

**LA POLÍTICA RELIGIOSA DE AL-MUTAWAKKIL.
EL PAPEL DE IBN QUTAYBA EN LA AFIRMACIÓN
DEL SUNNISMO**

**The religious policy of al-Mutawakkil. The role of Ibn Qutayba in the
statement of Sunni Islam**

Clara YÁÑEZ GARCÍA-BERNALT

klarayagarbe@gmail.com

Investigadora independiente

BIBLID [0544-408X]. (2016) 65; 203-218

Resumen: Este artículo tiene como doble objetivo: a) Destacar la importancia de la política religiosa de al-Mutawakkil (847-861) en su intento por restaurar el *sunnismo* ortodoxo en el Imperio y b) demostrar de qué manera la obra del célebre polígrafo iraquí, Ibn Qutayba (828-889), influyó en el triunfo de esa nueva política, especialmente con sus *‘Uyūn al-ajbār*. Para ello hemos recurrido a las principales fuentes en árabe sobre el califato de al-Mutawakkil y sobre los sucesos más destacados acontecidos durante su mandato.

Abstract: Based both on major Arabic sources about al-Mutawakkil’s caliphate as well as on the most important events of his reign, this article aims to: a) highlight the importance of the religious policy of al-Mutawakkil (822-861) in his attempt to restore the orthodox Sunnism in the Empire, and b) demonstrating how the famous Iraqi polygraph, Ibn Qutayba (828-889), influenced the new policy statement, specially through his *‘Uyūn al-ajbār*.

Palabras clave: al-Mutawakkil. *Sunnismo*. Ortodoxia. Ibn Qutayba. *Mu‘tazilismo*. *Miḥna*.

Key words: al-Mutawakkil. Sunnism. Orthodoxy. Ibn Qutayba. *Mu‘tazilismo*. *Miḥna*.

Recibido: 14/03/2015 **Aceptado:** 07/07/2015

0. INTRODUCCIÓN

Aún no sabemos con exactitud el papel que desempeñaron los intelectuales en la reinstauración de la ortodoxia durante el califato de al-Mutawakkil. Pretendemos dilucidar, en particular, hasta qué punto el polígrafo Ibn Qutayba, protegido de ‘Ubayd Allāh b. Jāqān, visir del califa, tomó parte en esa reinstauración, incluso desde una obra de *adab* como es el *Kitāb ‘Uyūn al-ajbār*.

En primer lugar, conviene hacer un repaso de la política religiosa defendida por al-Mutawakkil y desarrollada por su visir, para, posteriormente, analizar la función que las obras de Ibn Qutayba desempeñaron en la afirmación de esta nueva política.

La política abasí se basó en la religión para consolidar su autoridad, procurando debilitar la solidaridad tribal árabe y obtener el apoyo de otros grupos. Esta política religiosa alcanzó su culmen cuando al-Ma‘mūn estableció el *mu‘tazilis-*

mo como doctrina oficial en el año 833. Con la llegada al califato de al-Mutawakkil esta doctrina se abandonó y, desde entonces, los abasíes se adhirieron a la ortodoxia religiosa, al menos formalmente.

Cabe destacar la escasa atención mostrada por parte de los estudiosos hacia este momento del desarrollo religioso e intelectual de la época la abasí, pues, por lo general, al-Mutawakkil aparece brevemente aludido y solo en apreciaciones generales¹. Los estudios realizados durante el pasado siglo ven en la política de al-Mutawakkil un reflejo de una personalidad intolerante, ejemplo de ello es *The caliphate: its rise, decline and fall* de William Muir, en la que se afirma: “Los estudiosos dirigieron alabanzas hacia este reinado de quince años por la vuelta a la ortodoxia y por el generoso patronazgo hacia los poetas y los sabios, pero esto fue un intento de enmendar una vida de cruel tiranía, intolerancia y auto-indulgencia”².

Este punto de vista también se expone en la obra de J.J. Saunders, *A history of medieval Islam*³, así como en las obras de Sayeed Ameer ‘Alī⁴, Reuben Levy⁵ o R. D. Osborn⁶.

Otros historiadores aducen motivos políticos en la actitud religiosa de al-Mutawakkil, entre ellos Von Grunebaum⁷, N. Abbott⁸, M. Watt⁹, A.S. Tritton¹⁰ o Muṣṭafā Shākir¹¹. Von Grunebaum, concretamente, afirma que la política de al-Mutawakkil fue un intento de unificar la comunidad musulmana, y Watt establece que los motivos del califa eran políticos y, en ningún caso, de carácter teológico.

Otra interpretación sobre la política religiosa de al-Mutawakkil se basa en el reconocimiento de su utilidad como arma contra el poder creciente de la guardia turca. Así, Bernard Lewis, en su artículo «Abbāsids» de la Enciclopedia del Islam, afirma que “al-Mutawakkil llevó a cabo un intento serio de restablecer la supremacía del califato, intentando limitar el poderío de la guardia turca”¹².

1. Bahjat Kamil al-Tikriti. *The religious policy of al-Mutawakkil ‘alā Allāh al-‘Abbāsī (232-247/847-861)*. Montreal: Institute of Islamic Studies, 1969, p. III.

2. W. Muir. *The caliphate: its rise, decline and fall*. Edimburgo: John Grant, 1915, p. 530.

3. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1966, p. 120.

4. S. A. ‘Alī. *The spirit of Islam*. Londres: University Paperback, 1965, p. 439.

5. R. Levy. *A Baghdad chronicle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1929, p. 104.

6. R. D. Osborn. *Islam under the Khalīfs of Baghdad*. Londres: Simmons and Batten, s.d., p. 266.

7. G. E. von Grunebaum. *Islam*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1961, pp. 40-41.

8. N. Abbott. “Arabie papyri of the reign of Gafar al-Mutawakkil ‘ala-llah (A.H. 232 - 47 A.D., 847-61)”. *Zeitschrift der Deutsche Morgenländische Gesellschaft*, 9 (1938), p. 87, disponible en: <http://menadoc.bibliothek.uni-halle.de/dmg/periodical/titleinfo/93434> [Último acceso el 29/12/2014].

9. Montgomery W. Watt. *Islam and the integration of society*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1961, p. 241.

