

Estudios andalusíes, 2

Iraq y al-Andalus:

Oriente en el Occidente Islámico

Iraq y al-Andalus:

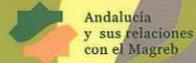
*Oriente en el
Occidente
Islámico*

Salvador Peña (ed.)

EDITA



COLABORAN



- Rodríguez Pérez, Ramón, «Moneda ʿabbāsī en al-Andalus: noticia de un hallazgo», *Gaceta numismática* 162-3 (2006), 17-24.
- Sácnz-Díez, Juan Ignacio, *Las acuñaciones del califato de Córdoba en el Norte de África*, Madrid: Vico-Segarra, 1984.
- Serrano, Delfina, «Presentación», en Muḥammad b. ʿIyād, *Maḍāhib al-ḥukkām fī nawāzil al-ahkām* (*La actuación de los jueces en los procesos judiciales*), trad. Delfina Serrano, Madrid: CSIC-ICMA, 1998, pp. 11-141.
- al-Taʿalibī, Abū Mansūr, *Fiqh al-luga wa-sirr al-ʿarabiyya*, ed. Muṣṭafā al-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī y ʿAbd al-Ḥafīz Ṣalabī, s. l., 1972.
- Tamames, Ramón, *Diccionario de economía*, Madrid: Alianza, 1993.
- Vallvé, Joaquín, «Notas de metrología hispano-árabe, III: pesos y medidas», *Al-Qanṭara* 5 (1984), pp. 147-167.
- Vega Martín, Miguel, «El califa abbāsī de Bagdad, autoridad reconocida en al-Andalus, en el siglo XII d.C.», en Abu Nuwás y otros, *Iraqules*, Málaga: Miguel Gómez, 2003, 47-48.
- Vega Martín, Miguel; Peña Martín, Salvador, «Del hallazgo de dirhames emirales en Domingo Pérez (Iznalloz, Granada)», *Al-Qanṭara* XXIII, 1, pp. 155-192.
- Vega Martín, Miguel; Peña Martín, Salvador, «El espacio numismático ibero-magrebí y los fondos del Museo Arqueológico y Etnológico del Granada», *Al-Andalus-Magreb* 8-9/1 (2000-01), 65-113.
- Vega Martín, Miguel; Peña Martín, Salvador; Feria García, Manuel C., *El mensaje de las monedas almohades: numismática, traducción y pensamiento islámico*, Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2002.
- Vega Martín, Miguel; Peña Martín, Salvador, «La mejora epigráfica del 229 H.: sentido y forma en las leyendas del dirham emiral», en *IV Juriq de numismática andalusí*, ed. Alberto Canto García y Vicente Salvatierra Cuenca, Jaén: Universidad de Jaén, 2001, 121-134.
- Vega Martín, Miguel; Peña Martín, Salvador, «Monedas a nombre de los califas hammudíes de Málaga en el Museo Arqueológico y Etnológico de Granada», *Mainake* XXV (2003), 393-401.
- Vega Martín, Miguel; Peña Martín, Salvador, «Sobre el hallazgo emiral del Campo de la Verdad (Córdoba)», *Actas XII Congreso Nacional de Numismática (Madrid, 25-27 de octubre de 2004)*, Madrid: Museo Casa de la Moneda, 403-416.
- Vega Martín, Miguel; Peña Martín, Salvador, «Un dirham a nombre del hammudí Idrīs al-ʿAzīz bi-[A]llāh (luego llamado al-Mutaʿayyid bi-[A]llāh)», *Al-Qanṭara* XXV, 1 (2004), 245-251.
- Viguera Molins, María Jesús, «Los reinos de Taifas y el dominio magrebí (siglos XI-XIII)», en Peinado Santaella, Rafael G., *Historia del reino de Granada: I. De los orígenes a la época mudéjar (hasta 1502)*, Universidad de Granada, 2000, pp. 155-185.
- Vives, Antonio, *La moneda castellana*, Madrid: M. Tello, 1901.
- Vives y Escudero, Antonio, *Monedas de las dinastías árabe-españolas*, Madrid: Fortanet, 1893.
- Walker, John, *A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-Reform Umayyad Coins*, Londres: British Museum, 1956.
- Wasserstein, David, *The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and society in Islamic Spain, 1002-1086*, Princeton: Princeton University Press, 1985.

Entre Bagdad y Córdoba: centro y periferia en el mundo del saber islámico (siglos III/IX-VI/XII)

Maribel FIERRO

(Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid)

RESUMEN:

Los méritos de al-Andalus en el campo del conocimiento empezaron midiéndose por el rasero iraquí, reflejo del lugar central que ocupaba Bagdad como faro intelectual de todo el orbe islámico. El sentimiento de inferioridad con respecto a Iraq iba unido al respeto hacia las novedades procedentes de allí, pero también a sentimientos de rechazo y reticencia, al tiempo que se iban formando la convicción de una fortaleza intelectual local. La complejidad de las actitudes existentes puede ser estudiada a través del caso de los alfaquíes andalusíes responsables de la renovación del malikismo mediante la introducción de las nuevas disciplinas intelectuales que aprendieron durante sus estancias en Bagdad e Iraq. Por otro lado, la influencia ejercida en esa zona por andalusíes que allí se establecieron y murieron sigue siendo todavía un terreno inexplorado.

PALABRAS CLAVE: Bagdad. Córdoba. Sentimiento de inferioridad. Formación de identidad local. Renovación del malikismo andalusí. Influencia andalusí en Iraq.

ABSTRACT:

The achievements of the Muslims of Spain in the field of knowledge were initially assessed according to the Iraqi standards, due to the position of Baghdad as the intellectual beacon of the Islamic area. Feelings of inferiority towards Iraq were

linked both to the respect towards the Iraqi novelties and to feelings of reject and reluctance, while the conviction of the own local intellectual strength was developing. The complexity of attitudes may be studied through the life and works of the local *fuqahā'* (experts in Islamic jurisprudence) who implemented the renewal of *malikism* thanks to spread of the new disciplines they learnt during their visits to Iraq, Baghdad in particular. On the other hand, the influence left in this region by the Andalusis who settled and died there is still a subject largely unexplored.

KEY WORDS: Baghdad. Cordoba. Feelings of inferiority. Development of a local identity. Renewal of Andalusí Malíkism. Andalusí influence on Iraq.

Cuando los méritos de al-Andalus se median por el rasero iraquí

El siglo IV de la hégira (X de la era cristiana) fue testigo de cómo los andalusíes empezaban a enorgullecerse de sus logros culturales e intelectuales. Hacia finales de ese siglo, el cordobés Ibn Ḥazm (m. 456=1064) escribió su famosa *Risāla fī fadl al-Andalus* (Epístola sobre los méritos de al-Andalus) en la que enumeraba las aportaciones de sus compatriotas en los distintos ámbitos del saber islámico y las comparaba favorablemente con la actividad intelectual de las tierras centrales del mundo islámico, al tiempo que criticaba a los andalusíes por su reticencia a reconocer y elogiar los méritos propios¹. Destacaba Ibn Ḥazm que Córdoba estaba situada en el mismo clima que Samarra, la ciudad situada a 125 km. al norte de Bagdad que fue capital de los abbasíes durante los años 221-279 (=836-892), y añadía: «nuestra inteligencia y nuestra fineza de espíritu están condicionados por la situación geográfica de nuestro clima», así como por su situación con respecto a determinados astros, lo cual aseguraba el dominio y la autoridad en las ciencias (menos en las matemáticas, campo en el que dice Ibn Ḥazm que al-Andalus no tenía por entonces apenas nada de lo que enorgullecerse)². Además de Samarra y otras ciudades iraquíes, Ibn Ḥazm menciona a Bagdad varias veces, ensalzándola con altisonantes epítetos:

Bagdad, capital del mundo, fuente de toda virtud, patria de quienes, los primeros, han llevado la bandera del saber, del refinamiento en la práctica de las ciencias, de la finura de costumbres, de la sagacidad, de la inteligencia, de la penetración del espíritu, del poderío del pensamiento.

Más adelante, vuelve a insistir en que Iraq es el centro hacia el que emigran la inteligencia y los grandes espíritus, el lugar en que se dan cita los saberes y los

¹ Ibn Ḥazm, *Risāla fī fadl al-Andalus*, texto árabe en al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb min guṣn al-Andalus al-raṭīb*, ed. I. 'Abbas, Beirut, 1968, III, 156-179; trad. Ch. Pellat, «Ibn Ḥazm, bibliographe et apologiste de l'Espagne musulmane», *Al-Andalus*, XIX (1954), 53-102. Para los autores y obras que cito, remito a los índices de la traducción.

² Véase al respecto J. Samsó, *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*, Madrid, 1992, 132-144.

sabios. Pues bien, a pesar de que al-Andalus está situado muy lejos de esa fuente de la ciencia y de esa morada de los sabios, puede enorgullecerse de que sus habitantes han compuesto obras de una gran calidad que no desmerecen, sino todo lo contrario, de las compuestas por gentes de países más cercanos a Iraq como Yemen o Siria.

Señala Ibn Ḥazm que, por lo que él sabe, tan sólo se ha compuesto una obra sobre la historia de Bagdad, la de Aḥmad b. Abī Ṭāhir Ṭayfūr (m. 280=893)³, ya que otras obras históricas escritas por bagdadíes no están consagradas exclusivamente a su ciudad. Esta escasez es llamativa, ya que es evidente que sería altamente deseable disponer de un libro sobre la historia de los alfaquíes de Bagdad⁴, pues esos sabios constituyen la elite dirigente y las cimas del saber. Lo que quiere señalar con esto Ibn Ḥazm es que, si en el caso de Bagdad existen esas lagunas, no se debe criticar la falta de obras en las que se registren los méritos de al-Andalus. Hay que tener presente que la razón de escribir Ibn Ḥazm su *Epístola* era precisamente replicar a un ulema norteafricano que atacaba a los andalusíes por no haber dejado memoria escrita de sus logros culturales.

En la enumeración de obras andalusíes, Ibn Ḥazm compara favorablemente el repertorio biográfico de tradicionistas compuesto por el andalusí Aḥmad b. Saʿīd al-Ṣadafī (m. 350=961) con el escrito por un bagdadí, Muḥammad b. Mūsā al-ʿUqaylī (m. 322=934), y la antología literaria de Ibn Faraʿ de Jaén con la de otro bagdadí, Ibn Dāwūd al-Zāhirī, a la que pretendía emular. La compilación del cordobés Baqī b. Majlad (m. 276=889) sobre los méritos de los Compañeros y Sucesores del Profeta es descrita como obra original y que gozaba de especial crédito junto al famoso ulema bagdadí Aḥmad b. Ḥanbal (m. 241=855), el epóni-

³ Esta obra es mencionada luego en otro contexto, comparándola con la compuesta por Aḥmad al-Rāzī sobre la topografía de Córdoba y las moradas de sus notables.

