

EL CONOCIMIENTO COMO UNA EXPERIENCIA SONORA: 'ILM Y LA FORMACIÓN DEL ARCHIVO ÁRABE PREMODERNO.

Estrella Samba Campos*
Universidad Complutense de Madrid, España

Este artículo aborda el concepto de *'ilm* (conocimiento), término que designa la comprensión cognitiva de la revelación coránica y de la tradición profética (*ḥadīṭ*). La investigación en torno al *ḥadīṭ* ha eclipsado al concepto de *'ilm*, existiendo pocos estudios que hayan examinado su trayectoria como noción independiente. Se analizará este concepto a partir de una selección de *kutub al-'ilm* (libros sobre el conocimiento), pese a su posible arreglo textual en siglos posteriores. Su emergencia como marco literario está supeditada a la fuerte binauralidad de la literatura árabe temprana, donde la textualización se convirtió en una herramienta frente a la obsolescencia oral. Transmitidos a una audiencia que comenzaba a escribir lo «conocido» mientras seguía aprendiendo mediante la escucha, se concluye que el *'ilm* fue uno de los primeros motores epistemológicos y sonoros de la posterior tradición escrita árabe en su proceso de archivo.

Palabras clave: *'ilm*; *adab*; Islam Formativo; Conocimiento; Textualización; Historia Auditiva.

KNOWLEDGE AS SOUND EXPERIENCE: 'ILM AND THE FORMATION OF THE PREMODERN ARABIC ARCHIVE.

This article analyses the concept of *'ilm* (knowledge), a term that designates the cognitive understanding of the Koranic revelation and Prophetic tradition (*ḥadīṭ*). Research on *ḥadīṭ* has overshadowed the concept of *'ilm*, with few studies examining its trajectory as an independent notion. The article looks into a selection of *kutub al-'ilm* (books on knowledge) - notwithstanding their possible textual arrangement in later centuries. Its emergence as a literary framework heavily depends on the aurality of early Arabic literature, where textualization became a tool against oral obsolescence. Transmitted to an audience that was beginning to write what was «known», while still learning by listening, it can be argued that *'ilm* was one of the first epistemological and «sound» engines of the Arabic written tradition in its archival process.

Keywords: *'ilm*; *adab*; Formative Islam; Knowledge; Textualization; Auditive History.

Artículo Recibido: 20 de Octubre de 2022
 Artículo Aceptado: 12 de Diciembre de 2022

* E-mail: essamba@uclm.es

1. Introducción¹.

Religión y conocimiento son conceptos que tienen una destacada presencia en el contexto de las literaturas pre-modernas. Como punto de partida, el examen del *‘ilm* requiere tomar conciencia de las fuertes implicaciones en las que incurren dichas nociones². Las culturas monoteístas o abrahámicas³, se asociaron pronto a la fijación por escrito y a la textualización del conocimiento, convirtiéndose en comunidades escriturales. Walter Ong señalaba que la escritura fomenta la abstracción, siendo imposible el análisis secuencial y clasificatorio sin ella⁴. Los textos, al transmitir las experiencias de otros seres humanos y donde no hay necesidad de interacción personal, separan a la persona que conoce de lo conocido. Sucede lo contrario con el habla, que es natural, y las palabras vivas o la comunicación no verbal. Frente a la fisicalidad de la textualización, que no encuentra competencia, quienes no pertenecen al mundo textual producen un conocimiento que Pawel Majewski ha denominado «experiencia silenciosa»⁵.

1 Este artículo tiene como propósito comprender la trayectoria conceptual de *‘ilm* más allá del *ḥadīṭ*, ya que existe un marco excesivamente teórico sobre este último y su trayectoria crítico-histórica. El artículo no tiene motivación en los orígenes ontológicos del *‘ilm*, como tampoco investiga la evolución taxonómica del *‘ilm* en diferentes *‘ulūm* (disciplinas individuales), una trayectoria conceptual posterior al periodo de este artículo. Las traducciones son obra de la autora, salvo que se exprese lo contrario. Algunas instancias se han dejado en árabe para poder visualizar algunas simetrías textuales-fonéticas. En la actualidad, como investigadora postdoctoral Margarita Salas (adscrita al grupo Mucrishis: Cristianos y Musulmanes en el Medievo Hispano" UCM 930.347), mi proyecto analiza la recepción, recensión y adaptación de los *kutub al-‘ilm* en el occidente islámico y su relación con los primeros paradigmas orientales surgidos en época abasí (ss. II/VIII-III/IX). Se indaga además en la discusión sobre el *‘ilm* y el *adab* en las fuentes occidentales, analizando los relatos y discursos en torno a patrones de comportamiento que mimetizan elementos narrativos sobre la praxis conductiva en tratados orientales.

2 Asad, T., *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993, p. 13.

3 Stroumsa, S., «The Father of Many Nations: Abraham in al-Andalus», ed. Szpiech, R., *Medieval Exegesis and Religious Difference: Commentary, Conflict, and Community in the Premodern Mediterranean*, Fordham University Press, New York, 2015 (pp. 29-39), p. 29.

4 La escritura es el resultado de la práctica de escribir, mientras que el texto es un medio históricamente determinado de comunicación cultural. Su praxis, la «textualización», es consecuencia de la recepción de las prácticas de lectura. Sobre la diferencia entre la escritura y el texto, véase Majewski, P., *Textualization of Experience: Studies on Ancient Greek Literature*, Peter Lang, Berlin, 2020, p. 11; Ready, J., *Orality, Textuality, and the Homeric Epics*, Oxford University Press, Oxford, 2019, p. 3; Ong, W., *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Routledge, New York, 2a Ed., 2002.

5 Majewski, *op.cit.*, p. 16; Fraistat, N., Flanders J. (eds.), *The Cambridge Companion to Textual Scholarship*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013 (pp. 16-41).

En el contexto de la Antigüedad Tardía, el «saber», que comprendía una fuerte oralidad con capas no lineales de comprensión, se vio afectado por esta nueva intermedialidad sonoro-textual, en una interconexión de medios de comunicación, discursos y modalidades de experiencia⁶. Esta coyuntura se observaría en el islam formativo, nacido en un entorno cultural-religioso compartido, denominado por Guy Stroumsa, «*preparatio coránica*»⁷. Manuel Ación Almansa señalaba al respecto de la formación del conocimiento del nuevo credo, que este se generó de forma emanatista⁸. Asociándose al concepto central de sumisión a Dios, surgiría además una herramienta clave en el paso del hecho coránico al hecho islámico, como apunta Ramón Guerrero Ramos⁹: el concepto de *‘ilm*.

‘Ilm, que significa «conocimiento», «disciplina» o «ciencia» en árabe, es el término que designa la percepción intelectual y comprensión cognitiva de la revelación coránica y del *ḥadīṭ*. Este último hace referencia a los dichos o hechos del Profeta Muḥammad. *‘Ilm* ha sido considerado siempre un concepto abstracto para definir o traducir a un idioma que no sea el árabe, tal y como señaló Franz Rosenthal en su monografía fundacional *Knowledge Triumphant* (Introducción). Rosenthal sugirió que «a menudo es difícil estar seguro si el uso del término *‘ilm* se refiere a un conocimiento secular o religioso, o solo al último»¹⁰. La aplicación de nociones como «secular» o «religioso» al *‘ilm* ha podido suponer un obstáculo a su interpretación, pero cabe decir que son aproximaciones imprescindibles para el análisis del concepto¹¹. Gautier Juynboll dice que *‘ilm* incluye el conocimiento en la transmisión del *āṭār*, *aḥādīṭ* y *ajbār* (tradiciones, noticias de los dichos y hechos del Profeta) «dependiendo de la(s) persona(s) a quien se le atribuyó»¹².

‘Ilm se convirtió gradualmente en un concepto amplio, absorbiendo otras denominaciones del *ḥadīṭ* y situándose en una difícil zona intermedia: entre su asociación histórica con la *sunnat al-nabī* (prácticas y enseñanzas tomando como norma la vida y la conducta del Profeta) y la cognición. Tarif Khalidi ha resaltado

6 Jensen, K., «Intermediality», eds. Jensen K., Craig R., *The International Encyclopedia of Communication Theory and Philosophy*, Wiley-Blackwell, Chichester, 2016, p. 1.

7 Stroumsa, G., *The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, 2015, (pp. 189-198).

8 Ación M., «Sobre el papel de la ideología en la caracterización de las formaciones sociales: la formación social islámica», *Hispania: Revista española de historia*, vol. 58, n° 200, 1998 (pp. 915-68), p. 955.

9 Guerrero, R.R. «Sobre los orígenes de la filosofía árabe», *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, vol. 27, 1978, (pp. 111-130), p. 122.

10 Rosenthal, F., *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Brill, Leiden, 2007, p.1, 3 y 45.

11 Daphna Ephrat, Meir Hatina, *Religious Knowledge, Authority, and Charisma: Islamic and Jewish Perspectives*, University of Utah Press, Salt Lake City, 2014, (pp.1-2); Akkach, S. (ed.), *‘Ilm: Science, Religion and Art in Islam*, University of Adelaide Press, Adelaide, 2018; Furlow, Ch., «‘Ilm is Islam: The Islamic Concept of Knowledge from Classical Traditions to Modern Interpretations», eds. Majid Daneshgar, M., Hughes, A., *Deconstructing Islamic Studies* Ilex Foundation, Boston, 2020, (pp.145-166); Samba-Campos, E., «From ḥadīṭ to adab: the development of *‘ilm* narratives in Classical Arabic literature; a case study on the Kitāb al-adab of Ibn Abī Šayba (d. 235/849) and the Kitāb al-‘ilm of Ibn Qutayba (d. 276/889)», Tesis Doctoral, University of St Andrews, 2020.

12 Juynboll, G., *Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 33.

también esta doble naturaleza; una dualidad que ha sido uno de los principales factores por el que existan pocos estudios sobre el *‘ilm* como concepto independiente (Apartado 1)¹³. Otras de las locuciones asociadas con el *‘ilm* ha sido la de «saber religioso», estando esta locución más vinculada a la prosopografía de los ulemas en al-Andalus y cuyas contribuciones más importantes han sido expuestas por María Luisa Ávila, Maribel Fierro, Manuela Marín o las reunidas en la monografía *Saber Religioso y Poder Político En El Islam*¹⁴.

