QUṬB AL-DĪN AL-QAṢṬALLĀNĪ Y SUS DOS EPÍSTOLAS SOBRE EL HACHÍS ¹

INDALECIO LOZANO
Universidad de Granada

1. PERSONALIDAD HISTÓRICA DE QUṬB AL-DĪN AL-QAṢṬALLĀNĪ ²

Quṭb al-dīn Abū Bakr Muḥammad b. Abī l-‘Abbās Aḥmad b. Abī l-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad b. al-Ḥasan al-Qaṣṭallānī, conocido normalmente como Quṭb al-dīn al-Qaṣṭallānī, vino al mundo la mañana

¹ Este artículo es un resumen del segundo capítulo de mi tesis doctoral: *Estudios y documentos sobre la historia del cáñamo y del hachís en el Islam medieval* (Granada, 1993, inédita), en la cual pueden encontrarse otros datos no recogidos aquí.

² Para realizar la semblanza de este personaje he usado las siguientes fuentes: Ahlwardt, W., *Verzeichnis der arabischem Handschriften der Koeniglichen Bibliothek zu Berlin*, Berlín, 1887-1899, núm. 3.518 y 5.489 (1); al-Asnawī, *Ṭabaqāt al-šāfi‘iyya*, ed. K. Y. al-Ḥūt, Bayrūt, s.d., vol. II, p. 165; al-Bagdādī, I. B., *Hadiyyat al-‘arīfīn*, ed. K. R. Bilge y M. K. Inal, Istanbul, 1951-1955, vol. II, 135; al-Bagdādī, *Idāh al-maknūn*, ed. K. R. Bilge, Istanbul, 1945-1947, vol. I, 226, y vol. II, 707; Brockelmann, C., *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden, 1943-1949, vol. I, 451; Brockelmann, C., *Suppl.*, Leiden, 1937-1942, vol. I, 809 y s.; Ḥāyī Jalīfa, *Kaṣf al-zunūn*, ed. Š. Yaltkaya y K. R. Bilge, Istanbul, 1941-1943, 62, 470, 1009, 1133; Ibn Fahd, *Lahz al-alḥāz bi-dayl ṭabaqāt al-ḥuffāz* (incluido en la edición de *Dayl taḍkirat al-ḥuffāz* de al-Ḥusaynī), ed. H. al-Dīn al-Qudṣī, Dimašq, 1347/1928, pp. 76-78; Ibn al-‘Imād, *Šaḍarāt al-ḡahab*, Bayrūt, s.d., vol. V, 397; Ibn Rāfi‘ al-Sallāmī, *Ta’rīj ‘ulamā’ Bagdād*, ed. ‘A. al-‘Azzāwī, Bagdād, 1357/1938, 173-175; Ibn Sa‘īd, *Kitāb al-Mugrib*, ed. K. L. Tallquist, Leiden, 1899, 100 y s.; Ibn Tagrībīrdī, *al-Nuṣūm al-zāhira*, al-Qāhira, s. d., vol. VII, 373; Kaḥḥāla, ‘U. R., *Mu‘yam al-mu‘allifīn*, Dimašq, 1957.1961, vol. VIII, 299; al-Kattānī, *al-Risāla al-mustaṭrafā*, Bayrūt, 1406/1986, 123; al-Kutubī, *Fawāt al-wafayāt*, ed. I. ‘Abbās, Bayrūt, 1973-1974, vol. III, 310-312; al-Šafadī, *al-Wafī bi-l-wafayāt*, ed. S. Dederling, Wiesbaden, 1974, vol. II, 132-135; Riyād al-Malīh, M., *Fihris majmū‘āt Dār al-Kutub al-Zāhiriyya. Taṣawwuf*, Dimašq, 1978-1982, vol. I, 497 y s., 653 y s.; al-Ša‘rānī, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, ed. A. Sa‘d ‘Alī, al-Qāhira, 1374/1954, vol. I, 159; al-Subkī, *Ṭabaqāt al-šāfi‘iyya al-kubrā*, al-Qāhira, 1324 H., vol. V, pp. 18 y s.; al-Suyūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara*, ed. M. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, al-Qāhira, 1387/1967-1968, vol. I, 419; al-Zabidī, *Tāy al-‘arūs*, al-Qāhira, 1306 H., vol. VIII, 80; al-Ziriklī, *al-A‘lām*, Bayrūt, 1986, vol. V, 323. También contienen datos sobre al-Qaṣṭallānī las fuentes que se reseñan seguidamente, y a las cuales no he tenido acceso. Por esto, los datos que ofrezco sobre ellas están incompletos y deberán ser corregidos en el futuro: Al-Adfuwī, *al-Badr al-safīr*, Ms. al-Fātiḥ núm. 4031, 73 (*apud* al-Kutubī, *op. cit.*, vol. III, 310, núm. 433); al-Ḍahabī, *Ta’rīj al-Is-*

del lunes 27 de dū-l-ḥiyya del año 614/26 de marzo de 1218, en El Cairo, en el seno de una prestigiosa familia de imanes y ulemas. Siendo aún niño se trasladó con su familia a La Meca, ciudad que lo vio crecer y donde recibió sus primeras enseñanzas de *ḥadīṭ* y *fiqh* de manos de su padre, Abū l-ʿAbbās Aḥmad. Muy poco sabemos acerca de sus viajes antes de 649/1251, año en que recorrió Iraq, Egipto, al-Šām y al-ʿYazīra, donde recibió las enseñanzas de numerosos maestros entre los que destaca Šihāb al-dīn al-Suhrawardī (539-632/1145-1234)³. En 1268, tras ser expulsado de La Meca, Quṭb al-dīn se trasladada de nuevo a El Cairo, donde vivió hasta el fin de sus días, la noche del sábado 28 de muḥarram del año 686/15 de marzo de 1287. No existe acuerdo acerca del lugar exacto donde reposan sus restos mortales, y según sus biógrafos, los cementerios cairotas de al-Qarāfa al-Kubrā y de al-Qarāfa al-Šuḡrā se disputan este privilegio.