⁴ La obra que se considera *standard* al respecto, *Taʿrīḥ Bagdād*, fue compuesta por al-Jaṭīb al-Bagdādī (m. 463=1071). W. al-Qadi, «Biographical dictionaries: inner structure and cultural significance», en G. N. Atiyeh (ed.), *The book in the Islamic world: the written word and communication in the Middle East*, Albany, Nueva York, 1995, 93-122, dice que los andalusíes fueron pioneros en escribir continuaciones de diccionarios biográficos (p. 103) y señala (p. 104) que el cordobés Ibn Baṣkuwāl (autor de la continuación del *Taʿrīḥ ʿulamāʾ al-Andalus* de Ibn al-Faraḍī) fue imitado por Ibn al-Dubayṭī (m. 637=1239), quien escribió una continuación del *Taʿrīḥ Bagdād*, titulada *Dayl Taʿrīḥ madīnat al-salām Bagdād*. Sobre el ambiente intelectual de Bagdad hasta el s. IV/X puede consultarse R. Arnaldez, *Les grands siècles de Bagdad, 1: de la fondation de Bagdad au début du IVe-Xe siècle*, Argei, 1985.

mo de la escuela hanbalí, una de las cuatro escuelas legales del islam sunní. Los seguidores andalusíes de las doctrinas jurídicas bagdadíes son convenientemente reseñados, como en el caso del cordobés Qāsim b. Muḥammad. Por último, el bagdadí establecido en Córdoba Abū ʿAlī al-Qālī (m. 356=967) es citado con frecuencia para magnificar sus aportaciones en el ámbito de la lengua y la literatura⁵, dejándose bien claro que no hay problema alguno en contarlos entre los andalusíes (a pesar de no haber nacido en la península Ibérica), de la misma forma que se considera, por ejemplo, cufíes a Compañeros del Profeta originarios de Arabia en razón de haber vivido largos años en Cufa (Iraq).

En uno de sus poemas, Ibn Ḥazm expresa su pesar por ser menospreciado en Occidente, haciendo una interesante referencia a Iraq:

Yo soy el sol que en el cielo de las ciencias resplandece,
aunque mi único defecto fue nacer por Occidente;
que si la luz de mi ciencia por el Oriente aparece,
de seguro que el prestigio que aquí nadie me concede
todos entonces, cual mérito propio, de él se envaneciesen.
A las tierras del Iraq mi alma enamorada tiende,
¡que el amante apasionado no es maravilla que anhele
con abatida añoranza la unión del ser que bien quiere!
Si en los piadosos decretos de Dios escrito estuviese
que a las tierras del Iraq me expatriase para siempre,
al punto comenzarían a lamentarse las gentes de mi patria y a llorarme.
¡Cuántos son los que ahora creen que soy un hombre despreciable
que afanosos buscarían si de vista me perdiesen, las citas de mis doctrinas en los libros del Oriente!
(...)
¡A la verdad, que una tierra que ni vivir me consiente,
harto angosta es para mí, aunque bien lejos se extiende
el dilatado horizonte de sus yermos y vergeles!⁶

⁵ S. Peña, "Abū ʿAlī al-Qālī, de Bagdad a Córdoba: transmisión o renovación en la filología árabe", en J. P. Monferrer Sala y M. D. Rodríguez Gómez (eds.), *Entre Oriente y Occidente. Ciudades y viajeros en la Edad Media*, Granada: Universidad de Granada, 2005, 231-44.

⁶ Trad. de M. Asín Palacios, citada en la entrada dedicada a Ibn Ḥazm en *Biblioteca de al-Andalus: de Ibn al-Dabbag a Ibn Kurz*, dir. J. Lirola Delgado y J.M. Puerta Vílchez, Almería, 2004, nº 596 [J. M. Puerta Vílchez y R. Ramón Guerrero]. Más adelante, en la misma entrada, se recoge el comentario de Ibn Jāqān a esta casída, quien dijo que gracias a contar con el saber de Ibn Ḥazm, «al-Andalus, por él [por Ibn Ḥazm], no deseó ser como Iraq, ni las almas deseosas estuvieron, al tenerlo a él, de irse a aquellos horizontes», es decir, a Iraq, un terreno que él nunca pisó, «ni de las aguas del Éufrates bebió», pero que largamente superó.

Estos textos de Ibn Ḥazm nos brindan una clara idea de hasta qué punto Iraq y Bagdad eran los referentes a la hora de calibrar los méritos intelectuales de otras regiones del mundo islámico, ya fuese en sentido positivo o negativo. En este último sentido, la comparación de al-Andalus y de los andalusíes con Iraq y los iraquíes o de Córdoba con Bagdad fue utilizada como instrumento de propaganda política por parte del califa fatimí contra su rival de Occidente, el califa omeya ʿAbd al-Raḥmān III (g. 300-350=912-961). Así, al-Muʿizz (g. 341-365=953-975) afirmaba que los iraquíes eran las gentes más sabias del mundo, seguidas por los ifriquíes, mientras que los andalusíes eran los más estúpidos⁷.

Dos siglos después, el andalusí Ibn Gālib (s. VI/XII) se hacía eco de la asimilación «climática» entre Iraq y al-Andalus de Ibn Ḥazm, al afirmar:

[Los andalusíes] son como los de Bagdad por su sagacidad, inteligencia, perspicacia, talento, sutileza de ingenio, agudeza de pensamientos, penetración de ideas y por sus buenas costumbres, elegancia y gentileza⁸.

En fechas próximas a las de Ibn Gālib, Ibn ʿYubayr (m. 614=1217) reflejaba, sin embargo, la decadencia de Bagdad en el relato de su viaje de estudios; también detallaba la existencia de un sentimiento de superioridad entre los bagdadíes que resultaba ofensivo y exagerado para los extranjeros que la visitaban:

[...] la mayor parte de sus edificios ha desaparecido y no queda de ella sino el prestigio de su nombre. En comparación con lo que ella fue, antes de que las calamidades cayesen sobre ella y de que los ojos de la desgracia se volviesen hacia ella. [Su apariencia] es como los restos borrosos de un campamento; como las trazas borradas o la imagen de un fantasma inerte. No hay en ella hermosura que detenga las miradas y que invite a los espíritus inquietos a la despreocupación y a la contemplación, sino [tan sólo] su [río] Tigris... En cuanto a sus habitantes, apenas se encuentra entre ellos quien no finja hipócritamente humildad y que no abandone su alma a la vanidad y al orgullo. Manifiestan por quien no es de ellos altanería y desdén. Desprecian las tradiciones y noticias transmitidas por otras personas que [no sean] ellos [mismos]. Cada uno imagina, persuadido en su fuero interno, que el mundo entero es poca cosa en comparación con su ciudad; pues ellos, de toda la superficie habitada, no sienten estima por país [alguno] que no sea su país. Es como si no creyesen que para Dios hay otros países y otros adoradores aparte de ellos⁹.

⁷ H. Halm, «La réfutation d'une note diplomatique du calife ʿAbdarrāḥmān III par la cour du calife fatimide al-Muʿizz», *Saber religioso y poder político. Actas del Simposio Internacional (Granada, 15-18 octubre 1991)*, Madrid, 1994, 117-125 (p. 124).

⁸ J. Vallvé, *La división territorial en la España musulmana*, Madrid, 1986, 84-86.

⁹ Ibn ʿYubayr, *Rihla*, trad. F. Mañllo Salgado, *A través del Oriente. El s. XII ante los ojos. Rihla*, Barcelona, 1988, 258-259.

Esta decadencia culminaría en el año 656 (=1258) con la conquista mongola y más tarde, en el año 803 (=1401), con la destrucción y las matanzas llevadas a cabo por Tamerlán, que la dejarían reducida a un estado tan ruinoso que hacía difícil vislumbrar su pasado esplendor. Aun así, cuando otro viajero del Occidente islámico, el famoso Ibn Baṭṭūṭa, visitó Bagdad en el año 727 (=1327) (después de la destrucción de los mongoles), empezó su descripción llamándola

la ciudad de la paz, la capital del islam, de noble rango y conspicua virtud, el lugar donde descansan los califas y la morada del conocimiento.¹⁰

A pesar del desencanto que se adivina en la obra de Ibn ʿYubayr al cotejar el triste presente con la mítica imagen de la ciudad redonda de los abbasíes, Bagdad aún sigue siendo objeto de alabanzas en el ámbito del saber religioso:

La mala conducta de sus hijos supera la bondad natural de su aire y de sus aguas, y perjudica a la excelencia de lo que se oye decir en tradiciones y noticias... Excepto sus alfaquíes tradicionalistas y sus predicadores, invocadores del nombre de Dios, que, por cierto, en la senda de la prédica y de la exhortación piadosa, en la asiduidad de su advertencia y aclaración, en su perseverancia en inspirar el temor y la moderación, tienen reuniones que hacen descender en su favor parte de la misericordia de Dios Altísimo, que aligeran mucho las iniquidades de aquéllos, que corren el velo del perdón sobre la maldad de sus acciones e impiden que la gran calamidad se abata sobre sus moradas. Pero con tales gentes es como si golpeasen en hierro frío o quisiesen hacer brotar agua de las piedras. Apenas transcurre un día de reunión [sin] que un predicador les hable. Los que de entre ellos están especialmente favorecidos por Dios pasan enteramente los días en sesiones de invocación al nombre de Dios..., siguiendo a ese respecto un camino de permanente bendición.

Ibn ʿYubayr detalla las vívidas y emotivas experiencias que tuvo al asistir a alguna de las sesiones de esos predicadores «que encontramos extraordinarios en talento, en comparación con lo que conocíamos de los teólogos del Occidente»¹¹. La superioridad en este campo de la predicación, aunque despierta una encendida admiración, no basta para eliminar del texto de Ibn ʿYubayr la sensación de que para entonces el esplendor intelectual de Bagdad ya era algo del pasado para quien venía de al-Andalus (en la península Ibérica, curiosamente, la capital califal de los omeyas, Córdoba, tampoco era ya, como Bagdad, la que había si-

¹⁰ Véase M. Cooperson, «Baghdād in rhetoric and narrative», *Muqarnas*, 13 (1996), 99-113.

¹¹ Ibn ʿYubayr, *Rihla*, trad. F. Mañllo Salgado, *op. cit.*, 266.

do¹²). Pero la principal diferencia era que los andalusíes habían ido adquiriendo, en el entretanto, un fuerte sentimiento de fortaleza cultural e intelectual.

