

[1791] AL-ṬURTŪŠĪ, ABŪ BAKR: ABŪ BAKR MUḤAMMAD B. AL-WALĪD B. MUḤAMMAD B. JALAF B. SULAYMĀN B. AYYŪB AL-QURĀŠĪ AL-FIHRĪ, conocido como IBN ABĪ RANĀQA y AL-ṬURTŪŠĪ (Tortosa, aprox. 451=1059-Alejadría, *šābān* 520=22 agosto-19 septiembre 1120), jurista autor de un famoso "espejo de príncipes" y de varias obras de carácter religioso-jurídico a quien se atribuye haber servido de nexo de unión entre la escuela malikí oriental y la occidental. Su obra y su actividad como maestro tuvieron una importante vertiente política: al tiempo discípulo y contradictor de al-Gazālī, es el autor de una conocida carta al emir almorávide Ibn Tāšufīn con recomendaciones sobre el arte de gobernar; tras su establecimiento en Alejadría bajo dominio fatimí, reprobó en su tratado contra las innovaciones muchas de las normas y costumbres de los fatimíes.

La *nisba* (gentilicio) al-Fihri de nuestro personaje remite a la tribu árabe de Fihri Qurayš (árabes del Norte), que se había asentado en al-Andalus desde la época de la conquista: recuérdese que uno de los emires dependientes de Damasco fue Yūsuf al-Fihri. Ibn Ḥazm afirma que los fihríes en la Península eran muy numerosos y ricos; entre ellos se cuenta la dinastía de los Banū Qāsim de Alpuente durante el s. XI (Terés, "Linajes", pp. 88-9). La cadena genealógica de al-Ṭurtūšī se interrumpe en un antepasado llamado Ayyūb que debió de vivir hacia la mitad del s. X. La ausencia de familiares (línea paterna) de al-Ṭurtūšī en los diccionarios biográficos hace sospechar que no debieron de destacar en el terreno del saber. Hubo otros familiares que parecen haber destacado en el terreno militar: por una anécdota, recogida por el propio al-Ṭurtūšī, sabemos de uno de ellos, llamado Abū l-Walīd Ibn Fathūn, "pariente mío, tío de mi madre, que era el hombre más valiente de los árabes y de los cristianos", a quien el rey al-Mustaīn de Zaragoza concedió una pensión de quinientos dinares (*Sirāy*, pp. 156-7; tr. Alarcón, II, 336-8). Creo muy probable que sea hijo de ese Ibn Fathūn el alfaquí y cadí Abū l-Qāsim Jalaf b. Sulaymān b. Fathūn (m. 505=1111), originario de Orihuela y residente en Játiva y Denia, autor de un formulario notarial. Su hijo Abū Bakr Muḥammad b. Jalaf b. Sulaymān b. Fathūn (m. 519=1125) fue un destacado tradicionalista que completó y corrigió el *Kitāb al-Šahāba* de Abū 'Umar Ibn 'Abd al-Barr. Padre e hijo se caracterizaron por su apartamiento de los cargos oficiales y por sus frecuentes ayunos, práctica piadosa ésta en la que ya había incurrido Sulaymān b. Fathūn

y a la que se dedicó también una tía materna de Jalaf. Esta tía materna de Jalaf, cuyo nombre no se consigna, fue la abuela (madre del padre) de Abū Muḥammad al-Rušāfī (m. 542=1147). Si el parentesco que he establecido entre Sulaymān b. Jalaf b. Muḥammad b. Fathūn y al-Ṭurtūšī es correcto, nos encontramos con tres familias unidas por lazos familiares a través de parentesco femenino (v. el cuadro genealógico en vol. III, p. 163). Sabemos que al-Ṭurtūšī tuvo descendencia, un hijo llamado Muḥammad, sin duda nacido de la mujer con quien casó en Alejadría y a través de la cual emparentó con su discípulo egipcio Abū l-Ṭāhir Ibn 'Awf: nuevamente un parentesco establecido a través de la línea materna.

Se le conoce por "al-Ṭurtūšī", es decir, por la *nisba* de su lugar de origen, Tortosa. También se le conoce por el nombre de "Ibn Abī Randaqa", tal y como vocalizan la mayoría de los biógrafos, aunque Ibn Farḥūn recoge la vocalización "Rundaqa". Ibn Jallikān es el único biógrafo que nos ofrece una explicación del significado de ese nombre: según él, se trataría de una expresión francesa (*farānīya*), acerca de la cual preguntó a un franco (*bād al-farānī*), contestándole que su significado era "tā'ālā", "ven". Pons Boigues afirma que equivale a la frase "ven acá", empleando el verbo francés "rendre".

Nació Abū Bakr al-Ṭurtūšī en Tortosa hacia el año 451 (=1059). Tortosa era entonces una ciudad próspera, cuya riqueza procedía de un puerto con gran actividad comercial y, sobre todo, de los astilleros (*dār al-šinā'a*), en los que se reparaban y construían barcos, utilizándose la madera de pino de gran calidad que se obtenía de los bosques situados en los alrededores de la ciudad. Los astilleros habían sido construidos por 'Abd al-Rahmān III. Tras la disolución del califato omeya, el gobierno de la ciudad cayó en manos de esclavos (*ṣaqāliba*) amiríes, quienes constituyen un pequeño reino de taifas. Reinando Nabil (aprox. 445-452=1053-1060) (Wasserstein, *Rise*, 96) y poco después del nacimiento de Abū Bakr al-Ṭurtūšī, hacia 453 (=1061), hubo una revuelta en la ciudad que fue aprovechada por el rey de Zaragoza, al-Muqtadir Ibn Hūd, para apoderarse de Tortosa (Viguera, *Aragón musulmán*, 190). Tras la muerte de al-Muqtadir (año 475=1082), el reino hudí se dividió entre sus dos hijos, reinando al-Mu'taman en Zaragoza y al-Mundir en Denia, Lérida y Tortosa. La ciudad cayó en poder de los cristianos en 512 (=1118) por un tiempo y definitivamente en 543 (=1148).

Vivió al-Ṭurtūšī en al-Andalus unos veinticinco años, pues nunca regresó de su viaje a Oriente, iniciado en 476 (=1083). Según Ibn Baškuwāl, murió en Alejadría en el mes de *šābān* del año 520 (=22 agosto-19 septiembre de 1126), reinando el califa fatimí al-Amīr bi-ahkām Allāh. Otras fuentes dan como fecha el sábado día 25 de *jumādā* I del año 520 (=18 junio 1126, viernes). Según al-Suyūṭī, murió en *jumādā* I del año 525 (=abril 1131) a los setenta y cinco años. La fuente de esta última información parece ser el discípulo de al-Ṭurtūšī, 'Abd al-Mayīd b. Dalīl, quien contó a al-Dabbī que vio a su maestro el día de su muerte en el año 525 (=1131) y que llevaba puesta una pelliza (*furwa*) que se había traído desde Tortosa. No hay que darle mucho crédito, pues el personaje no parece muy fiable. Un hijo de al-Ṭurtūšī, llamado Muḥammad, y su discípulo Abū Ṭāhir b. 'Awf hicieron la oración fúnebre por él, asistiendo al entierro el cadí de Alejadría Abū l-Futūḥ al-Muwaffaq b. al-Muwaffaq, así como otros notables de la ciudad. Fue enterrado en el cementerio *Wa'la*, situado cerca de *al-Burj al-Yadīd* (la torre nueva) al lado de la muralla de *al-Bāb al-Ajdar* (La puerta verde), donde también fue enterrado su contemporáneo Abū Ṭāhir al-Silafī. Al-Maqrīzī nos informa de que la tumba de al-Ṭurtūšī seguía siendo visitada en su época (s. XV); al-Maqqarī (s. XVI-XVII) fue uno de esos visitantes y parece que en la actualidad es todavía uno de los monumentos más importantes de la ciudad. Se considera que concede *baraka* y que se obtienen las peticiones que se hacen a Dios cerca de ella.

Primera etapa de formación: al-Andalus.

Al-Ṭurtūšī tuvo contacto en Tortosa con una serie de personajes de los que luego transmitiría anécdotas y relatos en sus obras. Entre ellos, se cuentan los siguientes:

1) el cadí Abū Marwān Ibn Gatīl de Denia, de quien transmitió en sus *Fawā'id* (Utilidades) y en *Sirāy* (Lámpara). Ibn al-Abbār (*Takmila*, ed. Cairo, 538) identifica a este personaje con Umayya b. Gatīl, cadí de Denia en época de Iqbāl al-Dawla 'Alī b. Muḥāhid.

2) Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Firruh (*Takmila*, ed. Cairo, 1964). De Tortosa, era experto en matemáticas (*ḥisāb*) y en partición de herencias. Al-Ṭurtūšī relata de él una anécdota según la cual le habrían preguntado acerca del anacardo (*al-baladūr*), planta a la que se atribuye el poder de reforzar la memoria, contestando 'Abd Allāh que el mejor anacardo era dedicarse al estudio y a la disputa (*tanāzur*). Otra anécdota hace referencia a un comerciante que se puso a

alabar la montura a un camellero; sentado sobre el camello, gritó en alta voz: "¡Qué excelente es el tintinear de los dirhames cuando acaecen grandes aflicciones!", a lo que el camellero le contestó que no querría ser servido por aquél de quien nunca fue servidor, refiriéndose naturalmente al dinero.

Al-Ṭurtūšī también mantuvo conversaciones acerca de la situación de al-Andalus con jefes militares y alfaquíes anónimos en su ciudad natal (*Sirāy*, 107, 149; tr. Alarcón, II, 92-3, 305).

El rey de taifas de Zaragoza, al-Muqtadir, atrajo a su corte a distinguidos ulemas. Parece ser que en dicha ciudad estudió al-Ṭurtūšī con uno de los alfaquíes más distinguidos de la época, Abū l-Walīd al-Bāyī, aunque al-Maqrīzī en *Muqaffā* dice que estudió con él en *madīnat Basta*, es decir, Baza.

3) Sulaymān b. Jalaf, conocido por Abū l-Walīd al-Bāyī (403=1012-474=1081), marchó a Oriente en 426 (=1035), permaneciendo fuera de al-Andalus trece años, durante los cuales tuvo ocasión de estudiar con los mejores maestros en derecho (*fiqh*) y hadiz de la época, al tiempo que se interesaba por la teología aš'arí, la ciencia de los fundamentos del derecho (*uṣūl al-fiqh*) y el arte de la polémica. Volvió a al-Andalus en 439 (=1047). La formación recibida en Oriente le permitió entablar contra Ibn Ḥazm una polémica en defensa del malikismo, de la que salió triunfante. Fue cadí en pequeñas ciudades. En Zaragoza compuso sus obras, varias de las cuales son ya accesibles en edición. Parece haber concedido la licencia para transmitir (*ijāza*) de todas ellas a al-Ṭurtūšī; sabemos en concreto que estudió personalmente con él su libro titulado *Siyar al-sāliḥīn wa-sunan al-'ābidīn* (Libro de las formas de proceder de las gentes virtuosas y las tradiciones de los piadosos). Las enseñanzas de al-Bāyī, según los biógrafos, versaron sobre derecho, fundamentalmente cuestiones de controversia jurídica (*masā'il al-jilāf*), hacia las que su discípulo sintió siempre especial atracción. Al-Ṭurtūšī lo cita a menudo en sus obras.

