

Ideas sobre la sinonimia en dos sabios andalusíes del siglo VI/XII: al-Suhaylī y al-Šarīšī

Juan Pablo ARIAS

1. Introducción

La labor de los *lugawīyyān*, los sabios musulmanes ocupados del tratado del léxico o *‘ilm al-luga*, se ha visto tradicionalmente circunscrita a lo que sin duda fue el grueso de su producción: la confección de diccionarios. Pero no es menos cierto que a esta labor, a primera vista meramente práctica, se uniera en muchas ocasiones un claro interés por la reflexión teórica sobre la naturaleza y funcionamiento del lenguaje. Para Kopf (1976) se halla fuera de toda duda que uno de los fines últimos de los diccionarios árabes era esclarecer la lengua desde el punto de vista teórico. De modo general, en las obras árabes destinadas a la recopilación y estudio del léxico afloran digresiones y planteamientos destinados a explicar las razones por las que a las cosas, preexistentes -según el pensamiento árabe islámico- al hecho del lenguaje, se le atribuyen nombres. Y, además, se incluyen reflexiones sobre las “traiciones” que, a la claridad denotativa (*bayān*) o función ideal del lenguaje como espejo de la realidad, suponen en la práctica la atribución de un nombre a más de una cosa o el empleo de varios nombres para designar una misma cosa¹. De este modo, la labor de

1. Del temprano interés por este tema nos informan las primeras páginas del *Kitāb* (I 24), en el que Sībawayhi -uno de los imames de las ciencias árabes islámicas de la palabra- ya habla de las posibles combinaciones entre la cosa nombrada y el nombre; de este modo podemos encontrar, en primer lugar, dos significados (*ma‘nawāni*) diferentes expresados mediante dos diferentes significantes (*lafzāni*), como los verbos *yalasa* y *dahaba*; en segundo lugar, dos significantes diferentes (*ijtilāf al-lafzayn*) para un único significado, como *dahaba* e *intalaqa*; y por último, dos significantes iguales (*ittifāq al-lafzayn*) para dos significa-

luga de los sabios musulmanes desborda los límites de la lexicografía para internarse en los dominios de la lexicología.

La respuesta a todos estos interrogantes suscitados se encuentra en los diversos tratados que se desarrollaron en torno a la denominación o *tasmiya*, a saber, el tratado de los nombres propios (*al-‘alamiyya*), la sinonimia (*al-tarāduf*), la ambigüedad (*al-ištirāk*) y la etimología (*al-ištiqāq*). De todos ellos nos vamos a centrar en el segundo, la sinonimia. Nuestro propósito es ofrecer las opiniones que sobre este fenómeno mantuvieron dos de los sabios andalusíes de mayor renombre del siglo VI/XII: Abū l-Qāsim ‘Abd al-Raḥmān bn ‘Abd Allāh al-Suhaylī (m. 581/1185-6) y Abū Muḥammad Aḥmad bn ‘Abd al-Mu’min al-Šarīšī (m. 620/1222). En una época como ésta, en la que la labor de *luga* se circunscribe en nuestra península a pequeños diccionarios especializados y, primordialmente, a los comentarios (*šurūḥ*) de obras clásicas, las valoraciones de ambos sabios al respecto aparecen diseminadas, sin rigor expositivo alguno, a lo largo de sus respectivas obras: *Al-Rawḍ al-unuḥ*, un comentario a la *Sīra* o Vida del Profeta que escribiera Ibn Ishāq (m. ca. 151/768) y completara Ibn Hišām (m. 213/829), y *Šarḥ Maqāmāt al-Ḥarīrī*, un comentario a los *Cuadros* del célebre autor oriental impulsor de este género literario (m. 516/1122). En nuestra exposición nos vamos a servir del armazón teórico que podamos reconstruir a partir de las ideas de otros sabios musulmanes de la palabra, a las que iremos añadiendo progresivamente las aportaciones o adhesiones de nuestros sabios andalusíes.

2. Sinonimia (*al-tarāduf*)

Bajo la fórmula ‘un *ma‘nà* al que corresponden dos o más *alfāz*’ se esconde la primera de las posibles anomalías que pueden afectar a la relación biunívoca que supone toda denominación ideal consistente en un único *lafz* para cada *ma‘nà*. Este primer atentado contra la supuesta claridad denotativa del lenguaje recibió entre los sabios musulmanes el término de *tarāduf* o en palabras de Ibn Fāris (Suyūṭī *Muzhir* I 389) “*ijtilāf al-lafz wa-ittifāq al-ma‘nà*”. Nuestros dos sabios se muestran interesados en este fenómeno siempre desde un punto de vista eminentemente práctico: la enumeración de las múltiples posibilidades existentes en la lengua árabe para expresar un mismo concepto, con lo que esta labor conlleva de ilustración erudita, y la diferenciación de sinónimos con fines didácticos, de obligada necesidad para comprender el sentido verdadero de determinadas expresiones. Como muestra del escaso interés teórico de ambos sobre el tema puede argüirse la ausencia en los dos comentarios de los tecnicismos que para el término sinónimo (*murādif/mutarādif*) emplearon los sabios musulmanes, no sólo los lingüistas como Suyūṭī (*Muzhir* I 402) o los

dos diferentes, como *waḥada* en los sentidos de ‘enojarse’ y ‘encontrar’.