10. A. S. Tritton. *The caliphs and their non-Muslim subjects*. Londres: Routledge, 2008, p. 230.

11. M. Šākir. *Fī l-tārīj al-‘abbāsī*. Damasco: Maṭaba‘at al-Ŷāmi‘at al-Šuriyya, 1957, p. 321.

12. B. Lewis. “Abbāsids”. *Encyclopédie de l’Islam*², vol. 1, pp. 15-24.

En las fuentes históricas de los historiadores árabes, la política religiosa de al-Mutawakkil apenas aparece mencionada, simplemente revisa su reinado, sin indicar posibles interpretaciones de su política religiosa. Es el caso de al-Ya'qūbī¹³, al-Ṭabarī¹⁴, Ibn Kaṭīr¹⁵, Ibn Jaldūn¹⁶ o al-Suyūṭī¹⁷, cuyas obras se limitan a dar cuenta de los principales sucesos políticos de su reinado.

Resultará, por tanto, necesario y útil presentar de manera coherente la política religiosa de al-Mutawakkil y analizar sus posibles causas. Para ello nos hemos basado, fundamentalmente, en la tesis de Bahjat Kamil al-Tikriti, *The religious policy of al-Mutawakkil 'alā Allāh al-'Abbāsī (232-247/847-861)*.

1. LA POLÍTICA RELIGIOSA DE AL-MUTAWAKKIL

Abū l-Faḍl Ŷa'far b. Muḥammad al-Mutawakkil 'Alā Allāh¹⁸ nació en el año 822 de una esclava juwarazmí, llamada Šuḡā', y del califa al-Mu'tasim. El consejo lo eligió como sucesor pensando que sería un instrumento fácil de manejar, pero al-Mutawakkil no tardó en demostrar un espíritu independiente y una política clara y firme. Desde el principio, decidió afirmar la independencia del califa y romper con la tutela de los militares turcos y de los altos burócratas. En el año 859/860 se estableció a unas millas al norte de Samarra, en un lugar al que llamó al-Ŷa'fariyya.

Tras la muerte de su hermano, el califa al-Wāṭiq, en el año 847, al-Mutawakkil destituyó y aprisionó a Muḥammad al-Zayyāt, el visir de al-Wāṭiq, que era *mu'tazilī*, debido a que éste había denunciado al califa de acuerdo con las instrucciones que había recibido de al-Wāṭiq. Hay que considerar la posibilidad de que este conflicto personal, junto a otros, ejerciera su influencia en la política posterior¹⁹.

Sabemos que el aspecto más destacado y discutido de su política fue la ruptura con las posiciones *mu'tazilīes* anteriores, que habían constituido la doctrina oficial del gobierno abasí desde que al-Ma'mūn estableció la "inquisición" (*miḥna*). Dicha "inquisición" fue un serio intento de establecer al califa como juez de la

13. Aḥmad ben Abī Ya'qūb ben Ŷa'far Ya'qūbī. *Kitāb al-buldān*. Leiden: E.J. Brill, 1860.

14. Muḥammad ben Yarīr al-Ṭabarī. *Tārīj al-rusūl wa-l-mulūk = Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir At-Tabari / cum aliis edidit M.J. de Goeje*. Lugdunum Batavorum. Leiden: E. J. Brill, 1964.

15. Ismā'īl ben 'Umar Kaṭīr. *Al-Bidāya wa-l-nihāya*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2003.

16. 'Abd al-Raḥmān ben Muḥammad Ibn Jaldūn. *Tārīj: Kitāb al-'ibar wa-diwān al-mubtada' wa-l-jabar fī ayām al-'arab wa-l-'ayām wa-l-barbar*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1956-1961.

17. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. *Ḥusn al-muḥādara fī ajbār Miṣr wa-l-Qāhira*. El Cairo: Maṭba'at al-Šarīfiyya, 1910.

18. H. Kennedy. "Al-Mutawakkil 'alā llāh". *EF*, vol. VII, pp. 779-780.

19. Bahjat Kamil al-Tikriti. *The religious policy of al-Mutawakkil 'alā Allāh al-'Abbāsī (232-247/847-861)*, p. 2.

ortodoxia islámica y de imponer la doctrina del «Corán creado», asociada a la escuela *ḥanafī* que estaba naciendo en esa época. La *miḥna* fue abolida bajo el califato de al-Mutawakkil, entre los años 847 y 852, lo cual no supuso el final del apoyo califal a uno u otro partido jurídico-religioso.

C. Melchert²⁰ analiza las tendencias de los califas a partir de los registros de los nombramientos judiciales. Afirma que estos registros, junto a la literatura biográfica, sugieren que al-Mutawakkil fue un claro oponente del *šīʿismo*, pero apenas fue un patrocinador del tradicionalismo, pues su política promovía un racionalismo moderado: no afirmaba la creación del Corán, pero tampoco se ceñía a las fuentes textuales de la ley y de la teología. También establece que el despido y nombramiento de cadíes refleja que acabar con la *miḥna* no era el objetivo principal de al-Mutawakkil.

Remitiéndonos al reinado de al-Mutawakkil, ya se ha dicho que es célebre por haber abolido la “inquisición”, aunque esta afirmación es inexacta. La “inquisición” debía ser renovada por cada nuevo califa que ascendiera al poder y al-Mutawakkil, simplemente, no la renovó. Además, el responsable de dicha “inquisición”, el cadí jefe Ibn Abī Duwād, continuó influyendo en los nombramientos de cadíes, a pesar de que fue despedido en el año 848. Ya hemos dicho que el fin de la *miḥna* tuvo lugar entre los años 847 y 852, pero es difícil datarlo con precisión. Algunos afirman que fue en el año 848/49, fecha en la que al-Mutawakkil emite un decreto prohibiendo cualquier discusión sobre la creación de El Corán y llama a Samarra a numerosos juristas y tradicionalistas, ordenándoles que transmitan hadices contra la *muʿtazila*. El califa también adoptó una posición anti-*šīʿi* y en contra de los no-musulmanes. Las virtudes del califa fueron exaltadas por el pueblo hasta el punto de afirmar que solo había tres califas: Abū Bakr, por su posición contra los apóstatas; ʿUmar II, por su actitud hacia los tiranos; y al-Mutawakkil, por su revitalización de la *Sunna*²¹. Al-Mutawakkil se ganó el apoyo de la mayoría de la comunidad musulmana, pero tuvo que hacer frente a la enemistad de los *muʿtazilīes*, de los *šīʿīes* y de los no-musulmanes. Con respecto a la guardia turca, durante el reinado de al-Mutawakkil llegó a ser muy poderosa, sus líderes ocuparon altos cargos militares y, prácticamente, controlaban la política de todo el imperio. El califa era consciente de ello e hizo un intento por devolver el poder a la institución califal. En el año 849 el califa destituyó a Itāj, uno de los generales turcos que había desempeñado un importante papel en su propio ascen-

20. Christopher Melchert. “Religious policies of the caliphs from al-Mutawakkil to al-Muqtadir, A. H. 232-295/ A. D. 847-908”. *Islamic Law and Society*, 3, 3 (1996), pp. 316-342.