Tal vez al-Ṭurtūšī tuvo ocasión de conocer en Zaragoza al famoso poeta Ibn 'Ammār (m. 479=1086), quien estaba refugiado en esa ciudad desde el año 471 (=1078).

Dos fuentes tardías, Ibn Jallikān y al-Maqrīzī, afirman que al-Ṭurtūšī estuvo en Sevilla, donde habría tenido como maestro en *adab* (bellas letras) al célebre Abū Muḥammad Ibn Ḥazm. Sin embargo, la fecha de muerte de este último (año 456=1063) hace imposible que haya podido existir semejante relación de maestro/discípulo, pues al-

Ṭurtūšī habría tenido entonces tan sólo tres años. Se trata en efecto de otro Ibn Ḥazm:

4) Abū Bakr Ibn Ḥazm (*Takmila*, ed. Ben Cheneb, 583; ed. Cairo, 583), de Sevilla, literato y gramático, con quien estudió al-Ṭurtūšī, según él mismo contó en sus *Fawā'id* (Utilidades).

La formación recibida en al-Andalus consistió, pues, fundamentalmente, en cuestiones de controversia jurídica, derecho sucesorio y *adab*. A pesar de haber estudiado con Abū l-Walīd al-Bāyī, destacado alfaquí usulí de la época, al-Ṭurtūšī, una vez en Oriente, no dejó de encontrarse con problemas de comprensión en sus estudios jurídicos. Ello ha quedado reflejado en una anécdota (al-Dabbī, *Bugya*, 295) transmitida por Abū Bakr Ibn al-ʿArabī, quien contaba que había oído decir a al-Ṭurtūšī: "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* ʿAdiliya y allí oí que el maestro planteaba una cuestión jurídica, diciendo: "Cuando un *asl* y un *zāhir* 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 derecho (*fiqh*) acabó no teniendo secretos para él. Sin embargo, creo que esta anécdota también puede ser puesta en relación con la crisis personal que se debió de producir en al-Ṭurtūšī tras la profunda impresión que le causó el eclipse de sol del que fue testigo en Bagdad en el año 478 (=1085) —del que se hablará más adelante—, crisis que parece haber agudizado en él sus tendencias ascéticas y, tal vez, haberle hecho plantearse qué sentido tenían sus estudios de derecho.

Abandono de al-Andalus.

Marchó a Oriente al-Ṭurtūšī 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 el viaje de estudios (*riḥla fī talab 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-Ṭurtūšī, 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 malikismo oriental y le habían permitido derrotar

a Ibn Ḥazm en la polémica entablada contra el malikismo andalusí. Pero tal vez también influyera la situación política de al-Andalus con la creciente amenaza cristiana en las zonas fronterizas. En su *Sirāy* (Lámpara) al-Ṭurtūšī recoge varios relatos de combates entre musulmanes y cristianos en la frontera superior de al-Andalus. En la misma obra, compuesta durante su estancia en Egipto, ha dejado constancia de su preocupación por la progresiva debilidad militar de al-Andalus:

Oí decir a algunos ancianos de al-Andalus, unos que habían sido guerreros de profesión y otros que no lo fueron, que preponderaron los musulmanes sobre el enemigo, y el poder de éste se vio abatido y quebrantado, mientras las tierras estuvieron repartidas en poder de las tropas, las cuales les hacían producir y trataban benignamente a los campesinos, cuidándose de ellos como se cuida el negociante de su mercancía. De este modo, estaban las tierras cultivadas, abundaban los recursos, los ejércitos eran muy numerosos y se disponía de ganados y de armas en cantidad superior a la requerida por las necesidades.

Así continuaron las cosas hasta los últimos tiempos de Ibn Abī ʿĀmir (Almanzor), el cual sustituyó el pago de las tropas por una soldada mensual que se percibía en dinero e impuso un tributo sobre las tierras, de cuya cobranza se encargaron las mismas tropas. Estas esquilmaron al pueblo, devastaron sus haciendas y lo dejaron arruinado. Ahuyentáronse las gentes y no fue posible a las tropas seguir explotando los campos, y como consecuencia, disminuyó la cuantía de los tributos que el sultán recaudaba, se redujo el número de las tropas y dominó el enemigo sobre el territorio musulmán, apoderándose de él en su mayor parte.

A partir de aquí, continuó acentuándose la decadencia de los musulmanes y la preponderancia enemiga, hasta que vinieron los almorávides Lamtūna y volvieron a hacer los repartos como anteriormente se hacían. Después de aquello, no sé lo que ocurrirá. (Se ha seguido la traducción de Alarcón, II, 92-3, pero modernizando la transcripción en ésta y en todas las demás citas que haga de la misma obra).

El motivo que principalmente determinó la pérdida del país de al-Andalus y la conquista del mismo por los cristianos fue el no tener tesoro real aquellos que ocupaban las comarcas fronterizas a las nuestras. Al percibir aquellas gentes el importe de los tributos que pagaban los soberanos musulmanes, iban a la iglesia, y allí repartía el rey los dineros entre sus hombres, con una escudilla, tomando él lo mismo que los demás, y aun si llegaba el caso, no tomando cosa alguna para sí, con el fin de tener soldados a su disposición. Nuestros sultanes, por el contrario, se guardaban los dineros y perdían soldados. De donde resultaba que los cristianos tenían reservas de soldados y los musulmanes reservas de dinero, y a esta circunstancia se debe que nos sojuzgaran y triunfaran de nosotros. (*Sirāy*, tr. Alarcón, II, 97; cf. Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, 195-6; tr. Monteil, 307-8).

Al-Ṭurtūšī 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 refiere al hecho de que Egipto estaba bajo gobierno de los fatimíes, herejes para un sunní como nuestro personaje), implicando que su presencia era necesaria (Ibn al-ʿArabī, *Aḥkām al-Qurʿān*, ed. ʿAlī Muḥammad al-Biḥāwī, El Cairo, 1376/1957-1378/1958, I, 485).

Segunda etapa de formación: Oriente.

Según nos cuenta el mismo al-Ṭurtūšī en *Sirāy* (Lámpara), emprendió su viaje a Oriente sin conocer ningún oficio mediante el cual poder ganarse la vida:

Cuando resolví marchar desde mi país a Oriente, con objeto de ampliar mis conocimientos, yo no conocía el arte de comerciar ni oficio alguno de que poder valerme. Así es que me preocupaba hondamente la partida, pues me decía: "Si se me acaban los recursos, ¿qué voy a hacer?". Mi confianza más firme estaba en que, en tal caso, me dedicaría a guardar jardines por una paga y a la noche me ocuparía en el estudio de las ciencias. Por fin, pedí a Dios que me concediera su amparo y emprendí la marcha. Llevaba conmigo una importante cantidad en un cintillo sujeto a la cintura. Yo había oído decir a los caminantes que quien duerme en despoblado, llevando dinero en el cinturón, debe quitárselo, por ser a él donde se dirigen los ladrones cuando ejercitan sus malas mañas. Salí desde el poblado de Suwaydiyya, con dirección a Antioquía, donde en aquella época se combatía contra los bizantinos [Antioquía estuvo en poder de los bizantinos desde 358 (=969) hasta 477 (=1084), año en que cayó en poder de los musulmanes para ser conquistada por los cruzados en 491 (=1098)], y anduvimos de camino toda la noche, llegando al amanecer a las puertas de Antioquía. Yo tenía mucho sueño; me quité de encima el cinturón y me quedé dormido hasta que me despertaron los rayos del sol, cuando ya había entrado el día. Al despertar, alargué la mano hacia el cintillo, mas no lo encontré, y empecé a mirar por toda la caravana y a observar a la gente. Me arrepentí, cuando ya no había remedio; pedí a Dios que me lo devolviera y a Él me encomendé. Mas he aquí que mi vista se fija en un individuo de la caravana que me estaba observando y que se reía de verme cómo andaba, hasta que por fin, me preguntó: "¿Qué te pasa, alfaquí?". "Una cosa", contesté. Insistió en su pregunta y volví a contestar lo mismo, y él, entonces, se dirigió a mí y me dijo: "Coge tu cintillo, ¡que Dios te perdone!". "¿Cómo voy a cogerlo?", pregunté. "¡Tu cabeza ha ido dando tumbos dos o tres brazas!", repuso él. Me volví y vi una cosa negra en el suelo, en el sitio donde había estado durmiendo. Me aproximé, la cogí y era mi cinturón. (Dios tenga misericordia de aquel hombre y hágalo objeto de sus complacencias! (*Sirāy*, 148; tr. Alarcón, II, 296-7).

El itinerario de al-Ṭurtūšī 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 (=1084) y 480 (=1087); hizo la

peregrinación a La Meca, ciudad en la que estaba en el año 481 (=1087). Luego se dirigió a Siria/Palestina, donde le vemos moverse entre los años 481 (=1087) y 490 (=1096), y donde residió en Jerusalén y Damasco. Veamos ahora cada una de las etapas de su estancia en Oriente antes de establecerse en Alejandría, donde estaba en el año 490 (=1097).

Afirma al-Maqrīzī que al-Ṭurtūšī estudió en Alejandría con:

5) Abū l-Qāsim Maḥdī b. Yūsuf, personaje al que no he podido identificar, pero que debía de ser un alfaquí malikí, pues la escuela de Mālik era la predominante en Alejandría.

Pasando, como hemos visto, por Antioquía, al-Ṭurtūšī se dirigió a Iraq. En Bagdad estaba en el año 478 (=1085), fecha en la que fue testigo de un signo divino (*āya*): según él mismo cuenta (al-Dahabī, *Siyar*, XIX, 493), después de la oración de la tarde (*al-ʿaṣr*), 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. La oscuridad duró el tiempo que tarda en cocerse un pan y luego "lo negro se volvió rojo como una llama o como una brasa encendida", de manera que las gentes no dudaron que se trataba del fuego que Dios envía contra sus siervos al llegar la Hora y perdieron toda esperanza de salvación. A continuación, "permanecieron las tinieblas menos de un poco" (parece una referencia a *Corán*, XVII, 107). Las gentes se entregaron al pillaje en los zocos, hasta que volvió a aparecer el sol, cuando faltaba una hora para que se pusiese. En mi opinión, este acontecimiento debió de influir decisivamente en el desarrollo de las tendencias ascéticas y místicas de al-Ṭurtūšī en los años siguientes. Hay una curiosa similitud entre al-Ṭurtūšī y el ulema cordobés Muḥammad b. Waddāh (m. 287=900): ambos compusieron un tratado contra las innovaciones y para ambos fue decisiva la experiencia de un eclipse de sol. Al-Ṭurtūšī tuvo otra experiencia espiritual en Bagdad que le impresionó profundamente, como veremos en seguida.