El sentimiento de inferioridad con respecto a Iraq

No siempre había sido así, como hemos visto. Los testimonios en ese sentido son muy abundantes. El sentimiento de inferioridad de al-Andalus con respecto a Iraq y Bagdad en los primeros tiempos y la consiguiente exaltación de ambos tenían que ver, naturalmente, con el proceso de recepción en la península Ibérica bajo dominio musulmán de las tendencias culturales e intelectuales desarrolladas en el centro del califato abbasí, proceso sobre el que tenemos excelentes estudios¹³. Especialmente conocida es la vertiente que tiene que ver con la poesía, en la que se pasó, como en otros campos del saber, de la recepción a la emulación. Con anterioridad a Ibn Hazm, el ya mencionado Ibn Faraʿy de Jaén (m. 366=977) había llevado a cabo esa compilación de poemas compuestos por andalusíes en la que emulaba una obra oriental y a la que hay que considerar un jalón más dentro de una tradición, comenzada durante el califato de ʿAbd al-Raḥmān III, de composición de obras del mismo género destinadas a combatir la creencia extendida de que con Oriente era imposible competir. El sentimiento de inferioridad de los andalusíes es descrito gráficamente por Ibn Faraʿy al comentar que los andalusíes caían prosternados, como ante un ídolo, «cuando un cuervo graznaba en Siria o una mosca susurraba en el Iraq»¹⁴.

¹² Véase E. García Gómez, «Algunas precisiones sobre la ruina de la Córdoba omeya», *Al-Andalus*, 12 (1947), 277-293.

¹³ Los estudios clásicos son H. Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle*, París, 1953 (1ª ed., París, 1937; traducción castellana M. García-Arenal, *Esplendor de al-Andalus. La poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI: sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*, Madrid, 1983) y M. ʿA. Makkī, *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe*, Madrid, 1968 (se anuncia una reed. por la Editorial Trotta).

¹⁴ E. Terés, «Ibn Faraʿy de Jaén y su *Kitāb al-ḥadāʾiq*. Las primeras antologías arábigoandaluzas», *Al-Andalus*, XI (1946), 131-157 (p. 134). Es muy conocida la anécdota sobre la reacción que hubo en Iraq al recibirse el *ʿIqd al-farīd* de Ibn ʿAbd Rabbihi: los andalusíes devolvían a los iraquíes la misma mercancía que estos habían puesto en circulación. Otro relato curioso relativo al sentimiento de vivir en la periferia se encuentra en un texto ifriquí del s. V/XI: véase *Manāqib d'Abū Ishāq al-Jabanyānī par Abū l-Qāsim al-Labīdī et Manāqib de Muḥriz b. Jalaf par Abū l-Tāhir al-Fārisī*, ed. H. R. Idris, París, 1959, 246.

El mismo sentimiento de inferioridad y la creencia en la imposibilidad de alcanzar los niveles de conocimiento existentes en Bagdad se revelan asimismo en anécdotas en las que los ulemas andalusíes, al tratar diversas cuestiones legales, se sienten inseguros respecto a cuál es la solución correcta o más adecuada, y alguien sugiere entonces consultar a los sabios de Oriente para alcanzar un mayor grado de certidumbre. Un ejemplo de esta actitud se localiza durante el reinado del emir omeya ʿAbd al-Raḥmān II (g. 206-238=822-852), cuando se acusó de desviación religiosa al hermano del famoso e influyente jurista ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238=852). La defensa encendida que éste hizo de su hermano se vio contrarrestada por la no menos encendida argumentación del jurista Ibrāhīm b. Ḥusayn b. Jālid (m. 249=863), quien no veía disculpa alguna a las palabras pronunciadas por el acusado, Hārūn b. Ḥabīb, que le habían llevado a ser juzgado por blasfemia y herejía. Concluía Ibn Jālid su alegato en contra de Hārūn recalando que competía al emir tomar una decisión para dejar bien sentada la inviolabilidad de Dios y de su religión frente a quienes la ignoraban o la desconocían; si el emir no se decidía por la pena capital, entonces se debía condenar a Hārūn a ser molido a palos y a la cárcel de por vida, pero sugería que sería conveniente escribir a Oriente planteando el caso¹⁵.

Fue precisamente en época de ʿAbd al-Raḥmān II cuando al-Andalus se abrió a las tendencias culturales e intelectuales procedentes de Iraq¹⁶ y cuando se instaló en las elites religiosas andalusíes la conciencia clara de que era ineludible, para ellas y para las elites del resto del mundo islámico, estar al tanto y aprender de lo que se cocía en Iraq. Entre otras razones, esas elites lo eran en gran medida por haberse formado en el centro del califato. Gracias a esa formación y al hecho de que las elites resultantes llevaban a la periferia lo que producía el centro, era posible crear y mantener la unidad religiosa y doctrinal del islam frente a las tendencias disgregadoras de las vivencias locales de unas normas que se pretendían universales.

Hasta la época de ʿAbd al-Raḥmān II, los gobernantes omeyas de Córdoba no habían sido favorables a las relaciones entre al-Andalus e Iraq. Esto no es de extrañar teniendo en cuenta lo que habían sufrido los omeyas a manos de los

¹⁵ Véase M. Fierro, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Madrid, 1987, 66.

¹⁶ Véase M. ʿA. Makkī, *Ensayo sobre las aportaciones*, op. cit., 172 y 178-208.

califas abbasíes. Al-Andalus estaba, en efecto, gobernada por miembros de una dinastía que había sido derrocada y masacrada por los abbasíes, los fundadores de la ciudad redonda de Bagdad, la «ciudad de la paz» (*madīnat al-salām*), de cuyo esplendor cultural y religioso fueron en gran medida responsables. Prueba de ese aislamiento entre al-Andalus e Iraq son los itinerarios de los viajeros andalusíes que llevaban a cabo el viaje de estudios (*riḥla*) a Oriente. El análisis realizado por Luis Molina muestra claramente que no es hasta el reinado de ‘Abd al-Raḥmān II cuando los andalusíes comienzan a dirigir sus pasos hacia Iraq y, en especial, hacia Bagdad¹⁷. Se ha llegado a decir que fue precisamente el hecho de que los andalusíes no viajasen a Iraq en esa primera época (segunda mitad del s. II/VIII–comienzos del s. III/IX) lo que explica que la doctrina jurídica hanafí no penetrase en la península Ibérica. Esta afirmación hay que matizarla, sin embargo: no fue en realidad la ausencia de viajeros, sino el hecho de que el hanafismo estuviese asociado a la dinastía abbasí y a los aglabíes norteafricanos (quienes gobernaban en nombre de los abbasíes) lo que hizo inaceptable que esa escuela jurídica se introdujera en el al-Andalus omeya y determinó la fortuna del malikismo¹⁸.

Fue la generación de los cordobeses Ibn Waḍḍāḥ (m. 287=900) y Baqī b. Majlad la que estableció un cordón umbilical con Bagdad que se mantendría hasta el s. VI/XII¹⁹. La formación de estos dos maestros, los más influyentes de su generación y cuyos discípulos estuvieron activos durante el establecimiento del califato omeya en el s. IV/X²⁰, incluyó estancias en Bagdad. Se nos han conserva-

¹⁷ L. Molina, «Lugares de destino de los viajeros andalusíes en el *Ta’rīḥ* de Ibn al-Farāḍī», *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, I, Madrid, 1987, 585-610; C. Escribano Ródenas y J. Martos Quesada, «Los itinerarios de aprendizaje exterior de los intelectuales hispano-musulmanes: estudio estadístico», en S. M. R. Ansari (ed.), *Science and Technology in the Islamic world. Proceedings of the XXth International Congress of History of Science, Liège, 1997*, 2002, XXI, 43-64.

¹⁸ Véase M. Fierro, «El alfaquí beréber Yaḥyà b. Yaḥyà, “el inteligente de al-Andalus”», *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, VIII, ed. M.L. Ávila y M. Marín, Granada-Madrid, 1997, 269-344.

¹⁹ Un reciente repaso a los viajeros andalusíes que visitaron Iraq es el de Nikolay N. Dya-kov, "Al-Andalus y el Iraq: viajes e intercambios culturales durante los siglos X-XIII", en J. P. Monferrer Sala y M. D. Rodríguez Gómez (eds.), *Entre Oriente y Occidente. Ciudades y viajeros en la Edad Media*, Granada: Universidad de Granada, 2005, 199-214.

do las listas de sus maestros iraquíes y la relación de las nuevas disciplinas que allí aprendieron y que trajeron de vuelta consigo a al-Andalus²¹.

Respeto, rechazo y reticencia hacia las novedades procedentes de Iraq

Esa formación iraquí tuvo distintas características y consecuencias en la trayectoria de cada uno de esos dos ulemas.

Ibn Waḍḍāḥ, descendiente de un cliente de los omeyas, estudió fundamentalmente con maestros sirios, egipcios e ifriquíes, y fue posiblemente en su segundo viaje a Oriente (año 231=845) cuando visitó Iraq y tuvo contacto con los maestros de allí. Sus estudios le sirvieron para darse cuenta de que era necesario adaptar la doctrina mālikí si no en el fondo, sí en la forma, a las nuevas tendencias que imponían entonces los tradicionalistas (*ahl al-ḥadīṯ*), y a su regreso a al-Andalus hacia el año 245 (=859) inició el «aggiornamento» del malikismo andalusí, integrando en él el estudio de la ciencia de la tradición profética (*ḥadīṯ*).

En la formación de Baqī b. Majlad (que no tenía ningún vínculo con los omeyas), en cambio, los maestros iraquíes fueron los que tuvieron mayor peso. Y esa formación fue la que le sirvió para independizarse del malikismo. Con posturas próximas a las hanbalíes (se dice que fue discípulo de Aḥmad b. Ḥanbal), Baqī no se adhirió a ninguna escuela, siendo un pensador original que introdujo nuevos saberes en al-Andalus²². Se recuerda el interrogatorio al que sometió a otro cordobés, Jalīl al-Gafla (un partidario del libre albedrío formado también en Oriente), poniendo al descubierto sus opiniones heréticas y expulsándole por ello de su círculo de estudios²³. Pero el propio Baqī sufrió persecución en Córdoba, siendo la razón lo que otros ulemas andalusíes consideraban eran innovaciones reprobables que había traído consigo. Al mismo tiempo, y precisamente por la atracción que esos nuevos saberes ejercían en las nuevas generaciones, Baqī también gozó de influencia y prestigio. Con él, y con otros miembros de su generación que estuvieron en Iraq, se puede decir que se inicia la conciencia de que viajar a las tierras

²¹ Véase al respecto la introducción a Muḥammad b. Waḍḍāḥ al-Qurtubī, *Kitāb al-bida’ (Tratado contra las innovaciones)*, ed. y trad. M^a I. Fierro, Madrid, 1988, y M^a L. Ávila, «Nuevos datos sobre la biografía de Baqī b. Majlad», *Al-Qanṭara*, VI (1985), 321-67.

²² M. Marín, «Baqī b. Majlad y la introducción del estudio del *‘ilm al-ḥadīṯ* en al-Andalus», *Al-Qanṭara*, I (1980), 165-208.

