibn Gānim (*apud* Lozano, *Tres tratados*, 28, nota 20): «...dice: ella [= el hachís] es [...] la Ka'ba de mi visión...».

— Ibn Gānim (*apud* Lozano, *Tres tratados*, 28): «...por el contrario, trata de desentrañar [su] testigo (*al-šāhid*) y se complace en usar el hachís en los lugares sagrados (*mašāhid*)<sup>256</sup>...».

— Al-Yanbu'ī (versos 1º, 2º): «...cuántas noches pasé en las que el hachís fue mi compañero de mesa / mi testigo (*šāhidī*) y mi contertulio//Mi salón era una mezquita y mi bebida la verde [=el hachís]».

— Al-Badrī (fol. 3a): «...y cuando comió el hachís se vió a sí mismo en una visión (*mušāhada*) de anhelada belleza...».

\*\*\*

a) Según Nwyia el término *šāhid* (plur. *šawāhid*, *šuhūd*) ha adquirido tal densidad en el lenguaje sufi que no siempre es fácil captarlo y menos aun traducirlo. Ibn 'Aḡiba —acotando a Abū l-Qāsim al-Quṣayrī (m. 465/1072)— (*apud* Michon, 260) lo define así: «Se oye a menudo decir que tal persona es testigo de la ciencia (*šāhid al-ilm*), testigo de la emoción extática (*šāhid al-waḡd*), o que tal otro es testigo del estado místico (*šāhid al-ḡāl*). El término "testigo" se aplica entonces a lo que está presente en el corazón del hombre, lo que domina sus pensamientos, como un objeto que se ve y que es contemplado incluso cuando no está ante nosotros, y se dice de la cosa cuya rememoración (*dīkr*) se impone al hombre que es "su testigo". Si lo que reina sobre el corazón es la rememoración de la ciencia, el hombre es testigo de la ciencia; si lo que reina

---

256. En su sentido más restringido la palabra *mašhad* (pl. *mašāhid*) denomina el lugar de muerte de un mártir o santo, o su tumba.

sobre su corazón es la emoción extática, él es testigo de esta emoción. El "testigo" es lo que está presente (*ḥāḍir*), y todo lo que está presente en tu corazón es tu testigo». Según Michon, el sentido del término en al-Quṣayrī es doble, designando a la vez el sujeto que testimonia y la cosa que está presente (*ḥāḍir*) en la conciencia, y que, por decirlo así, «testimonia» al hombre desde el interior. Es una manera de expresar la doctrina sufi de la identidad del sujeto y del objeto, del conocedor y de lo conocido, del amante y del Amado, etc., así como la idea de que el único Testigo de los corazones es Dios Mismo. Esta identidad es percibida en la visión contemplativa (*ṣuhūd*) idéntica a la concentración (*ḥuḍūr*).

El término *muṣāhada* designa la «contemplación», la «vista» interior de las cosas divinas que tiene lugar en «lo íntimo» (*al-sirr*), la «contemplación de lo Real en lo contingente». Abū Naṣr al-Sarrāy (m. 378/988) (*apud* Anawati-Gardet, 42) lo menciona como uno de los diez «estados» (*aḥwāl*) que recorre el alma en la vía mística, junto a otros tales como *al-qurb* («proximidad») y *al-uns* («intimidad»).

b) Según algunos modernos exégetas la Ka'ba –mencionada en la primera acotación de Ibn Gānim– es el símbolo de la unidad del mundo musulmán, el lugar de la gracia divina, de Su adoración y de la proclamación de Su unidad. Por lo que se refiere en concreto a los místicos, su interpretación varía según la actitud que mantienen ante la ley religiosa. Para unos la Ka'ba es el santo edificio alrededor del cual se hace el *ṭawāf*, pero tanto uno como otro no adquieren su verdadero valor para el hombre sino en su calidad de medios que sirven para alcanzar un grado de espiritualidad más elevado. Para Ibn al-'Arabī (560-638/1165/1238) la verdadera Ka'ba no es otra que nuestro propio ser, actitud ésta que vemos presente en el pensamiento de otros sufíes que mantienen una postura crítica ante los preceptos religiosos. Estos sufíes rechazan la concepción de la Ka'ba como un medio para progresar espiritualmente, pues ven en su visita y en el cumplimiento de las prácticas culturales que ésta lleva aparejadas un mero acto formal y externo, y afirman que el templo de Dios no debe buscarse en este mundo, sino que Su contemplación debe realizarse en el corazón del hombre, convertido así en verdadera morada de dios (*Bayt Allāh*)<sup>257</sup>.

---

257. Cf. *infra* p. 271 (b).

En un sentido algo diferente, al-Ḥifnī indica que el término Ka'ba designa la «Esencia divina» (*dāt*)<sup>258</sup>.

\*\*\*

[Anawati-Gardet, 42, 59, 64, 227; Bin-'Abd Allāh, n° 122, 719, 1227, 1369, 1372 y ss.; Corbin, IV, 509, s.v. Ka'ba, y 547, s.v. šāhid; al-Ḥifnī, 139, 142, 224; Massignon, *Essai*, 40 y s.; Michon, *Le soufi*, 192 y s., 253, 260 y s.; Nwyia, 151 y ss., 276, 331 (nota 1); Trimmingham, 139, 142, 149; Wensinck -[Jomier], s.v. Ka'ba, 335].