Cuando al-Ṭurtūšī llegó a Bagdad, ya existía la famosa *madrasa* Nizāmīya, cuya fundación describe en *Sirāy* (Lámpara), al tiempo que se prodiga en elogios hacia su fundador: "Hallábame en Iraq, en ocasión en que desempeñaba el cargo de visir Nizām al-Mulk... Era entonces visir de Abū l-Faṭḥ, rey de los turcos, hijo de Alp Arslān, y antes

lo había sido del padre. Durante ambos reinados desempeñó admirablemente la dirección de los negocios; afirmó sólidamente los fundamentos del estado y reparó todo el edificio del mismo; mantuvo, además, buenas relaciones con los enemigos, concertó alianzas con los amigos, confió los cargos de autoridad a gentes capacitadas y los resultados beneficiosos, que gracias a él se lograban, alcanzaban a todos en general, lo mismo al enemigo que al amigo, al odiado que al amado, al distanciado que al allegado, hasta que chocó contra el rey por su actitud provocativa y adoptó con respecto a él un proceder vituperable. Lo que principalmente le allanó el camino para obra tan meritoria fue, por permisión de Dios, y merced a su divina ayuda, el haberse consagrado por entero a velar por el esplendor de la religión. Construyó colegios para los juristas, creó universidades para los teólogos y fundó residencia para devotos, ascetas, religiosos y mendicantes, pagando los salarios, vestidos y gastos de todo género; favorecía, igualmente, a los estudiantes y les proporcionaba víveres para completarles los medios de vida de que ellos disponían... Entre los hechos gloriosos y meritorios realizados por este personaje se cuenta que se presentó a él un individuo llamado Abū Sa'd al-Šūfi [Makdisi, *Ibn 'Aqīl*, 355], y le hizo la siguiente proposición:

"Yo construiría para ti, en Bagdad, la ciudad de la paz, una *madrassa* como no habrá otra igual en todo lo habitado de la tierra y que haría perdurar tu renombre hasta que llegue al mundo su hora final". "Pues hazla", le respondió. Y ordenó por escrito a sus administradores en Bagdad que le facilitaran dineros. Compró Abū Sa'd terrenos a orilla del Tigris, hizo el trazado de la *madrassa* Nizāmīya y construyó un magnífico edificio en el cual inscribió el nombre de Nizām al-Mulk. Alrededor de la *madrassa* construyó mercados, cuyas rentas se dedicaban al sostenimiento de la misma, y compró asimismo fincas rústicas, hospederías y baños, instituyendo con todo ello fundaciones a favor de dicha *madrassa*... (Esto sucedió en la década de 450) [la Nizāmīya fue fundada en 457=1065 e inaugurada en 459=1067]. Con aquellos dineros construyó Abū Sa'd conventos para los sufíes y compró heredades, hospederías, campos de palmeras y casas e instituyó con todo ello fundaciones en favor de los sufíes. Aun en nuestro días están los sufíes instalados en los conventos de Abū Sa'd al-Šūfi y los legados por él instituidos siguen en vigor en Bagdad [*Sirāḡ*, p. 112; tr. Alarcón, II, 111-5].

Gran número de los maestros que al-Turtūšī tuvo en Bagdad fueron profesores de la Nizāmīya; en ella copió en el año 478 (=1085) la obra de al-Jattābī *Ma'ālim al-ḥadīṡ* (Mojones del hadiz). Sin embargo, ningún biógrafo menciona explícitamente que al-Turtūšī estudiara en dicha *madrassa*, mientras que sí hacen referencia a una *madrassa* llamada 'Adilīya, que no he encontrado menciona-

da en ninguno de los estudios consultados y que no ha sido identificada por ninguno de los estudiosos de la vida de al-Turtūšī.

– Abū Bakr al-Šāḡī: v. Muḥammad b. Ahmad b. al-Ḥusayn.

6) Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Yūsuf al-Ÿurḡānī (m. 489=1095) (al-Subkī, *Ṭabaqāt*, V, 94-5, 440; al-Dahabī, *Tadhkira*, IV, 1227). Alfaqū ṡāfi'ī y cadī, fue autor de varias obras: *Fadā'il al-Šāfi'ī* (Los méritos de al-Šāfi'ī), *Fadā'il Aḥmad b. Ḥanbal* (Los méritos de Aḥmad b. Ḥanbal) y *Ṭabaqāt al-šāfi'īya* (Las generaciones de los ṡāfi'ītes).

7) Abū Sa'd 'Abd al-Rahmān b. Ma'mun b. 'Alī al-Mutawallī (m. 478=1085) (al-Subkī, *Ṭabaqāt*, V, 106-8, 453), alfaqū ṡāfi'ī, sucesor de Abū Ishāq al-Širāzī en la Nizāmīya.

8) Abū Naṣr 'Abd al-Sayyid b. Muḥammad al-Šabbāḡ (m. 477=1084) (al-Subkī, *Ṭabaqāt*, V, 122-34, 464). Maestro ṡāfi'ī de la Nizāmīya, de gran reputación; se le tenía por el único capaz de hacer frente al hanafī Abū 'Abd Allāh al-Dāmagānī. Parece ser que no era aṡ'arī.

9) Abū Bakr Muḥammad b. Ahmad b. al-Ḥusayn b. 'Umar al-Qaffāl al-Šāḡī al-Šāfi'ī (428=1037-507=1113) (*GAL*, I, 390-1 y S I, 674). Nacido en Šāš (Irán), marchó a Bagdad, donde acabó siendo profesor en la Nizāmīya en el año 504 (=1110). Fue discípulo de Abū Ishāq al-Širāzī. Fue autor de un tratado de derecho (*fiqh*) ṡāfi'ī dedicado al califa abbasī al-Mustazhir, *Hilyat al-'ulamā'* (Ornato de los ulemas). Al-Turtūšī lo cita en sus obras.

10) Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Alī al-Dāmagānī (m. 478=1085) (Makdisi, *Ibn 'Aqīl*, 171-4), alfaqū y cadī hanafī. Transmitió a al-Turtūšī el escrito de los cristianos de Siria a 'Umar b. al-Jattāb (Sirāḡ, 118; tr. Alarcón, II, 143-5; tr. inglesa por N. A. Stillman, *The Jews of Arab lands*, Filadelfia, 1979, pp. 157-8).

11) Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Abī Naṣr Futūḡ b. 'Abd Allāh al-Ḥumaydī (m. 488=1095) (*EP*, III, 593-4 [A. Huici Miranda]). Este andalusí, el conocido autor de la *Yadwat al-muqtabis*, había marchado a Oriente en el año 448 (=1056), estableciéndose en Bagdad. Perteneciente a la escuela zahirī, destacó fundamentalmente como tradicionista.

12) Abū Muḥammad Rizq Allāh b. 'Abd al-Wahhāb al-Tamīmī al-Ḥanbalī (m. 488=1095) (Makdisi, *Ibn 'Aqīl*, 269-74), alfaqū y tradicionista hanbalī.

13) Otro maestro de al-Turtūšī citado por las fuentes es Abū Naṣr al-Zaynabī. La única posible

identificación de este personaje que he encontrado es el hanafī Abū Naṣr al-Qāsim b. 'Alī b. al-Ḥusayn (m. 563=1168), cadī de Bagdad (Kahhāla, *Mu'jam*, VIII, 107), pero la fecha de muerte lo hace imposible. Tal vez pudiera tratarse de su padre Abū l-Qāsim (m. 543=1149), también cadī en la misma ciudad (Kahhāla, *Mu'jam*, VII, 79).

La formación recibida por al-Turtūšī en Bagdad debió consistir fundamentalmente en derecho (*fiqh*), llamando la atención el hecho de que no parece haber tenido maestros malikītes; por lo que se refiere al hadiz, sabemos que estudió la obra de al-Jattābī, *Ma'ālim al-ḥadīṡ* (Mojones del hadiz). El andalusí Abū 'Alī al-Šadafī encontró en Bagdad a al-Turtūšī, y contó que se contentaba con un mendrugo de pan, dado su orgullo (Yāqūt, *Mu'jam*, IV, 30 y *Dībāḡ*, 43), lo cual parece indicar que el dinero que creyó perdido en Antioquía no había durado mucho.

Al-Turtūšī visitó en una fecha no determinada Basora, donde estudió con:

14) 'Alī b. Aḥmad b. 'Alī/Aḥmad b. 'Alī b. Ibrāhīm b. Baḡr al-Tustarī. Estudió con él los *Sunan* (Tradiciones) de Abū Dā'ūd en la transmisión (*riwāya*) de al-Lu'lu'ī, que luego a su vez enseñó a sus discípulos, entre ellos Abū 'Alī al-Šadafī.

También visitó Wāsīt, donde estudió con:

15) Abū l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad al-Ma'āfirī. El único autor que lo menciona es al-Maqrīzī. No he podido identificarlo.

Al-Turtūšī hizo la peregrinación a La Meca tras la estancia en Iraq. En La Meca lo volvió a encontrar el tradicionista de al-Andalus y discípulo suyo Abū 'Alī al-Šadafī en el año 481 (=1087) (Ibn Baṡkuwāl, *Šila*, ed. El Cairo, I, 143). Debió ser en ese año cuando tuvo ocasión de estudiar con un andalusí establecido temporalmente en La Meca:

16) Abū l-Tammām Gālib b. 'Īsā b. Abī Yūsuf al-Anṡārī, alfaqū malikī formado en al-Andalus y posteriormente en Bagdad, donde estudió con Abū Ya'la Ibn al-Farrā', Ibn al-Muḥtadī y 'Abd al-Samad b. al-Ma'mūn. Falleció después del año 498 (=1104). Al-Turtūšī transmitió de él en Alejandría y le alabó mucho.

Se dirigió después a Siria/Palestina, donde sabemos que residió en Damasco y en Jerusalén. Sin embargo, la cronología no está clara. Se puede deducir de las fuentes que primero se estableció en Damasco, donde habría fundado una *madrassa*; luego habría residido en Jerusalén, donde lo encontró Abū Bakr Ibn al-'Arabī en el año 486 (=1093) y donde estudió con él el *Muḡtaṡar* (Resumen) del *Tafsīr* (Comentario del Corán) de

al-Ta'labī en el año 487 (=1094); en 489 (=1095) habría estado nuevamente en Damasco, pues allí lo volvió a encontrar Abū Bakr Ibn al-'Arabī.

Según al-Dabbī, se habría dirigido desde Damasco a Jerusalén con la intención de conocer a al-Gazālī, pero éste habría rehuido el encuentro. Sin embargo, otras fuentes nos informan de que sí llegó a conocerlo: por un lado, él mismo lo dice en la *Risāla* (Epístola) que envió a Ibn al-Muzaffar; por otro lado, al-Yāfi'ī recoge una anécdota según la cual, cuando tuvo lugar el encuentro entre al-Turtūšī y al-Gazālī en Siria (*fi bilād al-Šām*), el andalusí intentó polemizar con él, pero al-Gazālī se negó, diciendo que "había dejado esas chiquilladas en Iraq", refiriéndose a tener disputas sobre cuestiones del saber religioso. El encuentro debió de tener lugar después de 488 (=1095) –fecha en la que al-Gazālī, tras una crisis espiritual, abandona la Nizāmīya, donde enseñaba desde el año 484 (=1091)–, y antes de 490 (=1097), en que al-Gazālī está nuevamente en Bagdad, de camino hacia Tus. Todavía podemos precisar más, pues hemos visto que en 489 (=1095), al-Turtūšī estaba en Damasco. Fue durante ese periodo cuando al-Gazālī parece haber residido en Siria (con un intervalo durante el cual hizo la peregrinación), viviendo como un pobre sufi y dedicándose a la meditación; es también la época en la que compone el *Ihyā' 'ulūm al-dīn* (Revivificación de las ciencias religiosas) (*EP*, II, 1062-6 [W. Montgomery Watt]). Turki considera que el encuentro entre al-Gazālī y al-Turtūšī no llegó a producirse (v. al respecto su introducción a la edición del *K. al-ḥawādīṡ* [Libro de las novedades], 14).