Formándose como una élite predominantemente masculina, fuertemente educada en la religión y tecnócrata, los ulemas motivarían intelectualmente a una nueva sociedad en la acción (*‘amal*) del conocimiento. Pronto el *‘ilm* tuvo su propio marco literario dentro de los *muṣannaf* (colecciones de *ḥadīṭ*)¹⁵: los *kutub al-‘ilm* (libros de conocimiento). Llenándose de *topoi*, clichés narrativos y *schemata* (Apartado 2)¹⁶, estos «libros» generaron poderosos imaginarios colectivos, como el del *ṭalab al-‘ilm* (la búsqueda del conocimiento) en una «dinámica de género», así definida por Paul Heck¹⁷. A su vez, los potentes motivos escatológicos del *‘ilm*, observando el recurrente patrón de *responsa-dicta* (pregunta y respuesta) apuntalarían a los ulemas como clase autoritativa emergente¹⁸.

Pronto, los elementos más importantes de una conducta ejemplar (y sus errores) empezaron a fijarse por escrito, no existiendo ya la posibilidad de no «conocer» o no actuar de forma ejemplar ante Dios y el escrutinio público, salvando ese momento al enunciar la fórmula *lā adrī* o «no sé». Una nueva motivación se reflejaría en la literatura abasí temprana: la de intentar aunar dos marcos (*ḥadīṭ* y *adab*), y de definir dos conceptos (*‘ilm* y *adab*), como conocimiento experto y praxis conductiva, respectivamente. Se observa una profesionalización en la instrucción del conocimiento causada por la determinación de los *muḥaddiṭun* (tradicionalistas)¹⁹, los *fuqahā’ aṣḥāb al-ḥadīṭ* (jurisconsultos partidarios de la tradición) y los *udabā’*, como funcionarios literatos, en practicar correctamente el *‘ilm-ḥadīṭ* y su transmisión. Sin embargo, esta actuación no estará exenta de cierta angustia «académica» por performar, quizás no muy lejos de nuestros días (Apartado 3).

Dada su cuasi-equiparación con el *ḥadīṭ*, se hace necesario analizar el *‘ilm*, no solo a partir de sus primeras connotaciones en el Corán, las gramáticas árabes formativas, en los *muṣannaf* o el *adab* temprano, sino en uno de los primeros debates intelectuales que experimentó el islam formativo: la fijación por escrito de la

13 Khalidi, T., *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p. 18.

14 Marín, M., ed. *Saber religioso y poder político en el islam*. Actas del Simposio Internacional, (Granada, 15-18 octubre 1991), Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 1994.

15 Lucas, S., «Major Topics of the Hadith», *Religion Compass*, n° 2, 2008, (pp. 226-39), p. 2.

16 Algunos estudios «temáticos» pioneros en el ámbito de la literatura árabe formativa han sido elaborados por Albrecht Noth y Eckart Stetter, véase Bibliografía.

17 Heck P., *The Construction of Knowledge in Islamic Civilization: Qudāma b. Ja‘far and his Kitāb al-kharāj wa-ṣinā‘at al-kitāba*, Brill, Leiden, 2002, p. 4 nota 11.

18 Donner, F., *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Darwin Press, Princeton, 1998, p.142.

19 Lucas, S., «Where Are the Legal Hadīth? A Study of “Muṣannaf” of Ibn Abī Shayba», *Islamic Law and Society*, vol. 15, n° 3, 2008 (pp. 283-314).

Revelación y del *ḥadīṭ* (Apartado 4). Tal y como han investigado Gregor Schoeler, Paul Heck, Michael Cook y Aisha Musa²⁰, la temprana textualización de la Revelación y del *ḥadīṭ* supuso un fuerte impacto en la consciencia religiosa. En el caso del *ḥadīṭ*, la textualización dio lugar a muchos interrogantes ante una audiencia escuchante que ahora imaginaba que el *ethos* del Enviado quedaría fijado y retransmitido a quienes «descreían» del mensaje. Como agentes del conocimiento, quienes transmitían la *sunna* plasmaron sus temores sobre «los bulos» de la tradición, argumentando que las falsas atribuciones se podían replicar o se podría llevar la «palabra» de Dios a tierras enemigas. Como mediadores, negociaron una «brecha intertextual», en palabras de Jonathan Ready, entre el discurso a transmitir y el suyo propio²¹. Escribir (o no) el *‘ilm* se convirtió en un debate epistémico, plasmado en capítulos simétricos con opiniones tanto a favor, como en contra de los seguidores y compañeros del Profeta, y ante las primeras tensiones entre los *ahl al-ra’* (partidarios de la opinión) y los *ahl al-ḥadīṭ* (partidarios de la tradición)²². Pero en aras de prevenir la obsolescencia oral del Mensaje a través del Enviado, la textualización acabaría ganando la partida. Puede argumentarse que este miedo inicial a la fijación por escrito tuvo un efecto inesperado y propulsor: la discusión y creación temática del *‘ilm*. A partir de este momento, el concepto de *‘ilm* quedaría asociado, como medio cognitivo y como herramienta filológica, a un nuevo credo monoteísta y escritural, convirtiéndose en una pieza clave en la emergente tradición textual e historiografía, árabes.

Sentando las bases historiográficas de toda una civilización en el primer milenio²³, el *‘ilm* generaría una fuerte creación de conocimiento textual - con base sonora - de corte secuencial, cuantitativo e indexado²⁴, y que culminaría en un proceso de archivo (Apartado 4). Los *kutub al-‘ilm* estarían reflejando una textualización de la experiencia, donde el pasado ahora se podía escribir, escuchar o leer, y otro futuro, imaginar.

2. *‘Ilm*: entre la tradición profética y la cognición.

Una intuición de Dios desciende a los hombres, otorgándoles a «ellos» el *‘ilm*, que les protegerá en *Yawm al-qiyāma* (el día de la Resurrección). No es casualidad que *Yawm al-qiyāma*, junto con la desaparición del conocimiento en la Hora Final, sean dos

20 Schoeler, G., *The Genesis of Literature in Islam: From the Aural to the Read*, trad. Shawkat M. Toorawa, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009; Cook, M., «The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam», *Arabica*, vol. 44, n° 4, 1997 (pp. 437-530); Heck, P., «The Epistemological Problem of Writing in Islamic Civilization: Al-Jaṭīb Al-Baḡdādī’s (d. 463/1071) ‘Taḡyīd al-‘ilm’», *Studia Islamica*, n° 94, 2002 (pp. 85-114); Musa, A., *Hadith as Scripture: Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam*, Palgrave Macmillan, New York, 2015.

21 Ready, J., *op. cit.*, pp. 75-98.

22 Ibn Qutayba, *Kitāb al-ma‘ārif*, ed. Saroite Okacha, Maṭba‘at Dār al-Kutub, Cairo, 1960, pp. 494-500.

23 Derrida, J., *Archive Fever: A Freudian Impression*, trad. Eric Prenowitz, University of Chicago Press, Chicago, 1995, p. 90; Manoff, M., «Theories of the Archive from Across the Disciplines», *Portal: Libraries and the Academy*, vol. 4, n° 1, 2004 (pp. 9-25).

24 Osti, L., Weaver, J., «Organizing the Fourth/Tenth Century: Knowledge, Information, Tools», *Journal of Abbasid Studies*, vol. 7, n° 2, 2020 (pp.103–20).

de los temas más recurrentes en las narrativas *‘ilm*. «Los que tienen conocimiento» se oponen a «los que no tienen conocimiento», lo que preserva el estatus de preeminencia de sus agentes²⁵. El *Kitāb al-‘ayn* de Jalīl b. Aḥmad al-Farāhīdī (m. 170/786) incorpora bajo la raíz de *‘ilm*, la mayoría de las connotaciones encontradas en el Corán. *‘Ilm* es el sustantivo verbal de la raíz *‘-l-m*, (conocer, saber). Lo contrario de *‘ilm* es *‘yahl* (ignorancia). El resto de la instancia incluye una referencia coránica (Q 12:55) que asocia al *‘alīm* con el *ḥafīẓ* (guardián, custodio)²⁶, guardando similitud con la entrada del *Kitāb fī l-naḥw* de Sībawayhi (m. 177/793). Las disciplinas asociadas al Corán desarrolladas que se desarrollarían posteriormente comprenderían la recitación, la exégesis, el derecho, el *ḥadīṭ*, las biografías, la genealogía y la historia, *‘ilm al-qirā’ā*, *‘ilm al-tafsīr*, *fiqh*, *‘ilm al-ḥadīṭ*, *‘ilm al-riyāl*, *‘ilm al-ansāb* e *‘ilm al-tā’rīj*, respectivamente²⁷.

La exposición a otras formas de cognición espiritual y el contacto con otros sistemas de aprendizaje expandieron el significado de *‘ilm*. Además, su definición se ha abordado a través de su correlación con otras nociones como *fiqh* (jurisprudencia), *ma’rifa* (conocimiento, cognición), *ḥilm* (clemencia, paciencia) o *šī’r* (poesía). Joseph Schacht afirmó que el *fiqh*, como un «ejercicio independiente de la inteligencia», se puso en contraste con el *‘ilm*²⁸. La sistematización del *‘ilm* - como *fiqh* - alcanzaría su máximo apogeo en al-Andalus con la obra *Ŷāmi ‘bayān al-‘ilm wa-faḍlihi* (Compendio sobre la exposición del conocimiento y su virtud) escrita por el cordobés Ibn ‘Abd al-Barr (m. 463/1070). Aquí se observa ya una labor crítico-exegética de las tradiciones más importantes del *‘ilm*, así como capítulos que tratan cuestiones de *fiqh* propiamente dentro de un «libro» sobre el *‘ilm*, una significativa diferencia en comparación con los *kutub al-‘ilm* orientales anteriores. *‘Ilm* también se ha definido a través de su comparación con el concepto de *‘amal* (práctica, acción). Además de su simetría fonética, *‘ilm* y *‘amal* se vieron emparejados desde el periodo formativo del islam en la siguiente relación: *‘ilm* como un conocimiento experto y *‘amal* como conocimiento práctico, así como con los *a’māl al-ṣāliḥāt* (actos piadosos).

