

UNA APROXIMACIÓN EN TORNO A LA CONSTRUCCIÓN DEL RELATO HISTORIOGRÁFICO EN LOS ALBORES DEL ISLAM CLÁSICO*

An Approach Regarding the Constructing of Story Historiographical at the Dawn
of Islam Classic

Diego Melo Carrasco**
Universidad Adolfo Ibáñez

Recibido. Enero 2015

Aceptado: Julio 2015

RESUMEN: El presente artículo indaga en el proceso de desarrollo de los principales géneros historiográficos que surgen en los albores del islam clásico. En ese sentido el trabajo indaga en la literatura biográfica y de conquista de la primera época hasta llegar a aquella de carácter analítico y universal. Especial hincapié se hace en el ejercicio concebido para validar la noticia (jabar) a partir de las denominadas "ciencias del hadiz", todo lo cual permite al historiador validar sus fuentes y, de paso, su relato.

SUMMARY: This article explores the process of development of the main historiographic genres that emerge at the beginning of the classic Islam. In this sense, this work examines biographical literature and literature of the conquest from the first period until that of annalistic and universal character. Special attention will be paid to the practices conceived to validate the news (jabar) from the so called "hadith sciences", which allows the historian to validate both his sources and his narrative.

PALABRAS CLAVE: Historiografía araboislámica- Biografía-conquista-jabar-tarij-hadiz

KEY WORDS: Islamic Historiography-biography-conquest-jabar-tarij-hadiz

* Un esbozo inicial de este trabajo fue publicado como "Jabar y Ta'rij: Consideraciones en torno a las fuentes árabes de la conquista y el califato en al-Andalus" en: *Actas del III Simposio Internacional "Textos y Contextos: Diálogos entre historia, literatura, filosofía y religión"*, Mar del Plata, junio 2012. La actual versión difiere por mucho de la anterior, pues, además de ampliar la temática y sus alcances, hemos incluido notas y comentarios que lo han transformado en un trabajo distinto. Por otra parte, cabe hacer la siguiente advertencia: cada una de las temáticas tratadas en el texto podría dar paso a un extenso artículo. Sin embargo, nuestra intención ha sido ofrecer una presentación sumaria que dé cuenta del esfuerzo consignado por el mundo islámico en la afirmación de un relato de carácter histórico, pensado, especialmente, para los estudiantes que se inician en estas temáticas. Para facilitar la lectura y la edición del presente trabajo hemos omitido las normas de transcripción de las palabras árabes. El presente trabajo se ha podido elaborar con materiales pertenecientes al Proyecto Fondecyt N° 11130061

** Dr. en Historia, Profesor Asociado, Depto. de Historia, Facultad de Artes Liberales, Universidad Adolfo Ibáñez. Avenida Diagonal Las Torres 2640, Peñalolén, Santiago de Chile. diego.melo@uai.cl

Memoria e historia en el mundo pre-islámico:

Antes del “hecho coránico”, son pocos los conocimientos propiamente históricos que poseemos de aquella época denominada *Yahilliya* (época oscura)¹. La historia en este período, distaba de ser una disciplina propiamente tal, que se preocupara por la reconstrucción del curso de los acontecimientos. El pasado era dominio del poeta, para quién el acento estaba en la recreación del acontecimiento engrandeciéndolo, para lo cual utilizaba todos los recursos retóricos posibles en el ejercicio poético. A partir de lo anterior, se comprende que él es depositario de una “memoria tribal” que se enorgullece de un pasado en el cual se manifiestan todos aquellos hechos heroicos que han prestigiado y otorgado honor a la tribu.

Los primeros relatos de este período son los denominados *ayyam al -arab* (Las Jornadas de los árabes)², que son descritos como historias tribales que dan cuenta de escaramuzas y reyertas entre clanes, en donde individuos toman parte y adquieren importancia³. Son, en estricto rigor, narraciones, pero, sobre todo, noticias discontinuas y atemporales que denotan una conciencia parcial del pasado⁴.

El relato de estos acontecimientos se hacía de frente al público, con elocuencia y emoción; manifestación, esta última, del esfuerzo que hacía el rapsoda para darle sentido poético. Por su parte, este concepto- poesía (*si’r*)-, se comprende a partir de los semantemas “conocer y/o sentir”; o sea, en estricto rigor, es una percepción afectiva. Esto de manifiesto en la frase atribuida a un anónimo beduino que afirma: la poesía es “una cosa que se agita en nuestro pecho, y que nuestros labios profieres”⁵.

Estas jornadas serán, desde los primeros tiempos del Islam, el tema predilecto de los *asmar* o veladas nocturnas⁶. En ellas los poetas recrearan el pasado, incorporando el mito y la realidad en odas concebidas para exaltar el etnocentrismo tribal y proyectar el prestigio de la misma en un relato donde cronos parece no tener mayor importancia, pues no es la

¹ MELO, 2003, pp. 123-138.

² KHALIDI, 1994, p. 6; ROBINSON, 2003, p 44; JONES, 2013; SINGH, 2003, pp 116-119; RIDA NAJI, 2012, p.10; VERNET, 2001, p. 34; GABRIELLI, 2001, p.26.

³ MAÍLLO, 2008, p. 23; NICHOLSON, 1966, pp. 55-61.

⁴ MAÍLLO, 1996, p. 44.

⁵ CORRIENTE & MONFERRER, 2005, p. 25.

⁶ GALMÉS DE FUENTES, 2002, p. 23; PAREJA, 1952-1954, p. 767.

intención del mismo. Las informaciones aparecen, por tanto, yuxtapuestas, en forma concisa y deformada, producto de la transmisión oral⁷.

Lo anterior, se irá acentuando conforme pasen los siglos y estos relatos sufran, como lo afirma Monferrer y Corriente, “los azares de la transmisión oral en épocas en que la fidelidad y literalidad distaban de ser la norma [...] de esta manera, se debe considerar *a priori* un amplio margen para las adulteraciones voluntarias o accidentales⁸ [...]”().

Así entonces, los textos que manejamos en la actualidad no dan cuenta del acontecimiento en su dimensión original, pues éste ha sido atrapado por el esfuerzo estético de la narración. Quizás lo que en ellos ha quedado sea alguna manifestación del espíritu beduino y de sus coordenadas valóricas. Misma cosa sucede con los denominados *Mua'llaqat*⁹, considerados encendidos poemas que seguían la estructura de la *qasida*¹⁰ y que entregan, al igual que las jornadas, algunas luces en torno a lo valórico, social y ético de la sociedad pre-islámica, aunque algo más detallado y centrado en las ideas de la solidaridad, el valor, la sensualidad y el heroísmo.

Algunas de las características que resaltan en estos poemas se refieren a la solidaridad tribal –la *asabiyya*, columna vertebral y alma de la

⁷ MAÍLLO, 2008, p. 24.