De todas formas, antes de este encuentro con al-Gazālī en Jerusalén, al-Turtūšī había visitado la ciudad, pues Abū Bakr Ibn al-'Arabī tuvo contacto con él allí los años 486-7 (=1093-4). También en Jerusalén, en una fecha indeterminada, al-Turtūšī habría oído una voz que a él se dirigía, en cierta ocasión en que se había quedado dormido en la mezquita, 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 hubieras sido sincero, ninguna parte de tí habría sucumbido al sueño", voz que le había hecho despertarse llorando (Ibn Jallikān, *Wafayāt*, IV, 264; al-Maqqarī, *Nafḡ*, II, 86-7). Como en el caso del eclipse, esta experiencia, que denota una intensa preocupación por su salvación, debió afectar profundamente. También en relación a Jerusalén, Abū 'Alī al-Šadafī ha relatado que le contaron que, durante su estancia

en esa ciudad, al-Ṭurṭūšī llevó una vida de pobreza, manteniéndose apartado de todo lo relacionado con la autoridad política (*al-sultān*).

Tras la estancia en Damasco en 489 (=1095), al-Ṭurṭūšī se habría retirado a las montañas del Líbano, donde llevó una vida ascética junto a un hombre entregado al servicio de Dios, llamado Abū Muḥammad ‘Abd Allāh al-Šā’ih. 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.

Establecimiento en Alejandría y relaciones con los fatimíes.

Durante su estancia en las montañas del Líbano, llegó un momento en que al-Ṭurṭūšī deseó dirigirse a Egipto, posiblemente porque pensase regresar a al-Andalus. No parece probable que influyese la presión cruzada. Por un lado, los biógrafos de al-Ṭurṭūšī no hacen ningún comentario sobre la llegada de los cruzados a Tierra Santa en 490 (=1096); por otro lado, al-Ṭurṭūšī estaba en Alejandría ya en el año 490 (=1096), lo cual quiere decir que, de haber estado motivado su abandono de Siria por el avance cruzado, nos encontraríamos ante uno de los primeros casos de éxodo de los musulmanes, previo incluso al provocado por la conquista de Antioquía 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* (lucha por la fe), su actitud severa hacia los *ḍimmíes* 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 (Sivan, *L'Islam et la croisade*, 23-37).

Cuenta al-Ḍabbī que cuando al-Ṭurṭūšī, por las razones que fueran, decidió abandonar Siria, intentó convencer a su compañero ‘Abd Allāh al-Šā’ih para hacer el viaje juntos, asegurándole que había oído hablar de un lugar llamado Roseta (Rašīd) donde podrían seguir llevando una vida ascética, y recordándole que, en el lugar donde vivían, no tenían contacto con nadie, de manera que, si muriesen, no habría nadie para enterrarles; si se mezclaban con la gente, por el contrario, podrían divulgar el saber religioso (*ilm*) y asistir en la Aljama a la oración del viernes. ‘Abd Allāh le respondió que, a pesar de todo ello, en el lugar en el que estaban comían cosas lícitas y vivían en conformidad con lo permitido, sin ni siquiera

tener que privar a los árboles de sus frutos: no podrían encontrar en ningún otro lugar la misma licitud. Al-Ṭurṭūšī le replicó que en el lugar a donde le proponía ir, Roseta, abundaban dos cosas lícitas: la sal y la leña, de manera que si se establecían allí, podrían vivir de esos dos productos lícitos. ‘Abd Allāh replicó entonces que las gentes del nuevo lugar no podrían pasar sin al-Ṭurṭūšī, de manera que al fin tendrían que separarse. Al-Ṭurṭūšī le prometió que no se separaría nunca de él y marcharon juntos a Egipto, llegando a Roseta y estableciéndose allí. 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 (tal vez en conexión con la rebelión del fatimí Nizār, uno de los hijos de al-Mustansir, al ser desplazado del trono por su hermano al-Musta’li), 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 enviaron por él al cadí Ibn Ḥadīd y a un grupo de los habitantes de la ciudad. Llegaron los emisarios a Roseta y preguntaron por al-Ṭurṭūšī, pero nadie les sabía dar su paradero, hasta que encontraron a uno de los que allí llevaban una vida ascética (*fuqarā*), quien les hizo esperar en un lugar determinado. Al cabo de una hora, apareció al-Ṭurṭūšī cargado de leña y acompañado de ‘Abd Allāh. Intentaron convencerle para que les acompañara, pero se negó por no querer separarse de ‘Abd Allāh como le había prometido. Se dirigieron entonces a éste para conseguir su apoyo, pero les replicó que en Roseta podían vivir de manera lícita y comer lo permitido, y ello no le sería posible si fuese con ellos a Alejandría. El cadí le propuso entonces una solución: el señor de Sicilia (parece referirse al rey normando) enviaba cada año la *ḡizya* a la población de Alejandría, consistente en 300 *qafiz* de cebada y otras cosas, de donde él podría coger lo necesario para su subsistencia. ‘Abd Allāh aceptó, pero dejando claro que sólo necesitaría un pan (*ragīf*) cada noche. Puestos de acuerdo, marcharon a la ciudad en una fecha que al-Maqrīzī sitúa hacia el año 490 (=1096-7). Lo prometido a ‘Abd Allāh fue cumplido. Le preparaban varios panes que le hacían llegar sin que ‘Abd Allāh tuviese que tener contacto con nadie. Él cada noche rompía el ayuno con un solo pan y no salía de su casa.

Mientras ‘Abd Allāh llevaba esa vida retirada, al-Ṭurṭūšī se dedicó a la enseñanza y a la divulgación del saber.

Frente a lo que se ha venido afirmando hasta ahora, la llegada de al-Ṭurṭūšī a Alejandría, como hemos visto, hay que situarla en el año 490 (=1096).

Según transmisión de Abū l-Ṭāhir Ibn ‘Awf, al-Ṭurṭūšī decía: "Si Dios me preguntase por el hecho de haberme establecido en Alejandría —siendo así que estaba gobernada por los fatimíes que habían introducido muchas cosas reprobables como el abandono de la *iqāmat al-ḡum‘a*— yo le diría: encontré a unas gentes extraviadas y fui la razón de que volviesen al buen camino" (Ibn Farḥūn, *Dībāḡ*, 43).

Como ya se ha dicho, la escuela predominante en Alejandría era la malikí, aunque las otras escuelas estaban representadas, por ejemplo, la šāfi‘í, cuyo máximo representante fue Abū Ṭāhir al-Silafī (m. 576=1180), quien se estableció en la ciudad en el año 511 (=1117), contrayendo matrimonio en ella como al-Ṭurṭūšī. Se le consideró un gran experto en hadiz, materia que enseñó a los numerosos discípulos andalusíes que estudiaron con él. El visir al-‘Ādil b. Sallar le nombró director de la *madrasa* que hizo edificar en Alejandría en 544 (=1149). Otros maestros de Alejandría activos al mismo tiempo que al-Ṭurṭūšī fueron ‘Alī b. Muḥarrif b. Musallam b. Aḥmad al-Anmāṭī y Muḥammad b. Aḥmad b. Ibrāhīm al-Rāzī. Alejandría era tierra de frontera (*taḡr*) y *ribāṭ*, aspecto éste que sin duda influyó a la hora de atraer a ascetas y místicos. En épocas posteriores a la de al-Ṭurṭūšī será ciudad visitada por el místico Abū Madyan (m. 594=1197), de quien se afirma que recibió la *jirqa* de nuestro personaje. Abū l-Ḥasan al-Šādīlī (m. 656=1258) se establecerá en Alejandría, así como su discípulo, el andalusí Abū l-‘Abbās al-Mursī (m. 685=1287), cuya tumba está en la ciudad. En el año 511 (=1117), el viajero andalusí Abū Ḥāmid al-Garnāṭī (m. 565=1169) visita Alejandría, ofreciéndonos una descripción del famoso Faro de la ciudad. Otro andalusí, Abū l-Šalt Umayya b. Abī l-Šalt (m. 529=1134), describe la vida cultural en Egipto como un desierto, aunque hay que tener en cuenta que no estaba interesado en las ciencias religiosas islámicas, sino en las "de los antiguos", pues fue astrónomo, médico, matemático, lógico y poeta.

Hemos visto que el cadí Ibn Ḥadīd tuvo un papel destacado en que al-Ṭurṭūšī se estableciese en Alejandría. Sin embargo, según nos cuenta Ibn Farḥūn, llegó un momento en que las relaciones

entre ambos se estropearon y el cadí denunció a al-Ṭurṭūšī ante el califa fatimí. Las acusaciones que vertió contra él eran mentiras, pero insistió mucho en el gran número de discípulos que tenía, lo cual era cierto: se dice que en una de las salidas al campo que acostumbraba a hacer con sus discípulos, llegaron a seguirle trescientas sesenta personas. Esta popularidad era, sin duda, susceptible de volver impopular a al-Ṭurṭūšī ante la autoridad política.

El cambio de actitud de Ibn Ḥadīd hacia al-Ṭurṭūšī estuvo motivado por el hecho de que el alfaquí empezó a criticar duramente a los Banū Ḥadīd porque se apoderaban de las tasas de aduana (*al-mukūsāt*) y porque colaboraban en actos injustos. Al-Ṭurṭūšī emitió fetuas prohibiendo el queso importado de los bizantinos y reprobando muchas otras cosas prohibidas. Tal vez fue entonces cuando compuso su *Kitāb al-Ḥawādiṭ wa-l-bidd‘* (Libro de las novedades y las innovaciones), obra que sin duda debió despertar la hostilidad de quienes seguían las prácticas allí reprobadas. El propio al-Ṭurṭūšī nos ha transmitido la siguiente anécdota:

Hallábame en Alejandría en ocasión de que se permitía al pueblo pescar libremente en el golfo, y había tal abundancia de peces, que el agua hervía de ellos; hasta los niños los cogían en los canales. Pero prohibió el gobernador el acceso al golfo, para impedir que las gentes siguieran pescando, y los peces huyeron hasta el punto de que apenas si se veía alguno que otro; y así ha venido sucediendo hasta ahora" (*Sirāḡ*, 40; tr. Alarcón, I, 167).

Los Banū Ḥadīd contraatacaron, pues, denunciándolo, y al-Afḍal (m. 515=1121), el visir, envió por al-Ṭurṭūšī. Se cuenta que cuando el emisario fue a decirle que arreglase sus asuntos, ya que en tal fecha habrían de viajar a El Cairo, al-Ṭurṭūšī le contestó que no tenía asuntos que arreglar, pues todo lo que poseía lo llevaba sobre sí. A esta salida de Alejandría hace referencia al-Maqrīzī, especificando que se prohibió a la gente que salieran a despedir a al-Ṭurṭūšī. Tan sólo se permitió que le acompañaran Abū l-Ṭāhir Ibn ‘Awf, ‘Aṭīya b. Muslim al-Lajmī, Ḥusayn b. Yāsīn al-Sā‘idī, Sabīb al-‘Allāf al-Azdī y el cadí malikí ‘Abd Allāh. Esta salida de Alejandría tuvo lugar en *ḡumādā* II del año 514 (=septiembre 1120), veinticuatro años después de su llegada a la ciudad. Había estado en El Cairo con anterioridad, pues en esta ciudad le encontró Abū Ḥāmid al-Garnāṭī en el año 512 (=1118) (*Tuhfa*, tr. Ramos, 71), en una tertulia en la que uno de los presentes mostró reservas a la hora de hablar de las maravillas por él vistas por temor a ser tachado de mentiroso, y al-Ṭurṭūšī le animó a hacerlo, diciendo: "Solamente los igno-

rantes harían semejante cosa, pues la gente sensata e inteligente sabe muy bien distinguir entre lo que es posible y lo que no lo es. Es más, resulta conveniente hablar acerca de las maravillas que Dios ha creado, ya que de este modo se pone en evidencia el poder del Altísimo, manifestado por medio de ellas".

