

**ZAWĀL AL-TARAḤ: UN COMENTARIO AL POEMA DE IBN
FARAḤ AL-IŠBĪLĪ (M. 699/1300) EN UN MANUSCRITO
ETÍOPE DEL SIGLO XIX***

***Zawāl al-taraḥ: A commentary about the poem by Ibn Faraḥ al-
Ishbīlī (m. 699/1300) in a 19th century Ethiopian manuscript***

Adday HERNÁNDEZ LÓPEZ

adday158@hotmail.com

Universidad de Copenhague

Resumen: Existen multitud de ejemplos de cómo la producción intelectual andalusí se ha extendido en el espacio y el tiempo gracias a los comentarios que otros ulemas han realizado de las obras producidas en la península Ibérica y este constituye uno más de esos ejemplos. El presente artículo es un análisis de la manera en que el poema sobre hadiz escrito por Ibn Faraḥ/Farḥ llegó a ser conocido por los ulemas etíopes de época moderna (principios del siglo XIX en este caso concreto), cuya tradición textual —producida en árabe— únicamente ha empezado a estudiarse recientemente. Para ello, en la presente contribución se estudia la edición del *Zawāl al-taraḥ*, el comentario de Ibn ʿYamāʿa al texto de Ibn Faraḥ/Farḥ, copiado en un manuscrito producido y preservado en Etiopía, donde erróneamente se atribuye el comentario a un autor etíope. Tras contrastar la presente versión con la edición de otros manuscritos del mismo comentario y las variaciones entre las distintas versiones, comprobamos que efectivamente se trata del mismo texto, y las variaciones entre las distintas versiones, tratando de entender las posibles causas que llevaron a la falsa atribución. Finalmente, este trabajo analiza los motivos que llevaron a los ulemas de ciertos círculos sufíes a incluir esta obra entre sus lecturas recomendadas.

Abstract: There are myriad examples of how Andalusī intellectual production spread through space and time thanks to commentaries that other *ʿulamāʾ* wrote about works originating in the Iberian Peninsula. This paper looks at one such example. The paper analyzes the way in which Ibn Faraḥ/Farḥ’s poem on *ʿilm al-ḥadīṭ* came to be known to Ethiopian *ʿulamāʾ* of the modern era (early 19th century, in this case), given that their textual tradition —produced in Arabic— has only recently begun to be studied. To do so, this contribution studies the edition of the *Zawāl al-taraḥ*, the commentary on Ibn Faraḥ/Farḥ’s text made by Ibn Jamāʿa, which was copied in a manuscript produced and preserved in Ethiopia. In this copy, however, the commentary is wrongly attributed to an Ethiopian scholar. After comparing this version with the extant editions of other versions of the *Zawāl* and examining the variations between them, it has been confirmed that the text is the same as Ibn Jamāʿa’s text. Attempts are made to discover the causes of the mistaken attribution. Finally, the paper analyzes the reasons that led the *ʿulamāʾ* of certain Sufi circles to include the *Zawāl al-taraḥ* in their recommended readings.

*. Este trabajo se ha desarrollado dentro del Proyecto *Islam in the Horn of Africa: A comparative literary approach* (IslHornAfr) financiado por la Advanced Grant nº 322849, 2013-2018 concedida por el European Research Council al investigador principal, Alessandro Gori, y que se lleva a cabo en la Universidad de Copenhague.

Palabras clave: Poema sufi sobre hadiz. al-Andalus en África oriental. Islam en Etiopía

Key words: Sufi poem on ḥadīṭ. Al-Andalus in Eastern Africa. Islam in Ethiopia.

Recibido: 22/03/2018 **Aceptado:** 04/07/2018

INTRODUCCIÓN

La introducción y expansión del Islam en Etiopía y en el Cuerno de África en general han sido estudiados tradicionalmente desde el punto de vista historiográfico por investigadores como Spencer J. Trimingham y Joseph Cuoq¹ aunque, desde estos primeros trabajos publicados sobre el Islam en esta área geográfica, otros autores han centrado sus esfuerzos en arrojar luz sobre la herencia islámica en esta zona, como es el caso de Hussein Ahmed, cuyos trabajos son imprescindibles para entender los aspectos característicos del Islam etíope². Gracias a sus esfuerzos y a los de otros estudiosos pioneros, los estudios sobre el Islam en Etiopía, llevados a cabo tanto por investigadores nativos como extranjeros se han multiplicado en las últimas décadas, como demuestra el creciente número de publicaciones y de tesis doctorales al respecto defendidas en la Universidad de Addis Abeba³. En muy pocos casos, sin embargo, el foco de atención se ha centrado en la producción literaria de estas comunidades musulmanas. Hasta ahora, solo un reducido grupo de Arabistas e investigadores interesados en Etiopía como Enrico Cerulli y Ewald Wagner han utilizado la producción escrita como objeto de estudio⁴. En esos contados casos, además, el fin no es el estudio de los textos en sí mismos o la actividad intelectual de los ulemas que los produjeron, sino el análisis lingüístico o el empleo de dichos textos para contextualizar hechos históricos. Esta situación no ha pasado inadvertida para algunos Arabistas especializados en el Cuerno de África, como el profesor Alessandro Gori, cuyo interés en los textos islámicos producidos en el Cuerno de África le llevó a desarrollar el proyecto “Is-

1. Spencer J. Trimingham. *Islam in Ethiopia*. Londres: Oxford University Press, 1952; Joseph Cuoq. *L'islam en Ethiopie. Des origines au XVI^e siècle*. Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1981.

2. Véase Hussein Ahmed. *Islam in the nineteenth-century Wallo, Ethiopia. Revival, reform and reaction*. Leiden: Brill, 2001; “Shaykh Jawhar b. Haydar b. ‘Alī: a mystic and scholar of Shonkē, Southeast Wallo, Ethiopia”. *Annales d’Éthiopie*, 20 (2005), pp. 47-56; Reseña sobre el libro *Kitāb Iqāz Himam al-Aghbiyā’ birashh qatrat min al-tarājim al-‘ulamā’ wa-l-awliyā’ fī jumh[ū]riyat Ithyūbiyā* by Al-Hājj al-Shaykh Muhammad Wāle b. al-Shaykh al-Hājj Ahmad. *Journal of Ethiopian Studies*, 38/1-2 (2005), pp. 175-179.

3. Ahmed. “The coming of age of Islamic studies in Ethiopia: the present state of research and publication”. En S. Ege; H. Aspen; Birhanu Teferra y Shiferaw Bekele (Eds.). *Proceedings of the 16th International Conference of Ethiopian Studies*. Trondheim: NTNU, 2009, vol. II, pp. 449-455.

4. Enrico Cerulli. *L'Islam di ieri e di oggi*. Roma: Istituto per l'Oriente, 1971; Ewald Wagner. *Harari-Texte in arabischer Schrift mit Übersetzung und Kommentar*. En Franz Steiner (Ed.). *Äthiopistische Forschungen* 13. Wiesbaden: Verlag, 1983; “Bemerkungen zu zwei Handschriften des Kitāb al-Farā'id”. En Christa Müller-Kessler-Bert G. Fragner (Eds.). *Ḥokmot bāntā bētāh: Studia Semitica necnon Iranica Rudolpho Macuch septuagenario ab amici discipulis dedicata*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1989, pp. 389-395.

lam in the Horn of Africa: A Comparative Literary Approach (IslHornAfr)” para dar cobertura a esta laguna. Dicho proyecto tiene como fin localizar, digitalizar y catalogar en una base de datos relacional, no solo colecciones de manuscritos preservadas en bibliotecas de diversos países, sino también los códices, cartas, libros y demás materiales guardados por *šuyūj* locales en instalaciones situadas en las inmediaciones de las mezquitas o incluso en sus domicilios privados⁵.

En la actualidad la base de datos cuenta con información acerca de 24 colecciones diferentes provenientes de distintas regiones de Etiopía, Yibuti y Somalilandia⁶. Una de ellas contiene el manuscrito cuya obra ocupa mi foco de atención en este artículo, que es la colección de manuscritos islámicos del *Institute of Ethiopian Studies* (Addis Ababa University) y que, junto con la colección Weiner, fue digitalizada por el “Ethiopic Manuscript Imaging Project (EMIP)”⁷. La mayoría de los códices han sido producidos entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XX, aunque también pueden encontrarse algunos ejemplares más antiguos⁸.

El manuscrito con signatura IES04507 contiene un comentario del poema didáctico del andalusí Ibn Farah (m. 671/1273) sobre 28 expresiones técnicas empleadas en *‘ilm al-ḥadīṭ*. En el presente artículo describiré el problema existente acerca de la autoría del comentario a este poema y expondré las posibles razones por las que dicho texto se encuentra entre los transmitidos por los ulemas etíopes a sus discípulos en época moderna. El poema de Ibn Farah viene a sumarse a los textos andalusíes que he encontrado entre los materiales del proyecto IslHornAfr, tema respecto al cual hice una primera aproximación cuando solo un pequeño porcentaje de los códices había sido catalogado⁹.

ISLAM EN ETIOPÍA

De acuerdo a las investigaciones existentes al respecto, el Islam se introdujo en Etiopía gracias a tres factores principales: el comercio, los movimientos migra-

5. <http://www.islhornafr.eu/> [consultado 20/03/2018]

6. País independiente sin reconocimiento internacional situado al noroeste de Somalia.

7. Este proyecto está dirigido por Steve Delamarter y la base de datos resultante puede consultarse en la página web del Hill Museum and Manuscript Library. <http://www.vhmmml.us/vivarium/sgd.htm> [consultado 20/03/2018]

8. El manuscrito más antiguo por el momento está datado en 989/1581, pero se trata de algo excepcional, y puesto que casi todos los ejemplares fueron producidos entre los siglos XVIII y XX, es posible que se trate de un códice traído de otro país, seguramente Egipto, v. Alessandro Gori; Anne Regourd; Jonathan R. Brown y Steve Delamarter. *A handlist of the manuscripts in the Institute of Ethiopian Studies, volume two: the Arabic materials of the Ethiopian Islamic tradition*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2014, p. XLII.