⁸ MONFERRER, 2008, p. 67.

⁹ “[...] tradicionalmente se afirma que los árabes, en su entusiasmo rayano en veneración por estos poemas, los hicieron escribir en letras de oro sobre un fino paño y colgaren la propia Ka’bah. La cosa fue puesta en duda ya por algunas fuentes árabes y definitivamente por el criticismo europeo, que ve en la interpretación una etimología popular y forzada del término (= “colgada”): aun reconociendo la admiración casi infinita de los árabes por estos poemas, y el mágico poderío atribuido entre ellos al raramente practicado arte de la escritura, no es verosímil que hubiera podido honrar a los unos con la otra[...] Así pues, hay que buscar en otras fuentes la razón de la denominación de *Mua'llaqat*, que podría haberseles dado en el sentido de “comentadas”, “preferidas” u expresión similar como la de “selectas”, tal como lo propusieron Lyall y Nicholson hace muchos decenios derivando el término sustantivo ‘ilq (“preciosidad”). En: CORRIENTE & MONFERRER (2005) p. 35 y 36. Véase tb. LECOMPTE (1993) pp. 254 – 255; VEGLISON (2001) pp. 785–788.

¹⁰ Las *Mua'llaqat* son, técnicamente, *casidas*. Es decir, lo que más tarde en época clásica se definirá como “poema largo, en metro solemne (no cortos de aplicaciones festivas o didácticas), que contiene fundamentalmente tres partes: *nasib* (evocación a la amada), *rahil* (relato de jornadas por el desierto y las penalidades en ellas sufridas) y *Madih* (panegírico del prócer a quien el poema se recita y de quien se espera merced”, véase: CORRIENTE & MONFERRER (2005) p. 78; GABRIELI (1986) pp. 713–714; MONROE (1972) pp. 1–53.

sociedad beduina¹¹, o los ideales beduinos, como la *muruwwa*¹², relacionada con la hombría, la virilidad, el coraje la sobriedad, la dignidad, la fidelidad, la generosidad y la hospitalidad, una especie de *virtus* árabe.¹³ También se nos presentan las relaciones entre hombres y mujeres; la herencia; el espíritu de independencia del beduino; la dieta y el vestido. Es decir, un cúmulo de informaciones que pueden ser abordadas una vez despojadas de su elemento estético o ficcional. Con todo, estas fuentes pueden ayudarnos en la recreación de un pasado remoto, sobre todo en relación con la comprensión y continuidad de ciertos valores que luego, *mutatis mutandis*, tendrán una representación y persistencia en el mundo islámico.

Como lo hemos afirmado, tanto las jornadas como los *Mua'allaqat*, tienen, entre sus finalidades, el ensalzamiento del prestigio de la tribu, la “que se constituye como grupo autónomo de unidades familiares agrupadas en torno a un mismo antepasado. La tribu recibe el nombre o sobre nombre de ese antepasado, precedido o no por los conectores “hijos de”, “casa de”, “gentes de”. Así entonces, lo que une a los miembros de la misma tribu es el vínculo de la sangre, ya sea real, ya supuesto [...] cada tribu, pues, remonta a un antepasado único, y dos tribus aisladas remontan, a su vez, a dos antepasados que eran hermanos en sentido propio. Por otro lado, un conjunto de pequeñas tribus se agrupan formando confederaciones tribales, proceso que en el decurso histórico posibilitó la invención, en muchos casos, de antepasados epónimos”.¹⁴

Este orgullo genealógico lleva a la transmisión de unas listas que en su día se transformaron en verdaderos tratados –*gamharah*-. En ellos se mezcla la verdad con la falsificación, llegando, en algunos casos, hasta Adán. Todo esto perseguía la mayor gloria del grupo¹⁵.) En este sentido, Amr b. Kultum Attaglibi nos comenta: “Heredamos la gloria: Ma’add lo sabe, por ella luchamos hasta hacerla evidente”. En este caso Ma’add es un antepasado mítico de los árabes del Norte y que aquí es un epónimo, por tanto, vale decir, “todos los árabes”¹⁶.

El esfuerzo por definir y establecer el origen de una determinada tribu contribuirá al nacimiento de una incipiente forma historiográfica, el

¹¹ CORRIENTE & MONFERRER, 2005, p. 78; F. GABRIELI, 1986, p. 681.

¹² En relación a las complejidades que encierra este concepto véase: FARÈS (1993) pp. 636–638; VERNET (2001) p. 43.

¹³ MAÍLLO, 2005, p. 255.

¹⁴ CORRIENTE & MONFERRER, 2005, p. 59; VERNET, 2001, p. 41.

¹⁵ CORRIENTE & MONFERRER, 2005, p. 82.

¹⁶ CORRIENTE & MONFERRER, 2005, p. 141; KHALIDI, 1994, p. 5.

nasab, la genealogía¹⁷. Conforme pase el tiempo y con el crecimiento de la población por medio de la conversión, tanto el parentesco como el conocimiento de las genealogías será fundamental a la hora de determinar la nobleza y los privilegios que esta trae, todo lo cual ayudará a desarrollar una literatura en clave genealógica que no estará exenta de sospechas debido a la gran cantidad de genealogistas (*nassaba*) falsarios que hacían entrar a algún pariente en la lista del *diwan* para así cobrar estipendios, debido a la supuesta antigüedad de su conversión o de su familia¹⁸. Esto tiene importancia toda vez que desde tiempos del califa Umar se establece un registro con los nombres de los guerreros y los musulmanes eminentes que tenían derecho a paga, siguiendo una jerarquía ligada a la categoría islámica y no a los servicios militares, donde, primeramente, figuraba la familia del Profeta y luego sus compañeros, por orden de antigüedad en su adhesión al Islam¹⁹. Este registro no estaba exento de problemas, situación que se hará más evidente en tiempos de Utman²⁰. De estos, el más antiguo que ha quedado es el de Mu'arrij al Sadusi (siglo IX)²¹. Sin embargo, no será hasta al-Baladhuri, y su *Ansab al-Ashraf*, que el género adquiere una dimensión más histórica-biográfica que puramente histórico.²²

La noticia y su autenticidad: el método de las ciencias del Hadiz.

A partir del “hecho islámico”, la concepción de la historia va a mutar, aunque continuará incorporando elementos propios de la tradición, sobre todo en relación a la genealogía de las informaciones o noticias que forman el *corpus* de los nuevos géneros historiográficos. Es más, la concepción del tiempo también se verá sometida a una transformación, toda vez que se inaugura una visión lineal, un proceso histórico continuo, a partir del cual emergerá una nueva concepción histórica de la vida y del destino del hombre, con la fijación de un comienzo y un fin, desapareciendo así las repeticiones cíclicas²³. Esta idea de tiempo tendrá

¹⁷ KHALIDI, 1994, p. 5; LACOSTE, 1971, p. 254; ROSENTHAL, 1952, pp. 19–21.