Al llegar a El Cairo, fue llevado ante al-Afdal. Hay noticias contradictorias respecto a las relaciones entre ambos. Según unas fuentes, al-Afdal le dispensó buen trato, honrándole, y disponiendo que le entregaran diez dinares todos los meses tomados de la *ḡizya* que pagaban los judíos, después de haberle rogado que los aceptara. A pesar de este buen trato, al-Turtūšī no dejaba de ser alguien a quien se había obligado a abandonar su lugar de residencia, Alejandría, y a permanecer en El Cairo. En efecto, hasta la muerte de al-Afdal no pudo volver a Alejandría. Algunas fuentes afirman que, durante ese tiempo, se le prohibió enseñar y al-Afdal le hizo encerrar en un lugar (*masjīd ṣāqīq al-mulk*) que estaba cerca del Observatorio (*al-raṣād*). En ese Observatorio trabajaba un andalusí, el judío Ibn Hasdāy, amigo de Ibn Bāyḡa y, como él, de Zaragoza.

Durante esta estancia en El Cairo, al-Turtūšī habría hecho esfuerzos por llevar a al-Afdal al buen camino. Por ejemplo, habría influido para que destituyera a un cristiano:

Presentóse ante el sultán al-Afdal en cierta ocasión, extendió su manto sobre el suelo y se sentó en él. Había con al-Afdal un cristiano (funcionario suyo), y, después que al-Turtūšī expuso al príncipe varios avisos edificantes, acabó diciéndole los siguientes versos: ¡Oh, Rey, obedecido por la humanidad entera, y cuyo amor se impone irremisiblemente! La causa que ha dado origen a tu grandeza es considerada por éste como un embuste. Y señaló al cristiano, al cual depuso al-Afdal de su cargo. (Tr. Alarcón en *Lámpara*, pp. XLIV-XLV del texto de Ibn Jallikān en las *Wafayāt*).

Como señala Alarcón, la misma historia está recogida en *Sirāy* (p. 61; tr. Alarcón, I, 287), pero sin que al-Turtūšī sea el protagonista. Curiosamente, el protagonista de la anécdota de *Sirāy* es descrito como "un individuo muy inteligente e ilustrado". En cualquier caso, parece indudable que al-Turtūšī amonestó y sermonizó a al-Afdal con máximas y ejemplos recogidos en *Sirāy* (Lámpara), obra que empezó a componer para el propio al-Afdal, según refiere al-Maqrīzī.

En las biografías de al-Turtūšī se quiere dar la impresión de que las relaciones entre él y al-Afdal no fueron buenas. En concreto, recoge Ibn Jallikān que, al prolongarse su estancia en el lugar en el que le había hecho encerrar al-Afdal, al-

Turtūšī empezó a no poder soportar el encierro por más tiempo. Le dijo entonces a su sirviente que le trajera para comer cosas lícitas, es decir, tomadas directamente de la tierra sin haber pasado por el zoco. Así lo hizo el sirviente y las consumió durante tres días. Al cabo de ese tiempo y cerca de la hora de la oración *al-magrib*, hizo un comentario misterioso a su sirviente: "La hora le ha tirado". Cuando llegó la mañana, salió a caballo al-Afdal y fue asesinado, sucediéndole al-Baṭā'ihī. Era el año 515 (=1121), por lo que el encierro de al-Turtūšī había durado un año. Esta historia debió de contribuir, sin duda, a congraciarse a al-Turtūšī con el nuevo visir de Egipto y sucesor de al-Afdal, al-Baṭā'ihī.

Con la llegada al visirato de al-Baṭā'ihī (515=1121-519=1125), al-Turtūšī pudo regresar a Alejandría, si bien hizo frecuentes visitas a El Cairo, teniendo lugar la última, según al-Maqrīzī, en el mes de *ṣawwāl* del año 516 (=diciembre 1122). Es también al-Maqrīzī quien nos informa de que, en esas visitas, al-Baṭā'ihī le daba diariamente cinco dinares, pero él solo aceptaba dos, los que estaban a su nombre desde los días de al-Afdal. Fue en época de al-Baṭā'ihī cuando al-Turtūšī tuvo una intervención decisiva junto al visir, logrando que el derecho sucesorio fatimí no se aplicase a los sunníes y que el gobierno no requiriese las propiedades sin herederos legales. Con el apoyo del visir, hizo que se construyera una mezquita cerca de *Bāb al-Bahr* (Puerta del Mar) en Alejandría. A al-Baṭā'ihī dedicó su obra más famosa, *Sirāy al-mulūk* (Lámpara de príncipes).

Debió de ser a su regreso a Alejandría cuando tuvo lugar la siguiente anécdota, transmitida por su discípulo 'Abd al-Mayīd b. Dalīl: cayó enfermo al-Turtūšī y el cadí de Alejandría Ibn Ḥadīd fue a visitarlo. Le preguntó por su enfermedad y, tras haber sido informado de lo que le pasaba, llamó el cadí a un médico que había llegado a Alejandría, y le ordenó que preparase algo para curar al alfaquí. El médico preparó un electuario del que hizo entrega a al-Turtūšī; éste no quiso tomárselo en su presencia y cuando se hubo marchado, dijo a los familiares que le atendían: "Coged ese recipiente y arrojad lo que contiene en los desagües de la casa hasta que no quede nada de él". Así lo hicieron y al-Turtūšī se curó. Al cabo de un tiempo, fue el cadí el que cayó enfermo y murió. Esta anécdota se puede interpretar como un intento de envenenamiento por parte del cadí, cuya muerte sería entonces un castigo a su perversidad. Sin embargo, me inclino a interpretarla

como una indicación de que al-Turtūšī, como otros antes que él, rechazaba la medicina, creyendo que, puesto que salud y enfermedad estaban en manos de Dios, nada podían hacer los humanos para alterar la voluntad divina.

El cadí Ibn Ḥadīd dejó dicho en su testamento que fuese al-Turtūšī quien le lavase e hiciese la oración por él. Durante siete días, familiares y conocidos se reunieron junto a su tumba, recitando el Corán completo. Al séptimo día, al-Turtūšī recitó una casida de elegía al cadí. La muerte sirvió pues para reconciliarlos.

Matrimonio y dos intentos de asesinato.

En Alejandría, conoció al-Turtūšī a una mujer consagrada al servicio de Dios (*mutā'abbida*), tía materna de uno de sus discípulos, Abū l-Ṭāhir Ibn 'Awf, y se casó con ella. La mujer (cuyo nombre no es mencionado por ninguna fuente) era adinerada y aportó una casa, cuya parte superior fue utilizada por el matrimonio como vivienda, mientras que la parte baja fue convertida en *madrasa* (al-Dabbī, *Bugya*, nº 295 e Ibn Farḡūn, *Dībāy*, nº 43; G. Leiser, "The Madrasa and the Islamization of the Middle East", *Journal of the American Research Center in Egypt*, XXII [1985], 29-47). Tenía esa mujer un hijo dado a la vida mundana, a quien no le gustó nada el asunto del nuevo matrimonio de su madre. Un día, cogió un puñal, se escondió en la *madrasa* y, cuando estaba mediada la noche, se dirigió a la vivienda en la que estaban su madre y al-Turtūšī, pero no encontró en ella a nadie, pues ambos estaban pasando la noche en vela recitando el Corán. Oyó la voz del alfaquí y con el puñal en la mano se acercó para matarle, pero chocó sin darse cuenta con una de las columnas de la *madrasa*, golpeándose en la frente y cayendo al suelo desmayado. Al-Turtūšī no se dio cuenta de nada de lo que había sucedido. Al llegar la mañana, bajó a la *madrasa*, rezó la oración de la mañana y dio sus clases. Fue la esposa de al-Turtūšī quien encontró a su hijo, caído, sin habla y sin sentido. Cuando al-Turtūšī terminó sus clases, subió a la vivienda y su mujer le informó del estado del joven. Fue a verle, puso la mano sobre su rostro, le dijo unas palabras y el hijo abrió los ojos. Al ver a su padrastro, afirmó estar arrepentido de su conducta anterior y que nunca más volvería a desobedecer a Dios.

El segundo intento de asesinato de nuestro personaje fue presenciado por su discípulo Abū Bakr Ibn al-'Arabī. Al-Turtūšī seguía la práctica de alzar las manos cuando hacía la inclinación en la oración (*ṣalāt*) y también cuando levantaba la cabeza una vez que la inclinación había terminado,

siguiendo la doctrina de Mālik y al-Šāfi'ī que en este punto concuerda con la doctrina chií. En cierta ocasión, se presentó al-Turtūšī en el *mahras* de Abū l-Ša'ra', en Alejandría, donde estudiaba Ibn al-'Arabī. Era el momento de la oración del mediodía y al-Turtūšī entró en la mezquita, colocándose en la primera fila. Ibn al-'Arabī permaneció en la parte de atrás, cerca de las ventanas que daban al mar para que la brisa le aliviase del calor. A su lado se encontraba un personaje llamado Abū Timna (sin duda miembro de una destacada familia siciliana, los Banū Timna: M. Amari, *Storia dei musulmani di Sicilia*, 3 vols., Firenze, 1854-1868, II, 418-21 y 548-5), jefe de la flota, en compañía de algunos de sus hombres; desde el lugar que ocupaba se podía ver el Faro de Alejandría. Advirtiendo que al-Turtūšī (cuya identidad ignoraban) alzaba las manos antes y después de la inclinación, Abū Timna y sus compañeros se escandalizaron, creyendo que era un chií. Decidieron entonces matarlo y arrojar su cadáver al mar. Horrorizado al oír lo que tramaban, Ibn al-'Arabī intervino en seguida para informarles de que esa persona era el célebre alfaquí al-Turtūšī. Los otros entonces inquirieron por qué alzaba las manos en unos momentos de la oración en que no se debía hacer, a lo que Ibn al-'Arabī tuvo que explicarles que al-Turtūšī actuaba correctamente, siguiendo el precedente establecido por el Profeta y la doctrina de Mālik según transmisión de las gentes de Medina. De esta manera, logró hacerles desistir del asesinato. Una vez acabada la oración, comunicó a al-Turtūšī el peligro que acababa de correr, pero su maestro no pareció darle mucha importancia, aunque sí mostró su sorpresa porque se le hubiera querido matar por actuar conforme a una *sunna* establecida por el Profeta (Fierro, "La polémica a propos de *raf al-yadayn fī l-ṣalāt*", 83-6).

Transmisiones.

Las obras que se enumeran a continuación son aquellas bien mencionadas en las fuentes como transmisiones de al-Turtūšī o bien deducidas como tales por diferentes razones:

- 1) *Ajlāq rasūl Allāh* (Las virtudes del Enviado de Dios) de Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Ya'far b. Ḥayyān, obra de la que hizo un compendio.
- 2) *Masā'il al-jilāf* (Cuestiones sobre las que hay controversia) de Abū l-Walīd al-Bāyī. Las fuentes insisten en que las cuestiones de controversia jurídica constituyeron el contenido más importante de los estudios de al-Turtūšī con al-Bāyī, de donde deduzco que al-Turtūšī transmitiría las opiniones de su maestro.