El primer intento de recopilación de la tradición profética - del *ḥadīṭ* - como *‘ilm* - tuvo lugar bajo el reinado de ‘Abd al-Malik (r. 65/685-86/705), quien utilizó dicha práctica como un fuerte apoyo para su reinado. En esta nueva unidad estatal, el árabe como lengua oficial de la administración tuvo un rol fundamental. Concebidos como *waraṭat al-anbiyā’* (Herederos del Profeta), - huelga decir que la locución no aparece en el Corán -²⁹ los *‘ulamā’* (ulemas), se convirtieron en los agentes más autoritativos del *‘ilm*, aunque aún no eran una institución consolidada³⁰. Antes de ellos hubo un

25 (Q 2, 120), (Q 3, 7), (Q 16:27), (Q 39:9), (Q 58:11).

26 Al-Farāhīdī, *Kitāb al-‘ayn*, ed. ‘Abd al-Ḥamīd Hindāwī, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Beirut, 2003, vol. 3, p. 221.

27 Furlow, Ch., *op.cit.*, p. 148.

28 Goldziher, I., Schacht, J., «Fiqh», *Encyclopaedia of Islam Online* http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_2364.

29 Este *ḥadīṭ* aparece en colecciones posteriores; véase al-Siḥīstānī, *Sunan Abī Dāwūd*, ed. Šu‘ayb al-Arna’ūt, Dār al-Risāla al-‘Ālamīyya, Beirut, 2009, vol. 5/485, n° 3641.

30 Berkey, J., *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*, Princeton University Press, Princeton, 1992 (pp. 13-14).

conglomerado de grupos y transmisores que pueden considerarse como los primeros agentes de *‘ilm*. Cabe destacar a los *ḥuffāz* (memoriones) y los *qurrā’* (recitadores), que preservaron oralmente el Corán, junto con los *quṣṣāṣ* (narradores de historias) y los *ajbārī* (reporteros). Sobre los *quṣṣāṣ*, Lyall Armstrong sostiene que «no eran simplemente educadores de religión, eran performadores»³¹.

El uso oficialista de la *sunnat al-nabī* comenzó durante el reinado de ‘Umar b. ‘Abd al-Azīz, ‘Umar II (r. 99/717-101/720)³². Este solicitó a ‘Amr b. Ḥazm (m. ca. 120/738) y a al-Zuhrī (m. 124/741) que se compilaran el *ḥadīṭ* haciendo un uso consistente del *isnād*. Puede decirse que los *‘ulamā’* como agentes textuales desplazaron a los *qurrā’* y a los *quṣṣāṣ*, y los *mufassirūn* (comentaristas del Corán), los *mutakallimūn* (teólogos dialécticos) y los *muḥaddīṭun* tomaron la delantera en la preservación textual del *ḥadīṭ*. La noción de *ṭalab al-‘ilm* designaría este emprendimiento filológico - organizado - del *ḥadīṭ*. Aunque fue una práctica quizás menos extendida de lo que apuntan las fuentes, desarrollándose más como un poderoso imaginario social, *ṭalab al-‘ilm* motivó una creación de conocimiento convirtiéndose en un factor crucial en el surgimiento de los primeros centros del *ḥadīṭ* a través de la *riḥla* (viaje). Gautier Juynboll afirma que, como práctica regional, no podría haber comenzado antes de principios del siglo II/VIII³³. A pesar del carácter *ḍa’īf* en el *isnād* (cadena) de muchas de estas narraciones y el carácter *kaddāb* (forjado) de algunos de sus transmisores, las tradiciones más populares sobre el *‘ilm* se relacionan con el *ṭalab al-‘ilm*.

La tradición profética sobre los dos tipos de conocimiento («*hay dos tipos de ‘ilm: un conocimiento en el corazón y un conocimiento en la lengua; el conocimiento del corazón es el conocimiento útil, mientras que el conocimiento de la lengua es la prueba de Dios para Sus siervos*») ³⁴, fue otro catalizador de *‘ilm*. Sin embargo, la praxis colectiva del *‘ilm* se vio propulsada por dos principios inaugurados por al-Šāfi‘ī (m. 204/820). En su discusión sobre los *uṣūl al-fiqh* (principios de la jurisprudencia islámica), al-Šāfi‘ī señaló dos tipos de conocimiento: *‘ilm al-jāṣṣa* (conocimiento especialista) e *‘ilm al-‘amma* (conocimiento común). El enfoque principal de al-Šāfi‘ī fue desarrollar el *‘ilm* como un término técnico asociado al *ḥadīṭ*. A la división del *‘ilm* en dos tipos de conocimiento, al-Šāfi‘ī sumó la pionera discusión de los *farā’id* (deberes obligatorios)³⁵, distinguiendo entre *farḍ ‘ayn* (deber que incumbe a cada persona) y *farḍ kifāya* (incumbencia de la mayoría, pero cuando suficientes musulmanes lo realizan, otras personas están exentas). Su *Ŷimā ‘al-‘ilm* (*La suma total del conocimiento*) y *al-Risāla* (*La epístola*), representan dos tratados de jurisprudencia sobre *‘ilm* y *ḥadīṭ* que, sin embargo, no se distinguen por incluir motivos temáticos sobre el *‘ilm*³⁶.

31 Armstrong, L., *The Quṣṣāṣ of Early Islam*, Brill, Leiden, 2016, p. 150.

32 Goldziher, I., *Muslim Studies*, Allen & Unwin, London, 1967, vol. 2, p. 17.

33 Juynboll, G., *op.cit.*, pp. 66-67.

34 Ibn Qutayba, *Ŷyūn al-ajbār*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Qādir Ḥātim, 4 vols., al-Mu‘assasat al-Miṣriya al-‘amma li-l-Ta‘lif wa-l-Tarḡama wa-l-Naṣr, Cairo, 1924-1930, reimpr., vol. 2, 1964, p. 126.

35 Ḥasan, Aḥ., «Al-Shāfi‘ī’s role in the development of Islamic Jurisprudence», *Islamic Studies* 5, n° 3, 1966 (pp. 239-273).

36 Rosenthal, *op. cit.*, p. 73.

A finales del siglo III/IX, Kufa y Basora, epicentros de las primeras colecciones del *ḥadīṭ*, cayeron en declive y Bagdad se convirtió en la nueva capital del *ḥadīṭ*. Es aquí cuando *ʿilm* adquirió el mismo significado de *ḥadīṭ* y el *tadwīn* (arreglo de las tradiciones) se convirtió en una práctica³⁷. Muṣṭafā Aʿẓamī, no obstante, alertaría sobre la traducción errónea del término *tadwīn* en los primeros estudios sobre este fenómeno. *Tadwīn* no significaba «escribir» o «grabar» sino «recoger». Aʿẓamī cita como ejemplo el dicho de Ibn ʿUrayy (m. 150/767): «nadie recogió el *ʿilm* de la misma manera que yo»³⁸. Los *fuqahāʾ aṣḥāb al-ḥadīṭ*, mencionados anteriormente, reunieron una gran cantidad de tradiciones a pesar de la afirmación de que padecían de una «debilidad teórica»³⁹, siendo al-Šāfiʿī (m. 204/820) una posición intermedia entre ambos. Un ejemplo de ellos fue Ibn Abī Šayba (m. 235/849), cuya contribución más importante fue la de amalgamar de forma masiva una gran cantidad de tradiciones, la mayoría no proféticas, en un *Muṣannaḥ*. Con respecto a los estudios de estas figuras y su forma de compilación, Miklos Muranyi ha señalado a aquellos trabajos que alertaban de la imposibilidad de reconstruir obras originales en este estadio tan temprano, como los que sí ofrecían confiabilidad en los *isnād*⁴⁰.

La fundación de Bagdad bajo al-Manṣūr (r. 136/754-158/775) y el movimiento de traducción de obras greco-latinas encargado por Hārūn al-Rašīd (r.170/786-193/809) son dos episodios a destacar en el periodo formativo del *ʿilm*. Sin embargo, uno de los momentos clave en el desarrollo del *ʿilm* fue la *Miḥna*. La *Miḥna* o la «prueba» del califa al-Maʿmūn (r. 198/813-218/833) para encontrar argumentos sobre la creación del Corán, ha sido considerada el primer evento «inquisitorial» en la civilización islámica entre los años 218/833 y 227/848. Sin embargo, su estatus, algo mítico en la historiografía islámica, ha sido recientemente cuestionado, no existiendo mucha información sobre el juicio durante el reinado de al-Muʿtaṣim (r. 218/833-227/842)⁴¹. El juicio ayudaría a construir una práctica colectiva de *ʿilm* entre los tradicionalistas y el «*ḥadīṭ folk*», así denominado por Christopher Melchert, con Aḥmad b. Hanbal (m. 241/855), como figura clave procesado durante el reinado de al-Muʿtaṣim⁴².

La trayectoria de compilación de los *fuqahāʾ aṣḥāb al-ḥadīṭ* tuvo su eco en otros territorios, como al-Andalus. Hacia la segunda mitad del siglo III/IX, el cordobés Baqī b. Majlad (201–76/817–89) junto con Muḥammad b. Waḍḍāḥ (m. 287/900) se embarcaron en un *riḥla* hacia el este. Su reseña del *Muṣannaḥ* de Ibn Abī Šayba introdujo el *ʿilm al-ḥadīṭ* (disciplina de la tradición profética), culminando en obras como el *Ŷāmiʿ* de Ibn ʿAbd al-Barr. Resulta interesante el paralelismo entre Ibn Abī

37 Schoeler, *op. cit.*, pp. 41 y 54.

38 Al-Jaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḥ Baġdād*, ed. Baššār ʿAwwād Maʿrūf, 16 vols., Dār Ġarb al-Islāmī, Beirut, vol. 12, 2002, p. 146; Aʿẓamī, M., *Studies in Early Ḥadīth*, American Trust Publications, Beirut, 1978, pp. 20 y 113.

