

## Magia en al-Andalus: *Rasā'il Ijwān al-Ṣafā'*, *Rutbat al-ḥakīm* y *Gāyat al-ḥakīm (Picatrix)*\*

### Magic in al-Andalus: *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, *Rutbat al-ḥakīm* and *Ghāyat al-ḥakīm (Picatrix)*

Godefroid de Callataÿ  
Université Catholique de Louvain

El artículo analiza la introducción de las *Rasā'il Ijwān al-Ṣafā'* en al-Andalus y la implicación de esta cuestión en la historia de la ciencia y la filosofía árabes. Más particularmente, se centra en el impacto de la enciclopedia de los Hermanos de la Pureza en dos obras importantes de la literatura de al-Andalus en el campo de las ciencias ocultas: la *Rutbat al-ḥakīm* y la *Gāyat al-ḥakīm*. Retoma el tema de la autoría y cronología de estas tres obras, destacando el hecho de que el corpus de las *Rasā'il* es el resultado final de un proceso de compilación históricamente largo y confirmando, a partir de algunos elementos nuevos, la identificación del autor de la *Rutba* y de la *Gāya* con Maslama al-Qurṭubī (m. 964). La comparación textual de estas tres obras y, en particular, el análisis de la *Rutba*, obra aún inédita, permite identificar a Maslama al-Qurṭubī como el transmisor genuino del corpus ijwāniano a al-Andalus.

*Palabras clave:* *Rasā'il Ijwān al-Ṣafā'*; *Rutbat al-ḥakīm*; *Gāyat al-ḥakīm*; Maslama al-Maḡrīṭī; Maslama al-Qurṭubī; magia; ciencias en al-Andalus.

This article is concerned with the introduction of the *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* to al-Andalus, and the implication this question has for the history of Arabic science and philosophy. More specifically, it focuses on the impact of the encyclopaedia of the Brethren of Purity on the *Rutbat al-ḥakīm* and the *Ghāyat al-ḥakīm*, two important works of the literature of al-Andalus in the field of occult sciences. The article revisits the issue of authorship and chronology of the three works, highlighting the fact that the corpus of the *Rasā'il* is the product of a historically long process of composition and confirming with some new clues the identification of the author of the *Rutba* and the *Ghāya* with Maslama al-Qurṭubī (d. 964). The textual comparison of these three works and, in particular, the study of the still unedited *Rutba* enables one to identify Maslama al-Qurṭubī as the genuine transmitter of the Ikhwānian corpus to al-Andalus.

*Key words:* *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*; *Rutbat al-ḥakīm*; *Ghāyat al-ḥakīm*; Maslama al-Maḡrīṭī; Maslama al-Qurṭubī; Magic; Science in al-Andalus.

\* El presente artículo es el resultado de una investigación llevada a cabo en la Universidad de Barcelona en el ámbito de una estancia sabática de un año (septiembre 2012-agosto 2013) otorgada por la Université Catholique de Louvain. Agradezco a Miquel Forcada (Universitat de Barcelona), investigador principal del proyecto “La evolución de la ciencia en la sociedad de al-Andalus desde la Alta Edad Media al pre-Renacimiento y

Tras haber dedicado en sus *Ṭabaqāt al-Umam* una noticia detallada sobre el célebre astrónomo y geómetra Abū l-Qāsim Maslama b. Aḥmad al-Maʿrīṭī al-Qurṭubī, el «Euclides de al-Andalus», muerto pocos años después del año 1000, el toledano Ṣāʿid al-Andalusī menciona también a algunos de los alumnos que Maslama tuvo a lo largo de su carrera científica en Córdoba y en otros lugares de la Península. Entre los discípulos destacados por Ṣāʿid se encuentra Abū l-Ḥakam al-Kirmānī, nacido en Córdoba y muerto en Zaragoza en 1066. Dice de él:

Kirmānī, de Córdoba, fue uno de los que tenían un profundo conocimiento de aritmética y geometría. Su discípulo, el geómetra y aritmético Ibn Ḥayy, me dijo que él nunca había conocido a nadie capaz de competir con su conocimiento de la geometría o de emularlo en resolver las complejidades de esa ciencia, en explicar sus problemas y en ofrecer un tratamiento exhaustivo de sus partes. Kirmānī había viajado a Oriente y llegado a Ḥarrān en la ʿYazīra. Allí se había ocupado de geometría y medicina. Luego volvió a al-Andalus y se estableció en el Oeste, en la ciudad de Zaragoza, trayendo con él la obra conocida como las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza (Rasāʾil Ijwān al-Ṣafāʾ)*. Hasta donde yo sé, nadie las había introducido en al-Andalus antes que él<sup>1</sup>.

Este pasaje es tradicionalmente reconocido por la investigación moderna como un testimonio importante, por no decir clave, sobre la introducción de la enciclopedia de los Ijwān al-Ṣafāʾ en la parte occidental del mundo islámico en la Edad Media<sup>2</sup>. Esto es comprensible porque el informe de Ṣāʿid es claro, preciso y tiene visos de ser fidedigno. Su autor, a pesar de no mostrarse siempre seguro cuando habla de autores lejanos, menciona aquí elementos que parecen serle muy fa-

su repercusión en las culturas europeas y árabes (siglos X-XV): entre la ciencia antigua y la moderna” (FFI2011-30092-C02-01), por haber favorecido mi integración en su equipo de investigación. Mi estancia en Barcelona se ha beneficiado además de la ayuda de “Actions de recherche concertées (ARC)” de la Direction générale de l’Enseignement non obligatoire et de la Recherche scientifique –Direction de la Recherche scientifique–Communauté française de Belgique y concedidas por l’Académie universitaire ‘Louvain’. El 14 de febrero de 2013 se presentó este trabajo en el seminario de la línea de investigación “Oriente en Occidente: desafiando fronteras”, organizado por el Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC en Madrid. Agradezco a Carmela Baffioni, Charles Burnett, Daniel de Smet, Julio Samsó, Maribel Fierro, Miquel Forcada y Mercedes García-Arenal las sugerencias aportadas para mejorar el contenido y la forma de la presente contribución.

<sup>1</sup> Ṣāʿid al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-Umam*, pp. 70-71.

<sup>2</sup> De Callataÿ, *Ikhwan al-Safaʾ. A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam*, p. 111; Baffioni, “Ikhwān al-Safāʾ”.

miliares; cita un testimonio directo y habla de disciplinas que conoce bien, o muy bien, como la astronomía, la matemática o la medicina.<sup>3</sup>

Por otra parte, desde el punto de vista cronológico, el testimonio de Şā'id tiene la ventaja de que concuerda con la fecha más generalmente aceptada para la publicación de las *Rasā'il Ijwān al-Şafā'*, la cual, por evidencia externa sobre la que volveremos más adelante, suele situarse entre los años 960 y 980. Tras haber empezado a difundirse en Iraq y alrededor de su lugar de origen en la segunda mitad del siglo X, el corpus de las *Rasā'il* tendría que haber sido importado al Extremo Oeste del mundo musulmán unas pocas décadas después. Lo habría hecho el cordobés al-Kirmānī, alumno de al-Ma'yīfī, quien, de viaje a Oriente, se habría procurado, supuestamente, una copia de la obra en Basora, la ciudad en la que, presuntamente, vivieron los Ijwān, o más bien en Ḥarrān, en la propia ciudad en la que los famosos Sabeos practicaban sus rituales de magia astral desde tiempo inmemorial. De Basora a Zaragoza, desde el estuario común al Tigris y el Éufrates hasta el valle del Ebro, el testimonio de Şā'id nos proporciona un relato aparentemente simple y plausible del viaje que hizo la enciclopedia filosófica de los Hermanos de la Pureza.

Sin embargo, en la narración de Şā'id queda un detalle que sugiere que las cosas podrían ser más complicadas en realidad. Es la última frase, en la que el autor afirma que, por lo que sabe, nadie había introducido las *Epistolas* en al-Andalus antes de al-Kirmānī. ¿Qué puede significar esa observación sino que Şā'id reconoce implícitamente que, por lo menos, se plantea la posibilidad de que las *Epistolas* de los Ijwān al-Şafā' hubieran sido introducidas anteriormente?

En este artículo me propongo ocuparme de esta posibilidad y de una historia que me parece mucho más compleja que el relato proporcionado por las *Ṭabaqāt al-umam*. El texto estará dividido en cuatro partes: un «estado de la cuestión» sobre la discusión actual en torno al corpus de los Ijwān al-Şafā', prestando especial atención a los problemas de datación y autenticidad. En segundo lugar se abordan los problemas que plantean los tratados *Rutbat al-Ĥakīm* y *Gāyat al-Ĥakīm*, dos textos famosos de la literatura medieval árabe andalusí en el ámbito de las ciencias ocultas. En tercer lugar se ponen en perspectiva estas

<sup>3</sup> Richter-Bernburg, "Şā'id, the Toledan Tables, and Andalusī Science". Véase también Balty-Guesdon, *Médecins et hommes de science en Espagne musulmane (IIe/VIIIe – Ve/XIe s.)*, pp. 49-59.

tres obras y, a partir de la comparación de unos textos con otros, así como de lo que dicen los unos sobre los otros, se intentará aportar pruebas de la existencia de imitación o de inspiración directa de los textos andalusíes en los orientales, más allá de lo que ya sabemos hasta ahora. Finalmente, se extraerán de esa perspectiva y de esas comparaciones textuales unas conclusiones en relación con nuestra primera pregunta; a saber: ¿puede ser que las *Epístolas* de los Hermanos de la Pureza hayan sido introducidas en al-Andalus antes del tiempo de al-Kirmānī?

### ***Rasā'il Ijwān al-Ṣafā'*: una «compilación estratificada»**

Empecemos, pues, con las *Rasā'il Ijwān al-Ṣafā'*. Sostener que los cincuenta y tantos tratados que constituyen el corpus fueron todos redactados de una vez y que su publicación tuvo lugar de forma organizada entre los años 960 y 980, es tan solo una hipótesis de trabajo, y como tal debe ser considerada. Como es bien sabido, esta cronología se basa prioritariamente en el testimonio externo del escritor al-Tawḥīdī (m. 1023), quien en su *Kitāb al-Imtā' wa-l-mu'ānasa* informa sobre una supuesta conversación que tuvo sobre los autores de las *Rasā'il* con su patrón, Ibn Sa'dān (m. 985), el visir del gobernador būyī Ṣamṣām al-Dawla<sup>4</sup>. Es un testimonio interesante, que nos da a conocer incluso los nombres de los personajes que al-Tawḥīdī considera como autores de las *Epístolas* y que, según dice, fueron sus contemporáneos. Son Abū Sulaymān Muḥammad b. Ma'shar al-Bustī (también apodado al-Maqdisī), el cadí Abū l-Ḥasan 'Alī b. Hārūn al-Zanḡānī, Abū Aḥmad al-Mihraḡānī (también conocido como al-Nahraḡūrī), y Abū l-Ḥasan al-'Awfī, todos presentados como compañeros de un oficial de secretaría activo en Basora en los primeros años de 980 conocido como Zayd b. Rifā'a. Es también un testimonio que parece fiable, ya que buena parte del mismo está corroborado por otro independiente, el del teólogo

<sup>4</sup> Al-Tawḥīdī, *Imtā' wa-l-mu'ānasa*, vol. 2, pp. 3-6. Véase también Stern, "New Information about the Authors of the «Epistles of the Sincere Brethren»", pp. 405-428; Bergé, *Pour un humanisme vécu : Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī : essai sur la personnalité morale, intellectuelle et littéraire d'un grand prosateur et humaniste arabe engagé dans la société de l'époque bouyide, à Bagdad, Rayy et Chiraz, au IVe/Xe siècle (entre 310-992 et 320/932 - 414/1023)*; Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, pp. 165-178 ("Abū Sulaymān al-Maqdisī and the Sincere Brethren").

mu'tazilī 'Abd al-Ŷabbār (m. 1025), el *qāḍī* principal de Rayy en los mismos años<sup>5</sup>. Sin embargo, la evidencia externa de esos documentos no nos permite resolver una cuestión fundamental, que es la de saber si el grupo de personajes mencionados por al-Tawḥīdī y –con algunas diferencias notables– por el *qāḍī* 'Abd al-Ŷabbār b. Aḥmad al-Hamadānī son los verdaderos autores de las *Rasā'il Ijwān al-Şafā'* o más bien los seguidores, transmisores y eventualmente compiladores de una obra que se inició antes, quizás mucho antes.

De hecho, y como han observado la gran mayoría de investigadores modernos, la evidencia interna parece indicar que la obra que nos ha llegado bajo el título de “Epístolas de los Hermanos de la Pureza” es el resultado de un proceso históricamente largo, que se podría haber extendido incluso a varias generaciones de pensadores que formaban parte de una misma sociedad secreta, una «pandilla» filosófica en el estilo de lo que podría haber sido en la Antigüedad Clásica la escuela pitagórica, uno de los modelos más explícitamente reconocidos por nuestros Hermanos<sup>6</sup>. En el corpus se encuentran por todas partes discrepancias de varios tipos y, aunque algunas de ellas se puedan explicar por los avatares de una transmisión manuscrita evidentemente muy compleja, otras parecen reflejar con claridad ese proceso continuo de elaboración y reelaboración durante un largo período de tiempo<sup>7</sup>.

Hoy en día se puede considerar que existe un consenso casi universal entre los expertos sobre los Ijwān al-Şafā' en decir que los años 960-980 sólo marcan una especie de *terminus ad quem* de ese proceso de composición, y que su *terminus post quem* debe ser buscado mucho antes. Yves Marquet, por ejemplo, consideraba que las epístolas que forman la última parte del corpus –las que tratan de las ciencias metafísicas y que contienen el nivel más alto de información esotérica– deben de haber sido redactadas en dos fases: unas poco antes y otras poco después del año 909, es decir, el año en el que se estableció el ca-

<sup>5</sup> 'Abd al-Ŷabbār, *Taḥbīt dalā'il al-nubuwwa*, pp. 355-356. Para una síntesis reciente sobre la evidencia externa, véase El-Bizri, “Prologue”, en *Epistles of the Brethren of Purity. The Ikhwān al-Şafā' and their Rasā'il. An Introduction*, pp. 3-8.

<sup>6</sup> Sobre el pitagorismo de los Ijwān, véase por ejemplo Straface, “Testimonianze pitagoriche alla luce di una filosofia profetica: la numerologia pitagorica negli Ikhwān al-Şafā'”; Marquet, *Les 'Frères de la Pureté', pythagoriciens de l'Islam: La marque du pythagorisme dans la rédaction des Épîtres des Ikhwān al-Şafā'*.

<sup>7</sup> Marquet, *La Philosophie des Ikhwān al-Şafā'*, pp. 11-14.

<sup>8</sup> Marquet, “910 en Ifriqiya: Une épître des Ikhwān al-Şafā'”. El mismo Marquet luego

lifato de los Fatimíes en Ifrīqiya<sup>8</sup>. Más recientemente, Carmela Baffioni ha afirmado que, por sus indicaciones internas, la obra se presenta como una «compilación estratificada» que debe de haber sido producida «durante un siglo y medio desde 840 hasta c. 980»<sup>9</sup>. Abbas Hamdani es un caso especial entre los investigadores modernos. Contrariamente a todos los especialistas restantes, él no otorga crédito al testimonio de al-Tawhīdī y, al revés que todos ellos, está a favor de una cronología breve que, por razón de una interpretación ideológica de la obra como representante del ismāʿilismo pre-fatimí, él prefiere situar enteramente entre 873 y 909, lo que le conduce a considerar como interpolaciones del texto una cantidad relativamente importante de citas o referencias que se encuentran en la tradición manuscrita<sup>10</sup>.

Lo ha sintetizado bien Nader El-Bizri, coordinador del actual proyecto internacional de edición crítica de todo el corpus de los Ijwān por el Institute of Ismaili Studies de Londres: «Una manera prudente de acomodar esas variaciones de cronología sería permitir una designación flexible de las *Rasāʿil* como un texto clásico que se remonta al siglo X y que, en aquella época, quizás circulaba dentro del área geopolítica del Creciente fértil, incluyendo el Levante»<sup>11</sup>.

Se trataría, pues, de una compilación progresiva de autores anónimos, extendida a varias generaciones, que hace especial hincapié en las ciencias esotéricas: todo eso concuerda estrechamente con lo que se puede decir de otro corpus famoso de la literatura árabe medieval: la colección de escritos atribuidos a ʿĀbir b. Ḥayyān. Es fácil determinar que los Ijwān se inspiraron en este corpus cuando trataron de alquimia en algunas de sus epístolas<sup>12</sup>. Afortunadamente para nosotros,

dedicó muchos de sus escritos a la supuesta cronología de redacción de las Epístolas. Lo que expone en su último libro, *Les 'Frères de la pureté'*, es desgraciadamente poco convincente a ese respecto.

<sup>9</sup> Baffioni, "Ikhwān al-Safāʿ".

<sup>10</sup> Véase, en último lugar, Abbas Hamdani, "The Arrangement of the *Rasāʿil Ikhwān al-Ṣafāʿ* and the Problem of Interpolations [with Postscript]", que es la versión actualizada por el autor de un artículo publicado en 1984 en el *Journal of Semitic Studies*. Del mismo autor, véase también "Abū Ḥayyān al-Tawhīdī and the Brethren of Purity"; "An early Fātimid source on the Time and Authorship of the *Rasāʿil Ijwān al-Ṣafāʿ*"; "Brethren of Purity, a Secret Society for the Establishment of the Fātimid Caliphate: New Evidence for the Early Dating of their Encyclopaedia".

<sup>11</sup> El-Bizri, "Prologue", p. 3.

<sup>12</sup> Marquet, "Quelles furent les relations entre « Jābir ibn Ḥayyān » et les Ikhwān al-Ṣafāʿ?"; Marquet, *La philosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophes. Jābir ibn Ḥayyān et les « Frères de la Pureté »*.

los problemas que plantea el corpus de los Hermanos en términos de autoría no son del todo comparables a los del «Corpus Ŷabirianum», ya que la paternidad de la casi totalidad de las *Rasā'il Ijwān al-Şafā'* nunca ha sido cuestionada por nadie.

Eso no significa en absoluto que no exista un problema de autoría en la obra de la que estamos hablando. A los investigadores del «Corpus Ijwanianum» se les han planteado tradicionalmente dos problemas de ese tipo que merecen ser mencionados aquí porque, como veremos más tarde, tienen alguna implicación en la problemática de la importación de la obra a al-Andalus.