#### XIX.- AL-SIRR

الإسعدي (ب. ٧): «...مدامهم تنسي المعاني وهذه \* تذكر أسرار الجمال الموحد...».

الإسعدي (ب. ٨): «...هي السرّ ترقى الروح فيها إلى ذرى الـ \* معالم في معراج فهم مجرد...».

العكبري (انظر ٢، ٣٠، والبدري ص. ٢٦): «...أمرنا بصيانة هذا العقار [...] وقال إنّ الله تعالى قد خصّكم بسرّ هذا الورق...».

العلم ابن الصاحب (عند القسطلاني، ص. ٦٥): «...في خمار الحشيش سرّ خفيّ \* دقّ تعبيره عن الأفهام...».

العلم ابن الصاحب (عند القسطلاني، ص. ٦٥): «...والحشيشة يا صاح فهي كروحي \* وهي سرّ الأرواح في الأجسام...».

القسطلاني (ص. ٦٠): «...واعتقد أنّ فعله قربة [...] مؤثرة فيه الترقّي

---

258. Sobre este término cf. Bin-'Abd Allāh, n° 435; Nwyia 361, 365; Anawati-Gardet, 232, 243; Michon, *Le soufi*, 252 y ss.

بسرّه إلى تظهير فكره عن الاشتغال بالإخلال لما يجب من الإجلال، معبّرة له عن سرّ الفرق والجمع والدفع للهّم والأوجال...».

القسطلاني (ص. ٢٧، ٢٨): «...وآدعى أنّ ما يحدث منها ليس بسكر

يفضي باختلال وإنّما هو أمر يفرّح النفس [...] ويشتغل السرّ بها عن الخوض فيما لا يعنيه...».

القسطلاني (ص. ٥٤): «...فانظر أيّ ورطة تغول فيها من جعل نفسه

عليه حاكمة ولم يعتضد في سرّه بقدوة هي بأحكام الله تعالى في الحلال والحرام عالمة...».

الزركشي (ص. ٧٨): «...فرأى أغصانها تتحرّك من غير هواء فقال في

نفسه هذا لسرّ فيها [...] فلمّا رجع إليهم أعلمهم أنّه رأى فيها سرّاً...».

مخطوطة غوتا (ب. ٤): «...يقولون سرّ الفقراء أكل الحشيش \* أتانا

بهذا السرّ بعض الأعاجم...».

البدرى (ص. ٢b): «...ثمّ أمرهم بصيانة سرّ هذا العقار وأخذ عليهم

الأيمان الموثقة والعهود في السرّ والإجهار على أنّهم لا يعلموا به عوامّ الناس وينهتك سرّه...».

البدرى (ص. ٣a): «...ووجد في باطنه سرّه...».

البدرى (ص. ٣a): «...وأخفى سرّه عن غير أهله...».

البدرى (ص. ٣a): «...عاش الشيخ حيدر، رحمه الله، بعد عن أوقفنا

على هذا السرّ المكنون...».



\*\*\*

— Al-Is'irdī (verso 7º): «...su vino hace olvidar las realidades conceptuales (*al-ma'ānī*) que residen en toda cosa; por el contrario ésta [=el hachís] / trae a la memoria los secretos (*asrār*) de la Belleza unificada (*al-Ŷamāl al-muwahḥad*)...».

— Al-Is'irdī (verso 8º): «...el hachís es el secreto (*sirr*) con el que el espíritu se eleva (*taraqqa*) hacia los más sublimes lugares, en la ascensión celestial (*mi'rāy*) de un entendimiento (*fahm*) libre de ataduras corporales y mundanas (*muṣarrad*)...».

— Al-'Ukbarī (*infra* II, p. 30; *apud* al-Badrī, fol. 2b): «...nos mandó que preserváramos esta droga [...] y nos dijo: Dios Altísimo os ha hecho depositarios del secreto de estas hojas [=del cáñamo] para que al comerlas se disipen vuestras muchas cuitas, y por su efecto resplandezcan vuestras nobles ideas...».

— Al-'Alam Ibn al-Ṣāḥib (*apud* al-Qaṣṭallānī, 65): «...en la embriaguez del hachís hay un secreto oculto (*sirr jafī*) inefable para el entendimiento (*al-afḥām*)...».

— Al-'Alam Ibn al-Ṣāḥib (*apud* al-Qaṣṭallānī, 65): «...y el hachís es, oh tú que estás sobrio, como mi espíritu / pues es el secreto (*sirr*) de los espíritus [que se esconde] en los cuerpos...».

— Al-Qaṣṭallānī (p. 20): «...y cree que su acción [= usar el hachís] es un acto piadoso que lo aproxima a Dios (*qurba*) [...] y que eleva (*al-taraqqa*) su conciencia íntima (*sirri-hi*) apartando sus meditaciones (*fikri-hi*) de aquéllo que perturba la necesaria veneración a Él, y que le revela el secreto (*sirr*) de la conciencia separativa (*al-farq*) y de la conciencia unitiva (*al-ŷam'*), que concentra en Dios todas las energías del corazón vacío de preocupaciones mundanas (*al-himm*), y que estimula sus temores (*al-awṣāl*)...».