39 Lucas, S., *op. cit.*, p. 313.

40 Muranyi, M., «From 'ḥiqa' to 'Da'if' in Early 'Tabaqat'-Literature: An Intertextual Approach to 'ilm Al-Rijal», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, n° 34, 2008 (pp. 335–44), p. 336.

41 Lucas, S., *Constructive Critics, Ḥadīth Literature, and the Articulation of Sunni Islam: The Legacy of the Generation of Ibn Saʿd, Ibn Maʿīn, and Ibn Hanbal*, vol. 51, Brill, Leiden, 2004, p. 4.

42 Melchert, Ch., «The Piety of the Hadith Folk », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 34, n° 3, 2002 (pp. 425-439)

Šayba, Baqī b. Majlad e Ibn ‘Abd al-Barr, como figuras pioneras en Oriente y herederas en Occidente, respectivamente⁴³. Ibn Abī Šayba tuvo un papel importante cuando la *Miḥna* fue gradualmente revocada por al-Mutawakkil (r. 232-247/847-861)⁴⁴, de 234/848 a 237/852, quien convocó a Ibn Abī Šayba y a su hermano Uṭmān (m. 239/853) para promover tradiciones para refutar las doctrinas de la Mu‘tazila (una de las primeras escuelas teológicas «racionalistas» del islam formativo) y la Ŷahmiyya (grupo fundado por Ŷahm b. Šafwān (m. 128/745–6), considerado una secta por los suníes⁴⁵. Por su parte, Baqī b. Majlad en al-Andalus fue perseguido por su labor de tradicionista⁴⁶.

Puede decirse que a partir del siglo III-IX los ‘*ulamā*’ se convirtieron en una comunidad escritural en contacto por la peregrinación y en busca del ‘*ilm*. Sin embargo, debido al aumento de falsas atribuciones por la expansión de la población musulmana y la variación lingüística, los ‘*ulamā*’ se enfrentaron a ciertos desafíos en su autoridad sobre la tradición profética. El *ḥadīṭ*, como marco literario, tuvo que volverse «creativo» buscando una mayor autoridad y legitimidad textual. Fue así como el concepto de ‘*ilm* tendría una narrativa propia: los *kutub al-‘ilm*.

3. El conocimiento como un fenómeno literario (ss. 2/8-3/9).

Los «primeros» *kutub al-ilm*, siguiendo la estructura ‘*alā l-abwāb* (organización temática por capítulos), aparecen entre finales del siglo II/VIII y principios del III/IX en los siguientes *muṣannaf*⁴⁷: el Ŷāmi‘ (El Compendio) de Ma‘mar b. Rāšid (m. 153/770), la *Muwaṭṭa‘* (El Camino bien allanado) de Mālik b. Anas (m. 179/795) y el otro Ŷāmi‘ de Ibn Wahb (m. 197/813). El *Kitāb al-‘ilm* (El libro del conocimiento) de Abū Jayṭama (m. 234/849) es una obra de *ḥadīṭ* sobre ‘*ilm*, pero no un *muṣannaf*, propiamente dicho. Otras obras de ‘*ilm* son *al-Risāla* y el Ŷimā‘ *al-‘ilm* de al-Šāfi‘ī (m. 204/820), anteriormente mencionadas, pero carecen de los *topoi* más recurrentes del ‘*ilm*. En el marco de los *muṣannaf*, los *kutub al-‘ilm* manifiestan un conjunto de constantes temáticas arquetípicas en torno al concepto del ‘*ilm*. Los *muṣannafs* siempre se han situado bajo sospecha por su posible arreglo textual en siglos posteriores. Schoeler aduce que las colecciones del siglo segundo/octavo no han sobrevivido en su forma original, dejando solo transmisiones a partir del siglo III/IX⁴⁸. Otro factor de sospecha corresponde a la variación en el orden y nombre de los capítulos de los *muṣannaf*. En muchas ocasiones, estos capítulos difieren de unas ediciones a otras, lo que hace especular que estos títulos podrían ser añadidos complementarios a la edición.

En esta línea, el *topoi* más significativo del ‘*ilm* corresponde a la caracterización textual de los ‘*ulamā*’ que se apoyará en los dichos de los califas Bien-Guiados, los

43 Fierro M., Penelas M. (eds.), *The Maghrib in the Mashriq: Knowledge, Travel and Identity*, De Gruyter, Berlin, 2021, p. 2.

44 Melchert, *op. cit.*, p. 388.

45 Watt, W. Montgomery, «Djahmiyya», *Encyclopaedia of Islam Online* http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0176.

46 Fierro M., «El derecho maliki en Al-Andalus: siglos II/VII-V/XI», *Al-qantara: Revista de estudios árabes*, vol. 12, n° 1, 1991 (pp. 119–32).

47 Burton, J., *An Introduction to the Hadith*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1994, p. 119.

48 Schoeler, *op. cit.*, p. 68.

Rašidun, Abū Bakr (r. 11/632-13/634), ‘Umar b. al-Jaṭṭāb al-Farūq (r. 13/634-23/644), ‘Uṭmān (r. 23/644-35/656), y ‘Alī (r. 35/656-40/661) y ‘Umar b ‘Abd al-‘Azīz, ‘Umar II (r. 99/117-101/720). Aparecerán otras figuras como Jesús, Luqmān al-Ḥakīm, Aristóteles o Platón que mimetizan el carácter ejemplar y piadoso de los ‘ulamā’ con los califas y figuras sabias de la Antigüedad Tardía.

La desaparición del conocimiento en el Día de la Resurrección es el acontecimiento más importante asociado a la caracterización textual de los ‘ulamā’. El discurso narrativo de ‘ilm se apoya fundamentalmente en la Hora final como la aniquilación de los seres humanos y de las criaturas que precede a la resurrección de los cuerpos (Q 16,27). Aquí, la escatología y el miedo funcionan como refuerzo de la autoridad textual de los ‘ulamā’ con su desaparición, y donde es significativa la locución *hakada yadfinu al-‘ilm* («así queda enterrado el conocimiento»)⁴⁹:

«Ibn ‘Abbās: ¿Sabes cómo se irá el conocimiento de la tierra?
Dijimos: No. Él dijo: Los ‘ulamā’ desaparecerán».

La tradición profética más importante referida al conocimiento no transmitido o adquirido antes de la Hora es: «A quien oculta el conocimiento, Dios lo embridará con bridas de fuego en el Día de la Resurrección»⁵⁰. Uno de sus transmisores más destacados en el *isnād* es Ibn Wahb (m. 197/813), apodado *dīwān al-‘ilm*, y que en su *Ŷāmi’* incluía un libro de ‘ilm, citado por Ibn ‘Abd al-Barr en su *Ŷāmi’*.

Ṭalab al-‘ilm fariḍa ‘alā kull Muslim («la búsqueda del conocimiento es una obligación»)⁵¹, es otra importante tradición. *Ṭalab al-‘ilm*, como la búsqueda de tradiciones y la práctica de recopilar, transmitir y aprender el *ḥadīṭ*, se observará en los *kutub al-‘ilm* bajo la correlación de ‘amal e ‘ilm: la acción en la transmisión del ‘ilm. Se trata de un emparejamiento literario de la literatura abasí temprana, poco estudiado dada su complejidad:

«‘Abd Allāh: ¡Oh, gente, aprended! Quien ha aprendido, debe actuar»⁵².

El *Kitāb al-‘ilm* de Ibn Qutayba recoge muchas anécdotas que muestran cómo el escrutinio por parte de la comunidad estaba provocando, quizás, un estado angustioso por transmitir tradiciones. Resultando una práctica, a menudo, no reconocida y solitaria, el *Kitāb al-‘ilm* es especialmente gráfico a la hora de mostrar la acción y la soledad de los agentes del conocimiento cuando «actúan». Como si de la tipografía cinética se tratara, buscando un efecto óptico, la siguiente anécdota muestra la visualización de la simetría fonética entre ‘ilm y ‘amal⁵³:

49 Abū Jayṭama, *Kitāb al-‘ilm*, ed. Muḥammad Nāṣir al-Dīn Albānī, Maktabat al-ma‘ārif li l-naṣr wa-l-tawzī‘, Riyad, 2001, p. 26, n° 53.

50 Ibn ‘Abd al-Barr, *Ŷāmi’ bayān al-‘ilm wa-ḥaḍlihi*, ed. Abū al-Aṣḥbāl al-Zuhayrī, Dār Ibn al-Ŷawzī, al-Dammām, 1994, vol. 1, p. 9, n° 7.

51 Ibn ‘Abd al-Barr, *op.cit.*, p. 23.

52 Abū Jayṭama, *op.cit.*, p. 9, n° 4.

53 Ibn Qutayba, *op.cit.*, vol. 2, p. 125.

ويقال: العلماء إذا علموا عملوا، فإذا عملوا شغلوا، فإذا شغلوا فقدوا، فإذا فقدوا طلبوا
فإذا طلبوا هربوا

«Se dice: Los ‘ulamā’, cuando saben (*conocen), actúan; cuando actúan, se mantienen ocupados; cuando se mantienen ocupados, no se les encuentra; cuando no se les encuentran, se les solicita, cuando se les solicita, huyen».

Conocer y desconocer producen una extenuación psicológica que acarrea episodios de agotamiento y de insomnio:

«Abū al-Dardā’: Un aumento en el conocimiento significa un aumento en el dolor»⁵⁴.

Pero ¿qué ocurre cuando un agente no está seguro o segura de su conocimiento? Asociada a esta duda, aparecerá una fórmula recurrente en las narrativas ‘ilm: «Lā adrī» (no sé). La expresión, relacionada con la teología apofática, bien podría interpretarse como la proyección islámica de la paradoja presocrática en el relato de Platón (m. 348/347 a. C.)⁵⁵. Lā adrī se convierte en una herramienta semántica para reconocer la comprensión (o no) de ‘ilm:

«Nāfi‘ Ibn ‘Umar: El conocimiento es de tres tipos: un libro que habla; una sunna pasada, y la expresión, «No sé»»⁵⁶.