Las fuentes presentan a al-Qaṣṭallānī como tradicionista, sufí, alfaquí šāfiʿī, muftí, ḥāfiẓ y literato en la doble vertiente de poeta y prosista. No obstante, es su labor como tradicionista, tanto en el terreno de la enseñanza como en el de la redacción de obras sobre el *ḥadīṭ*, la que parece haber ocupado un lugar más importante entre sus diversas actividades, y la que le confirió mayor renombre en su tiempo. En 667/1268 el sultán Baybars (658-676/1260-1277) reclamó su presencia en El Cairo y lo nombró Šayj de la Dār al-Ḥadīṭ al-Kāmiliyya de esta ciudad⁴, institución consagrada a la enseñanza de las tradiciones proféticas que había sido fundada por al-Malik al-Kāmil Nāṣir al-dīn en 622/1225, en el barrio cairota de al-Naḥḥāsīn⁵. Durante el ejercicio de su cargo, que ocupó hasta su muerte, Quṭb al-dīn se dedicó a la enseñanza del *ḥadīṭ*, actividad que ya había desempeñado anteriormente en Damasco. Entre sus discípulos se cuentan algunos de los personajes más descolantes del momento en el campo del derecho y

lām wa-wafayāt al-mašāhīr wa-l-aʿlām (apud Ibn Tagrībirdī, *op. cit.*, vol. VII, 373, nota 2); al-Fayyūmī, *Naṭr al-ḡumān fī tarāyīm al-aʿyān* (apud Ibn Tagrībirdī, *op. cit.*, vol. VII, 373, nota 2); *Fihriṣ al-kutub al-ʿarabiyya al-mawṣūda bi-Dār al-Kutub al-Miṣriyya*, vol. I, 50, 205, 357, 376, y vol. VI, 181; Ibn Tagrībirdī, *al-Manḥal al-šāfiʿī* (apud Ibn Tagrībirdī, *al-Nuṣūm al-zāhira*, vol. VII, 373, nota 2); al-Zarkašī, *ʿUqūd al-ḡumān*, 268 (apud al-Kutubī, *op. cit.*, vol. III, 310, núm. 433).

³ Van den Bergh, S., *El*, s.v. al-Suhrawardī; Brockelmann, *GAL*, vol. I, 440 y s., y *Suppl.*, vol. I, 788-790; Trimmingham, J. S., *The sufi orders in Islam*, London, 1971, 34-36; Kaḥḥāla, *op. cit.*, vol. VII, 313.

⁴ Massignon, L., *Opera minora*, Beirut, 1963, vol. II, 53.

⁵ Sezgin, F., *EP*, s.v. Dār al-Ḥadīth, 129a; Staffa, S. J., *Conquest and fusion: the social evolution of Cairo A.D. 642-1850*, Leiden, 1977, 111.

las ciencias religiosas en general. Entre ellos cabe mencionar a ‘Abd al-Mu’min al-Dimyāṭī (613-705/1217-1306) ⁶, Ḡamāl al-dīn al-Mizzī (654-742/1256-134) ⁷ y Muḥammad b. Yūsuf al-Andalusī (654-745/1256-1344) ⁸.

Al-Qaṣṭallānī simultaneó su labor como tradicionista con su faceta de sufí. Sabemos que recibió la *jirqa* de manos de Šihāb al-dīn al-Suhrawardī, teólogo, alfaquí šāfi‘ī y sufí al que se considera fundador de la fraternidad Suhrawardiyya, claro exponente de la corriente más ortodoxa del sufismo. Fue precisamente la inflexible ortodoxia de al-Qaṣṭallānī la causa que motivó la agria polémica que mantuvo con su coetáneo Ibn Sab‘īn (613 o 614-668 o 669/1217 o 1218-1269 o 1270) ⁹, polémica que habría de culminar con la expulsión de al-Qaṣṭallānī de La Meca. Ibn Sab‘īn, filósofo y místico murciano, cuyo *isnād* filosófico se remonta —en palabras de Massignon ¹⁰— a Aristóteles, Platón, Sócrates y Hermes, llegó a La Meca huyendo de la persecución de los ulemas y alfaquíes que consideraban su doctrina sospechosa de heterodoxia. A pesar de que Ibn Sab‘īn gozaba del favor de Abū Numayy (652-701/1254-1301), encargado del gobierno de la ciudad por Baybars ¹¹, al-Qaṣṭallānī no dudó en censurar sus ideas y escribió contra las doctrinas de su «secta» (*tā’ifa*), lo cual determinó finalmente su expulsión de la ciudad.

Su actividad como sufí parece haberse concretado también en la labor docente, según puede deducirse de la expresión «educador de sufíes» (*murabbī al-sālikīn*), que se le atribuye en el *Takrīm* y en el *Tatmīm* ¹². Asimismo, al-Ša‘rānī nos dice que al-Qaṣṭallānī «enseñó lo oculto» (*darrasa al-bāṭin*), refiriéndose muy probablemente al contenido esotérico de las doctrinas místicas.

Su producción escrita versa fundamentalmente sobre *ḥadīṭ* y misti-

⁶ Al-Kutubī, *op. cit.*, vol. V, 33; Kaḥḥāla, *op. cit.*, vol. VI, 197; al-Ziriklī, *op. cit.*, vol. IV, pp. 169 y s.; Brockelmann, *GAL*, vol. II, 73 y s.; Vajda, G., *EP*, s.v. al-Dimyāṭī.

⁷ Al-Ziriklī, *op. cit.*, vol. VIII, 236 y s.; Kaḥḥāla, *op. cit.*, vol. XIII, 308; Brockelmann, *GAL*, vol. II, 64, y *Suppl.*, vol. II, 66 y s.; al-Kutubī, *op. cit.*, vol. V, 80; Juynboll, G. H., *EP*, s.v. al-Mizzī.

⁸ Al-Ziriklī, *op. cit.*, vol. VII, 152; Kaḥḥāla, *op. cit.*, vol. XII, 130; Glazer, S., *EP*, s.v. Abū Ḥayyān al-Gharnāṭī.

⁹ Faure, A., *EP*, s.v. Ibn Sab‘īn; Brockelmann, *GAL*, vol. I, 465 y s.

¹⁰ *Op. cit.*, vol. II, 53.

¹¹ Wensinck, A. J.-[Bosworth, C. E.], *EP*, s.v. Makka, 148a.

¹² Pp. 1 y s., 45 y s.

cismo, temas que cultivó tanto en prosa como en verso, llegando a alcanzar cierto prestigio como poeta sufí en su momento.

2. KITĀB TAKRĪM AL-MA'ĪŠA BI-TAḤRĪM AL-ḤAŠĪŠA Y
KITĀB TATMĪM AL-TAKRĪM LI-MĀ FĪL-ḤAŠĪŠ MIN AL-TAḤRĪM

2.1. Manuscrito y fecha de redacción

La única copia manuscrita de cuya existencia tenemos noticia es la conservada en al-Jizāna al-‘Āmma de Rabat, Ms. Kattānī núm. 598, pp. 1-93¹³. La copia del *Takrīm* está fechada el 28 de ŷumādā I del año 677/17 de octubre de 1278, y ocupa hasta la página 44 inclusive. La copia del *Tatmīm* está fechada el 5 de ŷumādā II del año 677/24 de octubre de 1278, y ocupa desde la página 45 hasta la 93. El copista de ambos manuscritos es Aḥmad b. Sanqar al-Filīmī (?), uno de los discípulos de al-Qaṣṭallānī¹⁴.