El primer problema es determinar el número exacto de *Rasā'il*. Las tres ediciones completas, no críticas, que se pueden consultar actualmente contienen 52 epístolas<sup>13</sup>. Sin embargo, la epístola sobre magia, que es la última del corpus, se define a sí misma como la «última» pero también como «la 51» del corpus y se refiere explícitamente a las «50 epístolas» que la preceden<sup>14</sup>. Marquet consideraba como supernumeraria, luego apócrifa, la breve epístola 51 («Sobre la organización del mundo») que precede inmediatamente a la epístola sobre magia en las tres ediciones y que, a pesar de no aparecer en su sitio, duplica efectivamente gran parte de otra epístola de la segunda parte del corpus<sup>15</sup>. En cambio, Abbas Hamdani considera aquella epístola como auténtica. Él prefiere suponer que, inicialmente, habían sido dos las epístolas que se titulaban «Epístola 51» y que después fueron ambas conservadas en la compilación final<sup>16</sup>. Es de señalar, de una manera más general, que el número exacto de las Epístolas parece haber sido problemático casi desde el origen de la compilación. En el pasaje del *Imtā'* mencionado antes, al-Tawḥīdī cuenta 50 *rasā'il*, mientras que Ḥāyḥī Jalīfa (m. 1656) habla de 51 *rasā'il* en su *Kašf al-zunūn*<sup>17</sup> e Idrīs 'Imād al-Dīn, un *dā'ī* ismā'īlī del siglo XV, cuenta 52 en su *'Uyūn al-ajbār*<sup>18</sup>. En el

<sup>13</sup> Sobre esas ediciones (Bombay, 1887-89; El Cairo, 1928; Beirut, 1957) y los problemas que plantean, véase Poonawala, "Why We Need an Arabic Critical Edition with an Annotated English Translation of the *Rasā'il Ikhwān al-Şafā'*".

<sup>14</sup> *Rasā'il Ijwān al-Şafā'*, ed. Butrus al-Bustānī, IV, pp. 283-284.

<sup>15</sup> Marquet, *La Philosophie des Ikhwān al-Şafā'*, p. 11; Marquet, "Ikhwān al-Şafā'", p. 1072.

<sup>16</sup> Hamdani, "The Arrangement of the *Rasā'il Ikhwān al-Şafā'*", p. 89.

<sup>17</sup> Ḥāyḥī Jalīfa, *Kašf al-zunūn*, vol. 3, p. 460.

<sup>18</sup> Idrīs 'Imād al-Dīn, *'Uyūn al-ajbār*, pp. 367-390. Para otros testimonios clásicos, véase Hamdani, "The Arrangement of the *Rasā'il Ikhwān al-Şafā'*", p. 86.

propio corpus de las *Rasā'il* se encuentran indicaciones divergentes: son «51 Epístolas» según la afirmación de los Ijwān en algunas partes de la enciclopedia, como por ejemplo al comienzo de la epístola 48<sup>19</sup> pero, en el *Fihrist* que precede a la epístola 1 en la transmisión manuscrita, se habla de «52 Epístolas»<sup>20</sup>. A favor de «51» se ha propuesto que ese número podría tener un valor simbólico<sup>21</sup>. Habitualmente vale más no fiarse demasiado de este tipo de explicación, pero en ese caso resulta aún sugerente la observación de Pierre Lory<sup>22</sup> según la cual, en un *jabar* atribuido al imām Ŷa'far al-Šādiq por el cadí al-Nu'mān (m. 974), se habla de las 51 *raka'āt* cotidianas en las oraciones de los imāmes y, lo que es más, de una distribución de esas 51 *raka'āt* en respectivamente 14, 17, 10 y 10, es decir, exactamente la misma repartición que las *Rasā'il* en las cuatro partes del corpus si restamos la epístola considerada como supernumeraria por Marquet.

En relación con esas consideraciones, pero con más importancia para nosotros, está el segundo problema, que es saber si la larga obra que ha circulado con el nombre de *al-Risāla al-Ŷāmi'a*, y que se presenta a sí misma en el colofón final como «la Corona de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*» (*Tāy Rasā'il Ijwān al-Šafā'*), es de los mismos autores que la compilación de las *Rasā'il*. A primera vista, parece evidente que hay que dar una respuesta positiva a esa pregunta. Tanto desde la perspectiva del estilo como del contenido, se observa entre *al-Risāla al-Ŷāmi'a* y el resto de las *Rasā'il* una gran similitud y una gran homogeneidad, como han hecho notar la mayoría de los expertos<sup>23</sup>. Además, existen entre las dos obras tantas referencias internas

<sup>19</sup> *Rasā'il*, IV, p. 250. Otros ejemplos en: I, p. 327; IV, p. 173; IV, p. 282; IV, p. 284.

<sup>20</sup> *Rasā'il*, I, p. 43.

<sup>21</sup> Véase, por ejemplo, Russo, “Insegnamenti ermetici e dottrine ‘alawite’”, p. 365: «Allo stesso modo, le Epistole dei Fratelli della Purità ammontano a cinquantuno, analogamente al numero dei dignitari ‘alawiti che si trattangono davanti alle porte della città di Ḥarrān, como rammenta il *Kitāb al-Majmū'*».

<sup>22</sup> Lory, “Histoire des philosophies en Islam”, p. 214.

<sup>23</sup> Netton, *Muslim Neoplatonists. An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-Šafā')*, p. 2: «In view of the similar vocabulary, phraseology, and other resemblances it is highly unlikely that its authorship differs from that of the *Rasā'il*». Véase también Baffioni, “Uso e rielaborazione degli autori classici nella *Risāla al-Ġāmi'a*”, p. 6: «Per quel che concerne i rapporti con l'enciclopedia ikhwāniana, ho sinora potuto riscontrare una effettiva continuità, non solo per i riferimenti interni alle epistole, ma anche per la presenza delle stesse eulogie e intercalari che caratterizzano le *Rasā'il*. Inoltre, anche la *Risāla al-Ġāmi'a* è densamente intessuta di citazioni coraniche. Ma soprattutto, vi è

—en ambas direcciones— que considerarlas como interpolaciones en el texto no parece razonable<sup>24</sup>.

Sin embargo, hay también elementos que nos invitan a mantener la cautela. Uno de ellos es el de la crítica interna. A pesar de la gran similitud de estilo y contenido, el discurso de *al-Risāla al-Īmī'a* parece orientado a consideraciones más estrictamente esotéricas y, por así decirlo, más características del pensamiento ismā'īlī que el de las *Rasā'il*<sup>25</sup>. El otro elemento es de naturaleza externa. Como es bien sabido, los escritos transmitidos bajo el nombre de los Ijwān al-Şafā' —es decir, las *Rasā'il* así como *al-Risāla al-Īmī'a*— han sido reclamados como textos fundadores por unos autores ismā'īlīes de la Edad Media que, en el ejemplo del *dā'ir* 'Imād al-Dīn ya mencionado, no dudaron en atribuirlos a Aḥmad b. 'Abd Allāh, uno de los imāmes ismā'īlīes del período de ocultación (*dawr al-satr*) que precedió al establecimiento del califato fatimí en el año 909, y también a Ū'far al-Şādiq<sup>26</sup>.

Por otro lado, y fuera del ámbito estrictamente ismā'īlī, existe también una larga tradición de autores que atribuyen la paternidad de *al-Risāla al-Īmī'a* nada menos que a Maslama al-Maḡrītī, entendido obviamente como el famoso astrónomo andalusí con el que hemos empezado nuestro artículo. Es sintomático en este sentido el testimonio ya mencionado del enciclopedista tardío Ḥāyḡī Jalīfa, que en el *Kaṣf al-ẓunūn* dedica dos descripciones distintas a las "*Rasā'il Ijwān al-*

esplicitamente stabilita una relazione con gli autori delle Epistole, sia perché essi sono considerati, come vedremo, quali massimi depositari della sapienza, sia perché frequenti sembrano essere le citazioni dall'enciclopedia, sia pure in forma anonima».

<sup>24</sup> Hamdānī ("The Arrangement of the *Rasā'il Ikhwān al-Şafā'*", p. 89) observa que *al-Risāla al-Īmī'a* está mencionada en el *Fihrist* (ed. Beirut, I, p. 43) y en la cuarta parte del corpus (ed. Beirut, IV, p. 250, p. 260 y p. 340), mientras el *Fihrist* está mencionado en aquella parte también (ed. Beirut, IV, p. 284) así como en *al-Risāla al-Īmī'a* (ed. M. Ghālib, Beirut, p. 537). Por otra parte, en la introducción de su edición de la *Risāla al-Īmī'a* (Damasco, 1959, vol. 1, pp. 11-13), Ūmīl Ṣalībā ofrece las referencias a 14 pasajes de las *Rasā'il* en los que está mencionada *al-Risāla al-Īmī'a*.

<sup>25</sup> Al-Hamdānī, "*Rasā'il Ikhwān al-Şafā'* in the literature of the Ismā'īlī Ṭaiyibī Da'wat", pp. 284-285: «The *Risāla al-Jāmi'a* as has been very aptly put by Professor R. A. Nicholson "which purports to be the essence and crown of the *Rasā'il*, is manifestly Ismā'īlite in character". It is an exposition of the most important principles of the *Rasā'il* on an esoteric basis, meant to be read only by those members of the Da'wat who were initiated into the secret cult. By means of its discovery the relation of the *Rasā'il* with the Ismā'īlī propaganda was definitely established. This *Risāla*, however, has been studied in the Yemenī Da'wat from its early beginning for the last six centuries».

<sup>26</sup> Véase la discusión en El-Bizri, "Prologue", en particular pp. 8-10 ("The Ismaili Connection").

*Ṣafā*<sup>27</sup>. En la primera, Ḥāyî presents como autores a los mismos cinco personajes que al-Tawḥidî había mencionado en el *Imta'*, añadiendo que fueron «todos filósofos los que reunieron y compilaron 51 epístolas». En la segunda, que sigue directamente a la primera, Ḥāyî menciona «el sabio (*al-ḥakīm*) al-Ma'yriṭî al-Qurṭubî, muerto en 395 [= 1004/1005]» y afirma explícitamente que aquella obra, que empieza con las palabras *al-ḥamdu li-llāh alladî jalaqa fa-sawwā*, es distinta (*mugāyira*) «[de la primera y que] ha sido escrita en la forma de los Hermanos de la Pureza». Las primeras palabras de la obra tal como las menciona Ḥāyî son efectivamente aquellas con las que empieza la *Risāla al-Ŷāmi'a* que ha llegado a nosotros por la tradición manuscrita. Por la fecha de muerte atribuida por él a ese «sabio al-Ma'yriṭî al-Qurṭubî» se infiere, sin la menor duda, que el enciclopedista tiene en mente al famoso científico del cual nos habla Ṣā'id al-Andalusî en sus *Ṭabaqāt al-umam*. Está claro que esa atribución, por poco plausible que parezca hoy en día, debe de tener raíces profundas ya que se encuentra también en una parte significativa de los propios manuscritos de la *Ŷāmi'a* –y a veces incluso en los de las propias *Rasā'il*–, como ya lo señalaba Ḥusayn F. Hamdānî en 1931<sup>28</sup>. Utilizando algunos de esos manuscritos para su edición de *al-Risāla al-Ŷāmi'a* –una de las dos ediciones del texto existentes ahora–, Ṣalībā lo reconoció implícitamente al titular su edición *al-Risāla al-Ŷāmi'a al-mansūba li-l-Ma'yriṭî*, aunque él mismo rechazaba por incierta dicha atribución<sup>29</sup>. En la última parte de nuestra contribución intentaremos entender mejor cómo esa curiosa tradición ha podido abrirse camino en la literatura árabe de la Edad Media y desde allí hasta la investigación contemporánea.

<sup>27</sup> Ḥāyî Jalîfa, *Kaṣf al-zunūn*, vol. 3, p. 460.

<sup>28</sup> Al-Hamdānî, “*Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā*”, p. 282: «The copies of the *Rasā'il* preserved in the Escorial Library as well as those of *al-Risālat al-Jāmi'a*, in the Bibliothèque Nationale, Paris, and the Library of the late Aḥmad Taimūr Pasha, are all attributed to al-Majrīṭî».

<sup>29</sup> *Al-Risāla al-Ŷāmi'a*, ed. Ŷ. Ṣalībā, vol. 1, p. 13. Por su parte, en su edición de *al-Risāla al-Ŷāmi'a* (Beirut, 1974), M. Ghālib es fiel a la tradición ismā'ilî y afirma que el autor es el imām Aḥmad b. 'Abd Allāh. Además de esta *al-Risāla al-Ŷāmi'a*, existe también en el ámbito de la literatura ijwāniana una *Risālat Ŷāmi'at al-Ŷāmi'a* (ed. 'A. Tāmir, Beirut, 1970), que la tradición ismā'ilî atribuye también al imām Aḥmad b. 'Abd Allāh, pero que en realidad parece de factura más reciente que el corpus de las *Rasā'il*. Véase Baffioni, “Uso e rielaborazione degli autori classici nella *Risāla Ğāmi'a al-Ğāmi'a*”; Baffioni, “Éléments platoniciens et néo-platoniciens de la représentation d'Adam dans la *Jāmi'a al-Jāmi'a*”; Baffioni, “La figure d'Adam dans la *Jāmi'a al-Jāmi'a*”.

Tras analizar los dos problemas de autenticidad tradicionalmente asociados al estudio del corpus de los *Ijwān al-Şafā'* cabe mencionar un tercer problema que se ha planteado recientemente. Aunque ha sido discutido en otra publicación, considero útil volver a presentarlo aquí ya que está directamente ligado al tema central de nuestro artículo, es decir la magia, y porque además tiene implicaciones claras sobre la cuestión de la circulación de las *Rasā'il* en el Extremo Occidente del Islam. Contrariamente a lo que se suponía sobre la base de las tres ediciones existentes, no se atribuye a los *Ijwān al-Şafā'* una única «epístola sobre magia», sino dos epístolas distintas, que parecen haber tenido cada una su transmisión manuscrita particular a lo largo de los siglos antes de acabar yuxtapuestas o, mejor dicho, amalgamadas una con la otra en las ediciones modernas. Concretamente, eso significa que, de las 180 páginas que constituyen la llamada “Epístola sobre la esencia de magia, encantamientos y el mal de ojo” (*fī māhiyyat al-siḥr wa-l-'azā'im wa-l-'ayn*) en la edición de Beirut, hay que considerar por separado y, aparentemente, como mutuamente excluyentes: a) una versión breve, que corresponde a las primeras 30 páginas del texto y que se encuentra en un número relativamente reducido de manuscritos; b) una versión larga, correspondiente a las últimas 150 páginas del texto de Beirut y que se difundió en una cantidad muy superior de manuscritos, incluyendo el Atif Efendi 1681, que data del año 1182 y es reconocido como el más antiguo manuscrito conservado de la obra<sup>30</sup>.

Además de ser muy diferentes una de la otra en tamaño, las versiones breve y larga presentan también una diferencia significativa en la elección de los temas y, aún más, en la manera de presentarlos. Mientras que la estructura de la versión breve es relativamente clara y recuerda de cerca el estilo habitual de los autores en las otras epístolas del corpus, la versión larga se presenta más bien como un conjunto desordenado y, por así decirlo, bastante inconsistente, de consideraciones diversas<sup>31</sup>. En la introducción a la edición crítica de la versión breve, he presentado algunos de los argumentos que sugieren que esta parte, en la que se en-

<sup>30</sup> De Callatāy y Halflants, *The Epistles of the Brethren of Purity, On Magic. I. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 52A*, pp. 1-5 (“The Manuscript Tradition of the Epistle ‘On Magic’”).

<sup>31</sup> Lo que sin duda llevó a Alessandro Bausani a considerar la “Epístola sobre magia” –entendida naturalmente como incluyendo las dos versiones– como «di non gran valore»; véase Bausani, *L'Enciclopedia dei Fratelli della Purità. Riassunto, con Introduzione e breve commento, dei 52 Trattati o Epistole degli Ikhwān al-Şafā'*, p. 12.

cuentra la famosa descripción de los rituales de magia astrológica de los Sabeos de Ḥarrān, es la que más probabilidades tiene de haber formado parte de la compilación organizada del corpus<sup>32</sup>. Es, de momento, prematuro pronunciarse sobre la autenticidad o la inautenticidad de la versión larga, ya que la publicación de este texto largo y difícil no está prevista antes de unos años. Tampoco me parece oportuno aventurar una fecha de composición aunque, como veremos más adelante, la comparación textual de aquella versión con la *Rutbat al-ḥakīm* y la *Gāyat al-ḥakīm* nos procura una información muy interesante a este respecto.

Antes de hablar de estas dos obras, quisiera acabar la presente recapitulación sobre el «Corpus Ijwanianum» repitiendo aquí lo que se ha hecho evidente a todos los investigadores involucrados en el difícilísimo estudio de su tradición manuscrita. Por una parte, se trata de una tradición sumamente rica ya que hoy se conoce la existencia de más de un centenar de manuscritos de la obra<sup>33</sup>, completa o fragmentaria, en el mundo, lo cual es prueba manifiesta de su gran difusión a pesar de su carácter claramente heterodoxo. Por otra parte, se trata de una transmisión poco evidente, que hace muy especulativo cualquier intento de procurar un *stemma codicum*. Sobre todo, a las dificultades que de suyo plantea una compilación estratificada y progresiva, se suma otro obstáculo mayor: existe entre el supuesto tiempo de compilación de la obra y el manuscrito conservado más antiguo un espacio de, por lo menos, dos o quizás hasta tres siglos, a lo largo de los cuales deben de haberse producido muchos cambios, voluntarios o no, por parte de los copistas.

### **La controversia sobre el autor de la *Rutbat al-ḥakīm* y la *Gāyat al-ḥakīm***

Como he señalado al principio, los problemas encontrados en la obra de los Ijwān al-Ṣafā' son, desde un cierto punto de vista, muy parecidos a los que nos plantean otras dos obras de carácter heterodoxo de la literatura árabe medieval: la *Rutbat al-ḥakīm* y la *Gāyat al-ḥakīm*. Dado que ya se ha publicado mucho sobre las controversias que rodean

<sup>32</sup> De Callataÿ y Halflants, *The Epistles of the Brethren of Purity, On Magic. I*, pp. 5-10 ("The Short and the Long Versions of Epistle 52").