andalusíes más cercanos a nuestros autores Ibn Sīdah (*Mujaṣṣaṣ* I 3) o Lablī (*Tuḥfa* 542), sino también otros sabios ajenos a las ciencias de la palabra como Zarkaṣī (*Burhān* II 385) o Gazālī (*Maqṣad* 21)². Tanto Abū l-Qāsim como Abū l-‘Abbās prefieren en sus comentarios recurrir a expresiones del tipo *bi-ma‘nā (wāḥid)* o *wa-qīla aydan*, e incluso, ahondando en la imprecisión terminológica de la palabra *ism*, incluyen en sus comentarios listas de múltiples sinónimos antecedidas por la expresión *min asmā’*, como si reformulando este fenómeno según el esquema ‘varios *asmā’* para un solo *musammā’* quisieran huir -aunque en vano- del hecho real que esta anomalía supone para la relación básica e inequívoca entre *lafz* y *ma‘nā*. No obstante, que nuestros sabios no expongan de manera sistematizada sus ideas sobre la sinonimia, apoyadas en su opinión personal o en la de otros sabios anteriores, no significa, a nuestro parecer, que no tengan presentes los distintos enfoques que la tradición lingüística ha otorgado a esta cuestión. Sencillamente se adherirán alternativamente a las posibles soluciones teóricas dadas en la medida que ello sirva para aclarar ejemplos muy concretos de palabras necesitadas de sus comentarios. Por tanto, a continuación reconstruiremos las principales corrientes de pensamiento que sobre la sinonimia coincidieron en la historia de la lingüística árabe, acompañando sus postulados, en la medida que nos sea posible, con las explicaciones *ad hoc* que sobre casos concretos de sinonimia ofrecen nuestro sabios³.

Suyūṭī en el capítulo dedicado a la sinonimia de su enciclopedia del saber lingüístico (*Muzḥir* I 402 y ss) refiere que sobre esta cuestión existen dos opiniones encontradas: la de aquellos que sostienen su existencia y la de aquellos que como Rāzī, “pretenden que todas las palabras que se cree que son sinónimas (*min al-mutarā-difā’*), son -en realidad- palabras con significados diferentes (*min al-mutabāyinā’*)”. Vamos a comenzar por los argumentos de los primeros, que a juicio de las palabras de este sabio, fueron la mayoría.

La tónica general entre los sabios musulmanes de la palabra fue la aceptación de la posibilidad de la sinonimia, a pesar de que era perfectamente cierto que la sinoni-

2. No creemos necesario insistir en que -según nos recuerda Bettini (1983: 30)- la sinonimia puede ser abordada desde dos diferentes perspectivas fundamentales: desde el plano del estilo, como sucede en las obras de teoría de la literatura, y desde el plano léxico, como sucede en las obras lingüísticas y, por la concepción árabe del *ma‘nā* como realidad o su trasunto en el pensamiento, en las obras filosóficas. Ambos planos están bien diferenciados. Aquí nos interesa la sinonimia desde el punto de vista lexicológico, es decir, las reflexiones que sobre las palabras en cuanto que unidades individuales llevan a cabo el *ahl al-luḡa* como objetivo prioritario (cfr. Suhaylī *Rawḍ* I 171), dejando a un lado las cuestiones supeditadas al nivel del lenguaje literario en el que los sinónimos se consideran sólo después de su realización efectiva en una composición.

3. En las fuentes secundarias disponemos de varias panorámicas breves sobre la sinonimia entre los sabios musulmanes como las de Bettini (1983), Weiss (1984: 17-8) o Branca (1985: 196-97).

mia absoluta se oponía a su modo natural de considerar el lenguaje⁴. Para muchos no se hacía necesario explicar el origen ni de la sinonimia ni de su contrario, la homonimia o *ištirāk*, sino que bastaba con justificar su presencia como dos argumentos más de la extraordinaria riqueza expresiva de la lengua árabe. En defensa de esta misma idea está la opinión de Qūṭrub (Versteegh 1981: 409) para quien, en concreto la sinonimia, se explica mediante *ittisā'*⁵, mecanismo por el que los hablantes pueden recurrir a su propio juicio en el uso del *kalām*, con lo que se dota a éste de flexibilidad y suavidad. Así, este célebre sabio afirma (Suyūṭī *Muzhir* I 400):

Los árabes hicieron coincidir dos *lafz* para un único *ma'nà* a fin de indicar la flexibilidad que tenían (*ittisā'u-hum*) en el uso del *kalām*, del mismo modo que se permitieron usar una licencia poética como el *zihāf*⁶ en los pies métricos para mostrar su uso flexible del *kalām*.

La aceptación de la riqueza expresiva de la lengua árabe, además fue esgrimida como una de las características de su incontestable superioridad frente al resto de las lenguas (Suyūṭī *Muzhir* I 322), y acarrea importantes consecuencias en la ampliación del abanico de recursos estilísticos de la misma, intraducibles a otras lenguas con menor riqueza léxica (o.c. I 325 *apud* Peña 1993: 175)⁷.

Asimismo, sobre los argumentos para la defensa de la sinonimia gravitaba la sombra de los resultados de las especulaciones teológicas, el caso de los *bei nomi* (*al-asmā' al-ḥusnà*), que transferidos al nivel de la lengua obligaban a reconocer su existencia. Es el mismísimo Dios quien se otorga en el Corán sus noventa y nueve nombres, y, a su vez, llamó a este libro sagrado mediante cincuenta y cinco nombres. Además los sabios musulmanes cuentan para el reconocimiento de la sinonimia con una plausible explicación lingüística: las *lugāt* o variantes dialectales, por las que un mismo objeto recibió en su origen diferentes nombres en las hablas integrantes del

4. Aunque en la actualidad se tiende a hablar de sinonimia en términos relativos (sustitución de unas palabras por otras en determinados contextos), sería erróneo negar la posibilidad de sinónimos absolutos, constatable, por ejemplo, en el campo de las nomenclaturas técnicas (cfr. Ullmann 1968: 159-60).

5. La traducción del término *ittisā'* 'amplitud', como viene siendo habitual en la historia de la lingüística árabe para otros términos, puede variar en función de los contextos en que fue empleado. Para esta situación, en particular, aceptamos la propuesta de Peña (1987: 621) 'libertad del hablante'.

6. En prosodia, cambio de un pie por otro por supresión de una letra.

7. El uso de la sinonimia, además de la conocida norma estilística árabe de expresar un concepto mediante dos sinónimos (cfr. Monteil 1960: 284), sirve -entre otros- como recurso estilístico para embellecer una frase o un verso, de modo que una idea (*ma'nà*) se puede repetir con *alfāz* diferentes; así lo señala Šarīšī, por ejemplo, en *Š Maqāmāt* I 128-9 y I 223.

kalām al-‘arab que acabaron confundiendo con el paso del tiempo. Esta justificación, universalmente difundida, alcanza la obra de nuestros sabios:

Al-Mirbad, al-‘yārīn, al-miṣṭaḥ -en persa *miṣṭāh-*, *al-‘yawjar, al-baydar, al-andar* son *lugāt* con un mismo significado, el lugar donde se pone la cosecha y los dátiles para secarse (*Rawḍ* II 247).