21. Bahjat Kamil al-Tikriti. *The religious policy of al-Mutawakkil ʿalā Allāh al-ʿAbbāsī (232-247/847-861)*, p. 2.

so al trono²². Además, durante este período, el califa dividió el imperio entre sus tres hijos, al-Muntaşir, al-Mu'tazz y al-Mu'ayyad, lo cual, como veremos, supuso el fin de la vida de al-Mutawakkil, pues al-Muntaşir era apoyado por los *şii'ies* y por un grupo de oficiales turcos, mientras que su padre se oponía a ellos²³.

La Gente del Libro, judíos y cristianos, formaba parte de la comunidad musulmana, pero sus derechos y deberes diferían de los de los musulmanes. Estos derechos y deberes variaban en función de los dictados de los gobernadores, pero la obligación de pagar un impuesto especial, llamado *yizya*²⁴, era constante. Durante los califatos de al-Ma'mūn, al-Mu'taşim y al-Wāṭiq, especialmente, los *ḍimmies* disfrutaron de una situación adecuada para practicar sus deberes religiosos sin discriminación. Esto se debe, en parte, al hecho de que los intelectuales *ḍimmies* representaron un papel significativo en la transmisión, la enseñanza y la traducción de obras de filosofía griega, que tanta influencia ejercieron en el desarrollo del pensamiento islámico, y que les valió el respeto y la tolerancia por parte de los musulmanes y de sus califas.

Esta situación cambió con la llegada de al-Mutawakkil, quien, al igual que 'Umar II y Hārūn al-Raşīd, decretó medidas discriminatorias contra la Gente del Libro. La primera evidencia de ello se halla en la misiva que dirigió en el año 850 a los gobernadores de las provincias y reproducida por al-Ṭabarī²⁵. El objetivo de esta carta es destacar la posición inferior y marginal de la Gente del Libro con respecto a la *umma*, la comunidad de creyentes, y en ella vemos a un al-Mutawakkil devoto, que desea ganarse la aprobación de Dios adoptando una política religiosa islámica correcta y actuando de acuerdo con la ley coránica.

Otra carta, fechada también en el año 850, reproducida por Ibn Qayyim²⁶, muestra el deseo del califa de reemplazar a los *ḍimmies*, que ocupaban cargos oficiales, por funcionarios *sunnies*. En ella, el califa se vale de citas coránicas que apoyan su propósito y muestran su fervor religioso.

Hay que tener presente que estas medidas, por las que se pretende aislar a los *ḍimmies* y subyugarlos a la autoridad musulmana, supusieron un efecto político, ya que gracias a ellas el califa pudo ganarse el favor de la gente piadosa para sus propósitos políticos y religiosos. Sin embargo, estas medidas fueron a menudo teóricas, pues en muchos casos los *ḍimmies* se mantuvieron en su puesto, como Buṭṭiṣu' b. Ŷibrā'īl, quien gozaba del respeto del califa y continuó ejerciendo co-

22. Ibn al-Aṭīr. *Al-kāmil fī l-tārīḥ*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1987, vol. 6, p. 103.

23. Bahjat Kamil al-Tikriti. *The religious policy of al-Mutawakkil 'alā Allāh al-'Abbāsī (232-247/847-861)*, p. 3.

24. F. Maíllo Salgado. *Diccionario de derecho islámico*. Gijón: Ediciones Trea, 2005, pp. 98-99.

25. Muḥammad ben Yaḥyā al-Ṭabarī. *Tārīḥ al-rusūl wa-l-mulūk*.

mo su médico, o Dulayl b. Ya 'qūb al-Naṣrānī, a quien el califa encargó en el año 859 la construcción de su palacio. Aunque no por ello es menos cierto que determinadas circunstancias políticas obligaron al califa a adoptar una dura posición contra la Gente del Libro. A este respecto, cabe destacar la invasión de Damietta (Dumyāt) por parte de los Bizantinos en el año 852, lo que provocó que en 853 el califa ordenara que los *ḍimmīes* no podían montar caballos y debían llevar una *durrā 'ā*²⁷ amarilla; además, decretó la destrucción de las nuevas sinagogas en el transcurso de ese mismo año²⁸.

En conclusión, podemos afirmar que la política religiosa de al-Mutawakkil respecto a la Gente del Libro se explica a través de su estricto punto de vista ante la doctrina islámica, como muestran las cartas anteriormente citadas; pues se atiene a las prescripciones coránicas en relación con los *ḍimmīes* y siguiendo de cerca las posiciones de 'Umar y de Hārūn al-Rašīd con el propósito de aclarar los derechos y deberes tanto de musulmanes como de *ḍimmīes* dentro de la *Umma*. A esto hay que añadir el deseo del califa de poner el gobierno en manos de musulmanes, aunque debemos considerar, como ya hemos señalado, que a pesar de los decretos de al-Mutawakkil en este sentido, muchos funcionarios *ḍimmīes* se mantuvieron en su puesto por ser insustituibles (traductores, médicos, arquitectos, etc.)²⁹.

Otra cuestión que debemos preguntarnos es qué actitud adoptó al-Mutawakkil hacia los musulmanes ortodoxos. Usamos aquí la expresión “musulmanes ortodoxos” y no *sunnīes*, debido a que los *mu 'tazīlies* también son *sunnīes*, aunque no ortodoxos. Primero, conviene repasar brevemente el comportamiento de los tres predecesores de al-Mutawakkil.

Como ya se ha dicho, al-Ma'mūn (813-833) estableció la *miḥna* con el objetivo de hacer del *mu 'tazīlismo* la doctrina oficial y ordenó a su lugarteniente en Bagdad, Iṣḥāq ben Ibrāhīm, que convocara a los siete tradicionistas más importantes a Samarra para poder probarlos personalmente en cuanto a su pensamiento sobre la creación del Corán. Los siete aceptaron las ideas de al-Ma'mūn bajo presión y fueron enviados de vuelta a Bagdad. La deserción de la ortodoxia por parte de estos siete tradicionistas fue una cuestión que afectó profundamente a Aḥmad b. Ḥanbal, fundador de una escuela teológica y jurídico-moral basada, casi exclusivamente, en el Corán y en la tradición. A través de diversas cartas, el califa amenaza y critica a los tradicionistas, pero la persecución de la ortodoxia co-

26. Bahjat Kamil al-Tikriti. *The religious policy of al-Mutawakkil 'alā Allāh al-'Abbāsī (232-247/847-861)*, pp. 19-21.

27. Se trata de una especie de chaqueta o chaquetón. Véase R. Dozy. *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes*. Beirut: Librairie du Liban, s. d., p. 181.