¹⁸ MAÍLLO, 2008, p. 25.

¹⁹ MAÍLLO, 1996, p. 65.

²⁰ MANZANO, 1992, p. 49.

²¹ Al-Munajjid, 1976; KHALIDI, 1994, pp. 54–56.

²² AL-BALADHURI, 1916, p. 6; AL-BALADHURI, 1959, vols. 1–3–4/1–4/2–5–6B; MAÍLLO, 2008, p. 27. Véase también: Francesco GABRIELI & KHAN (1979) p. 84; KHALIDI (1994) pp. 58–61; MORONY (1978) p. 20.

²³ MAÍLLO, 2008, p. 28 “Lo mismo que el cristianismo, pero quizá con más claridad, la doctrina de Mahoma abre el camino a una concepción histórica de la vida y del destino del hombre: la fijación de un comienzo y un fin en el curso del tiempo, jalonado con acontecimientos espectaculares, destruye la concepción cíclica de la temporalidad e instaura una noción del tiempo favorable al desarrollo del

mayor arraigo en la esfera *sunni*, ya que en el caso *shiita*, determinado por la idea del Imán oculto y de su aparición, se perpetúa una dimensión cíclica²⁴), la cual no será exclusiva sólo de los *shiitas*, sino también de numerosos sufíes, que, tal como lo afirma Lacoste, desarrollaron puntos de vistas proféticos que estaban relacionados con sus creencia en el eterno recomenzar de las cosas²⁵.)

El tiempo, definido como *Zaman*- tiempo, época, momento²⁶, será medido en anualidades, ordenadas por una era –*Tarij al-Hiyra*–, muy distinto a lo que sucedía en el período anterior, en donde las jornadas quedaba sin ser fechadas en ninguna cronología, porque lo único que resultaba memorable era la pugna y el resultado del vencedor. Esta visión de un tiempo que avanza inexorablemente traerá aparejada la idea de una decadencia que se inaugura tras la muerte del profeta Mahoma, puesto que la comunidad estará condenada a sufrir un proceso religioso de corrupción y degradación. Este implica que las innovaciones reprobables aumentan y las tradiciones disminuyen, instalándose, la corrupción de los tiempos (*fasad al-zaman*)²⁷.

Durante mucho tiempo, la historiografía continuó siendo un género cuyo cultivo no preocupó a la comunidad. Lo anterior, pese a la importancia que tenía el reconocimiento del pasado islámico, sobre todo, en función de la figura de Mahoma. De esta forma, el acento estuvo puesto en otras disciplinas, aquellas que derivaban del estudio del Corán: sus lecturas (*qira' at*), su recitación (*taywid*) y su exégesis (*tafsir*), completadas por otras religiosas como la tradición del Profeta (*hadit*), la jurisprudencia (*fiqh*), la teología (*kalam*) e incluso la lengua árabe (*arabiyya*) con su gramática (*nahw*)²⁸. De todas estas disciplinas, la que comporta una mayor atención es aquella referida a la tradición del profeta, pues en esta podemos visualizar el germen de una metodología relacionada con la validación de las fuentes de información.

Durante el período pre-islámico los relatos y noticias que se recopilaban eran del tipo *jabar* (pl. abjar), es decir: noticias, nuevas,

pensamiento histórico: la historia humana ya no es una repetición al convertirse en una evolución”, en: YVES LACOSTE (1971) p. 254.

²⁴ VIGUERA, 2004, p. 59.

²⁵ LACOSTE, 1971, p. 243.

²⁶ VIGUERA, 2004, p. 59.

²⁷ MAÍLLO, 2008, p. 19.

²⁸ *Idem*

información, tradición de carácter histórico²⁹, pero que no estaban organizadas entre ellas y sólo daban cuenta de aquellos hechos memorables³⁰. Según Pedro Chalmeta, este concepto designa una historia de carácter anecdótico y atemporal, donde importa más lo que ocurrió que cuando sucedió. Además se caracteriza por no admitir ningún nexo entre dos o más acontecimientos, por poseer un carácter de historia corta o anecdótica contada de un modo vivo y por la presencia de insertos poéticos³¹.

Este *abjar* será la matriz en la cual se recogerán los acontecimientos que serán recepcionados tal y como han sido recordados, con los riesgos inherentes de adiciones y pérdidas que esto supone. Serán, estas informaciones, la “piedra angular” del registro que configura la historia en los albores del islam, y se distinguirán por el uso de las articulaciones: *haddata-ni* (me informe); *ajbara-ni* (me contó); *qala* (fulano dijo); *sami'tu o sami'na* (oí-oímos), etc³².

Emparentado a este *abjar*, está la palabra *Hadith*, la que tiene el sentido general de “narración o noticia”, pero que como vocablo técnico hace referencia a una corta narración o anécdota acerca del profeta Mahoma, “bien si uno de sus hechos es presenciado por uno de sus contemporáneos, bien sea de uno de sus dichos recogidos de su propia boca (MAÍLLO, 1996, p. 96), o incluso sus silencios”³³.

Todo *hadith* se compone de dos partes: el *Isnad*, que es la cadena de transmisores, el apoyo de autenticidad del relato, y el *Matn*, la noticia o información, o más bien, el texto propiamente dicho.³⁴ Según P. Chalmeta, este género presenta, entre sus características, la atemporalidad, pues nunca están fechados; la ejemplaridad, ya que Mahoma es siempre el modelo a seguir; el carácter anecdótico y oral³⁵. Un ejemplo, de los muchos, es siguiente:

²⁹ MAÍLLO, 1996, p. 124; RIDA NAJI, 2012, pp. 13–14.

³⁰ RIDA NAJI, 2012, pp. 13–14; ROSENTHAL, 1952, pp. 59–63; VIGUERA, 2004, p. 63.

³¹ CHALMETA, 1972, p. 360, 1973, pp. 35–36.

³² MAÍLLO, 2008, p. 33.

³³ MAÍLLO, 2008, p. 28.

³⁴ Con mayor profundidad es la obra de MOTZI (2004); KHALIDI, TARIF (1994) p. 22; MELO, D. (2004) pp. 57- 72.

³⁵ CHALMETA, 1973, pp. 26–27.

Isnad: Relató Abu'Abd-ur-Rahman, 'Abdullah, hijo de 'Umar Ibn al Jattab -que Dios esté complacido con ambos-: He oído al Mensajero de Dios -la paz y las bendiciones de Dios sean con él- decir:

Matn: «El Islam ha sido edificado sobre cinco pilares: que no hay más dios que Dios y que Muhammad es el mensajero de Dios, observar las oraciones, pagar el zakat, peregrinar a la Casa y ayunar Ramadán».

