

El término de origen coránico *Amr Allāh* («Disposición de Dios») y el linguocentrismo trascendente islámico, en torno al siglo XII

The term of Qur'ānic origin *Amr Allāh* ('God's Order') and Islamic transcendental linguocentrism around the twelfth century

Salvador PEÑA
Universidad de Málaga
spena@uma.es

Recibido: marzo 2011

Aceptado: mayo 2011

RESUMEN

El término *Amr Allāh*, o bien *Amr* referido a la divinidad, se originó en el Corán, donde aparece en numerosas ocasiones. Pero también ha sido objeto, a lo largo de la historia, de acercamientos esencialistas que lo han convertido en una entidad sagrada aun más allá de su contexto verbal coránico. Es, de este modo, el núcleo de lo que podemos llamar «linguocentrismo trascendente», común a varias corrientes del pensamiento islámico en torno al siglo VI H. / XII d. C. En el presente trabajo se ofrece una indagación acerca del término y sus implicaciones en varios discursos, principalmente: 1) el sistema de ideas almohades, 2) las doctrinas aš'aríes sobre el carácter no creado del Corán y sobre los principios de la ética y 3) las cosmologías islámicas. Todo ello, sin perder de vista nociones paralelas en distintas tradiciones religiosas o filosóficas.

Palabras clave: *Amr Allāh*, Almohades, términos coránicos, linguocentrismo trascendente, aš'arismo, cosmología, *Logos*, Ibn al-Sīd, Ibn Tūmart, Ibn al-Šayj.

ABSTRACT

Appart from its frequent occurrences throughout the Qur'ānic text, the term *Amr Allāh*, or *al-Amr* when referred to the godhead, has been approached from an essentialist paradigm which tends to regard it as a symbol or a holy entity by itself. So considered, the term *Amr Allāh* has been at the very core of what may be called 'transcendental linguocentrism' in several trends of Islamic thinking, around sixth century AH / twelfth century CE. The term and its implications are explored in a wide range of discourses, in particular (1) the Almohad discourse, (2) the Aš'arite conceptions of the uncreatedness of the Qur'ān as well as the ethical principles, and (3) Islamic cosmologies; taking into account parallel notions in different religious or philosophical traditions from outside the Islamic realm.

Key words: *Amr Allāh*, Almohads, Qur'ānic terms, transcendental linguocentrism, Aš'arism, cosmology, *Logos*, Ibn al-Sīd, Ibn Tūmart, Ibn al-Šaykh.

«Die Sprache spricht»
 Martin Heidegger
 «Me queda la palabra»
 Blas de Otero

1. INTRODUCCIÓN

Una característica sobresaliente y manifiesta de la realidad textual es que no siempre se ajusta a la realidad (ya sea textual o referencial) de la que deriva. Veamos, para aclarar lo que quiero decir, un ejemplo tomado de la literatura árabe. Mediadas las *Mil y una noches*, en la edición de Būlāq¹, aparece la llamada «Historia de la Ciudad de cobre» («Ḥikāyat madīnat al-nuḥās»), cuyo principal personaje es un importante general y mandatario al servicio del califato omeya de Damasco. Aunque en el texto árabe dicho general es repetidamente llamado «Mūsà b. Naṣr», los traductores, en general, han preferido ser más fieles a la realidad referencial y lo llaman «Mūsà b. Nusayr»², pues seguramente entienden que debe primar el nombre del referente real (el gobernador del Norte de África en 711) al que lleva el personaje de ficción. Esta postura de los traductores de las *Mil y una noches* es perfectamente comprensible y justificable, pues han debido de considerar que el nombre del personaje contenía una errata. Sin embargo, también habría cabido otra opción: limitarse a la realidad textual de la obra literaria de ficción, sin tomar en consideración las dos realidades previas que constituyen la realidad objetiva en que vivió el ser humano Mūsà b. Nuṣayr y asimismo la realidad textual de las crónicas y compilaciones donde aparece el personaje histórico Mūsà b. Nuṣayr. No es este el único desajuste entre la realidad textual de la ficción literaria y el referente histórico objetivo, pues, en un determinado momento del cuento, el mismo personaje llamado Mūsà b. Naṣr pide que le traigan «tintero y papel» («*dawāh wa-qirtās*»)³ porque desea copiar una inscripción. Es un hecho histórico difícil de cuestionar, no obstante, que el ser humano Mūsà b. Nuṣayr, el general al servicio de los Omeyas, quien murió en 716, no pudo usar ni conocer el papel, ya que este, el papel (en árabe, *qirtās, waraq* o *kāḡad*), solo pudo comenzar a extenderse por el ámbito islámico a partir del año 751, con la victoria islámica en el río Talas; sabemos, asimismo, que hubo que esperar, hasta 794 para tener constancia de la existencia de una papelera en Bagdad, y de que la administración califal (ya abbasí) lo introdujo en 808⁴. En este caso, sin embargo, ante el desajuste por anacronismo, los traductores han preferido, atenerse a

¹ *Alf layla wa-layla*, intr. 'A. N. Ḥāṭūm, Beirut: Dār Ṣādir, 1999, II, 33-55.

² Véanse, entre otras, *Las mil y una noches*, trad. Juan Vernet, Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores, 2005, II, 630-659, y *Libro de las mil y una noches*, trad. Rafael Cansinos Assens, México: Aguilar, 1958, II, 293-326, donde la grafía es «Musa-ben-Nozeir». Sobre el vasto asunto de las traducciones de *Alf layla wa-layla*, que excede de los límites del presente trabajo, véase la excelente entrada de GARULO, Teresa, «Las mil y una noches», en F. LAFARGA y L. PÉGENAUTE (eds.), *Diccionario histórico de la traducción en España*, Madrid: Gredos, 2009, 786-789.

³ *Alf layla wa-layla*, II, 47.

⁴ DEROUCHE, François et alii, *Islamic Codicology: An introduction to the study of Manuscripts in Arabic script*, Londres: Al-Furqān, 2005, 50-51.

la realidad textual de las *Mil y una noches*, y sí que han vertido «tintero y papel»⁵, acaso por motivos relacionados con la fluidez narrativa. Sea como sea, y más allá de que estemos o no de acuerdo con las decisiones (justificables) de los traductores, es necesario dejar bien clara la diferencia entre el personaje literario de ficción Mūsà b. Naşr que, en *Alf layla wa-layla*, usa papel y el ser humano real, Mūsà b. Nuşayr, que, a su vez, dio lugar al personaje histórico Mūsà b. Nuşayr de las crónicas, quien no pudo usarlo.

Tal vez pueda parecer que estamos perdiendo el tiempo al tratar de dejar sentado lo que debería resultar obvio. Pero los hechos indican que esta necesaria diferenciación entre un determinado texto y las realidades de las que deriva no siempre se establece. En 2002 publiqué, con otros dos investigadores, un libro llamado *El mensaje de las monedas almohades*⁶ en el que tratábamos de dar cuenta de los múltiples problemas que plantean las emisiones numismáticas almohades. Analizábamos, así, las formas (el cuadrado), la caligrafía, los metales, etc., y, como es natural, dedicábamos atención preferente al contenido de las inscripciones de dichas monedas. Todo ello lo poníamos en relación con el sistema de ideas almohade y destacábamos cómo la dinastía mu'mini había recurrido, para sus propios fines de legitimación, a nociones e ideas de procedencia diversa. Nuestro libro fue recibido de manera satisfactoria⁷ y, dado que los temas tratados eran arduos y afectaban al meollo de las concepciones políticas, religiosas y artísticas del Occidente islámico en los siglos XII y XIII, seguimos más adelante indagando sobre el discurso ideológico almohade y post-almohade en otros trabajos⁸. En el libro en cuestión, que, visto al cabo de casi una década, muestra ya ciertas carencias, prestamos una gran atención a un término de raigambre coránica, *amr*, por tres motivos principales: 1) está en el mismo corazón del sistema ideológico almohade, como lo demuestra su reiteración en todo tipo de documentos y obras vinculados a la dinastía mu'mini⁹, algo de lo que se han hecho eco otros investigadores¹⁰; 2) en

⁵ *Las mil y una noches*, trad. Vernet, II, 647, y *El libro de las mil y una noches*, trad. Cansinos, II, 313.

⁶ VEGA MARTÍN, Miguel; PEÑA MARTÍN, Salvador; FERIA GARCÍA, Manuel C., *El mensaje de las monedas almohades: numismática, traducción y pensamiento islámico*, Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2002.

⁷ Véanse las reseñas de FIERRO, Maribel, *Al-Qanṭara*, 24/2 (2003), 586-588; BUSTAMANTE, Joaquín, *Al-Andalus-Magreb* 10 (2003), 349-352, y BURESI, Pascal, *Arabica* 54/1 (2007), 138-141.

⁸ VEGA MARTÍN, Miguel; PEÑA MARTÍN, Salvador; FERIA GARCÍA, Manuel C., «La doctrina almohade a través de la numismática», en P. CRESSIER, M. FIERRO y L. MOLINA (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid: CSIC, 2005, II, 1013-1049; PEÑA MARTÍN, Salvador; VEGA MARTÍN, Miguel, «Con la guía del Corán: crisis y evolución del discurso numismático almohade», *Al-Qanṭara: Revista de estudios árabes*, 27/2 (2006), 477-527; PEÑA, Salvador; VEGA, Miguel, «Iraq en las acuñaciones y monedas andalusíes: I. Las piezas como tales y la organización económica. II. Los mensajes legitimadores en las inscripciones numismáticas», en S. PEÑA (ed.), *Iraq y al-Andalus: Oriente en el Occidente islámico*, Almería: Fundación Ibn Tufayl (Estudios andalusíes, 2), 2009, 27-62; PEÑA, Salvador; VEGA, Miguel, «Palabras sagradas y objetos cotidianos», en F. ROLDÁN CASTRO (ed.), *Voces del islam*, Universidad de Huelva, 2010, 65-77.

⁹ Sobre todo en las cartas oficiales: *Rasā'il muwahhidiyya: ma'ymū'a yādīda*, ed. Aḥmad 'Azzāwī, Kenitra. Yāmi'at Ibn Tufayl, 1995; *Trente-sept lettres officielles almohades*, ed. É. Lévi-Provençal, Rabat: Institut des Hautes Études Marocains, 1941; aunque la discusión sobre este asunto requiere también la lectura de, al menos, las obras siguientes: *Documents inédits d'histoire almohade: fragments manuscrits du «Legajo» 1919 du fonds arabe de l'Escorial*, ed. y trad. É. Lévi-Provençal,

los textos almohades —y hay que subrayar esto— el término *amr* plantea ciertos problemas de comprensión que han llevado a entender a los estudiosos de Averroes que la dinastía mu'mini identificó ese término, cuando va referido a la divinidad, con su propia empresa¹¹, y 3) las monedas almohades, acuñadas, como se sabe, en copioso número y extendidas por todo el Mediterráneo occidental, repiten sistemáticamente dos inscripciones, a las que volveremos más abajo, la primera en las principales emisiones en plata, *al-Amr kullu-h li-[A]llāh*, que traducíamos «la Disposición toda es de Dios», y la segunda (referida al fundador ideológico del movimiento, Ibn Tūmart), en las principales emisiones en oro, *al-Qā'im bi-Amr Allāh*, que traducíamos, optando por una de las posibilidades implícitas en el original, «Ejecutor de la Disposición de Dio».

Uno de los problemas suscitados era, pues, cómo hay que entender estas dos fórmulas, dentro del discurso ideológico almohade —y recalquémoslo de nuevo—, problema en el que la noción *Amr Allāh* («la Disposición de Dios», según nuestra versión *para las monedas almohades*), representa obviamente uno de los principales escollos. Y a la resolución de ese problema dedicamos en su momento parte de nuestro libro, *El mensaje de las monedas almohades*.

Cuando ya nos acercamos a la década desde la publicación de este, el Prof. N. Roser ha publicado, en esta revista, un extenso artículo donde, bajo el título «La *des-traducción* del Corán»¹², se aborda de alguna manera nuestro libro sobre las monedas almohades, aunque nada en absoluto se dice sobre las monedas ni sobre las inscripciones numismáticas ni sobre los almohades ni sobre el discurso ideológico de la dinastía mu'mini, que eran precisamente los asuntos que tratábamos. En lugar de ello, el Prof. N. Roser nos critica dura y abiertamente por haber traducido *amr* por «disposición», cuando, según él, la traducción adecuada es «asunto». El escrito del Prof. N. Roser plantea un problema metodológico, ya que su argumentación no se basa en el contenido de nuestro libro *El mensaje de las monedas almohades*, sino en características (reales o supuestas) que él nos atribuye a los tres autores de este¹³. El Prof. N. Roser, por otro lado, asume que lo que

París: Paul Geuthner, 1928; IBN TŪMART, Muḥammad, *A'azz mā yuṭlab*, ed. 'Abd al-Ganī Abū l-'Azm, Rabat: Mu'assasat al-Ganī, 1997.