<sup>33</sup> El-Bizri, "Prologue", p. 21.

a estas dos obras, me limitaré aquí a recordar los elementos principales de esa discusión, que también se enfoca hacia las cuestiones de autoría y de fechas de composición. Después de haber recapitulado las indicaciones pertinentes que procuran los manuscritos y las que ofrecen los textos mismos, me referiré a la tradición vehiculada por algunos autores clásicos de la Edad Media. Luego recordaré sucesivamente la interpretación tradicionalmente recibida desde los primeros estudios modernos sobre las dos obras y la nueva interpretación propuesta como alternativa a aquella por Maribel Fierro en un artículo publicado en 1996 en *Studia Islamica*.

Empezaremos por los manuscritos<sup>34</sup>. Todos los manuscritos conocidos de la *Gāyat al-ḥakīm* («El Objetivo del sabio»), el famoso tratado de magia que será traducido al latín en la corte de Alfonso X El Sabio con el título de *Picatrix*, contienen en el texto la indicación de que la obra fue escrita entre los años 343 y 348 de la hégira, es decir, entre el 954 y el 960 de la era cristiana<sup>35</sup>. Por otro lado, entre los manuscritos de la *Rutbat al-ḥakīm* («El Grado del sabio»), el tratado de alquimia escrito por el mismo autor y al que se refiere explícitamente el texto de la *Gāya*, se observa una divergencia mayor: unos, como el MS Paris BN ar. 2612 (s. XVII), afirman que la *Rutba* fue escrita entre los años 339 y 342 de la hégira, lo que corresponde a los años 950-953; otros, como el Paris BN ar. 2613 (s. XVII) o el Beşirağa 505 (s. XIV), optan por los años 439-442 AH (= 1048-1051), es decir, exactamente un siglo más tarde según el calendario musulmán. Con respecto al autor, hay unanimidad entre las copias manuscritas de las dos para atribuir las a Maslama al-Maʿrīṭī (o a alguien denominado con una variante de ese nombre<sup>36</sup>), es decir, una vez más, al ilustre científico andalusí muerto unos años

<sup>34</sup> Para los manuscritos de la *Gāya*, véase: Ritter y Plessner, '*Picatrix*'. *Das Ziel des Weisen von Pseudo-Majrīṭī* —es decir, la traducción del original árabe al alemán— pp. ix-xi. Se debe recordar aquí que la edición del texto mismo publicada por el primero de los dos estudiosos unos treinta años antes de la traducción alemana (Ritter, *Pseudo-Majrīṭī, Das Ziel des Weisen*), lo fue curiosamente sin contener ni introducción ni descripción de los manuscritos utilizados. Sobre la tumultuosa historia de los estudios sobre la *Gāya* en el ámbito del Instituto Warburg, véase Burnett, "Le *Picatrix* à l'Institut Warburg: histoire d'une recherche et d'une publication". Para los manuscritos de la *Rutba*, una obra que ha quedado inédita hasta ahora, véase Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. 4, p. 297; Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, p. 225. Las listas de Sezgin y de Ullmann no son en absoluto completas.

<sup>35</sup> *Gāyat al-ḥakīm*, ed. Ritter, p. 1; trad. Ritter y Plessner, '*Picatrix*', p. 2.

<sup>36</sup> Thomann, "The Name *Picatrix*: Transcription or Translation?", p. 294.

después del año 1000. Por lo demás, las indicaciones más interesantes parecen provenir todas del texto introductorio de la *Rutba*, donde el autor afirma: 1) que escribió ese tratado «después de la *fitna*»; 2) que lo escribió porque lamentaba la situación en la que había caído la ciencia «en nuestra Península», una indicación interpretada por unanimidad como una referencia a al-Andalus; 3) que «más de 150 años» lo separan del tiempo en el que vivió el gran alquimista ʿĀbir b. Ḥayyān.

En un pasaje de la *Muqaddima* que no se olvida nadie de mencionar en la discusión que nos ocupa, Ibn Jaldūn (m. 1404) elogia la *Gāyat al-ḥakīm* como el tratado sobre magia más importante de toda la literatura árabe y, en conformidad con las indicaciones de los manuscritos, atribuye la paternidad de la obra al astrónomo y matemático andalusí Maslama al-Maʿrīṭī<sup>37</sup>. Antes que Ibn Jaldūn, en la primera mitad del siglo XIV, el alquimista persa ʿĪldakī había hecho lo mismo, como ya lo señalaba Holmyard<sup>38</sup>, pero es gracias al testimonio del historiador tunecino que esa atribución se convirtió en canónica en la literatura del Islam. No resulta fácil determinar con alguna precisión cuándo empezó dicha tradición, dado que los manuscritos de la *Gāya*, así como los de la *Rutba*, son relativamente tardíos.

Frente a las ambigüedades de unos datos y a la incoherencia de otros en términos de cronología, la investigación moderna –iniciada a finales del siglo XIX por Dozy<sup>39</sup> y continuada en el siglo XX por Holmyard y luego por Ritter, Plessner y Pingree<sup>40</sup>, es decir todos los investigadores involucrados en el monumental trabajo de edición de las versiones árabe y latina de la *Gāya*– ha insistido en rechazar la atribución de las dos obras a Maslama al-Maʿrīṭī, por varias razones. La primera es historiográfica. En las fuentes clásicas sobre al-Maʿrīṭī, comenzando por las *Ṭabaqāt al-umam* de Ṣāʿid, nunca se trata ni de la *Rutba* ni de la *Gāya*. Además, aunque no todos los estudiosos modernos lo reconocen explícitamente, la figura del científico no parece demasiado compatible con las extrañas preocupaciones del autor de los

<sup>37</sup> Ibn Jaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, I, p. 497: «Luego vino Maslama ibn Aḥmad al-Maʿrīṭī, el imam de los andalusíes por las matemáticas y por la magia. Hizo el resumen de todas esas obras y sintetizó sus métodos en un libro suyo llamado “El Objetivo del sabio” (*Gāyat al-ḥakīm*). Nadie ha vuelto a escribir sobre eso desde entonces».

<sup>38</sup> Holmyard, “Maslama al-Majrīṭī and the *Rutbatu ʿl-Ḥakīm*”, p. 298.

<sup>39</sup> Dozy, “Nouveaux documents pour l’étude de la religion des Harraniens”, pp. 285-289.

<sup>40</sup> Pingree, “Some of the Sources of the *Ghāyat al-Ḥakīm*”.

dos tratados<sup>41</sup>. La segunda razón es cronológica. Maslama al-Maʿrīfī murió en 1004 —o, según otras fuentes, en el 1007— y su actividad científica coincide sobre todo con la época de al-Ĥakam II (r. 961-976)<sup>42</sup>. De las fechas proporcionadas por los manuscritos, las que se refieren a la mitad del siglo XI no concuerdan porque Maslama ya había muerto, y tampoco las que se refieren a la mitad del siglo X porque Maslama era entonces demasiado joven. Con esos dos argumentos se rechaza tradicionalmente la atribución a Maslama al-Maʿrīfī y, a falta de poder identificar el autor verdadero de la *Rutba* y de la *Gāya*, éste es denominado Pseudo-Maʿrīfī<sup>43</sup>. Con respecto a la fecha de composición, la investigación moderna suele optar, aunque con evidentes escrúpulos<sup>44</sup>, por la más tardía de las dos, y eso básicamente por una única razón. En el contexto de la historia de al-Andalus, la alusión a la *fitna* en las primeras páginas de la *Rutba* se entiende supuestamente como una referencia al período de inestabilidad que marcó el fin del califa omeya, con la deposición de Hishām II b. al-Ĥakam en el año 1009. Por lo tanto, se supone que sólo es aceptable el testimonio de los manuscritos que sitúan la fecha de composición en el siglo XI, y se considera como un error de copistas el testimonio de los demás manuscritos. Una excepción muy destacable fue Susanne Diwald quien, en la introducción a su traducción al alemán de la tercera parte del corpus de los Ijwān, no dudó en optar por el período 343-348 AH para la redacción de la *Gāyat al-ĥakīm*<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> Hartner, *Oriens-Occidens*, pp. 415-428 (“Notes on Picatrix”).

<sup>42</sup> Vernet, “Al-Maǧrīfī” en *EP*; Vernet, “Al-Maǧrīfī”, en *Dictionary of Scientific Biography*; Rius, “al-Maʿrīfī”, en *ECA*.

<sup>43</sup> Fuad Sezgin (*GAS*, 4, pp. 294-295) propuso la poco verosímil hipótesis de que la *Gāya* y la *Rutba* habían sido redactadas de manera conjunta por un hombre llamado «Abū Maslama Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn ‘Abdaddā’im [sic! – se trata probablemente de un error por ‘Abd Allāh] al-Maǧrīfī» (el cual habría sido confundido con Abū l-Qāsim Maslama al-Maǧrīfī) y por su alumno «Muḥammad ibn Bishrūn al-Maǧrīfī».

<sup>44</sup> Holmyard, “Maslama al-Maǧrīfī”, p. 297: «There is, indeed, an impenetrable mystery around the *Rutba* and the *Ghā’ia*. The internal evidence, such as it is, all points to the earlier of the two dates as the correct one, with the single but insurmountable exception of the definite statement that the former work was written “after the *fitna*”»; Plessner en Ritter y Plessner, ‘*Picatrix*’, p. xxii: «Die Handschriften der *Rutba* bieten in ihrer Mehrheit die Jahre 439-442, einige allerdings auch 339-342, was in offenbarem Widerspruch zu der Bezugnahme auf der spanischen Bürgerkrieg steht. Die bekannten Handschriften der *Ghāya* enthalten alle die unmöglichen Jahre 343-348».

<sup>45</sup> Diwald, *Kitāb Ikhwān aṣ-Şafā’ (III): Die Lehre von Seele und Intellekt. Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopadie*, p. 11.

En 1996, Maribel Fierro publicó un artículo en el que propuso una interpretación radicalmente nueva<sup>46</sup>. Sus investigaciones anteriores sobre la heterodoxia en al-Andalus le habían llevado a interesarse por la vida y el itinerario intelectual de un autor muerto en 964 y que, como el célebre astrónomo, era conocido como Abū l-Qāsim Maslama al-Qurṭubī<sup>47</sup>. Sobre ese Maslama las fuentes colectadas por Fierro en su artículo nos enseñan muchas cosas. Lo presentan ante todo como un tradicionalista nacido en Córdoba en 906, autor de varios libros de ḥadīṭ o de riḡāl, que tuvo muchos profesores, algunos alumnos – tras los cuales un hijo del califa ‘Abd al-Raḡmān III–, que viajó a varias ciudades de Oriente (antes del 932) y que luego regresó a al-Andalus donde pasó las últimas dos décadas de su vida. «But there are some unusual data in his biography», como nos enseña también el resto del artículo. Algunas fuentes atribuyen a nuestro personaje una reputación mucho más sulfurosa, tratándolo de «mentiroso» (*kāḍib*), de «maestro en hechizos y talismanes» (*ṣāḡib ruḡan wa-nīranŷāt*) o acusándolo de tener «opiniones antropomorfistas» (*taṣbīḡ*). También se recuerda que transmitió a al-Andalus una obra del místico Dū l-Nūn y que fue, como hemos dicho antes, el preceptor de ‘Abd Allāh, hijo de ‘Abd al-Raḡmān III, el cual fue condenado y asesinado (aparentemente de la mano de su propio padre) por ascetismo, en un contexto claramente ligado con la introducción en la Península del movimiento bāṭinī y con las persecuciones de los seguidores del cordobés Ibn Masarra muerto en el 931.

¿No podría ser este Maslama el autor de la *Rutba* y de la *Gāya*? El argumento supuestamente decisivo para situar esas dos obras en la mitad del siglo XI se basa enteramente en la referencia a la *fiṭna*. Pero este argumento es muy débil porque, como demuestra Fierro con varios ejemplos de la historiografía de al-Andalus, hay muchos casos en los que *fiṭna* se refiere a períodos o acontecimientos distintos al fin del califato omeya, y el contexto de persecución de los Bāṭinīs en el que tuvo que vivir «Maslama el tradicionalista y ocultista» podría precisamente ser caracterizado como una de esas *fiṭnas*.

Es más, incluso los expertos que están a favor de una composición de las obras a mediados del siglo XI han tenido que admitir que, entre las fuentes utilizadas por el autor, no hay ninguna que sea posterior al

<sup>46</sup> Fierro, “Bāṭinism in al-Andalus”.

<sup>47</sup> Fierro, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, p. 127.

año mil<sup>48</sup>, un *terminus ad quem* que aún podría ser restringido en, por lo menos, unas décadas. El autor más tardío que aparece mencionado en la *Rutba* parece ser al-Rāzī (m. 925), como ya lo había señalado Holmyard<sup>49</sup>. En cuanto a la *Gāya* resulta más difícil determinar cuáles son sus fuentes más recientes, porque, además de la influencia de al-Fārābī (m. 950)<sup>50</sup>, las obras que podrían ser consideradas a ese respecto –a saber: la versión breve del *Sirr al-asrār* y... las *Rasā'il Ijwān al-Šafā'*<sup>51</sup>– también plantean problemas de cronología. De todas formas, sigue siendo cierto que, desde el punto de vista de la cronología, la identificación del autor con el tradicionista Maslama encaja mucho mejor con el testimonio de la mayoría de los manuscritos que la interpretación de los seguidores de Dozy. Además de concordar con todos los manuscritos de la *Gāya* y con algunos de la *Rutba*, esa cronología ofrece también la ventaja de explicar mejor unos datos internos, como son la referencia de la *Rutba* a los más de 150 años desde la época de Yābir b. Ḥayyān, una indicación muy poco comprensible si la *Rutba* hubiera sido escrita a mediados del siglo XI<sup>52</sup>.

Dios da a quien no lo necesita. Es fácil comprender por qué la *Rutba* y la *Gāya*, obras de un autor que no quiso revelar su verdadera identidad, acabaron ligadas a Maslama al-Majrīṭī, el científico más famoso de su época en la Península Ibérica. Es más fácil todavía imaginar este proceso teniendo en cuenta que puede haberse producido una confusión

<sup>48</sup> Pingree, “Some of the Sources”, p. 2: «Thus the unknown compiler of the *Ghāya* had available for his use in Spain in the middle of the eleventh century much of the Arabic literature on the esoteric sciences that had been produced in Syria and Mesopotamia, but nothing that had been written after the year 1000». Se podrá notar sin embargo que, según Julio Samsó, ese argumento no tiene gran valor ya que, con contadas excepciones, se observa que la llegada de fuentes orientales a al-Andalus se interrumpe a mediados del siglo X.

<sup>49</sup> Holmyard, “Maslama al-Majrīṭī”, p. 297.

<sup>50</sup> Ramón Guerrero, “Textos de al-Fārābī en una obra andalusí del siglo XI: *Gāyat al-ḥakīm* de Abū Maslama al-Majrīṭī”.

<sup>51</sup> Pingree, “Some of the Sources”, p. 2: «The latest books which he [= el autor de la *Gāya*] may have used are the short version of the *Sirr al-asrār* ascribed to Aristotle and the *Rasā'il* of the Ikhwān al-Šafā', though these and the *Ghāya* may be drawing independently upon older sources». Volveremos más adelante a la cuestión de saber si se trata de dependencia directa o indirecta.

<sup>52</sup> Holmyard, “Maslama al-Majrīṭī”, p. 297: «Now Jābir was a pupil of Ja'far al-Šādiq (died 765), and probably died somewhere about 800 AD. Passage of 150 years would bring the date to 950 AD or 339 AH, which corresponds exactly to the earlier of the two mentioned in the mss. of the *Rutba*». A pesar de esa observación, Holmyard optaba por considerar la indicación relativa a Yābir como un error, ya que no concuerda con la fecha de composición en el siglo XI como lo suponía él.

entre el nombre del astrónomo y el del tradicionista con inclinación por las ciencias ocultas. A este respecto, se pueden añadir a la argumentación de Fierro algunos elementos que me parece útil reunir aquí.

El nombre completo del astrónomo es, como ya hemos señalado, Abū l-Qāsim Maslama b. Aḥmad al-Maʿrīṭī al-Qurṭubī, en ocasiones conocido como Abū l-Qāsim Maslama b. Aḥmad al-Faraḍī al-Maʿrīṭī. En los manuscritos de la *Gāya*, se encuentra una serie de variantes, a veces bajo la forma reducida del nombre (al-Maʿrīṭī o al-imām al-Maʿrīṭī), a veces con una combinación de elementos distinta (Abū l-Qāsim Maslama b. Aḥmad al-Qurṭubī al-Maʿrīṭī o al-Maʿrīṭī al-Andalusī). También parece existir una combinación en la que no aparece al-Maʿrīṭī, sino al-Qurṭubī. Se encuentra en el manuscrito Hamidiye 852 de Istanbul que, según el catálogo de Defter, da el nombre Abū l-Qāsim b. Aḥmad al-Qurṭubī<sup>53</sup>. En el Beşirağa 505 de la *Rutba*, aparece como al-imām Abū l-Qāsim Maslama b. Aḥmad b. al-Qāsim al-Maʿrīṭī al-Qurṭubī.

Por otro lado, el nombre completo del tradicionista es Abū l-Qāsim Maslama b. al-Qāsim b. ʿAbd Allāh b. Ḥātim al-Qurṭubī<sup>54</sup>, al cual se añade algunas veces el *laqab* al-Zayyāt, como por ejemplo en la *Fahrāsa* de Ibn Jayr (m. 1179)<sup>55</sup>. Por supuesto, también el nombre de este tradicionista se presenta en las fuentes con muchas combinaciones distintas. Ibn al-Faraḍī (m. 1013) e Ibn Ḥaṣṣar (m. 1449), es decir, los dos autores que procuran los testimonios más detallados sobre el personaje, lo llaman respectivamente «Maslama b. al-Qāsim b. Ibrāhīm b. ʿAbd Allāh b. Ḥātim, min ahl Qurṭuba, yuknā abā l-Qāsim»<sup>56</sup> y «Maslama b. al-Qāsim al-Qurṭubī»<sup>57</sup>, esa última fórmula siendo también la que utiliza al-Dahabī (m. 1348) en su *Mizān*<sup>58</sup>, mientras que en el *Siyar* el mismo al-Dahabī utiliza una fórmula más elaborada: Maslama b. al-Qāsim b.