3) *Mā'ālim al-sunan/Mā'ālim al-hadīḥ fi šarḥ mā'āni Kitāb Yāmī al-sunan li-Abī Dā'ūd* (Mojones de las tradiciones/Mojones del hadiz, sobre el comentario de los significados del Libro del conjunto de las tradiciones de Abū Dā'ūd) de Hamd b. Muḥammad al-Jaṭṭābī (m. 388=998) (GAS, I, 210-1), obra que copió de su propia mano en el mes de *ramadān* del año 478 (=diciembre 1085-enero 1086) en Bagdad en la *madrasa* Nizāmīya. De esta copia llevada a cabo por al-Turtūšī se conserva un ejemplar en *al-Jizāna al-Aḥmadīya* de Alepo y otro en la *Dār al-Kutub* de El Cairo (al-Ziriklī, *A'lām*, VII, 134).

4) *al-Muwatta'* (El camino allanado) (en la *riwāya* de Yahyā b. Yahyā). Se la enseñó a su discípulo al-Ḥasan b. 'Alī b. al-Ḥasan al-Anṣārī y a Abū Ṭāhir Ibn 'Awf (al-Tuḥṭībī, *Barnāmaḥ*, 60).

5) *Sunan* (Tradiciones) de Abū Dā'ūd en la transmisión (*riwāya*) de al-Lu'lu'ī (Ibn Jayr, *Fahrasa*, 105). Aprendió esta obra con al-Tustarī, con quien estudió en Basora. Enseñó esta obra a sus discípulos Abū 'Alī al-Ṣadafī, Abū Ṭāhir Ibn al-Ṣadafī, Abū Ṭāhir Ibn 'Awf y a 'Abd al-Ma'ūd b. Dalīl. Al-Dabbī aprendió esta obra con la siguiente cadena de transmisión: Abū Ṭāhir Ibn 'Awf y 'Abd al-Ma'ūd b. Dalīl ← al-Turtūšī ← al-Tustarī ← Abū 'Umar al-Qāsim b. Yāfar b. 'Abd al-Wāhid al-Ḥāsimī ← Abū 'Alī Muḥammad b. Aḥmad b. 'Amr al-Lu'lu'ī ← Abū Dā'ūd. La predilección de al-Turtūšī por esta colección de hadices, una de las consideradas canónicas, se advierte en el hecho de que estudió el comentario de la misma llevado a cabo por al-Jaṭṭābī, así como en las numerosas citas de Abū Dā'ūd que se encuentran en las obras que compuso.

6) *Sunan al-ṣāliḥīn / Siyar al-ṣāliḥīn wa-sunan al-'ābidīn* (Libro de las tradiciones de las gentes virtuosas de acuerdo con la forma de proceder de los piadosos) de Abū l-Walīd al-Bāyī. Al-Bāyī trata en esta obra temas que serán tratados también por al-Turtūšī como la invocación (*du'ā*), la piedad filial (*birr al-wālidayn*), la alegría tras la tristeza (*al-faraḥ ba'da l-šidda*), las disensiones de la comunidad (*fitan*) y los predicadores populares (*quṣṣās*).

Actividad intelectual.

Los biógrafos mencionan fundamentalmente los estudios de derecho (*fiqh*) de al-Turtūšī y su inclinación por el ascetismo. Si tenemos en cuenta además lo que sabemos acerca del contenido de sus obras y transmisiones, la actividad intelectual de al-Turtūšī parece haberse centrado fundamentalmente en los siguientes campos: derecho malikí, 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, campos en los que destacará su contemporáneo Ibn Bāyḥa o Avempace (m. 533=1139).

Derecho malikí: Al-Turtūšī es definido en las fuentes como alfaquí *uṣūlī* (es decir, dedicado a la metodología del derecho). 'Iyād (*Gunya*, 63) especifica que al-Turtūšī destacó en derecho (*fiqh*) tanto por lo que se refiere a su conocimiento de la doctrina de la escuela malikí (es decir, los *furū'* o casuística del derecho), como por lo que se refiere a su conocimiento de las discrepancias entre las escuelas, así como de lo relativo a los fundamentos del derecho (*taqaddama fi l-fiqh madhab^{an} wa-jilāf^{an} wa-fi l-uṣūl*).

Por lo que se refiere al terreno de la casuística (*furū'*), al-Turtūšī había estudiado naturalmente el *Muwatta'* (El camino allanado) de Mālik b. Anas y contribuyó a transmitirlo; comentó la *Risāla* (Epístola) de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī y compuso una obra titulada *al-Nihāya fi l-furū' al-mālikīya* (Lo concluyente, sobre las ramas del derecho malikí). Las fuentes hablan de sus conocimientos de derecho sucesorio (*farā'id*) y sabemos de su actuación en este campo en Egipto, en una cuestión en la que se opuso a la práctica de los fatimíes; al-Wanṣarīšī, por su parte, ha conservado fetuas suyas relativas a cuestiones de herencia y testamentarias (*Mīyār*, III, 149, IX, 282, X, 142). Aparte del contenido jurídico de su tratado contra las innovaciones, sabemos de otras cuestiones jurídicas tratadas por al-Turtūšī, por ejemplo, si la peregrinación ha dejado de ser obligatoria para las gentes del Magrib, cuál es la forma correcta de hacer entrega de las limosnas expiatorias y la consideración de la fórmula del divorcio (*ṭalaq*) como un juramento, sujeto, por tanto, a expiación (*Mīyār*, I, 433; II, 49; IV, 397). Se le atribuye también haber mantenido la opinión de que en la *dār al-islām* no se debe dejar en pie ninguna sinagoga ni iglesia, antigua o nueva (*Mīyār*, II, 239 y II, 251). Parece que al-Turtūšī fue menos extremista que su maestro al-Bāyī, quien se habría quejado de que ciertos documentos oficiales (*siyillāt*) de Córdoba no estaban basadas en la doctrina de Ibn al-Qāsim, mientras que al-Turtūšī consideró que esos documentos eran válidos (*Mīyār*, II, 482).

El maestro andalusí de al-Turtūšī, Abū l-Walīd al-Bāyī, había introducido o, mejor dicho, impulsado en al-Andalus el estudio de la metodología

del derecho (*uṣūl al-fiqh*), y las cuestiones de controversia jurídica. Estos estudios, sin embargo, no habían acabado de cuajar en al-Andalus como refleja una anécdota relatada por Abū Bakr Ibn al-'Arabī (Lagardère, "Haute Judicature", p. 196). La formación de al-Turtūšī en este campo se advierte a lo largo de su obra. Compuso además obras específicas de metodología del derecho (*uṣūl*) y de controversia jurídica (*gilāf*), siendo este último el terreno en el que destacó especialmente, estando atestigüada la transmisión de su método hasta el s. VIII (=XIV).

Ibn Jaldūn atribuye a al-Turtūšī en sus Prolegómenos (*Muqaddima*) haber hecho conocer en Oriente la escuela malikí andalusí:

La escuela malikí se dividía en tres tendencias (*turuq*) diferentes: la de Qayrawān, fundada por Saḥnūn, discípulo de Ibn al-Qāsim; la de Córdoba, fundada por Ibn Ḥabīb, discípulo de Mālik, de Muḥarrif, de Ibn al-Māyīšūn y de Aṣbag; la de Iraq, fundada por el cadí Ismā'īl y sus compañeros. Los egipcios se alinearon con Iraq... Por otro lado, los... de Qayrawān y los andalusíes tenían aversión a la tendencia iraquí... Más tarde, esas tres tendencias se fundieron en una sola. En el s. VI (=XII), Abū Bakr al-Turtūšī dejó al-Andalus y se estableció en Jerusalén, y les hizo incorporar en su sistema elementos que procedían de la tendencia andalusí. (Tr. Alarcón, prólogo a *Lámpara de príncipes*, p. LV; Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, 570; tr. Monteil, 943).

La cita que hace Turki de este pasaje de Ibn Jaldūn recoge, sin embargo, otra versión, según la cual los discípulos egipcios de al-Turtūšī habrían sido los que hicieron confluír el sistema andalusí y el egipcio (v. la introducción de Turki a su edición de *K. al-Hawādīt* [Libro de las novedades], 28, citando una edición de la *Muqaddima* aparecida en Beirut, 1967).

Sería interesante evaluar el verdadero impacto de al-Turtūšī en el malikismo oriental, pero mientras ese estudio no se lleve a cabo, lo único que podemos esbozar es su influencia en al-Andalus. Dos andalusíes que se encontraron con al-Turtūšī en Oriente, Abū 'Alī al-Ṣadafī y Abū Bakr Ibn al-'Arabī, fueron sus discípulos y compartieron a algunos de sus maestros orientales, al tiempo que en al-Andalus habían sufrido la influencia, directa o indirecta, de Abū l-Walīd al-Bāyī. Al-Ṣadafī e Ibn al-'Arabī ejercerán como cadíes de los almorávides y serán los maestros más importantes de la época: a través de ellos, las enseñanzas de al-Turtūšī alcanzarán a las generaciones andalusíes del s. VI (=XII). Hay que destacar, empero, que no fue discípulo suyo la gran figura del malikismo andalusí de la época, Ibn Ruṣd (m. 520=1126), el abuelo de Averroes.

Ascetismo y misticismo: La inclinación y dedicación ascéticas de al-Turtūšī parecen fuera de toda

duda. Ibn Baṣkuwāl lo define como asceta, escrupuloso, humilde, austero, que se contentaba con poco en esta vida y sólo se ocupaba de las cosas realmente importantes (*zāhid, wārī, mutawādī, mutaqaṣṣif, mutaqaḥḥil min al-dunyā*). Abū Bakr Ibn al-'Arabī, maestro de Ibn Baṣkuwāl, contó que al-Turtūšī le dijo en cierta ocasión: "Cuando se te ofrezcan dos negocios ventajosos, uno relativo a los bienes de este mundo y otro a los de la vida eterna, elige este último y conseguirás ambos" (cita en al-Dahabī, *Siyar*, XIX, 491; al-Maqqarī, *Nafḥ*, II, 87. La traducción es de Pons Boigues). El primer capítulo del *Sirāy al-mulūk* está dedicado a poner de relieve el desdén con que el hombre debe mirar los bienes que el mundo brinda a los mortales. Su discípulo Ibrāhīm b. Maḥdī b. Qalyunā afirmó que de él se decía que su ascetismo y devoción eran mayores que su saber (*zuhduhu wa-'ibādātu-hu akṭar min 'ilmi-hi*), o, dicho de otra manera, que su saber religioso era igual al de los demás, en lo que superaba a todos era en religión (*dīn*) (al-Dahabī, *Siyar*, XIX, 492; 'Iyād, *Gunya*, 63; e Ibn Farḥūn, *Dībāḥ*, nº 43).