9. Adday Hernández. “Andalusí vestiges in the Ethiopian Islamic literary tradition”. *Annual Review of Islam in Africa*, 12/13 (2015-2016), pp. 10-19.

torios y el esoterismo. En el siglo I/VII, el Norte de Etiopía tuvo su primer contacto con el Islam y ya en el siglo II/VIII pueden encontrarse asentamientos comerciales musulmanes a largo de toda la costa del Golfo de Adén y el litoral somalí, desde donde el Islam se extendió paulatinamente y muy poco a poco hacia el Sudeste de Etiopía gracias a los movimientos migratorios de algunos grupos nómadas. Es el caso de las migraciones de Afar y Somalíes desde la costa hacia el interior en el siglo VII/XIII¹⁰. En dichos asentamientos existía un activo comercio de libros de temática islámica que permitieron la enseñanza del Islam y sus ciencias a las gentes del lugar por parte de predicadores musulmanes provenientes de Yemen principalmente. Como resultado de este proselitismo, los diferentes grupos, incluso dentro de una misma etnia¹¹ adoptaron el Islam —o no— en distintas épocas y de diferentes maneras.

De acuerdo con Terje Østebø, cuyas aportaciones desde el punto de vista antropológico constituyen un pilar esencial para el estudio las comunidades musulmanas en Etiopía, la enseñanza de las ciencias islámicas combinada con el esoterismo que envolvía a los predicadores, quienes actuaban como “adivinos que obraban milagros”, fue decisiva para el proceso de islamización en esta zona¹². Trimmingham, en su libro sobre el Islam en Etiopía, dijo al respecto de este esoterismo que provocó un fervor y una devoción entre los conversos que el Islam ortodoxo no hubiera podido lograr¹³. Tras una complicada serie de procesos de intercambio entre el Islam y las culturas locales se llegó a diferentes expresiones de la religiosidad musulmana que fueron perdiendo intensidad con el paso del tiempo, fruto de los siglos de hegemonía cristiana en el área y de la persecución de la fe islámica. En el siglo XIX, sin embargo, la llegada del pensamiento sufí y la introducción de las *ṭarīqas* hizo que el Islam viviera un resurgimiento¹⁴ y los manuscritos analizados por el proyecto IslHornAfr son producto de este periodo de revitalización del Islam, y de la lengua árabe en consecuencia.

En cuanto a cuestiones jurídicas se refiere, parece que la escuela de derecho *Ḥanafī* había predominado en el área hasta que la expansión del sufismo propició la adscripción de los musulmanes de la mayor parte del país a la escuela *šāfi‘ī*, aunque pueden encontrarse áreas donde todavía se sigue la escuela *ḥanafī* e inclu-

10. Terje Østebø. *Localising salafism: Religious change among Oromo Muslims in Bale, Ethiopia*. Leiden: Brill, 2012, p. 51.

11. Por ejemplo, algunos grupos Oromo adoptaron el Islam cuando el Islam comenzó a propagarse por Etiopía, mientras que otros solo se hicieron musulmanes alrededor del siglo XVI, tras emigrar a poblaciones donde el Islam ya era mayoritario, véase Østebø. *Localising salafism*, p. 62-63.

12. *Idem*, p. 51.

13. Trimmingham. *Islam in Ethiopia*, p. 225.

14. *Idem*, pp. 223-224.

so la *mālikī* por influencia sudanesa¹⁵. La rápida expansión de la doctrina šāfi‘ī no es de extrañar si tenemos en cuenta que las principales influencias literarias provienen de Egipto y Yemen, donde dicha escuela es mayoritaria. De acuerdo con investigadores como Anne Bang o Abdul Sheriff, quienes han estudiado la emigración de ulemas sufíes desde Yemen a otras zonas costeras del Océano Índico, como la costa Este de África y la costa Oeste de la India, estos movimientos humanos crearon redes intelectuales transnacionales¹⁶, lo cual puede constatarse al comparar los textos transmitidos en diferentes puntos de dicho entramado¹⁷.

EL MANUSCRITO

Como ya adelanté en la introducción, se trata del manuscrito con signatura IES04507, preservado en el *Institute of Ethiopian Studies* de la Universidad de Addis Abeba. Es un códice con papel como soporte¹⁸ y 155 folios que contiene cuatro textos diferentes relacionados con la ciencia del hadiz: En primer lugar un comentario de al-Maḥallī, Abū ‘Alī Ŷalāl al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad al-Anṣārī l-Šāfi‘ī (m. 864/1459) al poema de al-Subkī, Taqī l-Dīn Abū l-Ḥasan ‘Alī b. ‘Abd al-Kāfi (m. 756/1355) o *Šarḥ al-maḥallī ‘alā Manzūmat al-Subkī* (folios 4r-146r), que ocupa la mayor parte del libro; un poema atribuido a ‘Alī b. Abī Ṭālib sobre la “gente del hadiz” (*ahl al-ḥadīṭ*) (folios 146v-147r); el comentario a la *Manzūma* de Ibn Faraḥ que es objeto de este estudio, o *Zawāl al-taraḥ fī šarḥ Manzūmat Ibn Faraḥ* (folios 148r-150v) y por último, el poema de al-Bayqūnī, ‘Umar b. Muḥammad b. Fattūḥ al-Dimašqī, al-Šāfi‘ī (m. 1080/1669) conocido como *al-Manzūma al-Bayqūniyya fī muṣṭalaḥ al-ḥadīṭ* (folios 151r-152v). De acuerdo a las fechas de los colofones, los textos fueron copiados entre el 1234/1819¹⁹ y el 1240/1824. El copista del manuscrito fue al-Sayyid Bušrā b. Ay

15. Ahmed. *Islam in the nineteenth-century Wallo*, pp. 65-66.

16. Anne Bang. *Islamic sufi networks in the Western Indian Ocean (c.1880–1940). Ripples of reform*. Leiden-Boston: Brill, 2014; Abdul Sheriff. *Dhow cultures of the Indian Ocean: cosmopolitanism, commerce and Islam*. Londres: Hurst, 2010.

17. Por ejemplo, muchos de los textos recogidos en los manuscritos analizados son comunes a los transmitidos por los ulemas musulmanes en otros lugares como Zanzibar, v. Roman Loimeier. *Between social skills and marketable skills. The politics of Islamic education in 20th century Zanzibar*. Islam in Africa, 10, Leiden-Boston: Brill, 2009.

18. Los textos de tradición islámica siempre utilizan papel como soporte, mientras que el uso del pergamino es eminentemente cristiano, para más información acerca de las características físicas de los manuscritos véase el capítulo preparado por Anne Regourd. “Introduction to the codicology: papers, ruling and bindings”. En Alessandro Gori; Anne Regourd; Jonathan R. Brown y Steve Delamarter. *A handlist*, pp. XLVII-XCII.

19. Fecha que aparece en el Colofón al comentario sobre el poema de Ibn Faraḥ (folio 150v).

Muḥammad (m. 1279/1863)²⁰, un ulema al que se consideró *walī* o santo²¹ y al que se veneró en Wallo, una provincia situada en la región Amhara, en el Noreste de Etiopía y que fue de gran relevancia para la actividad intelectual islámica en Etiopía²². Se sabe que Bušrā b. Ay Muḥammad estableció en Gatā (Wallo) un centro de enseñanza del Islam donde impartía clases de Corán, teología, derecho islámico, gramática árabe, etc. Fue especialmente conocido por su observancia de la *ṣarī'a* y su lucha contra cualquier tipo de innovación (*bid'a*) y su fama e influencia parece que alarmó al Emperador Tēwodros II (r. 1855-1868), quien trató de capturarlo sin éxito²³.

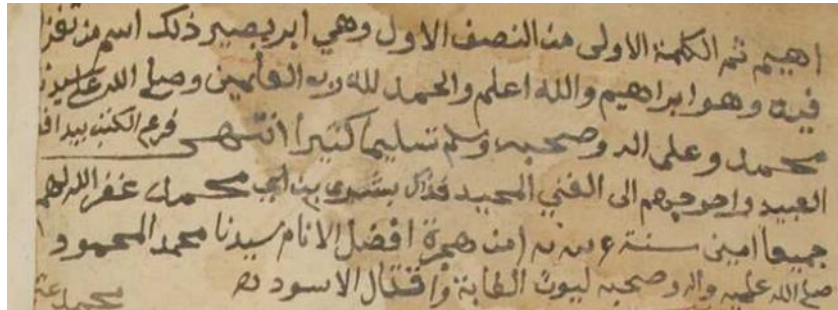


Fig. 1: *Explicit* del texto donde aparece el nombre del copista (Bušrā b. Ay Muḥammad) y la fecha de copia (1234 H.) (IES04507, folio 150v)²⁴

En cuanto al contenido del códice, se trata de un libro para enseñar ciencia del hadiz a través de los comentarios a poemas conocidos sobre el tema. Como en

20. Según Hussein Ahmed su *nisba* está relacionada con el sufi andalusí, Muḥyī l-Dīn b. al-‘Arabī, v. Ahmed. *Islam in the nineteenth-century Wallo*, p. 104.

21. Es un santo sufi o “amigo de Dios”, v. B. Radtke; P. Lory; Th. Zarcone; D. DeWeese; M. Gabrieleau; Denny, F. M.; Aubin, Françoise; Hunwick y N. Mchugh, J. O. “Walī”. *Encyclopaedia of Islam*. Second Edition online (= *EF*). Eds. P. Bearman; Th. Bianquis; C. E. Bosworth; E. van Donzel y W.P. Heinrichs. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1335. [consultado 12/03/2018].