Se dice para *al-qurād* [‘garrapata’] *al-ṭalḥ, al-faynaq, al-ḥayr, al-‘all, al-barrām, al-qarṣūm* y *al-labūd* en ciertas *lugāt* (*Š Maqāmāt* I 175).

Como quiera que sea, la presencia de sinónimos es un hecho en la práctica lexicográfica, tanto como fórmula de definición como ampliaciones paradigmáticas. De ambos procedimientos existen abundantes ejemplos en los comentarios de nuestros autores. Y, aunque esta práctica lexicográfica no implica por lo general una reflexión teórica sobre la naturaleza de los sinónimos, podemos constatar tanto en *Rawḍ* como en *Š Maqāmāt* unas leves incursiones en este terreno que vamos a incluir en el marco teórico esbozado por otros sabios a propósito de la tipología de los sinónimos y su origen. No obstante, hay dos ideas iniciales a favor de la sinonimia en nuestros sabios. La primera, que nos vuelve a recordar la lógica relación entre *lafz* y *ma‘nā*, preside reiteradamente su concepción de los sinónimos: éstos siguen un mismo esquema gramatical porque poseen un mismo significado. La segunda, que un método acertado para comprobar la veracidad de dos sinónimos es la llamada prueba de sustitución, según la cual dos sinónimos son intercambiables, al menos en determinados contextos (*Rawḍ* II 130):

Cuando *ḥibb* y *ḥabīb* tienen el mismo significado [‘amado’], cada uno de ellos se puede poner en el lugar del otro, y es [un procedimiento] aceptable en poesía y lícito en el *kalām*.

Es de nuevo Suyūṭī quien nos describe en el *Muḥir* tres modelos sinonímicos. Los tres están caracterizados como procedimientos habituales de los árabes puros (*min sunan al-‘arab*). El primero de ellos es el *itbā‘* (o.c. I 414-25) que, siguiendo las palabras de Ibn Fāris, autor de una obra dispuesta según el orden alfabético y que fue resumida y comentada por el propio Suyūṭī, consiste en la acumulación de dos palabras del mismo esquema gramatical o dotadas de rima, bien idéntica bien semejante, con una finalidad enfática. Según el autor de *al-Šāḥibīfīfiqh al-luga*, este fenómeno es común también entre los no-árabes (*‘ayām*) y presenta dos variedades: que la segunda palabra tenga significado (sin que especifique si idéntico o diferente), o que sea simplemente una colocación expresiva de lo que le antecede, sin significado claro y sin demostración concluyente sobre su etimología. No obstante y como

suele ser costumbre, en la tradición lingüística árabe se recogen voces en contra de la consideración más generalizada de ambos términos como sinónimos. Entre los defensores de este modelo sinonímico se cita en el *Muzhir* al andalusí Qālī; entre sus detractores a Rāzī. Finalmente, Suyūṭī recoge varios ejemplos de *itbā'* integrado por tres términos como *ḥasan basan qasan* o la terna *lā bāraka Allāh fīk wa-lā tāraka wa-lā dāraka*. El único caso de *itbā'* que hemos encontrado en la obra de nuestros autores es *faqīr waqīr* 'pobre de solemnidad', registrado como tal por nuestro sabio jerezano (*Š Maqāmāt* III 62) y cuya explicación seguidamente traducimos:

Waqīr: itbā' de faqīr; el objetivo del *itbā'* es reforzar el significado del primer término, de ahí que digas fulano es pobre (*faqīr*) pues tiene poco dinero y si éste es aún más exiguo dices *waqīr* pues no tiene decididamente nada; y se dice que el significado de *waqīr* es 'cargado de deudas'.

Los otros dos modelos sinonímicos se encuadran según Ibn Fāris (cfr. Suyūṭī o.c. I 460; Branca 1985: 197) bajo el rótulo de semejanza de formas (*taqārub*) para un mismo significado. En ambos subyace la idea de que idénticas o casi idénticas consonantes al entrar en la composición de palabras pueden no comportar grandes alteraciones del significado. El primero es el denominado *ibdāl* (o.c. I 460-75), por el que coexisten en la lengua para un mismo *ma'nā* dos *lafẓ*, uno de los cuales ha resultado de la alteración de una de sus consonantes por otra, preferentemente con ciertas similitudes fonéticas. Así sucede por ejemplo con '*ašama*/'*ašaba* 'atar' (*Rawḍ* III 47) o *yadat*/*yadaf* 'tumba' (*Š Maqāmāt* I 281). Para Abū l-Ṭayyib al-Lugawī (Suyūṭī *Muzhir* I 460) la justificación del *ibdāl* se halla -una vez más- en las variantes regiolectales o *lugāt*. Esta opinión es mantenida por Suhaylī para la pareja *jašaf*/*jazaf* 'capacho tejido con palmas, ropa burda' (*Rawḍ* I 40). Otros sabios como Ibn al-Sikkīt y Ta'ālibī (Suyūṭī o.c. I 537 y 539, respectivamente) van algo más lejos llamando la atención sobre el cuidado que ha de dispensarse para estar seguros de que el presunto *ibdāl* no tiene su razón de ser en un error de lectura (*tašhīḥ*) o en la pronunciación desviada (*luṭga*) por parte del transmisor de alguna de las consonantes de la palabra.

El tercer y último modelo sinonímico está constituido por la concurrencia en la lengua de dos formas producto de la metátesis de una de ellas o *qalb* (Suyūṭī o.c. I 476-81), como *awbāš*/*awšāb* 'gentío' (*Rawḍ* II 85), *gafā*/*fagā* 'enfermedad de la palmera' (o.c. I 174) o *sabsab*/*basbas* 'estepa' (*Š Maqāmāt* IV 355).