¹⁰ FRICAUD, Émile, «Origine de l'utilisation privilégiée du terme de *Amr* chez les Mu'minides almohades», *Al-Qantara*, 23/1 (2002), 93-122; GARCÍA-ARENAL, Mercedes, *Messianism and Puritanical Reform: Mahdis of the Muslim West*, Leiden: Brill, 2006, 186-187, especialmente.

¹¹ VEGA, PEÑA y FERIA, *El mensaje de las monedas almohades*, 134-138, con referencia especial a los problemas de comprensión del término (en la secuencia «al-amr al-gālib») en AVERROES (IBN RUŠD), *Faṣl al-maqāl fī taqrīr mā bayn al-šarī'a wa-l-ḥikma min ittīṣāl*, ed. M. AL-'AŠRĪ, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabīyya, 1997 (especialmente, 119, n. 2).

¹² ROSER NEBOT, Nicolás, «La *des-traducción* del Corán: recurso sustitutivo de la traducción. El asunto de *amr*», *Anaquele de Estudios Árabes*, 21 (2010), 99-122.

¹³ De nuestra condición de europeos se derivaría, según el Prof. ROSER, «La *des-traducción* del Corán», 103, lo que él califica de «trastorno» y que describe en los siguientes términos: «una ceguera lingüística o extravío traductivo o traductológico»; a este diagnóstico sobre nuestras condiciones cognitivas une un juicio de intenciones, según el cual los autores del libro pretenderíamos perjudicar a buena parte de la humanidad. Las observaciones personales no son nuevas en los escritos del Prof. Roser; así, en su reseña de MCAULIFFE, J. D. (ed.), *Encyclopedia of the Qur'an*, Leiden-Boston: Brill, 2001-2005, en la cual participaron activamente, además de la propia J. D. McAuliffe, investigadores como Oleg Grabar, Mohammad Arkoun, Nasr Abu Zayd, Angelika Neuwirth, Claude

decimos acerca del término, de origen coránico, *amr* es lo que nosotros pensamos acerca de Dios, sin establecer las diferencias necesarias entre: 1) el Corán, 2) el discurso que los almohades elaboraron a partir del Corán y 3) las investigaciones contemporáneas sobre el sistema de ideas almohades. Es un caso parecido al ejemplo literario con que comencé esta exposición: hay una diferencia entre 1) el ser humano Mūsà b. Nuṣayr, 2) el personaje histórico del mismo nombre que aparece en las crónicas y 3) el personaje de la ficción literaria llamado Mūsà b. Naṣr.

De manera indirecta, sin embargo, el artículo del Prof. N. Roser, además de poner sobre la mesa la cuestión de si el discurso académico ha de tender a la realidad objetiva y probada; o, si por el contrario, puede dar cabida a observaciones personales¹⁴; además de ello, digo, suscita una cuestión en la que merece la pena entrar. Como indican el título y el primer subtítulo de su escrito («La *des-traducción* del Corán: recurso sustitutivo de la *traducción*»), el Prof. N. Roser da a entender que nuestro trabajo sobre las inscripciones de las monedas almohades es una labor contraria a lo que debería ser la traducción del Libro sagrado árabe. Sin embargo, en nuestro trabajo *no* ofrecemos versiones del Corán, sino que nos limitamos a recoger¹⁵ el fragmento del Libro sagrado (III, *Āl 'Imrān*, 154) donde por primera vez aparece la secuencia *al-amr kullu-h li-[A]llāh* (la que aparece en el dírham almohade) y a reproducir la versión (que hacíamos nuestra) de dicho fragmento por Julio Cortés, quien, en ese preciso contexto coránico, traduce «[t]odo está en manos de Dios»¹⁶. De esta manera quedaba reflejado cómo un término o una idea coránica puede —y de hecho ha tenido— dos formas de manifestación: la primera, en el contexto verbal del Libro sagrado, y la segunda, en las distintas utilizaciones que de ese término se han ofrecido sin su contexto verbal coránico a lo largo de la historia. Más allá de la anécdota de las descalificaciones personales que sobre nosotros vierte el Prof. N. Roser, e incluso más allá de las posibles manipulaciones del Corán por los almohades, para sus propios fines; creo que estamos ante una cuestión que reclama atención. Trataré, pues, en las páginas siguientes, de abordar algunos de los aspectos de un problema de proporciones mucho mayores que este modesto ensayo de aproximación. Lo haré a partir de datos y razonamientos que, por ser ajenos a las cuestiones numismáticas y de legitimación política que tratábamos en nuestro libro, resultan novedosos respecto de lo ya contenido en este. La finalidad última del presente artículo es doble: 1) abordar el estudio fenomenológico de un determinado término, estudio que pretende ser una llamada de atención sobre la necesidad de que se investiguen sistemáticamente términos de origen coránico de tanta virtualidad como *amr* cuando va referido a la

Gilliot o Uri Rubin: (reseña publicada en *Trans: Revista de traductología*, 6 (2002), 265-267), escribe: «¿Hasta cuándo se tendrá que permitir que analfabetos funcionales —o iletrados como se les llama ahora en Francia—, o analfabetos a secas, de árabe se presenten como especialistas en la traducción del Corán o expertos en derecho islámico, por ejemplo?» (véase p. 267).

¹⁴ Hablando en términos tradicionales, el desarrollo lógico de ROSER, «La *des-traducción* del Corán» es un ejemplo claro de *petitio principii*, a su vez basada en la argumentación *ad hominem*: a) los europeos son muy malos; b) ¿por qué son tan malos?; c) porque son europeos.

¹⁵ VEGA, PEÑA y FERIA, *El mensaje de las monedas almohades*, 92.

¹⁶ *El Corán*, trad. Julio Cortés, Barcelona: Herder, 1999, 88.

divinidad, y se sitúan en discursos ajenos al propio Corán, aunque de este deriven; 2) ofrecer resultados concretos acerca de lo que llamaré «*linguocentrismo*» *trascendente* para caracterizar a amplias corrientes del pensamiento islámico que no solo atribuyen el máximo valor epistemológico al lenguaje sino mantienen una ontología de base discursiva generada en la misma revelación coránica.

2. DOS PARADIGMAS ANTE LAS *WUÝÛH AL-QUR'ÁN*

En la introducción a su reconocida versión inglesa del Libro sagrado árabe, el coranólogo M. A. S. Abdel Haleem¹⁷ anuncia que no ha sido su intención ofrecer siempre el mismo término inglés para verter cada palabra clave árabe, pues, como muestra el tratado de lo que en ciencias coránicas se llama *wuýÛh al-Qur'án*, esos términos clave tienen diferentes sentidos dependiendo de sus contextos verbales. Uno de los ejemplos que Abdel Haleem ofrece de tal categoría de términos es precisamente *amr*, el cual —sigue diciendo el gran coranólogo egipcio¹⁸— suele traducirse por «command» («mandato»), pero que asimismo cubre otros sentidos: «matter» («asunto») y «affair» («hecho»). Que el árabe *amr* ofrece, en el paradigma léxico árabe, esa gama de significados es, en realidad, un hecho bien conocido hasta de los estudiantes de árabe, y no suscita sorpresa ni problema algunos.

Esta visión contextual del término *amr* es común entre los traductores coránicos y es coherente con la información que facilita cualquier diccionario árabe (bilingüe o monolingüe) donde quedan reflejados, con mayor o menor detalle, dos acepciones principales: 1) una intervención verbal en forma de mandato, y 2) una realidad objetiva en su proceso. Recordemos que el hecho de que una sola palabra pueda expresar al mismo tiempo un mandato (una *orden*) y algún tipo de sistema de hechos o elementos de la realidad en proceso (un *orden* de cosas) no es extraño a otras lenguas, aparte del árabe. Ocurre con el inglés *order* y con el francés *ordre*. En cuanto al castellano, es necesario recordar¹⁹ que, en estados anteriores de la lengua, ha ocurrido lo mismo, ya que la palabra *orden*, en femenino (sin distinción de género para un significado u otro, como ocurre ahora, cuando tenemos «una orden» frente a «el orden»), cubría ambos sentidos referenciales²⁰. El hecho de que en el castellano de nuestros días la palabra «orden» haga referencia a nociones

¹⁷ ABDEL HALEEM, M. A. S., «Introduction», en *The Qur'an: a new translation*, Oxford University Press, 2004, XXX-XXXI.

¹⁸ En lo relativo a los sentidos de *amr* en sus efectivos contextos verbales coránicos, es de obligada consulta el trabajo de BADAW, Elsaid M.; ABDEL HALEEM, Muhammad, *Arabic-English dictionary of Qur'anic usage*, Leiden-Boston: Brill, 2008, s. v., obra cuyo título resulta iluminador de lo que estamos tratando, pues habla del «usage».

¹⁹ VEGA, PEÑA y FERIA, *El mensaje de las monedas almohades*, 87.

²⁰ Compruébese consultando las entradas para «orden» en COVARRUBIAS, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española según la impresión de 1611*, con las adiciones de Benito Remigio Noydens publicadas de la de 1674, ed. Martín de Riquer, Barcelona: Horta, 1943, s. v., y REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua*, Madrid, 1726-37, s. v. (reimpresión: Madrid: Gredos, 1963).

diferentes según si es masculina o femenina hace que la doble virtualidad solo pueda reflejarse en secuencias largas, como vemos en un pasaje de una reciente novela de Eduardo Mendoza²¹ donde se describe una escultura de Carlos V:

El emperador, revestido de coraza romana, empuña una lanza mientras a sus pies, vencida y encadenada, la representación de la violencia salvaje yace sojuzgada, con la nariz aplastada contra el trasero del vencedor, que representa *el orden* y lo impone sobre la tierra, por *orden divina* y sin reparar en medios.

Este recurso consistente en alternar entre los dos valores de «orden», en castellano actual, lo tenemos, desde luego, vedado tratándose de inscripciones como las numismáticas, que deben trasladarse con una frase corta y sin aclaraciones (son eslóganes, no ensayos). Sea como sea, la carga polisémica de la palabra árabe *amr* está detrás de la posibilidad de que el término, cuando va referido a la divinidad, pueda interpretarse de una u otra manera; a la realidad léxica se suma, en el caso de una noción como esta, lo inabarcable de cualquier atributo divino. No cabe, pues, extrañarse de que el concepto *Amr Allāh* en el Corán haya recibido ya atención de especialistas contemporáneos²². En cuanto a la traducción de *amr* a las lenguas europeas mencionadas, si tanto el francés *ordre*, como el inglés *order* o asimismo *orden* en castellano anterior al siglo XVIII, podrían ser equivalentes aproximados del árabe *amr* en el sentido de que reproducen ese doble valor de «mandato» y «realidad en proceso» (no hay equivalentes exactos entre las unidades léxicas de dos lenguas, recordémoslo), resulta difícil optar en castellano actual por una palabra que reproduzca todos los valores del término original. Ese es el motivo de que en nuestro libro sobre las monedas almohades recurriéramos, para traducir *amr* en las inscripciones de las monedas (que *no* en el texto coránico), al término castellano contemporáneo «disposición», que, hasta cierto punto, recoge esa misma virtualidad, pues «disposición» significa no solo el modo en que las cosas están dispuestas, sino también la voluntad o mandato explícito que es su causa. Bastará con recordar²³ el conocido refrán que, según la formulación de Sancho Panza, es «el hombre pone y Dios *dispone*»²⁴, o bien la afirmación de un documento contemporáneo como el actual Código civil español, en cuyo artículo 4 leemos: «Las *disposiciones* de este Código se aplicarán como supletorias en las materias regidas por otra leyes»²⁵. Más abajo veremos otra palabra castellana que, en su uso en un estado anterior de la lengua, mostraba una polisemia no lejana a la de *amr*.

²¹ MENDOZA, Eduardo, *Riña de gatos: Madrid 1936*, Barcelona: Plantea, 2010, 19 (las cursivas son mías).

²² Ya lo hizo, por ejemplo, BALJON, J. M. S., «The “Amr of God” in the Koran», *Acta Orientalia*, 23 (1959), 7-18.