²³ M. Fierro, *La heterodoxia en al-Andalus*, 91-2.

centrales del califato abbasí para estudiar allí traía consigo la posibilidad de alcanzar un alto rango entre los ulemas de al-Andalus al regreso²⁴. La contrapartida era el peligro de que los ulemas andalusíes que no habían estado expuestos a esas nuevas enseñanzas, o que por alguna razón las rechazaban, hiciesen la vida muy difícil a los que regresaban de Iraq.

No todos los viajeros a Iraq, en efecto, quedaban convencidos de que lo que allí se cocía fuera un alimento saludable para la comunidad musulmana. Buena prueba de ello es este relato:

En la segunda mitad del siglo X, visitaba la célebre ciudad de Bagdad el alfaquí español Ibn Sa'ādī. Abū Bakr al-Abharī, de quien parece que fue discípulo, preguntó si había visitado las reuniones de los *mutakallimūn* (teólogos dogmáticos). —Dos veces, contestó, he asistido a ellas, pero me guardaré muy bien de volver la tercera. —Y ¿por qué pues? —¿Por qué? Figúrate que en la primera reunión que presencié, no sólo había musulmanes de todas las sectas, ortodoxas y heterodoxas, sino también infieles, zoroastras, materialistas, ateos, judíos, cristianos, en una palabra, gente de toda clase de religiones. Cada secta tenía su jefe, encargado de defender las opiniones que profesaba, y cuando uno de éstos entraba en la sala, todo el mundo levantábase respetuosamente, y nadie volvía a sentarse antes de que él hubiese ocupado su lugar. Muy pronto la sala se llenó y uno de los infieles tomó la palabra. —Nos hemos reunido, dijo, para discutir; vosotros, musulmanes, no nos atacéis con argumento alguno sacado de vuestro libro o fundado en la autoridad de vuestro Profeta, porque nosotros no creemos ni en ese libro ni en vuestro Profeta; atengámonos, pues, todos a pruebas fundadas en la razón humana. Esta condición fue aceptada unánimemente. Por aquí puedes comprender, continuó Ibn Sa'ādī, si, después de lo que acababa de oír, tendrías ganas de volver a aquella asamblea. En distintas ocasiones me han invitado a otras, he asistido y he vuelto a presenciar idéntico escándalo.²⁵

Bagdad aparece en este relato (¿tal vez un poco exagerado?) como el gran centro de debate e intercambio intelectual que fue, una de cuyas manifestaciones más importantes y de influencia más duradera fue el proceso de traducción al árabe del legado de la Antigüedad²⁶. Pero lo que Ibn Sa'ādī describe no era el tipo de estudios que buscaban la mayor parte de los andalusíes. La rentabilización del

²⁴ De la alta estima en la que se tenía a Baqī en al-Andalus da cumplida cuenta L. Molina, «Classifying scholarship». An analysis of biographical texts from Ibn Hārith's *Akhhār al-fuqahā' wa-l-muḥaddithīn*, *Arabic Islamic prosopography*, ed. M. Marín, en *Medieval Prosopography* (Western Michigan University), 23 (2003), 55-71.

²⁵ La traducción es de M. Asín Palacios, *Algazel: dogmática, moral y ascética*, Zaragoza, 1901, 116-9. Sobre Ibn Sa'ādī véase *Diccionario de Autores y Obras Andalusíes. Tomo I (A-Ibn B)*, dir. J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vilchez, Granada, 2003, n.º 255 [V. C. Navarro Oltra]. Véase también el estudio que M. Cook dedica al personaje en *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 33 (2007).

²⁶ Véase D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: the Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early 'Abbasid society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, Nueva York-Londres, 1998.

viaje de estudios, tan costoso en términos económicos como humanos (los viajeros podían pasar años sin ver a sus familias, subsistiendo malamente y sujetos a avatares diversos), dirigía a la mayor parte de los que emprendían dicho viaje hacia las disciplinas que garantizaban la posibilidad de vivir de ellas, siendo la más importante el derecho islámico (*fiqh*) que abría las puertas a distintos oficios y beneficios, tales como la judicatura, la emisión de fetuas, o el ejercicio como notarios y adules en los tribunales.

Bagdad y la renovación del malikismo

Dentro de este contexto, no se puede insistir lo suficiente en la influencia ejercida por Bagdad en la andadura de la escuela *mālikī* andalusí (tampoco se puede entender el mundo de los ulemas andalusíes sin analizar sus variadas relaciones con Bagdad). Hasta el siglo VI/XII, los intentos (ya fuesen logrados o no) de reforma dentro del malikismo andalusí se llevaron a cabo en gran medida por andalusíes formados en Bagdad. Sin pretensiones de exhaustividad, vamos a ver el papel desempeñado por cuatro de ellos: al-Aṣīlī, Abū l-Walīd al-Bāyṭī, al-Ṭurṭūṣī y Abū Bakr Ibn al-ʿArabī.

*Al-Aṣīlī (m. 392=1002)*²⁷

Al-Aṣīlī fue un destacado tradicionista y jurista renovador del malikismo. Originario, a lo que parece, de la ciudad magrebí de Aṣīla (Arcila), era descendiente de un converso, posiblemente cristiano, aunque la religión de origen no se especifica. Su padre Ibrāhīm fue copista (*warrāq*) de al-Ḥakam II, literato y poeta, del que se dice que se caracterizaba por su mal carácter, rasgo este que fue heredado por su hijo.

Abū Muḥammad al-Aṣīlī llegó a Córdoba en el año 342 (=953-4), y allí tuvo varios maestros, estudiando asimismo en Guadalajara y Pechina. En el año 351 (=962-3) ó 352 (=963) inició su viaje de estudios fuera de al-Andalus. Paró primero en Cairuán, donde estudió con destacados maestros *mālikīes* y desde donde marchó a Oriente en compañía de dos sabios locales, Darrās b. Ismā'īl al-Fāsī y al-Qābisī (m. 403=1012), seguidores de las doctrinas teológicas aṣcāries y que llegarían a ser, como al-Aṣīlī, destacados juristas empeñados en la renovación del malikismo occidental. Tras una estancia de estudios en Miṣr (antiguo Cairo), hizo

²⁷ Lo que sigue está tomado de la entrada que dedico a este personaje en *Diccionario de Autores y Obras Andalusíes. Tomo I (A-Ibn B)*, n.º 29.

la peregrinación en el año 353 (=964) y durante su estancia en La Meca estudió con muchos maestros. Viajó a continuación a Iraq, llegando a Bagdad durante el gobierno del sultán buyí Mu'izz al-Dawla (m. 356=967) y allí estudió con importantes maestros, entre ellos ese Abū Bakr al-Abharī (m. 375=985), jefe de los mālikíes (*ra'īs al-mālikīyya*) de la ciudad, al que hemos encontrado en la anécdota de Ibn Sa'dī. Al-Aṣīlī residió en Oriente cerca de trece años, profundizando en el derecho mālikí y reuniendo un gran número de transmisiones.

Se dice que el califa cordobés al-Ḥakam II (g. 350-366=961-976) tuvo conocimiento del saber que había acumulado al-Aṣīlī durante su estancia en Oriente y le invitó a regresar a al-Andalus. Aceptó la invitación, pero llegó a Almería en el momento en que al-Ḥakam II fallecía (366=976). Muerto su valedor, al-Aṣīlī quedó desorientado. Se dirigió a Córdoba, donde se difundió su fama y donde descolló por encima de los alfaquíes locales. Tal vez por ello, la recepción que éstos le dispensaron no fue buena y llegó a pensar en regresar a Oriente. Pero Almanzor tuvo noticia de su excelencia y ordenó que se le proporcionase un salario como retribución. Lo nombró luego alfaquí consultor o miembro de la *ṣūra*, viéndose así en una elevada posición. Sus relaciones con el juez de Córdoba Ibn Zarb (m. 381=991) y sus compañeros, sin embargo, fueron conflictivas, al parecer a causa de la envidia que éstos sentían hacia él y el desdén que al-Aṣīlī manifestaba hacia ellos. La situación llegó a tal punto que Almanzor decidió separarlos, nombrando a al-Aṣīlī juez de Zaragoza. Pero nuevamente hubo problemas, esta vez entre al-Aṣīlī y el gobernador de Zaragoza, persona muy próxima a Almanzor. Al-Aṣīlī acabó siendo cesado del cargo de cadí, no está claro si por iniciativa propia o por presiones del gobernador. Almanzor lo compensó espléndidamente y le hizo regresar a Córdoba, donde le puso al frente de la gente de la *ṣūra* tras el fallecimiento del cadí Ibn Zarb.

Las relaciones de al-Aṣīlī con Almanzor fueron excelentes, en lo que sin duda influyó el hecho de que al-Aṣīlī emitió opiniones legales que coincidían con los intereses del *ʿamirī*, aunque al-Aṣīlī se opuso en una ocasión a los deseos de Almanzor, en concreto, en lo relativo a celebrar la oración en la mezquita de la nueva ciudad que había fundado cerca de Córdoba, al-Zāhira.

Al-Aṣīlī consideraba equivocada la doctrina sobre la profecía de María, madre de Jesús, y reprobaba el extremismo en lo relativo a la creencia en los carismas de los santos, aceptando tan sólo aquellos cuya transmisión está autenticada o los que se derivan de la plegaria de las gentes piadosas. Reprobaba la doctrina que permitía la penetración anal de las mujeres por parte de sus maridos, pero no llegaba a prohibirla. Su doctrina respecto al contrato agrícola de la *muzāraʿa* era

contraria a la dominante, basándose para ella en el precedente establecido por el Profeta con las gentes de Jaybar.

¿Por qué destacó al-Aṣīlī entre los alfaquíes andalusíes contemporáneos suyos? Su estancia en Oriente, especialmente en Bagdad, le puso en contacto con disciplinas intelectuales poco practicadas en al-Andalus, tales como la teología dogmática (*kalām*) y la especulación racional (*nazar*). Recibió asimismo una buena formación en el campo del *ḥadīṭ* (tradición del Profeta), siendo uno de los introductores del *Saḥīḥ* de al-Bujārī, compilación de *ḥadīṭ* que se convirtió en una de las seis canónicas. La transmisión de al-Aṣīlī de esta obra fue apreciada no sólo en al-Andalus sino en el resto del mundo islámico.