22. El nombre Wallo proviene de uno de los grupos Oromo que se establecieron en la región Amhara alrededor del s. XVI y que se asimilaron a través del idioma. Algunos investigadores opinan que estos grupos mantuvieron parte de su identidad gracias a su conversión al Islam, que se consideró como una ideología de resistencia frente al Estado cristiano, v. Hassen Mohammed. “Islam as a resistance ideology among the Oromo of Ethiopia. The Wallo case, 1700-1900”. En S. S. Samatar (Ed.). *In the shadow of conquest. Islam in colonial Northeast Africa*. Trenton, NJ: The Red Sea Press, 1992, pp. 82-86.

23. Puede encontrarse más información sobre este personaje en Hussein Ahmed. “Al-Hājj Bushrā Ay Muḥammad: a Muslim reformer, scholar and saint of nineteenth-century Wallo”. En Bertrand Hirsch y Manfred Kropp (Eds.). *Saints, biographies and history in Africa*. Frankfurt, Main: Peter Lang, 2003.

24. Las imágenes son cortesía del professor Steve Delamarter, el Proyecto EMIP y el Institute of Ethiopian Studies de la Universidad de Addis Abeba.

otras partes del mundo islámico, algunos ulemas se especializaban en la transmisión de una obra específica, para lo que obtenían un permiso de su maestro (*iyāza*), pero entre los códices analizados dentro del proyecto IslHornAfr, también es frecuente encontrar recopilaciones de los textos más conocidos respecto a un campo concreto, como ocurre con los manuales dedicados a la gramática (*naḥw*)²⁵ o, como en este caso, ciencia del hadiz. La elección de las obras en este contexto, sin embargo, no solo se debe a su fama, sino también a otras posibles razones que exploraré a lo largo del siguiente apartado.

PROBLEMAS CON LA AUTORÍA DEL POEMA Y DE SU COMENTARIO

El poema en cuestión fue escrito por Aḥmad b. Faraḥ b. Aḥmad b. Muḥammad b. Faraḥ, Abū l-‘Abbās al-Išbīlī l-Lajmī l-Jawlānī l-Šāfi‘ī, Šihāb al-Dīn, o simplemente Ibn Faraḥ al-Išbīlī (m. 669/1300)²⁶, aunque en ocasiones el texto ha sido erróneamente atribuido a Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Bakr b. Faraḥ/Faraḥ, Abū ‘Abd Allāh al-Qurṭubī l-Šagīr (m. 671/1273)²⁷, autor de la famosa obra de *tafsīr*, *al-Ŷāmi‘ li-ahkām al-Qur‘ān*. Ya el mismo nombre Faraḥ/Farḥ/Faraḥ ha sido motivo de polémica; Bárbara Boloix nos dice en su artículo de la Biblioteca de al-Andalus que es citado indistintamente como Ibn Faraḥ e Ibn Faraḥ en sus distintas biografías, pero que puesto que al-Šafadī, al-Dāhabī, Ibn al-‘Imād, al-Maqrīzī y al-Maqqarī se decantan por Ibn Faraḥ, esa debe ser la forma correcta²⁸. Sin embargo, en el *Tawḍīḥ al-muštabih*, Ibn Naṣr al-Dīn al-Dimašqī (m. 842/1438), el autor nos explica que la “rā” debe llevar un *sukūn* y no una *fatha*, y tras comprobar lo que al-Maqqarī dice, este también contempla la posibilidad de que sea Ibn Farḥ y no Ibn Faraḥ²⁹. No solo acerca de su nombre existen diferen-

25. Es el caso del manuscrito IES04583, que contiene diversas obras sobre la declinación en la lengua árabe como *Šarḥ Mulḥat al-i‘rāb*; *Muwaṣṣil al-ṭullāb ilā qawā‘id al-i‘rāb*; *Gāyat al-bayān fī šarḥ Zubad Ibn Raslān*, etc.

26. Maribel Fierro (dir.). *Historia de los autores y transmisores Andalusíes/History of the authors and transmitters of al-Andalus*. (HATA online catalogue). Madrid: CSIC, 2015. <http://kohepocu.cchs.csic.es/historia-de-los-autores-y-transmisores-andalusies/history-of-the-authors-and-transmitters-of-al-andalus>, 2. Hadiz, p. 309, n° 1023; Bárbara Boloix Gallardo. “Ibn Faraḥ al-Išbīlī, Abū l-‘Abbās”. En Jorge Lirola y José Miguel Puerta Vilchez (Eds.). *Biblioteca de al-Andalus (= BA): Enciclopedia de la cultura andalusí*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004-2013, vol. 3, pp. 111-113, n° 450; Carl Brockelmann. *Geschichte der arabischen Litteratur*. Weimar: Felber, 1898, vol. I, p. 372; *Geschichte der arabischen Litteratur: Supplements*. Leiden: Brill, 1942, vol. I, p. 635; Zirikli. *Al-A‘lām: qāmūs tarāyīm*. Beirut: Dār al-‘Ilm li-l-Malāyīn, 1986, vol. I, pp. 194-195.

27. Fierro. *HATA online catalogue*, 2. Hadiz, p. 294, n° 989; Brockelmann. *GAL*, vol. I, pp. 415-416; *Supplement*, vol. I, p. 737; “Ibn Farḥ al-Qurṭubī, Abū ‘Abd Allāh”. *BA*, vol. 3, pp. 113-116, n° 451.

28. Boloix. “Ibn Faraḥ al-Išbīlī, Abū l-‘Abbās”, p. 111.

29. Ibn Naṣr al-Dīn al-Dimašqī. *Tawḍīḥ al-muštabih fī ḍabṭ asmā‘ al-ruwāt wa-ansāi-him wa-alqābi-him wa-kunnā-hum*. Beirut: Mu‘assasat al-Risāla, 1993, vol. VII, p. 65; al-Maqqarī. *Nafḥ al-ṭīb min guṣn al-Andalus al-raṭīb*. Ed. Iḥsān ‘Abbās. Beirut: Dār Šādir, 1968, vol. II, p. 531.

cias de opinión, sino que también son motivo de controversia el lugar y la fecha de su nacimiento. Mientras que unos dicen que nació en Sevilla, otros afirman que la nisba *Jawlānī* hace referencia a que nació en Alcalá de los Gazules, localidad que, por otro lado, dependía de Sevilla en la época en que nació. La fecha se remonta a alrededor del 625/1227-1228, pero como ya he dicho, existen discrepancias. Tras ser hecho prisionero en 646/1248, escapó a Marrakech donde estudió durante cierto tiempo hasta que decidió viajar hacia Oriente y realizar la peregrinación. Pasó un tiempo aprendiendo derecho islámico en El Cairo antes de establecerse en Damasco.

Su *Qaṣīda ǧazaliyya fī alqāb al-ḥadīṭ*, es la más famosa, transmitida y comentada de sus obras. Se trata de un poema didáctico de veinte versos en metro *ṭawīl* acerca de 28 expresiones técnicas en relación a la ciencia del hadiz³⁰, pero escritos en la forma de un poema de amor. También se le conoce como *Garāmī ṣaḥīḥ* o, simplemente, *Manzūmat Ibn Farah*³¹.

Este celebrado poema cuenta con varios comentarios, algunos de ellos anónimos, que se conservan en diversas Bibliotecas. Además del *Zawāl al-tarah*³², del que se conservan al menos catorce manuscritos en todo el mundo³³, existen otros comentarios de autor conocido, como el *Bayān mā li-l-ḥadīṭ min muṣṭalaḥ bi-ṣarḥ Manzūmat Ibn Farah*, atribuido a ‘Abd al-Qādir b. Aḥmad b. ‘Abd al-Qādir al-Ganīmī l-Anṣārī³⁴, el *Ta’līq ‘alā Manzūmat Ibn Farah*, de Abū ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Hādī al-Maḥdīsī, Šams al-Dīn (m. 744/1343)³⁵ o el comentario de

30. El poema se recoge, por ejemplo, en al-Maqqarī. *Nafh al-ṭīb*, vol. II, pp. 530-531; al-Subkī. *Ṭabaqāt al-Šāfi’iyya al-kubrā*. Cairo: Haṣar li-l-Ṭibā’a wa-l-Naṣr wa-l-Tawzī’, 1413/1992, vol. VIII, pp. 26-29, n° 1052.

31. C. F. Seybold. “Ibn Farah al-Iṣḥbīlī”. *EP*. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3159. [consultado 22/02/2018].

32. Su edición fue publicada por Friedrich Risch en 1885 y está basada en los manuscritos que se conservan en Leiden y Gotha, aunque los de Leiden no contienen el *Zawāl*, sino otro comentario al poema de Ibn Farah y la versión del poema contenida en las *Ṭabaqāt al-šāfi’iyya* de al-Subkī v. Friedrich Risch. *Commentar des Izz-ed-Dīn Abu Abd-ullah über die Kunstäudrucke der Traditionswissenschaft Nebst Erläuterungen*. Inaugural-dissertation der Philosophischen Facultät zu Leipzig zur Erlangung der Doctorwürde. Leiden: Brill, 1885. Existe una traducción al castellano, v. ‘Izz al-Dīn Ibn Yāmā’a al-Kinānī l-Šāfi’ī. *Eliminación de la angustia: comentario del poema de Ibn Farah, Zawāl al-tarah fī ṣarḥ Manzūmat Ibn Farah*. Trad. e Introd. Abū Yūsuf Abdul Hakīm. 2012. https://www.academia.edu/12164107/Eliminaci%C3%B3n_de_la_Angustia_Zawāl_al-Tarah. [consultado 20/03/2018].