<sup>53</sup> Thomann, “The Name Picatrix”, p. 294. En nota, Thomann comenta: «*Defter*, Istanbul 1883, p. 46, but not in the MS according to Ritter». Para la descripción del manuscrito, véase Ritter y Plessner, ‘*Pictarix*’, p. x.

<sup>54</sup> En los diccionarios modernos se encuentran fórmulas como «Maslama ibn al-Qāsim ibn Ibrāhīm ibn ʿAbd Allāh ibn Ḥātim Abū l-Qāsim» (Ziriklī, *Tatimmat al-aʿlām*, vol. VII, p. 224) o «Maslama ibn al-Qāsim ibn Ibrāhīm ibn ʿAbd Allāh ibn Ḥātim, al-Mālikī» (Kaḥḥāla, *Muʿyam al-muʿallifin*, vol. XII, p. 235).

<sup>55</sup> Ibn Jayr, *Fahrāsa*, ed. Codera y Ribera, p. 108.

<sup>56</sup> Ibn al-Faraḍī, *Taʿrīj ʿulamāʾ al-Andalus*, ed. Codera, n° 1421.

<sup>57</sup> Ibn Ḥaṣṣar, *Lisān al-mizān*, VI, pp. 35-36, n° 141.

<sup>58</sup> Al-Dahabī, *Mizān al-iʿtidāl fi naqd al-riyāl*, IV, p. 112, n° 8534.

Ibrāhīm al-muḥaddiṭ al-riyāl Abū l-Qāsim al-Andalusī al-Qurṭubī<sup>59</sup>. Al-Ḥumaydī (m. 1095) y al-Ḍabbī (m. 1203) se refieren los dos a «Maslama b. Qāsim muḥaddiṭ min ahl al-Andalus fī ṭabaqat Qāsim b. Aṣṣig»<sup>60</sup>.

El principal elemento distintivo entre el astrónomo y el tradicionista tiene que haber sido «al-Maʿrīṭī», que nunca está relacionado con el segundo mientras suele aparecer como casi imprescindible en el caso del primero. En la *Šila fī taʿrīj aʿimmat al-Andalus* de Ibn Baṣkuwāl (m. 1183) se encuentran menciones de los dos «Maslamas». Al astrónomo, lo llama el historiador «Maslama b. Aḥmad al-Faraḍī al-Ḥāsib, yuʿrafu bi-l-Maʿrīṭī», mientras que se refiere en otra parte de su obra al tradicionista Maslama b. Qāsim como autor de un *Kitāb al-nisā*<sup>61</sup>. De los ejemplos citados arriba se infiere sin embargo que, a pesar de tener cada uno en su nombre algunos elementos que parecen pertenecerle en particular y que, por lo tanto, permitiría en teoría que se distinguiera a uno del otro, el astrónomo y el tradicionista tienen en común todos los elementos siguientes: Abū l-Qāsim + Maslama + al-Qurṭubī + al-Andalusī. En otras palabras, cualquier fórmula breve que contenga únicamente uno de esos elementos o incluso una combinación de los mismos hace la distinción entre los dos autores imposible.

De hecho, hay varias fuentes, comenzando por unos manuscritos de la *Rutba*, en las que ya aparecen huellas de la confusión. Así, el Paris BN ar. 2613 (s. XVII) atribuye la paternidad de la obra a Abū l-Qāsim Maslama b. Aḥmad b. Qāsim b. Ibrāhīm b. ʿAbd Allāh b. Ḥātīm b. al-Qurṭubī al-Andalusī al-Maʿrīṭī, una larga lista que parece mezclar elementos procedentes de los dos *nasabs*. Lo mismo se puede decir del MS Rabat, al-Jizāna al-ʿĀmma, 464 (s. XVIII), que menciona a Maslama b. Aḥmad b. Qāsim b. Ibrāhīm b. ʿAbd Allāh b. Ḥātīm b. al-Qurṭubī al-Andalusī al-Maʿrīṭī<sup>62</sup>.

Otros signos de confusión se encuentran en las fechas de muerte de los dos autores. En su catálogo de los manuscritos de la Biblioteca del

<sup>59</sup> Al-Dahabī, *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*, XVI, p. 110, n° 75.

<sup>60</sup> Al-Ḥumaydī, *Yadwat al-muqtabis*, n° 804; al-Ḍabbī, *Kitāb bugyat al-multamis fī taʿrīj riyyāl ahl al-Andalus*, n° 1349. “Qāsim ibn Aṣṣig” es Qāsim ibn Aṣṣbag, un tradicionista famoso muerto en 951.

<sup>61</sup> Ibn Baṣkuwāl, *Kitāb al-Šila fī taʿrīj aʿimmat al-Andalus*, n° 1257 (el astrónomo) y 1411 (el tradicionista).

<sup>62</sup> Carusi, “Le traité alchimique”, p. 496, n. 16. En la misma nota, Carusi añade por error otro ejemplo: el MS Rampur, Raza Library, 4156, en el que se atribuye la paternidad de la *Rutba* a «Abū l-Qāsim Maslama ibn Aḥmad ibn al-Qāsim al-Majriṭī». Al contrario

Escorial, el orientalista Casiri consignó informaciones contradictorias sobre la fecha de muerte de Maslama el astrónomo, datándola una vez en 395/1004, otra vez en 398/1007 y aún otra vez en 353/964. Mientras que las dos primeras indicaciones corresponden efectivamente a las fechas de muerte del astrónomo según fuentes reconocidas —en este caso, Ibn Baškuwāl y Ṣā'id al-Andalusī respectivamente—, la segunda no tiene nada que ver con él, sino que corresponde a la fecha en la que se murió su homónimo tradicionalista, cuarenta años antes que él<sup>63</sup>.

Podemos concluir sobre este tema que, aunque no lo deja todo absolutamente claro<sup>64</sup>, la interpretación de Maribel Fierro es, a mi juicio, la que tiene que ser considerada como la base de toda futura investigación sobre la *Rutba* y la *Gāya*<sup>65</sup>.

Dado que la identificación de Maslama el tradicionalista como autor de la *Rutba* y de la *Gāya* adquirirá importancia en la continuación del presente artículo, y en aras de la claridad, de ahora en adelante me referiré al astrónomo como (Maslama) al-Ma'yriṭī y al autor de los dos tratados de alquimia y magia como (Maslama) al-Qurṭubī.

de lo que afirma Carusi («le nom de l'auteur, même s'il n'est pas reporté en entier, est clairement le nom de notre Maslamah ibn al-Qāsim»), esa formulación corresponde al nombre del astrónomo.

<sup>63</sup> Fierro, “Bāṭinism in al-Andalus”, p. 93, n. 34: «Casiri's mistake was to consider that it referred to Maslama al-Majriṭī, whose biography in Ibn Baškuwāl's *Ṣīla* he had consulted and quoted. Dozy has Ibn Baškuwāl's work checked by F. Codera, who of course did not find in it the date 353H [= 964 AD] as the date of death of Maslama al-Majriṭī. Dozy then became convinced that Casiri had invented that date».

<sup>64</sup> Así, según una de las fuentes más detalladas sobre la biografía de Maslama al-Qurṭubī, el *Lisān al-mizān* de Ibn Ḥaṣṣar, el tradicionalista perdió la vista de un ojo en su viaje de vuelta cuando dejó el Oriente y se quedó completamente ciego al volver a al-Andalus poco después, lo que nos permitiría entender que, como comentó Constant Hamès (“La *Ghāyat al-Ḥakīm*: son époque, sa postérité en terre d'Islam”, p. 218), Maslama ya era ciego cuando redactó no solo la *Rutba* y la *Gāya* («aux multiples références de lecture»), sino también una docena más de obras que las fuentes clásicas le atribuyen.

<sup>65</sup> En esa dirección nos encaminan también Julio Samsó y Miquel Forcada quienes, en la nueva edición de la síntesis compilada por el primero sobre las ciencias de al-Andalus, consideraron la argumentación de Fierro suficientemente convincente como para procurar cuatro páginas de *addenda et corrigenda* sobre ese tema con respecto a la publicación original de 1992; véase: Samsó, *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*, pp. 498-501. Sobre la identificación y las fechas de Abū Bakr b. Bishrūn y de Ibn al-Samḥ (o Abū l-Samḥ), dos autores relacionados con la *Rutba* que no interesan aquí directamente pero de los cuales el artículo de Fierro también ofrece una interpretación radicalmente nueva, véase en particular la p. 499, así como la contribución de Samsó sobre “Ibn Bišrūn” en *Biblioteca de al-Andalus*.

## ***Rasā'il, Rutba y Gāya: una confrontación de los textos***

La tercera parte de este trabajo consiste en una confrontación textual de la *Rutbat al-ĥakīm* y de la *Gāyat al-ĥakīm* con el corpus de las *Rasā'il Ijwān al-Şafā'*.

### ***Rutba***

Empezaré por la *Rutba*, que es la más antigua de las dos obras aquí consideradas de Maslama al-Qurtubī. Es también el tratado que, de los dos, nos proporciona el acceso más difícil dado que, por un lado, el texto no ha sido todavía editado, ni siquiera de manera acrítica y que, por otro, tenemos que conformarnos con poquísimas fuentes secundarias en comparación con la bibliografía de la *Gāya*<sup>66</sup>. La lectura que seguiremos aquí es la del manuscrito Beşirağa 505, que data del año 756/1355<sup>67</sup>.

Como ya señalaron Dozy y Holmyard, la *Rutba* se refiere de manera explícita a las *Rasā'il* en varias ocasiones, y lo que dice su autor sobre ellas deja entender claramente que las considera como una fuente fundamental. La primera mención se encuentra en el Prólogo y se podría traducir de esta manera:

Ya hemos presentado (*wa-qad qaddamnā*), sobre las obras que tratan de las ciencias propedéuticas y de los secretos filosóficos, 51 epístolas (*51 risālatan*) en las que hemos reflexionado a fondo sobre esas ciencias (*istaw'abnā fi-hā hādīhi al-'ulūm isti'āban*) – lo que nadie de nuestra época había hecho antes que nosotros (*lam yataqaddam-nā fi-hi aḥad min 'aşri-nā*). Esas epístolas circularon y se hicieron famosas entre ellos (*wa-qad šā'at hādīhi al-rasā'il fi-him wa-zaharat la-hum*). Compitieron entre ellos en estudiarlas (*fā-tanāfasū fi l-nazar ilay-hā*) y animaron a sus contemporáneos a estudiarlas (*wa-ḥaḍḍū ahl zamāni-him 'alay-hā*). No sa-

<sup>66</sup> Además de los artículos ya mencionados de Holmyard (“Maslama al-Majrīṭī”, fundamental pero que se remonta a 1923) y, más recientemente, de Carusi (“Le traité alchimique”, curiosamente publicado como apéndice a otro artículo en el año 2000 y que hace referencia al artículo de Fierro), solo se pueden mencionar unas contribuciones de la misma Carusi en las que están ocasionalmente traducidos o comentados unos breves pasajes de la obra; véase: Carusi, “L'alchimia secondo Picatrix”; Carusi, “Génération, corruption et transmutation. Embryologie et cosmologie dans l'alchimie islamique au Xe siècle” (con referencia a los MSS Paris, Bibliothèque Nationale, ar. 2612 y 2613).

<sup>67</sup> Agradezco a Miquel Forcada el haberme proporcionado una copia de ese manuscrito.

bían quién las había compilado ni de dónde fueron compiladas (*wa-lam ya'lamū man allafa-hā wa-lā min ayna ullafat*). Sin embargo, los inteligentes, después de haberlas investigado a fondo, por su apreciación de las mismas y por la apreciación de sus expresiones, entendieron que formaban parte de una obra compuesta en la época en la que les tocó vivir (*'alimū anna-hā min ta'lif min 'aṣri-him alladī hum fi-hi*), pero no sabían quién las había compilado. Y todo esto se encuentra en aquellas obras, determinado y establecido.<sup>68</sup>

Este pasaje es crucial en varios aspectos. En primer lugar, porque Maslama efectúa una explícita mención de las «51 epístolas» del corpus de los Ijwān, de conformidad con la tradición más generalizada de esta obra. En segundo lugar, porque también nos confirma que la paternidad exacta de las *Rasā'il* ya era una cuestión debatida en su época. En tercer lugar —y eso es lo más importante—, porque nos informa de manera precisa sobre la relación que tiene él, como autor de la *Rutba*, con ese corpus. Por un lado, se puede decir que se lo apropia: habla de las *Epístolas* como de una obra en la que él mismo ha discurrido sobre las ciencias. Por otro lado, afirma tan claramente como puede que él no es el autor —en el sentido moderno de la expresión— de las *Rasā'il* y, además, deja muy claro que estas fueron redactadas en una época y un contexto diferentes a los suyos. A este respecto, es particularmente destacable la manera que tiene de distinguir sistemáticamente entre su propia época (*lam yataqaddam-nā fi-hi aḥad min 'aṣri-nā*) y la que, según él, fue la época en la que las *Epístolas* fueron escritas y empezaron a circular (*wa-ḥaḍḍū ahl zamāni-him 'alay-hā / 'alimū anna-hā min ta'lif min 'aṣri-him alladī hum fi-hi*). En cuanto a la primera parte del texto, donde Maslama afirma que discurrió sobre las ciencias en aquellas 51 epístolas, es perfectamente posible entenderla en el sentido de que las dio a conocer —el sentido básico del verbo *qaddama*— a sus contemporáneos, supuestamente a través de una copia de ellas que hizo él cuando viajó a Oriente. Ḥusayn al-Hamdānī entendía de esa misma manera el pasaje cuando lo citó en su artículo mencionado sobre los Ijwān en la literatura ismā'īlī<sup>69</sup>.

<sup>68</sup> Ms. Beṣirağa 505, Prólogo; fol. 2b, ll. 11-17.

<sup>69</sup> Al-Hamdānī, “*Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*”, p. 282: «It is not hinted that al-Majrīṭī or Pseudo-Majrīṭī wrote or compiled the *Rasā'il*: on the contrary, the author clearly refers to the ignorance of his contemporaries as to the probable authors of the *Rasā'il*. What is perhaps meant by “we have produced treatises”, as far as available evidence can explain the phrase, is the claim that al-Majrīṭī introduced the *Rasā'il* into Spain, having brought them from the East».

Una segunda mención de las *Rasā'il* se encuentra algo más adelante en el prólogo, coincidiendo con la indicación tan discutida de la fecha de composición de la *Rutba*. Después de haber aludido a las «diez ciencias» (*al-'ulūm al-'ašara*) con las que el verdadero filósofo tiene que familiarizarse antes de empezar el estudio de la magia y de la alquimia –un tema que, como veremos más adelante, el mismo Maslama desarrolla en la *Gāya*–, el autor vuelve a referirse a «las epístolas mencionadas sobre la ciencia filosófica». El pasaje, demasiado largo para ser citado aquí *in extenso*, contiene unas indicaciones que nos permiten determinar con más precisión de qué manera el autor de la *Rutba* afirma que se apropió del corpus de los Ijwān al-Şafā'. Maslama al-Qurṭubī habla de las *Epístolas* –esta vez sin más precisión en cuanto al número de las *Rasā'il*– diciendo que sus contemporáneos «compitieron entre ellos para adquirirlas» (*fa-tanāfasū fī iqtinā'i-hā*). Unas líneas más abajo, después de una nueva evocación de «las diez ciencias de los antiguos», añade que esas epístolas deben ser consideradas «como una especie de prólogo y una vía de introducción para aquellas ciencias» (*šibhu al-muqaddima wa-l-madjal ilā tilka al-'ulūm*), una primera y clara indicación sobre el valor que él mismo otorga a dichas *Rasā'il*. Lo más interesante viene justo después, cuando al-Qurṭubī explica:

Este libro nuestro que hemos titulado el «Rango del sabio» (*kitābu-nā hādā alladī sammaynā-hu Rutbat al-Ĥakīm*), lo hemos concebido como un resumen de aquellas numerosas epístolas (*iqtiḍabnā-hu min tilka al-rasā'il al-kaṭīra*) (...). Hemos discurrecido en él de todo lo que habíamos tratado por separado allá (*istaw'abnā fī-hi yamī' mā faraqnā hunāka*). Efectivamente, habíamos dedicado a cada una de las disciplinas filosóficas una epístola individual (*li-annā afradnā fī kull fann min funūn al-falsafa risālatan qā'imatan bi-nafsi-hā*), ya que, debido a la cantidad de las disciplinas, fueron numerosas las epístolas (*fa-li-kaṭrat al-funūn kaṭurat al-rasā'il*).<sup>70</sup>

Una vez más, se puede decir que, de cierta manera, el autor hace suyo todo el corpus de las *Epístolas*. Pero lo que hemos dicho a propósito del primer pasaje sigue siendo válido. No es del todo necesario comprender esas frases de Maslama como la reivindicación de que él concibió las *Rasā'il*. Se podrá observar aquí mismo que el propio Maslama no duda en describir la *Rutba* como «este libro nuestro», una fórmula que ni en este pasaje ni por ninguna parte de la obra utiliza para

<sup>70</sup> Ms. Beşirağa 505, Prólogo, fol. 3a, l. 16-fol. 3b, l. 1.

referirse a las *Epístolas*. Teniendo en cuenta que los hábitos de la época sobre la propiedad intelectual no se pueden comparar a los de hoy<sup>71</sup>, la pretensión de ser el «autor» de las *Rasā'il* ya se podría justificar con el simple hecho de haber compilado una copia de la obra y, como hemos dicho antes, lo más razonable es asumir que Maslama hizo una copia de las *Rasā'il* para darlas a conocer a sus contemporáneos.

Dicho esto, hay dos afirmaciones en este pasaje que merecen ser examinadas más de cerca. La primera es que las *Rasā'il Ijwān al-Şafā'* constituyen una introducción, tal vez la introducción ideal, para las ciencias filosóficas. La segunda es que la *Rutba* ha de entenderse como un resumen de aquellas *Rasā'il*, un resumen en el que el lector podrá encontrar lo que había sido tratado por separado allí. Estas dos afirmaciones presentan dificultades y, por ello, necesitamos efectuar un *excursus* relativamente largo.