Todo parece indicar que compuso su dos tratados en Egipto, por lo cual podemos fechar su redacción entre 667/1268, año en que se instala en El Cairo tras ser expulsado de La Meca, y 1278, año en que se concluyó la copia del manuscrito conservada en Rabat. Cualquiera que sea la fecha exacta, parece claro que debió ser anterior a 1278. En el *explicit* del *Takrīm* al-Qaṣṭallānī aclara que después de terminar su redacción conoció la existencia de *al-Sawāniḥ* de al-‘Ukbarī¹⁵, y que fue la necesidad de refutar este escrito lo que lo llevó a componer el *Tatmīm*, en cuyo *explicit* afirma que tiempo después de concluirla se encontró con al-‘Ukbarī. Si tenemos en cuenta que la copia del *Tatmīm* está fechada tan sólo una semana después de la del *Takrīm*, parece poco probable que ese tiempo hubiese sido suficiente para que suce-

¹³ Esta paginación está escrita en caracteres árabes en el centro del margen inferior de la página. El manuscrito presenta otra numeración en el margen superior, expresada en cifras arábigas y referida a los folios del manuscrito, no a las páginas. De acuerdo a esta segunda numeración el *Takrīm* ocupa los folios 1-22, y el *Tatmīm* los folios 23-47. Por otra parte, en el Maḥad al-Majtūʿāt al-‘Arabiyya de El Cairo se conserva una copia microfilmada del manuscrito del *Takrīm*, y muy posiblemente del *Tatmīm*, aunque no puedo confirmar este último dato. Todos mis esfuerzos para consultar el catálogo del Maḥad en que se menciona este manuscrito han sido infructuosos.

¹⁴ Así es mencionado en el colofón del *Tatmīm*; en el colofón del *Takrīm* se le nombra como Aḥmad b. al-Filīmī (?).

¹⁵ Véase *infra* p. 116.

dieran todos los hechos de los que se da cuenta al-Qaṣṭallānī, a saber: que al-‘Ukbarī hubiese escrito *al-Sawānīh*, que al-Qaṣṭallānī lo hubiese conocido y hubiese redactado el *Tatmīm* para contestarle, y que ambos personajes se hubiesen encontrado. Puesto que en el manuscrito llegado hasta nosotros se da noticia de todo ello, es evidente que es posterior a los hechos referidos, y en consecuencia, que su primera redacción hubo de tener lugar antes de 1278.

2.2. Contenido temático

Podemos afirmar que la información factual ofrecida por el *Takrīm* y el *Tatmīm* es en términos generales muy pobre. Al igual que ocurre en otros muchos textos árabes sobre el mismo tema, los datos relativos a los aspectos cronológicos, geográficos, biográficos, sociales y humanos de la historia del hachís en el mundo islámico son muy escasos. En otras palabras, estas fuentes nos informan acerca del contenido doctrinal de la lucha ideológica contra el uso del cáñamo, así como sobre el estado de opinión acerca de él en los círculos legales, religiosos e intelectuales ortodoxos. Sólo en muy escasa medida nos son útiles para elaborar un cuadro coherente de la historia del uso de la droga en el seno de las sociedades islámicas. Al-Qaṣṭallānī se limita a conectar la difusión de este nuevo uso en los territorios iraníes (*bilād al-‘aṣām*) con la invasión mongola de esta región en la primera mitad del siglo XIII, y añade que después se extendió desde allí a Bagdad, donde se hizo público y notorio. Éste es el único dato de carácter histórico que nos ofrece, pues sus reiteradas alusiones a la difusión del hachís entre los más diversos grupos de la sociedad islámica de su momento no deben ser interpretados literalmente como prueba de su consumo generalizado entre todos los estamentos sociales tal y como él afirma.

Por otra parte, debemos hacer notar que al-Qaṣṭallānī se muestra como un consumado maestro en el empleo de la prosa rimada, forma de expresión que resta valor a sus escritos como fuentes documentales históricas. En palabras de Franz Rosenthal ¹⁶, la prosa rimada siempre ha mostrado una considerable aversión por los hechos y por la concisión. Para producir la rima debía añadirse una línea que por norma era meramente repetitiva y raramente contribuía a una mejor caracteriza-

¹⁶ *A History of Muslim Historiography*, Leiden, 1968, p. 179.

ción de un personaje o de un acontecimiento. Mucho del espacio que de otra manera podría haber sido dedicado a la información factual era ocupado de este modo.

No obstante lo dicho, existen otros aspectos en los que el *Takrīm* y el *Tatmīm* constituyen una valiosa fuente de información.

2.2.1. *Sufismo ortodoxo versus sufismo heterodoxo*

La redacción del *Takrīm* y del *Tatmīm* se sitúa en el contexto de la controversia entre sufíes detractores y partidarios del uso del hachís durante el siglo XIII. Dicha controversia se encuadra a su vez en el contexto más amplio de la lucha ideológica entre las corrientes ortodoxa y heterodoxa del misticismo islámico durante este período.

Desde el principio de su historia el hachís fue bien recibido entre fraternidades sufíes orientales de carácter marcadamente heterodoxo, y en especial de orientación qalandarī. El uso ritual de la planta se enmarcaba en el cuadro de las profundas transformaciones que sufrieron las prácticas rituales y ceremoniales de los sufíes aproximadamente a partir del siglo XII. Tales transformaciones han sido definidas certeramente por Trimmingham como culminación de un proceso de «mecanización» de la experiencia mística. Como él indica, por aquel entonces los derviches habían adquirido una técnica completa en el cultivo y realización de ciertos ejercicios encaminados a inducir en la persona dicha experiencia. En algunos círculos sufíes se empleaban todo tipo de métodos que pretendían abrir la conciencia a la percepción del mundo suprasensible ¹⁷.

Naturalmente, el cultivo de estas prácticas, entre las que se contaba el consumo de hachís, no podía ser tolerado por los estamentos ortodoxos islámicos, y en particular por los sufíes, que las consideraban heréticas. La gran difusión del consumo de hachís en algunos círculos místicos, y el hecho de que los sufíes carecían en general de formación legal, hacían necesario a ojos de al-Qaṣṣallānī que se les aleccionase en los principios jurídicos que prohibían la droga. Son por ello los sufíes los principales destinatarios del mensaje moralizante contenido en el *Takrīm* y el *Tatmīm*, tal y como declara su autor. Al mismo tiempo, ambas epístolas dejan traslucir bien a las claras el descontento de un místi-

¹⁷ *Op. cit.*, 199.

co integrado en la corriente más ortodoxa del sufismo de su momento, y que se muestra apremiado por la necesidad de proteger el buen nombre de la corriente del misticismo que él representaba. Recordemos que durante el siglo xiii los sufíes eran objeto de una imagen muy negativa entre los ulemas y los alfaquíes. Ello lo mueve a insistir frecuentemente en la idea de que es injusto que se impute el consumo de hachís a todos los miembros de la familia mística.