33. Además de los manuscritos de Alemania y Holanda hay otros preservados en Nigeria, Turquía, India, Reino Unido, Iraq y el que es objeto de este estudio, que se encuentra en Etiopía. Para más información sobre los manuscritos existentes y las bibliotecas que los preservan puede consultarse Fierro. *HATA online catalogue*, 2. Hadiz, p. 311.

34. Hay un manuscrito en la Biblioteca Nacional de Túnez (500 *mīm*), cf. *Revue de l’Institute des Manuscrits Arabes*, 21 (1975), p. 28.

35. Se conserva este comentario en Berlín (vesz. 1055), cf. al-Suyūṭī. *Ṭabaqāt al-ḥuffāz*. Ed. Wüstenfeld. Göttingen: 1833-1834, vol. XXI, n° 12; Gotha, (n° 578, v. Wilhelm Pertsch. *Die arabischen*

Muḥammad b. Ibrāhīm b. Jalīl al-Titā'ī (m. 937/1530-1531), *al-Bahya al-saniyya fi ḥillat al-iṣārāt al-sunniyya*³⁶.

En cuanto a la autoría del comentario que nos ocupa, los problemas en torno a su atribución proceden de la información obtenida del manuscrito. Tras comparar el texto que encontré en el códice etíope —y que editaré a continuación— con el comentario también titulado *Zawāl al-taraḥ* y atribuido a 'Izz al-Dīn Abū 'Abd Allāh, Muḥammad b. Abī Bakr (Aḥmad) b. Ŷamā'a (m. 819/1416)³⁷, puedo afirmar que se trata del mismo texto, salvando pequeñas diferencias. Bušrā b. Ay Muḥammad, sin embargo, atribuye la obra a un tal 'Alī b. 'Abd al-Karīm al-Jalwatī l-Rašīdī l-Šāfi'ī. La pertenencia de este autor a la *ṭarīqa Jalwatiyya*, que solo cuenta con un pequeño número de seguidores en Etiopía (y únicamente en Wallo), junto con el hecho de que Bušrā b. Ay Muḥammad tuvo contactos con dicha orden³⁸, me hizo pensar que tal vez la incorrecta atribución de la obra tuvo que ver con su interés en esta *ṭarīqa*. Pese a que se trata solo de especulaciones que por el momento no pueden ser demostradas, es posible que este 'Alī sea el nieto de al-Sammān, Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Hāšimī l-Madanī l-Jalwatī l-Qādīrī l-Šāqīlī l-Šāfi'ī de Medina (m. 1189/1775), fundador de una sub-orden de la *Jalwatiyya*, la *ṭarīqa Sammāniyya*³⁹, en cuyo caso sería hijo de 'Abd al-Karīm al-Jalwatī (m. 1240/1825), quien en el folio 152v también es mencionado como el autor del *Zawāl al-taraḥ*. Además, al-Sammān fue maestro de Aḥmad al-Ṭayyib wad al-Bašīr (m. 1239/1824) un *šayj* sudanés al que podemos relacionar con el copista del texto, Bušrā b. Ay Muḥammad, ya que este último pasó más de veinte años en Omdurmán, el lugar de nacimiento de Aḥmad al-Ṭayyib wad al-Bašīr y donde se sabe que coincidieron⁴⁰. Ahora bien, ¿cuál es la causa de la falsa atribución? Puesto que el texto es el mismo pero el nombre se ha sustituido, no podemos hablar de un mero error, aunque no sabemos si fue el propio 'Alī b. 'Abd al-

Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha. Frankfurt y Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1987, vol. V, p. 20) y Leiden (v. Pieter de Jong y Michael Jan de Goeje. *Catalogus Codicum Orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae*. Leiden: Brill, 1865-1866, vol. IV, n° 1749).

36. Manuscrito de la Bibliothèque Khédiviale du Caire, I², 250.

37. En *GAL* se recogen dos fechas distintas de muerte, siendo la otra 816/1413, pero me he decantado por la que coincide con la información que Zirikli ofrece, v. Brockelmann, *GAL*, vol. I, p. 372, vol. II, p. 94; Zirikli. *al-A'lām*, vol. VI, pp. 56-57.

38. Ahmed. *Islam in Nineteenth-Century Wallo*, p. 70-71.

39. Aḥmad al-Ṭayyib wad al-Bašīr introdujo esta orden en Sudán. En Etiopía fue introducida por el nieto de Aḥmad al-Ṭayyib wad al-Bašīr, el *Amīr* o *Šarīf* Ḥusayn y es la única rama de la *Jalwatiyya* que sigue activa, v. Frederick de Jong. "Kḥalwatiyya". *EP*. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0489 [consultado 21/02/2018]; Ahmed. *Islam in nineteenth-century Wallo*, p. 70; Tringham. *Islam in Ethiopia*, p. 247.

40. Ahmed. *Islam in nineteenth-century Wallo*, p. 107.

Karīm al-Jalwatī quien quiso aparecer como el autor o fue el copista Bušrā b. Ay Muḥammad quien le atribuyó el texto.

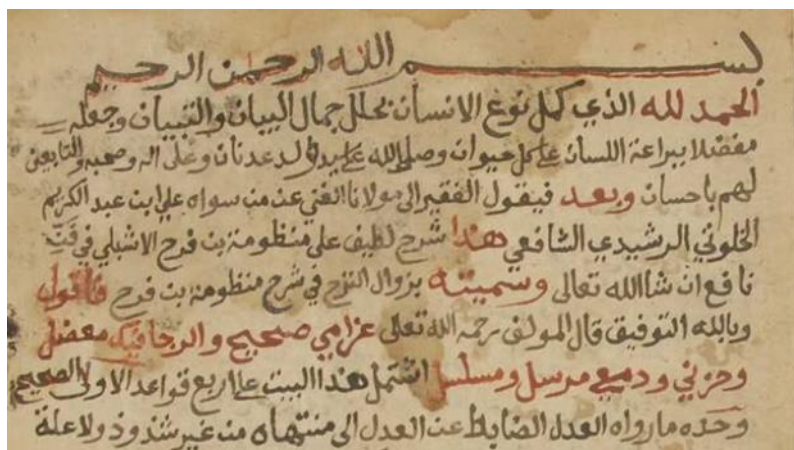


Fig. 2: Incipit del texto donde aparece el título de la obra y el nombre del supuesto autor, ‘Alī b. ‘Abd al-Karīm al-Jalwatī (IES04507, folio 148r).

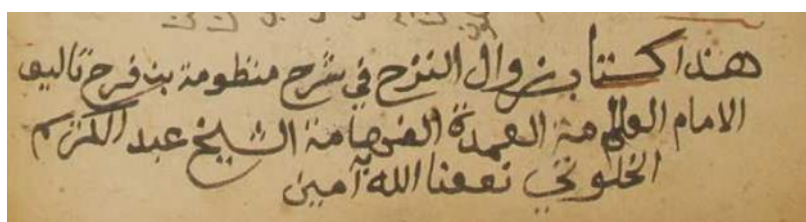


Fig. 3: Segundo título del texto con el nombre de un segundo autor, ‘Abd al-Karīm al-Jalwatī (IES04507, folio 152v).

Si analizamos el contexto que rodea al texto original, la pertenencia del autor del poema, Ibn Farah, a la escuela *šāfi‘ī* de derecho islámico ya es algo excepcional, puesto que la escuela mayoritaria en al-Andalus fue la *mālikī*. Pese a que fue una corriente minoritaria en esta zona, sin embargo, ya el andalusí Bāqī b. Majlad (m. 276/889), quien viajó dos veces al mundo islámico oriental y tuvo contacto con la “gente del hadiz” (*ahl al-ḥadīṯ*), introdujo el *šāfi‘ī* ismo en al-Andalus⁴¹. La

41. Mariá Luisa Ávila. “Baqī b. Makhlad”. *Encyclopaedia of Islam*. Third Edition, online. (= *EF*). Ed. Kate Fleet; Gudrun Krämer; Denis Matringe; John Nawas y Everett Rowson. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_24530 [consultado 13/03/2018]; “Ibn Majlad Bāqī”.

Risāla de al-Šāfi‘ī introdujo una revolución en la ciencia legal islámica, ya que rechazó las interpretaciones de cada uno de los grupos de ulemas en el campo legal. Al-Šāfi‘ī era partidario de darle mayor relevancia al hadiz, y creó una metodología que pretendía “tradicionalizar” la jurisprudencia. El *fiqh* se libró del *ra’y* (la opinión de los juristas) y adquirió entonces el sentido general que tiene hoy en día de “estudio del derecho islámico”⁴². El interés de Ibn Farah por esta “tradicionalización” del *fiqh* se refleja en la elaboración de su poema pedagógico sobre la ciencia del hadiz. Podría pensarse, por tanto, que su poema fue escogido por la adscripción de Ibn Farah a la escuela *šāfi‘ī*, pero pese a que su adscripción a la escuela *šāfi‘ī* pudiese haber motivado la composición del poema, Aḥmad al-Ṭayyib, como muchos otros ulemas sudaneses, es *mālikī* y no *šāfi‘ī*, por lo que el motivo de la elección tuvo que ser otro.

Por otro lado, es evidente que Ibn Farah era sufi. El utilizar el lenguaje y las formas textuales reservadas tradicionalmente a la expresión del amor para referirse a lo divino es una característica típica de la literatura producida por sufíes, y además, existe cierta relación entre el sufismo y la escuela *šāfi‘ī*. Por ejemplo, Alfonso Carmona traduce un fragmento de un artículo de T. Graham⁴³ que dice: “Todos los maestros sufíes desde la época de Šāfi‘ī han sido *šāfi‘íes*, e incluso aquellos que originalmente estaban afiliados a otra escuela adoptaron la doctrina *šāfi‘í* una vez que Dios les hubo escogido para ser Sus amigos”⁴⁴. Sin embargo, ya hemos comprobado que, según la zona, también hay *mālikíes* y *ḥanafíes*. De cualquier forma, el poema de Ibn Farah ha llegado a diferentes partes del mundo islámico probablemente gracias a sus viajes de peregrinación y estudios, a los comentarios que otros autores han compuesto sobre el texto y a su transmisión por parte de maestros sufíes de distintos puntos, que parecen haberlo considerado como una buena obra para la enseñanza del *‘ilm al-ḥadīth* a sus discípulos.