Considerar el corpus ijwāniano como una introducción a la filosofía no parece algo del todo extraordinario. Su estructura interna cuidadosamente pensada, la atención constante al desarrollo del conocimiento humano según una progresión bien definida y su ambición enciclopédica claramente reivindicada concurren en hacer de esta obra un posible modelo de introducción filosófica. Para el autor de la *Rutba* y de la *Gāya*, que afirma haber escrito un libro sobre la historia de los filósofos árabes y que ve la alquimia y la magia como las ciencias con las que culmina el camino hacia la realidad más profunda de las cosas, la idea de las *Epístolas* como introducción es perfectamente comprensible: la última epístola de todo el corpus es precisamente la que trata de la magia y las otras disciplinas ocultas relacionadas con ella y, sea cual fuere la versión –larga o breve– que se conserve de aquella epístola, no faltan razones para considerarla también como una especie de finalización del programa de iniciación filosófica que los Hermanos de la Pureza proporcionaron a sus lectores. La dificultad viene de la referencia a «las diez ciencias de los antiguos». Esas ciencias no están identificadas en el presente pasaje de la *Rutba*. Sin embargo, el capítulo IV, 5 de la *Gaya* nos permite restaurar lo que aquí falta. Se abre efectivamente con una descripción detallada de las diez ciencias que es imperativo dominar para «aprehender las dos conclusiones sublimes» (*min*

<sup>71</sup> Constable, “Forgery and Plagiarism in the Middle Ages”. En el contexto particular de las traducciones latinas de obras científicas árabes, véase también Burnett, “The Translation of Arabic Science into Latin: A Case of Alienation of Intellectual Property?”.

*idrāk al-natīyatayn al-rafi'atayn*), una referencia directa y clara a la alquimia y la magia de las que tratan respectivamente la *Rutbat al-ĥakīm wa-aḥaqq al-natīyatayn bi-l-taqdīm* y la *Gayat al-ĥakīm wa-aḥaqq al-natīyatayn bi-l-taqdīm*, según las formulaciones simétricas con las que los dos tratados se presentan a sí mismos.

Después de haber explicado que, de esas «diez ciencias, cinco son un prerequisite para los legisladores y cinco para el filósofo» (*al-'ulūm al-'ašara allatī al-jamsa min-hā ḍarūriyyat ma'rifati-hā bi-wādi 'ī l-nāmūs wa-l-jamsa min-hā ma'rifatu-hā ḍarūriyya bi-l-faylasūf*), Maslama establece la lista de las diez ciencias o, mejor dicho, de los diez grupos de ciencias, de la manera siguiente: 1) agricultura, pastoreo, navegación; 2) control del ejército y operaciones militares, doma de animales, ciencia veterinaria y cetrería; 3) ciencia cívica, incluyendo el aprendizaje de varias disciplinas como gramática, lexicología, literatura, así como de los fundamentos y deberes de las comunidades; 4) ciencias políticas (*siyāsāt*), las cuales permiten ejercer el control sobre una ciudad, una casa o más bien sobre sí mismo; 5) ética, con los libros relacionados; 6) matemáticas, es decir, las cuatro ciencias de aritmética, geometría, astronomía y música, cada una con sus propias subdivisiones; 7) lógica, con sus ocho libros; 8) medicina, tanto teórica como práctica, con sus propias divisiones; 9) ciencias naturales, con sus numerosos libros, aquí vienen mencionados específicamente los libros siguientes: «Física» (*al-samā' [al-ṭabī'ī]*), «Cielo y mundo» (*al-samā' wa-l-'ālam*), «Generación y corrupción» (*al-kawn wa-l-fasād*), «Meteorológica» (*al-ātār al-'ulwiyya*), «Minerales» (*al-ma'ādin*), «Plantas» (*al-nabāt*), «Animales» (*al-ḥayawān*), «Alma» (*al-nafs*), «Sensación y percepción» (*al-ḥass wa-l-maḥsūs*), «Salud y Enfermedad» (*al-ṣiḥḥa wa-l-maraḍ*), «Movimiento local de los animales» (*ḥarakat al-ḥayawān al-makāniyya*); 10) «Metafísica» (*mā ba'da l-ṭabī'a*), en trece tratados<sup>72</sup>.

En una nota a la traducción alemana de la *Gāya*, Martin Plessner señalaba esta clasificación de las ciencias como un *unicum*<sup>73</sup> y de hecho no parece que desde entonces se haya podido encontrar algo parecido en las fuentes árabes. En el estado actual de nuestro conocimiento, no

<sup>72</sup> *Gāya*, IV, 5, ed. Ritter, pp. 333-335.

<sup>73</sup> Plessner en *Gāya*, trad. Ritter y Plessner, 'Picatrix', p. 349, donde se menciona que existen en la literatura científica del Islam medieval otros principios de clasificaciones igualmente basados en una división del saber en diez, pero que aquellas clasificaciones no tienen nada que ver con la que se establece aquí.

parece posible determinar si Maslama al-Qurṭubī se inventó esa división del saber humano o si la tomó de otro autor. De todos modos, lo que nos importa aquí es que esa lista de diez ciencias o grupos de ciencias no se encuentra como tal en ninguna parte de la enciclopedia ijwāniana. Como se sabe, en la epístola 7 del corpus se encuentra una clasificación de las ciencias muy detallada en la que el saber humano está dividido en tres grandes grupos de ciencias: a) las ciencias «propedéuticas», definidas como útiles para el bienestar en este mundo y solo en él; b) las ciencias «convencionales/religiosas»; c) las ciencias «filosóficas/reales», que a su vez están divididas en cuatro grupos de ciencias: 1) «matemáticas», 2) «lógicas», 3) «naturales», 4) «divinas». Para el detalle de esta clasificación, y para una comparación de ella con otras clasificaciones del Islam medieval, me permito reenviar a mis precedentes publicaciones<sup>74</sup>. Aquí solo quisiera hacer observar que, aunque existen similitudes destacables entre la clasificación de Maslama y la de los Ijwān, hay también numerosas e importantes diferencias entre los dos sistemas. Así la medicina, que forma una división propia de la clasificación de Maslama, no aparece en la lista de los Ijwān y, de hecho, parece ser un poco la Cenicienta de las *Rasā'il*, tal como nos han llegado en la tradición manuscrita, a pesar de que es objeto de unas pocas referencias en la versión larga de la última epístola sobre magia. Así también, disciplinas como agricultura, pastoreo o, en otro registro, escritura o gramática forman parte de las ciencias imprescindibles para los legisladores según Maslama, pero sólo son consideradas como propedéuticas por los Ijwān. ¿Y qué decir de una «ciencia» como la cetrería, la cual no aparece por ninguna parte en la clasificación de los Hermanos? Así pues, cuando el autor de la *Rutba* y de la *Gāya* nos presenta el corpus de las *Rasā'il* como una introducción para las diez ciencias de los antiguos, esto no puede ser más que de una manera muy general.

La afirmación de que la *Rutba* es un resumen de las *Rasā'il* nos lleva hacia una conclusión del mismo tipo. A cualquier estudioso moderno interesado por la historia de la filosofía y de las ciencias en la

<sup>74</sup> De Callatay, “The Classification of Knowledge in the *Rasā'il*”; de Callatay, *Ikhwan al-Safa'*, pp. 59-72 (“Encyclopaedism”). Para la traducción al francés de la epístola 7, véase de Callatay, “*Ikhwān al-Ṣafā'*: Des arts scientifiques et de leur objectif. Présentation et traduction de l'Épître VII des Frères de la Pureté”.

Edad Media le parecerá relativamente claro que la materia tratada por Maslama en su *Rutba* es, de forma general, muy similar a la que compone la enciclopedia ijwāniana. Sin embargo, basta con un examen rápido de los contenidos de las dos obras para comprobar que la *Rutba* es un tratado más original de lo que pretende su autor y que, si es verdad que se basa, en buena parte, en obras ya existentes, lo hace de una manera mucho más ecléctica de lo que sugiere esta afirmación. En la primera de las cuatro grandes *maqālāt* que constituyen la *Rutba*, Maslama al-Qurṭubī procura una lista de los autores antiguos o más recientes cuya lectura considera imprescindible para poder acceder un día al último «Rango del sabio», es decir, a la alquimia y a las disciplinas íntimamente relacionadas con la alquimia, como astrología o magia. Se trata de un programa de estudio bien determinado, que se presenta como un recorrido a la vez obligatorio y total en cuanto a la adquisición de las ciencias, como lo ha definido bien Paola Carusi<sup>75</sup>.

De conformidad con el método tradicionalmente adoptado por los autores musulmanes para clasificar las ciencias, basado en la división y organización del saber humano según Aristóteles<sup>76</sup>, Maslama recomienda empezar con las disciplinas matemáticas, y seguir con la lógica y las ciencias naturales. Pero luego, en lugar de proceder con la metafísica, se observa que, a partir de allí, aconseja a su lector dirigirse hacia aspectos más concretos y más directamente vinculados con la parte práctica y operativa del arte alquímico. Por lo tanto, la lista de lecturas preconizadas por Maslama en esa primera *maqāla* se presenta como sigue: 1) Euclides para la geometría y el *Almagesto* de Tolomeo para la astronomía; 2) Aristóteles (como lo dio a conocer al-Kindī) para la lógica; 3) las ciencias naturales con Aristóteles (*De Caelo et Mundo*,

<sup>75</sup> Carusi, “Le traité alchimique *Rutbat al-Ḥakīm*: quelques notes sur son introduction”, p. 491: «Le thème autour duquel tourne non seulement l’introduction, mais tout l’exposé de la *Rutbah*, et qui, non par hasard, est responsable du titre et de l’existence même de l’ouvrage, est la définition du cheminement propédeutique dans l’apprentissage des sciences. La connaissance scientifique – écrit l’auteur – doit être acquise par degrés successifs ; le parcours de celui qui apprend est non seulement un parcours obligé, en ce sens qu’il devra connaître les différentes sciences dans un certain ordre, mais aussi un parcours qui doit être accepté dans sa totalité : le vrai philosophe n’est pas celui qui connaît une ou plusieurs disciplines, mais celui qui possède une connaissance totale de la nature».

<sup>76</sup> Sobre la división del saber en el Islam medieval, se podrá consultar con utilidad Biesterfeldt, “Medieval Arabic Encyclopaedias of Science and Philosophy”; Biesterfeldt, “Arabisch-Islamische Enzyklopädien : Formen und Funktionen”; Endress (ed.), *Organizing Knowledge. Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World*.

*De Generatione et Corruptione, Meteorologica, Physica, De Anima*, así como los dos tratados pseudepigráficos intitolados *Fī l-mabādi'* y *Fī l-rūh*), pero también con Hipócrates (Buqrāt), Hermes y el *Qanūn al-'ilm* de Apolonio de Tiana (Balīnās), lo cual puede, a falta de aquellos, servir como sustituto para los tratados más destacados de Aristóteles; 4) por fin, en cuanto a la práctica de la alquimia misma, una lista algo más heteróclita de nombres que suelen ocurrir en la tradición árabe sobre alquimia: Hermes, Demócrito, Ostanes, María la Copta, Agathodemon, Aristóteles, Platón y Zósimo. En las otras *maqālāt*, y más específicamente en la última, aparecen ocasionalmente los nombres de unos autores más recientes, como Abū Ma'shar (con su *Kitāb al-duwal wa-l-milal* y con el *Kitāb al-Ulūf*), Jālid b. Yazīd, Yābir b. Ḥayyān, Dū l-Nūn, Ibn Waḥšīyya y sobre todo al-Rāzī (principalmente a través de su *Kitāb al-iṭbāt* y su *Kitāb al-iksīr*). A esos nombres de figuras bien conocidas se suman los de dos personajes que Holmyard no pudo identificar: Ibn Abī l-Nūf por una parte y Ŷa'far al-Baṣrī por otra<sup>77</sup>. A pesar de que una parte significativa de los autores mencionados por Maslama se puede encontrar igualmente a lo largo del corpus de los Ijwān<sup>78</sup>, se infiere de la mención de todas aquellas fuentes explícitamente reconocidas como tales por el autor que la *Rutba* es algo diferente, y algo más que una síntesis de las *Rasā'il Ijwān al-Ṣafā'*.

A esa misma conclusión nos lleva también otro pasaje de la *Rutba* con referencia explícita al corpus ijwāniano. A diferencia de los dos primeros pasajes considerados hasta ahora, éste no se encuentra en el prólogo de la obra, sino en la *Maqāla* III, que está específicamente dedicada a la fabricación del elixir (*iksīr*). El contexto inmediato es el de los seres que constituyen los tres reinos –animales, vegetales y minerales– de la naturaleza, así como de las ciencias referentes a ellos. El

<sup>77</sup> Ibn Abī l-Nūf parece ser, efectivamente, un autor del cual no se encuentran otras huellas. Distinto es el caso de Ŷa'far al-Baṣrī: en el capítulo III, 4, considerado por todos los estudiosos como uno de los más extraños de la *Gāya* (el capítulo sobre las interpretaciones simbólicas de las letras liminares del Corán), el mismo Ŷa'far al-Baṣrī aparece mencionado como autor de un *Kitāb al-majzūn* presentado como un «libro maravilloso» (*kitāb 'a'yīb*), en el cual se establecen unas correspondencias entre las letras liminares del texto sagrado y los planetas.

<sup>78</sup> Baffioni, *Frammenti e testimonianze di autori antichi nelle epistole degli Ijwān al-Ṣafā'*, pp. 37-38 (“Il quadro di riferimento culturale degli Ijwān al-Ṣafā'”), donde se puede comprobar que los Ijwān mencionaron explícitamente como fuentes suyas a Euclides, Tolomeo, Aristóteles, Hipócrates, Hermes, Apolonio de Tiana, Agathodemon, Platón y Abū Ma'shar.

pasaje, relativamente breve, merece la pena ser traducido aquí en extenso:

Ya te he escrito sobre los minerales y su división, algo que ningún filósofo ha hecho. Ya he presentado (*qaddamtu*), de la colección de las Epístolas filosóficas, la Epístola sobre los minerales, porque he escrito este libro en sustitución de 50 Epístolas (*maqāma jamsīn risāla*), quiero decir, de aquellas Epístolas. Verás que no he prescindido del tratamiento de los minerales (*ra'ayta an-lā ujalī-hi min dīkr al-ma'ādin*) de la manera con la que [los] traté allí (*'alā nahw mā ḡakartu hunāka*), porque (insisto) he escrito este libro en sustitución de aquellas epístolas en su totalidad (*bi-a'yma 'i-hā*). Aquí tienes, entonces, como compensación para ti (*wa-hā-nā ibdālu-ka*), un informe (*tadabbur*) sobre los animales según lo que han mencionado los expertos en el arte de la alquimia (*'alā mā ḡakara-hu ahl šinā'at al-kimiyā*); apreciarás lo que he conseguido. Luego informaré sobre los minerales y sus causas, después de haber dejado el discurso sobre las plantas, dado que se encuentra en una epístola famosa de aquellas Epístolas (*li-anna-hu fī risāla ma'rūfa fī tilka al-rasā'il*) y porque no lo necesita un filósofo, a menos que quiera ser un médico. Quien quiera eso, pues, que lo lea en las Epístolas (*fa-l-yaqrā'-hu fī l-rasā'il*) – *in šā'a Allāh ta'ālā!*<sup>79</sup>

El interés del presente pasaje reside en que por una vez, además de referirse globalmente a todo el corpus –aquí con la mención de «50 Epístolas» y no de «51»– al-Qurṭubī se concentra en unas epístolas individuales. En conformidad con lo que hemos dicho antes vuelve a afirmar, con insistencia, que ha escrito la *Rutba* en sustitución de las *Rasā'il* «en su totalidad», pero lo que dice aquí deja muy claro que su tratamiento no ha sido el mismo para cada una de las epístolas. En efecto, si se puede hablar de un resumen en el caso de los minerales y de los animales, la afirmación de que «ha dejado el discurso sobre las plantas» ha de ser considerada como otra prueba de un distanciamiento manifiesto entre el presente libro y el modelo que pretende sustituir. Dicho sea de paso, la justificación de Maslama por no haber resumido la epístola sobre las plantas es, en sí misma, otra nueva indicación del éxito que, si nos fiamos de lo que dice el autor, las *Rasā'il* tuvieron en el ambiente cultural de al-Andalus en su propia época. Maslama al-Qurṭubī habla de la *Risāla fī l-nabāt* como de una «epístola famosa» y la última parte de nuestro pasaje sugiere además que todo el corpus era algo que sus contemporáneos podían procurarse con facilidad. Finalmente, me parece también digno de mención el hecho de que

<sup>79</sup> Ms. Beşirağa 505, Maqāla III, 3; fol. 13b, l. 24-fol. 14a, l. 3.

Maslama llame «expertos en el arte de la alquimia» a los autores de las *Rasā'il*.

De todas formas, los tres pasajes de la *Rutba* que hemos discutido bastan ampliamente para concluir que el corpus de las *Rasā'il* a disposición de sus contemporáneos andalusíes debe de haber sido muy parecido a la colección de tratados que constituyen la enciclopedia ijwāniana tal como nos la transmitieron los manuscritos. Una evaluación más precisa de lo que la *Rutba* debe a los Ijwān al-Şafā' no será todavía posible sin una confrontación de las dos obras por completo y la identificación sistemática de los pasajes directamente inspirados por las *Rasā'il*. Se trata de un trabajo inmenso, que de momento parece en gran parte prematuro a falta de una edición crítica apropiada tanto de la *Rutbat al-ḥakīm* como de la versión larga de la Epístola sobre magia de los Ijwān al-Şafā', la cual está actualmente en curso de preparación<sup>80</sup>. Lógicamente, de esa confrontación de los textos tendría que salir algo bastante similar a lo que salió del mismo trabajo efectuado por Helmut Ritter y Martin Plessner en cuanto a la *Gāyat al-ḥakīm*, que llevó a los dos estudiosos a ver en la enciclopedia de los Hermanos de la Pureza una de las fuentes principales de la *Gāya*<sup>81</sup>.

## *Gāya*

En las notas de la edición del original árabe y de la traducción al alemán están escrupulosamente señalados todos los pasajes de la *Gāya* –son aproximadamente 60– que pueden ser confrontados de cerca con el testimonio de las *Rasā'il* en la edición de Bombay. En multitud de casos se trata de similitudes notables de contenidos<sup>82</sup>, a veces también de expresiones o fórmulas que parecen provenir directa o indirecta-

<sup>80</sup> De Callatay, Halfants y Moureau, *The Epistles of the Brethren of Purity, On Magic. 2. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 52B* (en preparación).