Lo transmitieron al Bujari y Muslim³⁶.

Para verificar la legitimidad de la información contenida en un *hadith*, se hizo necesario recurrir a un viejo auxiliar ya conocido que permitiera corroborar la validez de la cadena de transmisores -la "genealogía" del texto, por así decirlo-. A partir de lo anterior, se establecieron determinadas categorizaciones que dependieron del cómo se transmitía la información, ya fuera en función de la cadena de transmisores (sanos, buenos y débiles), la multiplicidad de las mismas (conocido, precioso, único y raro) o su continuidad (fundado, interrumpido, transmitido y vago). Todo esto, dio origen a las denominadas ciencias del *hadith* o *ciencias del criticismo del hadith*³⁷, que a la postre se transformarían en el método para validar la legitimidad de las noticias.

De lo anterior podemos colegir que en los tempranos intentos por consignar las noticias relativas al profeta, aquel que reconstruye ese pasado lo hace a partir de unos relatos validados pero que no necesariamente obedecen a aspectos "cronológicos". Por lo tanto, el gran esfuerzo que se realizó se centró en la autenticación de las informaciones mediante el análisis de las cadenas de transmisores. A partir de esta herramienta, lo que el historiador termina haciendo es más bien, acopiar, clasificar y organizar informaciones, las cuales pueden, además, incorporar elementos fantasiosos.

Los primeros géneros historiográficos: *Sira y Maghazi*.

A partir de lo expuesto se puede afirmar que: durante al menos el primer siglo de desarrollo del Islam, lo que prevalece es el relato oral, recogido y

³⁶ MONEDERO, 2002.

³⁷ AL-BALADHURI, 1916, p. 3; DONNER, 2011, p. 630; MINGUET, 2003, p. 73.

verificado a partir de la metodología explicada. Entre los géneros deudores de esta, encontramos los relatos compuestos por los compañeros directos de Mahoma, los que darán origen a la *sira* (conducta, manera de vivir, proceder, biografía o vida)³⁸. De hecho, será en esta época cuando al-Zuhri³⁹ compondrá una biografía del profeta a partir de múltiples tradiciones orales, la que sabemos que fue recogida por Ibn Ishaq⁴⁰. De estas, ninguna ha llegado a nosotros, sino que la versión que manejamos es la de al-Bakka'i, por medio de la recensión abreviada de Ibn Hisham (m. 835)⁴¹. De todas maneras, aunque estén marcadas por su carácter anecdótico en torno a los detalles de la vida del profeta, sigue siendo considerada, junto a la *Sunna*, el memorial de la época de oro del Islam⁴².

Con el pasar del tiempo, este género derivó en el nacimiento del *siyar* (pl. de *Sira*, denominación que quedará restringida al profeta). Su registro se amplió incorporando la vida de los califas, emires, magnates, etc. (MAÍLLO, 2008, p. 37). Todas estas tendrán, como rasgo común, la descripción de los valores y las capacidades intelectuales del biografiado (MAÍLLO, 2008, p. 37). Con el tiempo, estos escritos darán origen a la denominada *Sira Sa'biyya*, la *sira* popular, consagrada a la acción de diferentes héroes, de las cuales destacará la *Sirat 'Antar*, dedicada al héroe pre-islámico⁴³.)

Será a partir de los mismos materiales utilizados para el género biográfico que surgirá un subtema, el de los *maghazi* o campañas militares en las que participó el profeta⁴⁴. Este género se cultivó en Medina, lugar donde fueron recogidas las tradiciones que dieron origen a las mismas⁴⁵, destacando en esta labor al-Waqidi (m. 823)⁴⁶ quien fue el primer

³⁸ KHALIDI, 1994, p. 30; RAVEN, 1997, pp. 660–663.

³⁹ Véase también: Duri (1957) pp. 1-12; Mujani (2012) pp. 961-962; Robinson (2003) pp. 24-25; Rida Naji (2012) pp. 16-17.

⁴⁰ (Francesco GABRIELI & KHAN, 1979, p. 83; GALMÉS DE FUENTES, n.d., pp. 33–34; ISHAQ, 2004; KHALIDI, 1994, pp. 34–39; MUJANI, 2012, pp. 962–963; WATT, 1962, pp. 23–24.

⁴¹ En relación a la obra de edición de Ibn Ishaq, véase: Galmés de Fuentes (sf) p. 34 y Al-BALADHURI, (1916) pp. 4–5; HISHĀM & IBN ISHĀQ (1980); MUJANI (2012) p. 964.

⁴² MAÍLLO, 1996, p. 222.

⁴³ GALMÉS DE FUENTES, n.d., p. 37; HEAT, 1997, pp. 664–665; HEATH, 1984, pp. 19–44; MAÍLLO, 2008, p. 38; ROUGER, 1988.

⁴⁴ MAÍLLO, 2008, p. 36.

⁴⁵ ZAMAN, 1996, pp. 1–18.

⁴⁶ Al respecto véase: Jones (1966); KHALIDI (1994) p. 44; HOROVITZ (1928) p. 24; ROBINSON (2003) p. 29; RIDA NAJI (2012) pp. 18-19; AL-BALADHURI (1916) p. 9.

recopilador importante de estas hazañas, las que quedaron recogidas en su obra titulada *Kitab al-Magazih*⁴⁷. Esta, a su vez, tiene una conexión directa con los relatos contenidos en los *ayyam al arab*, puesto que el autor se preocupará, especialmente, de establecer un paralelismo entre estas jornadas y las acciones del Profeta⁴⁸.

Con todo, tanto la *sira* como los *maghazi* se destacarán por ser los primeros intentos de establecer un criterio cronológico de los acontecimientos narrados, abandonando la noticia intemporal⁴⁹, aunque, en el caso de los segundos “hay tantas diferencias cronológicas entre los hechos conocidos como entre las distintas recensiones”⁵⁰, que hace casi imposible un seguimiento ordenado de los acontecimientos.

Estos *maghazi*, además, darán origen al género denominado, *futuh*, o primeras conquistas islámicas. Estos relatos se refieren al heroísmo de los principales gestores de la expansión del Islam. En este campo resulta de primera importancia la obra de *al-Baladhuri*, el *Kitab Futuh al Buldan*⁵¹, que da cuenta de una serie de cuestiones en torno a la historia militar, económica y administrativa de la conquista árabe en Oriente y Occidente, profundizando en una multiplicidad de noticias curiosas e histórico-militares⁵². Lo notable de la obra se relaciona con la metodología de trabajo, ya que el autor menciona y clasifica todas las fuentes que utiliza⁵³, otorgándoles fiabilidad a partir de la validación que hace de las mismas.