En cuanto al comentario de ‘Izz al-Dīn Abū ‘Abd Allāh, Muḥammad b. Abī Bakr b. Ŷamā‘a, sabemos de este personaje que residió en Egipto, y que perteneció a la rama de El Cairo de los Banū Ŷamā‘a, una importante familia del periodo mameluco en Siria y Egipto que produjo un gran número de juristas *šāfi‘íes* y su-

BA, vol. 4, pp. 68-72, n° 756; Maribel Fierro, “The introduction of *hadīth* in al-Andalus (2nd/8th-3rd/9th centuries)”. *Der Islam*, 66 (1989), pp. 68-93.

42. Knut Vikør. *Between God and the Sultan: a history of Islamic law*. Londres: Hurst, 2005, p. 27.

43. Terry Graham. “Abu Sa‘id ibn Abi‘l-Khayr and the School of Khurasan”. En Levisohn (Ed.). *The heritage of Sufism: classical Persian Sufism from its origins to Rumi (700-1300)*. Oxford: One World, 1999², vol., I, pp. 87-88.

44. Murteza Bedir. “Interacción de Sufismo, Derecho, Teología y Filosofía: Un místico no-sufí de los siglos IV-V/X-XI”. *El Sufismo y las normas del Islam: trabajos del IV Congreso internacional de Estudios Jurídicos Islámicos: Derecho y Sufismo*. Ed. y Trad. Alfonso Carmona. Colección Ibn ‘Arabī, extra 5. Murcia: Editora regional de Murcia, 2006, p. 19.

fíes⁴⁵, y a la que perteneció también el famoso ‘Abd al-Gānī l-Nābulusī (m. 1143/1731). Este último, cuyos escritos también se encuentran en abundancia en los manuscritos producidos en la zona de Wallo, seguía la *ṭarīqa Naqšbandiyya*⁴⁶. Tanto la *Jalwatiyya* como la *Naqšbandiyya* son órdenes sufíes que se originaron en la zona de Asia central, llevan a cabo sus rituales más íntimamente que otras *ṭarīqas*⁴⁷ y comparten el interés por las obras y los conceptos de Ibn ‘Arabī, que probablemente influenciaron también el pensamiento y la obra de Ibn Farah⁴⁸. Pese a que no he encontrado ninguna relación directa entre ambas órdenes, es frecuente sin embargo, que los adscritos a una de ellas formen parte también de la otra, o se interesen por conocer su vía. Es el caso de al-Sammān y de Aḥmad b. al-Ṭayyib wad al-Bašīr⁴⁹. De acuerdo con Hussein Ahmed, la *Naqšbandiyya* tuvo un insignificante número de adeptos en Etiopia, pero curiosamente, el único ulema conocido que se cree que perteneció a dicha orden fue el *šayj* ‘Alī de Gondar⁵⁰ con quien, hipotéticamente, se podría identificar a ‘Alī b. ‘Abd al-Karīm al-Jalwatī, pretendido autor del comentario⁵¹.

CONCLUSIONES

La mayor parte de las obras andalusíes que se han transmitido en mayor medida en el mundo islámico moderno fueron compuestas por autores que pasaron

45. Kamal S. Salibi. “Ibn Djamā’a”. *EP*. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3133; [consultado 21/02/2018]; “The Banū Jamā’a: a dynasty of shāfi’ite jurists in the Mamluk period”. *Studia Islamica*, 9 (1958), pp. 97-109.

46. V. Samer Akkach. “‘Abd al-Ghanī al-Nābulusī”. *EP*. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23897 [consultado 13/03/2018]; Elizabeth Sirriyeh. *Sufi visionary of Ottoman Damascus: ‘Abd al-Ghanī Aa-Nābulusī, 1641-1731*. Londres, Nueva York: Routledge, 2005, p. 3.

47. Frederick de Jong. *Ṭuruq and Ṭuruq-linked Institutions in nineteenth-century Egypt*. Leiden: Brill, 1978, p. 44.

48. Hamid Algar y K. A. Nizami. “Naqshbandiyya”. *EP*. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0843 [consultado 21/02/2018]; Frederick de Jong. “Khalwatiyya”.

49. Nicole Grandin. “Aḥmad al-Ṭayyib b. al-Bašīr”. *EP*. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23664 [consultado 13/03/2018].

50. Es un personaje al que se menciona en la *Enciclopedia Aethiopica* y en el libro de Hussein Ahmed sobre el Islam en Wallo, pero sobre el que no se da ninguna otra información a parte de su excepcional pertenencia a la *Naqšbandiyya* y su estancia en Gondar, una provincia de la región Amhara cercana a Wallo donde murió el ya mencionado introductor de la *Sammāniyya* en Etiopia, el *Amīr* Ḥusayn, v. Siegbert Uhlig y Alessandro Bausi. *Encyclopaedia Aethiopica*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2003, 5 vols., vol. III, p. 214a; Ahmed. *Islam in nineteenth-century Wallo*, p. 71; Trimmingham. *Islam in Ethiopia*, p. 247.

51. También existe un comentario al comentario, es decir, al *Zawāl*, supuestamente escrito por el somalí ‘Alī b. Ḥāyḥ Ibrāhīm al-Ishāqī l-Jarjaysī, v. R. Sean O’Fahey. *Arabic literature of Africa*. vol. 3, Fascicle A. *The writings of the Muslim peoples of Northeastern Africa*. Leiden: Brill, 2003, pp. 91-93. Sería interesante saber si también en este caso existe una relación con la *Sammāniyya* o la *Naqšbandiyya*, pero dado que el manuscrito se encuentra guardado sin catalogar en la biblioteca del *London School of Economics and Political Science* no me ha sido posible acceder a su contenido y no he encontrado más información acerca del autor.

parte de su vida en centros de conocimiento importantes situados fuera del Occidente islámico, como Meca, Medina, El Cairo, Damasco, etc.

Las obras de estos andalusíes “internacionales” pudieron llegar al Cuerno de África a través de Egipto, La Meca o Yemen, donde los ulemas de la antigua Abisinia han realizado tradicionalmente sus estudios.

Ese es también el caso del poema didáctico de Ibn FaraḤ sobre *‘ilm al-ḥadīṭ*, pero su elección por parte de determinados ulemas para entrar a formar parte de las lecturas “canónicas” de ciertos círculos responde frecuentemente a factores adicionales. Es evidente, sin embargo, que pese a la mayoritaria preferencia en el Cuerno de África por la escuela *šāfi‘ī* de derecho, la adscripción de Ibn FaraḤ a dicha doctrina no es relevante para el caso que nos ocupa y en los manuscritos analizados, como es lógico, esto solo suele constituir una razón para la elección de obras relacionadas con el derecho islámico.

En general, la influencia andalusí en esta zona varía en relación a lo que se puede encontrar en otras áreas subsaharianas; en países como Mali⁵², por ejemplo, donde la escuela de derecho *mālikī* es la predominante, la presencia de obras relacionadas con la jurisprudencia y producidas por ulemas andalusíes es abundante, mientras que este extremo oriental es prácticamente nula⁵³. Sí podemos encontrar obras sobre estudios coránicos, gramática y sufismo, campos todos ellos en los que los andalusíes destacaron, siendo especialmente notable la presencia de poemas de alabanza al Profeta. La preferencia por este género literario en las comunidades sufíes refleja la atracción y devoción hacia la figura de Muḥammad, lo cual también explica que se transmitan otros textos relacionados con las tradiciones proféticas, por ejemplo, como el que constituye el caso de estudio de la presente contribución.

En el caso concreto del manuscrito IES04507, es el hecho de que los autores —tanto del poema como del comentario— fueran sufíes lo que definitivamente tuvo que ver con que los ulemas *sammānīes* decidieran transmitir el *Zawāl al-taraḥ*, pero parece evidente, además, que esta obra suscitó un interés específico en esta *ṭarīqa* en concreto. En resumidas cuentas, pese a que otra copia del comentario al poema de Ibn FaraḤ ha aparecido en Somalia con la atribución tradicional a Ibn Ŷamā‘a, la falsa atribución de su autoría en el código etíope parece

52. Abdel Kader Haidara. *Catalogue of manuscripts in Mamma Haidara Library*. Londres: al-Furqān, 2003, y su reseña por M. Fierro, en *Al-Qanṭara*, 22 (2001), pp. 245-246; Francisco Vidal-Castro. “Manuscritos en Tombuctú: dimensión histórico-cultural, fondos y tipología de colecciones”. *Manuscritos para comunicar culturas = Al-majtū‘āt wa-tawāṣul al-taqāfāt*. Serie Primavera del Manuscrito Andalusí, 5. Casablanca: Faculté des lettres et des Sciences Humaines (Université Hassan II Aïn Chock); Rabat: Bouregreg, 2012, pp. 201-237.

53. Sí hemos encontrado, por ejemplo, un libro impreso y algunas referencias al *Bidāyat al-muṣṭahid wa-nihāyat al-muqtaṣid* de Ibn Ruṣd (m. 595/1198) en diversas colecciones etíopes.

señalar que no se trata de una obra muy conocida en el Cuerno de África, aunque sin duda está presente a juzgar por ese segundo testimonio. Estas apariciones puntuales podrían deberse, quizás, a que un miembro de la *sammāniyya* tuvo acceso al texto en algún momento durante su viaje de estudios, tras lo que el texto comenzó a transmitirse entre las lecturas recomendadas a los iniciados en la *ṭarīqa*.