Se insiste en las fuentes en el hecho de que al-Turtūšī evitaba tener tratos con el poder político (*sultān*), ya fuese durante su estancia en Siria/Palestina, ya fuese en Egipto. Sin embargo, lo que sabemos de su vida muestra una realidad más compleja. Si bien como ulema conocía a la perfección los peligros que se derivan del trato con el *sultān*, también es cierto que en su ascetismo no predominó la tendencia a mantenerse apartado del mundo, tendencia que caracteriza a su amigo 'Abd Allāh al-Ṣā'ih. En efecto, al-Turtūšī, tras su experiencia de retiro espiritual, acabó dedicándose a la divulgación del saber y acabó teniendo tratos con el *sultān*. El hecho de que parte del trato consistiese en amonestaciones y en intentar recordarle su deber de ser justo, no quita otro hecho, a saber, que al-Turtūšī recibía un sueldo del *sultān* durante su estancia en Egipto. También es cierto que el dinero era "limpio", lícito, pues procedía de los impuestos pagados por las comunidades *ḍimmīes*. Los relatos acerca de sus malas relaciones con al-Afḍal debieron de empezar a circular, en mi opinión, tras la caída del visir y tal vez sirvieran para congraciarse con su sucesor.

Si las relaciones con los dos visires al-Afḍal y al-Baṭā'ihī parecen haber sido buenas, también parece que al-Turtūšī sufrió realmente persecución en Alejandría por parte del cadí Ibn Ḥadīd, a causa de sus numerosos seguidores y a causa de su censura de las costumbres. Algunos de sus ataques debieron estar dirigidos contra sus "colegas". En las fuentes encontramos narrada, de forma confu-

sa, una curiosa anécdota, que no deja de ser oscura: habiéndose puesto contra él cerca de doscientos alfaquíes muftíes, al-Turtūšī los fue a ver mientras dormían y les colocó dinares en la boca, de manera que cuando se despertaron, se los encontraron en sus bocas (al-Dahabī, *Siyar*, XIX, 492). La anécdota parece indicar que les reprochaba que emitiesen fetuas, no de acuerdo con la doctrina, sino en función de intereses económicos.

Tal vez lo más característico del ascetismo de al-Turtūšī sea la escrupulosidad (*warda*) en lo referente a la comida y al lugar de origen del dinero que recibía. Prestó atención al precepto de ordenar el bien y prohibir el mal (*al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar*), como se puede ver en su *Sirāy* (Lámpara) y en *K. al-Hawādīt* (Libro de las novedades), precepto que sería especialmente desarrollado por su discípulo Ibn Tūmart.

Sobre sus prácticas piadosas tenemos el siguiente relato de su discípulo 'Abd al-Mayīd b. Dalīl, quien contó a al-Dabbī:

Fueron muchas las noches que permanecí en la *madrassa* de al-Turtūšī. Le oí cierto día que se había levantado para hacer el *wird* (momento de la noche o del día que el creyente piadoso consagra a Dios cotidianamente, como ofrenda privada y aparte de las cinco oraciones prescritas, así como la oración que se hace en ese momento) según su costumbre y empezó a recitar el comienzo de la azora *al-šāfi'at* ("las filas") hasta que llegó a donde dice "*waqifū-hum innā-hum mas'ūlūnā*" (Corán, XXXVII, 24), y no dejó de repetir esta aleya y de llorar hasta que llegó la mañana.

En los apartados anteriores hemos ido viendo algunas experiencias sufridas por al-Turtūšī que parecen haberle provocado una crisis espiritual: el eclipse de sol en Bagdad y la voz que le reprochó haberse quedado dormido en la mezquita de Jerusalén. Él mismo narra otra experiencia con motivo de la cual

se trastornó mi entendimiento, vaciló mi firmeza y se paralizó el movimiento en las venas que sostienen mi corazón. Será para mí un espejo en el que me estaré mirando hasta que el polvo me cubra. Lo ocurrido fue que, hallándome en el Iraq, estaba un día bebiendo agua, y un compañero que había conmigo, hombre de gran entendimiento, me dijo: "Oye, Fulano. Ese jarro donde bebes agua, tal vez un día, hace tiempo, haya sido un hombre que murió y se convirtió en polvo. Pudo, en efecto, muy bien, haber ocurrido que, después, el alfarero haya cogido polvo de aquella sepultura y haya fabricado con él una vasija que, cocida al fuego, diera por resultado un jarro, como ese que ves. De modo que ha venido a ser una vasija que la gente utiliza y emplea, después de haber sido un hombre cabal que comía, bebía, gozaba, se divertía y experimentaba emociones. Todo esto que dijo es perfectamente admisible, puesto que el hombre, al morir, se convierte en polvo, en lo que era cuando Dios lo formó primeramente; pudo dar luego la coincidencia de que

cavaran en su sepultura, amasaran con agua la tierra en que el cadáver se había convertido y fabricasen con ella una vasija de las que se utilizan en las casas para diversos usos o un ladrillo que luego se empleó para construir muros o barro para pavimentar el piso de la vivienda. También pudo el polvo aquél extenderse por el suelo y ser hollado con los pies o ser empleado como argamasa en las paredes. Pudo también darse el caso de que se sembrara una planta al lado de la sepultura y, entonces, el polvo de aquel hombre se convirtiera en un árbol con sus hojas y frutos, hojas de las que comen los animales, y frutos de los que come el hombre, aumentando con ellos su carne y desarrollando sus huesos. También aquellos frutos pueden ser comidos por los insectos y las bestias. De todos modos, (siempre resultará que) el que se alimentaba, se ha convertido en alimento; el que comía, es comido. Luego, en el vientre del hombre, se transforma en estiércol, que va a parar a la letrina o que se echa en el campo. Pudo también suceder que al cavar en la fosa, se llevase el viento aquel polvo, y sus partículas quedasen diseminadas por el fondo de los valles, por montes y barrancos. Y no hay acaso en todo esto suficiente motivo para que el entendimiento quede atónito, para que el hombre pierda la calma, reprima sus apetitos sensuales, no sienta aflicción alguna ante la idea de tener que abandonar familia y riquezas y se sienta impulsado a retirarse a las cimas de los montes, para vivir allí en compañía de los animales salvajes, hasta que Dios lo llame a su presencia?..." (*Sirāy*, 23; tr. Alarcón, I, 79-80).

En la producción de al-Turtūšī abundan las obras de carácter ascético, como su libro dedicado a la invocación (*du'ā*), su *Kitāb al-Fitan* (Libro de las disensiones), su resumen de la obra de 'Abd Allāh b. Hayyān dedicada a las cualidades del Profeta, su disquisición sobre la riqueza y la pobreza y sobre las características que deben reunir las gentes piadosas. Algunos de los poemas que se conservan de él son de tema ascético (recogidos por al-Šayyāl, *A'lām al-Iskandarīya*, 97-8; traducida una parte por Alarcón, prólogo, p. XLIV); trató también el tema de las maldades del tiempo presente (*Sirāy*, p. 17; tr. Alarcón, I, 57).

Ibn Tagrī Birdī es el único biógrafo que además de asceta lo considera místico, llamándole "al-Šūfī" (*Nuḥūm*, V, 231). Al-Turtūšī pudo haber entrado en contacto con doctrinas sufíes ya en al-Andalus y, sin ninguna duda, durante su estancia en Oriente. De la efervescencia mística existente en la época dan una idea clara la trayectoria de dos contemporáneos de al-Turtūšī, Ibn 'Aqīl (431=1040-513=1119) y al-Gazālī. Piénsese también que el gran místico 'Abd al-Qādir al-Īlānī, al que se considera el fundador de la primera *ṭarīqa*, muere en 561 (=1166). Al-Turtūšī se encuentra en Bagdad en un ambiente intelectual en el que el sufismo está presente en todas las escuelas jurídicas (Makdisi, *Ibn 'Aqīl*, 382). Hay evidencia suficiente de su atracción e inclinación por el misticismo. En una obra tardía como es el

Sirāy (Lámpara) defiende y ensalza a sufíes como al-Yunayd, al-Šahhām, al-Raqqām y al-Nūrī (tr. Alarcón, I, 379-80). Su obra *Kitāb Marāqī l-'arīfīn* (Libro de los peldaños de los que poseen conocimiento místico) debía ser un tratado de sufismo "ortodoxo", en el que se reprobaban las desviaciones y exageraciones de algunos místicos, como al-Gazālī. Se le atribuye haber entregado la *jirqa* a Abū Madyan (m. 594=1197) (Urvoy, *Le monde des ulēmas*, 129).

Parece indudable que al-Turtūšī se sintió atraído en un primer momento por las doctrinas místicas de al-Gazālī, pero acabó viendo en ellas una amenaza para la "ortodoxia", considerándolas contaminadas por la lógica y las doctrinas de los filósofos, de al-Hallāy y de los Ijwān al-Šafā' (Hermanos de la Pureza). Tras haber utilizado y citado el *Ihyā'* (La revivificación) empieza a considerarlo peligroso y es entonces cuando escribe sus obras de refutación contra al-Gazālī, así como sus censuras y condenas de prácticas sufíes. Entre ellas destaca su reprobación del canto y la danza en las sesiones de los místicos, llegando a decir que la doctrina de los sufíes es vanidad, ignorancia y extravío, que el islam no es sino el Corán y la Tradición (*sunna*) de Muḥammad, que es conveniente que el gobernante (*sultān*) y sus delegados prohiban a los sufíes asistir a las mezquitas, y que no es lícito para ningún creyente en Dios y en el último día reunirse con ellos ni ayudarles en su vanidad, de acuerdo con la doctrina de Mālik, al-Šāfi'ī, Abū Ḥanīfa, Ibn Ḥanbal y otros imames de los musulmanes (al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, XI, 162-3). Al-Turtūšī debe reprobear en este caso prácticas de las que fue testigo en Alejandría, ciudad en la que sabemos de la existencia de círculos sufíes en su época. Un discípulo de al-Turtūšī, Muḥammad b. Yūsuf b. Sa'āda, ha transmitido el siguiente relato:

Refirióme Abū Bakr 'Umar b. Sa'īd, natural de Mayyāniš, en Makka, lo siguiente: Cuando me separé de Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Alī b. 'Umar al-Tamīmī al-Māzarī, en al-Mahdiyya, después de haber vivido en su compañía un largo tiempo, llegué a Alejandría y me detuve en ella. Penetré cierto día en su mezquita mayor y me encontré a un grupo de ascetas y sufíes que, en compañía de su maestro... y dentro de la *maqšūra* (reservado) de la mezquita, tenían su sesión espiritual... postrándose y sentándose en dirección hacia la columna... que estaba próxima. Uno de aquellos hombres hizo esfuerzos para caer en éxtasis. Iba vestido de dos túnicas; una de ellas, usada, tocaba inmediatamente sus carnes, y la otra era nueva. Extendió su mano hacia la usada, apartando la nueva, y la desgarró. Inmediatamente sus compañeros lo cogieron y lo condujeron a donde estaba aquel maestro... y le dijeron: ¡Oh, nuestro maestro! Ciertamente éste es hipócrita en su éxtasis forzado. Dijo (el maestro): ¿Por dónde habeis averiguado con seguridad su hipocresía? Respondieron: Porque él ha

distinguido la túnica vieja de la nueva, y si hubiese estado realmente extático, no habría podido distinguirlas. Díjoles entonces el maestro: Llevadlo a aquel hombre que está sentado, pues yo quiero nombrarlo árbitro en esta cuestión. Vinieron entonces hacia mí llevándolo bien sujeto, y yo les dije: Soltadlo. Hicieronme la consulta, y les contesté: No es culpable de nada. Volvieron pues al maestro y le refirieron (mi sentencia). Entonces él les dijo: Tráedme. Vinieron a mí y me dijeron: El maestro te llama. Me levanté con prontitud de mi asiento y me dirigí hacia él. Díjome: ¿En qué te has fundado para decidir que éste no es culpable de nada? Yo le respondí: Ha hecho esfuerzos por caer en el éxtasis; consiguientemente, se ha extasiado; ha extendido entonces su mano para desgarrar su corazón; pero, no habiendo llegado al corazón, ha desgarrado lo que estaba más contiguo a éste. Pareció bien (esta explicación) al maestro y a los que estaban presentes. Aquél me dijo: Yo creo que tú has tomado esto de aquel dicho del poeta: "Mi mano fué incapaz de desgarrar la abertura del seno de su túnica; y no estaba presente mi corazón para ser desgarrado". Yo le contesté: ¡Por Allāh, que jamás he oído este verso! (al-Dabbī, *Bugya*, n° 132; tr. Asín, "Un faquih siciliano", 221-2; he adaptado la transcripción).