El *Kitāb al-‘ilm* de Ibn Qutayba es, de nuevo, el libro que más anécdotas recoge sobre este fenómeno. Ibn Qutayba utiliza a figuras como Hipócrates⁵⁷, para mostrar que los sistemas de aprendizaje extranjeros tenían las mismas problemáticas y cuitas en la adquisición del conocimiento. Otra fórmula similar a esta duda epistémica sería ¿*bi-mā adraktu mā adraktu min al-‘ilm?* (¿cómo has percibido lo que percibiste de tu conocimiento?)⁵⁸.

Los *kutub al-‘ilm* fueron empleados para justificar la autoridad textual de los primeros tradicionalistas en su transmisión e instrucción de ‘ilm. Pueden considerarse un fenómeno literario porque están caracterizados por elementos estructurales y temáticos que muestran un nuevo credo de corte piadoso sunní, una literatura islámica de corte estatal y el creciente populismo tradicionalista de los ‘ulamā’. Las tradiciones más populares del ‘ilm, junto con expresiones como *ṭalab al-‘ilm*, *faḍl al-‘ilm* o *taqyīd al-‘ilm* acabarían convirtiéndose en fórmulas mnemotécnicas asociadas al ‘ilm. El ‘ilm fue desarrollándose paulatinamente como un concepto más allá del *ḥadīth*. Pero su discusión también se vio reforzada por otra coyuntura: el debate sobre la textualización.

54 Ibn Qutayba, *op.cit.*, vol. 2, p. 126. Esta última podría tratarse de Eclesiastés 1:18: “El que aumenta el conocimiento, aumenta el dolor”, cf. Rosenthal, F., *Man versus Society in Medieval Islam*, Brill, Leiden, 2015, p. 986.

55 Farrow, Douglas B., «Apothatic Theology», *Religion Past and Present*, http://dx.doi.org/10.1163/1877-5888_rpp_SIM_0091

56 Ibn Qutayba, *op.cit.*, vol. 2, p. 130.

57 *Ibidem*, vol. 2, p. 127.

58 *Ibidem*, vol. 2, p. 130.

3.1. Escribir o no escribir... el conocimiento: obsolescencia oral y la fijación por escrito del *‘ilm*.

Registrar por escrito el mensaje divino y el *ḥadīṭ* fueron dos de las primeras prácticas textuales en el islam formativo, un proceso filológico de conocimiento que ahora estaría mediado por el texto. El texto se convertiría en una primera herramienta contra la obsolescencia oral del Corán⁵⁹. En el caso concreto del *ḥadīṭ*, su fijación por «escrito» como *‘ilm* suscitó un debate sobre la autenticidad y fiabilidad de las tradiciones. Convirtiéndose en uno de los primeros problemas epistemológicos del islam formativo, supuso un impacto en la consciencia religiosa colectiva. Los *kutub al-‘ilm* brindarían un espacio para este debate, reflejado en el intercambio dialéctico de seguidores y emisores, a favor y en contra. Puede argumentarse, además, que la aparición de «libros» sobre el *‘ilm* fuese posiblemente motivada por el debate de escribir (o no) la Tradición.

Esta circunstancia se refleja en locuciones en referencia a la fijación por escrito del *ḥadīṭ* como *kitābat al-‘ilm*, *kitāb al-ḥadīṭ* o *tadwīn al-ḥadīṭ*. La sección de *‘ilm* dentro del *Ŷāmi‘* de Ma‘mar b. Rāšid - transmitido por al-Šan‘ānī (m. 211/827) en su *Muṣannaf* - y quizás de los primeros *kutub al-‘ilm*, se titula *Kitāb al-‘ilm*, a pesar de la posibilidad de su arreglo posterior. Aquí, diferentes tradiciones (la mayoría recogidas por Ibn al-Jaṭīb al-Baġdādī en el *Taqyīd al-‘ilm*) muestran el debate sobre la fijación escrita del *ḥadīṭ*, donde la memorización destaca como forma de preservación del *‘ilm* y que ilustra que los límites entre el conocimiento oral y escrito aún no estaban definidos⁶⁰.

‘Umar b. Jaṭṭāb y sus tradiciones son clave en este debate. Cabe recordar que ‘Umar alertó a Abu Bakr de que los *huffāz* estaban desapareciendo. Este luego encargaría a Zayd b. Ṭābit (m. 45/665), que se hiciera cargo de una de las primeras compilaciones del Qurān. Uno de los *ḥadīṭ* más populares destaca las dudas de ‘Umar, que está dispuesto a «escribir» al principio, pero finalmente cambia de opinión. ‘Umar argumenta que un pueblo decidió escribir y que acabaron obsesionándose por los libros, y por eso abandonaron el «libro» de Dios. Las palabras de ‘Umar al final del *ḥadīṭ* son: «no cubriré [*ocultaré] el libro de Dios»⁶¹. Otras autoridades, como Ibn al-‘Abbās (d. 68/687), primo del Profeta, que se encargó de otra recensión «escrita» del Qurān, muestra puntos de vista similares sobre la fijación por escrito del *‘ilm*⁶².

«Ibn ‘Abbās le preguntó a un hombre de Naḡrān, e Ibn ‘Abbās se sorprendió por sus buenas preguntas, y el hombre dijo: Escríbelo para mí. Ibn al-‘Abbās dijo: No escribimos el conocimiento».

Los libros aparecen como objetos que pueden borrarse con agua o cubrirse con polvo, y los cuadernos de notas, *karārīs*, destacan como artefactos en este debate temprano. El capítulo *Kitāb al-ḥadīṭ fī l-karārīs* del *Kitāb al-adab* (Libro de

59 Rosenthal, F., *The Technique and Approach of Muslim Scholarship*, Analecta Orientalia, Gregorian Biblical BookShop, Roma, 2a Ed., 2012, p. 12.

60 ‘Abd al-Razzāq al-Šan‘ānī, *al-Muṣannaf*, ed. Ḥ. R. al-‘Azamī, al-Maktab al-Islāmī, Beirut, 1970, vol. 11, p. 252, n° 20469.

61 *Ibidem*, vol. 11, p. 253, n° 20484.

62 *Ibidem*, vol. 11, p. 253, n° 20485.

Educación) de Ibn Abī Šayba observa además la raíz j-l-d (encuadernar), como muestra la siguiente tradición en el capítulo, *Man kāna yakrahu kitāb al-‘ilm* («Quien odiaba escribir el libro [*escribir] del conocimiento») ⁶³:

«Ibrāhīm dijo. ‘Ubayd me dijo: No encuadernes para mí un libro».

Un hecho recurrente de los *mušannaf* es que a continuación de un capítulo que desautoriza una práctica, aparezca otro que la valide, actuando como un eje simétrico, negativo-positivo. El capítulo *Man rajjaša fī kitāb al-‘ilm* («Quien autoriza a escribir el conocimiento») aparece ‘Umar y su popular exhortación «*qayyidū l-‘ilm bi-l-kitāb*» («regístrad el conocimiento en el libro») ⁶⁴, donde la raíz q-y-d y su *mašdar*, *taqyīd* significarían, preservación. En paralelo a este debate, las comunidades ahora se enfrentan a un problema mayor: ¿qué hacer con la lectura? De nuevo, en el *Mušannaf* de Ibn Abī Šayba se encuentra el capítulo *Fī l-rajul yajidu al-kitāb ʔyaqr ʔhu am lā?* («Sobre el hombre que se encuentra un libro, ¿lo lee o no?») ⁶⁵. El *Ŷāmi‘* de Ibn ‘Abd al-Barr, de nuevo en el eje oriental-occidental, muestra capítulos donde se da una visión de aceptación sobre la fijación de *ḥadīṭ*, observando la tendencia oriental antes mencionada, positiva-negativa:

«Wāki’ nos dijo, bajo la autoridad de Abū Kibrān: Escuché a al-Ḍaḥḥāk (Zayd b. Ṭabit) decir: «Si escuchas algo, escríbelo incluso en una pared».

Fueran transmisoras o creadores, la objeción a escribir corresponde a una etapa emergente en la cultura textual árabe, donde la textualización acabaría ganando la partida. Una nueva comunidad «lectora» emergió con un sentido de propiedad de las palabras y un discurso autónomo. Compilar tradiciones supuso una acción mucho más allá del *fiqh*: implicó un proceso de creación de conocimiento ⁶⁶, y ese «conocimiento» comenzaba a ser interpretado por una audiencia que estaba preocupada por las buenas prácticas en el *‘ilm*.

4. Conocimiento y buenas prácticas: la correlación formativa entre *‘ilm* y *adab*.

Las aproximaciones más clásicas del *adab*, junto con aquellas que lo sitúan en la misma línea de los *exempla* y los *Fürstenspiegel* (espejos de príncipes) occidentales, sugieren que el término ya desde la época pre-islámica designa normas de conducta y comportamiento ejemplar ⁶⁷. La llegada del islam ofrecería una nueva dimensión

63 Ibn Abī Šayba, *al-Mušannaf*, ed. Muḥammad b. Yūnus. al-Fārūq al-Ḥadīṭa li-l-Ṭabā‘a wa-l-Našr, Cairo, vol. 8, 2008, p. 578, n° 26955.

64 *Ibidem*, vol. 8, p. 575, n° 26939.

65 *Ibidem*, vol. 8, p. 552, n° 26815.

66 Duri, ‘A., *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, Princeton University Press, Princeton, 1992 (pp. 40-41).

67 Holmberg, B., «Adab and Arabic Literature», ed. Pettersson A., *Literary History: Towards a Global Perspective*, De Gruyter, Berlin, 2006 (pp. 180-205).

ética al concepto y el *ethos* del Profeta se estableció como un «punto de referencia», como sugiere Hillary Kilpatrick⁶⁸. Paralelamente al desarrollo de *fiqh* y del *ḥadīṭ*, el concepto de *ʿilm* se transfirió al marco del *adab* en los siglos II/VIII-III/IX. Los estudios que han abordado de esta correlación son significativamente escasos en comparación con aquellos que han investigado el *adab*⁶⁹. Ha habido además una separación histórica entre *ʿilm* y *adab*. *ʿilm*, a menudo denominado como «conocimiento religioso», se ha puesto en contraste con el *adab*, denominada «literatura secular». Esta dicotomía ha dificultado el examen de ambos términos, de manera individual y correlacionados.