El enfrentamiento entre sufíes partidarios y detractores del hachís está claramente ejemplificado en las tensas relaciones de al-Qaṣṭallānī y su contemporáneo al-Ḥasan b. Muḥammad al-‘Ukbarī, miembro de una notable familia de ulemas, y que en la segunda mitad del siglo xiii dirigía una zagüia en El Cairo, a orillas del río Nilo. Pertenecía a los círculos sufíes de su momento, en cuya corriente más heterodoxa es probable que estuviese integrado, a juzgar por su postura favorable al consumo de hachís. Al-‘Ukbarī se nos muestra como representante de la corriente de opinión que en los círculos místicos proclamaba la licitud del consumo de cáñamo, y que gozaba también de partidarios entre alfaquíes, literatos y poetas. Sus adeptos argumentaban que la ausencia de una prohibición expresa en el Corán, la *sunna* y cuerpo doctrinal islámico anterior al siglo xiii, permitía afirmar la licitud de dicho consumo. En su *Kitāb al-Sawāniḥ al-adabiyya fī madā’ih al-qinnabiyya* al-‘Ukbarī rebate los planteamientos de al-Qaṣṭallānī en su *Takrīm*, en el que declara ilícito el hachís. El escrito de al-‘Ukbarī fue respondido fulminantemente por al-Qaṣṭallānī en su *Tatmīm*, en el que rebate punto por punto los planteamientos de *al-Sawāniḥ*. Tras la publicación del *Tatmīm*, al-‘Ukbarī, seriamente amedrentado por la elevada posición de su adversario, llegó incluso a negar la autoría de su obra ante al-Qaṣṭallānī.

Por otra parte, el *Takrīm* y el *Tatmīm* no sólo nos hablan acerca de la postura de los detractores del hachís, sino que nos hacen llegar también la voz apagada a través de los siglos de aquellos otros sufíes que veían en esta droga un medio para alcanzar la unión mística con Dios. Sus expectativas quedan plasmadas en la terminología sufí que al-Qaṣṭallānī pone en boca de estos sufíes consumidores de hachís:

«.. y cree que su acción [el uso del hachís] es un acto de piedad que lo acerca a Dios (*qurba*) [...] y que eleva (*al-taraqqī*) su conciencia íntima (*sirri-hi*) apartando sus meditaciones (*fikri-hi*) de aquello que perturba la necesaria veneración a Él, que le revela el secreto (*sirr*) de la conciencia separativa (*al-farq*) y de la conciencia unitiva (*al-ḡam*), y que mueve el

corazón libre de ataduras mundanas a concentrar todas sus energías en Dios (*al-himm*), y que estimula sus temores piadosos (*al-awýāl*)»¹⁸.

Términos tales como *qurba*, *farq* o *ýam*, por citar sólo algunos de los numerosos ejemplos que encontramos en sus dos epístolas, designan conceptos fundamentales del pensamiento sufí, y adquieren toda su relevancia en boca de al-Qaṣṭallānī, contrariamente al caso de muchos poetas que evocaban en sus casidas esta terminología mística como un mero recurso literario¹⁹.

2.2.2. La argumentación jurídica

Desde un punto de vista estrictamente jurídico, los argumentos expuestos en el *Takrīm* y en el *Tatmīm* para demostrar la prohibición del hachís siguen muy de cerca las líneas maestras que encontramos en otros escritos de carácter legal sobre el mismo tema. Estos argumentos se reducen fundamentalmente a la idea de que el cáñamo forma parte de la categoría de los «embriagantes dañinos», y que en consecuencia su uso es ilícito de acuerdo a los principios de la ley islámica. Esto explica la inclusión en ambas epístolas de frecuentes referencias al vino y otras bebidas alcohólicas, apoyadas por al-Qaṣṭallānī con numerosas tradiciones proféticas cuyas cadenas de transmisión documenta meticulosamente, y que constituyen un claro reflejo de su formación y labor como tradicionista. No obstante, el *Takrīm* y el *Tatmīm* destacan, en el panorama de la literatura jurídica sobre la droga de los siglos XIII al XVIII, por la originalidad, solidez y profundidad de los razonamientos expuestos por su autor. Estos rasgos tienen su origen en el desarrollo conceptual que éste hace de la noción de «embriagante dañino» aplicado al caso concreto del hachís. Tomando como base de su argumentación los conocimientos y principios de la tradición médica árabo-islámica de su tiempo, al-Qaṣṭallānī incluye el cáñamo en la categoría de los medicamentos que él llama «peligrosos-letales», y elabora una definición del concepto de «embriaguez» y «embriagante» que el Corán, el *ḥadīth*, e incluso las fuentes médicas, no le ofrecían. El resultado de este desarrollo conceptual es la redefinición teórica de la naturaleza del cáñamo, que

¹⁸ *Takrīm*, 20.

¹⁹ Puede encontrarse un análisis pormenorizado de la terminología sufí conectada con el uso ritual del hachís en el volumen primero de mi tesis doctoral, pp. 224-274.

pasará entonces de ser considerado como medicamento y alimento, a ser considerado como «embriagante tóxico y nocivo», y por tanto objeto de prohibición legal. En este sentido ambos tratados constituyen una clara manifestación de las relaciones históricas establecidas entre la medicina y el derecho, en el contexto de la lucha ideológica mantenida por la ortodoxia islámica contra el uso de psicotrópicos ²⁰.

2.2.3. Información léxica

La amplia lista de sobrenombres del hachís registrados en la literatura árabe constituye uno más entre los varios ejemplos de lo que algunos lingüistas anglosajones han dado en llamar «cultural focus», y cuyo ejemplo más habitual es en la lengua árabe el de los nombres del camello. La nómina más amplia que conocemos de sobrenombres del hachís es la que nos ofrece en el siglo xv Taqī l-dīn al-Badrī (847-894/1443-1489) en su *Rāḥat al-arwāḥ*, donde menciona aproximadamente un centenar de ellos ²¹. En su *Tatmīm* ²² al-Qaṣṭallānī menciona un total de 16 sobrenombres en circulación en su tiempo. Ocho de ellos (*al-ṣūra*, *ibnat al-kīs*, *ibnat al-‘akāriyyīn* (?), *ḡamāl al-dīn*, *al-kusayra* (?), *al-malūḥ* (?), *al-malīḥa* (?), *al-qinnabiyya*) no son mencionados por al-Badrī. Por otra parte, la coincidencia de los ocho restantes (*al-kaff*, *al-ma‘lūm*, *ibnat al-qunbus*, *ibnat al-ḡirāb*, *al-bank*, *al-kāfūrī*, *al-jadrā’*, *al-luqayma*) parece indicar que fueron precisamente éstos los de mayor implantación y difusión, habida cuenta de su pervivencia en el siglo xv.