— Al-Qaṣṭallānī (pp. 27 y s.): «...y pretende que lo que genera el hachís no es embriaguez que causa perturbaciones, sino que produce un efecto que regocija el alma [...] y ocupa la conciencia íntima (*al-sirr*) apartándola de todo aquello que no le reporta bien alguno...».

— Al-Qaṣṭallānī (p. 54): «...considera pues a qué abismo se precipita aquél que hace al hachís señor de sí mismo, y que en su conciencia íntima (*sirri-hi*) no busca apoyo en una persona ejemplar conocedora de los preceptos divinos acerca de lo lícito y lo ilícito...».

— Al-Zarkasi (*apud* Lozano, *Tres tratados*, 78): «...entonces vió [=Ḥaydar] como se movían sus hojas [= del cáñamo] sin que soprase viento alguno, y se dijo: la causa de esto es un secreto (*sirr*) que hay en ellas [...] y cuando regresó junto a ellos les hizo saber [=a sus faquires] que había visto un secreto (*sirr<sup>an</sup>*) en la planta...».

— Manuscrito de Gotha (verso 4<sup>o</sup>): «...dicen: el secreto (*sirr*) de los faquires es la ingestión de hachís / nos reveló este secreto un persa...».

— Al-Badrī (fol. 2b): «...después les ordenó que preservaran el secreto (*sirr*) de esta droga, y les tomó solemnes juramentos y promesas secretas y públicas de que no lo darían a conocer al común de las gentes (*'awwām al-nās*) y de que no sería desvelado...».

— Al-Badrī (fol. 3a): «...entonces sintió en su fuero interno (*bāḫini-hi*)<sup>259</sup> el secreto del hachís (*sirra-hu*)...».

— Al-Badrī (fol. 3a): «...y ocultó su secreto (*sirra-hu*) a aquéllos que no eran de su gente...».

— Al-Badrī (fol. 3a): «...y vivió el Šayj Ḥaydar, Dios se apiade de él, después de darnos a conocer este secreto oculto (*al-sirr al-maknūn*)...»<sup>260</sup>.

\*\*\*

El término *sirr* es objeto de varias traducciones en la literatura especializada: «transconciencia», «conciencia subliminal», «conciencia íntima», «*arcanum*», «secreto íntimo», «conciencia secreta». Encierra en sí dos sentidos algo diferentes. Según el primero de ellos, debe ser entendido, con las necesarias transposiciones, como la «fina punta del alma» o el «fondo del alma» de los místicos cristianos. Muṣṭafā Bāṣ Tārzi (s. XIX) (*apud* Anawati-Gardet, 226 y s.) dice que *al-sirr* es una «sustancia sutil», más sutil que el espíritu (*rūḥ*); está colocada en el corazón, como el espíritu está colocado en el cuerpo. El corazón es el lugar de la ciencia de las cosas divinas (*ma'rifa*). Lo «íntimo» será el lugar de su «visión» (*muṣāhada*), pues es también el lugar del *tawḥīd*, es decir, de la

---

259. Sobre este término cf. *infra* p. 274 (b).

260. La estrecha conexión entre el término *sirr* y el uso del hachís ha quedado reflejado en la palabra *asrār* (*esrār*), utilizada por los turcos como uno de los sobrenombres del hachís. Cf. Rosenthal, *The Herb*, 26, 35, y al-Qūṣūnī, I, 56 y s. (*supra* p. 161).

proclamación de la Unidad divina. Ibn 'Aṣṣibā (*apud* Michon) define el concepto de *al-sirr* con estas palabras: «En el lenguaje de los sufíes, el "alma" (*al-naḥs*) es un término que se aplica a lo que es censurable entre los actos del servidor y entre los rasgos de su carácter (*ajlāq*) [...]. El "espíritu" (*al-rūḥ*) designa el lugar de las irradiaciones divinas (*al-taḥalliyyāt al-ilāhiyya*) y del desvelamiento de las luces de la Realeza (*al-anwār al-malakūtiyya*) [...]. El "secreto íntimo" (*al-sirr*) designa el lugar donde se irradia la luz de los secretos de la Onnipotencia (*al-asrār al-ḡabarūtiyya*). Así, el alma pertenece al vulgo, el espíritu a la élite, y el secreto íntimo a los elegidos de la élite.

En un sentido diferente, el término *sirr* designa lo que se oculta a las criaturas y sólo es conocido por Dios, es decir el «secreto» o «misterio» que reside en toda cosa. Al-Niffārī (*apud* Nwyia, 374) alude a ello en su análisis de los límites de la ciencia en relación a la cosa nombrada en ella: «Y El me ha dicho: en cada cosa hay un secreto: si lo descubres, tu llevarás esta cosa y ella no podrá llevarte a tí, tú la abarcarás y ella no te abarcará a tí [...] Después me ha dicho: el secreto de la ciencia consiste en no buscar sino la realidad (*'ayn*) de la cosa nombrada en ella. Ella no puede conducir a esta realidad nombrada en ella, puesto que es su secreto, y su secreto no le pertenece...».