Al-Aṣīlī fue también un reformador del malikismo, en lo que influyeron sus estudios con mālikíes orientales como el bagdadí al-Abharī quien, en sus polémicas con *šāfiʿíes* y hanafíes, tuvo una contribución decisiva en la «modernización» de la escuela mālikí. El conocimiento acumulado por al-Aṣīlī, la corrección con la que transmitía lo aprendido y sus aptitudes personales (gran capacidad intelectual y de comprensión de las disciplinas a las que se dedicaba) le hicieron sobresalir entre los mālikíes andalusíes, muchos de los cuales tenían una formación tradicional en la que escaseaba el conocimiento del *ḥadīṭ*. Varias fuentes (entre ellas Abū Ishāq al-Šīrāzī) describen a al-Aṣīlī como «jefe de los mālikíes» (*ra'īs al-mālikīyya*), comparándosele con Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, y le consideran un jurista excepcional por dominar tanto la doctrina oficial de la escuela mālikí (*ra'y*) como el *ḥadīṭ*. El famoso historiador Ibn Ḥayyān ensalzó a al-Aṣīlī, diciendo que no hubo nadie que se pudiese comparar a él entre sus contemporáneos en lo que se refiere a su dominio del *ḥadīṭ*, su saber en lo relativo a los transmisores, su precisión en la transmisión, sus conocimientos de los fundamentos (*uṣūl*) y del *ra'y* de las gentes de Medina, su dominio de la doctrina mālikí y su destreza en el arte de la polémica (*ḡadal*) según las técnicas de los bagdadíes. Al-Dabbī pone de relieve lo que le diferenciaba de sus contemporáneos andalusíes: dominaba la doctrina legal de Mālik, pero seguía la versión de ésta que habían desarrollado los mālikíes iraquíes, mientras que en al-Andalus se seguía a las autoridades egipcias, norteafricanas y andalusíes. Frente a sus contemporáneos de al-Andalus, al-Aṣīlī abandonó la imitación servil de las autoridades precedentes (*taqlīd*) e incitó al estudio directo de las fuentes de la revelación, especialmente el *ḥadīṭ*. Las obras que compuso (desgraciadamente perdidas) son buena prueba de sus inclinaciones intelectuales: libros de discrepancias jurídicas, refutación de aquellas cuestiones jurídicas en las que los andalusíes seguían opiniones aisladas, obras sobre la tradición del Enviado de Dios.

La renovación impulsada por al-Aṣīlī no fue bien recibida por sus contemporáneos, quienes tendieron a hacerle el vacío, de manera que su gran saber no llegó a tener la difusión y la influencia que habrían sido de desear. En esta escasa recepción de sus enseñanzas, además de la resistencia de los alfaquíes de formación tradicional, pudo haber influido el carácter de al-Aṣīlī, que es descrito como vehemente, irritable y acerbo, dado a accesos de cólera que le hacían salirse de sus casillas. Se dice incluso que había una vena de perversidad en él, incurriendo en críticas exageradas e injustas. Su funeral fue atendido por un gran número de personas, a pesar de que él había querido que le enterrasen de noche y que no se supiese donde estaba su tumba.

*Abū l-Walīd al-Bāyī (m. 474=1081)*²⁸

Abū l-Walīd al-Bāyī, alfaquí, teólogo y poeta, fue uno de los intelectuales más destacados de al-Andalus, con una labor que fue decisiva en la renovación del malikismo andalusí que tuvo lugar a partir del s. V/XI.

Miembro de una familia originaria de Badajoz, uno de sus antepasados marchó a Beja (Algarve) y de allí, la familia pasó a Córdoba, donde nació Abū l-Walīd al-Bāyī. Tras un primer interés en las bellas letras (*adab*), fue tras su viaje a Oriente cuando se dedicó a los estudios teológicos (*‘ilm al-dīyāna*). Inició ese viaje hacia el año 426 (=1034) y no regresó a al-Andalus hasta pasados trece años (curiosa coincidencia con la duración del viaje de al-Aṣīlī). Tenía pocos medios económicos y durante el viaje recurrió a componer poemas para ganar dinero. En el Hīyāz estudió con varios maestros, destacando especialmente su aprendizaje con el famoso tradicionista Abū Darr al-Harawī. Vivió con él, sirviéndole, durante tres años e hicieron juntos cuatro peregrinaciones.

Viajó luego a Bagdad, ciudad en la que residió tres años estudiando derecho y la tradición del Profeta. Durante su estancia allí se empleó para la vigilancia de un adarve. Con el salario que ganaba tenía suficiente para comer y vestirse y con la luz del callejón aprovechaba para estudiar. En Bagdad coincidió con grandes alfaquíes como Abū l-Faḍl b. ‘Amrūs al-Mālikī (jefe de los mālikīes), Abū l-Ṭayyib al-Ṭabarī (jefe de los šāfi‘īes), el cadí Abū ‘Abd Allāh al-Saymarī (jefe de los hanafīes) y con el famoso Abū Ishāq al-Šīrāzī al-Šāfi‘ī. De Bagdad marchó a Damasco. En Mosul permaneció un año, dedicándose al estudio de los fundamentos

²⁸ Lo que sigue está tomado de la entrada que dedico a este personaje en *Diccionario de Autores y Obras Andalusíes. Tomo I (A-Ibn B)*, nº 58.

jurídicos y teológicos (*uṣūl*) con Abū Ya‘far Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad al-Sumnānī (m. 444=1052), alfaquí aš‘arī compañero del famoso teólogo al-Bāqillānī.

Durante su estancia en Oriente, Abū l-Walīd al-Bāyī llegó a tener discípulos y alcanzó cierta fama. Se dice que fue nombrado cadí en Alepo, permaneciendo en dicha ciudad cerca de un año. A pesar del status allí obtenido, inició el viaje de regreso a al-Andalus, añorando su tierra natal. Al llegar a ella, seguía sin disponer de medios económicos. Encontró trabajo preparando el pan de oro (*waraq al-dahab*) que se empleaba para la hilatura y la taracea, y redactando contratos. Enseñaba al tiempo y hubo discípulos que le recordaban saliendo a su encuentro con huellas en las manos del trabajo manual que había estando haciendo. Poco a poco, se fue divulgando el gran saber que había reunido durante su viaje a Oriente, sus obras se hicieron famosas y prosperó su situación. Los reyes de taifas buscaron atraérselo y le tuvieron en gran consideración. Lo emplearon en asuntos confidenciales y en el cadiazgo, recompensando generosamente sus intervenciones y mediaciones. A la hora de su muerte había acumulado una gran fortuna. Fue nombrado cadí en pequeños núcleos urbanos que no se correspondían a su rango como alfaquí: es el caso de Orihuela y otros lugares parecidos, adonde enviaba a sus delegados, sin visitarlos en persona más que muy de vez en cuando, actitud esta que sus biógrafos registran criticándola implícitamente. También se le criticaron sus tratos con los gobernantes y el hecho de dejarse utilizar en tanto que emisario entre ellos, recibiendo a cambio recompensas que contribuyeron a su fortuna. Hay que indicar que también se dice que esas relaciones con los gobernantes estuvieron motivadas tan sólo por su deseo de obtener la recompensa divina (*iḥtisāb*). Mantuvo especial relación con al-Muqtadir bi-Llāh, rey de Zaragoza, quien le tenía en altísima estima y para quien redactó su famosa respuesta a la «Carta del Monje de Francia». Sus labores de intermediario le hicieron moverse entre Zaragoza, Valencia, Murcia y Denia.

Cuando regresó a al-Andalus, se encontró con que las enseñanzas de Ibn Ḥazm habían obtenido gran resonancia, a pesar de (o tal vez precisamente por) haberse decidido a abandonar la escuela mālikī. Los mālikīes de la época consideraban que Ibn Ḥazm propagaba doctrinas y prácticas reprobables, pero cuando polemizaban con él salían derrotados, dado que Ibn Ḥazm dominaba como nadie el arte de la polémica y del razonamiento especulativo (*nazar*). Abū l-Walīd al-Bāyī había adquirido en Oriente notables conocimientos en polémica y disputa y por ello los mālikīes de al-Andalus le encargaron que se enfrentase a Ibn Ḥazm, entablándose entre ambos un debate del que al parecer al-Bāyī salió victorioso. A

raíz de esta disputa, Ibn Ḥazm fue expulsado de Mallorca, donde hasta ese momento había gozado del favor del gobernante local.

Al-Bāyī sufrió él también la enemiga de algunos ulemas andalusíes, al mantener una doctrina, relativa a si el Profeta era analfabeto, que no se correspondía con la predominante en al-Andalus. La polémica empezó en Denia, durante la lectura del *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī, compilación que incluye la tradición de Ḥudaybiyya, conocida como *ḥadīṯ al-muqāḍāt*, según la cual el Profeta habría escrito el día de al-Ḥudaybiyya, afirmación que al-Bāyī aceptaba en su significado literal. Frente a él se alzó el alfaquí y asceta Ibn al-Ṣā'ig, acusándole de impiedad por ir tal interpretación en contra de la aleya coránica XXIX, 46/47-47/48 («Así te hemos hecho descender el Libro. Creen en el Libro aquellos a quienes se lo hemos dado [...]. Antes de recibir el Corán no recitabas ningún Libro ni lo escribías con tu diestra. Así los adversarios quedan en la duda»). Ibn al-Ṣā'ig incitó al populacho contra al-Bāyī, llegando hasta el punto de maldecírsele y de hacerse versos y sermones contra él. Abū l-Walīd al-Bāyī se decidió a escribir una epístola en la que justificaba su postura doctrinal, detallando los fundamentos en los que se apoyaba. Esa epístola dio lugar a su vez a escritos, unos de refutación y otros de apoyo, participando en la polémica ulemas de al-Andalus, Ifrīqiya y Sicilia. Los ulemas no andalusíes respaldaron todos ellos la interpretación de al-Bāyī. El problema de fondo en todo este asunto era doble: por un lado, la relación existente entre el Corán y la tradición profética, y por otro, la dignidad profética de Muḥammad, pues el hecho de que Muḥammad no supiese ni leer ni escribir constituye en el islam una de las pruebas de su profecía. Al-Bāyī no negaba la existencia de ese milagro; por el contrario, afirmaba que hubo dos: el Profeta era analfabeto y leyó el Corán mostrado por el arcángel Gabriel (primer milagro); el día de Ḥudaybiyya fue capaz de escribir a pesar de ser analfabeto (segundo milagro).

Abū l-Walīd al-Bāyī fue ensalzado no sólo por sus biógrafos y autores posteriores a él, sino incluso por sus contemporáneos. Abū 'Umar Ibn 'Abd al-Barr lo colmó de elogios. Ibn Ḥazm afirmó que no había, después del cadí de Bagdad 'Abd al-Wahhāb, ningún otro jurista mālikí que pudiera comparársele. Abū 'Alī al-Ṣadafi, discípulo de Abū l-Walīd al-Bāyī, dijo de él que fue uno de los imames de los musulmanes y que no vio a nadie como él. Dos renombrados contemporáneos suyos, uno andalusí y otro iraquí, los tradicionistas Abū 'Umar Ibn 'Abd al-Barr y al-Jatīb al-Bagdādī, ambos mayores en edad, transmitieron de él.