2.3. Importancia y transmisión del *Takrīm* y del *Tatmīm* en la literatura árabe sobre el hachís

Un siglo después de su muerte, al-Qaṣṭallānī era la principal autoridad para quienes se ocupaban del hachís en sus escritos. Badr al-dīn al-Zarkaṣī (745-794/1344-1392) e Ibn al-‘Imād al-Aqfahsī (750-808/

²⁰ Sobre este asunto véase mi trabajo «Medicina y derecho islámico en el *Kitāb Takrīm al-ma‘īša bi-taḥrīm al-ḥaṣīša* y *Kitāb Tatmīm al-Takrīm* de Quṭb al-dīn al-Qaṣṭallānī, *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus (textos y estudios II)*, ed. E. García Sánchez, Madrid, 1992, 257-269.

²¹ Cf. Rosenthal, F., *The Herb. Hashish versus Medieval Muslim Society*, Leiden, 1971, pp. 34 y ss. Sobre al-Badrī y su tratado véase mi artículo «Un fragmento del *Kitāb Rāḥat al-arwāḥ fi l-ḥaṣīš wa-l-rāḥ*», *MEAH*, 38 (1989-1990), 163-183.

²² P. 87.

1349-1405), autores de dos monografías que llevan por título respectivamente, *Zahr al-arīš fī taḥrīm al-ḥašīš* e *Ikrām man ya'īš bi-taḥrīm al-jamr wa-l-ḥašīš*, encontraron en los textos de al-Qaṣṭallānī la fuente fundamental para la redacción de sus obras. Ambos conocieron por separado el *Takrīm* y el *Tatmīm* y los usaron de manera diferente. Mientras al-Zarkašī no los menciona entre sus fuentes, al-Aqfahsī sí lo hace, aunque sólo declara haber copiado del *Takrīm*, evitando mencionar que también copió del *Tatmīm*. El cotejo del *Zahr al-'arīš* con los textos de al-Qaṣṭallānī acotados en el *Ikrām* revela la existencia de coincidencias entre las epístolas de al-Zarkašī y de al-Aqfahsī. Antes de que se llevara a cabo el estudio de los dos tratados de al-Qaṣṭallānī estas coincidencias sugerían que al-Zarkašī los había conocido, y que al parecer los había usado en muy escasa medida para la redacción de su *Zahr al-'arīš*, limitándose a espigar de ellos algunos datos aislados. No obstante, la consulta del *Takrīm* y del *Tatmīm* ha puesto de manifiesto que al-Zarkašī copió literalmente de al-Qaṣṭallānī amplios fragmentos que incluye en el *Zahr*. Estos fragmentos constituyen la mayor parte del material que al-Zarkašī no atribuye a ninguna fuente concreta, y que por ello ha sido considerado hasta el momento como obra suya ²³.

De acuerdo a la información que nos ofrece Ḥāỵyī Jalīfa ²⁴, ya bien entrado el siglo xv el alfaquí ḥanafī 'Abd al-Bāsiṭ b. Jalīl al-Ḥanafī (844-920/1440-1514) ²⁵ escribió un tratado que tituló *al-Durr al-wa-sīm fī tawṣīḥ Tatmīm al-Takrīm fī taḥrīm al-ḥašīš wa-waṣfi-hi al-damīm*. Ḥāỵyī Jalīfa indica que se trata de un comentario del *Takrīm*, aunque a juzgar por su título podría tratarse más bien de un comentario del *Tatmīm*, tal y como piensa Rosenthal ²⁶. Desafortunadamente, su obra no parece haberse conservado.

También en la literatura árabe del siglo xvi encontramos acotaciones del *Tatmīm* y del *Takrīm*, recogidas en *al-Fatāwī al-kubrā* y en *al-Zawāyir 'an iqtirāf al-kabā'ir* de Ibn Ḥaỵar al-Haytamī (909-974/1504-1567), quien las toma del *Ikrām* de al-Aqfahsī, obra que usó

²³ Cf. Lozano Cámara, I., *Tres tratados árabes sobre el cannabis indica*, Madrid, 1990, pp. 51 y ss.

²⁴ *Op. cit.*, 470 y 737.

²⁵ Kaḥḥāla, *op. cit.*, vol. V, pp. 68 y s.; al-Ziriklī, *op. cit.*, vol. III, 270; Brockelmann, *GAL*, vol. II, 54, y *Suppl.*, vol. II, 52 y s.

²⁶ *The Herb*, 15.

ampliamente en la redacción de los capítulos que dedica al hachís en sus dos trabajos ²⁷.

La cadena de transmisión de los textos de al-Qaṣṭallānī en las fuentes árabes entre los siglos XIV-XVI es la siguiente:

Por último, cabe mencionar que el contenido del *Tatmīm* nos permite conocer algo mejor *al-Sawāniḥ* de al-‘Ukbarī. Debemos recordar que este breve escrito se nos ha conservado en *al-Jiṭaṭ* de al-Maqrīzī ²⁸ y en *Rāḥat al-arwāḥ* de al-Badrī ²⁹. Un primer cotejo de ambos textos evidencia la existencia de importantes diferencias textuales entre ellos y plantea el interrogante de cuál de las dos versiones pudiera estar más cerca del original de al-‘Ukbarī. Un cotejo más detallado de los dos textos a la luz de las acotaciones que recoge al-Qaṣṭallānī en su *Tatmīm* permite afirmar que la versión de al-Maqrīzī corresponde más fielmente al original redactado por al-‘Ukbarī; por el contrario, al-Badrī parece haber reelaborado la información que encontró en *al-Sawāniḥ*, utilizándola después en la redacción de su *Rāḥat al-arwāḥ*.

APÉNDICE

RESUMEN DEL CONTENIDO DEL TAKRĪM Y DEL TATMĪM

Al-Qaṣṭallānī aborda la discusión de cada idea en varios lugares del *Takrīm* y del *Tatmīm*, desarrollándola y completándola, o resumiéndola, según los casos. Es precisamente la reiteración de estas ideas o argumentos la que confiere unidad temática a estas obras, hasta el punto de que podemos afirmar que no existe solución de continuidad entre el contenido de ambas.

²⁷ Lozano, *Tres tratados*, 64 y s.

²⁸ *Kitāb al-Mawā‘iẓ wa-l-‘tibār bi-ḍikr al-jiṭaṭ wa-l-āṭār*, Būlāq, 1270 H., vol. II, 126-128.

²⁹ Fols. 3a-7a, 24b, 30a y ss. (?), 50b-51b.

Contenido del *Takrīm*

1. Explica que los motivos que lo llevan a escribir su obra son la difusión del uso del hachís entre todos los estratos sociales de su momento —especialmente entre los sufíes—, y el desconocimiento generalizado de las normas legales que prohíben este uso [pp. 3-5].