Pero, a causa de la preferencia de nuestros dos sabios por comentar los casos anómalos, su labor más fructífera, que pasamos a estudiar en el siguiente epígrafe, está en conexión con sus disquisiciones que intentan demostrar, en oposición a la existencia inexcusable de la sinonimia, la racionalidad de la lengua árabe mediante la fina delimitación de sinónimos aparentes.

2.1. Sinonimia vs *ḥikma*

Frente a la evidencia que supone la posibilidad de que a un objeto puedan corresponder más de un nombre, no faltaron en la historia de la lingüística árabe quienes disintieran de esta realidad por lo que conlleva de atentado contra la sabiduría (*ḥikma*) que se presupone en el *kalām al-‘arab*. Determinados sabios, calificados por Āmidī, un autor oriental del siglo VII/XIII (Bettini 1983: 33 n.17), como excéntricos (*šudūd min al-nās*) y de cuyas cuidadas elaboraciones por diferenciar palabras equivalentes se burlaba Ibn ʿYinnī (*Jaṣāʿiṣ* II 30), se esforzaron por eliminar las barreras que la sinonimia levantaba a la claridad denotativa que debe ser intrínseca al lenguaje.

Esta actitud, tan acorde con los planteamientos actuales que sin negar este fenómeno tienden a reconocer una sinonimia parcial, no fue al parecer excepcional. Gully (1993) ha demostrado en su reciente trabajo centrado sobre las *ḥurūf* (partículas) que el concepto de sinonimia total, sustitución en todos los contextos, nunca fue contemplado con seriedad por los gramáticos medievales. La palabra clave de su razonamiento teórico no era otra que *niyāba* o sustitución. Partiendo de la práctica de la sustitución, determinados contextos demuestran que existen restricciones para que dos partículas sean completamente intercambiables, si bien en algunos casos pueden compartir algunas semejanzas derivadas de los niveles literal (*ḥaqīqī*) o figurado (*maʿyāzī*) del significado, o de ambos a la vez.

En la historia de la lingüística árabe se han venido recopilando las más variadas soluciones con el único objetivo de negar la sinonimia. Entre las más radicales, estuvo apelar a la humildad científica del sabio como hiciera Ibn al-Aʿrābī quien, según Suyūṭī (*Muzhir* I 399-400), a partir de una reflexión hecha sobre las *ḥurūf*, niega la existencia de sinónimos totales, argumentando que los matices que diferencian a los sinónimos fueron conocidos por los *‘arab* y han podido quedar ocultos a los *luga-wiyyūn* posteriores. Continuando con las opiniones conservadas por Suyūṭī, encontramos a Fārisī, autor de un pretendido y célebre criterio de distinción entre sinónimos basado en la diferencia entre *ism* (nombre) y *ṣifa* (atributo). Según *Muzhir* (I 405), en el transcurso de una sesión animada por sabios de *luga* en la corte de Sayf al-Dawla en Alepo, Fārisī respondió sonriendo a Ibn Jālawayhi, quien se jactaba de haber memorizado cincuenta nombres para la espada, que él sólo conocía uno, *sayf*, y que el resto como *muhannad*, *ṣārim*, ... son *ṣifāt* (atributos). Pero, como señala muy acertadamente Bettini (1983: 31), de esta afirmación de Abū ʿAlī, más que desprenderse su posición con respecto a la sinonimia, sólo se confirma la distinción de hecho existente en la tradición gramatical árabe desde sus inicios (Sībawayhi *Kitāb* I 166) por la que el adjetivo (*ṣifa*) es una categoría gramatical incluida en el seno del nombre (*ism*) y no es válida por sí misma para sostener la ausencia de palabras sinónimas.

No obstante, la citada investigadora italiana (o.c. 34-8) reúne parte de la nómina de sabios que argumentaron criterios lingüísticos para defender su posición enfrentada a la existencia de dos términos sinónimos. De forma muy resumida y en orden cronológico, nos encontramos, en primer lugar, con Ibn al-Sarrāy (*Risālat al-ištiqāq*) quien sugiere cuatro criterios de distinción: 1º, que lo que es opuesto (*didd*) o diferente (*jilāf*) respecto a los dos términos en cuestión coincida; 2º, que ambos términos sean susceptibles de gradaciones diferentes del significado en cuestión; 3º, que si se añade a una de las dos palabras lo mismo el resultado sea igual; 4º, que ambas palabras sean descritas mediante las mismas características (*sifā*). En segundo lugar, Jaṭṭabī (*Bayān i' yāz al-Qur' ān*) se apoya en los antónimos y en la preposiciones que rigen dos verbos para diferenciar entre dos sinónimos; pero lo más interesante de la aportación de este sabio para nuestra exposición posterior, es que tales argumentaciones acontecen en un marco preciso y determinado: el intento de mostrar que uno de los rasgos de la inimitabilidad del Corán se basa en la diversidad semántica entre palabras cercanas en el significado (*mutaqāriba fīl-ma' ānī*). En tercer lugar aparecen las cavilaciones de 'Askarī (*al-Furūq fīl-luga*). Éste no admite la existencia de sinónimos porque siendo el nombre una palabra que indica un significado como se haría mediante un gesto (*dalālat al-išāra*), una cosa indicada una vez se convierte en algo conocido e indicarla una segunda o una tercera vez sería inútil a menos que con éstas no venga indicada una cosa diferente a la primera. Esto muestra que cuando dos nombres tienen el mismo significado en una sola lengua, cada uno de los dos implica (*yaqtadī*) algo diferente de lo que implica el otro, pues, si no, el segundo sería una redundancia inútil (*fadl*). Su lista de criterios lingüísticos para distinguir dos sinónimos pasa por ser la más exhaustiva: 1º, tomado de Mubarrad, que cuando dos palabras tenidas por sinónimos se encuentran en el uso unidas mediante una conjunción (*'atf*) se entiende que entre ellos existe una diferencia semántica; 2º, diferencia en el uso gramatical (p. ej. verbos con un complemento directo o dos); 3º, los adjetivos que acompañan a los dos nombres; 4º, aquello a lo que conducen (*mā ya' ūlu ilayhi*) los dos significados como *muzāh* 'broma' o *istihzā* 'burla', el primero de los cuales no implica desprecio; 5º, las preposiciones que rigen dos verbos; 6º, el antónimo (*naqīd*) de cada uno de los sinónimos; 7º, la derivación etimológica (*ištiqāq*); 8º, la forma verbal (simple o derivada) a la que ambos pertenecen; 9º, el *aṣl* o significado original⁸.