Con respecto a la correlación de ambas nociones, Lale Behzadi y Jaakko Hämeen-Anttila argumentan que la «polifonía» del *adab* pudo deberse a un impacto del *ḥadīṭ*⁷⁰. En esa misma línea, Stefan Sperl sugiere que tanto el *ḥadīṭ* como el *adab* comparten micro y macro narrativas en su estética literaria⁷¹. El contacto con otros sistemas de educación (como el helenístico, el indio y el persa), también impulsó la tradición – escrita – del *adab*, dando lugar a una educación similar a la *paideia* y sus figuras. Dentro del modelo propuesto de Peter Brown, los ascetas («santos de la cultura») en los márgenes de la sociedad y los filósofos («santos de la *paideia*») dentro de la sociedad, se asemejarían al *adīb* y sus funciones⁷².

Los primeros intentos de abordar el *ʿilm* y *adab* aparecen en la literatura abasí temprana, a finales del siglo II/VIII y principios del III/IX. Las contribuciones de ʿAbd al-Ḥamīd al-Kātib, Ibn al-Muqaffaʿ y al-Ŷāḥiḏ promovían la importancia del conocimiento y su instrucción con las buenas prácticas y la actuación, públicas. Sin embargo, también tenían como objetivo hacer que el *adab* y su praxis tuviesen la misma autoridad textual que el *ḥadīṭ*. Los *kuttāb* y los *udabāʿ* hicieron un uso consciente del *ʿilm* como una noción de conocimiento de tipo experto y del *adab* como ejercicio de buenas prácticas. Ambas nociones se desarrollarían bajo el uso estatal y tecnócrata del lenguaje en los albores de la erudición abasí protosuní. Algunas de las primeras definiciones del emparejamiento entre *ʿilm* y *adab*, las darían al-Ŷāḥiḏ e Ibn al-Muqaffaʿ⁷³:

68 Kilpatrick, H., «Adab», eds. Meisami, J., Starkey, P., *Encyclopedia of Arabic Literature*, Routledge, London-New York, vol. 1, (pp. 54-56), p. 55.

69 Samba-Campos, E., *op.cit.*; Enderwitz, S., «Adab b) and Islamic scholarship in the ʿAbbāsīd period», *Encyclopaedia*

of Islam THREE, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23651; Hämeen-Anttila, J., «Adab a) Arabic, early

developments», *Encyclopaedia of Islam THREE*, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_24178.

70 Behzadi L., Hämeen-Anttila, J. (eds.), *Concepts of Authorship in Pre-Modern Arabic Texts*, University of Bamberg Press, Bamberg, 2015, p.13.

71 Sperl, S., «Man's 'Hollow Core': Ethics and Aesthetics in Hadith Literature and Classical Arabic Adab», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, n° 70, 2007 (pp. 459-486).

72 Brown, P., «Late Antiquity and Islam: Parallels and contrast», ed. Daly Metcalf, Barbara, *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*, University of California Press, Berkeley, 1984 (pp. 23-37), pp. 27-8 y 32.

73 Al-Ŷāḥiḏ, *Rasāʿil al-Ŷāḥiḏ*, ed. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Dār al-Ŷīl, Beirut, vol. 3, 1991, p. 34; Ibn al-Muqaffaʿ, *Āṭār*, al-Kutub al-ʿIlmiyya, Beirut, 1989, p. 294.

«El término *mu'allim* deriva de *'ilm*, mientras que *mu'addib* (persona instruida en *adab*) de *adab*. Sabemos que *'ilm* es la raíz y *adab* es la rama. El *adab* a su vez se divide en *julq* (moralidad) y *riwāya* (transmisión).»

«Los corazones florecen con el *adab* y el discernimiento se fortalece con *'ilm*.»

Episodios como la *Miḥna* y el movimiento de la *Šu'ūbiyya* son clave para comprender cómo los *kuttāb* y los *udabā'* contribuyeron a una jerarquía islámica de conocimiento, ahora mediada por el lenguaje y el texto. Paul Heck sostiene que la *Miḥna* y el *Šu'ūbiyya*, son episodios algo nebulosos durante el siglo III/VIII pero que se articularon con «líneas algo más claras en torno al IV/X»⁷⁴. Empezarían a formarse múltiples disciplinas como la poesía, la retórica, la elocuencia, la literatura o aquellas pertenecientes a la religión. Sin embargo, las contribuciones de 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib, Ibn al-Muqaffa' y al-Ŷāḥiẓ, más relacionadas con el género epistolar y *naṣiḥāt al-mulūk* (literatura de consejos), no eran obras de *ḥadiṭ* y, por lo tanto, no ahondaban demasiado en prácticas de instrucción y aprendizaje, islámicas. Con respecto a al-Ŷāḥiẓ, su teoría del conocimiento estaba fuertemente influida por su doctrina *Mu'tazilī*⁷⁵.

Algo que sí es particularmente evidente en el *Kitāb al-adab* de Ibn Abī Šayba, pese a que caben dudas de si realmente fue Ibn Abī Šayba organizó el material. El *Kitāb al-adab* es uno de los primeros paradigmas donde se fusionarían, como una triple entidad, el *'ilm-ḥadiṭ*, el *adab* y los *ajlāq*, estos como un conjunto de caracteres morales y atributos de comportamiento islámicos. El *Kitāb al-adab* destaca la importancia de los *ajlāq* mostrando una especificidad técnica con la ayuda de la estructura *'alā al-abwāb*. Insertados los capítulos sobre el *'ilm* en un libro *adab* bajo la estructura *muṣannaḥ*, los contenidos y temáticas se ampliaron. El *Kitāb al-adab* fue una obra pionera que influiría en otras obras canónicas posteriores. Tal es el caso del *Kitāb al-'ilm* de al-Bujari⁷⁶ y posteriormente en al-Andalus, el propio *Jāmi* de Ibn 'Abd al-Barr, así como la obra *Baḥjat al-majālis* o el *'Iqd al-Farīd* de Ibn 'Abd Rabbihi.

Considerando de nuevo la correlación entre *adab* e *'ilm*, Ibn Qutayba (m. 276/889) fue uno de los primeros autores en dedicar un libro completo al *'ilm* en una enciclopedia *adab*, los *Uyūn al-ajbār: el Kitāb al-'ilm wa-l-bayān* (Libro del conocimiento y la elocuencia). Ibn Qutayba como *adīb* y secretario de estado fue un pionero en el uso político del lenguaje en la construcción ortodoxa protosuní, considerando que los *'ulamā'* se han corrompido, con su famosa locución «*kasadat sūq al-birr*» («el mercado de la piedad está pisoteado»)⁷⁷. La parte primera del *Kitāb al-'ilm* está dedicado al conocimiento, pero el resto de los capítulos se vuelcan en los

74 Heck, P., «The Hierarchy of Knowledge in Islamic Civilization», *Arabica*, vol. 49, n° 1 2002 (pp. 27–54).

75 Van Ess, J., «Al-Jāḥiẓ and early mu'tazilī theology», ed. Heinemann A., *Al-Jāḥiẓ: A Muslim Humanist for Our Time*, Beirut Texte Und Studien, Bd. 119, Ergon Verlag in Kommission: Orient-Institut, Würzburg, Beirut, 2009 (pp. 3-15).

76 Samba-Campos, E., *The Kitāb al-'ilm of al-Bukhārī: A Handbook on Knowledge*, vol. 8, Issue 2, 2021 (pp. 209–234).

77 Ibn Qutayba, *op.cit.*, vol. 2, p. 129.

libros. Se observa una percepción cada vez más consciente del libro como artefacto de conocimiento frente a la transmisión oral, tal es el caso del capítulo, *al-Kutub wa-l-ḥifẓ* (« Libros y memoria »)⁷⁸. El capítulo ocho, *al-Tašādduq wa-l-ġarīb* («Hablar de manera pomposa y el lenguaje ininteligible ») sirve para señalar que el árabe mal hablado procede de grupos no árabes, en nueva sociedad musulmana cada vez más híbrida y étnicamente diversa⁷⁹. *Al-Radd ‘alā-l-mulḥidīn* («Respuesta a los apóstatas»)⁸⁰, se centra principalmente en la figura del *mulḥid* (apóstata) que usa un lenguaje oscuro y emplea las *uġluṭāt* (preguntas capciosas), denostadas el por Profeta. Lo mismo sucede con el capítulo, *al-Laḥn wa-l-i‘rāb* («Errores gramaticales e inflexión»)⁸¹, que ofrece anécdotas muy realistas y dolorosas de un árabe mal expresado⁸²:

«Maslama b. ‘Abd al-Malik dijo: Hablar con errores en el habla
es peor que la viruela en la cara».

La correlación del *‘ilm* y el *adab* dio como fruto una narrativa pionera. Puede argumentarse que mientras que el *‘ilm* representaba la noción experta, el *adab* proporcionó un potencial temático más amplio, promoviendo la creatividad literaria y un nuevo significado epistemológico para el *‘ilm*.

Como concepto basado en una arquitectura de credo, el *‘ilm* y su transmisión desencadenaron una aplicación y apropiación de discurso que se desarrolló como un fenómeno literario. Tal y como sostiene Tarif Khalidi: «*al transmitir la sabiduría de los antepasados, estos eruditos creían que eran transmisores más que creadores. Pero el proceso de transmisión se convirtió, como tantas veces en la historia de las culturas, en creación a través de la transmisión*»⁸³.

5. *‘Ilm y la formación del archivo*

La escucha, la memorización, la transmisión y la reduplicación textual de Mensaje Divino, fueron los pasos más significativos en el desarrollo histórico de las religiones monoteístas. Los dos primeros siglos de la historia textual arabo-islámica se caracterizaron por la interdependencia entre lo oral y lo escrito, una correlación que se estabilizaría hacia el siglo III/IX. Gregor Schoeler se refirió a esta dinámica como la «*primacía de lo auditivo*»⁸⁴.