28. Bahjat Kamil al-Tikriti. *The religious policy of al-Mutawakkil 'alā Allāh al-'Abbāsī (232-247/847-861)*, pp. 23-24.

menzó durante el último año del reinado de al-Ma'mūn y sus primeras víctimas fueron las personas cultas. La mayor parte de ellos aceptó la doctrina del califa, exceptuando a Aḥmad b. Ḥanbal y a Muḥammad b. Nūḥ al-Maḍrūb, a los que al-Ma'mūn ordenó detener, poco antes de que se produjera su muerte³⁰.

El sucesor de al-Ma'mūn, al-Mu'taṣim, continuó la campaña contra Aḥmad b. Ḥanbal y mantuvo la doctrina de su predecesor por consejo de Aḥmad b. Abī Du'ād³¹, a quien el nuevo califa otorgó el puesto de cadí de cadíes³², y del propio al-Ma'mūn³³. Además de ejecutar a sabios y teólogos que no compartían su doctrina, al-Mu'taṣim ordenó que en las escuelas se enseñara el concepto de «la creación de El Corán».

Al-Wāṭiq continuó con esta política anti-ortodoxa, pero no se opuso a Aḥmad b. Ḥanbal, quien se había convertido en un maestro muy popular e influyente entre sus seguidores. Sin embargo, sí continuó con la persecución de aquellos que se oponían a la doctrina del Corán creado, aunque no por mucho tiempo, debido a un debate entre Ibn Abī Du'ād y un tradicionista, llamado el jeque de Adhana, que tuvo lugar en presencia del califa. En este debate, Ibn Abī Du'ād fue incapaz de demostrar su teoría y perdió la confianza del califa; de esta manera, desde el año 846 hasta el final del califato de al-Wāṭiq no se produjeron persecuciones contra los ortodoxos³⁴.

Cabe destacar que la mayoría de la población de esta época estaba en contra de la doctrina *mu'tazilí*, y esto, entre otros motivos, llevó al califa al-Mutawakkil a adoptar una política que le granjeara el apoyo de la ortodoxia. No obstante, durante los dos primeros años del reinado de este califa la *miḥna* siguió vigente, si bien es verdad que solo en teoría, pues no hay constancia de que nadie fuera investigado³⁵. En el año 849, el califa puso fin a la *miḥna*, envió mensajes a varios gobernadores para detener cualquier argumentación en relación con El Corán, llamó a la corte a varios tradicionistas a los que ordenó predicar la doctrina islámica de acuerdo con la *sunna* del Profeta³⁶ a fin de mostrar sus pruebas en contra de la *mu'tazila*, y liberó a los prisioneros encarcelados en varias provincias, que habían sido acusados por la *miḥna*, entre ellos, al-Ḥārīt b Miskīn al que, poste-

29. *Ibidem*, pp. 24-26.

30. *Ibidem*, p. 31.

31. W. M. Patton. *Aḥmad Ibn Ḥanbal and the miḥna*. Leiden: E. J. Brill, 1897 pp. 108-110.

32. Luwīs Ma'lūf y Ferdinand Taoutel. *Al-Munẓid fī l-luḡa wa-l-a'lām*. Beirut: Dār al-Maṣriq, 2008, p. 30.

33. Jalāl al-Dīn al-Suyūfī. *Ḥusn al-muḥādara fī ajbār Miṣr wa-l-Qāhira*, p. 335.

34. Bahjat Kamil al-Tikriti. *The religious policy of al-Mutawakkil 'alā Allāh al-'Abbāsī (232-247/847-861)*, p. 31.

35. *Ibidem*, p. 32.

36. *Ibidem*, p. 32.

riormente, designó cadí de Egipto³⁷. A esto se añade el hecho de que convocó a Ibn Ḥanbal para honrarle y para que instruyera a sus hijos al-Mu‘tazz y al-Muntaṣir en el hadiz, además de servirle como instrumento en la reinstauración de la ortodoxia³⁸.

Por otro lado, hay que decir que al-Mutawakkil se adscribió a la doctrina *šāfi‘ī*, convirtiéndose en el primer califa en aceptar una de las cuatro escuelas jurídicas ortodoxas. Sin embargo, esta acción responde, probablemente, a razones políticas que pretendían ganarse el favor de aquellos a quienes los tres califas anteriores habían perjudicado con su “inquisición” y su política en contra de la ortodoxia y, de ese modo, obtener así el apoyo de la comunidad³⁹. De hecho, desde el reinado de al-Mutawakkil hasta el final del califato abasí en el año 1258, la ortodoxia fue la doctrina del imperio y la escuela jurídica *šāfi‘ī* la oficial del califato, mientras que otras teorías y doctrinas quedaron fuera de la corte.

Aunque al-Mutawakkil era una persona piadosa⁴⁰, no estaba de acuerdo con todos los aspectos asociados a la ortodoxia y usó el favor de la mayoría ortodoxa para lograr sus objetivos políticos. Entre éstos, como ya se ha señalado, figuraba derrotar a la insubordinada guardia turca, la *mu‘tazila* y la *ši‘a*, aunque solo logró acabar con la *mu‘tazila*.

Con respecto a su posición anti-*ši‘ī*, en el año 850/851, según numerosas fuentes históricas ya citadas, el califa ordenó demoler la tumba de al-Ḥusayn, hijo de ‘Alī b. Abī Tālib, que se había convertido en lugar de peregrinación⁴¹. El sitio fue inundado y la peregrinación fue prohibida bajo severas penas. Otras medidas fueron deportar a los ‘*alíes* de Egipto, —debido a que ponían en peligro la estabilidad de esta provincia, que de hecho, unos años más tarde se convirtió en el centro del mundo *ši‘ī*—, o perseguir a aquellos que declaraban su *ši‘ismo* en público. También debe tenerse en cuenta la relación entre los *ši‘íes* y la *mu‘tazila*. Patton destaca este punto afirmando:

Los *ši‘íes* eran, de hecho, *mu‘tazilíes* en cuanto a su opinión teológica, y no es sorprendente que el gobernante que les otorgó su doctrina prefiriera, al mismo tiempo, a su gran líder —‘Alī— antes que al ortodoxo Abū Bakr y a su sucesor. Por tanto no es

37. Jaḥīb al-Bagḍādī. *Tārīj Bagḍād*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1997, vol. 9, p. 216.

38. Bahjat Kamil al-Tikriti. *The religious policy of al-Mutawakkil ‘alā Allāh al-‘Abbāsī (232-247/847-861)*, p. 35.

39. *Ibidem*, p. 37.