Dentro del mālikismo, la obra y la doctrina de Abū l-Walīd al-Bāyī se caracterizaron por su enfoque renovador. Fue un alfaquí que, junto a un buen conocimiento de la tradición del Profeta, recurrió a la especulación racional y se ocupó

de teología dogmática y racional, dedicándose a los fundamentos del derecho (*uṣūl*). Se recuerda su elocuencia y sus dotes innatas para la poesía. Fue autor de obras excelentes (un total de cuarenta) en todos los campos a los que se dedicó: poesía, ascetismo, tradición del Profeta, gramática, ciencias del Corán, polémica anti-cristiana. Pero destacó sobre todo en las ciencias jurídicas, siguiendo la metodología que había aprendido en Oriente (especialmente en Bagdad) y que se basaba en los significados (*mā'āni*) y en el comentario alegórico (*ta'wīl*), y centrándose sobre todo en obras de metodología jurídica.

Tuvo numerosos discípulos, entre los que se cuentan algunos de los ulemas más destacados de la generación siguiente a la suya, entre ellos Abū Bakr al-Ṭurṭūṣī. A pesar de estos discípulos, sus enseñanzas más novedosas no encontraron demasiado eco en el contexto intelectual andalusí y así Abū Bakr Ibn al-'Arabī contaba cómo pudo comprar las obras de al-Sumnānī que habían pertenecido a Abū l-Walīd al-Bāyī y a las que nadie en su época (primera mitad del siglo VIII/-XII) prestaba atención por versar sobre fundamentos del derecho y teología. Alguno de sus biógrafos recuerda que se oponía a la generalización de la *ijāza* (licencia para transmitir dada por escrito), en la que veía una forma de acabar con ese viaje de estudios (*riḥla*) que tan decisivo había sido en su propia formación.

*Abū Bakr al-Ṭurṭūṣī (m. 520=1126)*²⁹

Nació Abū Bakr en Tortosa hacia el año 451 (=1059) y vivió en al-Andalus unos veinticinco años, pues nunca regresó de su viaje a Oriente, iniciado en 476 (=1083). Murió en efecto en Alejandría, ciudad en la que se había instalado, como veremos, y en la que su tumba se convirtió en uno de los monumentos más importantes, pues se consideraba que concedía bendiciones (*baraka*) y que se obtenían las peticiones que se hacían a Dios cerca de ella.

Estudió en al-Andalus con varios maestros, entre ellos Abū l-Walīd al-Bāyī. La formación recibida en al-Andalus consistió, fundamentalmente, en cuestiones de controversia jurídica, derecho sucesorio y *adab*. A pesar de haber estudiado con Abū l-Walīd al-Bāyī, destacado alfaquí uṣūlī de la época, al-Ṭurṭūṣī, una vez en Oriente, no dejó de encontrarse con problemas de comprensión en sus estudios

²⁹ Véase la biografía que le dedico en la introducción a Abū Bakr al-Ṭurṭūṣī, *Kitāb al-ḥawādiṯ wa-l-bida' (El libro de las novedades y las innovaciones)*, trad. y estudio M. Fierro, Madrid, 1993, así como la descripción de sus crisis espirituales en M. Fierro, «Un tortosino en Iraq», en Abu Nuwās y otros, *Iraqutes*, Málaga, 2003, 39-46.

jurídicos. Ello ha quedado reflejado en una anécdota transmitida por Abū Bakr Ibn al-ʿArabī, quien contaba que había oído decir a al-Ṭurṭūšī:

No me marché de al-Andalus hasta haberme formado en *fiqh*, acompañando asiduamente a al-Bāyī durante un tiempo. Cuando llegué a Bagdad, entré en la *madrasa* ʿĀdiliyya y allí oí que el maestro planteaba una cuestión jurídica, diciendo: «Cuando un *aṣl* y un *zābir* se contradicen, ¿cuál de ellos prevalece?». No sabía de lo que estaba hablando ni entendía a qué se estaba refiriendo, hasta que Dios me ayudó y me sucedió lo que me sucedió,

frase que se puede entender en el sentido de que, con la ayuda de Dios, el *fiqh* acabó no teniendo secretos para él. Sin embargo, esta anécdota también puede ser puesta en relación con la crisis personal que sufrió al-Ṭurṭūšī tras la profunda impresión que le causó el eclipse de sol del que fue testigo en Bagdad en el año 478 (=1085), crisis que parece haber agudizado en él sus tendencias ascéticas y, tal vez, haberle hecho plantearse qué sentido tenían sus estudios de derecho.

Al-Ṭurṭūšī, como se ha indicado, marchó a Oriente en el año 476 (=1083), antes pues de la caída de Toledo en manos cristianas (año 478=1085) y de la llegada de los almorávides en 479 (=1086). Muchos ulemas de la época de taifas no consideraron necesario hacer la *riḥla fī ṭalab al-ʿilm* a Oriente, bien porque el desarrollo de las ciencias islámicas alcanzado en al-Andalus les eximía de esa necesidad, bien porque las circunstancias políticas de la época desaconsejaban abandonar la Península. En el caso de al-Ṭurṭūšī, su viaje tal vez se viera influido por el ejemplo de su maestro Abū l-Walīd al-Bāyī, cuyos estudios en Oriente le habían puesto en contacto con los nuevos métodos y disciplinas desarrollados por el mālikismo oriental y le habían permitido derrotar a Ibn Ḥazm en la polémica entablada contra el mālikismo andalusí. Pero tal vez también influyera la situación política de al-Andalus con la creciente amenaza cristiana en las zonas fronterizas. Como he dicho antes, al-Ṭurṭūšī nunca regresaría a al-Andalus. Su discípulo Abū Bakr Ibn al-ʿArabī le preguntó en cierta ocasión, estando en Egipto, por qué no volvía a su tierra natal. La respuesta fue que no podía abandonar el país en el que ahora vivía, pues en él predominaba la ignorancia (se refería al hecho de que Egipto estaba gobernado entonces por los califas fatimíes, que eran *ṣūfíes*), implicando que su presencia era necesaria allí.

El itinerario de al-Ṭurṭūšī puede ser reconstruido de la siguiente manera: salió de al-Andalus en el año 476 (=1083), pasando por Alejandría y por Antioquía (hacia 477=1084), y se dirigió a Iraq, donde estudió en Bagdad, Basora y Wāsiṭ entre los años 477 y 480 (=1084-87); hizo la peregrinación a La Meca, ciudad en la que sabemos que estaba en el año 481 (=1087). Luego se dirigió a Siria/Palesti-

na, donde le vemos moverse entre los años 481 y 490 (=1087-96), y donde residió en Jerusalén y Damasco. A Alejandría llegó hacia el año 490 (=1097).

En Bagdad estaba en el año 478 (=1085), fecha en la que fue testigo de un signo divino: según él mismo cuenta, después de la oración de la tarde, se oyó un gran ruido, se levantó un viento como nunca se había visto otro y densas tinieblas lo cubrieron todo. El sol desapareció y la oscuridad llegó a ser tal que nadie podía ver ni su propia mano. Las gentes pensaron que se trataba del día de la resurrección, de un eclipse o de un castigo enviado por Dios. Muchos se entregaron al pillaje en los zocos, hasta que volvió a aparecer el sol, cuando faltaba una hora para que se pusiese. Este acontecimiento debió de influir decisivamente en el desarrollo de las tendencias ascéticas y místicas de al-Ṭurṭūšī en los años siguientes.

Cuando al-Ṭurṭūšī llegó a Bagdad, ya existía la famosa *madrasa* Nizāmiyya, en la que enseñó el gran pensador y renovador religioso al-Gazālī (m. 505=1111), y cuya fundación describe en una de sus obras, al tiempo que se prodiga en elogios hacia su fundador, el visir Nizām al-Mulk. Gran número de los maestros que al-Ṭurṭūšī tuvo en Bagdad fueron profesores de la Nizāmiyya y en ella copió en el año 478 (=1085) una obra de Tradición profética. Sin embargo, ningún biógrafo menciona explícitamente que al-Ṭurṭūšī estudiara en dicha *madrasa*, mientras que sí hacen referencia a una *madrasa* llamada ʿĀdiliyya, que no he encontrado mencionada en ninguno de los estudios consultados y que no ha sido identificada por ninguno de los estudiosos de la vida de al-Ṭurṭūšī. La lista de los maestros bagdadíes incluye a los sabios más destacados de la época, entre ellos a al-Ḥumaydī, un andalusí discípulo de Ibn Ḥazm sobre el que luego volveré. La formación recibida por al-Ṭurṭūšī en Bagdad debió consistir fundamentalmente en *fiqh*, llamando la atención el hecho de que no parece haber tenido maestros mālikíes.

Tras su estancia en Iraq, se dirigió después a Siria/Palestina, donde residió en Damasco y en Jerusalén. Habría sido en esa época cuando se encontró con al-Gazālī. En Jerusalén tuvo una vivencia espiritual que le afectó mucho: en cierta ocasión en que se había quedado dormido en la mezquita, oyó una voz que a él se dirigía diciéndole: «¿Se puede tener temor de Dios y dormir al mismo tiempo? ¡Qué extraño! He observado tu corazón: eres un mentiroso. Por la majestad de Dios, si tú hubieras sido sincero, ninguna parte de ti habría sucumbido al sueño», voz que le hizo despertarse llorando. Se dedicó a una vida de pobreza, apartándose de todo lo que tuviese que ver con el poder político y acabó retirándose a las montañas del Líbano, donde llevó una vida ascética junto a un hombre entregado al servicio de Dios, llamado Abū Muḥammad ʿAbd Allāh al-Sāʿih. Este retiro se

puede entender como el resultado de la crisis espiritual a la que parece haber estado sometido al-Ṭurṭūšī desde la experiencia del eclipse de sol en Bagdad hasta la voz que le habla en la mezquita de Jerusalén.

Pasado un tiempo, decidió dirigirse a Egipto, tal vez porque pensase regresar a al-Andalus o por la presión cruzada (la llegada de los cruzados a Tierra Santa tuvo lugar en el año 490 [=1096] y Antioquía fue conquistada en 491 [=1098]). No tenemos apenas información sobre la reacción de al-Ṭurṭūšī ante las conquistas cristianas y, en especial, ante la conquista de Jerusalén en 492 (=1099), aunque su insistencia en la necesidad del *jihād*, su actitud severa hacia los *ḍimmīs* y su exaltación de Jerusalén en varios de sus escritos pueden ser vistos como un ejemplo de ese proceso de «réarmament moral» que tuvo lugar en el islam a raíz de las Cruzadas.