8. Bettini (1983: 33 n. 17) aún recoge el testimonio de Āmidī, un sabio oriental inmediatamente posterior a Šarīfī y que, en consecuencia, es de menor utilidad para nuestros propósitos. Según éste hay dos razones que niegan la existencia de la sinonimia en la lengua: 1º que de la unicidad de objeto denominado se desprende necesariamente que uno de los dos nombres resulte inútil puesto que su significado se alcanza a través del otro; 2º que a la mayoría de nombres múltiples corresponden cosas nombradas múltiples, lo que indica que ésta es la vía más rápida para alcanzar el fin deseado por el inventor de la lengua.

Examinados los diferentes procedimientos para diferenciar aparentes sinónimos desarrollados por estos sabios, pertenecientes -cómo no- al siglo IV/X, veamos la postura adoptada por nuestros sabios. Ya adelantamos la ausencia de intereses teóricos por ambas partes en esta cuestión. Pero al igual que integran los sinónimos como parte de su labor lexicográfica, en determinados pasajes de sus comentarios esgrimen razones y criterios que les conducen a alinearse junto con los detractores de la sinonimia.

La búsqueda de sentidos que diferencien dos palabras tenidas por sinónimos nace como respuesta a diferentes objetivos, como el reto que estas palabras -llamadas ahora *mutaqāribā* (*Rawḍ* IV 82, *Š Maqāmāt* I 228) o *qarība* (*Rawḍ* II 294)- suponen a la ingeniosidad y erudición del *lugawī*, o la obligación que presumiblemente tiene todo maestro de enseñar ciertas habilidades a su alumno para la confección de textos correctos; o reconocer determinados usos retóricos. Esta lista de objetivos, comunes a Suhaylī y Šarīšī, aún se completa con otro, la interpretación correcta del Corán, fin expreso claramente por voluntad del sabio malagueño, “entre *rasūl* y *mursal* [‘enviado’] hay un matiz preciso (*ma‘nā daqīq*) del que nos podemos aprovechar para comprender la Palabra de Dios” (o.c. I 122), que nos vuelve a situar la filología al servicio de las ciencias religiosas. Con ello se demuestra a un tiempo que la inimitabilidad del Corán (*i‘yāz*), recordando el planteamiento de Jaṭṭābī, se sustenta en la diferenciación de palabras tenidas por sinónimos, ya que todos los *alfāz* fueron revelados en sus lugares -o si preferimos, cotextos- apropiados (*mawāḍi‘u-hum al-lā‘iqa*, o.c. II 59). Por tanto, la aceptación de la sinonimia en la lengua árabe, lengua que Dios habló, iría en contra de la concepción de un Corán “que es todo sabiduría (*ḥikma*) y ciencia (*ilm*) (o.c. III 11) y en el que la revelación de sus *alfāz* en sus lugares correspondientes -como ocurre también en el *Hadīḥ*- es “expresión de la corrección (*faṣāḥa*) y el secreto de la retórica (*sirr al-balāga*)” (o.c. II 64)⁹.

Definidos los objetivos, que se harán presentes en los ejemplos, pasemos a los métodos. Los criterios para delimitación de sinónimos por nuestros sabios fueron diversos, y recuerdan en parte los anteriormente expuestos por sabios precedentes. Los tres primeros podemos denominarlos criterios morfosintácticos; el cuarto es un argumento de autoridad; y los cuatro finales son criterios semánticos. Son los siguientes:

1º *La no correspondencia entre las formas verbales respectivas*

9. Sobre la influencia que el Corán tuvo en el desarrollo del estudio de los sinónimos puede consultarse el capítulo segundo de Sallām (1961). Esta influencia se dejó sentir en el terreno metodológico. Así, Gully (1993: 38) indica que es interesante notar como para referirse a partículas presumiblemente intercambiables no se usa nunca la expresión *bi-ma‘nā* en referencia al contexto coránico “because to do so would imply a subjective judgement on the synonymous content of God’s Word”.

Es el caso de la negación de *rayb* y *šakk* ‘duda’ como sinónimos absolutos (*walaysa al-rayb wa-l-šakk bi-ma'nà wāḥid 'alà al-iṭlāq*), de complicada traducción y que sintetizamos diciendo que a la forma I *rāba* ‘hacer dudar’ corresponde la forma II *šakkaka*, mientras que ‘dudar’ se expresa mediante *irtāba* y *šakka*, formas VIII y I, respectivamente (*Rawḍ* II 294).

2° Régimen preposicional diferente

El ejemplo propuesto en esta ocasión es la distinción entre *ṣalā* y *du'ā* ‘plegaria’. Según Suhaylī (o.c. II 7), “los *lugawiyyūn* no diferencian entre ambos términos y afirman que son sinónimos totales (*iṭlāqan*), sin ver caso por caso, y sin citar el régimen del complemento directo con *lām* o con ‘*alà*, por lo que no hay más remedio que delimitar la expresión una vez que la hemos citado”. De esta manera llega a la conclusión de que *ṣalā* acompañado de la preposición ‘*alà* sólo es intercambiable por *du'ā* seguido de la preposición *li* con el sentido ambos de ‘rezar por, desear un bien’, pero nunca por *du'ā* ‘*alà* que conlleva el sentido de ‘desear un mal’.