40. Ibn Ḥayyān. *Ajbār al-qūdat*. Beirut: Alam al-Kutub, 1990, vol. 2, p. 180.

41. Bahjat Kamil al-Tikriti. *The religious policy of al-Mutawakkil ‘alā Allāh al-‘Abbāsī (232-247/847-861)*, pp. 63-65.

sorprendente que el gobernante que revocó su doctrina restaurara a los califas ortodoxos su primacía⁴².

No debemos olvidar que el odio mostrado por al-Mutawakkil⁴³ hacia los *šī'ies* se vio alentado por algunas personas que lo rodeaban, tales como 'Alī b. Ŷahm, poeta e invitado habitual del califa, Abū l-Simt, 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Dāwūd al-Hāšimī o 'Umar b. Faray al-Rajyī, de quienes se dice que, constantemente, infundían miedo en el califa con respecto a los *'alies*⁴⁴.

Esta actitud le costó la enemistad de su hijo mayor, al-Muntaṣir, así como de los oficiales turcos, *šī'ies* y de algunos musulmanes ortodoxos. Entre las razones que pudieron llevar al califa a destruir la tumba de al-Ḥusayn, la más plausible es su ortodoxia, pues, de acuerdo con la ortodoxia musulmana, la peregrinación solo debe hacerse a tres sitios, mientras que cualquier otro tipo de peregrinaciones debe considerarse ilegal. Sin embargo, al-Mutawakkil no siempre se mostró intolerante hacia los *šī'ies*, pues estuvo en relación con el décimo imam *šī'i'*⁴⁵, 'Alī al-Naqī⁴⁶. Tras esta relación estaba el deseo del califa de ganarse el apoyo del imam contra el poder creciente de la guardia turca y el movimiento *mu'tazilī*. A lo que hay que añadir que con el apoyo del imam al-Mutawakkil recobraba las simpatías de la población *šī'i'*, ya que aquél era su líder y ejercía poder sobre ella.

Podemos concluir que la política de al-Mutawakkil hacia la *šī'a* se basa, fundamentalmente, en motivos políticos, pero también en su fervor hacia la ortodoxia y, quizá, en un odio personal alentado por las gentes que lo rodeaban. Por otro lado, los *šī'ies* no contaban con un líder lo suficientemente fuerte y buscaron el apoyo del hijo del califa, al-Muntaṣir, quien ya simpatizaba con ellos⁴⁷. Como sabemos, una de las consecuencias de todo este cúmulo de factores fue el asesinato de al-Mutawakkil por orden de su hijo, hecho que provocó que la guardia turca no respetara en adelante a los califas y que éstos se convirtieran en instrumentos en sus manos, pues los guardias turcos alcanzaron tal poder que podían designar a cualquier persona del califato o destituirlo.

Teniendo en cuenta lo anteriormente expuesto, podemos deducir que la política religiosa de al-Mutawakkil se basaba en su deseo de restaurar la ortodoxia islámica con el fin de unir a la comunidad y de obtener el apoyo de la mayor parte

42. W. M. Patton. *Aḥmad Ibn Ḥanbal and the miḥna*, p. 54.

43. Bahjat Kamil al-Tikriti. *The religious policy of al-Mutawakkil 'alā Allāh al-'Abbāsī (232-247/847-861)*, p. 75.

44. Ibn al-Aḫḫār. *Al-Kāmil fī al-tārīḫ*, p. 109.

45. Bahjat Kamil al-Tikriti. *The religious policy of al-Mutawakkil 'alā Allāh al-'Abbāsī (232-247/847-861)*, pp. 68-70.

46. Luwīs Ma'lūf y Ferdinand Taoutel. *Al-Munḫid fī l-luḡa wa-l-a'lām*, p. 595.

47. D. Sourdel. "La politique de successeurs d'al-Mutawakkil". *Studia Islamica*, 13 (1960), pp. 8-9.

de la población, lo cual le granjeó los elogios de muy diversos personajes. Sin embargo, su actitud y política hacia el *šī'ismo* le ha valido que historiadores posteriores lo hayan tachado de gobernante intolerante y tiránico, no siendo demasiado extraño que fuera asesinado por su propio hijo. Al-Mutawakkil fue, así, víctima de su propia política⁴⁸.

1.1. *ʿUbayd Allāh b. Yaḥyà b. Jāqān, visir del califa*

Entre los altos cargos de la corte de al-Mutawakkil, nos interesa destacar a ʿUbayd Allāh b. Yaḥyà b. Jāqān⁴⁹ por su relación con el intelectual y escritor Ibn Qutayba.

ʿUbayd Allāh sucede en el año 834 a Muḥammad al-Yaryarāʿī en el puesto de secretario y recibe el título de cliente (*mawlā*) del príncipe de los creyentes⁵⁰. Posteriormente, durante el califato de al-Mutawakkil, concretamente en el año 851, es nombrado visir y se le conceden los poderes de nombrar a los funcionarios de todas las provincias. Teniendo en cuenta las informaciones de al-Yaʿqūbī, es la primera vez que un visir posee el poder de nombrar a todos los empleados del gobierno (correos, espionaje, cadies...). El visir también ejerció como tutor del príncipe heredero, al-Muʿtazz, y recibió la comandancia de diez mil hombres. De esta manera, se convierte en emir y en visir, al mismo tiempo, lo que da una idea de la magnitud de su poder en el califato. Sin embargo, según D. Sourdel, no hay indicios de que el visir ejerciera influencia alguna sobre la orientación religiosa del califa, pero sí sobre la designación del heredero al trono a favor de al-Muʿtazz.

Tras el asesinato de al-Mutawakkil se retira de la vida política, aunque debió estar exiliado en Barqa por orden del califa al-Muntaṣir. Con la llegada del califa al-Muʿtamid, accede de nuevo al visirato, ocupándolo hasta su muerte en el año 877.

Sabemos que ʿUbayd Allāh b. Yaḥyà es el dedicatario de la obra de Ibn Qutayba, *Adab al-kātib*, y que el visir fue el protector y mecenas de nuestro autor durante la mayor parte de su vida. Esta dedicatoria de la obra *Adab al-kātib* permite a Ibn Qutayba ganarse el favor del visir y, de esta manera, es nombrado cadí de Dīnawar, puesto que ocupa durante muchos años. Por tanto, como ya hemos señalado, el visir no parece ejercer influencia con respecto a la nueva orientación

48. Bahjat Kamil al-Tikriti. *The religious policy of al-Mutawakkil ʿalā Allāh al-ʿAbbāsī (232-247/847-861)*, pp. 87-92.

49. D. Sourdel. "Ibn Khāḳān". *EP*, vol. 3, p. 848.

50. D. Sourdel. *Le vizirat ʿabbaside: de 749 a 936 (131 à 324 de l'Hégire)*. Damasco: s. e., 1959-1960, vol. 1, pp. 271-286.

político-religiosa, aunque sí la ejerce de manera indirecta: siendo el protector del autor que escribe al servicio del poder, Ibn Qutayba.