Pese a que la textualización ganaría la partida, la oralidad fue la dimensión principal en torno a la que se formó el islam formativo. El primer elemento de esa oralidad, el Corán, tiene como matriz principal la raíz q-r-’ («recitar») que subraya la temprana interdependencia entre la palabra revelada a Muḥammad, la lectura y la

78 *Ibidem*, vol. 2, p. 130.

79 *Ibidem*, vol. 2, p. 163.

80 *Ibidem*, vol. 2, pp.152-155.

81 *Ibidem*, vol. 2, pp. 155-160.

82 *Ibidem*, vol. 2, p. 158.

83 Khalidi, T., *op. cit.*, p. 25.

84 Schoeler, *op. cit.*, pp. 21 y 37.

recepción binaural del conocimiento. La revelación fue narrada en lengua árabe y la escritura posibilitó la conservación y la transmisión de un mensaje divino y sagrado.

El segundo elemento, el *ḥadīṭ*, constituye una comunicación activa que contiene un efecto externo en una audiencia que escucha, atendiendo a la teoría de John Austin⁸⁵. Algunas de las psicodinámicas de la oralidad propuestas por Ong se pueden trasladar a la formación histórica del *ḥadīṭ*⁸⁶. Entre ellas, la oralidad como una variable aditiva en lugar de subordinativa, o empática y participativa más que objetivamente distanciada. Con los *ajlāq*, la unidad *ḥadīṭ-adab* acabaría formando un canal unificado de autoridad.

El tercer elemento correspondería al *‘ilm*. El concepto *‘ilm* se desarrollaría como un medio cognitivo, una herramienta filológica y un principio de organización para organizar y taxonomizar el conocimiento que ya se podía fijar por escrito. Tomando el marco de los *muṣannaf* como ejemplo, la estructura *‘alā al-abwāb* sugiere que estas colecciones habrían sido concebidas para ser narradas o leídas frente a una audiencia que buscaba soluciones concretas a problemas específicos. De ahí la variedad multi-temática y multivoluminar. Desde la especulación, si se imprime para leer y comprender mejor un texto, puede argumentarse que los *muṣannaf* surgieron para ser escuchados, como un marco que permitía buscar hechos o datos, por escucha; teniendo, por tanto, una aplicación sonora.

Una nueva fetichización de la palabra escrita surgiría en el islamismo global. La locución *ahl al-kitāb* («las gentes del libro»), expandiría fuertemente el credo y sería un temprano aglutinador de otras lenguas y culturas orales, pre-islámicas y monoteístas. Un ejemplo lo tendríamos en África Occidental y la comunidad Hausa. Abdalla Uba Adamu habla de «transferibilidad escritural», dentro de su modelo propuesto como «Indigenous Knowledge (IK)», y como la aplicación de la escritura coránica, resultaría una «ventana de oportunidad» para desarrollo de las comunidades musulmanas Hausa⁸⁷. En línea con el conocimiento textual de páginas visualizadas, otros como Abdelhay, Asfaha and Juffermans, señalan que el conocimiento textual, asociado al analfabetismo (un concepto fuertemente cargado, al contrario que el término «alfabetización»), ha sido una plataforma de opresión etnocéntrica sobre África.

El concepto de *‘ilm* fue la piedra angular del circuito de cultura formativo, que contemplaría las nuevas variaciones del conocimiento en la esfera pública: representación, identidad, producción, consumo y regulación.⁸⁸ Además, observa el desarrollo de procesos híbridos y dinámicos de lectura en audiencias y cómo se recibía, aprendía, reproducía y creaba el conocimiento en el mundo premoderno. Para comprender el *‘ilm* más allá del *ḥadīṭ*, se hace necesario situarlo en un espacio

85 Austin, J., *How to Do Things with Words*, Harvard University Press, Harvard, 1975, p. 5.

86 Ong, *op. cit.*, pp. 36-48.

87 Adamu, A. U., «Epistemological Dichotomy and Scriptural Transferability Knowledge», Bayero University, Kano, Nigeria, <https://buk.academia.edu/AbdallaAdamu>, (pp. 1-37), pp. 2 y 5.

88 Du Gay et al., *Doing Cultural Studies: The story of the Sony Walkman* Milton Keynes: Open University; Thousand Oaks, CA: Sage, 1997.

binaural, uno que se encuentra imbricado entre la dimensión oral y escrita de la literatura árabe temprana. Una variable para el creyente, con la que es posible salvaguardar el espacio existente entre Dios y Su Mensaje.

Conclusión.

Este artículo ha buscado analizar el desarrollo del conocimiento en época formativa del islam. En base a los textos analizados, el concepto de *‘ilm* se distingue como un fenómeno epistemológico: una experiencia subjetiva en un contexto de acción, al igual que un evento humano, situado en la esfera de lo público y lo privado.

Los *kutub al-‘ilm*, como un fenómeno literario revelan del marco intertextual del *ḥadīṭ*, el *adab* temprano y los *ajlāq*, como marcos literarios que fomentan el carácter moral y ejemplar. Hubo desde el principio un enfoque en la praxis conductiva del *ḥadīṭ*, a pesar de que en estos textos el papel de la mujer sea inexistente. Una situación que, sin embargo, pudo haberse corregido en el caso andalusí⁸⁹. Como creación literaria, el *‘ilm* incorporó dominios temáticos que muestran cómo las diversas instrucciones y narrativas orales de tipo exegético-técnico, surgieron para una audiencia en aprendizaje y en escucha, promoviendo la imaginación y la literatura. Estas narrativas se dan antes del surgimiento de espacios institucionales asignados para el estudio y aprendizaje, como las *madrásas* y las universidades a partir del siglo IV/X en adelante.

La complejidad de la definición de *‘ilm* también ha llevado a analizar dicho concepto a partir de una coyuntura concreta, el debate sobre la escritura. La trayectoria conceptual del *‘ilm* se sitúa en una donde la escritura, textualización, - y posteriormente la imprenta⁹⁰- catapultaron al mundo oral-auditivo a uno de páginas visualizadas, jerarquías y taxonomías de conocimiento y abstracción. La transición de un conocimiento oral al texto o al «libro» fue una circunstancia que impactó en la sociedad y su manera de escribir el pasado y su memoria. Se dio un proceso híbrido y dinámico de lectura y cultura auditiva, que desembocaría igualmente en ruido⁹¹. Lo que lleva a replantear el rol del libro en la literatura árabe formativa, el papel del lector-lectora como receptor-a y las audiencias lectoras.

En la actual Tercera Revolución denominada «la del conocimiento»⁹², fuertemente unida a la digitalidad y a la transmodernidad⁹³, y con ella, la

89 Ávila, M., «Las mujeres sabias en al-Andalus», ed. Viguera, María Jesús, *La mujer en al-Andalus: reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Universidad Autónoma, Madrid, 1989; Marín, M., *Mujeres en al-Andalus*, EOBA, XI, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2000.

90 Rosenthal, F., *Man versus Society in Medieval Islam*, Brill, Leiden, 2015, p. 1087.

91 Zadeh, T., «Uncertainty and the Archive» ed. Elias Muhannan, *The Digital Humanities and Islamic & Middle East Studies*, De Gruyter, Berlin, Boston, 2016 (pp.11–64).

92 Chichilnisky, G., «The Knowledge Revolution», *The Journal of International Trade & Economic Development*, vol. 7, n° 1, March 1, 1998 (pp. 39–54).

93 Dussel, E., «Transmodernidad e interculturalidad», *Astrágalo: Cultura de la Arquitectura y la Ciudad*, n° 21, 2016 (pp. 31–54); Rodríguez, Rosa M., *La sonrisa de Saturno: hacia una teoría transmoderna*, Anthropos, Barcelona, 1989.

desmaterialización de los textos como medio, se está transformando de forma individualizada y colectiva el modo en el que producimos y generamos conocimiento. La permutación del conocimiento es cada vez mayor y es importante comprender cómo el medio afecta el texto y si la obtención de este conocimiento, generado y transmitido en una plataforma nativa digital, nos está haciendo «mejores personas» y «más educadas» ante la sociedad.

Algo similar ocurrió con el impacto del texto y el lugar de *ilm* en la literatura árabe formativa. La adquisición y comprensión – intermedial- del conocimiento, se produjo a una velocidad mayor que su propia recepción en las personas. El concepto de *ilm*, participaría ahora en un archivo sonoro, donde la historia y la memoria quedarían encapsuladas por el monoteísmo textual.

Bibliografía

- ‘Abd al-Razzāq al-Ṣan‘ānī, *al-Muṣannaḡ*, ed. Ḥ. R. al-‘Azamī, al-Maktab al-Islāmī, Beirut, 1970.
- Abū Jayṭama, *Kitāb al-‘ilm*, ed. Muḡammad Nāṣir al-Dīn Albānī, Maktabat al-ma‘ārif li l-naṣr wa-l-tawzī‘, Riyad, 2001.
- Acién M., «Sobre el papel de la ideología en la caracterización de las formaciones sociales: la formación social islámica», *Hispania: Revista española de historia*, vol. 58, nº 200, 1998 (pp. 915-68).
- Adamu, A. U., «Epistemological Dichotomy and Scriptural Transferability Knowledge», Bayero University, Kano, Nigeria, <https://buk.academia.edu/AbdallaAdamu>, (pp. 1-37).
- Akkach, S. (ed.), *‘ilm: Science, Religion and Art in Islam*, University of Adelaide Press, Adelaide, 2018.
- Asad, T., *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993.
- Armstrong, L., *The Quṣṣās of Early Islam*, Brill, Leiden, 2016.
- Austin, J., *How to Do Things with Words*, Harvard University Press, Harvard, 1975.
- Ávila, M., «Las mujeres sabias en al-Andalus», ed. Viguera, María Jesús, *La mujer en al-Andalus: reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Universidad Autónoma, Madrid, 1989.
- A‘zamī, M., *Studies in Early Ḥadīth*, American Trust Publications, Beirut, 1978.
- Chichilnisky, G., «The Knowledge Revolution», *The Journal of International Trade & Economic Development*, vol. 7, nº 1, March 1, 1998 (pp. 39–54).
- Behzadi L., Hämeen-Anttila, J. (eds.), *Concepts of Authorship in Pre-Modern Arabic Texts*, University of Bamberg Press, Bamberg, 2015.
- Berkey, J., *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*, Princeton University Press, Princeton, 1992 (pp. 13-14).
- Brown, P., «Late Antiquity and Islam: Parallels and contrast», ed. Daly Metcalf Barbara, *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*, University of California Press, Berkeley, 1984 (pp. 23-37).
- Burton, J., *An Introduction to the Ḥadīth*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1994.
- Cook, M., «The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam», *Arabica*, vol. 44, nº 4, 1997 (pp. 437-530).
- Daphna Ephrat, Meir Hatina, *Religious Knowledge, Authority, and Charisma: Islamic and Jewish Perspectives*, University of Utah Press, Salt Lake City, 2014, (pp.1-2).
- Derrida, J., *Archive Fever: A Freudian Impression*, trad. Eric Prenowitz, University of Chicago Press, Chicago, 1995.
- Donner, F., *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Darwin Press, Princeton.
- Du Gay et al. *Doing Cultural Studies: The story of the Sony Walkman* Milton Keynes: Open University; Thousand Oaks, CA: Sage, 1997.
- Duri, ‘A., *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, Princeton University Press, Princeton, 1992 (pp. 40-41).