²³ Ya que el Prof. ROSER, «La des-traducción del Corán», 111, pone también en duda nuestro conocimiento de lo que significa el castellano *disposición*.

²⁴ CERVANTES, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, ed. Francisco Rico, Madrid: Santillana, 2009, 973; las cursivas son mías.

²⁵ *Código civil*, ed. Francisco Javier Fernández Urzainqui, Cizur Menor (Navarra): Aranzadi, 47; las cursivas son mías.

Pero, por otro lado, es obvio que esta noción coránica de *amr* ha dado lugar a usos descontextualizados, fuera del propio texto del Corán, lo que ha favorecido una visión o paradigma esencialista. Quiero decir que el término, acaso por el mero hecho de aparecer en el Corán referido a la divinidad, se ha tratado históricamente como un símbolo²⁶, como una entidad a la que puede atribuírsele un valor absoluto, más allá de sus valores contextuales. Este uso ha llegado a las investigaciones contemporáneas. Por poner un ejemplo notable, el Prof. Emilio Tornero, refiriéndose al pensamiento de Ibn Ḥazm, habla de la «doctrina coránica del *Amr*, o mandato todopoderoso de Dios que ordena a las cosas que sean y son»²⁷, tratando, pues, el término que nos ocupa (y que significativamente escribe con mayúscula), de manera absoluta, sin tener que situarlo en una determinada cadena textual. El gran investigador de los símbolos, Titus Burckhardt, nos ofrece otro destacado ejemplo de este paradigma esencialista o absoluto, que tan fecundo ha sido, cuando, en su introducción al islam esotérico, deja de lado cualesquiera consideraciones contextuales, ya que interpreta que *al-Amr* es el acto divino de creación por medio del imperativo (*amr*) «kun» («¡sé!»)²⁸. El propio Burckhardt presta atención privilegiada al término que nos ocupa, *amr*, que entiende de tres maneras distintas: 1) «mandamiento», 2) «Acto puro» y 3) «la Orden divina»²⁹, lo cual certifica de nuevo la importancia del término así como la dificultad de su traducción. Sea como sea, podemos, pues, extraer ya una conclusión: el hecho de que *amr* sea no solo un término clave en el Corán, sino un concepto directamente atribuido a Dios ha comunicado a la palabra un valor numinoso, una virtualidad especial que lo convierte en un símbolo sagrado por sí mismo, y ello, entre diversas corrientes del pensamiento islámico, como tendremos ocasión de comprobar más abajo.

3. PARALELISMOS EN OTRAS TRADICIONES RELIGIOSAS

Esta tremenda carga numinosa en una sola palabra no puede sino recordarnos otros símbolos, conceptos o creencias sagrados en otras religiones. El paralelismo (además del parentesco etimológico) entre el árabe *amr* y el arameo *memra* (o *ma'amra*), tal como se emplea en la tradición rabínica, ha sido ya varias veces

²⁶ Utilizo el término «símbolo» no es su sentido semiótico, sino como suele hacerse en ciencias religiosas; confróntense, entre otros, los trabajos de CIRLOT, Juan Eduardo, *Diccionario de símbolos*, Madrid: Siruela, 1997; DURAND, Gilbert, *La imaginación simbólica*, trad. Marta Rojzman, Buenos Aires: Amorrortu, 1971; GUÉNON, René, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, trad. J. L. Tejada y J. Lera, Barcelona: Paidós, 1995; HANI, Jean, *Mitos, ritos y símbolos*, trad. Francesc Gutiérrez, Palma de Mallorca: Olañeta, 2005; ANTÓN PACHECHO, José Antonio, *El Ser y los símbolos*, Madrid: Mandala, 2010.

²⁷ TORNERO, Emilio, «Alcance y límites de la razón práctica en el sistema *zāhiri* de Ibn Ḥazm», en M. Hernando de Larramendi y Salvador Peña (eds.), *El Corán ayer y hoy: estudios en honor del Profesor Julio Cortés*, Córdoba: Berenice, 2008, 49-62 (véase 51). Véase asimismo O'SHAUGNESSY, S. J., Thomas, «God's Throne and the Biblical symbolism of the Qur'ān», *NVMEN: International Review for the History of Religions* 20/3 (1973) 202-221.

²⁸ BURCKHARDT, Titus, *Introducción al sufismo*, trad. Agustín López y María Tabuyo, Barcelona: Paidós, 2006.

²⁹ BURCKHARDT, *Introducción al sufismo*, 54, 74 y 83, respectivamente, véase, además, el término en el glosario, 138-139.

señalado. En su biografía del profeta Muḥammad, publicada hace ya más de medio siglo, el gran arabista Maurice Gaudefroy-Demombines puso todo el acento sobre los lazos conceptuales que podemos detectar entre *amr* y *memra*. Del término arameo decía el investigador francés que «expresa a la vez el poder creador de Dios, su providencia, y la revelación de su Palabra», definición que podría servir a la perfección para el *amr* coránico, especialmente si añadimos, como hacía Gaudefroy-Demombines, que *amr* acabó por adquirir —entre determinadas corrientes, cabría añadir— el sentido de «emanación» de Dios³⁰. Más cerca de nosotros en el tiempo, el teólogo alemán Joachim Gnilka ha explorado la confluencia entre el *amr* coránico y la *memra* talmúdica, y ha insistido en el hecho de que, para el judaísmo rabínico, a la *memra* le corresponde un papel de mediación³¹. El paralelismo es ciertamente importante para lo que aquí desarrollamos. Ya el teólogo norteamericano Kaufmann Kohler³² (m. 1926) definía la *memra* como «la palabra o acto de habla creativos de Dios» y añadía que en el Targum el término se usaba como un sustituto de «el Señor» cuando se pretendía eliminar cualquier expresión antropomórfica.

Tanto Gnilka (que en este punto depende del destacado teólogo Rudi Paret) como Kohler señalan, como no podía ser de otra manera, el paralelismo con el término griego *logos*, entendido como esencia cosmológica, noción común, como bien se sabe, a las corrientes neoplatónicas del judaísmo y del cristianismo. La energía creativa de la palabra es, desde luego, la base común de todas estas creencias. En la tradición mística judía la *ma'amra* o *memra* es el enlace entre Dios y su creación (idea que será conveniente retener). Baste como muestra el hecho, destacado por el gran Gershom Scholem³³, de que, para Filón de Alejandría (m. ca. 50 d. C.), quien, como se sabe, escribía en griego, «el *logos*, el “verbo” divino, actuaba como intermediario en el proceso de la Creación». Esto debe ir llevándonos ya a plantear la posibilidad de que, también, algunas corrientes del islam hayan llegado a concebir el *Amr Allāh* como una entidad intermedia entre Dios y el mundo. Más abajo veremos que así ha sido. Limitándonos, por ahora, al parentesco entre *amr* y *memra*, es preciso subrayar que la etimología de la raíz semítica común, *alif-mīm-rā'*, es un indicio de todo esto que decimos. El estudioso holandés J. H. Laenen³⁴ ponía en la base de la mística judía del lenguaje

La idea rabínica de que Dios creó el mundo hablando diez veces: de esta manera empezaron a existir, mediante diez locuciones divinas de creación (*maamarot*, que deriva de la palabra *amar*, «hablar»), el firmamento y los dominios de las plantas, los animales y los hombres³⁵.

³⁰ GAUDEFRY-DEMOMBYNES, Maurice, *Mahomet*, París: Albin Michel, 1957, 272.

³¹ GNILKA, Joachim, *Biblia y Corán: lo que los une, lo que los separa*, trad. Marciano Villanueva, Barcelona: Herder, 2005, 131-139.

³² KOHLER, Kaufmann, «Memra», *Jewish Encyclopaedia*, Nueva York: Funk y Wagnalls (versión digital: www.jewishencyclopedia.com).

³³ SCHOLEM, Gershom, *Las grandes tendencias de la mística judía*, trad. Beatriz Oberländer, Madrid: Siruela, 1996, 135.

³⁴ LAENEN, J. H., *La mística judía*, trad. Xabier Pikaza, Madrid: Trotta, 2006, 277.

³⁵ Para una breve y clara exposición del lugar de esta noción en el sistema de ideas de la mística judía, véase también CASARIL, Guy, *Rabbi Siméon bar Yochai et la Cabbale*, París: Seuil, 1961, 51.

En cuanto al cristianismo, ya Étienne Gilson³⁶, el destacado historiador del pensamiento medieval, destacó en su obra clásica sobre este la relación que con la noción estoica de *logos*³⁷, tal como la desarrollaron el ya mencionado Filón de Alejandría, y más tarde Clemente de Alejandría (m. ca, 215 d. C.), mantienen las Escrituras cristianas, en concreto el comienzo del evangelio de Juan (1, 1-8)³⁸:

Al principio ya existía la Palabra.
 La Palabra estaba junto a Dios,
 y la Palabra era Dios.
 Y al principio ella estaba junto a Dios.
 Todo fue hecho por ella
 y sin ella no se hizo nada
 de cuanto llegó a existir,
 en ella estaba la vida
 Y la vida era la luz de los hombres;
 la luz resplandece en las tinieblas,
 y las tinieblas no la sofocaron.

Y recordemos, hablando de los estoicos, que fueron ellos quienes pusieron en circulación la idea de *logoi spermatikoi* o *raciones seminales* para explicar cómo el *Logos* divino está en todos los individuos³⁹. Podemos afirmar sin género de dudas que la potencia creadora de realidad que se atribuye a la Palabra es un rasgo común a varias religiones originadas en Oriente Medio. Añadamos algunos ejemplos de ello, que unir a lo ya dicho. Comencemos recordando una tradición religiosa minoritaria pero contemporánea. En el llamado *Libro negro* de los yazidíes, se afirma que Dios creó el mundo dando órdenes en alta voz⁴⁰, idea que tuvo ilustres precedentes en la Antigüedad. Los teólogos franceses J. Briend y M. Gitton dan cuenta en unas líneas de la cosmogonía de la antigua religión egipcia, en la cual lo verbal vuelve a presentarse como una energía intermediaria⁴¹:

La forma más elaborada y sin embargo muy antigua del mito cosmogónico ve en el acto demiúrgico una operación intelectual, análoga a la producción del verbo humano a partir del pensamiento interior; la pareja «corazón» y «lengua» o

³⁶ GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, trad. Arsenio Palacios y Salvador Caballero, Madrid: Gredos, 1965², 13.

³⁷ Véase, por ejemplo, DUHOT, Jean-Joël, *Epicteto y la sabiduría estoica*, trad. Jordi Quingles, Palma de Mallorca: Olañeta, 2003, 46: «El *pneuma* divino, fuego artífice que estructura el universo y lo mantiene, es evidentemente racional: principio de organización, él es la razón, el *logos* del universo».

³⁸ *La Biblia*, trad. Santiago Guijarro y Miguel Salvador, Madrid, Salamanca y Estella (Navarra): PPC, Sígueme y Verbo Divino, 2002.

³⁹ ESPÍN, Orlando y NICKOLOFF, James B. (eds.), *An introductory dictionary of theology and religious studies*, Collegeville: Liturgical Press, s. v.

⁴⁰ AL-HASANĪ, 'Abd al-Razzāq, *Al-Yazīdiyyūn fī hādīri-him wa-māḍī-him*, Bagdad: Al-Maktaba al-wataniyya, 1980², 59.

⁴¹ BRIEND, Jacques y Michel GITTON, «La creación del mundo en los textos egipcios», en Marie-Joseph Seux et alii, *La creación del mundo y del hombre en los textos del Próximo Oriente antiguo*, trad. Nicolás Darrical, Estella (Navarra): Verbo Divino, 1982, 41-54 (ver 43).

«conocimiento» (*sia*) y «sentencia» (*hu*) sirve entonces para expresar la dialéctica que lleva a pasar de lo único a lo múltiple.

Y basta traer a colación el comienzo del texto acadio de *Enuma elish*, donde se narra la cosmogonía babilónica⁴²:

Quando en lo alto el cielo aún no había sido nombrado,
y, abajo, la tierra firme no había sido mencionada con un nombre,
solos Apsu, su progenitor,
y la madre Tiamat, la generatriz de todos,
mezclaban juntos sus aguas:
aún no se habían aglomerado los juncas, ni las cañas habían sido vistas.