2. Inicia la exposición de los argumentos jurídicos que demuestran la ilicitud del hachís enunciando el principio de que la prohibición de una cosa no está ligada a la cosa en sí, sino a los resultados, frutos y objetivos de su uso. Para ilustrar esta idea trae a colación el caso de los medicamentos, sobre los que concluye que sólo deben ser tomados en caso de necesidad [pp. 5-7].

3. El hachís destruye el libre albedrío y la integridad del alma humana [p. 7].

4. Expone las normas consuetudinarias y legales que rigen el funcionamiento de las sociedades humanas en general y de la sociedad islámica en particular. Estas normas se resumen esencialmente en la conservación de la vida, traducida en la preservación de las especies animales y del género humano; la conservación de la integridad de la mente, pues en ella reside la posibilidad de hacer el bien y evitar el mal, es decir, la voluntad y el libre albedrío; la conservación de los bienes, pues ella contribuye al desarrollo físico del hombre y de los animales a través de los alimentos; la salvaguarda de los órganos sexuales femeninos (*furūy*) lejos de los fornicadores, pues lo contrario conduce a la mezcolanza de los linajes. Cada una de estas prescripciones conlleva una prohibición: la primera, la prohibición de matar; la segunda, la prohibición de usar sustancias que enajenan la mente; la tercera, la prohibición de robar; la cuarta, la prohibición del comercio carnal al margen de los caminos que para ello establece la ley. Todas estas prescripciones y prohibiciones tienen como fin la conservación de la armonía (*al-ilti'ām*) entre la *jāṣṣa* y la *'amma* y el mantenimiento de las estructuras sociales [pp. 8-14].

5. Volviendo a la misma idea que expone poco antes, concluye que, al igual que otras sustancias y productos, el hachís produce un cambio en la mente de quien lo consume y por tanto destruye la integridad y perfección de ésta [p. 15].

6. Habla acerca del carácter asocial del consumidor de hachís, que se ve despreciado por cuantos lo rodean, y que trata por ello de ocultar su acción a quienes no comparten su gusto por la droga [pp. 16-18].

7. Censura a los sufíes que usan el hachís con fines rituales, y describe su degradación moral en contraste con los verdaderos sufíes que lo rehúyen. En el curso de su exposición de esta idea, se hace eco en varias ocasiones de la opinión de esos «falsos sufíes» que consumen cáñamo [pp. 18-22].

8. Expone la idea de que el hachís provoca a quien lo usa diversos males, y los divide en dos grupos o partes (*qism*): males «terrenales» o «mundanos» (*mafāsīd dunyawīyya*), y males «supraterrenales» o «espirituales» (*mafāsīd ājirawīyya*). La primera parte está dividida en siete «argumentos» (*wuḥūh*):

1.º Está prohibido provocar sufrimiento a las bestias haciéndoles comer hachís, pues éste es contrario a su naturaleza. A continuación menciona diversos perjuicios físicos causados por el consumo de droga, y acota un fragmento del *Yami'* de Ibn al-Bayṭār para apoyar su argumento.

2.º Quien usa el hachís actúa siguiendo el ejemplo de la canalla dominada por Satanás.

3.º y 4.º En ambos puntos se insiste en el desprecio social del que es objeto el consumidor de hachís.

5.º El hachís provoca enfermedades.

6.º El hachís corrompe el intelecto.

7.º Quien consume hachís transgrede la norma legal que prohíbe tomar embriagantes, idea ésta que al-Qaṣṭallānī ilustra con varias tradiciones proféticas acerca de algunas bebidas alcohólicas [pp. 22-27]. A continuación —respondiendo a quienes ven en el hachís un estímulo para su vida religiosa— define el concepto de «embriaguez» (*sukr*) como una enfermedad consistente en «el cambio que se produce en el temperamento, que violenta los actos voluntarios (*al-afʿāl al-ijtiyāriyya*) y que rompe el equilibrio, conduciendo al exceso y al desorden» [pp. 28-29].

La segunda parte, dedicada a los males «supraterrenales» provocados por el hachís, está dividida en tres «argumentos» (*wuṣūh*):

1.º Que el consumidor de hachís considera que está permitido (*mubāḥa*) su uso, contraviniendo con ello las normas racionales y legales que lo prohíben. Este pecado resulta especialmente abominable según él en el caso de los sufíes (*ahl al-ṭariq*) que así piensan y actúan.

2.º El hachís aparta a quien lo toma del cumplimiento de los preceptos religiosos, tales como el ayuno y la oración.

3.º Hay quienes usan el hachís pensando que su acción constituye un acto de piedad religiosa que los acerca a Dios, lo cual hace que no puedan arrepentirse de su pecado [pp. 30-31].

9. Se refiere a la difusión del consumo de hachís en Persia en conexión con las invasiones mongolas, y a su posterior llegada a Bagdad, donde su consumo se hizo público y notorio, según dice [p. 32].

10. Menciona la existencia en su época de una literatura poética que cantaba las excelencias de la droga, y añade que era parecida a las composiciones poéticas que tenían como principal motivo a mujeres y efebos, y con las cuales compartía propósito, formas de expresión y recursos literarios muy semejantes. No obstante, retomando una idea ya expuesta, establece una diferencia entre quienes cultivan la poesía báquica y quienes alaban el hachís en sus versos, pues, a diferencia de los primeros, los segundos no son conscientes de su maldad y por ello no pueden arrepentirse [pp. 33-35].

11. Bajo el título de «aviso» (*tanbīh*) expone la idea de que el uso del hachís se encuentra tan difundido entre la *jāṣṣa* y la *ʿamma* que se ha convertido en el «fundamento» o «principio» (*aṣl*) al que se recurre cuando existen dudas acerca de la licitud de una sustancia, así como en el caso de aquellas cosas que provocan los mismos efectos del hachís, tales como la nuez moscada, el azafrán, el ámbar y el beleño [pp. 35-36].

12. Insiste en que es el principio de necesidad el que determina la licitud del uso de los medicamentos [p. 36].

13. Acota un breve poema de Muḥyī l-dīn Ibn Surāqa en que éste condena el uso del hachís. Le sigue otro de Ibn al-ʿAmʿa de signo contrario, al que al-Qaṣṭallānī responde con unos versos suyos [pp. 38-43].

14. El manuscrito concluye con una anotación del copista, que pone en boca de al-Qaṣṭallānī la noticia de cómo conoció el tratado de al-'Ukbarī, y cómo decidió completar su *Takrīm* con la redacción del *Tatmīm* [p. 43].

15. Nombre del copista y fecha de terminación de la copia.

Contenido del *Tatmīm*

1. Al-Qaṣṭallānī explica que después de redactar su *Takrīm* conoció *al-Sawānīh* de al-'Ukbarī, y que entonces decidió completar lo dicho en su primera obra con la redacción del *Tatmīm* [p. 47].