3° Diferente esquema gramatical para dos sinónimos de una misma raíz

El ejemplo está tomado de nuevo del *Rawḍ* (III 128). Nos refiere el sabio malagueño a propósito de *nawm/manām* ‘sueño’ que los gramáticos no hacen distinción entre los esquemas *fa'l* y *maf'al* como en los casos de *nawm/manām* o *ḍarb/maḍrab* ‘golpe’ pues con ambos esquemas se construye del mismo modo el complemento directo como en *ḍarbu Zaydīn 'Umaran* y *Maḍrabu Zaydīn 'Umaran*. Sin embargo, existe una diferencia fundamental entre ambos esquemas derivada de la adición del *mīm* que, en contra de la opinión de algunos que lo consideran un prefijo sin significado, comporta para Suhaylī un sentido nuevo, un significado de suceso que incluye el tiempo, el lugar o el estado. Así, por ejemplo, *maḍhab* expresa el momento de la partida (*al-ḍahāb*) y también el lugar, del mismo modo que *manām* en Corán (30,23) hace pensar en el sueño como estado permanente de la humanidad mientras que *nawm* (Corán 2, 255), por contra, está desprovisto del significado de estado¹⁰. Y, fiel a sus objetivos, finaliza “quien no ha conocido los tesoros del *kalām* no ha conocido la inimitabilidad del Corán”.

4° Uso diferenciado en el Corán o en el Ḥadīḥ

10. Esta dos aleyas son, respectivamente (Cortés 1992): “y entre Sus signos está vuestro sueño, de noche o de día” y “Ni la somnolencia ni el sueño se apoderan de Él”.

Lo que era un fin se convierte a su vez en un medio. Es otra vez Suhaylī quien admite que el uso diferenciado, sin posibilidad de intercambio, en el Corán o en la Tradición, con preeminencia como argumento del primero sobre el segundo, es prueba más que suficiente para demostrar que dos palabras no son sinónimas. El uso descrito en ambos corpus es norma de corrección y pureza y por si solo sirve para aceptar que existe una diferencia entre ambas palabras sin necesidad de aclarar cuál es la precisión (*daqīqa*) de sentido que las separa, aunque ésta pueda también ofrecerse a lo largo del comentario. Es un criterio claramente influenciado por la aceptación del dogma de la inimitabilidad del Corán, casi un acto de fe. Veamos unos ejemplos:

Los sabios de *luga* habían dicho que *sarà* y *asrà* tenían el mismo significado [‘hacer viajar de noche’], pero ello indicaba que éstos no habían precisado la expresión y eso que los recitadores del Corán no habían dado diferentes lecturas a [17,1]: “Gloria a Quien hizo viajar a Su Siervo de noche (*asrà bi ‘abdi-hi*)” [...] y no se puede decir de ninguna de las maneras *sarà bi- ‘abdi-hi* (*Rawḍ* II 147-8).

En Corán (14,43) hay una prueba de que *al-fu’ād* es distinto de *al-qalb* [‘corazón’] como si *al-fu’ād* fuera la envoltura de *al-qalb*, y lo confirma las palabras del Profeta (Dios le salve y guarde) sobre las gentes del Yemen “los más blandos de corazón (*qulūb*) y los más débiles de corazón (*af’ida*)” junto con la aleya [39,21]: “ay de los que tienen un corazón (*qulūb*) duro” y no dice *af’ida* (o.c. III 285).

Y, por último, a propósito de la explicación sobre *nafs/rūh*, al que volveremos en el siguiente epígrafe, ofrece como criterio de distinción que en unos pasajes del Corán dice *rūh* (p. ej. 15, 29) y no dice *nafs*, mientras que en otros (p. ej. 5, 116) dice *nafs* y no dice *rūh*, lo que demuestra que no son intercambiables y que “si fueran dos *ism* para un único *ma’nà* como *layt* y *asad*, sería correcto colocar cada uno de éstos en el lugar de su compañero” (o.c. II 62). E insiste, abundando con otros ejemplos del Corán, en que el empleo de ambos términos con un mismo significado no se permite en el *kalām*, no sería propio de un árabe puro y supondría despreciar la palabra de Dios (o.c. II 63).

5° Etimología

Este es uno de los criterios aceptados por Suhaylī para diferenciar entre los términos *nafs/rūh* y *sana’/ān*. Sólo nos ocuparemos aquí del primer par, dejando el segundo para más adelante, a fin de no separarlo del completo e interesante razonamiento general de nuestros sabios para diferenciar ambos términos.

Nos dice Abū l-Qāsim (*Rawḍ* II 62-64) que sobre la posible identificación entre *rūh* y *nafs* hay múltiples opiniones y enfrentamientos entre escuelas, cuyos orígenes

pueden encontrarse en problemas en la transmisión de hadices, o en que sus *alfāz* son susceptibles de interpretación, o en los sentidos figurados y la flexibilidad del *kalām*. Algunos los aceptan como sinónimos pero el malagueño se inclina a pensar que el empleo de *rūḥ* con el significado de *nafs* “es un muy conocido uso desviado (*luga mašhūra ma ‘rūfa*)” (o.c. III 218). Por tanto, aduce sus propias razones para diferenciar ambos términos, entre los que se está el *ištiqāq*, por el que se demuestra que tienen características diferentes que sintetizamos de la siguiente forma:

- a) *Rūḥ*, derivado (*muštaqq*) de *rīḥ* “cuerpo volátil agradable”, con cualidades positivas: 1. principio vital, causa de la vida (acción hecha por Dios); 2. agua, savia (principio vital en las plantas).
- b) *Nafs* sinónimo de *damm* ‘sangre’, cualidades negativas: 1. impureza; 2. vía del demonio.

6° Gradación

Ambos sabios admiten la posibilidad de ordenar los sinónimos en la que sus significados se destacaran por contraste. En este supuesto podemos incluir las indicaciones sobre las distintas tonalidades de los berridos del camello (*Rawḍ* III 134) o las clases de lluvia (*Š Maqāmāt* I 53), además de otros ejemplos como los distintos tipos de escupitajos (o.c. IV 359) enumerados todos bajo la fórmula *aw-wal...tamma...tamma*.

7° Diferencia objetiva en el significado

A este criterio obedece la restitución de sentidos específicos (*waḥh*) en dos palabras dadas como sinónimas por el uso genérico de las mismas:

Ŷiwār con el significado de ‘retiro espiritual’ es equivalente a *i‘tikāf* excepto en un sentido (*waḥh waḥid*): que *i‘tikāf* es sólo dentro de la mezquita, mientras que *Ŷiwār* puede ser fuera de la mezquita; así lo afirmó Ibn ‘Abd al-Barr. Y por eso no se llamó al retiro del Profeta en el Ḥīra *i‘tikāf* sino *Ŷiwār*, porque Ḥīra no es una mezquita sino una montaña sagrada (*Rawḍ* I 268).