EDICIÓN DEL TEXTO

A la hora de elaborar la edición que recojo a continuación he tenido en cuenta la edición de Risch⁵⁴, basada en cinco diferentes manuscritos preservados en Gotha⁵⁵.

[هذا كتاب زوال الترح في شرح منظومة بن فرح تأليف الامام العلامة العمدة الفهامة الشيخ عبد الكريم الخلوتي نفعنا الله امين]
 بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله الذي كمل نوع الانسان بحلل جمال النيان والتبيان وجعله مفضلا ببراعة اللسان على كل حيوان وصلى الله على سيدنا ولد عدنان وعلى اله وصحبه والتابعين لهم باحسان **وبعد** [فيقول الفقير الى مولانا الغني عن من سواه علي بن عبد الكريم الخلوتي الرشيدس الشافعي] هذا شرح لطيف على منظومة بن فرح الاشبلي [في فته]⁵⁶ نافع ان شا الله تعالى **وسميته** بزوال الترح في شرح منظومة بن فرح **[فاقول]** وبالله التوفيق قال المؤلف رحمه الله تعالى **غرامي صحيح والرجا فيك معضل وحزني ودمعي مرسل ومسلسل** اشتمل هذا البيت على اربع قواعد الاولى الصحيح وحده ما رواه العدل الضابط عن العدل الى منتهاه من غير شذوذ ولا علة والعدل المتصف بالعدالة والعدالة ملكة تمنع من اقتراف الكبائر والاصرار على الصغائر والكبيرة المعصية التي توجب الحد والصغيرة التي لا توجب الحد وعن ابن عباس رضي الله عنهما لا كبيرة مع الاستغفار كما لا صغيرة مع الاصرار واصح الاسانيد قال البخاري مالك عن نافع عن بن عمر قالوا فعلى هذا اصحها الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر **الثاني**⁵⁷ المعضل وحده ما سقط من سنده اثنان مثاله قول مالك نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قتل الكلاب لسقوط نافع

54. Las partes del presente texto que no aparecen en ninguna de las otras versiones aparecerán entre corchetes, mientras que las frases o palabras que aparecen en todas las versiones menos en esta, aparecerán entre paréntesis. Existen otras pequeñas diferencias y cambios de orden puntuales entre dos palabras que no considero de gran importancia. La parte de texto que se señala en el códice en rojo se refleja en el texto con el mismo color. Corresponde a los epígrafes y a los versos del poema de Ibn Farah.

55. El texto que más se asemeja al del códice etíope es el manuscrito n° 631 preservado en Gotha. Risch también compara el contenido con el *Ta'liq 'alā Manẓūmat Ibn Farah*, incluido en uno de los dos manuscritos preservados en Leiden y con la versión del poema recogida en las *Ṭabaqāt al-ṣāfi'iyya* de al-Subkī, también en Leiden.

56. En algunas versiones aparece: في علم الحديث النبوي, en dos se omite la frase completamente, cf. Risch. *Commentar*, p. °.

57. Estos epígrafes aparecen en femenino en las otras versiones del texto ...الثانية.

وابن عمر **الثالث** المرسل وحده ما سقط من اسناده الصحابي مثاله قول نافع نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قتل الكلاب **الرابع** المسلسل وحده ما اتفق رواته على صفة او حالة او كيفية مثاله ان يقول الراوي حدثني والله فلان بكذا ويسمى مسلسل الحلف **وصبري عنكم يشهد العقل انه ضعيف ومتروك وذلي اجمل** اشتمل هذا البيت على قاعدتين الاولى الضعيف وحده ما ليس بصحيح ولا حسن وانواعه كثيرة **الثاني** المتروك وحده ما تفرد بروايته واحد واجمع على ضعفه والصبر[⁵⁸ sic] وحده حبس النفس عند الجزع وقيل حبس النفس عند المصيبة **ولا حسن الاسماع حديثكم** [fol.148v] **مشافهة يملى علي فانقل** اشتمل هذا البيت على قاعدتين الاولى الحسن وله معنيان معنى في اللغة وهو ما تشهيه⁵⁹ النفس وتميل اليه ومعنى في الاصطلاح وهو ما اتصل سنده واشتهر مخرجه وفي سنده مستور له به شاهد ومشهور قاصر عن درجة الاتقان الثاني المشافهة وحدها السماع من لفظ الشيخ فرع اختلف العلماء فذهب قوم الى ان قراءة المتعلم اولى ويحكى هذا عن مالك وابي حنيفة رضي الله عنهما وقيل هما سواء **وامري موقوف عليك وليس لي على احد الا عليك المعول** اشتمل هذا البيت على قاعدة وهي الموقوف وحده ما اضيف الى الصحابي من قول او فعل تنبيه الاثر يطلق على المروي سواء كان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابي قال النووي رحمه الله هذا هو المذهب المختار الذي قاله المحدثون وغيرهم واصطاح عليه السلف وجماهير الخلف وقال الفقهاء الخراسانيون الاثر [كثير] هو ما يضاف الى الصحابي موقوفا عليه قلت فكل واحد من الموقوف والمرفوع اخص من الاثر مطلقا والاثر اعم مطلقا **ولو كان مرفوعا اليك لكنت لي على رغم عدالي ترق وتعدل** اشتمل هذا البيت على قاعدة واحدة وهو المرفوع وحده ما اضيف الى النبي صلى الله عليه وسلم من قول او فعل مثاله انما الاعمال بالنيات ومثال الفعل رجم النبي صلى الله عليه وسلم يهوديين زنيا وسهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد ونحو ذلك وفي المثال الاول مساهلة **وعذل عدولي منكر لا اسغيه وزور وتدليس يرد وبهمل** اشتمل هذا البيت على قاعدتين الاولى المنكر وحده ما انفرد به من لم يبلغ في الثقة والاتقان ما يحتمل معه تفرد مثاله حديث كلوا البلح بالتمر فان الشيطان اذا راى ذلك غاظه وقال عاش بن ادم حتى اكل الجديد بالخليق الثاني التدليس وهو نوعان مذموم وهو ان يروى حديثا عن شيخ عاصره او سمع منه في الجملة ولم يسمع منه ذلك الحديث [fol.149r] الذي روا عنه بل سمعه من ضعيف اسقطه كتدليس بقية بالبا الموحدة من تحت مفتوحة ثم قاف مكسورة ثم ياء مثناة من تحت قلت مما قيل في هذا الرجل بقية ليس ببقية ظن⁶⁰ منه على تقية وغير مذموم وهو ان يكون من سمع منه في نفس الامر ثقة كتدليس بن عيينه **اقضى زماني فيك متصل الاساد**⁶¹ **ومنقطع عما به اتوصل** اشتمل هذا البيت على قاعدتين الاولى المتصل وحده ما اتصل سنده⁶² بسماع كل راو ممن فوقه [او تحته] الى منتهاه والمتصل اعم مطلقا من الموقوف والمرفوع وهما اخص منه مطلقا الثاني المنقطع وحده ما لم يتصل اسناده كيف كان قلت فهو اعم مطلقا من

58. En las demás versiones: فرغ الصبر; cf. Risch. *Commentar*, p. ٥.

59. En las demás versiones: تشهيه; cf. *Ibidem*.

60. En las demás versiones: فكن; cf. *Idem*, p. ٨.

61. En las demás versiones: الاسى; cf. *Ibidem*.

62. En las demás versiones: اسناده; cf. *Ibidem*.

المرسل والمعضل وهما اخص منه مطلقا **وها انا في اكفان هجر ك مدرج تكلفني ما لا اطيع** **فاحمل** اشتمل هذا البيت على قاعدة واحدة وهي المدرج وحده ما ادرج في الحديث من كلام بعض الرواة متصلا به من غير فصل وقد صنف الخطيب فيه كتابا تنبيه ويدل على المدرج مجيء الحديث من بعض الطريق⁶³ بعبارة يفصل⁶⁴ هذا من هذا وهذا طريق ظني فرع قد يقع الادراج في وسط الحديث كقوله من مس ذكره وانثبيه فليتوضى **واجريت دمعي فوق خذي مدبجا وما هي الامهجتى تحلل** اشتمل هذا البيت على قاعدة واحدة وهي المدبج وحده ان يروي الفريقان⁶⁵ كل واحد منهما عن الاخر مثاله كابي هريرة وعائشة ومالك والاوزاعي واحمد بن حنبل وعلي بن المدني فرع لو روى احد الفريقين عن الاخر من غير عكس لم يسمى مدبجا [تنبيه قد ثبت في]⁶⁶ المستطرفات ان محمد ابن سيرين روى عن اخيه انس ابن سيرين عن يحيى ابن سريين وهو يروي عن انس بن مالك حديثا فوقع في هذا السند ثلاثة تابعيون اخوة روى بعضهم عن بعض **فمتفق جفني وسهدي وعبرتي ومفترق صبري وقلبي المبلبل** اشتمل هذا البيت على [قاعدتين وهما]⁶⁷ المتفق والمفترق وحد المتفق ما اتفق لفظه وخطه ويقع (على)⁶⁸ اقسام ثمانية احدها الاتفاق [foI.149v] في اسم الشخص وابيه كالخليل بن [حنبل]⁶⁹ وفي هذا القسم ستة كذلك والمفترق ضده **وموتلف وشجوي ولوعتي ومختلف حظي وما منك أمل** اشتمل هذا البيت على [قاعدتين]⁷⁰ وهي الموتلف والمختلف وحد المؤلف ما اتفق في الخط واختلاف في اللفظ وهذا مبهم ينبغي لطالب الحديث ان يعتني لمعرفته واول [شخص] من صنف في هذا النوع عبد الغني بن سعيد ثم شيخة الدارقطني مثاله غنام بن علي و غنام بن اوس والمختلف ضده **خذ الوجد عني مسندا ومعننا فغيري بموضوع الهوى يتحلل** اشتمل هذا البيت على ثلاث قواعد الاولى المسند وحده ما اتصل سنده من راويه الى منتهاه كذا احكاه الخطيب عن اهل الحديث وقال اكثر ما يستعمل في المرفوع دون الموقوف الثاني المعنعن وحده ما يقال فيه فلان عن فلان وعده بعضهم [بما يكون] مرسلا والصحيح الذي عليه الجمهور انه متصل الثالث الموضوع وحده عند المحدثين المختلف على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو شر الاحاديث الضعيفة ولا يحل روايته [لعالم]⁷¹ بحاله الا ببيان وضعه ويعرف وضع الحديث باقرار الواضع او ركافة اللفظ او غير ذلك (فرع من غرايب الجويني تكفير واضع الحديث)⁷² تنبيه الهوى مقصور وممدود فالمقصود هو النفس كالعشق [ونحو ذلك] والممدود هو المسخز بين السماء والارض **وذى نبد من مبهم الحب فاعتبر وغامضه ان رمت شرحا اطول** اشتمل هذا البيت على قاعدتين الاولى المبهم وحده ما جاء