Más recientemente, volvemos a encontrarnos con un mito semejante en la tradición zoroástrica, si nos atenemos a la presentación del especialista en el islam iraní y sus precedentes, Henry Corbin, cuando habla de la «voz eterna, que es el *Logos* creador de Ohrmazd»⁴³, en su indagación sobre la gnosis ismailí, a la que habremos de volver más abajo.

La pertinencia de todo esto para nuestro razonamiento aquí se aclarará más abajo, cuando abordemos la concepción del Corán por parte de Abū l-Ḥasan al-Aṣṣārī, quien equiparaba el *Amr Allāh*, en tanto que *Logos* o *Verbum Dei*, con el Corán, Palabra increada de Dios.

4. CONCEPCIONES LINGÜÍSTICAS DE LA REALIDAD

Cuando el influyente filósofo británico John L. Austin llamó su celebrado ensayo sobre filosofía del lenguaje *How to do things with words*⁴⁴ (publicado en 1962), estaba dando nueva vida a una idea que, como acabamos de ver, estaba firmemente asentada en diversas tradiciones religiosas: la identificación entre realidad y expresión lingüística. Ahora bien, la centralidad del lenguaje ha sido la piedra de toque de una amplia gama de sistemas de ideas, no necesariamente religiosos, desde los nominalistas medievales, incluidos los sabios musulmanes a quienes podemos considerar partidarios de posturas nominalistas⁴⁵; hasta los pensadores que el sobresaliente teórico de la cultura George Steiner ha llamado

⁴² *Enuma elish: poema babilónico de la creación*, trad. Federico Lara Peinado, Madrid: Trotta, 2008, 47.

⁴³ CORBIN, Henry, *Tiempo cíclico y gnosis ismailí*, trad. María Tabuyo y Agustín López, Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, 20-21.

⁴⁴ AUSTIN, J. L., *Cómo hacer cosas con palabras*, trad. G. R. Carrió y E. A. Rabossi, Barcelona: Paidós, 1982.

⁴⁵ De corrientes nominalistas en el pensamiento islámico hablaba ya MASSIGNON, Louis, «Les sources arabes utiles par les scolastiques latines» [1924], en *Opera minora*, ed. Y. Moubarac, Beirut: Dar al-Maaref, 1963, II, 487-495, y «L'arabe langue liturgique de l'Islam» [1935], en *Opera minora*, II, 535-536.

«logócratas»⁴⁶, término con el que designa a quienes han defendido una teoría «trascendente» del lenguaje, y mantienen que: 1) carece de sentido hablar de «pensamiento preverbal», y 2) que la identidad del ser humano y el uso que este hace del lenguaje son una misma cosa. De nuevo nos encontramos ante una tradición milenaria. La filóloga francesa y tratadista del llamado «giro lingüístico», Barbara Cassin⁴⁷, ha indagado en las concepciones que ella engloba bajo el término «logología» (en contraste con «ontología»), atribuyéndolas a los filósofos que, antes de Platón y Aristóteles, percibían la ontología como discurso. Según ella, para Gorgias (m. 380 a. C.), el ser no es lo develado por la palabra sino lo creado por el discurso; en tanto que, de manera similar, el ser en Parménides no es más que un efecto del lenguaje. Este *linguocentrismo*⁴⁸, inherente a algunas importantes corrientes del pensamiento islámico, donde adopta características trascendentes, es acaso una de las razones que explican por qué las ciencias árabes islámicas del lenguaje y el texto alcanzaron en la Edad Media tan extraordinario nivel de desarrollo, y asimismo por qué incluso sabios o movimientos no especializados en el estudio del lenguaje tuvieron que dedicar a este serios esfuerzos intelectuales. Recordemos, a este respecto, el caso de los Ijwān al-Şafā', cuyas ideas sobre el lenguaje han sido recientemente estudiadas por el Prof. Ricardo Felipe Albert Reyna⁴⁹. En el caso del islam (pero no solo) es patente que debemos hablar de *linguocentrismo trascendente*, por el especial valor que se concede a la Palabra, ya a partir del Corán. Indicios de la centralidad de lo verbal en la generalidad de las corrientes islámicas han sido numerosas veces señaladas. Baste pensar en los cuatro hechos bien conocidos que expone, con admirable concisión, la experta en sufismo Annemarie Schimmel⁵⁰: 1) la primera orden que recibe el profeta Muḥammad («iqra'»: «recita»); 2) el Corán es la Palabra de Dios «hecha libro»; 3) el llamado *ḥadīṯ qudsī*, que ofrece el registro de la Palabra de Dios extracoránica, y 4) el *dīkr*, consistente en la mención de nombres sagrados es una forma privilegiada de culto y de acceso al conocimiento superior.

Con todo, y sin exceder los límites de la concepción religiosa de la realidad durante la Edad Media, que es nuestro principal interés aquí, hay otro importante aspecto que tener en cuenta. Una consecuencia de que sea la Orden o Disposición divina la que ha dado lugar a la creación es que todo, incluida la razón humana⁵¹,

⁴⁶ STEINER, George, *Los logócratas*, trad. María Condor, Madrid: Siruela, 2006, 14.

⁴⁷ CASSIN, Barbara, *El efecto sofisticado*, trad. Horacio Pons, México: Fondo de Cultura Económica, 2008, 11-62.

⁴⁸ El término «linguocentrismo» se utiliza en las ciencias cognitivas al discutir la relación entre lenguaje y pensamiento o lenguaje y realidad; véase ENFIELD, Nick J., «On linguocentrism», en Martín Pütz y M. H. Verspoor, *Explorations in linguistic relativity*, Amsterdam: John Benjamins, 2000, 125-157. El término carece, en este caso, de los valores trascendentes que estamos viendo en el pensamiento islámico en torno al siglo XII y que difícilmente se hallan en el tratamiento mencionado de Steiner, de quien, sea como sea, tomo prestado el adjetivo «trascendente».

⁴⁹ ALBERT REYNA, Ricardo Felipe, «El concepto de lenguaje en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*», *Anaquel de Estudios Árabes*, 20 (2009), 5-17.

⁵⁰ SCHIMMEL, Annemarie, *Introducción al sufismo*, trad. Lía Tummer, Barcelona: Kairós, 2007, 13 ss.

⁵¹ Tal como ha subrayado el gran islamólogo alemán VAN ESS, Joseph, *The flowering of Muslim theology*, trad. Jane Marie Todd, Cambridge, Massachusetts, y Londres: Harvard University Press, 2006, *passim*.

está sujeto a la Voluntad divina y al Orden por Dios establecido (algo a lo que, desde luego, apunta la inscripción numismática almohade الله الأمر كله); tan es así que de la misma Disposición creadora de Dios, el imperativo *kun*, ha podido derivarse el atomismo de corrientes dominantes del pensamiento islámico⁵², ya que la existencia de procesos solo podría concebirse en virtud de sucesivos actos de discurso creativo por parte de la divinidad. Esto, la sujeción de lo real a la Providencia, de cualquier manera, es, una vez más, rasgo compartido por el cristianismo y el islam. Por poner un solo ejemplo procedente del cristianismo medieval, recordemos que la creencia en un Orden deseado por la divinidad ha llegado a determinar hasta los aspectos más triviales de la vida, como el uso de determinados colores en el vestido⁵³.

El equivalente hebreo para el arameo *memra* (o *ma'amra*) es, como bien se sabe incluso en círculos alejados de las preocupaciones filológicas, דבַר *davar* (o *dabar*), un termino cuyos valores simbólicos ha retenido también el cristianismo y que cubre dos significados: «palabra» y «cosa», de manera que es el paralelo del árabe *amr* en su doble referencia. Ambas raíces semíticas, representadas en árabe con las grafías *alif-mīm-rā'* *أمر* *alif-mīm-rā'* y *dā'-bā'-rā'* *دبر* *dā'-bā'-rā'*, dan expresión a esa red de ideas acerca de un mundo creado y sustentado por Dios. Bastará con que recordemos, para ilustrar esto, el dicho árabe, usual en la actualidad, لا تفكر لها مدبر, *(lā tufakkir la-hā mudabbir*, «no le des vueltas, pues ya hay Quien decide sobre ello»), utilizado, al igual que *الله الأمر كله* *(al-amr li-[A]llāh*, «Dios dispone»), como una invitación al oyente a que deje sus asuntos en manos de Dios, por así decirlo. Como vemos, incluso las expresiones cotidianas —por más que no sean coloquiales— contemporáneas reflejan este modo de ver⁵⁴.

Los parentescos semíticos entre los términos para «disposición verbal», «palabra», en hebreo y árabe, nos llevan a considerar a continuación una de las carencias, de que antes hablaba, que ahora pueden detectarse en nuestro libro sobre las monedas almohades⁵⁵, en el cual no recalcábamos que la fuente coránica más probable del uso del término *Amr Allāh* en el discurso almohade es el pasaje XXX, *Al-rūm*, 4, en el que Ibn Tūmart se detiene en su escrito clave «Bāb fī 'ilm wu'yūb i'tiqād al-imāma»⁵⁶. El dato es importante porque parte de este versículo se había usado ya en las monedas acuñadas por 'Abd al-Raḥmān III, antes que los almohades, y, más tarde, por los últimos califas abbasíes⁵⁷. Pues bien, el parentesco semítico, entre el hebreo y el árabe al que acabo de referirme, aflora en la

⁵² VAN ESS, J., *The flowering of Muslim theology*, 84.

⁵³ Me refiero al trabajo de un iconógrafo tan poco dado a la explicación en virtud de lo espiritual como PASTOUREAU, Michel, *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*, trad. Julia Bucci, Buenos Aires: Katz, 2006, 125-234.

⁵⁴ El coloquial bagdadí ofrece una fórmula de saludo, corriente y conocida por cualquiera, que refleja, una vez más, la identificación entre palabra o discurso y realidad vivida; se trata de la fórmula *شأن الحكاية؟* (*šānu l-ḥāya*, «¿cuál es la historia?»), en la cual el término *ḥikāya* (en su forma coloquial, derivada de la diglosia del árabe) iguala los hechos («¿qué te ha pasado?») con su relato («¿qué puedes contarme?»).

⁵⁵ VEGA, PEÑA y FERIA, *El mensaje de las monedas almohades*; carencia que el Prof. N. Roser no ha detectado.

⁵⁶ IBN TŪMART, Muḥammad, *A'azz mā yutlab*, 297-304 (ver, especialmente, 303).

⁵⁷ De lo que sí dábamos cuenta en nuestro libro: VEGA, PEÑA y FERIA, *El mensaje de las monedas almohades*, 165-166.

traducción hebrea de este versículo, donde al término árabe *amr* se le da el equivalente hebreo *davar*⁵⁸. Reproduzco a continuación el pasaje en árabe así como buen número de sus versiones contemporáneas a distintas lenguas, dada la importancia del versículo para lo que estamos tratando aquí, o sea, el discurso de legitimación almohade y el linguocentrismo trascendente islámico, marcando con cursivas los equivalentes para el término *amr*⁵⁹:

الله الأمر من قبل ومن بعد

La Orden pertenece a Dios, tanto en el pasado como en el futuro (Vernet⁶⁰).

Todo está en manos de Dios, tanto el pasado como el futuro (Cortés⁶¹).

El *mandato* pertenece a Allah antes y después (Melara⁶²).

E *poder de decisión* pertenece sólo a Dios, en el principio y al final (Asad-Pérez⁶³).

La *orden* pertenece a Dios antes y después (Guijarro⁶⁴).

El *manament* de l'univers és sols de Déu, en el passat i en el futur! (Epalza *et alii*⁶⁵).

Avant comme après, *les choses* dépendent de Dieu (Kazimirski⁶⁶).

Le *commandement* appartient à Dieu, avant comme après cela (Masson⁶⁷).

To God belongs the *Command* before and after (Arberry⁶⁸).

God is in *command*, first and last (Abdel Haleem⁶⁹).

A Dio appartiene il *Commando*, e nel passato e nel futuro (Bausani⁷⁰).

Allah steht die *Entscheidung* zu, vorher wie nachher (Henning⁷¹).

A lui Dumnezeu este *Porunca* și înainte și după (Grigore⁷²).

Aún tenemos, sin embargo, pendiente de examen otro término ajeno al árabe, ahora del castellano antiguo, que, como anuncié más arriba, cubre nociones en parte similares a las de *amr*. Me refiero a *mandado*, que, en torno al siglo XII, o sea, en el estadio de la lengua castellana contemporáneo de las monedas almohades, tenía no solo el significado de «lo que se ha mandado hacer», como ahora, sino los dos más generales de «noticia» (y, por ende, de «cosa, asunto, tarea» que son relatados) y, sobre todo, el de «sustentar, mantener en orden» cuando se refiere a la divinidad. Lo

⁵⁸ *The Qur'ān: Hebrew translation from the Arabic, annotations, appendices and index* by Uri Rubin, Tel Aviv University Press, 2005, 327.