2. Antes de comenzar su refutación del contenido de *al-Sawānīh* menciona el nombre completo de al-'Ukbarī, y alude al bisabuelo de éste, Abū l-Baqā', citado en *al-Sawānīh*. A continuación censura en términos generales las opiniones de al-'Ukbarī en su escrito, censura que reitera desde diversos puntos de vista a lo largo del *Tatmīm* [pp. 48-49].

3. Introduce la primera acotación literal del texto de al-'Ukbarī, en la que éste llama «ignorantes plebeyos» a «quienes piensan que la ley prohíbe el hachís y la naturaleza lo encuentra repugnante, pues pretenden que destruye el entendimiento y corrompe la imaginación». Estas palabras de al-'Ukbarī dan pie a una detallada e irónica respuesta por parte de al-Qaṣṭallānī. En este contexto, y a propósito de su afirmación «la naturaleza lo encuentra repugnante», introduce algunos razonamientos médicos sobre el hachís. Basándose en el testimonio de los consumidores que han abandonado su uso, dice que tiene un repulsivo olor y sabor y que por ello repugna a la naturaleza, tal y como ocurre con los medicamentos, cuyo carácter es contrario al de los alimentos. Al-Qaṣṭallānī incluye implícitamente el hachís entre los primeros, y añade que «aquellos simples o compuestos que [como el hachís] exacerban una de las cuatro cualidades, esto es, la humedad, la sequedad, el calor o el frío, tienen en el cuerpo un efecto concreto, de acuerdo al efecto que produce un medicamento en el temperamento de aquél al que se le administra». Para ilustrar esta afirmación menciona varias propiedades del cáñamo, citando según parece la autoridad de Ibn al-Bayṭār [pp. 50-54].

4. A modo de resumen vuelve a mencionar que aquello que el ser humano toma por ingestión (*maṭ'ūm*, *ma'kūl*) puede pertenecer a dos categorías: alimentos y medicamentos, y puesto que el hachís pertenece a la segunda sólo debe ser usado cuando haya necesidad de ello [p. 54].

5. Al-Qaṣṭallānī se propone demostrar la ilicitud del uso del hachís, y articula su exposición en torno a cuatro «argumentos» (*wujūh*) [p. 54]:

1.º Todas las leyes religiosas (*ṣarā'ī*) prohíben unánimemente el uso de aquellas cosas que atentan contra la integridad de la mente. Una tradición profética sobre una bebida alcohólica le sirve para ilustrar la norma que prohíbe el consumo de cualquier embriagante [pp. 55-56]. En este punto recoge un fragmento de *al-Fājir* de al-Rāzī que —según dice— es mencionado por al-'Ukbarī en *al-Sawānīh*. En este pasaje se mencionan entre otros los efectos desecativos del cáñamo, que al-Qaṣṭallānī categoriza como enfermedad, argumentando que todo lo que deseca los humores corporales pone en peligro la superviven-

cia de los seres vivos [pp. 56-57]. En conexión con estas propiedades desecativas indica que al-‘Ukbarī sostiene que los sufíes toman hachís con el propósito de desecar su semen, pensamientos éstos que en opinión de al-Qaṣṭallānī no son propios de un sufí verdadero y sincero [pp. 57-58].

2.º El hachís es impuro y nocivo, y por tanto está prohibido.

3.º El hachís aparta a quien lo usa de la «mención» o «recuerdo» de Dios (*al-dīkr*) y de la oración. Aparta de esta mención o recuerdo en dos sentidos: en primer lugar, porque ésta se produce con la lengua o con el corazón, y éstos dependen de la rectitud del intelecto y de la integridad de la razón, que depende a su vez de la integridad de su receptáculo (*maḥall*), que es el corazón o el cerebro; en segundo lugar, porque la mención o recuerdo de Dios sólo puede producirse como resultado de un propósito o intención, y como fruto de un acto voluntario, es decir, del ejercicio del libre albedrío, que es destruido por el hachís. También aparta de la oración a quien lo toma, pues ésta requiere el cumplimiento de ciertas condiciones que no pueden ser satisfechas cuando el pensamiento está ocupado necesariamente por la droga [pp. 59-61].

4.º El hachís es embriagante. Respondiendo a la hipotética objeción de que alguien puede tomarlo y no embriagarse, al-Qaṣṭallānī dice que sus efectos varían según los diferentes temperamentos y grados de adicción de cada uno de los consumidores. A continuación aporta varios *ḥadīthes* sobre bebidas alcohólicas y juegos de azar prohibidos por el Profeta y los acompaña de algunos comentarios sobre el sentido de los nombres de algunas de esas bebidas y juegos [pp. 61-64].

6. En este punto retoma la refutación de *al-Sawānīh* y critica la debilidad de las razones aducidas por su autor para justificar su opinión de que el consumo de cáñamo es lícito, afirmando que sus argumentos no son de carácter racional ni están fundados en la transmisión de la tradición, sino que son meros cuentos, poemas y chanzas [pp. 64-65].

7. Siguen cuatro versos de un poema de al-‘Alam Ibn al-Ṣāḥib en que éste canta las virtudes del hachís y sostiene que no existe ninguna prohibición legal de su uso. Al-Qaṣṭallānī recoge a continuación dos versos de Ibn Surāqa de contenido opuesto a los anteriores y afirma que un nutrido grupo de poetas han respondido en sus versos a quienes alaban el hachís en los suyos [pp. 65-66].

8. Emprende una refutación muy detallada de los versos de Ibn al-Ṣāḥib. El comentario del último verso le da pie a abundar en la exposición de argumentos de carácter médico, afirmando que el hachís genera caviliosidad, la cual —dice— excita el calor natural del cuerpo, llegando a producir la desecación de sus humores, y originando enfermedades agudas, fiebres e incluso la muerte súbita [pp. 66-72].

9. Dice que no desea extenderse en la mención de los poemas que atacan el consumo de la droga, pero a modo de ejemplo incluye una casida suya en los que exhorta al arrepentimiento a «aquéllos para quienes el hachís se ha convertido en su lema», reiterando a continuación la existencia de gran cantidad de ulemas e imanes que lo condenan en sus composiciones poéticas [pp. 72-73].

10. En referencia a los versos que al-‘Ukbarī recoge en su obra, al-Qas-

tallānī dice que no tienen valor como argumento jurídico para probar la licitud del hachís y que no se diferencian de aquéllos en que se canta al *nabīd* y al vino. Concluye que el Corán, la *sunna* y el principio de analogía (*qiyās*) prueban que todo lo que daña el cuerpo o la mente debe ser prohibido. Esta idea lo lleva de nuevo a la exposición de las cuestiones médicas ya tratadas por él con anterioridad y acota un breve texto de al-‘Ukbarī en el que éste se refiere a los métodos que pueden emplearse para eliminar los efectos del cáñamo [pp. 74-75].