Se dice para la tos *naḥma* y *naḥta*, pero ésta es la tos en el pecho y aquella en la garganta (o.c. I 291).

Firāsa [‘sagacidad’]: consiste en mirar algo y sacar conclusiones sobre su interior a partir de su apariencia externa, haciéndose presente quizás lo que estaba oculto;

y se dice *alma‘iyya* ver algo desde lejos, reconocerlo e identificarlo y *firāsa* ver al hombre ante ti, juzgarle por lo que oculta o por lo que quiere hacer, pues *firāsa* es [la sagacidad] desde lejos y *alma‘iyya* de cerca (*Š Maqāmāt* I 180).

Según Ibn al-Anbārī, los *lugawiyyūn* están de acuerdo en establecer un único significado para *taḡassasa* y *taḥassasa*, pero la distinción entre estos dos términos la hizo Yaḥyà Ibn Abī Kaṭīr, quien afirmó que *al-taḥassus* es investigar las ver-güenzas de la gente y *al-taḡassus* es oír la conversación de las personas (o.c. IV 665).

De igual manera pertenecen a este mismo apartado las indicaciones del tipo ‘un término es más general que otro’:

Se dice de todo ídolo ya sea de piedra o de otro material *ṣanam*, pero se emplea *waṭan* cuando el ídolo es de otro material distinto a la piedra como el bronce u otro similar (*Rawḍ* I 102).

Entre *rasūl* y *mursal* hay un matiz preciso [...] y para descubrirlo y aclararlo resumiremos diciendo: todo lo que se envía (*mursal*) no es un enviado (*rasūl*), así pues los vientos son enviados (*mursalāt*), el huracán es enviado (*mursal*), así como todos los castigos que Dios ha enviado, y *rasūl* es tan sólo el *ism* para el que informa sobre el que lo envía (o.c. I 122).

La mayoría de los sabios de *luga* tienden a dar un significado único a *salām* y *salāma* como hacen con *raḍā‘* y *raḍā‘a*; si reflexionárais sobre el *kalām al-‘arab* veríais que entre ambos existe una diferencia grande otorgada por la limitación que supone el femenino, así *yalāl* es más general que *yalāla*¹¹ [...] y así ocurre con *salām* y *salāma* [...], pues *al-salāma* [‘la salud’] es una sola de las propiedades de *al-salām* [‘la paz’] (o.c. I 280-1).

8º *La fā‘ida o rendimiento informativo*¹²

Suhaylī aún recurre a un último criterio para diferenciar dos palabras iguales o semejantes: la noción de *fā‘ida* o rendimiento informativo, es decir, la capacidad de evocación que una palabra posee en un cotexto que hace que sea insustituible por

11. Para distinguir estos dos sinónimos para majestad añade en *Rawḍ* (II 183) “*yalāl* es un calificativo de Dios y *yalāla* de lo creado”.

12. En la traducción de Peña (1993-4).

otra de significado igual o parecido. Esta vía de solución al problema de la sinonimia fue formulada, al menos, por Jafāyī (*Sirr* 155 *apud* Peña 1987: 812) para quien “aunque varias palabras tengan un mismo o parecido significado, unas de ellas convienen en determinados textos (*mawḍi'*) y otras no”. Sólo disponemos de dos ejemplos. En el primero, el término en cuestión no aparece mencionado pero deja claro cómo dos sinónimos no son intercambiables en un cotexto a causa de los valores suplementarios que cada uno acarrea (*Rawḍ* II 113):

Es sabido que se menciona *'unq* [‘cuello’] en relación con el grillete o con dar un cogotazo como en el Corán [36, 8]: “les hemos puesto al cuello grilletes”. *Yūd* [‘cuello’] se cita a propósito de las joyas o de algo bello. Aquí se ha usado *yūd* con un fin retórico¹³ porque Umm Ÿamīl¹⁴ es una mujer, y las mujeres adornan su cuello con joyas, pero ella no tendrá en el otro mundo más joyas que la cuerda colocada alrededor de su cuello. Reflexiónalo, pues.

El segundo ejemplo es la anunciada distinción entre *sana*/*'ām* ‘año’ que intentamos reconstruir a continuación (*Rawḍ* II 57-59). Nos dice el sabio malagueño que a pesar de que los *'arab* usaron *sana* y *'ām* con libertad, colocando cada uno de ellos en el lugar del otro, existe una diferencia entre ambas, esa *fā'ida* que cada uno posee y que hace que no sean intercambiables en cotextos determinados, en este caso dos aleyas coránicas. Para diferenciar ambos términos comienza por la etimología de *sana*:

Así *sana* está tomado de *sanā* ‘dar vueltas alrededor del pozo’, y la bestia [que da vueltas alrededor del pozo] se llama *al-sāniya*; del mismo modo, *sana* es una de las vueltas del sol [es decir, un año] y al año se le llama también *dār* como en la noticia: entre Adán y Noé hay mil años (*alfu dārin*). Este es el valor original de este *ism*.

Seguidamente reúne las distintas acepciones de ambos términos:

Sana: 1. Año de sequía (cfr. Corán 7, 130) 2. Año solar, utilizado para el cómputo del tiempo entre los no-árabes (cfr. Corán 18,25). Rige las tareas agrícolas. 3. Sirve para indicar la edad en las personas y en los animales.

13. Una antítesis.

14. Mujer de Abū Lahab, uno de los enemigos del Profeta.

‘*Ām*: 1. Año lunar, usado para el cómputo del tiempo entre los musulmanes. Tiene menos días que el año solar.