63. Debería aparecer un plural, como aparece en el resto de las versiones (طرق), cf. *Idem*, p. ٩.

64. La forma correcta sería: تفصل, y así aparece en el resto de las versiones, cf. *Ibidem*.

65. En las demás versiones: القرينان, cf. *Ibidem*.

66. En las demás versiones: ...تذنيب, cf. *Idem*, p. ١٠.

67. En las demás versiones: قاعدة واحدة وهي, cf. *Ibidem*.

68. Incluido en todas las otras versiones, cf. *Ibidem*.

69. En las demás versiones: احمد, cf. *Ibidem*.

70. En las demás versiones: قاعدة واحدة, cf. *Idem*, p. ١١.

71. En otras versiones: لأحد علم, cf. *Ibidem*.

72. Incluido en todas las otras versiones, cf. *Ibidem*.

في رجال السند غير المسمى مثاله سفيان عن رجل الثاني [الاعماض]⁷³ وحده ان ينظر في الراوي الذي لم يتابع هل تابع من فوقه بعه [sic]⁷⁴ على الرواية ام لا كذا ذكره الحافظ ابو حاتم بن حبان تنبيه التطويل ضد الاختصار [فالتطويل الكثير]⁷⁵ اللفظ وتقليل المعنى (والاختصار تقليل اللفظ وتكثير المعنى)⁷⁶ عزيز بكم صب دليل لعزكم ومشهور اوصاف المحب التذلل اشتمل هذا البيت على قاعدتين الاولى العزيز وحده ما رواه اثنان او ثلاثة [fol.150r] الثاني المشهور وحده ما رواه اكثر من ثلاثة كذا قاله الحافظ ابن منده رحمه الله تنبيه في البيت طباق بين العزيز والدليل وحد الطباق الجمع بين [مقابله]⁷⁷ غريب يقاسي العبد عنكم وما له وحقك عن دار القلا متحول اشتمل هذا على قاعدة واحدة وهي الغريب وحده ما رواه واحد قاله الحافظ ابن منده تنبيه الغرابة ترجع تارة الى السند وتارة الى المتن تنبيه [قد ثبت ان] كل واحد من العزيز والمشهور والغريب يجوز ان يكون صحيحا وان يكون ضعيفا فافهم ذلك فرقا بمقاطع الوسائل ما له اليك سبيل لا ولا عنك معدل اشتمل هذا البيت على قاعدة واحدة وهي المقطوع وحده ما اضيف الى التابعين من اقوالهم وافعالهم تنبيه الرفق ضد العنف وفي الخبر ما كان الرفق في شيء الا زانه [وما كان الخرق في شيء الا شاناه] وعن الشافعي رضي الله عنه قد يرفق بالقليل فيكفي وقد يخرق بالكثير فلا يكفي ولا زلت في عز منيع ورفعة ولا زلت تعلوا بالتجني فانزل اشتمل هذا البين على قاعدة واحدة وهي الاسناد العالي وحده ما قلت رجاله وضده النازل وهو ما كثرت رجاله قال الامام احمد طلب الاسناد العالي سنة عن من سلف وقيل ليحيى ابن معين رحمه الله في مرض موته ما تشتهي قال اسناد عال وبيت خال والعلو اقسام افضله القرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم باسناد نظيف او زي بسعدى والرباب وزينب وانت الذي تعنى وانت المومل اشتمل هذا البيت على تورية] والتورية اطلاق اللفظ الذي له معنيان قريب وبعيد ويطلق القريب ويراد به البعيد مثاله قوله تعالى والسما بنيناها بايد فخذ اولاً من اخر ثم اولاً من النصف منه فهو فيه مكمل ابر اذا اقسمت اني بحبه اهيم وقلبي بالصباية مشعل اشتمل هذا على لفظ ظريف بالمشابهة] اي فخذ الكلمة الاولى من النصف الاخير الاول وهي [fol.150v] اهيم ثم الكلمة الاولى من النصف الاول وهي ابر يصير ذلك الاسم من تغزل فيه وهو ابراهيم والله اعلم والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرا انتهى فرغ الكتب بيد افقر العبيد واوجهم الى الغني المحيد فذاك بشرى بن اي محمد غفر الله لهم جميعا امين سنة ١٢٣٤ من هجرة افضل الانام سيدنا محمد المحمود صلى الله عليه واله وصحبه ليوت الفاية واقتال الاسود ه

BIBLIOGRAFÍA

AHMED, Hussein. "The coming of age of Islamic studies in Ethiopia: the present state of research and publication". En S. Ege; H. Aspen; Birhanu Teferra y

73. En las demás versiones: الاعتبار, cf. *Idem*, p. ١٢.

74. En las demás versiones: ثقة, cf. *Ibidem*.

75. En las demás versiones: فالتطويل تكثير, cf. *Ibidem*.

76. Incluido en todas las otras versiones, cf. *Idem*, p. ١٣.

77. En las demás versiones: المتقابلين, cf. *Ibidem*.

- Shiferaw Bekele (Eds.). *Proceedings of the 16th International Conference of Ethiopian Studies*. Trondheim: NTNU, 2009, vol. II, pp. 449-455.
- AHMED, Hussein. “Reseña del *Kitāb Īqāz Himam al-Aghbiyā’ birashh qatrat min al-tarājim al-‘ulamā’ wa-l-awliyā’ fī jumh[ū]riyat Ithyūbiyā* by al-Hājj al-Shaykh Muhammad Wāle b., al-Shaykh al-Hājj Ahmad”. *Journal of Ethiopian Studies*, 38/1-2 (2005), pp. 175-179.
- . “*Shaykh Jawhar b. Haydar b. ‘Alī: a mystic and scholar of Shonkē, Southeast Wallo, Ethiopia*”. *Annales d’Éthiopie*, 20 (2005), pp. 47-56.
- . “Al-Hājj Bushrā Ay Muhammad: a Muslim reformer, scholar and saint of nineteenth-century Wallo”. En Bertrand Hirsch y Manfred Kropp (Eds.). *Saints, biographies and history in Africa*. Frankfurt, Main: Peter Lang, 2003.
- . *Islam in the nineteenth-century Wallo, Ethiopia. Revival, reform and reaction*. Leiden: Brill, 2001.
- AKKACH, Samer. “Abd al-Ghanī al-Nābulusī”. *Encyclopaedia of Islam*. Third Edition, online. (= *EF*³). Ed. Kate Fleet; Gudrun Krämer; Denis Matringe; John Nawas y Everett Rowson. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23897 [consultado 13/03/2018].
- ALGAR, Hamid y NIZAMI, K.A. “Nakshbandiyya”. Second Edition online (= *EF*²). Eds. P. Bearman; Th. Bianquis; C. E. Bosworth; E. van Donzel y W.P. Heinrichs. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0843. [consultado 21/02/2018].
- ÁVILA, Mariá Luisa. “Baqī b. Makhlad”. *Encyclopaedia of Islam*. Third Edition, online. (= *EF*³). Ed. Kate Fleet; Gudrun Krämer; Denis Matringe; John Nawas y Everett Rowson. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_24530 [consultado 13/03/2018].
- BANG, Anne. *Islamic sufi networks in the Western Indian Ocean (c.1880–1940). Ripples of reform*. Leiden-Boston: Brill, 2014.
- BEDIR, Murteza. “Interacción de Sufismo, Derecho, Teología y Filosofía: Un místico no-sufí de los siglos IV-V/X-XI”. *El Sufismo y las normas del Islam: trabajos del IV Congreso internacional de Estudios Jurídicos Islámicos: Derecho y Sufismo*. Ed. y Trad. Alfonso Carmona. Colección Ibn ‘Arabi, extra 5. Murcia: Editora regional de Murcia, 2006, 15-35.
- BOLOIX GALLARDO, Bárbara. “Ibn Farah al-Iṣbīlī, Abū l-‘Abbās”. En Jorge Lirola y José Miguel Puerta Vilchez (Eds.). *Biblioteca de al-Andalus (= BA): Enciclopedia de la cultura andalusí*. 7 vols. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004-2013, vol. 3, pp. 111–3, n° 450.
- BROCKELMANN, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur: Supplements*. Leiden: Brill, 1942.
- . *Geschichte der arabischen Litteratur (= GAL)*. Weimar: Felber, 1898.
- CERULLI, Enrico. *L’Islam di ieri e di oggi*. Roma: Istituto per l’Oriente, 1971.
- CUOQ, Joseph. *L’Islam en Ethiopie. Des origins au XVI^e siècle*. Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1981.