2. LA INFLUENCIA DE LA OBRA DE IBN QUTAYBA EN LA NUEVA POLÍTICA RELIGIOSA

Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Muslim b. Qutayba al-Dīnawārī (828-889)⁵¹ fue un polígrafo iraquí de formación eminentemente tradicionalista y fuertemente influida por las enseñanzas de Ibn Rāhawayh, émulo de Ibn Ḥanbal. Aunque en su juventud frecuentó los círculos de los *mutakallimūn* en Basora, esta escuela no dejó una huella profunda en nuestro autor y la abandonó en una etapa temprana de sus estudios para unirse a la escuela del hadiz, formada por tradicionalistas ortodoxos en su enseñanza y en su conducta. Sin embargo, las enseñanzas que adquirió durante sus relaciones con el *kalām* le permitieron combatir a los enemigos de la tradición con sus mismas armas.

Ibn Qutayba logró hacerse con una reputación como escritor y, gracias a ello, y a su relación con el personal gubernamental de al-Mutawakkil, especialmente con el visir ʿUbayd Allāh, le fueron encargadas obras que apoyaron la nueva política religiosa. El estudio de la vida y de la obra de Ibn Qutayba indica que su trabajo al servicio de la nueva política no se debía a un mero interés personal, sino que este autor era un defensor convencido de la tradición y del *sunniismo* ortodoxo.

La influencia que ejercieron en Ibn Qutayba las enseñanzas de sus maestros tradicionalistas se refleja en sus obras llamadas de juventud, entre las que nos interesa destacar *Adab al-kātib*, pues, a pesar de que no es una obra teológica propiamente dicha, su introducción se orienta en el mismo sentido de la nueva política religiosa instaurada por el califa al-Mutawakkil, pues condena el *kalām* y la *falsafa* como materias inútiles en la formación de los funcionarios abasíes. Si a su formación de carácter ortodoxo, se añade la intervención del visir ʿUbayd Allāh, podemos afirmar que nuestro autor apoyó firmemente, mediante su autoridad literaria, la orientación religiosa del gobierno del al-Mutawakkil. Esta tendencia aparece ya sin ambages en la obra *Kitāb taʿwīl mujtalif al-ḥadīṯ*⁵², probablemente la última obra de nuestro autor.

Precisamente son los dogmas profesados por *Ahl al-ḥadīṯ* aquéllos con los que Ibn Qutayba se siente identificado: 1. Aquello que Dios quiere es y aquello que no quiere no es; 2. Él es el creador del bien y del mal; 3. El Corán es la palabra de Dios increada; 4. Dios será visible el Día del Juicio Final; 5. Los califas Abū Bakr

51. G. Lecomte. *Ibn Qutayba: L'homme, son oeuvre, ses idées*. Damasco: s. e., 1965, pp. 27-41.

52. G. Lecomte. *Le traité de divergences du hadīth d'Ibn Qutayba: traduction annotée du Kitāb taʿwīl muhtalif al-ḥadīth*. Damasco: Institut Français de Damas, 1962.

y ‘Umar tienen preeminencia; 6. Castigo en la tumba. Para Ibn Qutayba, el perfecto modelo de musulmán es el representado por *Ahl al-ḥadīṭ* y son claros los criterios que deben cumplirse para pertenecer a la *Umma*, por lo que su reprobación se dirige hacia aquéllos que se desvían.

Respecto a las sectas, Ibn Qutayba afirma que existen cuatro, las mencionadas en el hadiz del Profeta: *rāfiḍa*, *jāriyismo*, *qadariyya* y *mur’i ‘a*. También menciona otras sectas, pero considerándolas como derivadas de alguna de estas cuatro, es decir, como subsectas (*zaydiyya*, *kaysāniyya*, *jašabiyya*...). Asimismo, cataloga la *šī ‘a* entre las sectas, pero no considera condenable el afecto sentimental hacia la descendencia de ‘Alī, lo cual es legítimo; sin embargo, no halla justificación para la adhesión a sus reivindicaciones políticas y menos aún para la divinización de ‘Alī.

Ibn Qutayba no distingue con claridad a los *mu‘tazilīes*, no considera que la *mu‘tazila* sea una escuela de pensamiento con una doctrina bien definida, la clasifica como una facción de la *qadariyya*. Los *qadariēs* se definen por su relación con la noción de *qadar*⁵³, que constituye el núcleo del problema y determina las otras tomas de posición *mu‘tazilīes*. Ibn Qutayba deja constancia en su obra de que el término *qadarī* posee connotaciones negativas, pues se aplica a aquéllos que niegan que Dios sea Todopoderoso y reivindican para sí mismos este atributo. Los grandes dogmas *mu‘tazilīes*, englobados dentro de la *qadariyya*, fueron objeto de una enérgica refutación por parte de Ibn Qutayba, pues él es partidario del determinismo, aunque no de manera ciega e incondicional, pues para él los actos humanos son la traducción de la voluntad divina y el hombre es la causa instrumental de esta voluntad, lo cual justifica la falta del espíritu de decisión. La actitud de Ibn Qutayba es, como vemos, una síntesis del espíritu de sumisión a la voluntad divina (*islām*) y de la ética profana indo-irania.

¿Qué lleva a Ibn Qutayba a considerar que la *mu‘tazila* no posee una línea de pensamiento bien definida, cuando él ha vivido bajo el mandato de tres califas que la adoptaron como doctrina oficial? Es difícil dilucidar esta cuestión, pero sí es posible afirmar que la obra de Ibn Qutayba muestra su gran espíritu analítico y sistemático. Teniendo esto en cuenta, se puede deducir que, al analizar los dogmas de las diferentes sectas, encontró varios puntos en común entre la *mu‘tazila* y la *qadariyya*, principalmente, en lo referente al *qadar* (una de las nociones más refutadas por Ibn Qutayba) y, al ser la *qadariyya* una secta de mayor antigüedad, le resultó obvio englobar una dentro de otra. Otra posibilidad nos llevaría a pensar que, el hecho de que Ibn Qutayba no considere la *mu‘tazila* como una línea de pensamiento diferenciada, constituya manifestación de desprecio hacia ésta. Por

53. Los *qadariēs* sostienen, principalmente, que Dios otorgó al hombre el libre albedrío.

supuesto, nada de lo anteriormente mencionado está demostrado irrefutablemente, pero sí podemos deducirlo atendiendo al contenido de su obra.