⁴⁷ AL-WA'KIDY, 1856; FAIZER, 1999, pp. 97–106)

⁴⁸ GALMÉS DE FUENTES, n.d., p. 34.

⁴⁹ JONES, 1957, pp. 245–280; VIGUERA, 2004, p. 64.

⁵⁰ MAÍLLO, 2008, p. 39.

⁵¹ Libro de la conquista de los países)(AL-BALADHURI, 1916; Francesco GABRIELI & KHAN, 1979, p. 85; KHALIDI, 1994, pp. 67–68; RIDA NAJI, 2012, p. 26; VASILIEV, n.d., p. 268)

⁵² Francesco GABRIELI, 1971, p. 193.

⁵³ GALMÉS DE FUENTES, n.d., p. 35.

Los nuevos géneros: *Tabaqat* y *Ansab al-Ashraf*

Transcurridos dos siglos desde la muerte del profeta, asistimos a la gestación de nuevos géneros como el de las *Tabaqat* (categorías)⁵⁴. En el caso de las primeras, Rosenthal las define como “la división cronológica más antigua que se presentó en el pensamiento histórico musulmán”⁵⁵, la cual, además, era “la consecuencia natural de la transmisión de la tradición del Profeta por sus compañeros (*Sihaba*), seguidores (*tabi'un*) y sucesores, que generación tras generación formarán la llamada cadena de transmisores”⁵⁶).

Será a partir de la labor de Ibn Sa'd⁵⁷), secretario del al-Waqidi, que asistiremos a su nacimiento. Su obra titulada *Kitab al tabaqat al kabir*⁵⁸ (inaugurará la literatura biográfica sobre “compañeros” y “tradicioneros”, que se consolidará en listas de nombres y fechas de los compañeros del profeta, dispuestos geográficamente y según cada región, incluso, por orden genealógico y cronológico⁵⁹). Sin embargo, este género adolecerá de una visión de conjunto de los acontecimientos, cuestión que no será evidente hasta la obra de Sa'id al-Andalusi⁶⁰). Con todo, el valor de la obra de Ibn Sa'd descansa en la calidad de los materiales que pudo consultar para la elaboración de su trabajo, más frescos que los de sus antecesores y que le permitieron realizar un repertorio prosopográfico de primera mano⁶¹.)

En el caso de los *Ansab al-Ashraf*, se trata de una obra de grandes proporciones escrita por el mismo al-Baladhuri, la que “constituye la historia más antigua que ha llegado hasta nosotros, entre las de gran estilo de los dos grandes siglos del Islam”⁶²). Al-Baladhuri logra reunir en esta obra una gran cantidad de materiales de carácter prosístico y poético,

⁵⁴ (MAKDISI, 1993, pp. 371–396; ROBINSON, 2003, p. 72; SMITH, 2000, pp. 7–10) y los *Ansab al-Ashraf* (nobles linajes)(AL-BALADHURI, 1959; SINGH, N.K, 2003, p. 91)

⁵⁵ KHALIDI, 1994, pp. 46–48; ROSENTHAL, 1952, pp. 82–83.

⁵⁶ MAÍLLO, 1998, p. 244; REHMAN et al., 2012, p. 182.

⁵⁷ (AL-BALADHURI, 1959, pp. 9–10; Francesco GABRIELI & KHAN, 1979, p. 83; REHMAN et al., 2012, pp. 180–183; ROBINSON, 2003, p. 32.

⁵⁸ El Gran Libro de los Tabaqat SA'DS, 2009.

⁵⁹ MAÍLLO, 2008, p. 43; NAZIR ATASSI, 2012, pp. 56–58; REHMAN et al., 2012, p. 181.

⁶⁰ (EL BAZI, 2003, pp. 89–103; LLAVERO RUIZ, n.d., pp. 9–12; MAÍLLO, 1998, p. 241.

⁶¹ Francesco GABRIELI & KHAN, 1979, p. 193.

⁶² Francesco GABRIELI & KHAN, 1979, p. 194.

entregando información sobre la primera época del islam, los conflictos, las intrigas, los movimientos heréticos, las revueltas, la vida social, etc. Su gran problema radica en su compleja estructura, alejada de un orden cronológico y, además, discontinua⁶³.

Los géneros mayores: *Ta'rij*, *Historia Analística*, *Historia de los Califas* e *Historia Universal*

Con el crecimiento de las fronteras del mundo musulmán, producto de la expansión del mismo, comenzará a imponerse una cultura documental, que surgirá a raíz de las funciones del estado (percepción de impuestos, pago de estipendios a los miembros del ejército, obras públicas, etc.)⁶⁴, generándose un cambio en la cultura de la transmisión del pasado, puesto que durante, y siguiendo los planteamientos de Ch. Robinson, estamos frente a la primacía de la oralidad. De ahora en adelante, en cambio, se impondrá el desarrollo de una verdadera historiografía islámica, apoyada por una cultura de carácter documental, reconocida en el género del *Ta'rij*⁶⁵.)

De aquellos “documentos oficiales”, no han sobrevivido más que algunos papiros provenientes de Egipto y Palestina, junto con algunas monedas y una que otra inscripción. Lo interesante es que una gran mayoría de estos se encuentran fechados, por tanto, permitirán construir una pseudo-cronología. De esta manera, hacia siglo VIII, el género denominado *ta'rij* (historia o fecha), se transformará en el relato característico del segundo período esbozado por Robinson (2003). Estas crónicas serán “clasificadas por dinastías, y dentro de cada una, por la sucesión de los soberanos: antes de pasar a la exposición de anual, se mencionan en ellas una serie de hechos generales, desde la presentación física o moral del monarca a sus circunstancias familiares y su entorno cortesano y administrativo”⁶⁶.

Este tipo de relatos, dará origen a dos sub-formas historiográficas mayores de cronografía: la historia analística (*ta'rij al as-sinin*)⁶⁷, la cual se caracteriza por ser una narración que se organiza mediante encabezamientos ordenados según los años de la hégira con la típica expresión “en el año tal”. La conexión entre los hechos del mismo año suele hacerse mediante la repetición del giro *wafih*a (y en él). Estos “Anales”

⁶³ *Idem*

⁶⁴ MAÍLLO, 2008, p. 35.

⁶⁵ ROBINSON, 2003, pp. 20–39.

⁶⁶ VIGUERA, 2004, p. 62.

⁶⁷ ROSENTHAL, 1952, pp. 63–66.

registran los hechos por orden cronológico y por años⁶⁸. Según Rosenthal (1952), este modelo historiográfico fue practicado ya en la Mesopotamia del siglo II y al parecer se sirvió de modelos griegos y siriacos.