\*\*\*

[Anawati-Gardet, 212, 226 y s., 232; Bin-'Abd Allāh, n° 1184 y ss.; Corbin, 549, s.v. *sirr*; Massignon, *Essai*, 298; Michon, *Le soufi*, 221 y ss.; Nwyia, 245, 305, 321, 374; Trimingham, 311, s.v. *sirr*].

## XX.— SITRA

البدری (ص. ٢٨): «...اعلموا بأنه يجب على العاقل الأديب الفاضل الأريب إذا أراد استعمال هذا العقار [...] أن [...] يلتصقه ممن يخبر سريره ويسكر سترته...».

\*\*\*

— Al-Badri (fol. 2a): «...sabad que las gentes sensatas, cultivadas, virtuosas e inteligentes, si desean usar esta droga [=el hachís] deben [...] procurársela de manos de quienes dan a conocer su secreto profundo (*sarīrata-hu*) y ocultan su recubrimiento (*sitrata-hu*)...».

\*\*\*

El término *sitra* recogido en el texto de al-Badri parece ser una variante de *sitr*, cuyo empleo es exigido por la prosa rimada. Ibn Aṣṣiba (*apud* Michon) define el concepto de *sitr* en conexión con el de *taḡallīn*: «Por "recubrimiento" (*sitr*), los sufíes entienden el estado del servidor que se ausenta de [la Presencia de] su Señor, sea porque se distrae [en algún placer], sea porque vuelve a descender [del plano de la Divinidad hacia el de las formas], sea porque se absorbe en cualquier cosa. Por "iluminación" (*taḡallīn*), se entiende que la Magnificencia del Señor es revelada (*kašf*) al servidor [...] El vulgo nunca está en estado de "recubrimiento". La élite se encuentra entre la revelación y el velo. Los elegidos de la élite están en perpetua iluminación. A los ojos del vulgo, el recubrimiento es un castigo. Para las gentes de la élite, es una muestra de misericordia: pues si a veces no viniera un velo a recubrirlos, serían aniquilados por el poder de la Realidad».

[Michon, *Le soufi*, 245].

XXI.— <SKN><ḤRK>

ابن تيمية (٤، ص. ٣١٠): «...وأما إن اعتقد ذلك قرابة وقال هي لقيمة الذكر والفكر وتحرك العزم الساكن إلى أشرف الأماكن...».

ابن تيمية (٤، ص. ٣١٢): «...وسواء اعتقد أن ذلك يحل للعامّة أو للخاصّة الذين يزعمون أنّها لقمة الفكر والذكر وأنّها تحرك العزم الساكن إلى أشرف الأماكن وأنهم كذلك يستعملونها...».

\*\*\*

— Ibn Taymiyya (IV, 310): «...y si creyese que eso [=usar el hachís] es un acto de piedad que lo aproxima a Dios, y dijese: es el «bocadito» (*tuqayma*) [que alimenta] la mención y recuerdo de Él (*al-dīkr*) y la meditación en Sus asuntos (*al-fīkr*), y que mueve (*tuḥarrīk*) el firme propósito quiescente (*al-'azm al-sākin*) [elevándolo] hasta el más noble lugar (*makān*)...».

— Ibn Taymiyya (IV, 312): «...y de igual manera si creyese que es lícito que usen el hachís el vulgo (*al-āmma*) y la élite (*al-jāssa*) que pretende que es el «bocado» (*tuqma*) [que alimenta] la meditación en las cosas de Dios (*al-fīkr*) y Su mención y recuerdo (*al-dīkr*), y que mueve (*tuḥarrīk*) el firme propósito quiescente (*al-'azm al-sākin*) [elevándolo] hasta el más noble lugar (*makān*); y así usan ellos el hachís...»<sup>261</sup>.

\*\*\*

La palabra *sākin* está emparentada con el concepto de *sukūn*, que podemos traducir como «reposo», «inacción», «sosiego del corazón», y cuyo contrario es *ḥaraka* o *taḥarruk*, «movimiento».

\*\*\*

[Bin-'Abd Allāh, n° 851 y ss., 1112; Corbin, IV, 523, s.v. mouvement; Massignon, *Essai*, 253, 258; Michon, *Le soufi*, 146, 191, 218 y s.].

## XXII.— AL-ṬARĪQ

ابن تيمية (٤، ص. ٣١٠): «...وأما إن اعتقد ذلك قرية وقال هي لقيمة الذكر والفكر وتحرك العزم الساكن إلى أشرف الأماكن وتنفع في الطريق...».

---

261. Sobre el término *'azm* cf. Bin-'Abd Allāh n° 516. Sobre el término *makān* cf. *ibidem*, n° 445.

\*\*\*

— Ibn Taymiyya (IV, 310): «...y si creyese que eso [=usar el hachís] es un acto de piedad que lo aproxima a Dios (*qurba*), y dijese que el hachís es el «bocadito» (*luqayma*) [que alimenta] la mención y recuerdo de Dios (*al-dīkr*) y la meditación en Sus asuntos (*al-fikr*), y que mueve (*tuḥarrīk*) el firme propósito quiescente (*al-'azm al-sākin*) [elevándolo] hasta el más noble lugar (*al-amākin*), y que es útil en el camino (*al-ṭarīq*)...»<sup>262</sup>.