Y llega a las siguientes conclusiones: 1ª, que en la aleya (12,47) “sembráis durante siete años como de costumbre” se ha empleado la palabra *sinīn* en lugar de ‘*awām* porque aquélla tiene en este cotexto una *fā’ida* necesaria, indicar que son siete años de cosecha; 2ª, que en la aleya (12,49) “después seguirá un año” se ha usado ‘*ām* huyendo de la ambigüedad de *sana*, que puede llevar el valor suplementario de dureza y crudeza, e indicando mediante aquél que será un período de abundancia y no inferior a un año, “y éstos son los dos rendimientos informativos (*fā’idatāni*) que el empleo del *lafẓ* ‘*ām* tiene en este cotexto (*mawṭin*)”.

En nuestra opinión estos dos últimos criterios reproducen la solución críptica que a la anomalía que supone la sinonimia diera Ibn Fāris (Suyūṭī *Muzhir* I 389) quien, en el supuesto de parejas de sinónimos como *sayf* y ‘*aḍb* (‘espada’) o *layt* y *asad* (‘león’), defiende que en cada uno de ellos hay un *ma’nà* y una *fā’ida* que no hay en el otro. Pero nos inclinamos a pensar que ambos criterios -sentido específico y valor evocativo-, que en la realidad son uno solo, son sencillamente una consecuencia más de la imprecisión que el término *ma’nà* sufrió entre los sabios musulmanes de la palabra.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes primarias

ABŪ ŶA‘FAR AL-LABLĪ *Tuḥfa*: “Al-Sifr al-awwal min Tuḥfat al-ma’yḍ al-ṣarīḥ fī ṣarḥ al-Kitāb al-Faṣīḥ”. Ed. A.A. al-Maymūnī, *Revue de l’Académie Arabe de Damas*, 35 (1960), 541-5.

IBN SĪDAH *Mujaṣṣaṣ*: *al-Mujaṣṣaṣ*. Ed. al-Maktab al-Tiḡārī li-l-Ṭibā‘a wa-l-Naṣr. Bayrūt s.d.

IBN ŶINNĪ *Jaṣā’iṣ*: *Al-Jaṣā’iṣ*. Ed. M.A. al-Naḡyār. Al-Qāhira 1952-6 (reimpr. Bayrūt s.d.).

ŠARĪŠĪ Š *Maqāmāt*: *Šarḥ Maqāmāt al-Ḥarīrī al-Baṣṭī*. Ed. S.M. Ŷamīl. Bayrūt (Dār al-Fikr) 1992.

- SĪBAWAYHI *Kitāb: Al-Kitāb*. Ed. A.S.M. Hārūn. Bayrūt s.d.
- SUHAYLĪ *Rawḍ: Al-Rawḍ al-unuf fī tafsīr al-Sūra al-nabawiyya li-bn Hišām*. Ed. T.A.R. Sa'd. Maṭbū'āt Maktaba wa-Maṭba'at al-Hāyî 'Abd al-Salām bn Muḥammad bn Šaqrūn [Al-Magreb. s.d.]
- SUYŪṬĪ *Muzhir: Al-Muzhir fī 'ulūm al-luga wa-anwā'i-hā*. Ed. M.A. Ŷār al-Mawlā, A.M. al-Bayāwī y M.A.F. Ibrāhīm. Bayrūt-Šaydā s.d.
- ZARKAŠĪ *Burhān: Al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*. Ed. M.A.F. Ibrāhīm. Bayrūt 1980.

2. Fuentes secundarias

- BETTINI, Lidia 1983: "Sulla nozione di *sinonimo* nella tradizione linguistica araba". *Quaderni di Studi Arabi* 1, 29-40.
- BRANCA, Paolo 1985 (1987): "Il fenomeno dell'omonimia nei testi arabi". *OR Moderno* 4 (10-12), 195-202.
- CORTÉS, Julio 1992: *El Corán* (Traducción). Barcelona (Herder) 1992⁴.
- GULLY, Adrian 1993: "Synonymy or not synonymy: that is the question: the case of the particle in mediaeval arabic". *ZAL* 25, 36-46.
- KOPF, Lothar 1976: "The word definitions in the indigenous Arabic lexicons". *Studies in Arabic and Hebrew Lexicography*. Jerusalem.
- MONTEIL, Vincent 1960: *L'arabe moderne*. Paris.
- PEÑA, Salvador 1987: *La obra lingüística de Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī: teoría y método de las ciencias árabes islámicas del lenguaje y el texto a través de un especialista del siglo V-VI H./XI-XII C.* Universidad de Granada: Tesis Doctoral.
- PEÑA 1993: "Ideas sobre la traducción en la lingüística árabe medieval". *Livius* 4, 169-75.
- PEÑA 1993-4: "El tratado de la frase en Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī". *MEAH* 42-3, 203-218.
- SALLĀM, Muḥammad Z. 1961: *Aṭar al-Qur'ān fī taṭawwur al-naqd al-'arabī*. Al-Qāhira (Dār al-Ma'ārif).
- ULLMANN, Stephen 1968: *Semántica. Introducción a la ciencia del significado*. Madrid (reimpr. 1992)
- VERSTEEGH 1981: "A dissenting grammarian: Quṭrub on declension". *Historiographia Linguistica* 8, 403-29.
- WEISS, Bernard G. 1984: "Language and Law: the linguistics premises of Islamic legal science". In *Quest of an Islamic Humanism*, A.H. GREEN (ed), 15-21. Cairo: AUC Press.

RESUMEN

Breve exposición de algunas ideas que sobre la sinonimia se mantuvieron en al-Ándalus durante el siglo VI/XII. Las opiniones sobre este tema y los ejemplos ilustrativos están tomados de dos de las obras más importantes de este período: *al-Rawḍ al-unuf* del malagueño Abū l-Qāsim al-Suhaylī, y *Šarḥ Maqāmāt al-Ḥarīrī* del jerezano Abū Muḥammad al-Šarīšī. Sus reflexiones se presentan enmarcadas en el cuadro teórico general desarrollado por los sabios musulmanes sobre este fenómeno de la lengua.

ABSTRACT

The aim of this paper is to put forward some ideas about synonymy through the work by two andalusians scholars: *Al-Rawḍ al-unuf* by al-Suhaylī and *Šarḥ Maqāmāt al-Ḥarīrī* by al-Šarīšī. The results of our research are related to the general Arabic thinking on synonymy.