<sup>81</sup> Plessner en *Gāya*, trad. Ritter y Plessner, 'Picatrix', p. lix: «At all events, a similar method of presentation is apparent in one of the principal sources of *The Aim of the Sage*, the encyclopaedia of the Brethren of Purity (*Ikhwan al-Safa'*)».

<sup>82</sup> Así por ejemplo lo que notaba D. Pingree a propósito de las hipóstasis en "Some of the Sources", p. 3: «The first hypostases in one passage of the *Ghāya* – God, intellect, soul, the *hyle*, the sphere of nature (or the *primum mobile*), the spheres of the seven planets, matter and the elements – are paralleled in Jābir's *Kitāb al-khamsīn*, where one finds the chain: God, intellect, soul, nature, motion, heat and the elements, though a parallel in some respects closer may be found in part three of the *Rasā'il* of the Ikhwān al-Şafā'».

mente del corpus ijwāniano. En algunas ocasiones, sin embargo, los paralelismos textuales son tan evidentes, y eso a veces a lo largo de varias páginas consecutivas, que no se puede imaginar otra cosa que una influencia directa. En el «English Summary» (traducido por Joe Trapp) que precede a la traducción alemana de la *Gāya*, Plessner señalaba con particular énfasis una serie de estos casos<sup>83</sup>. Mencionaré algunos de ellos a continuación, lo que supondrá necesariamente una cierta repetición de lo que ya se encuentra en el monumental trabajo de los estudiosos alemanes. Además de procurar referencias a ediciones modernas del texto ijwaniāno —o sea, la edición crítica actualmente en curso de publicación o, a falta de ésta, la edición de Beirut—, intentaré proporcionar un comentario más específicamente enfocado a la problemática de transmisión que nos ocupa teniendo en cuenta los avances recientes de la investigación sobre la fecha y la paternidad de las obras aquí consideradas.

El primer paralelo literal mencionado por Plessner entre la *Gaya* y las *Rasā'il* no es muy extenso, pero es claro y de gran relieve, ya que gira en torno a la definición misma de la magia. Al principio del capítulo 2 de la *Maqāla* I, Maslama define la «realidad» (*ḥaqīqa*) de la magia como «todo lo que hechiza los intelectos (*kull mā saḥara al-'uqūl*) y todo a lo cual las almas se someten (*inqādat ilay-hi al-nufūs*) en términos de discursos y de acciones, que produzca el asombro (*tu'ayyūb*), la sumisión (*inqiyād*), la atención (*iṣḡā'*) o el consentimiento (*istih-sān*)»<sup>84</sup>. La versión larga de la epístola sobre magia, poco después de su principio, nos procura la misma definición con prácticamente la misma formulación, salvo que allí vienen mencionados unos sustantivos más al final: «Sabe, hermano mío, que la esencia de la magia y su realidad son todo aquello por lo cual los intelectos están hechizados, y [todo a lo] que las almas se someten en términos de discursos y de acciones, que produzca el asombro, la sumisión, la atención, la audición (*istismā'*), el consentimiento, la obediencia (*tā'a*) o la aceptación (*qabūl*)»<sup>85</sup>. Los manuscritos consultados para establecer la edición crítica de la epístola sobre magia en su versión larga confirman esta lectura.

<sup>83</sup> Plessner en *Gāya*, trad. Ritter y Plessner, 'Picatrix', pp. lix-lxxv.

<sup>84</sup> *Gāya*, I, 2, ed. Ritter, p. 7, l. 1, p. 8, l. 2.

<sup>85</sup> *Rasā'il*, IV, p. 314, ll. 13-16.

El segundo ejemplo de confrontación textual tiene que ser considerado como un caso especial. Se extiende a muchas páginas de texto, pero no tiene la literalidad del primer ejemplo y, de hecho, valdrá más hablar en este caso de una inspiración en una fuente común (o, más bien, en una colección de fuentes comunes) que de una influencia directa de una obra sobre otra. El capítulo 4 de la primera *Maqāla* de la *Gāya* está dedicado a la descripción detallada de las 28 mansiones lunares en relación con la fabricación de talismanes apropiados a cada una de ellas<sup>86</sup>. En nota a la traducción alemana, Plessner ya señalaba que la exposición de la *Gāya* parece estar constituida por tres elementos: primero, un conjunto de «doctrinas indias»; luego, unas doctrinas ya identificables en la obra de Doroteo de Sidón; finalmente, una lista perteneciente a la literatura hermética, que es la que también sirvió de modelo para los *Ijwān*<sup>87</sup>. De hecho, se encuentra en la versión larga de la epístola sobre magia una lista similar relativa a las correspondencias entre los talismanes y las mansiones de la Luna que está explícitamente atribuida al sabio Hermes<sup>88</sup>. Los *Ijwān* incluso mencionan los libros en los que se procuraron esta lista de correspondencias. Al principio del pasaje se refieren a un *Kitāb Aristamājis*<sup>89</sup> y, en la conclusión del mismo, evocan un *ṣāhib al-Iṣṭītās*<sup>90</sup>. Esas denominaciones, así como las múltiples variantes de ellas que se encuentran en la literatura árabe sobre magia, se refieren a una abigarrada colección de textos herméticos de fecha y paternidad no conocidas, que tienen en común la pretensión de ser la enseñanza de Aristóteles a su discípulo Alejandro Magno. Como lo ha demostrado Charles Burnett, la sección sobre los talismanes y las mansiones lunares se encuentra más precisamente en un tratado conocido como el *Kitāb al-majzūn*, aparentemente distinto del *Kitāb al-majzūn* que el autor de la *Gāya* atribuye a ʿĪfaʿ al-Baṣrī en el pasaje sobre las letras liminares de Corán<sup>91</sup>. Ese *Kitāb al-majzūn* forma parte de varios de esos textos de *Hermetica Pseudo-Aristotelica*,

<sup>86</sup> *Gāya*, I, 4, ed. Ritter, pp. 14-26. A ese respecto, véase también Oliveras, “El *De imaginibus caelestibus* de Ibn al-Hātim”; Parra Pérez, “El “Sirr al-asrār” de ʿUṭārid b. Muḥammad al-Hāsib y sus aforismos”.

<sup>87</sup> Plessner en *Gāya*, trad. Ritter y Plessner, ‘*Picatrix*’, p. 15.

<sup>88</sup> *Rasāʿil*, IV, pp. 428-445. La referencia a Hermes se encuentra en p. 443, l. 9.

<sup>89</sup> *Rasāʿil*, IV, p. 429, l. 21. Los manuscritos consultados ofrecen también como variantes de lectura: *al-Iṣṭamāḥis*, *al-Iṣṭamāḥis* y *al-Iṣṭamāmīs*.

<sup>90</sup> *Rasāʿil*, IV, p. 445, l. 12-13. El nombre se podría también leer *al-Uṣṭītās*.

<sup>91</sup> Burnett, “Nirānj, a category of magic (almost) forgotten in the Latin West”, p. 39.

entre los que figuran el *Kitāb al-Iṣṭamājīs* y el *Kitāb al-Ustūtās* (o *Kitāb al-Ustuwwaṭās*)<sup>92</sup>, lo que nos permite aclarar y comprobar el testimonio de los Ijwān. A pesar de lo interesante que pueda ser para la historia de la transmisión de aquellos textos herméticos, la confrontación de la versión larga de la epístola sobre magia y de la *Gāya* en ese asunto no nos sirve de mucho para el presente estudio ya que, como he dicho antes, se trata de una influencia más bien indirecta.

Eso es válido también para el capítulo siguiente de la *Maqāla*, que se presenta como una ampliación de esta misma discusión sobre los talismanes en relación con las mansiones lunares. El pasaje incluye algunas observaciones sobre la facultad de concentración mental que debe poseer el mago en el momento de fabricar un talismán y, sobre todo, unas fórmulas específicas que el mago tiene que pronunciar en ocasiones determinadas y con vistas a obtener resultados precisos. Así la *Gāya* nos dice, por ejemplo: «Si quieres conseguir la enemistad y la separación, di: “Corto y separo entre un tal y un tal por la fuerza de esos espíritus espirituales, así como por la separación de la luz y la obscuridad, y los separo el uno del otro por la enemistad, como la enemistad del agua y del fuego”»<sup>93</sup>. En la versión larga de la epístola sobre magia, en lo que parece pertenecer al mismo contexto hermético que el del texto precedente, se encuentran las mismas fórmulas mágicas, aunque con variantes textuales y según un orden diferente de presentación. En el texto que corresponde al ejemplo mencionado, se lee: «Si quieres fabricar la enemistad y la separación, di: “Corto entre un tal hijo de una tal, y entre una tal hija de una tal por la fuerza de los espíritus espirituales, y los separo el uno del otro como por la separación de la luz y de la obscuridad, y echo entre ellos dos la enemistad y el odio, como la enemistad del agua y del fuego”»<sup>94</sup>.

Seguramente más pertinente es lo que se encuentra en el capítulo I, 6, dedicado al tema típicamente neo-platónico del hombre-microcosmos. De hecho, la *Gāya* nos proporciona una larga serie de analogías tan parecidas a las que se encuentran en las *Rasā'il* que Plessner comentó en el resumen de ese capítulo: «Though at first there are only reminiscences of the *Iḥwān al-Şafā'*, we soon find whole pages together

<sup>92</sup> Véase también *Liber Antimaquis*, ed. Burnett, pp. 177-221.

<sup>93</sup> *Gāya*, I, 5, ed. Ritter, p. 39, ll. 13-15.

<sup>94</sup> *Rasā'il*, IV, p. 449, ll. 7-9.

which are identical with that work»<sup>95</sup>. Como se puede comprobar fácilmente gracias a las numerosas notas de la traducción alemana de ese capítulo, existen también divergencias entre el corpus ijwāniano –en ese caso principalmente la epístola 26 (“El hombre-microcosmos”)<sup>96</sup> y la epístola 49 (“Las modalidades de los seres espirituales”)<sup>97</sup>– y lo que escribe Maslama al-Qurṭubī. Así, por ejemplo, las listas de correspondencias entre las partes del cuerpo humano y las del cielo no se presentan exactamente de la misma manera. Algunas presentan elementos que faltan en uno de los textos, o que no se encuentran en el sitio apropiado. Un ejemplo es el del caso de la movilidad de los miembros del cuerpo, una función que los Ijwān atribuyen a los nervios mientras que el autor de la *Gāya* la atribuye a los músculos, pero incluso aquí se podría explicar la divergencia por los avatares de la tradición manuscrita<sup>98</sup>. A veces, el texto de la *Gāya* se presenta más como un resumen que como la reproducción literal de una sección de la epístola<sup>99</sup>. Sin embargo, y una vez considerado el conjunto, son demasiado numerosos y literales los pasajes comunes a los dos textos como para que sea posible plantear otra hipótesis que la de una inspiración directa.

La *Maqāla* II también procura unos elementos de comparación interesantes. Uno de ellos es una definición de la percepción sensorial que figura en el capítulo 1 y que parece provenir directamente de la que los Ijwān al-Ṣafā’ proponen en su epístola 24 (“El sentido y lo sensible”)<sup>100</sup>, aunque el pasaje más relevante se encuentra en el capítulo 3. Ese capítulo, que trata sobre todo de la Luna y de sus efectos, sigue de cerca la *Agricultura nabatea*, otro tratado famoso sobre una ciencia oculta supuestamente muy antigua, cuya traducción al árabe se atribuye

<sup>95</sup> Plessner en *Gāya*, trad. Ritter y Plessner, ‘*Picatrix*’, p. lxi.

<sup>96</sup> *Rasā’il*, II, pp. 456-479, en particular pp. 463-468.

<sup>97</sup> *Rasā’il*, IV, pp. 198-249, en particular pp. 225-234.

<sup>98</sup> Plessner en *Gāya*, trad. Ritter y Plessner, ‘*Picatrix*’, p. 44: «Diese Funktion teilen I.Ṣ den Nerven zu! Die Unordnung in unserem Texte findet also wenigstens in diesem Punkte eine einfache Erklärung durch die Ähnlichkeit der Worte für Muskeln und Nerven in der arabischen Schrift: bei I.Ṣ waren die beiden Worte verwechselt, was anscheinend unseren Autor veranlaßte, beide in den Text aufzunehmen».

<sup>99</sup> Plessner en *Gāya*, trad. Ritter y Plessner, ‘*Picatrix*’, p. 43: «Von hier an bis S. 46 Z. 27 leicht verkürzt aus I.Ṣ. IV 252-253 ult. [= edición de Bombay]; nur die wichtigsten Abweichungen werden hier notiert. Vieles findet sich, z.T. ausführlicher, I.Ṣ. II 301 ff.».

<sup>100</sup> *Rasā’il*, II, pp. 396-416, pp. 401-402.

a Ibn Waḥšiyya (m. c. 935)<sup>101</sup>. A partir de un cierto punto, el autor de la *Gāya* deja de seguir las explicaciones de la *Agricultura nabatea* en favor de otra teoría según cual la Luna ejerce su mayor influencia cuando está en conjunción con uno de los otros planetas o con uno de sus domicilios<sup>102</sup>. El mismo pasaje se encuentra en la versión larga de la Epístola sobre magia<sup>103</sup>.

Para la presente investigación ese es probablemente el pasaje más significativo de todos dado que es largo, sumamente literal y reúne todas las razones para considerar que la transmisión entre los dos fue directa. El tamaño del pasaje –cuatro páginas consecutivas del texto árabe– no nos permite ilustrar aquí con todos los detalles el paralelo entre las obras, y tampoco tendría sentido enfrentar los dos textos, porque las variantes son verdaderamente pocas y de mínima importancia. Además, resulta fácil determinar que la mayoría de esas divergencias tienen que ser atribuidas únicamente a errores de copistas ya que, como sabemos, la transmisión manuscrita de las *Rasā'il* es muy compleja y tanto la edición de Beirut como las de Bombay y El Cairo están probablemente basadas en un manuscrito único y tardío<sup>104</sup>. De hecho, de la consulta de los nueve manuscritos a nuestra disposición para establecer la edición crítica de esta versión de la epístola 52, se puede comprobar: (1) que el texto de la *Gāya* sigue, en concreto, un grupo de esos manuscritos que está poco relacionado con el texto de Beirut; (2) que en el interior de dicho grupo, está casi siempre de acuerdo con la lectura del MS Marsh 189 de la Bodleian Library, sin fecha pero supuestamente tardío, lo que nos impulsa a mencionar sistemáticamente el texto de la *Gāya* en el *apparatus criticus* de nuestra futura edición<sup>105</sup>. En cuanto a la cuestión de saber si la transmisión entre las dos obras ha sido directa o no, la confrontación textual ofrece indicios a favor de la primera posibilidad que parecen significativos. Entre otros, se observa

<sup>101</sup> Véase: Hämeen-Anttila, *Ibn Waḥshiyya and his Nabatean agriculture*; Hämeen-Anttila, “Continuity of Pagan Religious Traditions in Tenth-Century Iraq”.

<sup>102</sup> *Gāya*, II, 3, ed. Ritter, pp. 68, l. 8, p. 72, l. 10.

<sup>103</sup> *Rasā'il*, IV, p. 333, l. 19, p. 337, l. 17.

<sup>104</sup> Hamdani, “The Arrangement of the *Rasā'il Ikhwān al-Şafā'*”, p. 84: «Unfortunately, the three main printed editions of the complete work are based on a single, late Indian manuscript».

<sup>105</sup> Para una propuesta de *stemma codicum* en cuanto a los manuscritos a disposición para el establecimiento de la edición de las dos versiones de la epístola, véase de Callataÿ y Halfants, *The Epistles of the Brethren of Purity, On Magic. 1*, p. 77.

que el autor de la *Gāya* parece haber omitido deliberadamente la palabra *faṣl* que suele marcar las subdivisiones del texto en los manuscritos de los Ijwān y que, de hecho, se encuentra en todos los manuscritos consultados, incluso en el Marsh 189. Esa omisión, así como la ligera restructuración del texto que implica<sup>106</sup>, se puede explicar como una voluntad de adaptar una fuente a un texto que se pretende original<sup>107</sup>.

En comparación con las dos primeras *maqālāt*, el resto de la *Gāyat al-ḥakīm* parece ser menos deudor del corpus de los Ijwān, pero incluso en la segunda parte se encuentran expresiones que suenan a sutiles alusiones a la enciclopedia. Entre ellas quisiera destacar aquí una que a Plessner tampoco se le había escapado. En el capítulo IV, 5, justo después de haber mencionado «las diez ciencias» como recorrido obligado para acceder a «estas dos conclusiones» (*hātān al-natīyatān*) que son respectivamente la alquimia y la magia, Maslama al-Qurṭubī se dirige a su lector diciéndole: «¿Quizás, observador, te despertarás del sueño de la negligencia?» (*fa-‘asāka ayyu-hā al-nāzīr tantabiha min nawm al-gafla*)<sup>108</sup>, una fórmula que para cualquier lector familiarizado con el estilo de los Ijwān evoca inevitablemente el «¿Quizás, hermano mío, te despertarás del sueño de la negligencia y de la torpeza de la ignorancia?» que los autores repiten *ad nauseam* de un lado a otro de su corpus.

De una minuciosa confrontación del texto de la *Gāya* con el corpus de las *Rasā‘il* se infiere que los paralelismos más importantes se hallan en la versión larga de la epístola sobre magia —lo que no es del todo sorprendente considerando la similitud del tema— y, aunque en menor grado, en la epístola sobre el hombre-microcosmos. Las referencias a las otras epístolas, así como también a la *Yāmi‘a*, parecen ser más ocasionales. Lo más destacable es que no se puede encontrar ni un solo paralelismo textual preciso entre la *Gāya* y la versión breve de la epístola sobre magia, la cual incluye sin embargo la famosa descripción de

<sup>106</sup> Así: *Rasā‘il*, IV, p. 335, ll. 8-10: «Faṣl. I‘lam, yā ājī, ayyada-ka Allāh wa-iyyā-nā bi-rūḥ min-hu, anna al-qamar awwal [aḥaqqu *según el MS Marsh 189*] al-kawākib bi-tadbīr mā taḥta-hu min ‘ālam al-kawn al-fasād (...); *Gāya*, ed. Ritter, p. 69, ll. 9-10: «fa-l-qamar ‘alā al-taqdīm aḥaqq al-kawākib mā taḥta-hu min ‘ālam al-kawn al-fasād (...).»