⁵⁹ Obsérvese que la mayoría de estas versiones, todas ellas prestigiosas y de gran impacto en distintos ámbitos, coinciden en la idea del «mandato» o la «decisión», o sea, no muy lejos de nuestra propuesta, «disposición»; en tanto que solo la del barón de Kazimirski parece estar en línea con la propuesta del Prof. N. Roser, «asunto».

⁶⁰ *El Corán*, trad. Juan Vernet, Barcelona: Planeta, 1963.

⁶¹ *El Corán*, trad. J. Cortés

⁶² *Traducción-comentario del noble Corán*, trad. Abdel Ghani Melara Navío, Riyad: Darussalam, s. d.

⁶³ *El mensaje del Qur'ān*, trad. de Abdur-Razzaq Pérez Fernández (a partir de la versión inglesa de Muhammad Asad), Londres: Th eBook Foundation, 2003.

⁶⁴ *El Corán*, trad. Andrés Guijarro, Madrid: EDAF, 2010.

⁶⁵ *L'Alcorà*, trad. Mikel de Epalza, Josep Forcadell y Joan M. Perujo, Barcelona: Proa, 2001.

⁶⁶ *Le Coran*, trad. Albin de Biberstein Kazimirski, París: Garnier, 1981 [1840].

⁶⁷ *Le Coran*, trad. D. Masson, París: Gallimard, 1967.

⁶⁸ *The Koran interpreted*, trad. Arthur J. Arberry, Londres: Oxford University Press, 1964.

⁶⁹ *The Qur'an*, trad. M. A. S. Abdel Haleem.

⁷⁰ *Il Corano*, trad. Alessandro Bausani, Milán: Rizzoli, 1978.

⁷¹ *Der Koran*, trad. Max Henning, Estambul: Cagri, 2005 [Leipzig, 1901].

⁷² *Coranul*, trad. George Grigore, Estambul: Cagri, 2004 [Bucarest, 2000].

podemos comprobar en los siguientes fragmentos del *Cantar de mio Cid*⁷³, donde lo más frecuente es que *mandado* signifique «noticia», como ocurre en el primer verso de la secuencia 564-5⁷⁴:

Por todas essas tierras / ivan los *mandados*
que el campeador mio Çid / allí avié poblado [...].

Con menor frecuencia *mandado* significa «una orden, un imperativo», como podemos ver en el verso 3408⁷⁵:

Sin vuestro *mandado* / nada non feré yo.

Aunque tal vez lo más instructivo para nosotros aquí sea que el verbo *mandar*, referido a la divinidad, tiene el significado de «disponer» en la doble referencia de «mandar» y de «arreglar»; es lo que ocurre en el verso 3821:

¡Grado a Dios / que çielo e tierra *manda*!

Esto nos devuelve a las coordenadas en que me gustaría situarme ahora de nuevo: el Mediterráneo occidental en torno al período almohade, o sea, el «mundo» de ideas que corresponde al espacio por el que circularon las monedas almohades que han dado pie a estas indagaciones⁷⁶.

5. LA NOCIÓN DE *AMR* ENTRE LOS LETRADOS ANDALUSÍES

Paso, pues, a abordar el estudio de la noción de *Amr Allāh* por parte de los expertos en la materia, o sea, los lingüistas o filólogos del Occidente islámico en torno a la época en que tuvo vigencia el discurso almohade. Contaremos con el trabajo de dos importantes sabios, a quienes podríamos encuadrar en una corriente de pensamiento concreta, la que se ha llamado a veces humanismo islámico⁷⁷, en

⁷³ *Cantar de mio Cid*, ed. Ramón Menéndez Pidal, Espasa-Calpe, 1976; las cursivas de las citas son mías.

⁷⁴ Pero véanse asimismo los versos 242, 783, 813, 939, 956, 117, 1222, 1301, 1561, 1564, 1828, 1900, 2445, 2526, 2718, 2825, 2903 y 3526; a los que podemos unir el 2148, donde *mandado* significa «enviado».

⁷⁵ Y asimismo por dos veces en la secuencia 2841-5.

⁷⁶ La contigüidad espacio temporal, pero asimismo ideológica, entre el *Cantar de mio Cid* y al-Andalus de los períodos almorávide y almohade ha dado lugar a un planteamiento audaz por parte de OLIVER PÉREZ, Dolores, *El Cantar de mio Cid: génesis y autoría árabe*, Almería: Fundación Ibn Tufayl de estudios árabes, 2008.

⁷⁷ No es este el lugar adecuado para entrar en la polémica de si hubo o no un movimiento que podamos calificar de humanista en las sociedades islámicas medievales. Véanse, al respecto, y entre otros, los trabajos siguientes: ALBERT REYNA, Ibrahim, *Humanismo islámico: una antropología de las Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, Almodóvar del Río (Córdoba), Junta Islámica, 2007; ARKOUN, Mohammed, *L'humanisme arabe au IVe/Xe siècle*, París: Vrin, 1982; GOODMAN, Lenn E., *Islamic Humanism*, Oxford y Nueva York: Oxford University Press, 2003; KRAEMER, Joel L.,

referencia a las ideas mantenidas por los letrados y filósofos de la Bagdad del siglo IV H./X d. C. y quienes ampliaron sus ideas o profundizaron en ellas; corriente humanista que en sus manifestaciones andalusíes tuvo mucho que ver con la recepción de la teología de al-Aš'arī. Mi intención es doble: 1) examinar cómo la noción *Amr Allāh* fue central también entre pensadores que no podemos vincular con el misticismo (del que hablábamos al principio), pero también, y sobre todo, 2) comprobar la vigencia del aš'arismo entre los filólogos y lingüistas andalusíes y, en general, en el pensamiento del Occidente islámico durante el siglo XII y comienzos del XIII⁷⁸. Pocas dudas caben de que en la cima de los estudiosos del lenguaje y el texto en al-Andalus está Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī (m. 521 H./1127 d. C.), el más original y fértil representante de la corriente intelectual que podemos vincular con el género del *adab* (humanidades, letras, etc.) y seguramente también con el humanismo islámico, si es que aceptamos la existencia de este. El interés de Ibn al-Sīd por el término que nos ocupa, *amr*, deriva de su dedicación a la lingüística — sus estudios de léxico, en concreto— y la filología. Su perspectiva coincide, pues, con la que adoptamos más arriba, al hablar de las *wuyūh al-Qur'ān*.

En su más destacada obra lexicográfica, *Al-Muṭallat*, Ibn al-Sīd afirma⁷⁹ que *amr* tiene tres acepciones principales, la tercera de las cuales, «multiplicación», no nos interesa para lo que aquí se trata. Las otras dos, sí, y mucho: 1) «lo contrario de la prohibición», y 2) «todo acontecimiento (*ḥadaṭ*) que acaece y toda historia (*qiṣṣa*) que tiene lugar», y obsérvese cómo esta definición equipara lo ocurrido con su relato. Una vez establecidos estos tres significados, Ibn al-Sīd pasa a examinar una serie de sentidos con que el término aparece en el Corán. Seis son en total los usos de los que habla el sabio pacense. Menciono a continuación cada uno de ellos, junto con el fragmento del Libro sagrado y algunas destacadas versiones contemporáneas, donde marco en cursiva los equivalentes para el término que nos ocupa.

1) *al-amr* con el sentido del «decreto divino» (*al-qaḍā'*), como en Corán XXXII, *Al-sayda*, 5:

يَدِيرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ

Dispone la *Orden* desde el cielo hasta la tierra (J. Vernet⁸⁰).

Él dispone en el cielo *todo* lo de la tierra (J. Cortés⁸¹).

Humanism in the renaissance of Islam, Leiden: Brill, 1992; PUERTA VÍLCHEZ, José Miguel, «El humanismo filosófico árabe: Iraq y al-Andalus», en S. Peña (ed.), *Iraq y al-Andalus: Oriente en el Occidente islámico*, Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Islámicos, 2009, 145-203; VERSTEEGH, Kees, «Humanismo islámico: ¿realidad o anacronismo», trad. Luis Gago, *Revista de libros*, 161 (2010), 15-17. Pueden consultarse asimismo dos trabajos anteriores míos: PEÑA MARTÍN, Salvador, *Corán, palabra y verdad: Ibn al-Sīd y el humanismo en al-Andalus*, Madrid: CSIC, 2007, y «Humanismo antes del Humanismo: filología y exégesis racionalista en al-Andalus», en M. Á. Moreno Moreno (ed.), *Estudios de Humanismo español: Baeza en los siglos XVI-XVII*, Baeza: Ayuntamiento, 2007, 975-992.

⁷⁸ De la recepción del aš'arismo en al-Andalus se ocupó ya FÓRNEAS BESTEIRO, José María: «El *Tamhīd* de al-Bāqillānī y su transmisión en al-Andalus», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 26-28/1 (1977-79), 443-440.

⁷⁹ IBN AL-SĪD AL-BAṬALYAWSĪ, *Al-Muṭallat*, ed. S. 'A. M. al-Farṭūsī, Bagdad: Dār al-Rašīd, 1981, I, 312-313.

⁸⁰ *El Corán*, trad. J. Vernet.

⁸¹ *El Corán*, trad. J. Cortés.

Los *asuntos* que decreta bajan desde el cielo a la tierra (A. G. Melara⁸²).
 Du ciel, Il dirige *toute chose* sur la terre (D. Masson⁸³).
 Governa Egli la *Causa* dall'alto del cielo fin giù la terra (A. Bausani⁸⁴).
 He runs *everything*, from the heaven to the Earth (M. A. S. Abdel Haleem⁸⁵).

2) *al-amr* con el sentido de «la ley, la religión (de Dios)» (*al-dīn*), como en IX, *Al-tawba*, 48:

حتى جاء الحق وظهر أمر الله

hasta que vino la verdad y se manifestó la *orden* de Dios (Vernet).
 hasta que vino la Verdad y apareció la *orden* de Dios (Cortés).
 hasta que vino la verdad, el *argumento* de Allah prevaleció (Melara).
 jusqu'au moment où la Vérité est venue et où l'*Ordre* de Dieu s'est manifesté (Masson).
 finché giunse la Verità e apparve chiaro l'*Ordine* di Dio (Bausani).
 until the truth was exposed and God's *will* triumphed (Abdel Haleem).

3) *al-amr* con el sentido de «tormento, castigo» (*al-'adāb*), como en XIV, *Ibrāhīm*, 22:

قال الشيطان لما قضي الأمر

Satanás, cuando se decretó la *Orden*, exclamó (Vernet).
 El Demonio dirá cuando se decida la *cosa* (Cortés).
 Y dirá el Shaytan cuando el *asunto* esté ya decidido (Melara).
 Quand le *décret* aura été décidé, le Démon dira (Masson).
 E dirà Satana , quando sarà decisa *ogni cosa* (Bausani).
 When *everything* has been decided, Satan will say (Abdel Haleem).

4) *al-amr* con el significado de «la resurrección» (*al-qiyāma*), como en LVII, *Al-ḥadīd*, 14:

وغررتكم الأماني حتى جاء أمر الله

los caprichos os han extraviado hasta que ha llegado la *Orden* de Dios (Vernet).
 Vuestros anhelos os engañaron hasta que vino la *orden* de Dios (Cortés).
 y las falsas esperanzas os sedujeron hasta que llegó la *orden* de Allah (Melara).
 vos désirs vous ont aveuglés jusqu'au moment où l'*Ordre* de Dieu est venu (Masson).
 e v'hanno ingannato le vostre speranze, finché giunse l'*Ordine* di Dio (Bausani)
 deceived by false hopes until God's *commands* come (Abdel Haleem)

5) *al-amr* con el sentido de «la revelación» (*al-wahy*), como en LXV, *Al-talāq*, 12:

ينزل الأمر بينهم

La *Orden* descende entre ellos (Vernet).
 La *orden* descende gradualmente entre ellos (Cortés).
 La *orden* descende a través de ellos (Melara).
 Le *commandement* descend entre eux (Masson).

⁸² Traducción-comentario del noble Corán, trad. A. G. Melara Navío.

⁸³ *Le Coran*, trad. D. Masson.

⁸⁴ *Il Corano*, trad. A. Bausani.