Otro punto destacable en la relación de Ibn Qutayba con las sectas es que fue acusado por sus oponentes de pertenecer al *karrāmismo*, lo cual puede descartarse inmediatamente con un simple repaso de su obra.

Volviendo a la obra *Kitāb ta'wīl mujtalif al-ḥadīth*, su dedicatoria induce a pensar que esta obra fue encargada a Ibn Qutayba, probablemente, por un personaje próximo al gobierno con el fin de afirmar la restauración ortodoxa. Nuestro autor pretende refutar a los *mutakallimūn* (doctores en la ciencia de *kalām*, venían a ser teólogos), a los filósofos, entendiendo por tales a aquellos pensadores cuya tendencia es la filosofía científica griega, a los *ḥanafīes*, que defienden una interpretación personal de la ley (*ra'y*), lo que choca claramente con la regla y la tradición y a los *jāriyīes*, de los que elogia su coraje y valor militar, lo que no impide que la refutación de sus doctrinas constituya una de sus preocupaciones dominantes. Esta refutación se desarrollará siempre en el terreno del hadiz por ser el vehículo de transmisión de la *sunna* del Profeta.

En la introducción a esta obra, Ibn Qutayba denuncia la explotación del hadiz llevada a cabo por las sectas que él considera como las cuatro principales, es decir, por los *jāriyīes*, por los *mur'yīes*, por los *qadarīes* y por los *rafiḍīes*, siempre al servicio de sus propios fines; también enumera los reproches dirigidos contra las gentes del hadiz, los cuales se resumen de la siguiente manera: las gentes del hadiz están tan obsesionadas por la letra de los textos que se les escapa su espíritu y de aquí proviene su falta de sentido crítico, su tendencia al antropomorfismo y las contradicciones que se producen entre ellos. Ante estos reproches, Ibn Qutayba afirma que hay que defender la tradición y a sus representantes, mostrar que los ataques de sus adversarios son injustificados; ése es el objetivo de esta obra. Para ello nos presenta las doctrinas de las diferentes sectas como un amasijo de opiniones individuales y contradictorias, mientras que la Tradición se distingue por la unanimidad de sus representantes (*īymā'*), es decir, los compañeros del Profeta y los hombres de generaciones posteriores que han sido fieles depositarios de la *sunna*. Pero el arma más importante que emplea Ibn Qutayba en su defensa de la tradición es la crítica del hadiz, en la que se refleja su pensamiento relativo a los grandes pilares del dogma, del derecho, de la ética y de la filología.

Ciertamente, esta obra es la que vehicula, en mayor grado, la defensa de la tradición y el apoyo a la reinstauración del *sunnismo* por parte de Ibn Qutayba, por más que hayamos considerado más interesante mostrar en qué medida esto se muestra en obras de carácter más profano, concretamente, en su obra de *adab 'Uyūn al-ajbār*.

No existen indicios para pensar que esta obra de *adab* le haya sido encargada a Ibn Qutayba por parte de ningún personaje cercano a la corte y, aún así, en ella aparece un apartado en el que se rebate a determinadas sectas y se defiende la tradición, lo que demuestra lo que veníamos diciendo: Ibn Qutayba no puede juzgarse mero instrumento al servicio del poder, pues apoya y defiende la nueva política porque coincide con sus creencias personales.

*Kitāb al-‘ilm wa-l-bayān*⁵⁴ es el quinto libro de *‘Uyūn al-ajbār*. La parte dedicada al *‘ilm*, entendido como conocimiento religioso es realmente breve, pero en ella dedica un espacio a impugnar con diversos argumentos las doctrinas de las sectas: la *mu‘tazila* (aunque no la cita como tal), *qadariyya*, *rāfiḍa*, *zaydiyya*, *tanawīyya* y *šī‘ismo*. El contenido está organizado en forma de conversaciones entre distintos personajes o de poemas relacionados con aquello que se trata. Se divide en dos partes: “Las pasiones y las palabras sobre la fe” y “La réplica contra los impíos”. La primera trata, fundamentalmente, del *šī‘ismo*, la *qadariyya* y la *rāfiḍa*. Las conversaciones de los personajes van desde el razonamiento de al-Ma‘mūn mediante el que refuta a un imam *šī‘í* la sucesión de ‘Alī al trono, pasando por un hombre que defiende hasta el extremo el determinismo divino frente a la *qadariyya*, la conversación entre un *qadari* y un hechicero *tanawī* o dualista, la disputa entre un tradicionalista y un *mu‘tazilī*, el poema de un líder de la *zaydiyya* desdeñando a los *rāfiḍīes* o la historia de un hombre que pretende hacerse pasar por ‘Alī, hasta el elogio, a través de diversos poemas, del Profeta, de Abū Bakr y de ‘Umar, representantes de la ortodoxia por antonomasia.

La segunda parte se centra en el dualismo y consiste en las réplicas que al-Ma‘mūn y Hišām b. al-Ḥakam, compañero del imam Ŷa‘far al-Šādiq, amantes ambos del razonamiento y del debate, dan a aquéllos que profesan el dualismo.

Llama la atención que, en la sección dedicada a rebatir las ideas sectarias, aparezca con tanta frecuencia el nombre de al-Ma‘mūn, instaurador de la *mu‘tazila*. Por supuesto, hay tras ello un fin claro: Ibn Qutayba no solo dirige sus obras a un público ortodoxo, sino que su intención como fundamento de la nueva política religiosa es que la gente se vuelva hacia el *sunnismo* y, para ello, no hay mejor manera que poner en boca del califa que acabó con la ortodoxia *sunnī* palabras en contra de sectas tales como el dualismo.

Sin embargo, la mejor manera de demostrar lo que venimos afirmando hasta ahora es ofrecer unos fragmentos de la traducción correspondiente a este apartado:

54. Ibn Qutayba. *‘Uyūn al-ajbār*. Ed. Yūsuf A. Tawil. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2009, pp. 133-285. Asimismo, véase la sección dedicada a la reafirmación de la ortodoxia, pp. 156-171.