\*\*\*

El término *ṭarīq* o *ṭarīqa* designa uno de los conceptos básicos de la doctrina sufi. Se trata de la «vía mística», a través de la cual el alma es capaz de elevarse hasta el mundo de la divinidad<sup>263</sup>

\*\*\*

[Anawati-Gardet, 42; Bin-'Abd Allāh, n° 1390; Michon, *Le soufi*, 251; 160 y s.].

### XXIII.— AL-TAWFĪQ

البدرى (ص. ٢٤): «...فأسألك بكرمك العام [...] أن توفّقني للعمل فيه

بطعّاتك والإقلاع عن معصيتك...».

البدرى (ص. ٢٤): «...فعند ذلك [...] يصل إلى مرتبة التوفيق...».

\*\*\*

---

262. Rosenthal, *The Herb*, 92, nota 6, afirma que esta expresión podría ser entendida en el sentido de que el hachís sirve para mitigar las penalidades que los sufíes sufren durante sus peregrinaciones, pero que más bien debe ser interpretada como expresión del hecho de que la droga podía ser consumida en la calle sin problemas, contrariamente al vino. No obstante, teniendo en cuenta el contexto en que está citado el vocablo *ṭarīq*, creo posible interpretarlo en su acepción sufi.

263. Cf. *supra* pp. 195 y s., p. 240, n° VII, y p. 244, n° IX.

*La hierba de los faquires*

— Al-Badrī (fol. 2a): «...y Te pido, invocando Tu universal generosidad [...] que me concedas Tu gracia (*tuwaffīqa-nī*) al usar el hachís, obedeciendo Tus designios y apartándome de la desobediencia a Ti...».

— Al-Badrī (fol. 2b): «...y entonces [=al usar el hachís] alcanza el grado (*martaba*) de la gracia divina (*al-tawfīq*)...».

\*\*\*

a) El término *tawfīq*, que podemos traducir como «gracia» o «armonización», designa habitualmente la asistencia divina que permite al hombre ser *muwaffaq*, es decir, tener buena suerte y éxito en sus empresas. En su *Kitāb al-Ḥaqā'iq al-Jarrāz* (*apud* Nwyia, 278 y s.) define así este concepto: a) de parte de Dios, el *tawfīq* «es la asistencia de Aquél que es bondadoso, el Rey misericordioso, hacia su servidor, al que dirige en el buen camino»; de parte del hombre, el *tawfīq* hacia sí mismo consiste «en no imponer al alma aquellas tareas que ésta no puede sobrellevar ni hacer a fin de no abocarla a un atolladero sin salida». Podemos añadir, siguiendo a Ibn 'Aḡība (*apud* Michon), que es precisamente del concurso de la «gracia» (*tawfīq*) y de la obediencia de donde resulta la «proximidad» (*qurb*) del servidor a su Señor.

b) El término *martaba* (plur. *marātib*) —en estado constructo con *tawfīq* en la segunda acotación de al-Badrī—, tiene dos sentidos diferentes. Según el primero, designa cada una de las fases de las sesiones de *ḍikr* colectivo; de acuerdo al segundo, significa «grado» o «etapa», y así es utilizado por Tirmidī Ḥakīm (*apud* Nwyia, 276) para referirse a los tres grados de la sabiduría. Más normalmente designa cada uno de los grados o etapas que jalonan el camino que conduce a Dios, y así se habla, por ejemplo, de *al-martaba al-ilāhiyya* («grado trascendente»), *martabat al-insān al-kāmīl* («grado de la unión») y *al-martaba al-aḡadiyya*, («grado de la unicidad»).

\*\*\*

[Bin-'Abd Allāh, n° 305, 576; Michon, *Le soufi*, 250; Nwyia, 172, 276, 278 y s.; Trimmingham, 205].

XXIV.— AL-UNS

ابن غانم (ص. ٢٨، هامش ١٨): «...ثمّ زعم لشقوته أنّها [...] محلّ أنسه...».

القسطلاني (ص. ٥٧): «...فإنّ من كان على قدم الفقر واقفًا وعلى مسرّة الأنس عاكفًا لم يبق فيه اشتغال بخارج عنه...».

\*\*\*

— Ibn Gānim (*apud* Lozano, *Tres tratados*, 28, nota 18): «...y movido por su maldad pretende que el hachís [...] es el receptáculo (*maḥall*) de su visión beatífica interior de Dios (*unsi-hi*)...».

— Al-Qaṣṭallānī (p. 57): «...pues quienes [siguen las doctrinas del sufismo] (*al-faqr*) y se consagran por entero (*'akif<sup>an</sup>*) al goce de su intimidad con Dios (*al-uns*) no deben ocuparse de asunto alguno fuera de ello...»<sup>264</sup>.