⁸⁵ *The Qur'an*, trad. M. A. S. Abdel Haleem.

e fra tutti discende possente l'Ordine (Bausani).
His *command* descends throughout them (Abdel Haleem).

6) *al-amr* con el sentido de «ofensa» (*al-danb*), como en LXV, *Al-ṭalāq*, 9, lo que no nos interesa mucho aquí, pues, podemos descartar este sentido en referencia a la divinidad:

فذاقت وبال أمرها

Gustaron el castigo merecido por su *conducta* (Vernet).
Gustaron la gravedad de su *conducta* (Cortés).
Gustaron las malas consecuencias de su *actitud* (Melara).
Elles ont goûté les conséquences de leur *conduite* (Masson).
e gustarono il danno dell'*opera* loro (Bausani).
taste the ill effect of their conduct (Abdel Haleem).

Aunque estos seis usos derivan de los significados básicos de «mandato» y «acontecimiento», es muy de notar esta diferencia que establece Ibn al-Sīd, entre los valores del término considerado como unidad del paradigma, de un lado, y, de otro, los sentidos que adquiere en sintagma, según los contextos coránicos donde aparece. Obsérvese, por otro lado, que las versiones contemporáneas a lenguas europeas que hemos visto (y otras muchas que podrían incluirse) no coinciden siempre entre sí ni, mucho menos, con la interpretación de Ibn al-Sīd, quien era, por cierto contemporáneo de Ibn Tūmart (m. 524/1129), de modo que el sabio lingüista escribía cuando el discurso almohade comenzaba a gestarse. Pero demos un paso más y consideremos ahora cómo habríamos de traducir este término, *Amr* o *Amr Allāh*, si lo extraemos de cualquiera de sus contextos coránicos y lo consideramos como un valor absoluto, como un símbolo apto para pasar a formar parte de inscripciones o de cualquier tipo de discurso. Es decir, ¿cómo solucionar el problema de trasladar a una sola palabra castellana toda esa riqueza que Ibn al-Sid encontraba en la palabra árabe? Convendremos entonces en que «disposición» no es una opción descabellada como equivalente, en castellano actual, de un término al que se le atribuían, en sus efectivas apariciones coránicas, y limitándonos a los casos en que va claramente referido a la divinidad, los sentidos de «decreto», «Ley», «resurrección» y «revelación»; un término en el que hemos de unir las ideas de «mandato» y de «asunto, proceso». La equivalencia entre *Amr Allāh* y «disposición de Dios» no es perfecta, de acuerdo, pero ninguna traducción lo es.

Si Ibn al-Sīd al Baṭalyawsī escribió su obra y ejerció su influencia como maestro cuando se comenzaba a gestar el movimiento almohade, el segundo sabio en quien me voy a apoyar vivió precisamente cuando el imperio y la ideología almohades llegaban a su fin. Me refiero al malagueño Ibn al-Šayj al-Balawī (m. 604/1208), autor de un importante libro de *adab*, *Kitāb Alif bā'*, donde, como era usual en este género de obras, se prestaba atención privilegiada tanto al mensaje coránico como a la lengua árabe, en especial al nivel léxico de esta. Uno de los rasgos del libro es la enorme atención prestada al término que nos ocupa. Tomemos, en primer lugar, nota de que Ibn al-Šayj se refiere incidentalmente a la teoría de las

wuḡūh aplicándola al *Amr Allāh* en el Corán, donde —siempre según Ibn al-Šayj— el término muestra una gama de sentidos: «Su castigo», «las normas que Él ha establecido», «la Resurrección», «las circunstancias de la Última hora»⁸⁶, es decir, algo que en castellano puede a todas luces expresarse como «lo que Dios ha dispuesto», o sea, la «disposición de Dios». Pero lo más frecuente es que trate el término desde la perspectiva no contextual. Para el sabio malagueño, *al-amr* —o tal vez mejor, *al-Amr*—, que probablemente hemos de entender como «el continuo Decreto (divino)» o incluso la «imperativa Palabra de Dios», es una entidad trascendente, que puede y suele tomarse como tal. Fue el profeta Muḡammad —siempre según Ibn al-Šayj— quien anunció o puso de manifiesto el *Amr Allāh*, la Disposición de Dios⁸⁷, al cual se opusieron en aquel entonces los miembros de la tribu de Qurayš⁸⁸; en consecuencia, los mejores creyentes son aquellos que aman al *Amr Allāh*, la Disposición de Dios⁸⁹. Pero hay más, pues Ibn al-Šayj, que equipara⁹⁰ sin duda alguna al *Amr* con el *Tadbīr*, o sea, «el Plan (de Dios)», menciona una tercera noción confluyente con los dos anteriores, a saber, Su Palabra (*kalima*), en virtud de la cual creó Dios a Jesús⁹¹. E insiste en presentar al *Amr* como la primera causa de la existencia de cualquier cosa o acontecimiento, ya que Dios es el único agente (*ḡā'il*)⁹², o sea, *Quien dispone de todo*, diríamos sin problema en castellano; Quien renueva una y otra vez Sus actos creativos⁹³. Las plantas son un buen ejemplo de esto, ya que solo crecen gracias a los que Dios dispone (*bi-Amr Allāh*)⁹⁴. Vale la pena recoger aquí su formulación aforística de la idea⁹⁵:

لا فاعل إلا الله ولا فعل إلا بأمر الله

El único agente es Dios y no cabe acción sino en virtud de lo que Dios *dispone*.

9. LA INFLUENCIA DE ABŪ L-ḤASAN AL-AŠ'ARĪ

Las reiteradas menciones del término en cuestión a lo largo de todo el libro de Ibn al-Šayj al Balawī, el *Kitāb Alif bā'*, se justifican por el hecho de que la noción de *Amr* (o *Amr Allāh* o *Amr al-Ilāh*, como veremos de inmediato) tuvo una importancia crucial en lo que se refería a varias áreas relevantes, precisamente por ese papel de intermediación que se confiere a *Amr Allāh* para superar lo que el gran

⁸⁶ Abū l-Ḥaŷŷāy Yūsuf IBN AL-ŠAYJ AL-BALAWĪ, *Kitāb Alif bā' li-l-alibbā'*, El Cairo: Ŷam'īyyat al-maaārif, 1287 H./1870 d. C., I, 299.

⁸⁷ IBN AL-ŠAYJ, *Kitāb Alif bā'*, I, 548.

⁸⁸ IBN AL-ŠAYJ, *Kitāb Alif bā'*, I, 149.

⁸⁹ IBN AL-ŠAYJ, *Kitāb Alif bā'*, I, 445.

⁹⁰ IBN AL-ŠAYJ, *Kitāb Alif bā'*, I, 179.

⁹¹ IBN AL-ŠAYJ, *Kitāb Alif bā'*, I, 188.

⁹² IBN AL-ŠAYJ, *Kitāb Alif bā'*, I, 182.

⁹³ IBN AL-ŠAYJ, *Kitāb Alif bā'*, II, 65.

⁹⁴ IBN AL-ŠAYJ, *Kitāb Alif bā'*, I, 178-180.

⁹⁵ IBN AL-ŠAYJ, *Kitāb Alif bā'*, I, 182.

Henry Corbin llamaba «la paradoja del monoteísmo»⁹⁶ (en referencia al problema que supone conciliar entre, de un lado, la representación de Dios como el Absolutamente-Otro y, de otro, la explicación de lo múltiple de la creación). La primera de esas áreas es la relativa a la cuestión del conocimiento humano de Dios, considerado desde la posición ortodoxa de Ibn al-Šayj, quien se declara⁹⁷ contrario tanto al catafatismo (*tašbīh*), o sea, a una aproximación antropomórfica que permitiría la posibilidad de conocer a Dios en virtud de algún tipo de razonamiento analógico, como a la postura contraria, el apofatismo (*ta'īl*), es decir, la imposibilidad de conocer a Dios, de quien solo se podrían predicar atributos en negativo (Dios no es esto ni aquello)⁹⁸. En segundo lugar, lo relativo a los principios éticos de la conducta humana, ya que el sabio malagueño afirma que esta debe ajustarse al cumplimiento de los Decretos de Dios⁹⁹. Y, por último, y como es lógico, todo lo que tenga que ver con la polémica en torno a la predestinación, junto con otros dos problemas que esta implica: la posibilidad de adivinar el futuro y la posibilidad de que un ser humano influya en la Voluntad de Dios¹⁰⁰.

La combinación de estas tres cuestiones, de un lado, y, de otro, la libertad humana constituye el núcleo central del sistema teológico de Abū l-Ḥasan al-Aš'arī (m. 324/935)¹⁰¹, sistema que fue generalmente aceptado por la corriente mayoritaria de los *udabā'* (personas de letras, ¿humanistas?) andalusíes. Tanto Ibn al-Sīd como Ibn al-Šayj eran admiradores, comentaristas y profundos conocedores de la obra de Abū l-'Alā' al-Ma'arrī (m. 449/1057), quien había dado expresión poética a los logros intelectuales de al-Aš'arī en pos de una concepción en la que se integrasen la omnipotencia divina y la responsabilidad ética del ser humano, por medio del concepto aš'arī de *adquisición* (*iktisāb*): Dios es origen de todo, pero el ser humano tiene la libertad de elegir¹⁰². Esto es de gran importancia para lo que aquí estamos discutiendo, si ponemos la adquisición humana en contraste con la Disposición divina. Así era como el pensamiento islámico de raíz aš'arī salvaguardaba la omnipotencia divina y la fe en un Dios único y hacedor de cada uno de los instantes, procesos y seres de la creación, por un lado, y, por otro, la libre responsabilidad del ser humano. Pues bien, el gran poeta sirio, Abū l-'Alā', fue autor de varios versos

⁹⁶ CORBIN, Henry, *La paradoja del monoteísmo*, trad. María Tabuyo y Agustín López, Madrid: Losada, 2003.

⁹⁷ IBN AL-ŠAYJ, *Kitāb Alif bā'*, I, 208.

⁹⁸ Este importante problema teológico es común, desde luego, a otras religiones. En el caso islámico lo han tratado con gran claridad recientemente, ABU ZAYD, Nasr Hamid y SEZGIN, Hilal, *El Corán y el futuro del islam*, trad. Gabriel Méndez Torrellas, Barcelona: Herder, 2009, 85-97.

⁹⁹ IBN AL-ŠAYJ, *Kitāb Alif bā'*, I, 23.

¹⁰⁰ IBN AL-ŠAYJ, *Kitāb Alif bā'*, I, 139-139.

¹⁰¹ Una reciente puesta al día del significado de la obra de al-Aš'arī la ofrece SEGOVIA, Carlos A., «Al-Aš'arī y la *doctrina communis* del islam sunnī», en AL-AŠ'ARĪ, *Contra heterodoxos* (al-Luma'), Madrid: Biblioteca Nueva, 2006, 9-77.

¹⁰² Elegir entre lo bueno y lo malo, se entiende; al respecto, véase GIMARET, Daniel, «Un problème de théologie musulmane: Dieu veut-il les actes mauvais? Thèses et arguments», *Studia Islamica*, 40 (1974), 5-73, y 41 (1975), 63-92.

que ilustran estas ideas y en los que se emplea el término que aquí nos ocupa, por ejemplo en el siguiente¹⁰³, donde la secuencia no es *Amr Allāh* sino *Amr al-Ilāh*:

س إلى ضلال وهداى بان أمر الإله واختلف النا

Clara está la *Disposición de Dios*; mas los hombres
dudan entre la perdición y quien bien los guía.

Y no solo eso. Al-Ma'arrī recomienda, además, a sus lectores —sus oyentes— que se guarden tanto del fatalismo (*iḡbāriyya*) como de la afirmación de que el ser humano es libre de manera absoluta (*qadariyya*):

واجتهد في توسط بين بينا لا تكن مجبرا ولا قدريا

Ni predestinación ni absoluta libertad:
procura mejor conciliar entre ambos extremos.

Pues bien, cuando Ibn al-Sīd comenta el verso precedente, afirma que sostener la libertad absoluta de voluntad entraña ignorar que el mundo está bajo la Disposición (*Amr*) de Dios¹⁰⁴.