- Dussel, E., «Transmodernidad e interculturalidad», *Astrágalo: Cultura de la Arquitectura y la Ciudad*, n° 21, 2016 (pp. 31–54).
- Enderwitz, S., «Adab b) and Islamic scholarship in the ‘Abbāsid period», *Encyclopaedia of Islam THREE*, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23651;
- Al-Farāhidī, *Kitāb al-‘ayn*, ed. ‘Abd al-Ḥamīd Hindāwī, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Beirut, 2003.
- Farrow, Douglas B., «Apophatic Theology», *Religion Past and Present*, http://dx.doi.org/10.1163/1877-5888_rpp_SIM_0091
- Fierro M., «El derecho maliki en Al-Andalus: siglos II/VII-V/XI», *Al-qantara: Revista de estudios árabes*, vol. 12, n° 1 1991 (pp. 119–32).
- Fierro M., Penelas M. (eds.), *The Maghrib in the Mashriq: Knowledge, Travel and Identity*, De Gruyter, Berlin, 2021.
- Fraistat, N., Flanders J. (eds.), *The Cambridge Companion to Textual Scholarship*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.
- Furlow, Ch., «‘Ilm is Islam: The Islamic Concept of Knowledge from Classical Traditions to Modern Interpretations», eds. Majid Daneshgar, M., Hughes, A., *Deconstructing Islamic Studies* Ilex Foundation, Boston, 2020 (pp.145-166).
- Goldziher, I., *Muslim Studies*, Allen & Unwin, London, 1967.
- Goldziher, I., Schacht, J., «Fiḫ», *Encyclopaedia of Islam Online* http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_2364.
- Guerrero, R.R. «Sobre los orígenes de la filosofía árabe», *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, vol. 27, 1978 (pp. 111-130).
- Hämeen-Anttila, J., «Adab a) Arabic, early developments», *Encyclopaedia of Islam THREE*, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_24178.
- Ḥasan, Aḥ., «Al-Shāfi’ī’s role in the development of Islamic Jurisprudence», *Islamic Studies*, vol. 5, n° 3, 1966 (pp. 239-73).
- Heck, P., «The Hierarchy of Knowledge in Islamic Civilization», *Arabica*, vol. 49, n° 1, 2002 (pp. 27–54).
- Holmberg, B., «Adab and Arabic Literature», ed. Pettersson A., *Literary History: Towards a Global Perspective*, De Gruyter, Berlin, 2006.
- Ibn ‘Abd al-Barr, *Ŷāmi’ bayān al-‘ilm wa-ḥaḍrihi*, ed. Abū al-Ašbāl al-Zuhayrī, Dār Ibn al-Ŷawzī, al-Dammām, 1994.
- Ibn al-Jaṭīb al-Baḡdādī, *Tārīj Baḡdād*, ed. Baššār ‘Awwād Ma‘rūf, 16 vols., Dār Ġarb al-Islāmī, Beirut vol. 12, 2002.
- Ibn al-Muqaffa’, *Āṭār*, al-Kutub al-‘Ilmiyya, Beirut, 1989.
- Ibn Qutayba, *Kitāb al-ma‘ārif*, ed. Saroite Okacha, Maṭba‘at Dār al-Kutub, Cairo, 1960.
- Ibn Qutayba, *Ūyūn al-ajbār*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Qādir Ḥātīm, 4 vols., al-Mu‘assasat al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Ta’līf wa-l-Tarḡama wa-l-Našr, Cairo, 1924-1930, reimpr., 1964.
- Ibn Abī Šayba, *al-Muṣannaḥ*, ed. Muḥammad b. Yūnus. al-Fārūq al-Ḥadīṭa li-l-Ṭabā‘a wa-l-Našr, Cairo, 2008.

- Heck, P., «The Epistemological Problem of Writing in Islamic Civilization: Al-Jaṭīb Al-Baġdādī's (d. 463/1071) 'Taqyīd al-'ilm'», *Studia Islamica*, n° 94, 2002 (pp. 85-114).
- Jensen K., Craig R., *The International Encyclopedia of Communication Theory and Philosophy*, Wiley-Blackwell, Chichester, 2016.
- Juynboll, G., *Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Kilpatrick, H., «Adab», eds. Meisami, J., Starkey, P., *Encyclopedia of Arabic Literature*, Routledge, London-New York, vol. 1 (pp. 54-56).
- Khalidi, T., *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Lucas, S., «Major Topics of the Ḥadīth», *Religion Compass*, n° 2, 2008 (pp. 226-39).
- Lucas, S., «Where Are the Legal Ḥadīth? A Study of "Muṣannaf" of Ibn Abī Shayba», *Islamic Law and Society*, vol. 15, n° 3, 2008.
- Lucas, S., *Constructive Critics, Ḥadīth Literature, and the Articulation of Sunni Islam: The Legacy of the Generation of Ibn Sa'd, Ibn Ma'in, and Ibn Ḥanbal*, vol. 51, Brill, Leiden, 2004.
- Majewski, P., *Textualization of Experience: Studies on Ancient Greek Literature*, Peter Lang, Berlin, 2020.
- Manoff, M., «Theories of the Archive from Across the Disciplines», *Portal: Libraries and the Academy*, vol. 4, n° 1, 2004 (pp. 9-25).
- Marín, M., *Mujeres en al-Andalus*, EOBA, XI, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2000.
- Marín, M. (ed.), *Saber religioso y poder político en el islam*. Actas del Simposio Internacional, (Granada, 15-18 octubre 1991), Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 1994.
- Melchert, Ch., «The Piety of the Ḥadīth Folk », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 34, n° 3, 2002 (pp. 425-439).
- Muranyi, M., «From 'thiqa' to 'Da'if' in Early 'Tabaqat'-Literature: An Intertextual Approach to 'ilm Al-Rijal», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, n° 34, 2008 (pp. 335-344).
- Musa, M.m *Ḥadīth as Scripture: Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam*, Palgrave Macmillan, New York, 2015.
- Ong, W., *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Routledge, New York, 2a Ed., 2002.
- Osti, L., Weaver, J., «Organizing the Fourth/Tenth Century: Knowledge, Information, Tools», *Journal of Abbasid Studies*, vol. 7, n° 2, 2020 (pp.103-120).
- Rodríguez, Rosa M., *La sonrisa de Saturno: hacia una teoría transmoderna*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Rosenthal, F., *Man versus Society in Medieval Islam*, Brill, Leiden, 2015.
- Rosenthal, F., *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Brill, Leiden, 2007.
- Rosenthal, F., *The Technique and Approach of Muslim Scholarship*, Analecta Orientalia, Gregorian Biblical BookShop, Roma, 2a Ed., 2012.
- Rosenthal, F., *Man versus Society in Medieval Islam*, Brill, Leiden, 2015.

- Samba-Campos, E., *The Kitāb al-‘Ilm of al-Bukhārī: A Handbook on Knowledge*, vol. 8, Issue 2, 2021 (pp. 209–234).
- Samba-Campos, E., «From ḥadīṭ to adab: the development of ‘ilm narratives in Classical Arabic literature; a case study on the Kitāb al-adab of Ibn Abī Šayba (d. 235/849) and the Kitāb al-‘ilm of Ibn Qutayba (d. 276/889)», Tesis Doctoral, University of St Andrews, 2020.
- Schoeler, G., *The Genesis of Literature in Islam: From the Aural to the Read*, trad. Shawkat M. Toorawa, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009.
- al-Siḡistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, ed. Šu‘ayb al-Arna‘ūt, Dār al-Risāla al-‘Ālamīyya, Beirut, 2009.
- Sperl, S., «Man’s ‘Hollow Core’: Ethics and Aesthetics in Hadith Literature and Classical Arabic Adab», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 70, 2007 (pp. 459-486).
- Stroumsa, G., *The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, 2015.
- Stroumsa, S., «The Father of Many Nations: Abraham in al-Andalus», ed. Szpiech, R., *Medieval Exegesis and Religious Difference: Commentary, Conflict, and Community in the Premodern Mediterranean*, Fordham University Press, New York, 2015.
- Van Ess, J., «Al-Jāḥiḡ and early mu‘tazilī theology», ed. Heinemann A., *Al-Jāḥiḡ: A Muslim Humanist for Our Time*, Beirut Texts and Studies, Bd. 119, Ergon Verlag in Kommission: Orient-Institut, Würzburg, Beirut, 2009.
- Watt, W. Montgomery, «Djahmiyya», *Encyclopaedia of Islam Online* http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_01
- Al-Ŷāḥiḡ, *Rasā’il al-Ŷāḥiḡ*, ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Dār al-Ŷīl, Beirut, 1991.
- Zadeh, T., «Uncertainty and the Archive» ed. Elias Muhannan, *The Digital Humanities and Islamic & Middle East Studies*, De Gruyter, Berlin, Boston, 2016 (pp. 11–64).