<sup>107</sup> Algo muy similar ocurre unas líneas más abajo con otra subdivisión del texto ijwāni. En lugar de «Faṣl fi sa‘āda al-ḥālī’ wa-quwwat al-sa‘a. Afḍal su‘ūd (...)» que encontramos en Beirut y, con algunas variantes menores, en todos los manuscritos de la epístola, el texto de la *Gāya* propone aquí un simple «Wa-‘lam anna afḍal su‘ūd (...)» que se podría explicar de la misma manera.

<sup>108</sup> *Gāya*, IV, 5, ed. Ritter, p. 335, ll. 10-11. Plessner en *Gāya*, trad. Ritter y Plessner, ‘*Picatrix*’, p. 351, n. 3: «Dies ist eine typische Wendung der Iḥwan al-Ṣafa’».

los rituales de magia astral de los Sabeos de Ḥarrān. Dada la omnipresencia del componente ḥarrānī en la *Gāya*<sup>109</sup>, es muy poco probable que su autor no hubiera hecho referencia a esa descripción si la hubiese conocido. Esa observación nos llevaría a concluir que la versión breve de la epístola sobre la magia no formó parte de la colección que Maslama llevó a al-Andalus. En cierta manera, eso confirmaría que la difusión de esa versión ha sido mucho más restringida que la de la versión larga, como parece también desprenderse de la comparación de los manuscritos. Sin embargo, hay que decir que esa misma constatación no está exenta de problemas ya que, como hemos dicho antes, existen varios argumentos para pensar que la versión breve es la que formaba parte de la colección original.

### Conclusiones y nuevas perspectivas de investigación

La conclusión más evidente de todo lo que precede es que la fecha de introducción en al-Andalus de las *Rasā'il Ijwān al-Şafā'* tiene que situarse casi un siglo antes de lo que se admitía tradicionalmente sobre la base del testimonio de Şā'id al-Andalusī en las *Ṭabaqāt al-umam*. Al mismo tiempo, la presente contribución confirma que el período de redacción de las *Rasā'il* empezó antes de lo que se afirma habitualmente y, en todo caso, varias décadas antes de lo que se infiere del *Imtā'* de al-Tawḥīdī. Si aceptamos –y hoy en día existen pocos motivos para no hacerlo– que la *Rutbat al-ḥakīm* y la *Gāyat al-ḥakīm* son obras de mediados del siglo X, dichos textos dejan absolutamente claro que el corpus enciclopédico de los Hermanos de la Pureza ya circulaba por la Península antes de 950, y además bajo una forma que tiene que haber sido muy parecida a la que nos presentan hoy los manuscritos, es decir, una colección de unas 50 epístolas sobre un tema específico cada una de ellas, organizada como un *curriculum scientiarum*<sup>110</sup>. No hace falta

<sup>109</sup> Pingree, “Some of the Sources”, pp. 4-5; Pingree, “Al-Tabarī on the Prayers to the Planets”; Pingree, “The Ṣābians of Ḥarrān and the Classical Tradition”; Caiozzo, “Éléments de rituels imagés dans les manuscrits de l’Orient médiéval”, en particular p. 59.

<sup>110</sup> A ese respecto, véase también García Gómez, “Alusiones a los «Ijwān al-Şafā'» en la poesía árabeandaluza”, a propósito de dos poemas encontrados en el *Diwān* de Abū Ishāq Ibrāhīm b. Mas'ūd al-Ilbīrī al-Tuḥībī (m. 1066), véase p. 463: «La fecha de la muerte de este personaje nos confirma en la idea de que las *Rasā'il Ijwān al-Şafā'* eran conocidas en España antes de su introducción, históricamente comprobada, por al-Kirmānī». En la

decir que esa nueva perspectiva cronológica tiene implicaciones potencialmente importantes sobre nuestro conocimiento del desarrollo científico y filosófico en al-Andalus.

¿Cómo se explica que Ṣā'id al-Andalusī pueda estar tan equivocado respecto a la transmisión de las *Epístolas*? Más que de mala fe, parece que sólo se trata de ignorancia en este caso, de un desconocimiento que, a mi juicio, proviene del modo de transmisión particular de las obras de carácter esotérico como las tres que hemos tratado en este artículo. En primer lugar, se recordará que las mismas fueron escritas en la clandestinidad y que tienen todas ellas en común la gran preocupación por que no se transmita su secreto contenido a gente inapropiada. El contexto político-religioso de los bāṭinīs andalusíes e ismā'īlīs puede haber sido distinto, pero tanto el autor de la *Rutba* y de la *Gāya* como los de las *Rasā'il* tenían fundamentalmente la misma razón para elegir el anonimato: escapar a eventuales persecuciones. De los Ijwān no se sabe si fueron perseguidos mientras vivieron, pero lo que sí se conoce es que en el siglo XII el califa 'abbāsī al-Mustan'yid (r. 1160-1170) ordenó en Bagdad la quema de todas las copias existentes de las *Rasā'il*. En cuanto a Maslama al-Qurṭubī, las relaciones que, con toda probabilidad, mantenía con los adeptos del movimiento bāṭinī y, probablemente, también con algunos seguidores de Ibn Masarra (d. 931) en al-Andalus le exponían claramente a represalias por parte del poder central<sup>111</sup>. Además, la difusión de un texto de carácter ismā'īlī debía de ser muy complicada en una sociedad cuyo estado estaba en permanente lucha política e ideológica contra el ismā'īlismo.

Dado que, no sólo la redacción, sino también la transmisión de obras como esas se realizaban por caminos ocultos y con mucha precaución, no es tan sorprendente que el autor de las *Ṭabaqāt* ignorara que el corpus ijwāniano ya era conocido en al-Andalus mucho antes de al-Kirmānī, ni que desconociera la existencia de la *Rutba* y de la *Gāya*. Podemos incluso pensar que Maslama al-Ma'yriṭī, el astrónomo y astrólogo, desconoció, o conoció poco y mal tanto la obra de su homónimo Maslama al-Qurṭubī como las *Epístolas* de los Hermanos.

traducción de García Gómez, la referencia al corpus ijwāniano del primero de aquellos dos poemas se lee: «Estudí los *Ijwān al-Ṣafā'* y encontré que eran / monedas falsas, como mis acciones. ¿En quién encontraré el oro puro?».

<sup>111</sup> Fierro, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, pp. 132-140 ("La persecución contra los masarries").

Dios da a quien no lo necesita, como ya hemos dicho antes a propósito de Maslama al-Maʿrīfī. Al final de nuestra investigación resulta, sin embargo, digno de mención el hecho de que en realidad no fue él el autor ni de la *Rutba* ni de la *Gāya*, ni de *al-Risāla al-Āmi'a*, y menos aún del corpus entero de las *Rasā'il* como sugiere una indicación contenida en el MS 923 de la biblioteca de El Escorial<sup>112</sup>. Los elementos aquí reunidos nos permiten aclarar cómo esa cadena de errores ha podido producirse. A partir de la confusión entre los dos Maslamas que provocó la identificación del astrónomo con el tradicionista esotérico, parece muy probable que, en la ambigüedad de las afirmaciones del autor de la *Rutba* sobre su propio papel en cuanto a la redacción de las *Epístolas*, radicara el error de atribuir *al-Risāla al-Āmi'a* también a al-Maʿrīfī. Como hemos visto, el verdadero autor de la *Rutba* presenta su obra como un resumen del corpus enciclopédico y añade explícitamente que su objeto fue sintetizar en una obra única todo lo que se encontraba hasta entonces diseminado a través de las 50 epístolas. Dado que eso es exactamente lo que también pretende ser *al-Risāla al-Āmi'a* y visto que aquella obra también se había quedado sin una clara paternidad, es lógico pensar que alguien pudiera vincular su destino al de las dos obras. A su vez, la relación estrecha –y reivindicada como tal– que tiene *al-Risāla al-Āmi'a* con el corpus de las *Rasā'il* nos permite entender que, por lo menos en un ejemplar manuscrito de ese corpus, se lo identifique como obra del mismo autor. En cada una de esas atribuciones, la notoriedad de Maslama al-Maʿrīfī ejerció su atracción como un imán de una fuerza irresistible.

Una vez rechazadas esas atribuciones erróneas, la figura en torno a la cual gira toda nuestra investigación sigue siendo claramente la del

<sup>112</sup> Casiri, *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis*, vol. I, p. 364: «923. Codex literis Cuhicis exaratus die 3. mensis Dilhagia, anno Egirae 862. quo continetur Tomus I. operis longe celeberrimi, cui titulus Literatorum Societas: ubi Tractatus de multiplici disciplinarum genere occurrit. Auctor est Moslema Ben Ahmad Ben Cassem Ben Abdalla Matritensis, qui omnium Philosophorum placita in unum collecta Hispanorum Scholis proponit». Se observa aquí lo que parece ser otro ejemplo de amalgama entre los dos Maslamas ya que en esa lista de nombres, evidentemente en referencia al astrónomo, se encuentra el elemento «Ben Abdalla» (por «Ibn 'Abd Allāh») que suele pertenecer al apellido del tradicionista. Véase también Derenbourg, Renaud y Lévi-Provençal, *Les manuscrits arabes de l'Escorial*, vol. II, p. 37, n° 928: «Au F° 1 r°, d'une autre écriture, on lit: "Ism mu'allif hādihā al-ta'rif Maslama ibn Amīr al-'arab min ḥukamā' al-islām kāna bi-Qurṭubā fī zaman Jālid ibn al-Yazīd (sic) ibn Mu'āwiya"». El manuscrito de El Escorial (Casiri 923 = Derenbourg 928) incluye la primera mitad (hasta la epístola 22 sobre los animales) del corpus.

tradicionista-ocultista Maslama al-Qurṭubī que, hasta su reciente rehabilitación por Maribel Fierro, era bien poco conocido en realidad. A su papel como autor de dos tratados muy importantes en la historia de las ciencias esotéricas del mundo árabe se suma hoy otro, igualmente destacable: el de haber dado a conocer las *Rasāʾil Ijwān al-Ṣafāʾ* a la parte occidental del Islam. Lo más probable, como he dicho antes, es que lo hizo al volver de su viaje a Oriente, el cual lo llevó entre otros lugares a Bagdad y a Basora, donde pudo tener acceso a un ejemplar del corpus. Lo que cuenta en el prólogo de la *Rutba* nos lleva a pensar que él mismo realizó una copia de la obra y regresó con esta copia unos años después a su tierra natal. En uno de sus artículos sobre la *Rutba*, Paola Carusi sugería que, durante su estancia en Iraq, Maslama habría podido llegar a formar parte del grupo de autores e, incluso, a escribir materialmente las *Rasāʾil*, «qui représentent peut-être une espèce d'actes et de mémoires des travaux du groupe»<sup>113</sup>, pero todo eso me parece muy conjetural y, de hecho, en evidente contradicción con lo que el propio Maslama dice en su prólogo. Por la misma razón, tampoco me parece útil especular, como lo hacía Holmyard, sobre la posibilidad de que el autor de la *Rutba* haya sido también el autor de las secciones del corpus sobre los animales, las plantas y los minerales<sup>114</sup>.

Dicho esto, resultaría interesante investigar más de cerca las fuentes que nos hablan del viaje de al-Qurṭubī a Iraq y sus alrededores. De la lista de los 39 profesores que tuvo el tradicionista a lo largo de su carrera, son más de diez los que encontró en Bagdad, Basora y La Meca<sup>115</sup>. Entre los maestros de Basora destaca la figura del místico Aḥmad b. Muḥammad b. Sālim al-Tustarī (m. 967), un alumno del famoso filósofo sufí Sahl al-Tustarī (m. 896) que es conocido por haber escrito una refutación de la doctrina de Ibn Masarra. Lo mismo se puede decir de Abū Saʿīd b. al-Aʿrabī (m. 952), otra figura mística de la cual Maslama fue alumno cuando estaba en La Meca<sup>116</sup>. Todos ellos son autores que estaban familiarizados con el mundo intelectual

<sup>113</sup> Carusi, “Le traité alchimique”, p. 500.

<sup>114</sup> Holmyard, “Maslama al-Majriṭī”, p. 296. Se observará sin embargo que el mismo Holmyard dudaba de su hipótesis: «We shall see, however, that this assumption has its difficulties».

<sup>115</sup> Fierro, “Bāṭinism in al-Andalus”, pp. 110-112.

<sup>116</sup> Fierro, “Plants, Mary the Copt, Abraham, Donkeys and Knowledge: Again on Bāṭinism During the Umayyad Caliphate in al-Andalus”, p. 128.

de al-Andalus y que pudieron servir de puente entre Oriente y Occidente, en particular en cuanto a lo que se suele definir, tanto en el ámbito del sufismo como en el de la filosofía ismā'īlī, como el *'ilm al-bāṭin* («la ciencia del sentido interno»). Varios estudios recientemente dedicados al bāṭinismo en al-Andalus coinciden en afirmar que la enciclopedia de los Ijwān al-Şafā' fue una fuente de primera importancia para esa forma de pensamiento, dado que se encuentran cada vez más paralelismos entre el corpus y las obras pertenecientes al propio bāṭinismo andalusí<sup>117</sup>. Está pendiente de hacerse una investigación específica sobre la contribución de los Hermanos de la Pureza a ese respecto.

## Bibliografía

### Fuentes primarias

- ‘Abd al-Ŷabbār, *Taṭbīt dalā'il al-nubuwwa*, ‘Abd al-Karīm ‘Uthmān (ed.), Beirut, s.d.
- Al-Ḍabbī, *Kitāb bugyat al-multamis fī ta'rīj riṣāl ahl al-Andalus*, Francisco Cordera y Julián Ribera (eds.), Madrid, Josephus de Rojas, 1885, *Biblioteca Arabico-Hispana*, 3.
- Al-Dahabī, *Mizān al-i'tidāl fī naqd al-riṣāl*, ‘A.M. al-Baṣāwī (ed.), Beirut, Dār al-ma'rifa, 1963, 4 vols.
- Al-Dahabī, *Siyyar a'lām al-nubalā'*, Beirut, Mu'assasat al-risāla, 1981-1985.
- Gāyat al-Ĥakīm*, Helmut Ritter (ed.), *Pseudo-Majrīṭī, Das Ziel des Weisen*, Leipzig-Berlin, B. G. Teubner, 1933, *Studien der Bibliothek Warburg*, 12.
- Ḥaṣṣī Jalifa, *Kaṣf al-zunūn*, Gustav Flügel (ed.), Londres, Bentley, 1835-1858.

<sup>117</sup> Además de los artículos ya mencionados de Maribel Fierro, véase Stroumsa, “Ibn Masarra and the Beginnings of Mystical Thought in al-Andalus”, p. 101: «Ibn Masarra's terminology and argumentations are often reminiscent of the *Epistles of the Pure Brethren*»; Stroumsa y Sviri, “The beginnings of mystical philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra and his *Epistle on contemplation*”, p. 210: «As our commentary to the *Epistle on contemplation* shows, these terms are found in abundance in the *Epistle of the pure Brethren*. These epistles are usually thought to have been composed later than Ibn Masarra. However, the striking similarities in both language and ideas with Ibn Masarra's texts strongly suggest a common intellectual milieu which produced them both»; Ebstein, “Secrecy in Ismā'īlī tradition and in the mystical thought of Ibn al-'Arabī”, en particular pp. 319-329 (con referencia a la *Risāla al-Ŷāmi'a*); Ebstein y Sviri, “The so-called *Risālat al-ḥurūf* (*Epistle on Letters*) ascribed to Sahl al-Tustarī and letter mysticism in al-Andalus”, en particular pp. 224-230 (“Esoteric teachings in al-Andalus”).

- Al-Ḥumaydī, *Ŷaḍwat al-muqtabis*, Muḥammad b. Tāwīt al-Ṭanṣī (ed.), El Cairo, Maktab naṣr al-ṭaqāfa al-islāmiyya, 1952.
- Ibn Baṣkuwāl, *Kitāb al-Ṣila fi ta'rīj a'immat al-Andalus*, Francisco Codera y Julián Ribera (eds.), Madrid, Josephus de Rojas, 1891-1892, *Biblioteca Árábigo Hispana*, 7-8.
- Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj 'ulamā' al-Andalus*, Francisco Codera (ed.), Madrid, s.e., 1891-1892, 2 vols., *Biblioteca Árábigo Hispana*, t. VII-VIII.
- Ibn Ḥayār al-'Asqalānī *Lisān al-mizān*, Beirut, Mu'assasat al-A'lami li-l-maṭbū'āt, 1971, 7 vols., 2ª ed.
- Ibn Jaldūn, *Kitāb al-'Ibar*, ed. Būlāq, 1867.
- Ibn Jayr, *Fahrasa*, Francisco Codera y Julián Ribera (eds.), Zaragoza, Comas, 1894-95, *Biblioteca Árábigo Hispana*, 2 vols., 9-10.
- Idris 'Imād al-Din, *'Uyūn al-ajbār*, M. Ghālib (ed.), Beirut, Dār al-turāṭ al-fāṭimī, 1973.
- Liber Antimaquis*, Charles Burnett (ed.), en *Hermetis Trimegisti Astrologica et Divinatoria*, Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 144C, Turnhout, Brepols, 2001.
- Rasā'il Ijwān al-Ṣafā'*, Buṭrus al-Bustānī (ed.), Beirut, Dār Ṣādir, 1957.
- Al-Risāla al-Ŷāmi'a*, M. Ghālib (ed.), Beirut, Dār Ṣādir, 1974.
- Al-Risāla al-Ŷāmi'a*, Ŷamil Ṣalībā (ed.), Damasco, Maṭba'at al-taraqqī, 1949.
- Risālat Ŷāmi'at al-Ŷāmi'a, li-Ijwān al-Ṣafā' wa Jullān al-Wafā'*, 'Arif Tāmir (ed.), Beirut, Dār Maktabat al-Hayāt, 1970.
- Ṣā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-umam*, Louis Cheikho (ed.), en Régis Blachère, *Livre des catégories des nations*, Paris, Larose, 1935. Ed. de Cheikho (1912) y trad. de Blachère (1935) reeditadas en Fuat Sezgin(ed.), *Kitāb Ṭabaqāt al-Umam par Abū l-Qāsim Ibn Ṣā'id al-Andalusī (m. 462/1069-70)*, Frankfurt am Main, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1999, *Islamic Philosophy*, 1.
- Al-Tawḥīdī, *Imtā' wa-l-mu'ānasa*, Aḥmad Amīn y A. Aḥmad Zayn (eds.), El Cairo, Laṣnat al-Ta'lif wa-l-tarḡama wa-l-naṣr, 1939-1944.