Si bien es cierto que el sistema de ideas aš'arī contribuyó a afianzar lo que estamos llamando percepción esencialista del *Amr Allāh* en tanto que noción fija, y desde luego, considerada fuera de un determinado contexto verbal coránico; también lo es que hubo otras corrientes de pensamiento islámico encaminadas en esa misma dirección, en particular las que podemos calificar de místicas. Mucho antes que al-Ma'arrī, el también iraquí al-Niffārī (m. ca. 354/965) ya presentaba a *al-Amr* como una entidad esencial en su célebre *Kitāb al-Mawāqif*¹⁰⁵. Pero me gustaría, más bien, que prestásemos atención a la distinción entre *al-Amr*, o sea lo dispuesto por Dios, y *al-jalq*, es decir, el mundo de lo creado en virtud de esa Disposición. Como bien se sabe esa distinción se basa en un pasaje coránico (VII, *Al-a'rāf*, 54):

ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين

¿No le pertenecen la creación y el mando? ¡Bendito sea Dios, Señor de los mundos! (Vernet).

¿No son Suyas la creación y la orden? ¡Bendito sea Dios, Señor del universo! (Cortés).

¿Acaso no le pertenecen el Mandato y la creación? Bendito sea Allah, el Señor de los mundos (Melara).

La Création et l'ordre ne lui appartiennent-ils pas? Béni soit Dieu, le Maître des mondes ! (Masson).

Non é a Lui che appartengono la Creazione e l'Ordine? sia benedetto Iddio, il Signor del Creato! (Bausani).

¹⁰³ *Šurūh Siqt al-zand*, III, ed. M. al-Saqqā, 'A. S. M. Hārūn, 'A. R. Maḥmūd, I. Al-Abyārī, Ḥ. 'Abd al-Ma'ayīd y Ṭ. Ḥusayn, El Cairo: Al-Hay'a al-miṣriyya al-'amma li-l-kitāb, 1945, III, 971 ss.

¹⁰⁴ IBN AL-SĪD AL-BAṬALYAWŚĪ, *Šarḥ al-mujtār min Luḏūmiyyāt Abī l-'Alā'*, ed. Ḥāmiḥ 'Abd al-Ma'ayīd, El Cairo: Al-Hay'a al-miṣriyya al-'amma li-l-kitāb, 1970 y 1985, II, 415-416.

¹⁰⁵ AL-NIFFARĪ, Muḥammad b. 'Abd al-Yabbār, *The Mawāqif and Mukhāṭabāt*, ed. A. J. Arberry, Londres: Cambridge University Press, 1935, 28 ss.

all creation and command belong to Him Exalted be God, Lord of all the worlds!
(Abdel Haleem).

Esta distinción entre la Disposición de Dios y el mundo de lo creado fue muy fecunda entre los principales tratadistas de lo espiritual, como Muḥyī l-Dīn Ibn ‘Arabī (m. 638-1240), quien hablaba expresamente de dos mundos, correspondientes a cada una de esas dos entidades (*‘ālam al-Amr* y *‘ālam al-jalq*)¹⁰⁶. Antes que el gran místico murciano, en pleno siglo XII, pero en Oriente, el teólogo ismailí Tāy al-Dīn al-Šahrastānī (m. 548/1153), había defendido y desarrollado ya expresamente¹⁰⁷ la idea de que *al-Amr* es el intermediario entre Dios y las criaturas.

Pero aquí nos interesa aún más ver cómo la distinción entre esas dos entidades resultó de primerísima importancia para Abū l-Ḥasan al-Aš‘arī a la hora de defender que el Corán es increado. Lo que el gran teólogo sostiene¹⁰⁸ es que, dado que el Libro sagrado es la Palabra de Dios, podemos identificarlo con el *Amr*, que es —lo hemos visto— el *Logos* divino, y, por consiguiente, está fuera del mundo de lo creado. Esta misma idea, con la identificación entre el Corán en tanto que *kalām Allāh* con el *Amr* eterno, e increado, la desarrolla en detalle, en un texto¹⁰⁹ en el que no podemos detenernos, el alfaquí šāfi‘ī Abū Bakr al-Bayhaqī (m. 458/1066).

10. AMR FUERA DE SUS CONTEXTOS VERBALES CORÁNICOS

Pero aún hay otra razón que justifica por qué Ibn al-Šayj al-Balawī prestó atención privilegiada a la noción de *Amr Allāh*, además de las que ya hemos apuntado (sus intereses léxicos, su afán por sentar una cosmología, su sistema ético derivado de al-Aš‘arī), razón vinculada al momento histórico en que escribió el sabio malagueño, a comienzos del siglo VII H./XIII d. C., o sea, al final del período almohade. La lectura del *Kitāb Alif bā’* refleja, en efecto, una omisión muy notable: su autor no dice nada que tenga que ver con la ideología mesiánica almohade. Lo cierto es que esta omisión no es sorprendente, ya que el proceso en virtud del cual las elites del régimen almohade se fueron desprendiendo de los principios fundamentales de la doctrina impulsada por Ibn Tūmart había comenzado ya previamente, tal como prueba la obra de Ibn Rušd¹¹⁰. No será necesario que

¹⁰⁶ BENEITO, Pablo, *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn ‘Arabī*, Murcia: Editora Regional, 2005, 73. Véase, además, CORBIN, Henry, *Templo y contemplación: ensayos sobre el islam iraní*, trad. María Tabuyo y Agustín López, Madrid: Trotta, 2003, 55, acerca de cómo se veía la distinción en la cosmología chií medieval.

¹⁰⁷ AL-ŠAHRASTĀNĪ, Tāy al-Dīn Abū l-Faṭḥ Muḥammad, *Discours sur l’Ordre et la création*, ed. y trad. Diane Steigerwald, Saint-Nicolas: Presses de l’Université de Laval, 1998, 80-81, especialmente.

¹⁰⁸ AL-AŠ‘ARĪ, Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Ismā‘īl, *Al-Ibāna ‘an uṣūl al-diyāna*, ed. Bašīr Muḥammad ‘Uyūn, Beirut: Dār Lubnān, s.d., capítulo IV (cito por una versión digitalizada, sin paginar).

¹⁰⁹ AL-BAYHAQĪ, Abū Ibrāhīm Abū l-‘Aynayn, s. l.: Dār al-Faṭīla—Dār Ibn Ḥazm, s. d., 95-112 («Bāb al-qawl fī l-Qur’ān»).

¹¹⁰ Véase URVOY, Dominique, *Averroes*, trad. Delfina Serrano, Madrid: Alianza, 1998.

explicuemos quiénes fueron los almohades¹¹¹. Bastará, a nuestros efectos aquí, con que recordemos que la dinastía mu'ini se legitimaba como legataria del mensaje y empresa del autoproclamado *mahdī*, Ibn Tūmart. Ahora bien, este, según queda reflejado tanto en las monedas como en otros documentos oficiales¹¹², lleva como sobrenombre y título *al-Qā'im bi-Amr Allāh* (que ya había usado, ostensiblemente, uno de los califas fatimíes). Volvemos a encontrarnos con el término *amr* en el núcleo mismo de un sistema de ideas que cuando Ibn-Šayj escribió estaba ya siendo desmantelado. En nuestro libro sobre las monedas almohades insistíamos en que los documentos generados por la propia dinastía mu'ini dan fe de cómo esta hizo un uso del término que aquí nos ocupa para que sirviese a sus intereses. Podemos, pues, afirmar que los califas almohades manipularon el término *Amr Allāh*, pues, declarándose herederos espirituales de Ibn Tūmart reclamaban para sí un papel altísimo, nada menos que en la misma Disposición de Dios, como colocándose a sí mismos entre la divinidad y el mundo de las criaturas. Cuando los secretarios de Estado o los intelectuales cercanos a los círculos del poder usaban expresiones como *al-amr al-'azīz*, o *amr al-Mahdī* o *hādā l-amr*¹¹³, referidos siempre a empresa almohade, lo que se está dando por supuesto es que Ibn Tūmart y luego la propia dinastía mu'ini estaban interpretando y realizando el Orden de Dios, lo que Dios había dispuesto. Considérense las siguientes ilustraciones, muy sencillas y breves, tomadas de los escritos del propio Ibn Tūmart, donde leemos, entre otras, estas dos tajantes afirmaciones¹¹⁴:

ولا تصدر الأشياء إلا عن أمره

Nada acontece sino según lo que él [el Mahdī] *dispone*.

وأمر المهدي حتم ، من خالفه يقتل

Y la *disposición* del Mahdī es irrevocable: quien la incumple es aniquilado.

Pues bien, en contraste con todo ello, Ibn al-Šayj se extiende sobre *Amr* sin vincularlo en ningún momento con Ibn Tūmart. Creo que es significativo.

¹¹¹ Entre lo mucho, y muy bueno, que sobre el movimiento almohade se ha escrito, véanse los trabajos de FIERRO, Maribel, «La religión», en María Jesús Viguera Molins (coord.), *El retroceso territorial de al-Andalus: Almorávides y Almohades*, Madrid: Espasa-Calpe, 1997, 437-545; «The legal policies of the Almohad Caliphs and Ibn Rushd's Bidāyat al-Mujtahid», *Journal of Islamic Studies*, 19 (1999), 226-248; «Spiritual alienation and political activism: the gurabā' in al-Andalus Turing the sixth/twelfth Century», *Arabica*, 47 (2000), 230-260; «The mahdī Ibn Tūmart et al-Andalus: l'élaboration de la légimité almohade», *Revue des Mondes Musulmanes et de la Méditerranée*, 91-94 (2001), 107-124; «Las genealogías de 'Abd al-Mu'min, primer califa almohade», *Al-Qanṭara*, 24/1, 77-107; VIGUERA MOLINS, María Jesús, «Historia política», en M. J. Viguera (coord.), *El retroceso territorial de al-Andalus*, 41-123; «Narrar la violencia: pasajes de la crónica de Ibn Šāhib al-Šalāt sobre los almohades», en Maribel Fierro (ed.), *De muerte violenta: política, religión y violencia en al-Andalus*, Madrid: CSIC, 2004, 301-317; así como el ya mencionado volumen colectivo P. CRESSIER, M. FIERRO y L. MOLINA (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*.

¹¹² Véase VEGA, PEÑA y FERIA, *El mensaje de las monedas almohades*, passim.

¹¹³ Ejemplos y referencias múltiples de esto se ofrecen en VEGA, PEÑA y FERIA, *El mensaje de las monedas almohades*, 139-154.

¹¹⁴ IBN TŪMART, Muḥammad, *A'azz mā yuṭlab*, 302 y 304.

He dicho antes que este título *al-Qā'im bi-Amr Allāh* («Ejecutor de la Disposición de Dios» o «el que se levanta por la Disposición de Dios»), de implicaciones mesiánicas, que se atribuía a Ibn Tūmart se grababa sistemáticamente en gran parte de las acuñaciones almohades en oro. Esto supuso el que el arabismo español tuviese que enfrentarse muy pronto a su interpretación y traducción, nada cómodas, desde luego. En la segunda década del siglo XIX J. A. Conde ofreció dos versiones concurrentes en la misma obra¹¹⁵: 1) «El levantado por *decreto* de Dios o por la *gracia* de Dios» y 2) «elevado por *decreto* de Dios». Ya en el último tercio del mismo siglo F. Codera ofrece dos versiones distintas en sendos estudios numismáticos: 1) «establecido por *decreto* de Allah»¹¹⁶ y 2) «establecido por *orden* de Allah»¹¹⁷. El hecho de que quienes iniciaron los estudios numismáticos en España hayan ofrecido versiones diferentes para una misma frase habla a las claras de la dificultad (por ambigüedad) del título atribuido a Ibn Tūmart, pues, a las dificultades del término *amr*, que hemos venido examinando en páginas anteriores, se une ahora la interpretación ardua de la secuencia *al-qā'im bi-*, que puede entenderse de varias maneras, principalmente dos: «el que se alza por/con» y «el que lleva a cabo». En nuestro libro sobre las monedas almohades optamos, ya que había que limitarse a una sola, por «Ejecutor de la Disposición de Dios»¹¹⁸, la cual, si bien nos deja con la insatisfacción propia de casi cualquier traducción, sí que refleja el hecho político y religioso que supone la asunción de una misión mesiánica. Compárense, aunque sea incidentalmente, estas ideas con un término propio de la fe bahā'í, en la cual reciben el nombre de *ayādī Amr Allāh*, expresión que suele traducirse a lenguas occidentales como «las manos de la Causa de Dios», las personas que tienen la misión de propagar y defender dicha fe¹¹⁹.