وكان مُسْلِمٌ بِنُ مَرْيَمَ، وهو مَوْلَى لِبَعْضِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ وَقَدْ حَمَلَ عَنْهُ الْحَدِيثُ شَدِيدًا عَلَى الْقَدَرِيَّةِ، عَائِبًا لَهُمْ وَلِكَلَامِهِمْ، فَانكَسَرَتْ رِجْلُهُ فَتَرَكَهَا وَلَمْ يَجْبُرْهَا، فَكَلَّمَ فِي ذَلِكَ فَقَالَ: يَكْسِرُهَا هُوَ وَأَجْبُرُهَا أَنَا، لَقَدْ عَانَدْتَهُ إِذَا.⁵⁵

Muslim b. Abī Maryam —*mawlà* de algunos de la ciudad y al que le fue transmitido el hadiz— tenía una opinión firme sobre los *qadariés*, los denigraba a ellos y a sus palabras. Se rompió un pie, lo dejó y no se lo curó, y se habló sobre ello y dijo: “¡Lo rompe Él y lo curo yo! Entonces me opongo a Él”.

دَخَلَ الْمُؤَبَّدُ عَلَى هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ فَقَالَ لَهُ: يَا هِشَامُ، حَوْلَ الدُّنْيَا شَيْءٌ؟ قَالَ: لَا، قَالَ: فِإِنْ أَخْرَجْتُ يَدِي فَتَمَّ شَيْءٌ يَرُدُّهَا؟ قَالَ هِشَامُ: لَيْسَ تَمَّ شَيْءٌ يَرُدُّكَ، وَلَا شَيْءٌ يُخْرِجُ يَدَكَ فِيهِ؛ قَالَ: فَكَيْفَ أَعْرِفُ هَذَا؟ قَالَ لَهُ: يَا مُؤَبَّدُ، أَنَا وَأَنْتَ عَلَى طَرَفِ الدُّنْيَا فَقُلْتُ لَكَ يَا مُؤَبَّدُ: إِنِّي لَا أَرَى شَيْئًا، فَقُلْتَ لِي: وَلِمَ لَا تَرَى؟ فَقُلْتُ لَكَ: لَيْسَ هَا هُنَا ظِلَامٌ يَمْنَعُنِي، قُلْتَ لِي أَنْتَ: يَا هِشَامُ، إِنِّي لَا أَرَى شَيْئًا، فَقُلْتَ لَكَ: وَلِمَ لَا تَرَى؟ قُلْتَ: لَيْسَ ضِيَاءٌ أَنْظُرُ بِهِ، فَهَلْ تَكْفَأُ الْمَلْتَانِ فِي التَّنَاقُضِ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَإِذَا تَنَاقَضَا فِي التَّنَاقُضِ لَمْ تَنَاقُضَا فِي الْإِبْطَالِ أَنْ لَيْسَ شَيْءٌ؟ فَأَثَارَ الْمُؤَبَّدُ بِيَدِهِ أَنْ أَصَبَتْ.⁵⁶

Se presentó al-Mūbaḍ ante Hišām ben al-Ḥakam y le dijo: “Hišām, ¿hay algo alrededor del mundo?” Dijo: “No”. Preguntó de nuevo: “¿Si saco mi mano allí, acaso habrá algo que la devuelva?” Respondió Hišām: “No se te devuelve nada y nada saca con ello tu mano”. “Y, ¿cómo sé esto?”; le contestó: “Mūbaḍ, tú y yo estamos en el extremo del mundo. Yo dije: “Mūbaḍ, yo no veo nada”, y me respondiste: “¿por qué no ves?” Y te dije que no hay oscuridad que me lo impida; entonces me contestaste: “Hišām, yo no veo nada”, y te dije: “¿Por qué no ves?” Respondiste: “No hay luz en la que ver”; ¿acaso ambos principios son equivalentes en contradicción?” Dijo: “Sí”. Dijo: “Y, ¿si son iguales en contradicción, por qué no se asemejan en la negación de que no hay nada?” Y al-Mūbaḍ indicó con su mano “has acertado”.

Ambos pasajes son representativos del pensamiento de Ibn Qutayba con respecto a las sectas, en este caso la *qadariyya* y el dualismo.

El primero, aunque breve, refleja la oposición de nuestro autor a los *qadariés* y, al mismo tiempo, su rechazo hacia un determinismo absoluto y llevado hasta el extremo.

El segundo pasaje consiste en una discusión entre al-Mūbaḍ, sabio persa, y Hišām ben al-Ḥakam, de quien hemos dicho que era amante del razonamiento y

55. *Ibidem*, vol. 2, p. 157.

56. *Ibidem*, vol. 2, p. 169.

de la lógica. Y ello se refleja claramente en este fragmento en el que combate el pensamiento dualista a través del razonamiento lógico.

3. CONCLUSIONES

Estudiosos occidentales consideran a Ibn Qutayba como un autor de *adab*, porque fueron sus obras de este género las que gozaron de mayor difusión, pero no debemos olvidar que también se dedicó a la teología y que incluso en sus obras de *adab* trata aspectos teológicos, siempre bajo el influjo de Ibn Rāhawayh. Por otro lado, Ibn Qutayba, situado bajo el patronazgo del visir de califa, ‘Ubayd Allāh, puso su pluma al servicio de la nueva política religiosa.

Todo lo visto anteriormente demuestra que la obra de Ibn Qutayba está construida en función de la defensa de la *sunna* y del hadiz. Los arabistas occidentales han querido ver en el *adab*, en general, y en el de Ibn Qutayba, en particular, un ideal profano en oposición al ideal religioso del Islam. Sin embargo, un análisis de la introducción⁵⁷ de los *‘Uyūn* nos muestra que las referencias a Dios y a la religión no responden a simples cuestiones de estilo. Para Ibn Qutayba, no existe una diferencia de naturaleza entre las ciencias religiosas y el *adab*, sino, más bien, una diferencia de grado, como muestra la siguiente afirmación del autor, ya citada con anterioridad: “Si quieres ser *‘ālim* (sabio), estudia una sola rama de la ciencia; si quieres ser *adīb*, coge lo mejor de cada cosa”. Por tanto, la obra de *adab* de Ibn Qutayba es un compromiso entre el aspecto religioso y el aspecto profano de la cultura. De acuerdo con la definición de Ḥusaynī, el *adab* de Ibn Qutayba es “el estudio de las ciencias religiosas desde un punto de vista literario y lingüístico”⁵⁸ y este estudio está, como hemos podido comprobar, basado en la ortodoxia islámica restaurada por el califa al-Mutawakkil.

57. *Ibidem*, vol. 1, pp. 41-52.

58. Ishāq Mūsā al-Ḥusaynī. *The life and works of Ibn Qutayba*. Beirut, 1950, p. 71.