\*\*\*

a) El concepto de *uns*, traducido en la literatura especializada como «familiaridad» o «intimidad» con Dios, «visión beatífica interior», es mencionando por al-Sarrāy (*apud* Anawati-Gardet, 42) entre los estados místicos (*aḥwāl*), junto a otros tales como «la proximidad» (*al-qurb*) o «la contemplación» (*al-muṣāhada*).

b) En la acotación de Ibn Gānim el término *uns* es utilizado en estado constructo con el término *maḥall*, que podemos traducir como «receptáculo», aplicado al alma. Ibn 'Aḥyā (*apud* Michon, 222) dice: «El alma es una "entidad sutil" (*laṭīfa*) depositada en esta envoltura corporal (*qālib*: "molde") y es la sede (*maḥall*) de los caracteres defectuosos; igualmente, el espíritu es una entidad

---

264. Sobre el sentido de la raíz <'kf> cf. Bin-'Abd Allāh, n° 1128; Massignon, *Essai*, 147, 159, 262; Michon, *Le soufi*, 196.



sutil depositada en esta envoltura y es la sede de los caracteres loables; la sede de una y otro es pues única, y es el hombre".

\*\*\*

[Anawati-Gardet, 42, 264; Bin-'Abd Allāh, n° 1085, 1371; Michon, *Le soufi*, 153, 222; Nwyia, 171].

## XXV.— AL-WAŶĀL

القسطلاني (ص. ٢٠): «...واعتقد أنّ فعله قربة [...] معبرة له عن سرّ

الفرق والجمع والدفن لهم والأوجال...».

\*\*\*

— Al-Qaṣṭallānī (p. 20): «...y piensa que su acción [=usar el hachfs] es un acto piadoso que lo aproxima a Dios (*qurba*) [...], y que le revela el secreto (*sirr*) de la conciencia separativa (*al-farq*) y de la conciencia unitiva (*al-yam*), y que lleva al corazón libre de preocupaciones mundanas a concentrar todas sus energías en Dios (*al-himm*), y que estimula sus temores (*al-awṣāl*)...».

\*\*\*

Sólo encuentro el término *waṣal* (plur. *awṣāl*) en el *Kitāb al-Ḥaqā'iq* de al-Jarrāz (*apud* Nwyia), que lo define como «La agitación del corazón provocada por el temor de un final súbito». El *waṣal* es una forma de *jawf* («miedo») cuyo objeto es especialmente la muerte súbita, los pesares y la vergüenza (*jaṣal*) que esta muerte puede acarrear. El *jawf*, clasificado por al-Sarrāy (*apud* Anawati-Gardet) entre los estados místicos (*aḥwāl*), es definido por Ibn 'Aṣība (*apud* Michon) como «la agitación del corazón inquieto por el temor de ser alcanzado por aquéllo por lo que éste siente repugnancia, o de perder aquéllo a lo que está ligado. Su fruto es el impulso hacia la obediencia y el alejamiento de la desobediencia».

La hierba de los faquires

\*\*\*

[Anawati-Gardet, 42; Michon, *Le soufi*, 183; Nwyia, 303].

XXVI.- <WḤD>

القسطالاني (ص. ٥): «...اعلموا معاشر الموحّدين [...] أن لَمَّا اشتهر تناول الحشيش...».

الإسعدي (ب. ٧): «...مدامهم تنسي المعاني وهذه \* تذكر أسرار الجمال الموحّد...».

\*\*\*

— Al-Qaṣṭallānī (p. 5): «...sabad, vosotros que proclamáis y realizáis en vuestras almas la Unicidad trascendente de Dios (*al-muwaḥḥidūn*) [...] que cuando se hizo célebre el consumo de hachís...».

— Al-Is'irdī (verso 7º): «...su vino hace olvidar las realidades conceptuales (*al-maṭānī*) que residen en toda cosa; por el contrario ésta [=el hachís] / trae a la memoria los secretos (*asrār*) de la Belleza unificada (*al-Īmāl al-muwaḥḥad*)...».

\*\*\*

Los términos *muwaḥḥad* y *muwaḥḥidūn* están emparentados con el verbo *waḥḥada*, cuya traducción es «hacer único», «afirmar como único». Su *maṣḍar*, *tawḥīd*, designa un concepto que constituye la base de las formulaciones de la dogmática islámica, así como de la propia experiencia sufi. El *tawḥīd* es a la vez la Unicidad trascendente de Dios, y la proclamación de esta unicidad en el alma por Dios, en suma, la unificación en Dios. Los grandes sufíes, con al-Ḥallāy a la cabeza, han comprendido la vivencia del *tawḥīd* según un triple proceso: unificación de sí en sí mismo, unificación de sí en Dios, unicidad de Dios proclamada y vivida por Dios mismo en el alma. Por otra parte, existe toda una

línea de pensamiento, poco concretada todavía en los primeros siglos del sufismo, que hará de la experiencia del *tawḥīd* una identificación (*ittiḥād*) en la que la personalidad del sufi es como poseída y volatilizada por Dios. En este sentido debemos recordar que ciertos autores usan la palabra *tawḥīd* para designar la unidad «realizada» por el santo. Así pues, el término *al-muwahḥid*, que designa a aquél que ha «realizado» esta unidad, es equivalente al término *ʿarīf bi-llāh*, que designa a aquél que ha alcanzado la gnosis (*al-maʿrifa*).