Otra forma de trabajo documental será aquella denominada “Historia de los califas” (*Ta’rij al-Julafa*), en donde la narración seguirá el orden de los gobiernos de los sucesivos califas, siendo, en definitiva, historias dinásticas. Estas, a su vez, se consideran las primeras síntesis políticas de los orígenes del Islam⁶⁹. Uno de los problemas que evidencia Yves Lacoste para este momento, es que la historia de la religión se confundirá, sobre todo en los primeros tiempos, con la historia política y militar⁷⁰.

Casi todos materiales que constituyen el *ta’rij* provienen de las informaciones recopiladas por el autor. Lo anterior provocará un paulatino abandono de las denominadas ciencias del *hadith*, sobre todo porque los acontecimientos que se narran, han sido, muchas veces, observados directamente por quien escribe. Por lo anterior, la crítica de los datos en este tipo de crónicas se hace compleja – como dice P. Chalmeta: “sobre todo por la preselección rigurosa que ejerce el gremio de los *mu’arrijun* (cronistas), todo lo cual la terminará transformando en una historia de letrados y círculos intelectuales”.

Hacia el siglo IX d.c. harán su aparición las denominadas Historias Universales, estas mezclarán informaciones ligadas al *jabar*, junto con relatos proféticos de origen persa, fuentes cristianas y citas coránicas. Todas estas utilizan, como parámetro temporal, desde la creación del mundo hasta su tiempo, teniendo como punto central del relato lo propiamente islámico⁷¹. La primera de estas historias será la de al-Ya’qubi (m.900), titulada, justamente, *Ta’rij(Al-Ya’qubi, 1960)*. Se trata de un amplio resumen de la historia islámica hasta el año 872⁷². Interesante es ver como el autor abandona el método de validación de las ciencias del hadiz, pues supone que sus materiales ya han sido visados anteriormente. Esta obra inaugural, supondrá el nacimiento de una disciplina histórica con un mayor rigor, utilizando materiales que permitan estructurar un relato válido.

⁶⁸ VIGUERA, 2004, p. 64.

⁶⁹ *Idem*

⁷⁰ LACOSTE, 1971, p. 256.

⁷¹ VIGUERA, 2004, p. 64.

⁷² ROBINSON, 2003, p. 136.

Sin embargo, será con la figura de al-Tabari⁷³ (m.923) y su obra *Ta'rij al rasul wa l-muluk* (Historia de los profetas y de los reyes), que se llega al fin y a la consolidación de una época. Este autor, de origen Persa, representa la cima de las obras de estructura analítica que siguen la exposición histórica general⁷⁴, y que se perpetuará durante el siglo X. Desde este punto de vista, Tabari puede ser considerado como el verdadero creador de la historia universal en el mundo islámico⁷⁵. Su historia suma 14.000 años y se extiende a lo largo de 8000 páginas, comenzando con la Creación y continuando con la historia de los profetas, del Imperio Sasánida y, finalmente, con la vida de Mahoma y la historia del Islam bajo los sucesivos Califas, hasta el siglo X⁷⁶. Su obra es un esfuerzo por realizar una secuencia de los antecedentes históricos integrándolos a una cronología⁷⁷. Sin embargo, el interés de su obra no radica en lo propiamente histórico, sino que más bien en la elaboración de una "Paideia" islámica, tal como lo hace en su comentario del Corán⁷⁸.) Es por esto que Tabari desarrolla un acabado conocimiento de la validación de las informaciones que selecciona, utilizando los métodos asociados a las ciencias del *hadiz*, con lo cual facilita el reconocimiento de las fuentes primarias que utiliza por el uso constante del "isnad"⁷⁹. Un ejemplo de lo anterior se manifiesta en el relato de la Batalla de Qadisiyya (683 d.c), en donde comienza de la siguiente forma: "Me ha escrito as-Sari, que lo sabía de Shuaib, que lo sabía de Saif, que lo sabía de Muhammady Talha y Ziyzad con sus "isnad", que lo sabía de Ibn Mijraq, que lo sabía de uno de los Tayy....."⁸⁰

No obstante lo anterior, la gran crítica que se le hace a su obra es que no confronta la información que recopila, y que no hay en él un deseo de yuxtaponer los testimonios, sino que más bien copiarlos, siendo, a través de esta acción, que se ha logrado conocer algunas de las obras más antiguas de la historiografía islámica desde Ibn Ishaq hasta Abu Minaj⁸¹.

⁷³ BOSWORTH, 2000, pp. 11-15; Francesco GABRIELI & KHAN, 1979, p. 85; KHALIDI, 1994, pp. 73-81. Una excelente referencia a la vida de este autor en: ROSENTHAL (1989) pp. 5-130; RIDA NAJI (2012) p. 27; KHALLIKAN'S (1843) p. 597; AL-TABARI (1879-1901).

⁷⁴ ROBINSON, 2003, p. 32.

⁷⁵ GALMÉS DE FUENTES, n.d., p. 35.

⁷⁶ KHALIDI, 1994, p. 75; VIGUERA, 2004, p. 64.

⁷⁷ AL-ZAMEH, 1986, p. 420.

⁷⁸ AL-TABARI, 1989, p. ix-wwwv; Francesco GABRIELI & KHAN, 1979, p. 194; KHALIDI, 1994, pp. 74-75

⁷⁹ Francesco GABRIELI & KHAN, 1979, p. 195; KHALIDI, 1994, p. 76.

⁸⁰ Francesco GABRIELI, 1971, p. 195.

⁸¹ Francesco GABRIELI, 1971, p. 195; KHALIDI, 1994, p. 76.

Con todo, finalmente, es posible afirmar que con Tabari se llega al fin de una época, puesto que a partir del siglo X, donde él se detiene, penetran otros cronistas, que copian al pie de la letra aquello referido a los períodos precedentes añadiendo, a su vez, algo nuevo respecto de su época, dando cuenta de una mayor capacidad de observación y representación de la que él tuvo⁸².) Así la extensión, profundidad e intención de las futuras obras históricas, no podrán sostenerse con las meras informaciones de los *jabar*, sino que requerirá de otros materiales, ligados a fuentes archivísticas, haciendo de la historia una disciplina de historiadores y no teólogos; estos historiadores se deben, fundamentalmente, a un nuevo público, aquellos musulmanes de los estamentos superiores que se consideraban educados ya que, justamente, contaban entre sus conocimientos, con aquellos ligados a la historia...la que, por tanto, representa, en ese plano, una posibilidad intelectual para acceder a los círculos del poder.⁸³

Conclusiones

Pues bien, a partir de lo establecido podríamos concluir que los materiales esenciales en base a los cuales se construye la historia durante el período formativo del islam son, fundamentalmente, las noticias, *ajbar*, que son posibles recopilar durante la primera etapa de desarrollo del islam. Estas por su parte, dan cuenta de diversas situaciones a las cuales se enfrentó la comunidad, pero sobre todo, se centran en la figura del profeta, los compañeros y las conquistas, permitiendo el desarrollo de las primeras manifestaciones propiamente historiográficas, ligadas a los relatos de la *Sira*, *maghazi*, *tabaqat*, *futuha*, entre otros.