#### Fuentes secundarias

- Baffioni, Carmela, “Eléments platoniciens et néo-platoniciens de la représentation d'Adam dans la *Jāmi'a al-Jāmi'a*”, en Pasquale Arfé, Irene Caiazzo y Antonella Sannino (eds.), *Adorare caelestia, gubernare terrena. International conference in honour of Paolo Lucentini, Naples 6-7 November 2007*, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 99-111, *Instrumenta Patristica et Mediaevalia*, 58.
- Baffioni, Carmela, *Frammenti e testimonianze di autori antichi nelle epistole degli Iḥwān al-Ṣafā'*, Roma, Istituto Italiano per la Storia Antica, 1994.
- Baffioni, Carmela, “Ikhwān al-Safā'”, en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2012)*. [en línea], disponible en

- <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/ikhwan-al-safa/> [consultado el 14/08/2013].
- Baffioni, Carmela, “La figure d’Adam dans la *Jāmi‘a al-Jāmi‘a*”, en Agostino Paravicini Bagliani (ed.), *Adam, le premier homme*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2012, pp. 115-134, Micrologus’ Library, 45.
- Baffioni, Carmela, “Uso e rielaborazione degli autori classici nella *Risāla al-Ġāmi‘a*”, en Alfredo Valvo (ed.), *La diffusione dell’eredità classica nell’età tardoantica e medievale. Forme e modi di trasmissione. Atti del Seminario Nazionale (Trieste, 19-20 settembre 1996)*, Alessandria, Edizioni dell’Orso, 1998, pp. 1-17.
- Baffioni, Carmela, “Uso e rielaborazione degli autori classici nella *Risāla al-Ġāmi‘a*”, en Carmela Baffioni (ed.), *La diffusione dell’eredità classica nell’età tardo-antica e medievale. Filologia, storia, dottrina. Atti del Seminario nazionale di studio (Napoli-Sorrento, 29-31 ottobre 1998)*, Alessandria, Edizioni dell’Orso, 2000, pp. 1-10.
- Balty-Guesdon, Geneviève, *Médecins et hommes de science en Espagne musulmane (II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> – Ve/XI<sup>e</sup> s.)*, Thèse présentée pour le doctorat, Paris, Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, 1992.
- Bausani, Alessandro, *L’enciclopedia dei Fratelli della Purià. Riassunto, con Introduzione e breve commento, dei 52 Trattati o Epistole degli Ikhwān al-Şafā’*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1978.
- Bergé, Marc, *Pour un humanisme vécu : Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī : essai sur la personnalité morale, intellectuelle et littéraire d’un grand prosateur et humaniste arabe engagé dans la société de l’époque bouyide, à Bagdad, Rayy et Chiraz, au IV<sup>e</sup>/Xe siècle (entre 310-992 et 320/932 - 414/1023)*, Damasco, Institut Français de Damas, 1980.
- Biesterfeldt, Hans Hinrich, “Arabisch-Islamische Enzyklopädien : Formen und Funktionen”, en Christel Meier (ed.), *Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur Frühen Neuzeit*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 2002, pp. 43-83, *Akten des Kolloquiums des Projekts D im Sonderforschungsbereich 231 (1996)*.
- Biesterfeldt, Hans Hinrich, “Medieval Arabic Encyclopaedias of Science and Philosophy”, en Steven Harvey (ed.), *The Medieval Hebrew Encyclopedia of Science and Philosophy: Proceedings of the Bar-Ilan University Conference*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 2000, pp. 77-98.
- El-Bizri, Nader, “Prologue”, en Nader El-Bizri (ed.), *Epistles of the Brethren of Purity. The Ikhwān al-Şafā’ and their Rasā’il. An Introduction*, Oxford, Oxford University Press-Institute of Ismaili Studies, 2008, pp. 1-32.
- Burnett, Charles, “Le *Picatrix* à l’Institut Warburg: histoire d’une recherche et d’une publication”, en Jean-Patrice Boudet, Anna Caiozzo y Nicolas Weill-Parot (eds.), *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, Paris, Honoré Champion, 2011, pp. 25-38.

- Burnett, Charles, “Nirānj, a category of magic (almost) forgotten in the Latin West”, en Claudio Leonardi y Francesco Santi (eds.), *Natura, scienze e società medievali: studi in onore di Agostino Paravicini Bagliani*, Firenze, SISMEL, 2008, pp. 37-66, Micrologus’ Library, 28.
- Burnett, Charles, “The Translation of Arabic Science into Latin: A Case of Alienation of Intellectual Property?”, *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* (Amman), 4 (2002), pp. 145-157.
- Caiozzo, Anna, “Éléments de rituels imagés dans les manuscrits de l’Orient médiéval”, en Jean-Patrice Boudet, Anna Caiozzo y Nicolas Weill-Parot (eds.), *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, Paris, Honoré Champion, 2011, pp. 57-75.
- De Callatay, Godefroid, *Ikhwan al-Safa’. A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam*, Oxford, Oneworld, 2005, Makers of the Muslim World.
- De Callatay, Godefroid, “Ikhwān al-Ṣafā’: Des arts scientifiques et de leur objectif. Présentation et traduction de l’Épître VII des Frères de la Pureté”, *Le Muséon*, 116 (2003), pp. 231-258.
- De Callatay, Godefroid, “The Classification of Knowledge in the Rasā’il”, en Nader El-Bizri (ed.), *Epistles of the Brethren of Purity. The Ikhwān al-Ṣafā’ and their Rasā’il. An Introduction*, Oxford, Oxford University Press-Institute of Ismaili Studies, 2008, pp. 58-82.
- De Callatay, Godefroid y Halfants, Bruno, *The Epistles of the Brethren of Purity, On Magic. 1. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 52A*, Oxford, Oxford University Press-Institute of Ismaili Studies, 2011.
- De Callatay, Godefroid, Halfants, Bruno y Moureau, Sébastien, *The Epistles of the Brethren of Purity, On Magic. 2. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 52B*, Oxford, Oxford University Press-Institute of Ismaili Studies (en preparación).
- Carusi, Paola, “Génération, corruption et transmutation. Embryologie et cosmologie dans l’alchimie islamique au Xe siècle”, en Cristina Viano (ed.), *L’Alchimie et ses racines philosophiques. La tradition grecque et la tradition arabe*, Paris, Vrin, 2005, pp. 171-187.
- Carusi, Paola, “L’alchimia secondo Picatrix”, en Franco Calascibetta (ed.), *Atti del VII Convegno Nazionale di Storia e Fondamenti della Chimica*, Roma, Accademia Nazionale delle Scienze detta dei XL, 1997, pp. 41-59.
- Carusi, Paola, “Le traité alchimique *Rutbat al-Ḥakīm*: quelques notes sur son introduction”, en apéndice a “Alchimia islamica e religione: la legittimazione difficile di una scienza della natura”, *Oriente Moderno*, 3 (2000), pp. 491-502.
- Casiri, Miguel, *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis*, Madrid, Antonius Perez de Soto, 1760-1770, 2 vols., repr. Osnabrück, 1972.
- Constable, Giles, “Forgery and Plagiarism in the Middle Ages”, *Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel-und Wappenkunde*, 29 (1983), pp. 1-41.

- Derenbourg, Hartwig, Renaud, Henri Paul Joseph y Lévi-Provençal, Évariste, *Les manuscrits arabes de l'Escorial*, Paris, Ernest Leroux-Paul Geuthner, 1884-1928, 3 vols.
- Diwald, Susanne, *Kitāb Ikhwān aş-Şafā' (III): Die Lehre von Seele und Intellekt. Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1975.
- Dozy, Reinhart, "Nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens", en Michael Jan de Goeje (ed.), *Actes du Sixième Congrès International des Orientalistes tenu en 1883 à Leide*, Leiden, Brill, 1885, vol. 2, pp. 283-366.
- Ebstein, Michael, "Secrecy in Ismā'īlī tradition and in the mystical thought of Ibn al-'Arabī", *Journal Asiatique*, 298, 2 (2010), pp. 303-343.
- Ebstein, Michael y Sviri, Sara, "The so-called *Risālat al-hurūf* (Epistle on Letters) ascribed to Sahl al-Tustarī and letter mysticism in al-Andalus", *Journal Asiatique*, 299, 1 (2011), pp. 213-270.
- Endress, Gerhard (ed.), *Organizing Knowledge. Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World*, Leiden-Boston, Brill, 2006, Islamic Philosophy, Theology, and Science. Texts and Studies, 61.
- Fierro, Maribel, "Bāṭīnism in al-Andalus. Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī (d. 353/964), author of the *Rutbat al-Ĥakīm* and the *Ghāyat al-Ĥakīm* (Picatrix)", *Studia Islamica*, 84 (1996), pp. 87-112.
- Fierro, Maribel, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1987.
- Fierro, Maribel, "Plants, Mary the Copt, Abraham, Donkeys and Knowledge: Again on Bāṭīnism During the Umayyad Caliphate in al-Andalus", en Hinrich Biesterfeldt y Verena Klemm (ed.), *Differenz und Dynamik im Islam. Festschrift für Heinz Halm zum 70. Geburtstag*, Würzburg, Ergon Verlag, 2012, pp. 125-144.
- García Gómez, Emilio, "Alusiones a los «Ijwān al-Şafā'» en la poesía arábigo-andaluza", *Al-Andalus*, 4 (1936-1939), pp. 462-465.
- Hamdani, Abbas, "Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī and the Brethren of Purity", *International Journal of Middle East Studies*, 9 (1978), pp. 345-353.
- Hamdani, Abbas, "An early Fāṭimid source on the Time and Authorship of the *Rasā'il Ijwān al-Şafā'*", *Arabica*, 26 (1979), pp. 62-75.
- Hamdani, Abbas, "Brethren of Purity, a Secret Society for the Establishment of the Fāṭimid Caliphate: New Evidence for the Early Dating of Their Encyclopaedia", en Marianne Barrucand (ed.), *L'Égypte Fatimide: Son art et son histoire*, Actes du colloque organisé à Paris les 28, 29 et 30 mai 1998, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1999, pp. 73-82.
- Hamdani, Abbas, "The Arrangement of the *Rasā'il Ikhwān al-Şafā'* and the Problem of Interpolations [with Postscript]", en Nader El-Bizri (ed.), *Epistles of the Brethren of Purity. The Ikhwān al-Şafā' and their Rasā'il. An Introduction*, Oxford, Oxford University Press-Institute of Ismaili Studies, 2008, pp. 83-100.

- Al-Hamdānī, Ḥusayn, “*Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’* in the literature of the Ismā’īlī Ṭaiyibī Da’wat”, *Der Islam*, 20 (1932), pp. 281-300.
- Hämeeen-Anttila, Jaakko, “Continuity of Pagan Religious Traditions in Tenth-Century Iraq”, en Antonio Panaino y Giovanni Pettinato (eds.), *Ideologies as Intercultural Phenomena*. Melammu Symposia III, Bologna, International Association for Intercultural Studies of the MELAMMU project, 2002, pp. 89-107.
- Hämeeen-Anttila, Jaakko, *Ibn Waḥshīyya and his Nabatean agriculture*, Leiden, Brill, 2006.
- Hamès, Constant, “La *Ghāyat al-Ḥakīm*: son époque, sa postérité en terre d’Islam”, en Jean-Patrice Boudet, Anna Caiozzo y Nicolas Weill-Parot (eds.), *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, Paris, Honoré Champion, 2011, pp. 215-232.
- Hartner, Willy, *Oriens-Occidens*, Hildesheim, G. Olms, 1968.
- Holmyard, Eric John, “Maslama al-Majrīṭī and the *Rutbatu ‘l-Ḥakīm*”, *Isis*, 6 (1924), pp. 293-305.
- Kaḥḥāla, ‘Umar Riḍā’, *Mu’yam al-mu’allifīn*, Damasco, al-Maktaba al-‘arabiyya, 1957-1961.
- Kraemer, Joel, *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age*, Leiden, Brill, 1986.
- Lory, Pierre, “Histoire des philosophies en Islam”, *École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses. Annuaire*. 101 (1992-1993), pp. 211-217.
- Marquet, Yves, “910 en Ifrīqiya: Une épître des Ikhwān al-Ṣafā’”, *Bulletin d’Études Orientales*, 30 (1978), pp. 61-73.
- Marquet, Yves, “Ikhwān al-Ṣafā’”, en P.J. Bearman *et al.* (eds.), *Encyclopædia of Islam*, 2nd edition, Leiden, Brill, 1986, vol. 3, pp. 1071-1076.
- Marquet, Yves, *La philosophie des alchimistes et l’alchimie des philosophes. Jâbir ibn Ḥayyân et les « Frères de la Pureté »*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1988.
- Marquet, Yves, *La Philosophie des Ikhwān al-Ṣafā’. Thèse présentée devant l’Université de Paris IV, le 12 juin 1971*, Argel, Société nationale d’édition et de diffusion, 1973.
- Marquet, Yves, *Les ‘Frères de la Pureté’, pythagoriciens de l’Islam: La marque du pythagorisme dans la rédaction des Épîtres des Ikhwān al-Ṣafā’*, Paris, EDIDIT, 2006.
- Marquet, Yves, “Quelles furent les relations entre « Jâbir ibn Ḥayyân » et les Ikhwān aṣ-Ṣafā’?”, *Studia Islamica*, 64 (1986), pp. 39-51.
- Netton, Ian Richard, *Muslim Neoplatonists. An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-Ṣafā’)*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1982.
- Oliveras, Marc, “El *De imaginibus caelestibus* de Ibn al-Ḥātim”, *Al-Qanṭara*, 30 (2009), pp. 171-220.
- Parra Pérez, María José, “El “Sirr al-asrār” de ‘Uṭārid b. Muḥammad al-Ḥāsib y sus aforismos”, *Anaquele de Estudios Árabes*, 20 (2009), pp. 165-186.

- Pingree, David, "Some of the Sources of the *Ghāyat al-Ĥakīm*", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 43 (1980), pp. 1-15.
- Pingree, David, "Al-Ṭabarī on the Prayers to the Planets", *Bulletin d'Études Orientales*, 44 (1992), pp. 105-117.
- Pingree, David, "The Ṣābians of Ḥarrān and the Classical Tradition", *International Journal of the Classical Tradition*, 9 (2002), pp. 8-35.
- Poonawala, Ismail K., "Why We Need an Arabic Critical Edition with an Annotated English Translation of the *Rasā'il Ikhwān al-Şafā'*", en Nader El-Bizri (ed.), *Epistles of the Brethren of Purity. The Ikhwān al-Şafā' and their Rasā'il. An Introduction*, Oxford, Oxford University Press-Institute of Ismaili Studies, 2008, pp. 33-57.
- Ramón Guerrero, Rafael, "Textos de al-Fārābī en una obra andalusí del siglo XI: *Gāyat al-Ĥakīm* de Abū Maslama al-Maʿrīṭī", *Al-Qanṭara*, 12 (1991), pp. 3-17.
- Richter-Bernburg, Lutz, "Şā'id, the Toledan Tables, and Andalusī Science", en David A. King y George Saliba (eds.), *From Deferent to Equant: A Volume of Studies in the History of Science in the Ancient and Medieval Near East in Honor of E. S. Kennedy*, New York, New York Academy of Sciences, 1987, pp. 373-401, *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 500.
- Ritter, Helmut y Plessner, Martin, '*Picatrix*'. *Das Ziel des Weisen von Pseudo-Majrīṭī*, London, The Warburg Institute, 1962, *Studies of the Warburg Institute*, 27.
- Rius, Mònica, "al-Maʿrīṭī", en J. Lirola Delgado (dir. y ed.), *Biblioteca de al-Andalus, 6: De Ibn al-ʿĀyyāb a Nubḍat al-ʿaṣr*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Arabes, 2009, *Enciclopedia de la Cultura Andalusí*, 1, nº 1547, pp. 535-539.
- Russo, Annunziata, "Insegnamenti ermetici e dottrine 'alawite'", en Paolo Lucentini, Ilaria Parra y Vittoria Perroni Compagni (eds.), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo*. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001, Turnhout, Brepols, 2003, pp. 355-368.
- Samsó, Julio, "Ibn Biṣrūn", en J. Lirola Delgado y J.M. Puerta Vílchez (dir. y ed.), *Biblioteca de al-Andalus 2; De Ibn Aḍḥā a Ibn Buṣrā*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Arabes, 2009, *Enciclopedia de la Cultura Andalusí*, 1, nº 411, pp. 670-671.
- Samsó, Julio, *Las Ciencias de los Antiguos en al-Andalus*, Julio Samsó y Miquel Forcada (eds.), Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2011.
- Sezgin, Fuad, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden, Brill, 1971.
- Stern, Samuel M., "New Information about the Authors of the «Epistles of the Sincere Brethren»", *Islamic Studies*, 3 (1964), pp. 405-428 (repr. in Stern S. M., *Studies in Early Ismā'īlism*, Jerusalem-Leiden, The Magnes Press-Brill, 1983, pp. 155-176).

- Straface, Antonella, "Testimonianze pitagoriche alla luce di una filosofia profetica: la numerologia pitagorica negli Ikhwān al-Ṣafā'", *Annali dell'Istituto Universitario Orientale*, 47 (1987), pp. 225-241.
- Stroumsa, Sarah, "Ibn Masarra and the Beginnings of Mystical Thought in al-Andalus", en Peter Schäfer (ed.), *Mystical Approaches to God: Judaism, Christianity and Islam*, Munich, Historisches Kolleg, Oldenbourg, 2006, pp. 97-112.
- Stroumsa, Sarah y Sviri, Sara, "The beginnings of mystical philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra and his *Epistle on contemplation*", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 36 (2009), pp. 201-253.
- Thomann, J., "The Name Picatrix: Transcription or Translation?", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 53 (1990), pp. 289-296.
- Ullmann, Manfred, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden, Brill, 1972.
- Vernet, Juan, "Al-Madjrīṭī", en *Dictionary of Scientific Biography*, New York, Charles Scribner's Sons, vol. 9, pp. 39-40.
- Vernet, Juan, "Al-Madjrīṭī", en *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, Brill, 1979, New Edition, vol. 5, pp. 1109-1110.
- Al-Ziriklī, Jayr al-Dīn, *Tatimmat al-a'lām*, s.l., s.e., 1954-1959, 2ª ed.

*Recibido:* 31/01/2013

*Aceptado:* 17/04/2013