\*\*\*

[Anawati-Gardet, 100 y s., 181; Corbin, IV, 554, s.v. *tawḥīd*; Mac Donald, s.v. *tawḥīd*; Massignon, *Essai*, 36; Michon, *Le soufi*, 22, 228 y s.].

## XXVII.— WIRD

ابن تيمية (٢، ص. ٢٥٢؛ ٤، ص. ٣٢٤): «...يزعمون أنّ لهم وردًا من الليل وتعبّدات وأنّها إذا حصلت نشأتها برؤوسهم تأمرهم بتلك العبادة...».

\*\*\*

— Ibn Taymiyya (II, 252; IV, 324): «...pretenden que ejecutan letanías nocturnas (*wird<sup>an</sup>*) y devociones piadosas (*taʿabbudāt*), y que cuando la embriaguez del hachís invade sus cabezas les ordena llevarlas a cabo...».

\*\*\*

El término *wird* designa una especie de «liturgia» u «oficio» de las fraternidades sufíes con el que éstas se preparan para el *dīkr* propiamente dicho. A través de la ejecución de una serie de oraciones, recitaciones de textos coránicos, invocaciones diversas, plegarias especiales y letanías, repetidas un cierto número de veces, el *wird* contribuye a crear un clima mental adecuado a la realización del *dīkr*, especialmente del *dīkr* colectivo.

*La hierba de los faquires*

\*\*\*

[Anawati-Gardet, 198, 208; Massignon, *Essai*, 198; Massignon, s.v. *wird*; Michon, *Le soufi*, 183, 219; Trimmingham, 313, s.v. *wird*].

XXVIII.— AL-WUṢLA

ابن غانم (ص. ٢٨): «...ثمَّ زعم لشقوته أنَّها [...] دليل وصلته...».

\*\*\*

— Ibn Gānim (*apud* Lozano, *Tres tratados*, 28): «...y movido por su maldad pretende que el hachís es [...] la prueba que lo conduce (*dalīl*) a la unión con Dios (*wuṣlati-hi*)...».

\*\*\*

a) Los términos *wuṣla*, *wiṣāl*, *wuṣūl* y *waṣl* designan la «unión» del alma con Dios, culminación de la vía mística<sup>265</sup>.

b) El término *dalīl*, usado por Ibn Gānim en estado constructo con *wuṣla*, tiene el sentido de «lo que guía en el recto camino» y «prueba que conduce a Dios».

\*\*\*

[Anawati-Gardet, 42, 137; Bin-'Abd Allāh, n° 1340; Corbin, IV, 564, s.v. *Wāṣil*; al-Ḥifnī, 267; Michon, *Le soufi*, 45 y s., 78, 188; Nwyia, 389; Trimmingham, 152, 155, 191].

XXIX.— <WŪD>

ابن غانم (ص. ٢٨): «...يقول هي حرم وجودي...».

---

265. Según al-Badrī, fol. 9b, los sufíes (*al-sūfiyya*) llaman al hachís *muṣīlat al-qalb*, cuya traducción vendría a ser «la que une el corazón [del sufi con Dios]». Cf. Rosenthal, *The Herb*, 37.

البدرى (ص. ٢٨): «...فأسألك بكرمك العام [...] أن [...] تعرفني

الموجودات بحقائقها...».

البدرى (ص. ٣٨): «...فلما أكله ثار فيه الوجد والطرب...».

\*\*\*

— Ibn Gānim (*apud* Lozano *Tres tratados*, 28): «...dice: el hachís es la sagrada esencia de mi existencia...»<sup>266</sup>.

— Al-Badrī (fol. 2a): «...y Te pido, invocando Tu universal generosidad [...] que me des a conocer la existencia (*al-mawṣūḍāt*) y sus realidades eternas (*ḥaqā'iqi-hā*)...».

— Al-Badrī (fol. 3a): «...y cuando comió el hachís despertó en él el éxtasis (*al-waṣḍ*) y una intensa emoción...».

\*\*\*

a) Los términos *al-waṣḍ* y *al-wuṣūḍ* están emparentados con la raíz <wṣḍ>, que expresa la idea de «sentir», «desear ardientemente», «encontrar», «encontrarse», «existir». *Waṣḍ* es traducido normalmente como «éxtasis», aunque no responde exactamente al «éxtasis» de la teología mística cristiana. También es traducido como «emoción espontánea de tristeza o de amor que anima el corazón». El término *wuṣūḍ*, que en la mayoría de los casos significa «existencia», o «esencia de la existencia», tiene igualmente en ciertos textos sufíes el sentido de «éxtasis», con un matiz algo diferente de *waṣḍ*.

b) El término *ḥaram*, usado por Ibn Gānim en estado constructo con *wuṣūḍ*, tiene el sentido de «lo sagrado», «lo inviolable». Es mencionado por al-Niffārī en su *Kitāb al-Mawāqif* (*apud* Nwyia, 332), a propósito de la imagen del corazón como morada de Dios en la simbología sufí: «El me dice [...] Es de Mis corazones, cuyas puertas están abiertas a Mí y cuyas miradas están fijadas en Mí. Se presentan ante Mí sin velo. Estos corazones son Mis moradas, en las cuales

---

266. En realidad el término *wuṣūḍ* podría haber sido traducido aquí también como «éxtasis», según veremos poco más abajo.

hablo según Mi sabiduría, y donde Me doy a conocer a Mis criaturas. Considera pues tu corazón: si forma parte de Mis moradas, es un recinto sagrado (*ḥaram*) para Mí...».