11. Insiste en la idea de que si alguien pretende que el hachís no provoca en él efecto alguno es porque su cuerpo se ha acostumbrado a estos efectos y no los percibe [pp. 75-76].

12. Vuelve a mencionar las semejanzas o paralelismos existentes entre la poesía que alaba el hachís y la poesía báquica y desarrolla esta idea pasando revista a los principales tópicos y motivos literarios usados por los poetas que cantan las excelencias de la droga [pp. 76-77].

13. Según él, estos poetas, y especialmente al-‘Ukbarī, están en el error de creer que está permitido (*mubāḥ*) tomar hachís. Añade que en su opinión este error podría tener su origen en el hecho de que creen que su consumo es asimilable a efectos jurídicos al de *nabīd*, cuya consideración legal es objeto de opiniones diferentes [pp. 77-79].

14. Indica la necesidad de que se alcance un consenso entre los ulemas (*ahl al-‘ilm*) acerca de la prohibición del hachís [pp. 79-81].

15. El hachís provoca un desequilibrio mental que al-Qaṣṭallānī define en los siguientes términos: «Todo aquél que consume hachís lo hace solamente por el cambio que encuentra en sí mismo tras usarlo. Así pues, hay que reconocer que después de tomarlo ocurre un cambio, que puede producirse de dos maneras. La primera es que quien tome hachís pierda el conocimiento sensible (*al-idrāk al-ḥāssī*) hasta el punto de que deje de moverse y se quede como dormido, aunque no lo está. Esto es una especie de desvanecimiento y el desvanecimiento es, en sus diferentes formas, una enfermedad [...] La segunda posibilidad es que conserve parte del conocimiento sensible, si bien sus actos se trastornan y no se ajustan a orden alguno» [pp. 81-82].

16. Retoma la refutación de *al-Sawāniḥ* y afirma que al-‘Ukbarī arguye para justificar la licitud de la droga que el Šayj Ḥaydar la tomaba. Al-Qaṣṭallānī niega el valor de este argumento aduciendo entre otros motivos que Ḥaydar no puede ser considerado en modo alguno como fuente de autoridad en materia de derecho [pp. 82-84].

17. Bajo el título de «norma adicional para eliminar cualquier duda», insiste en la idea de que las cosas que el hombre toma por ingestión pertenecen a la categoría de los alimentos o de los medicamentos y ofrece una definición de ambas, concluyendo que el hachís es un medicamento porque «asimila el cuerpo a su naturaleza». A continuación indica que los medicamentos pueden ser divididos en «beneficiosos-inocuos» y «peligrosos-letales», grupo este último en el que incluye el hachís [pp. 84-85].

18. Ofrece algunas observaciones sobre la degradación moral de los consumidores y afirma que éstos no observan la obligación de orar y ayunar. Recoge nuevos *ḥadīthes* sobre la prohibición de los embriagantes [pp. 85-86].

19. Menciona algunos de los sobrenombres que dan al hachís quienes lo toman [p. 87].

20. Se refiere una vez más a la degradación moral y social de los consumidores de hachís y, en clara referencia a los sufíes, se pregunta retóricamente cómo es posible que aquéllos cuyo lema es la «adquisición práctica de la Verdad» (*al-tahqīq*) sigan el ejemplo de quienes usan el hachís. Es precisamente a los sufíes a quienes dirige los últimos avisos morales contenidos en el *Tatmīm*. Tras citar un *ḥadīṭ* acerca de lo lícito y lo ilícito, dice que éste pretende «orientar al común de los creyentes», y añade que los «elegidos piadosos que han alcanzado la proximidad a Dios» están a salvo del error, pues han llegado al «grado de la certidumbre» (*martabat al-yaqīn*). En este punto al-Qaṣṭallānī se pregunta qué lleva a algunos místicos a mezclarse con efebos y a usar el hachís, y añade que no son conscientes de su pecado, lo cual hace que no puedan arrepentirse y que persistan en él. Ello les impide alcanzar ni tan siquiera la primera «etapa» de la vía mística (*awwal maqāmāt ahl al-ṭarīq*), tal cual es el «arrepentimiento» (*al-tawba*) y el «ascetismo» (*al-zuhd*) [pp. 87-92].

21. Al-Qaṣṭallānī relata su encuentro con el-ʿUkbarī después de concluir la redacción del *Tatmīm*, y cuenta cómo éste negó ser el autor de *al-Sawānīḥ* [p. 93].

22. Nombre del copista y fecha de terminación de la copia.

RESUMEN

El *Kitāb Takrīm al-maʿīsha bi-taḥrīm al-ḥašīsha* y el *Kitāb Tatmīm al-Takrīm li-mā fi l-ḥašīsh min al-taḥrīm* de Quṭb al-dīn al-Qaṣṭallānī ocupan un lugar muy destacado en el panorama de la literatura árabe sobre drogas en general y sobre el hachís en particular. Su importancia se debe al hecho de que la mayoría de los autores árabes de siglos posteriores usaron estas dos epístolas en la redacción de sus tratados. Esto hace de al-Qaṣṭallānī la autoridad más veces y más extensamente citada en dichos tratados. El examen de ambas epístolas nos permite descubrir numerosos datos historiográficos ignorados hasta ahora acerca de los escritos árabes sobre el hachís, al tiempo que nos permite poner en cuestión otros aceptados generalmente.

Por otra parte, la caracterización de la personalidad histórica de al-Qaṣṭallānī ilustra muy bien la composición de los estamentos sufíes ortodoxos que fueron durante el siglo XIII los principales abanderados de la lucha ideológica contra el uso del hachís. Al mismo tiempo, el análisis del contenido de sus epístolas nos ofrece una clara imagen del contexto ideológico general en que se inscribió la controversia entre sufíes detractores y partidarios del consumo ritual del cáñamo.

ABSTRACT

The *Kitāb Takrīm al-maʿīsha bi-taḥrīm al-ḥašīsha* and the *Kitāb Tatmīm al-Takrīm li-mā fi l-ḥašīsh min al-taḥrīm* by Quṭb al-dīn al-Qaṣṭallānī occupy a

prominent place in the Arabic literature scene on drugs in general and on hashish in particular. Its relevance is due to the fact that most of the Arab authors of subsequent centuries made use of these two epistles in drafting their treatises. That is why al-Qaṣṭallānī is the most frequently quoted authority in the aforementioned treatises. A close look at both epistles reveals a considerable amount of historiographic unknown data to date on Arabic writing devoted to hashish and prompts us to question other generally accepted data.

Futhermore, the characterisation of al-Qaṣṭallānī's historic personality perfectly illustrates the arrangement of orthodox sufi stratum who were the most important defenders of the ideological fight against hashish consumption during the 13th century. At the same time, the study of the contents of their epistles offers us a clear image of the general ideological context in which the controversy among those Sufis who were against and those who were for the ritual consumption for hashish took place.