Pese a lo anterior, no existe el desarrollo de una historia ligada a un relato cronológico en el mundo islámico hasta fines del siglo IX, cuando comienza a desarrollarse una sistematización de las informaciones otorgándoles un marco que las incorpore en el ámbito de una historia universal. Ya, desde fines del siglo X, y sobre todo a partir de la obra fundante de al-Tabari, esta situación se hace más evidente, pues ya asistimos al esfuerzo de una historia que incorpora diversos materiales.

Con respecto a las noticias, su fiabilidad se comprueba a partir del particular método ligado a las ciencias del *hadiz*, la cual valida, ante todo, el carácter de la cadena de transmisores apelando a la genealogía de la información. Esta situación tenía que ver con la persistencia casi intuitiva

⁸² *Idem* p. 82.

⁸³ ROSENTHAL, 1952, p. 49.

del *nasab* como ejercicio de validación genealógica, tan importante durante la etapa previa a la aparición del islam. En efecto, durante la *yahiliyya* el esfuerzo de los compiladores de noticias se resuelve en la gestación de una poesía que sostiene el relato del origen y las proezas de los antepasados que han dado gloria y a la tribu. Todo esto se manifiesta en grandes gestas atemporales, que tienden a profundizar en la dimensión valórica y ética de aquella sociedad. Sin embargo, no hay ahí aún una historia como relato concatenado.

Los grandes relatos se establecen una vez que la naciente comunidad adquiere una dimensión geográfica superior ligada a la expansión islámica, a lo cual habría que sumar la implantación del califato, todo lo cual lleva a la necesidad de consignar los acontecimientos, fechándolos y otorgándole un determinado orden de relación, todo lo cual se manifestará en el desarrollo de una historia analítica. Esta, a su vez, entregará una serie de materiales que permitirán el desarrollo de una historia con un grado más amplio de certeza, que mezclará las noticias con las informaciones consignadas. De esta forma el relato adquiere dimensiones insospechadas en una dimensión de carácter universal.

Bibliografía

- AL-BALADHURI. (1916). *Kitab Futuh al-Buldan*. (P. K. Hitti, Trans.). New York: Columbia University.
- AL-BALADHURI. (1959). *Ansab al-Ashraf*. (M. HAMIDULLAH, Ed.) (Vol. 1). Cairo.
- Al-Munajjid, S. (Ed.). (1976). *Hadhf min Nasab Quraysh*. Beirut.
- AL-TABARI. (n.d.). *Ta'rikh al-Rusul wa'l Muluk*. (M. J. de Goeje, Ed.). Leiden.
- AL-TABARI. (1989). *The Commentary on the Qur'an*. (W. F. MADELUNG & A. JONES, Eds.) (Vol. 1). Oxford University Press.
- AL-WA'KIDY. (1856). *History of Muhammad's campaigns*. (A. Von Kremer, Ed.). Calcutta: Baptist Mission Press.
- AL- YA'QUBI. (1960). *tarikh*. Beirut.
- AL-ZAMEH, A. (1986). Histoire et narration dans l' Historiographie arabe. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 41 e année.

- BOSWORTH, C. . (2000). al-Tabari. In *The Encyclopaedia of Islam* (Vol. X, pp. 11–15). Leiden: Brill.
- CHALMETA, P. (1972). Historiografía medieval hispana: arabica. *Al-Andalus: Revista de Las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid Y Granada* 37.
- CHALMETA, P. (1973). Una historia discontinua e intemporal (jabar). *Hispania*, 123.
- CORRIENTE, F., & MONFERRER, J. P. (2005). *Las Diez Mu'allaqat. Poesía y panorama de Arabia en vísperas del Islam*. Madrid: Editorial Hiperión.
- DONNER, F. M. (2011). Modern approaches to early Islamic history. In C. F. ROBINSON (Ed.), *The New Cambridge History of Islam* (Vol. I). Cambridge University Press.
- DURÍ, A. (1957). Al-Zuhri. A Study on the beginnings of history writing in Islam. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 19, 1–12.
- EL BAZI, M. A. (2003). Reflexiones sobre las Tabaqat al Uman de Said al-Andalusi. *Anaquel Del Estudios Árabes*, 14, 89–103.
- FAIZER, S. (1999). The issue of authenticity regarding the traditions of al-Waqidi as established in his Kitab al- Maghazi. *Journal of Near Eastern Studies*, 58 n°2, 97–106.
- FARÈS, B. (1993). Murua. In *The Encyclopaedia of Islam* (Vol. VII, pp. 636–638). Leiden: Brill.
- GABRIELI, F. (1971). *La Literatura Árabe*. Buenos Aires: Editorial Losada S.A.
- GABRIELI, F. (1986). Asabiyya. In *The Encyclopaedia of Islam* (Vol. I, p. 681). Leiden: Brill.
- GABRIELI, F., & KHAN, M. S. (1979). Arabic Historiography. *Islamic Studies*, 18 n°2.
- GABRIELLI, F. (2001). *Maometto e le grandi conquiste arabe*. Newton &Compton Editori.

- GALMÉS DE FUENTES, Á. (n.d.). *La Épica Románica y la Tradición Árabe*. Madrid: Editorial Gredos S.A.
- HADDAD ADEL, Gholamali, JAFAR ELMI, Mohammad, T.-R. H. (2012). Islamic Historiography. In *History and Historiography: An Entry from Encyclopaedia of the World of Islam*. London: EWI Press Ltd.
- HEAT, P. (1997). Sira Sha'biyya. In *The Encyclopaedia of Islam* (Vol. IX, pp. 664–665). Leiden: Brill.
- HEATH, P. (1984). A critical review of Modern Scholarship on “Sirat ‘‘Antar ibn Shaddad’’ and the popular Sira.” *Journal of Arabic Literature*, 15, 19–44.
- HISHĀM, A., & IBN ISHĀK, M. (1980). *The Life of Muhammad: A Translation of Ishāq’s Sirat Rasūl Allāh*. Oxford University Press.
- HOROVITZ, J. (1928). The Earliest Biographies of the Prophet and their authors. *Islamic Culture*, 2.
- ISHAQ, I. (2004). *The Life of Muhammad*. Pakistan: Oxford University Press.
- JONES, A. (2013). Ayyam al-‘Arab. In *Encyclopaedia of Islam* (Vol. 25). Brill Online.
- JONES, J. M. B. (1957). The Chronology of the Maghazi- A textual Survey. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 19, 245–280.
- JONES, M. (Ed.). (1966). *The Kitab al-Maghazi of al-Waqidi* (Vol. 1, 2 y 3). New York: Oxford University Press.
- KHALIDI, T. (1994). *Arabic Historical thought in the classical period*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KHALLIKAN’S, I. (1843). *Biographical Dictionary*. (B. M. G. de Slane, Trans.) (Vol. II). Paris.
- LACOSTE, Y. (1971). *El nacimiento del tercer mundo: Ibn Jaldún*. Barcelona: Ediciones Península.
- LECOMPTE, G. (1993). Muallakat. In *The Encyclopaedia of Islam* (Vol. VII, pp. 254–255). Leiden: Brill.