\*\*\*

[Anawati-Gardet, 141 (nota 44), 175 y ss., 180 y ss.; Bin-'Abd Allāh, n° 395, 436, 483 y ss., 985, 1183; Corbin, VI, 564, s.v. *wojūd*, y 483, s.v. *états mystiques*; Michon, *Le soufi*, 241 y ss.; Nwyia, 254, 258, 332, 378; Trimmingham, 150, 200].

### XXX.- AL-ŶAMĀL

الإسعدي (ب. ٧): «...مدامهم تنسي المعاني وهذه \* تذكر أسرار

الجمال الموحد...».

\*\*\*

— Al-Is'irdī (verso 7°): «...su vino hace olvidar las realidades conceptuales (*al-ma'ānī*) que residen en toda cosa; por el contrario ésta [=el *hachís*] / trae a la memoria los secretos (*asrār*) de la Belleza unificada (*al-Ŷamāl al-muwaḥḥad*)...».

\*\*\*

El término *al-Ŷamāl* es traducido en la literatura especializada como «belleza» y «gracia que extasía», y *al-Ŷamāl al-ilāhi* como «belleza sensible y fenomenal». Ibn 'Aṣība (*apud* Michon, 240) se refiere a este concepto a propósito del término *al-rahāmūt* («La Presencia misericordiosa»), que según dice «designa la Sutilidad (*luṭf*) y la Misericordia (*rahma*) que penetran todas las cosas, confiriéndoles grandeza y belleza (*ḡalāl wa-Ŷamāl*)». Ambos conceptos también son relacionados por Ibn 'Aṣība (*apud* Michon, 252) en el contexto de su comentario acerca de los términos *dāt* y *ṣifāt*: «Has de saber que Dios (*al-Ḥaqq*) es Esencia (*dāt*) y Cualidades (*ṣifāt*) [...] Has de saber que la irradiación de la Esencia no aparece sino en los lugares "epifánicos" (*mazāhir*), que son las

huellas de las Cualidades (*aṭār al-ṣifāt*) pues si irradiara sin intermediario los seres serían reabsorbidos y aniquilados [...]. La irradiación de la Esencia es de la naturaleza de la Majestad (*ṣalāṭī*), la irradiación de las Cualidades es de la naturaleza de la Belleza (*ṣamālī*).

\*\*\*

[Bin-'Abd Allāh, n° 149, 151; Corbin, IV, 472, s.v. Beauté; Michon, 252 y s.].

XXXI.- <YRD>

القسطلاني (ص. ٤): «...التي صارت شعارًا لمن ادعى التجرد ظاهرًا  
وباطنًا وهو واقف مع الأعضاء...».

الإسعدي (ب. ٨): «...هي السرّ ترقى الروح فيها إلى ذرى الـ \* معالم  
في معراج فهم مجرد...».

\*\*\*

— Al-Qaṣṭallānī (p. 4): «...la cual [=el hachís] se ha convertido en divisa de quienes pretenden haberse desprendido externa e internamente de todas sus ataduras y preocupaciones mundanas (*al-taṣṭarrud ṣāḥir<sup>an</sup> wa-bāṭin<sup>an</sup>*) y [en realidad] se ocupan de lo contrario...».

— Al-Is'irdī (verso 8°): «...el hachís es el secreto (*sirr*) con el que el espíritu se eleva (*taraqqà*) hacia los más sublimes lugares, en la ascensión celestial (*mi'rāṣ*) de un entendimiento (*fahm*) libre de ataduras corporales y mundanas (*muṣṭarrad*)...».

\*\*\*

a) En términos generales *taṣṭarrud* y *taṣṭirid* designan el desprendimiento y la renuncia a los bienes materiales, el abandono de las preocupaciones mundanas,

de las apariencias y accidentes del mundo material, preparación ascética necesaria para la unión mística.

b) El término *bāḥin* designa el «sentido escondido», «sentido profundo», lo «esotérico», la «cara interna de lo real», lo cual siempre está dotado de una naturaleza inmaterial o sutil; el término *zāhir* designa la «aparición de la letra», lo «exotérico», la «existencia exterior», la «forma», la cual siempre está dotada de una naturaleza material.

\*\*\*

[Anawati-Gardet, 98 y ss.; Bin-'Abd Allāh, n° 10 y s., 442, 456, 695, 1198; Massignon, *Essai*, 22; Michon, *Le soufi*, 57, 69, 144, 161, 222, 241; Nwyia, 110, 236, 291; Trimmingham, 63, 143].