- DIMAŠQĪ, Ibn Naṣr al-Dīn al-. *Tawḍīḥ al-muštabih fī ḍabṭ asmā' al-ruwāt wa-ansāi-him wa-alqābi-him wa-kunnā-hum*. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1993.
- DELAMARTER, Steve (dir). "Ethiopic Manuscript Imaging Project (EMIP)" y la base de datos resultante puede consultarse en la página web del Hill Museum and Manuscript Library. <http://www.vhmmml.us/vivarium/sgd.htm> [consultado 20/03/2018]
- FIERRO, Maribel (dir.). *Historia de los autores y transmisores Andalusíes/History of the Authors and transmitters of al-Andalus*. Madrid: CSIC, 2015. (HATA online catalogue). <http://kohepocu.cchs.csic.es/historia-de-los-autores-y-transmisores-andalusies/-/history-of-the-authors-and-transmittersof-al-andalus>.
- . Reseña de "Catalogue of manuscripts in Mamma Haidara Library". *Al-Qanṭara*, 22 (2001), pp. 245-246.
- . "The introduction of *hadith* in al-Andalus (2nd/8th-3rd/9th centuries)". *Der Islam*, 66 (1989), pp. 68-93.
- GORI, Alessandro; REGOURD, Anne; BROWN, Jonathan R. y DELAMARTER, Steve. *A handlist of the manuscripts in the Institute of Ethiopian Studies, volume two: the Arabic materials of the Ethiopian Islamic tradition*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2014.
- GRAHAM, Terry. "Abu Sa'īd ibn Abi'l-Khayr and the School of Khurasan". En Levisohn (Ed.). *The heritage of Sufism: classical Persian Sufism from its origins to Rumi (700-1300)*. Oxford: One World, 1999².
- GRANDIN, Nicole. "Aḥmad al-Ṭayyib b. al-Bashīr". *Encyclopaedia of Islam*. Third Edition, online. (= *EF*). Ed. Kate Fleet; Gudrun Krämer; Denis Matringe; John Nawas y Everett Rowson. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23664 [consultado 13/03/2018]. <http://www.islhornafu.eu/> [consultado 20/03/2018]
- Haidara, Abdel Kader. *Catalogue of manuscripts in Mamma Haidara Library*. Londres: al-Furqān, 2003.
- HERNÁNDEZ, Adday. "Andalusi vestiges in the Ethiopian Islamic literary tradition". *Annual Review of Islam in Africa*, 12/13 (2015-2016), pp. 10-19.
- "Ibn Farḥ al-Qurṭubī, Abū 'Abd Allāh". En Jorge Lirola y José Miguel Puerta Vílchez (Eds.). *Biblioteca de al-Andalus (= BA): Enciclopedia de la cultura andalusí*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004-2013, vol. 3, pp. 113-116, n° 451.
- "Ibn Majlad Bāqī". En Jorge Lirola y José Miguel Puerta Vílchez (Eds.). *Biblioteca de al-Andalus (= BA): Enciclopedia de la cultura andalusí*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004-2013, vol. 4, pp. 68-72, n° 756
- JONG, Frederick de. *Ṭuruq and Ṭuruq-linked Institutions in nineteenth-century Egypt*. Leiden: Brill, 1978.

- JONG, Frederick de. “*K̲halwatiyya*”. *Encyclopaedia of Islam*. Second Edition online (= *EI*²). Eds. P. Bearman; Th. Bianquis; C. E. Bosworth; E. van Donzel y W.P. Heinrichs http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0489 [consultado 21/02/ 2018]
- JONG, Pieter de y GOEJE, Michael Jan de. *Catalogus Codicum Orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae*. Leiden: Brill, 1865-1866.
- LOIMEIER, Roman. *Between social skills and marketable skills. The politics of Islamic education in 20th century Zanzibar*. Islam in Africa, 10, Leiden-Boston: Brill, 2009.
- AL-MAQQARĪ. *Naf̲ḥ al-ṭīb min guṣn al-Andalus al-raṭīb*. Ed. Iḥsān ‘Abbās. Beirut: Dār Ṣādir, 1968.
- MOHAMMED, Hassen, “Islam as a resistance ideology among the Oromo of Ethiopia. The Wallo case, 1700-1900”. En S. S. Samatar (Ed.). *In the shadow of conquest. Islam in colonial Northeast Africa*. Trenton, NJ: The Red Sea Press, 1992, pp. 75-101.
- O’FAHEY, R. Sean. *Arabic literature of Africa*. vol. 3, Fascicle A. *The writings of the Muslim peoples of Northeastern Africa*. Leiden: Brill, 2003
- PERTSCH, Wilhelm. *Die arabischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha*. Frankfurt y Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1987
- RADTKE, B.; LORY, P.; ZARCONI, Th.; DEWEESE, D.; GABORIEAU, M.; DENNY, F. M.; AUBIN, Françoise; HUNWICK, J. O. y MCHUGH, N. “Walf”. *Encyclopaedia of Islam*. Second Edition online (= *EI*²). Eds. P. Bearman; Th. Bianquis; C. E. Bosworth; E. van Donzel y W.P. Heinrichs http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1335. [consultado 12/03/ 2018]
- REGOURD, Anne. “Introduction to the codicology: papers, ruling and bindings”. En Alessandro Gori; Anne Regourd; Jonathan R. Brown y Steve Delamarter. *A handlist of the manuscripts in the Institute of Ethiopian Studies, volume two: the Arabic materials of the Ethiopian Islamic tradition*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2014, pp. XLVII-XCII.
- Revue de l’Institute des Manuscrits Arabes*, 21 (1975).
- RISCH, Friedrich. *Commentar des Izz-ed-Dīn Abu Abd-ullah über die Kunsttaidrucke der Traditionswissenschaft Nebst Erläuterungen*. Inauguraldissertation der Philosophischen Facultät zu Leipzig zur Erlangung der Doctorwürde. Leiden: Brill, 1885.
- ŠĀFI’Ī, ‘Izz al-Dīn Ibn Ŷamā’a al-Kinānī al-. *Eliminación de la angustia: comentario del poema de Ibn Farah, Zawāl al-tarah fī šarḥ Manzūmat Ibn Farah*. Trad. e Introd. Abū Yūsuf Abdul Hakīm. 2012, https://www.academia.edu/12164107/Eliminaci%C3%B3n_de_la_Angustia_Zawal_al-Tarah [consultado 20/03/2018].
- SALIBI, Kamal S. “The Banū Jamā’a: a dynasty of shāfi’ite jurists in the Mamluk period”. *Studia Islamica*, 9 (1958), pp. 97-109.

- SALIBI, Kamal S. "Ibn Djamā'a". *Encyclopaedia of Islam*. Second Edition online (= *EF*). Eds. P. Bearman; Th. Bianquis; C. E. Bosworth; E. van Donzel y W.P. Heinrichs http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3133; [consultado 21/02/2018].
- SEYBOLD, C. F. "Ibn Farah al-Iṣḥbīlī". *Encyclopaedia of Islam*. Second Edition online (= *EF*). Eds. P. Bearman; Th. Bianquis; C. E. Bosworth; E. van Donzel y W.P. Heinrichs http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3159. [consultado 22/02/2018].
- SHERIFF, Abdul. *Dhow cultures of the Indian Ocean: cosmopolitanism, commerce and Islam*. Londres: Hurst, 2010.
- SIRRIYEH, Elizabeth. *Sufi visionary of Ottoman Damascus: 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī, 1641-1731*. Londres, Nueva York: Routledge, 2005.
- AL-SUBKĪ. *Ṭabaqāt al-Šāfi'iyya al-kubrā*. Cairo: Haḡar li-l-Ṭibā'a wa-l-Naṣr wa-l-Tawzī', 1413/1992.
- AL-SUYUṬĪ. *Ṭabaqāt al-ḡuffāz*. Ed. Wüstenfeld. Göttingen: 1833-1834.
- TRIMINGHAM, Spencer J. *Islam in Ethiopia*. Londres: Oxford University Press, 1952.
- UHLIG, Siegbert y Alessandro BAUSI. *Encyclopaedia Aethiopica*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2003, 5 vols.
- VIDAL-CASTRO, Francisco. "Manuscritos en Tombuctú: dimensión histórico-cultural, fondos y tipología de colecciones". *Manuscritos para comunicar culturas = Al-maġtūṭāt wa-tawāṣul al-taqāfāt*. Serie Primavera del Manuscrito Andalusi, 5. Casablanca: Faculté des lettres et des Sciences Humaines (Université Hassan II Ain Chock); Rabat: Bouregreg, 2012, pp. 201-237.
- VIKØR, Knut. *Between God and the Sultan: a history of Islamic law*. Londres: Hurst, 2005, p. 27.
- WAGNER, Ewald. "Bemerkungen zu zwei Handschriften des Kitāb al-Farā'id". *Ḥoġmot bāntā bētāh: Studia Semitica necnon Iranica Rudolpho Macuch septuagenario ab amici discipulis dedicata*. En Christa Müller-Kessler-Bert G. Fagner (Eds.). Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1989, pp. 389-395.
- . *Harari-Texte in arabischer Schrift mit Übersetzung und Kommentar*. En Franz Steiner (Ed.). *Äthiopistische Forschungen* 13. Wiesbaden: Verlag, 1983.
- ØSTEBØ, Terje. *Localising salafism: Religious change among Oromo Muslims in Bale, Ethiopia*. Leiden: Brill, 2012.
- ZIRIKLĪ. *Al-A'lām: qāmūs tarāyīm*. Beirut: Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn, 1986.