- LECOMPTE, G. (1997). Kasida. In *The Encyclopaedia of Islam* (Vol. IV, pp. 713–714). Leiden: Brill.
- LLAVERO RUIZ, E. (n.d.). El cadí Sa'íd de Toledo. Primer historiador de la Filosofía y de las Ciencias en el Mundo Árabe. *Anales Toledanos*, XXIV.
- MAÍLLO, F. (1996). *Vocabulario de Historia Árabe e Islámica*. Madrid: Ediciones Akal S.A.
- MAÍLLO, F. (1998). Said al-andalusí y los Tabaqat al Uman. In *IV Congreso Internacional de Civilización Andalusí*. El Cairo: Universidad de El Cairo.
- MAÍLLO, F. (2005). *Diccionario de Derecho Islámico*. (E. T. S.L., Ed.). Guijón.
- MAÍLLO, F. (2008). *De Historiografía árabe*. Madrid: Abada Editores.
- MAKDISI, G. (1993). Ṭabaqat-Biography: law and orthodoxy in Classical Islam. *Islamic Studies*, 32 n^o4, 371–396.
- MANZANO, E. (1992). *Historia de las Sociedades Musulmanas en la Edad Media*. Madrid: Editorial Síntesis, S.A.
- MARTOS, J. (2008). Islam y derecho: las escuelas jurídicas en al-Ándalus, 731.
- MELO, D. (n.d.). Gloria, sacrificio y martirio en la tradición preislámica y en el Islam clásico. *Revista Tiempo Y Espacio*, 18, 79–89.
- MELO, D. (2003). La Yahilliyya: oscuridad y luces en la Arabia preislámica. *Intus-Legere*, n^o7 vol. 1, 123–138.
- MELO, D. (2004). Notas en torno a los fundamentos jurídicos del Islam: Corán, Sunna y Shari'a. Definiciones y precisiones conceptuales. *Revista História: Questões & Debates*, 41 n^o2, 57–72.
- MINGUET, B. A. (2003). Técnicas narrativas en los hadices naturales. *'Ilu. Revista de Ciencias de Las Religiones*, 8.
- MITTWOCH, E. (1986). Ayyam al-Arab. In *The Encyclopaedia of Islam* (Vol. X, pp. 793–794). Leiden: Brill.

- MONEDERO, K. (2002). Los 40 Hadices del Imán Nawani. Retrieved from <http://es.geocities.com/musulmanesnuevos/ahadiz2.html>
- MONFERRER, J. P. (2008). *Introducción al cristianismo árabe oriental*. Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba.
- MONROE, J. T. (1972). Oral Composition in Pre-Islamic Poetry. *Journal of Arabic Literature*, 3, 1–53.
- MORONY, M. G. (1978). Sources for the first century of Islam. *Middle East Studies Association Bulletin*, 12 N°3.
- MOTZI, H. (2004). *Hadith: Origins and development*. Alderchot.
- MUJANI, W. K. (2012). Sirah in Early Muslim Historiography. *Advances in Natural and Applied Sciences*, 6.
- NAZIR ATASSI, A. (2012). The Transmission of Ibn Sa'd's biographical dictionary Kitab al-tabaqat al-kabir. *Journal of Arabic an Islamic Studies*, 12.
- NICHOLSON, R. A. (1966). *A Literary History of the Arabs*. Cambridge.
- PAREJA, F. (n.d.). *Islamología* (Vol. II). Madrid: Razón y Fé S.A.
- RAVEN, W. (1997). Sira. In *The Encyclopaedia of Islam* (Vol. IX, pp. 660–663). Leiden: Brill.
- REHMAN, A., KHAN, J., HIFAZATULLAH, H., DAD, K., ULLAH, H., & KHAN, N. (2012). Ibne Sa'ad's "Al-tabaqat": It's methodology and critical analysis. *Asia Journal of Social Sciences & Humanities*, 1 n°3.
- RIDA NAJI, M. (2012). Islamic Historiography. In G. HADDAD ADEL, M. JAFAR ELMI, & H. TAROMI-RAD (Eds.), *History and Historiography: An Entry from Encyclopaedia of the World of Islam*. London: EWI Press Ltd.
- ROBINSON, C. F. (2003). *Islamic Historiography*. Cambridge University Press.
- ROSENTHAL, F. (1952). *A History of Muslim Historiography*. Leiden: E.J. Brill.

- ROSENTHAL, F. (Trans.). (1989). The History of al- Tabari. In *General Introduction and from the creation on the flood* (Vol. I, pp. 5–130). Albany: State University of New York Press.
- ROUGER, G. (1988). *Las aventuras de 'Antar*. (J. J. Olañeta, Ed.). Barcelona: Hesperus.
- SA'DS, I. (2009). *Kitab al-Tabaqat al-Kabir*. (S. M. Haq, Trans.) (Vol. 1 y 2). Kitab Bhavan.
- SINGH, N.K, S. A. (Ed.). (2003). Ayyam al Arab. In *Encyclopaedic Historiography of the Muslim World* (pp. 116–119). Global Vision Publishing Ho.
- SMITH, G. R. (2000). Tabakat. In *The Encyclopaedia of Islam* (Vol. X, pp. 7–10). Leiden: Brill.
- VASILIEV, A. A. (n.d.). La Dynastie d' Amorium (820-867). In *Byzance et les Arabes* (Vol. I). Bruxelles: Editons de l'Institute de Philologie etd'Histoire Orientales.
- VEGLISON, J. (2001). Proyección y reivindicación de los poetas Yahilies en poesía árabe contemporánea. *Anaquel de Estudios Árabes*, 12.
- VERNET, J. (2001). *Los orígenes del Islam*. Barcelona: El Acantilado.
- VIGUERA, M. J. (2004). Tiempo e Historia en el Islam. *Revista de Dialectología Y Tradiciones Populares*, LIX n°1.
- WATT, M. (1962). The materials used by Ibn Ishaq. In B. Lewis & P. M. Holt (Eds.), *Historians of the Middle East*. Londres.
- ZAMAN, M. Q. (1996). Maghazi and Muhaddithun: Reconsidering the Treatment of "Historical" materials in Early Collections of Hadith. *International Journal of Middle East Studies*, 28 N°1, 1–18.