Hay varias anécdotas relativas a la instalación de al-Ṭurṭūšī en Egipto en compañía de su compañero ‘Abd Allāh al-Sā’ih y todas tienen que ver con su escrupulosidad para asegurarse de la licitud de sus medios de vida. Decidieron residir en Roseta, donde abundaban dos cosas lícitas: la sal y la leña, de manera que podían vivir de esos dos productos lícitos. Cuando tenían necesidad de provisiones recogían leña y sal y vendían lo recogido (equivalente a lo que podían cargar sobre sus espaldas) para comprar cuanto necesitaban para su subsistencia. La vida de pobreza y humildad que allí llevaban se vio interrumpida por un acontecimiento imprevisto: el califa fatimí de Egipto había hecho matar a un grupo de los alfaquíes de Alejandría, de modo que no quedó nadie en la ciudad a quien dirigirse para las consultas jurídicas. Llegó a oídos de la gente de Alejandría que en Roseta había un alfaquí y asceta y le pidieron que fuera a vivir entre ellos, consiguiendo finalmente convencerle al garantizarle que su vida allí no le llevaría a incurrir en nada ilícito.

En Alejandría, al-Ṭurṭūšī se dedicó a la enseñanza y a la divulgación del saber, casándose con una viuda en cuya casa instaló una *madrasa*. Al-Ṭurṭūšī se vanaglorió de haber logrado que las gentes de la ciudad se apartasen de las innovaciones introducidas por los fatimíes y volviesen al buen camino. Las relaciones de al-Ṭurṭūšī con las autoridades locales fueron conflictivas, en lo que sin duda influyó el hecho de que sus enseñanzas reunieron en torno a él a un gran número de discípulos. Fue probablemente entonces cuando compuso su *Kitāb al-ḥawāḍiṭ wal-bida’*, obra que debió de despertar la hostilidad de quienes seguían las prácticas que allí reprobaba. Fue obligado a desplazarse a El Cairo en 514 (=1120), veinticuatro años después de su llegada a la ciudad, donde parece haber estado bajo vigilancia, si bien una serie de anécdotas le muestran amonestando y sermoneando

al visir al-Afḍal. Éste fue asesinado en 515 (=1121) y con su sucesor, al-Batā’ihī, al-Ṭurṭūšī pudo regresar a Alejandría, logrando que el derecho sucesorio fatimí no se aplicase a los sunníes y que el gobierno no requisase las propiedades sin herederos legales. Tuvo un elevado número de discípulos, entre ellos muchos andalusíes de paso por Alejandría, de manera que la mayor parte de los ulemas de al-Andalus activos durante la primera mitad del siglo VI/XII habían estudiado con él.

Al-Ṭurṭūšī se interesó por las siguientes disciplinas: derecho *mālikī*, ascetismo y misticismo, pensamiento político y censura de costumbres, con incursiones en el campo del comentario del Corán, el hadiz y la teología, así como en la poesía y el *adab*. Hay una total ausencia de interés por las ciencias «de los antiguos» (medicina, astronomía, etc.), así como por la filosofía. Su aportación fue especialmente importante en el campo del derecho, atribuyéndosele haber sido responsable de la unión de las dos tendencias *mālikīes* existentes entonces, la iraquí (u oriental) y la occidental. Se interesó tanto por la metodología del derecho como por la casuística. Durante su estancia en Bagdad, al-Ṭurṭūšī se encontró en un ambiente en el que se discutía de teología (*muṭazilī*, *aš‘arī* y tradicionalista-*ḥanbalī*), por lo que no es aventurado suponer que estaría al tanto de las posturas y las polémicas existentes. No fue, naturalmente, *muṭazilī*, secta a la que critica y refuta como innovadora. En una de sus obras encontramos una profesión de fe que revela una tendencia *aš‘arī*. También fue fundamental su recepción de la obra de al-Gazālī, cuyos intentos de renovación de la vida religiosa admiró y quiso emular en una de sus obras, aunque ello no le impidió criticar lo que consideraba eran errores en los que había incurrido (especialmente su asimilación de la filosofía y del sufismo que creía había llevado demasiado lejos). Fueron esos errores y el peligro que representaban los que le llevaron a respaldar que la obra de al-Gazālī fuese quemada.

*Abū Bakr Ibn al-‘Arabī (m. 543=1148)*³⁰

En el año 485 (=1092), el sevillano Abū Bakr Ibn al-‘Arabī abandonó su ciudad natal y la península Ibérica junto con su padre. Tenía diecisiete años y ya había comenzado sus estudios de derecho y teología, teniendo como maestro a su padre y a un tío materno. Aunque en una de sus obras afirma que la razón de iniciar el viaje fue el deseo de hacer la peregrinación y continuar con su forma-

³⁰ Lo que sigue está tomado de la entrada dedicada a este personaje en *Diccionario de Autores y Obras Andalusíes. Tomo I (A-Ibn B)*, nº 242 [M. Lucini].

ción, parece ser que el principal motivo fueron unas relaciones tirantes entre su familia (que había estado al servicio de los reyes de taifas de Sevilla, los abbadíes) y los nuevos gobernantes de al-Andalus, los almorávides. En varias de sus obras Abū Bakr Ibn al-ʿArabī da noticias que permiten reconstruir su itinerario durante el viaje. Entre los muchos lugares que visitó, destacan Jerusalén, donde se encontrará por vez primera con al-Ṭurtūšī, pero sobre todo Bagdad, donde se encontró con al-Gazālī en el año 490 (=1097) y estudió con él. Aprovecharon los dos Banū l-ʿArabī (el padre, Abū Muḥammad, y el hijo, Abū Bakr) para solicitarle un escrito en favor del emir almorávide Yūsuf b. Tāšufīn, complementado dos años más tarde por una carta oficial del califa abbasí en la que éste le confirmaba en su gobierno y aprobaba los títulos soberanos por él adoptados. La carta de al-Gazālī no escatimaba elogios al propio Abū Bakr Ibn al-ʿArabī:

Cuando vino el eminente *šayy* y alfaquí Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. al-ʿArabī al-Andalusī al-Ṭībī, ¡guarde Dios su bienestar!, contó tantas explicaciones y pormenores suyos [del emir almorávide], que llenó de fragancia todo el Iraq, pues, llegado a Bagdad, sede del califato, continuamente se extendía en referir las humillaciones y oprobios de los musulmanes de al-Andalus, y las guerras y menoscabos a que les reducía el dominio de los cristianos ..., que a la gente del islam cada vez más afligían con cautiverios, muertes y depredaciones, consiguiendo vejarles, habida cuenta de sus disensiones y las divergencias de aquellos [reyes] rebeldes ... que intentaban conseguir todo el poder y se combatían por ello ... Este *šayy* alfaquí [Ibn al-ʿArabī] fue convocado a la corte de Bagdad, por su piedad y nobleza, [con intención de] que [a ella] se incorporara, para honra de la corte califal. Pero rehusó todo lo que le impidiera regresar a aquel confín [de al-Andalus], donde debía aplicarse a combatir junto a los emires ... Su hijo ..., Abū Bakr, ha atesorado, en el tiempo que me ha frecuentado, una porción de sabiduría que otros no pueden asimilar en más dilatado trecho, habida cuenta de su agudeza intelectual, su capacidad de asimilación y el brillo de su talento, que no ha de abandonar el Iraq sino realzado en su valía, con preeminencia entre sus iguales ... Cuántos, antes que estos dos, vinieron al Iraq, y cuántos han de venir después, desde aquella tierra remota, sin poner de relieve sus excelencias, ni hacerla destacar ...³¹

Poco después iniciaron padre e hijo el regreso a al-Andalus, pero en Alejandría (donde volvieron a encontrarse con al-Ṭurtūšī) falleció el padre de Abū Bakr Ibn al-ʿArabī en el año 493 (=1099). Llegado a Marrakech, entregó Abū Bakr Ibn al-ʿArabī el decreto de investidura abbasí a Yūsuf b. Tāšufīn, así como las cartas de al-Gazālī y al-Ṭurtūšī en las que éstos le hacían recomendaciones, al tiempo que le alababan por su acción de gobierno encaminada a luchar contra los cristianos y a reformar la sociedad magrebí y andalusí.

³¹ M. J. Viguera, «Las cartas de al-Gazālī y al-Ṭurtūšī al soberano almorávid Yūsuf b. Tāšufīn», *Al-Andalus*, XLII (1977), 341-74 (357, 360-1). Véanse elogios similares en la carta de al-Ṭurtūšī (373).

Tras regresar a Sevilla, el prestigio de Abū Bakr Ibn al-ʿArabī llegó a ser inmenso, y él mismo habría dicho de sí mismo que «ninguno de los que han hecho la *riḥla* ha traído tanta ciencia como yo, con la excepción de Abū l-Walīd al-Bāḡī». Se dedicó a la enseñanza, al tiempo que actuaba como alfaquí consultor. Fue también nombrado cadí, dándose a conocer por la dureza de sus sentencias, así como por su empeño en aplicar la doctrina jurídica que consideraba correcta y que no coincidía a menudo con la que se llevaba aplicando tradicionalmente en al-Andalus. Esto, naturalmente, despertó oposición tanto entre los ulemas como entre el pueblo, y Abū Bakr Ibn al-ʿArabī acabó teniendo que abandonar la judicatura. Se dedicó entonces plenamente a la enseñanza, llegando a tener un número elevadísimo de discípulos, que serán los ulemas que asistirán a la revolución almohade, tan coincidente en algunos aspectos con parte de los planteamientos de Abū Bakr Ibn al-ʿArabī³². No por casualidad, del fundador del movimiento almohade, el Mahdī Ibn Tūmart, se dice que también había estudiado con al-Gazālī y con al-Ṭurtūšī. Abū Bakr Ibn al-ʿArabī llegó a ver el triunfo del movimiento almohade. Junto con un grupo de notables de Sevilla, se dirigió a Marrakech para presentarse ante el califa almohade ʿAbd al-Muʿmin b. ʿAlī, falleciendo durante el viaje de regreso en circunstancias oscuras. Su tumba en Fez ha sido y es objeto de culto.

La obra de Abū Bakr Ibn al-ʿArabī es ingente, centrándose en varias disciplinas: Corán, tradición del Profeta, ascetismo, pero sobre todo derecho y teología. No hay todavía suficientes estudios que permitan afinar en su valoración, pero es indudable, por como se refieren a él sus biógrafos tanto occidentales como orientales, que la reputación de Abū Bakr Ibn al-ʿArabī fue elevadísima. Entre sus composiciones, y en función del tema que aquí nos ocupa, se puede destacar una casida dirigida a los bagdadíes en la que expresaba nostalgia por su ciudad.

Hemos visto, en el caso de al-Aṣṭī, cómo tras su regreso del viaje a Oriente mostró gran desdén hacia sus colegas andalusíes, a quienes consideraba inferiores en conocimientos. Hemos visto también que Abū Bakr Ibn al-ʿArabī tenía sus propios conocimientos en muy alta estima. Varias anécdotas lo retratan mostrando abiertamente su impaciencia ante sus conciudadanos, a los que consideraba muy inferiores en su saber y, sobre todo, errados tanto en sus prácticas como en sus creencias. Una de esas anécdotas, narrada por él mismo, cuenta cómo en la

³² Véase al respecto M. Fierro, «Doctrina y práctica jurídicas bajo los almohades», en P. Cressier, M. Fierro y L. Molina (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid, 2005, II, 895-935.