Antes de recapitular las conclusiones y los interrogantes que he planteado acerca de la noción coránica *Amr Allāh*, quisiera, aunque sea marginalmente, volver a la polémica suscitada por N. Roser, quien, al tiempo que rechaza nuestra traducción de *amr* por «disposición», insiste en que la versión adecuada del término árabe es «asunto». Que «asunto» es un equivalente castellano adecuado para una de las acepciones de *amr*, considerado como mera unidad del paradigma léxico árabe, es evidente y así lo recogimos en su momento¹²⁰. Por otra parte, tanto en el presente artículo como en nuestro libro hemos dejado claro que, en los diversos contextos verbales del Corán donde parece el término *amr*, este adopta diversos sentidos; de manera que quien emprenda la labor de traducir el Libro sagrado (algo que no nos propusimos en nuestro libro ni en el presente artículo) tendrá que tener lógicamente

¹¹⁵ CONDE, Josef Antonio, «Memoria sobre la moneda arábiga», en *Memorias de la Real Academia de la Historia*, 5 (1817) (reimpresión, Madrid: Mayrit, 1982), 64-65.

¹¹⁶ CODERA Y ZAIDÍN, Francisco, *Errores de varios numismáticos extranjeros al tratar las monedas arábigo-españolas é impugnación*, Madrid: Aribau y C^a, 1874, 74.

¹¹⁷ CODERA Y ZAIDÍN, Francisco, *Tratado de numismática arábigo-española*, Madrid: Murillo, 1879, 222.

¹¹⁸ VEGA, PEÑA y FERIA, *El mensaje de las monedas almohades*, 182.

¹¹⁹ MACEAOIN, Denis, «Hands of the Cause», *Encyclopaedia Iranica*, Nueva York: Columbia University, 1989, s. v.

¹²⁰ Véase VEGA, PEÑA y FERIA, *El mensaje de las monedas almohades*, 74 ss.

en cuenta. Pero ni la consideración de *amr* en el paradigma léxico del árabe ni sus apariciones efectivas en el texto coránico eran el problema planteado en nuestro libro *El mensaje de las monedas almohades* ni en el presente escrito. En ambos casos lo que se ha tratado es de examinar el valor y sentido del sintagma *Amr Allāh* cuando este se utilizado históricamente como una entidad, sacralizada a menudo, y fuera de un contexto verbal coránico inmediato. En las páginas anteriores hemos considerado cinco de estos usos desde el paradigma esencialista, es decir, el que concibe el mencionado sintagma como una entidad en sí:

- 1) *al-Amr kullu-h li-[A]llāh*, en los dírham almohades;
- 2) *al-Qā'im bi-Amr Allāh*, como título de Ibn Tūmart, utilizado en diversos documentos oficiales almohades, entre ellos, la leyenda de emisiones en oro;
- 3) *al-Amr/al-jalq*, como par en contraste en la argumentación de Abū l-Ḥasan al-Aš'arī en torno al carácter no creado del Corán;
- 4) *'ālam al-Amr/'ālam al-jalq*, como niveles fenomenológicos diferentes en algunas concepciones, como la cosmología de Muḥyī l-Dīn Ibn 'Arabī y el ismailí Tāy al-Dīn al-Šahrastānī, y
- 5) *Amr al-llāh*, como entidad reconocida en el universo poético de Abū l-'Alā' al-Ma'arrī, como representante del aš'arismo en sus aspectos éticos tal como se recibió en al-Andalus durante el siglo XII.

Unamos a todo ello dos hechos: 1) el que *Amr* o *Amr Allāh* ha sido, para muchas de las corrientes islámicas en torno al siglo XII una entidad sacralizada, equivalente (con salvedades, claro) de la *ma'amra* aramea del Talmud y la mística judía, el *logos* estoico, el *Logos* neoplatónico, el *Verbum Dei* joánico en el cristianismo u otros conceptos asociados con la emisión de voz o la palabra de seres sobrenaturales en las religiones del antiguo Egipto, Mesopotamia e incluso sistemas de creencias con seguidores en la actualidad, como la yazidí o la bahaí; y 2) que el término *Amr*, cuando va referido a la divinidad, forma parte de una red léxica en la que figuran otros términos como *Qadar* («Decreto») o *Hukm* («Sentencia»). Pues bien, con la insatisfacción inevitable que genera la traducción de un término de tal virtualidad y riqueza, sigo pensando que «Disposición» es una opción aceptable, en tanto que la propuesta del Prof. N. Roser, «asunto», no resuelve mejor el problema. Mantengo pues, que podemos traducir, respectivamente, siempre con la inexactitud propia de la labor traductora:

- 1) «la Disposición toda es de Dios»;
- 2) «el que ejecuta la Disposición de Dios», o acaso «el que se alza por Disposición de Dios»;
- 3) el «Disposición (verbal), el *Logos*» de Dios (identificado con el propio Corán) frente lo creado por Dios;
- 4) el «mundo de la Disposición» frente al «mundo de las criaturas», y.
- 5) «La Disposición del Ser Supremo».

Si sustituimos, en cada una de las versiones anteriores, «Disposición» por «asunto», como quiere el Prof. N. Roser, los resultados son tan discutibles, al menos, como los nuestros, y ello, desde tres perspectivas: 1) si lo que interesa es la fidelidad entre las dos estructuras lingüísticas, la castellana y la árabe, hay que observar que, mientras que *amr* es un nombre de acción, al igual que lo es «disposición», «asunto» es un sustantivo; 2) la opción «asunto» no resuelve la equivalencia conceptual, aunque solo fuese porque no puede hacer referencia al componente verbal de *amr* (recuérdese lo dicho sobre al-Aš'arī), mientras que en «disposición» sí que está presente sentido de «mandato», de «imperativo», o sea, el componente verbal, y 3) desde una perspectiva estilística, no acierto a ver la mejora que se seguiría de emplear, en los cinco casos anteriores, el sintagma «el asunto de Dios» en lugar de «la Disposición de Dios», aunque lógicamente esto es una cuestión de gustos y solo puedo pronunciarlo en tanto que mero usuario del castellano como lengua materna.

Sea como sea, las consideraciones estilísticas o formales, a las que también hay que atender cuando se traduce, me llevan al último aspecto de la importancia del término *Amr Allāh* en que quisiera detenerme. Me refiero a su presencia en textos literarios de muy diversa índole, que pueden dar lugar a diferentes técnicas de traducción. Comencemos recordando que, como es lógico, el término *amr* aparece con mucha frecuencia en la literatura árabe de todas las épocas sin referencia a la divinidad. Así, en el *Kitāb al-Agānī*, Abū l-Faraʿy al-Iṣfahānī (m. 356/976) recoge, en la biografía de Imru' al-Qays, una breve máxima del género *carpe diem* donde *amr* se circunscribe, sin género de dudas, a los asuntos humanos¹²¹, por lo que propongo como equivalente el castellano «negocio»:

اليوم خمر وغدا أمر

Hoy, vino, y el *negocio* mañana.

Más cerca de las coordenadas, de espacio y tiempo que más nos interesan aquí, o sea, la Baja Edad Media, Ibn Jaldūn (m. 808/1406), recurre, en su *Muqaddima*¹²², al término que nos ocupa, también en referencia a lo humano, cuando, hablando de las tribus que no se sedentarizaron, afirma que, precisamente por ello, «llegaron a ser los más preeminentes entre todos ellos» («ṣārū aḡlab 'alā al-amr min-hum»), si nos atenemos a la excelente traducción de la obra por Francisco Ruiz Girela, quien, en este caso, y como vemos, ha optado por ofrecer una versión de la idea sin verse en la obligación de traducir *amr* por ni ningún término equivalente¹²³.

Pero insistamos, por última vez, en que el objeto de estudio del presente artículo, así como de nuestro libro sobre las monedas almohades, es el término *Amr* en tanto que entidad sagrada, procedente del Corán, sí, pero extraído de sus contextos verbales coránicos, y atribuido a la divinidad. Todas esas condiciones se dan en

¹²¹ AL-IṢFAHĀNĪ, Abū l-Faraʿy, *Kitāb al-Agānī*, ed. Dār al-Kutub, Beirut, s. d., IX, 88.

¹²² IBN JALDŪN, 'Abd al-Rahmān, *Kitāb al-'Ibar wa-dīwān al-mubtada' wa-l-jabar*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1992, I, 148.

¹²³ IBN JALDŪN, *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)*, trad. Francisco Ruiz Girela, Córdoba: Almuzara (Biblioteca de Literatura Universal), 2008, 237.

muy diversos textos árabes de todas las épocas. Ocurre de manera muy notable en las *Mil y una noches*; por ejemplo en la «Historia de la Ciudad de cobre», donde comenzó el presente recorrido. El personaje de ficción, Mūsà b. Naṣr tropieza con un poema del género *ubi sunt?*, inscrito en una estela funeraria, del que toma nota. Reproduzco a continuación el texto¹²⁴, seguido de un intento de versión mía, donde las necesidades métricas me llevan a optar por «la Orden» (en el penúltimo hemistiquio del original), en lugar de «Disposición», precisamente por esos otros requerimientos formales de la traducción:

قد فرقوا ما بنوا فيها وما عمروا	أين الملوك ومن بالأرض قد عمروا
عادوا رميما به من بعد ما دثروا	وأصبحوا رهن قبر بالذي عملوا
وأين ما جمعوا فيها وما ادخروا	أين العساكر ما ردت وما نفعت
لم ينجم منه أموال ولا وزر	أتاهم أمر رب العرش في عجل

¿Qué fue de fundadores de ciudades, y reyes?
Palacios y urbes abandonaron para siempre,
y ya son solo prendas sepultadas de sus vidas,
olvidadas al final y en polvo convertidas.
¿Qué fue de sus inútiles huestes y mesnadas?
¿Qué de las riquezas que codiciosos guardaban?
Les llegó *la Orden* urgente del Señor del Trono
y no pudieron salvarlos fuertes ni tesoros.

RECAPITULACIÓN

En las páginas anteriores hemos partido de un problema filológico, lingüístico y «traductográfico» para desembocar en consideraciones sobre la historia de las ideas religiosas en sociedades islámicas medievales. Lo hemos hecho abordando las dificultades de comprensión que plantea cualquier término clave coránico. En primer lugar, he tratado de dejar clara la diferencia entre la consideración de un término dado en el contexto original concreto (un pasaje coránico determinado), por una parte, y, por otra, ese mismo término cuando es tratado como entidad absoluta o esencial, de lo que dan fe usos históricos donde el término o el sintagma de que se trate se extrae del pasaje coránico de donde provenga y se emplea en nuevos contextos (como las inscripciones de las monedas). Estos problemas se han considerado a la luz del término de origen coránico *Amr Allāh*, que hemos visto en sus dos distintas apariciones en las leyendas numismáticas almohades y en relación con el discurso legitimador del movimiento que impulsó Ibn Tūmart. Dado que en el término hay una evidente referencia a la materia lingüística (el *Logos*), he pasado

¹²⁴ *Alf layla wa-layla*, II, 47.

revista a concepciones similares en otras tradiciones religiosas y sistemas filosóficos. Y, por último, he indagado, ya que nos hemos situado en el Occidente islámico en torno al siglo VI H./XII d. C., en cómo abordan la noción de *Amr Allāh* los dos máximos lexicógrafos y letrados andalusíes cuyas obras enmarcan cronológicamente ese período: Ibn al-ʿIṣṭī al-Baṭalyawṣī e Ibn al-Šayj al-Balawī, en los cuales, además, se registra una clara influencia de Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī, cuya concepción del *Amr* frente al *jalq* nos ha llevado al final de nuestro recorrido en torno a las concepciones históricas del hecho coránico. Marginalmente he intentado hacer ver que una versión posible de *Amr Allāh*, cuando nos referimos a la concepción no contextual del término en los sistemas de pensamiento indicados en tanto que «la Disposición de Dios» es justificable. La tarea de los traductores del texto del Libro sagrado así como de quienes quieren dar cuenta de los usos históricos de términos de origen coránico no es fácil y la insatisfacción es un riesgo permanente. ¿Pero a alguien puede sorprenderle que la traducción tenga sus límites cuando se trata de dar cuenta de los elementos de un texto sagrado de tan profundas y vastas implicaciones históricas?

Quisiera concluir haciendo una llamada al estudio sistemático de los valores e implicaciones, algunos de los cuales ni han llegado a esbozarse en las páginas previas, del término de origen coránico *Amr Allāh* («Disposición de Dios»), como parte de las concepciones, vigentes en distintas corrientes del pensamiento islámico, en torno al siglo XII (pero no solo entonces), que mantenían lo que podría denominarse *linguocentrismo trascendente*, en el cual el término *Amr Allāh* («Disposición de Dios») ocupaba la posición central.