época en que ocupó el cadiazgo se presentó una denuncia ante él contra un grupo de personas que habían raptado a la esposa de un hombre. Dada la gravedad de la demanda, fueron apresados y llevados a la presencia del cadí. Entonces, dice el cadí Abū Bakr Ibn al-ʿArabī, «consulté a los muftís con los que Dios me afligió» y estos afirmaron que no se les podía asimilar a los bandidos, puesto que sólo los bienes patrimoniales se consideran objeto de bandidaje y no las partes íntimas de la mujer. Abū Bakr Ibn al-ʿArabī replicó airado: «¡Ciertamente somos de Dios y a Él volveremos! ¿Es que no sabéis que el bandidaje en las partes íntimas es más abominable que el que tiene lugar en los bienes patrimoniales y que la gente está dispuesta a desprenderse de sus propiedades y a ser despojado de sus bienes si surge la necesidad, pero un hombre nunca dejaría que le arrebatasen a su mujer ni a su hija? Si hay algún castigo superior a los castigos que Dios prescribió, ciertamente ése corresponde a quien somete a pillaje las partes íntimas». Abū Bakr Ibn al-ʿArabī intentaba introducir en el derecho mālikí andalusí que la violación con rapto se asimilase al bandolerismo (*hirāba*), siendo el castigo de este último una sanción coránica consistente en la muerte a espada o la crucifixión, la amputación del pie y la mano de lados contrarios del cuerpo o el destierro³³.

El sentimiento de superioridad, de desdén y de impaciencia hacia sus conciudadanos que se advierte en al-Aṣīlī y en Abū Bakr Ibn al-ʿArabī, su disposición a romper con la forma tradicional de hacer las cosas, a imponer reformas radicales, son todas ellas características que, al margen de rasgos de su personalidad, hay que achacar a su formación fuera de al-Andalus y al «contagio» de las formas de hacer y de pensar con las que habían entrado en contacto fuera de al-Andalus y, fundamentalmente, en Bagdad. No debe pues extrañar que, aunque su influencia en el mundo del saber andalusí esté fuera de toda duda, fueran aquellos ulemas andalusíes que no habían hecho la *rihla* (pero que conocían las nuevas tendencias surgidas fuera de al-Andalus) los que al final lograron hacer más digeribles esas nuevas tendencias. Me refiero a ulemas como Abū ʿUmar Ibn ʿAbd al-Barr (m. 463=1071) e Ibn Rušd al-ʿYadd (m. 520=1126)³⁴, los cuales, además, no tuvieron que sufrir los celos ni el odio que los formados en Oriente a menudo despertaban a su regreso.

³³ Anécdota recogida por D. Serrano, «Doctrina legal islámica sobre el delito de violación: escuela mālikí (ss. VII-XV)», en M. I. Calero (ed.), *Mujeres y sociedad islámica: una visión plural*, Málaga, 2006, 145-172.

³⁴ Sobre esto puede verse M. Fierro, «Proto-Malikis, Malikis and reformed Malikis», *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*, ed. P. Bearman, R. Peters y F. Vogel, Cambridge, Mass., 2005, 57-76.

Morir en Bagdad

Para terminar, quiero referirme brevemente a un aspecto que requiere sin duda un estudio más en profundidad. Me refiero a la influencia ejercida en Oriente por los andalusíes que se establecieron en Bagdad y allí desarrollaron su actividad intelectual y tuvieron discípulos³⁵. En esta ocasión me voy a centrar en dos andalusíes que, instalados en Bagdad, allí murieron.

Uno de ellos es al-Ḥumaydī (m. 488=1095)³⁶, a quien ya hemos encontrado como maestro de al-Ṭurtūšī. No están claras las razones por las que al-Ḥumaydī nunca regresó a al-Andalus. Como discípulo de Ibn Ḥazm y seguidor de sus doctrinas de inspiración *zāhirī*, al-Ḥumaydī era consciente de que sus creencias no correspondían a las de las elites religiosas de al-Andalus. Pero dado que tenemos noticia de *zāhirīes* que vivieron en al-Andalus, tal vez en el caso de al-Ḥumaydī más que un fenómeno de «push» lo que se produjo fue un «pull». Es decir, cuando al-Ḥumaydī se instaló en Bagdad, estaba en curso lo que se ha llamado el rearme y revivificación sunní («Sunnī revival») frente al desafío representado, sobre todo, por el *šīʿismo ismāʿilī*, produciéndose un florecimiento intelectual en el que encontraron cabida varias tendencias y una mayor apertura hacia distintas corrientes de pensamiento. Nuevamente, queda por hacer un estudio del impacto que las enseñanzas de al-Ḥumaydī pudieron tener en los círculos intelectuales de Bagdad. Me limitaré a señalar aquí que al-Gazālī conocía una obra de Ibn Ḥazm sobre los nombres de Dios: él mismo cuenta que «hallé un libro (*kitāb*) sobre los nombres de Dios Altísimo compuesto por Abū Muḥammad Ibn Ḥazm que demuestra su inmensa memoria y el gran flujo de su mente»³⁷. Ese libro bien pudo llegar a Bagdad en la biblioteca de al-Ḥumaydī.

Antes de que al-Ḥumaydī se instalase en Bagdad, tenemos noticia de la presencia de un andalusí en el círculo del filósofo Abū Sulaymān al-Siḡistānī (m. 375=985), en el que participaba entre otros el gran humanista Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (m. 414=1023). De tendencias neoplatónicas, en el círculo se debatían sobre todo cuestiones relacionadas con la relación mente-cuerpo y la relación de

³⁵ Falta también un estudio de conjunto sobre los iraquíes que se instalaron en al-Andalus. A los más conocidos (Ziryāb, Abū ʿAlī al-Qālī, Sāʿid al-Bagdādī) se pueden añadir los biografiados en *Diccionario de Autores y Obras Andalusíes. Tomo I (A-Ibn B)*, n.ºs 75, 79, 93.

³⁶ Sobre el que puede verse el *Diccionario de Autores y Obras Andalusíes. Tomo I (A-Ibn B)*, n.º 135 [G. Rosselló Bordoy].

³⁷ Entrada dedicada a Ibn Ḥazm en la *Biblioteca de al-Andalus: de Ibn al-Dabbāg a Ibn Kurz*, n.º 596 [J. M. Puerta Vilchez y R. Ramón Guerrero], obra 7.

Dios con el universo; las enseñanzas consistían en un misticismo de tipo racionalista, que comenzaba con una purificación ética y culminaba en una iluminación intelectual. El personaje que nos interesa ahora es llamado Abū Muḥammad al-Andalusī, y se trata de ʿAbd Allāh b. Ḥammūd b. ʿAbd Allāh b. Maḍḥiyy al-Zubaydī al-Iṣbīlī, quien murió en Bagdad (se dan varias fechas de su muerte, entre ellas el año 375 [=985]). Pariente del famoso gramático Abū Bakr al-Zubaydī, fue discípulo en al-Andalus de Abū ʿAlī al-Qālī y estudió en Bagdad con Abū Saʿīd al-Sīrafi y con Abū ʿAlī al-Fārisī. Al-Tawḥīdī da bastante información sobre él (entre otros materiales, recoge una breve autobiografía de al-Zubaydī). Aunque su valoración del personaje no es siempre buena, destaca sus profundos conocimientos en gramática, poesía y lexicografía y sobre todo ensalza su extraordinaria memoria. Gracias a al-Tawḥīdī, disponemos de pequeñas viñetas que nos permiten vislumbrar diferentes aspectos del personaje y, sobre todo, cómo intervenía e influía en las discusiones del círculo. Le vemos preguntando por qué cada sabio considera que su rama del saber es superior a las otras; en otra ocasión diciendo «el que sube las escaleras de este mundo descende; el que descende sus escaleras, asciende»; preguntando por los méritos de los distintos pueblos y expresando su deseo de poder dedicarse a la verdadera reflexión, la filosófica. Pero ahora me voy a detener en una de esas viñetas que nos lo muestran defendiendo la cultura andalusí y que nos devuelve a ese momento en que los andalusíes empezaron a pregonar sus logros y méritos en relación con Iraq.

El visir Ibn ʿAbbād discutía en cierta ocasión con al-Tawḥīdī acerca de las entidades que carecen de realidad. Al-Tawḥīdī recordó que Abū Muḥammad al-Andalusī le había recitado un verso de un poeta andalusí en el que se mencionaban entidades no existentes. El verso decía: «Generosidad, el ogro (*qūl*) y el grifo (*ʿanqāʾ*, *mugrib*) son nombres de entidades que no han sido creadas y no existen». El visir preguntó si había otros en Occidente que escribiesen de esa manera. Al-Tawḥīdī dijo que él le había preguntado lo mismo a Abū Muḥammad al-Andalusī y que éste le había contestado que en Occidente había autores cuya prosa era superior a la de Ibrāhīm b. al-ʿAbbās al-Sūlī y cuya poesía era superior a la de Abū Tammām³⁸.

³⁸ Todo lo que recojo sobre Abū Muḥammad al-Andalusī está tomado de J. L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: the cultural revival during the Buyid age*, Leiden, 1986, 135, 141, 148, y *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abū Sulaymān al-Sijistānī and his circle*, Leiden, 1986, 30, 57-9, 86, 146, 165.

De Bagdad a al-Andalus: las ciencias naturales

Joaquín BUSTAMANTE COSTA

(Universidad de Cádiz)

RESUMEN:

Ahora que la barbarie se abate sobre la ciudad de la paz es momento de recordar lo que nunca ha dejado de ser Bagdad, un faro que irradia luz desde el mismo día de su fundación. Desde Bagdad hacia al-Andalus han viajado la ciencia y la cultura durante largo tiempo, dejando un amplio rastro que aún hoy se puede reconocer en el vocabulario específico de los tres reinos de la naturaleza. Un apéndice examina algunos aspectos particulares de este legado léxico que alcanza a toda Europa.

PALABRAS CLAVE: Bagdad. Al-Andalus. Lengua árabe. Lenguas de Europa. Interferencias léxicas. Transmisión de conocimiento. Botánica. Zoología. Mineralogía. Materia médica.

ABSTRACT:

Now that barbarism is swooping on the 'City of Peace' it is the time to recall what Baghdad has always been — a beacon shining light from the very moment it was founded. The journey of science and knowledge from Baghdad to Islamic Spain was so fruitful for a long period of time that its traces may still nowadays be found in the vocabulary of all the natural sciences. Some of the aspects of this lexical legacy, from which the whole of Europe has taken advantage, are explored in an appendix.

KEY WORDS: Baghdad. Islamic Spain. Arabic language. European languages. Cases of lexical interference. Transmission of knowledge. Botanic. Zoology. Mineralogy. Medicine.