Un contemporáneo de al-Turtūšī, el alfaquí norteafricano Muḥammad b. 'Alī b. 'Umar al-Tamīmī al-Māzarī, Abū 'Abd Allāh (m. 536=1141) (Asín, "Un faquih siciliano"), fue también autor de una refutación contra al-Gazālī, titulada *al-Kašf wa-l-inbā' 'an Kitāb al-Ihyā'* (El examen y la información acerca del Libro de la revivificación) a pesar de reconocer no haber leído el *Ihyā'*.

Pensamiento político: Sus doctrinas corresponden a las del género de "espejos de príncipes". Su *Sirāy al-mulūk* (Lámpara de príncipes) puede ser considerado sin duda la obra que más fama le dio y le sigue dando. Al-Wanšarīsī utiliza un texto del *Sirāy* al tratar la cuestión de si el imam injusto (*ḡā'ir*) debe ser depuesto, siendo la actitud sunní negativa frente a la positiva de los jariyíes (*Mi'yār*, V, 34 y XI, 130). Sería de gran interés estudiar el pensamiento político de al-Turtūšī juntamente con el de sus contemporáneos andalusíes Muḥammad b. al-Ḥasan al-Murādī al-Ḥaḍramī (m. 489=1095), autor del *Kitāb al-Siyāsa aw al-išāra fī tadbīr al-imāra* (Libro del consejo sobre cómo conducir el gobierno) e Ibn 'Abdūn, en cuya *Risāla fī l-Qaḍā' wa-l-ḥisba* (Epístola sobre el cadiazgo y el almota-cenazgo) hay un rico contenido político.

Censura de costumbres: Si en sus escritos políticos al-Turtūšī amonesta al *sultān* para que actúe con justicia, en otros escritos, muy relacionados tanto con el derecho como con el ascetismo, nuestro personaje critica prácticas que le parecen reprobables como la masturbación y la importación, venta y consumo del queso de los bizantinos. Su experiencia con su hijastro le llevó tal vez a

tratar el tema de la piedad filial. Las prácticas reprobadas en *K. al-Hawādīṭ* (Libro de las novedades) están relacionadas con las prácticas rituales (*ibādāt*) en su mayor parte, aunque no faltan ejemplos de meras costumbres (*ādāt*). La censura de al-Ṭurṭūšī, como hemos visto, también iba dirigida a los sufíes.

Comentario del Corán: En este terreno, al-Ṭurṭūšī resumió la obra de otro y parece haber compuesto una obra propia. En *K. al-Hawādīṭ* (Libro de las novedades) recurre muy a menudo a la exégesis coránica. Su actividad en este campo no tiene la importancia que alcanzó la de su discípulo Abū Bakr Ibn al-ʿArabī, autor de las *Aḥkām al-Qurʾān* (Sentencias del Corán), un comentario de las aleyas de contenido jurídico.

Hadiz: El editor del libro de al-Ṭurṭūšī *Birr al-wālidayn* (La piedad filial) le acusa de no saber hadiz, la misma acusación que se lanzó contra al-Gazālī. Veremos que en el caso de *K. al-Hawādīṭ* (Libro de las novedades) la acusación no carece de fundamento, pues a menudo cita un hadiz, afirmando que está recogido en determinada compilación, sin que ello sea cierto. Sintió preferencia por la compilación de hadiz llevada a cabo por Abū Dāʿūd, transmitiéndola, así como el comentario de al-Jatṭābī. En *Birr al-wālidayn* (La piedad filial) afirma expresamente que fue Ishāq y no Ismāʿīl el "sacrificado" (*dabīḥ Allāh*) y sabemos que fue éste un tema polémico entre los tradicionalistas (S. Bashear, "Abraham's sacrifice of his son and related issues", *Der Islam*, 67 [1990], 243-77). A pesar de estos datos, al-Ṭurṭūšī no destacó en el campo del hadiz como fue el caso de otros contemporáneos suyos, especialmente el zaragozano Razīn b. Muʿāwiya, establecido en La Meca, donde murió en 524 (=1129), autor de una importante obra de hadiz, *Taḥrīr al-ṣiḥāḥ al-sitta*.

Teología: El maestro de al-Ṭurṭūšī, Abū l-Walīd al-Bāyī, se había interesado por la teología aṣʿarī, aunque, dado el poco arraigo de esta disciplina en al-Andalus, no es sorprendente que los biógrafos no mencionen ningún estudio al respecto de nuestro personaje. Durante su estancia en Bagdad, al-Ṭurṭūšī se encontró en un ambiente en el que se discutía de teología (muʿtazilī, aṣʿarī y tradicionalista-hanbalī), por lo que no es aventurado suponer que estaría al tanto de las posturas y las polémicas existentes (v. al respecto Makdisi, *Ibn ʿAqīl*, 327-84). Al-Ṭurṭūšī no era, naturalmente, muʿtazilī, secta a la que critica y refuta en *K. al-Hawādīṭ* (Libro de las novedades) como innovadora. Al principio de su *Sirāy* (Lámpara) (tr. Alarcón, I, 1-5 y 328-9) encontramos una profe-

sión de fe, además de la afirmación de la unicidad de Dios y una demostración de Su existencia. El hecho de que interprete "trono" como "sabiduría" y la misma palabra, usada en plural, como "los sabios" (*Sirāy*, 69-70; tr. Alarcón, I, 252) indica una tendencia aṣʿarī. ʿIyād afirma que destacó en el conocimiento de la Unicidad divina (*ʿilm al-tawḥīd*). Sabemos de la existencia de aṣʿarīs en Alejandría: el contemporáneo de al-Ṭurṭūšī, Muḥammad b. Muslim al-Quraṣī al-Māzarī (m. 530=1135) (Asín, "Un faqih siciliano", 223), teólogo y sufi establecido en la ciudad, compuso un comentario del *Iršād* (La guía) de al-ʿUwaynī, titulado *al-Mihād* (El lecho).

Con respecto a las otras religiones, al-Ṭurṭūšī decía: "se recomienda el deseo de convertirlos al islam, exhortarlos a abrazar la verdadera fe, por medio de la persuasión, haciéndoles ver las funestas consecuencias de la impiedad, o por medio de la espada, si son gentes poderosas o capaces de hacer frente a los musulmanes, sometiéndolos al vasallaje, y, en último término, la matanza es buen consejo para implantarlo entre ellos"; "A cuántos infieles hemos visto abandonar su religión y abrazar la fe islámica, por el deseo de alcanzar algún pequeño bien temporal que se les había ofrecido, y de cuántos musulmanes hemos oído que han renegado en países idólatras, seducidos por alguna insignificante cantidad de bienes mundanos" (*Sirāy*, 70, 77; tr. Alarcón I, 330 y 365-6). Ya se ha mencionado anteriormente su insistencia en que no se diesen a *ḍimmīs* puestos de autoridad sobre los musulmanes, así como su dictamen acerca de que en la *dār al-islām* no se debe dejar en pie ninguna sinagoga ni iglesia, antigua o nueva. Curiosamente no escribió ninguna obra de polémica o refutación contra los cristianos, sino contra los judíos.

Poesía y adab: En sus composiciones poéticas predomina el contenido ascético. En el campo del *adab*, trató el género de la alegría tras la tristeza (*al-faraḥ bāda l-ṣidda*) y fue transmisor de anécdotas de carácter vario que parecen haber sido reunidas en una obra.

A modo de resumen de lo visto hasta ahora, en la trayectoria intelectual de al-Ṭurṭūšī se pueden advertir varias etapas:

– Formado por Abū l-Walīd al-Bāyī en al-Andalus, el suyo es un malikismo "modernizado" que se ocupa de fundamentos del derecho (*uṣūl al-fiqh*) y de controversia jurídica (*jilāf*) y que se ha aproximado al aṣʿarismo en teología. Esta formación es completada en la misma línea durante su estancia en Oriente.

– Aunque en al-Andalus las corrientes ascéticas estaban bien establecidas y había fermento místico, es en Oriente donde al-Ṭurṭūšī parece haberse empezado a sentir atraído por el sufismo. Por un lado, en Bagdad había sufíes que eran al mismo tiempo malikīs, šafīʿes y hanbalīs, es decir, existía un tipo de sufismo aceptado por la ortodoxia. Por otro lado, al-Ṭurṭūšī pasa por una serie de experiencias (eclipse de sol, reflexión sobre la muerte, voz en Jerusalén) que parecen haber provocado en él una crisis espiritual. Esta crisis le lleva a buscar a al-Gazālī y a leer el *Ihyāʾ* (Revivificación) que citará en *Birr al-wālidayn* (La piedad filial). También le lleva a probar durante un tiempo una vida ascética retirada de la sociedad de los hombres. Sin embargo, lo suyo no era vivir apartado del "mundanal ruido" y cuando se le ofrece la oportunidad de divulgar el saber en un ambiente difícil y hostil, vuelve a la sociedad de los hombres.

– Es en el Egipto fatimí donde ejerce su magisterio. Ser malikí en un país gobernado por innovadores determina su dedicación a la divulgación de las doctrinas malikīs y a la censura de aquellas prácticas que se han desviado de la norma, en algunas de las cuales sin duda veía una contaminación del chiismo de los fatimīs. Esta actividad ha quedado recogida en su tratado contra las innovaciones.

– Su labor de amonestador de gobernantes (Ibn Tāšufīn, al-Afḍal, al-Baṭāʾihī) debió de verse influida por el ejemplo de al-Gazālī, al tiempo que parece haber sido una preocupación de la época. Su "espejo de príncipes" es su obra más famosa.

– Su atracción por las doctrinas de al-Gazālī recogidas en el *Ihyāʾ* (Revivificación) no fue duradera. En una fecha que no es posible determinar, empieza a ver en ellas una amenaza para la ortodoxia por creerlas contaminadas de las doctrinas de los filósofos, de al-Ḥallāy y de los Ijwān al-Safāʾ. Su primera etapa de seguidor suyo es olvidada y al-Ṭurṭūšī es recordado por la posteridad como uno de los contradictores de al-Gazālī.

Discípulos.

Al-Ṭurṭūšī empezó a dedicarse a la enseñanza en Damasco, pero donde llevó a cabo su labor como maestro fue sobre todo en Alejandría, ciudad en la que fundó una *madrasa*. Cuenta Ibn Farḥūn que tenía la costumbre de salir a pasear con sus alumnos por el jardín, permaneciendo varios días seguidos solazándose, conversando y haciendo bromas, sin dejar de impartir sus enseñanzas y sin que ello disminuyese la autenticidad del estudio, antes bien probaba la virtud y la salud

espiritual de todos ellos. Cuenta su discípulo Zāfir b. ʿAṭīya que, en una de esas salidas de recreo, llegaron a seguirle trescientas sesenta personas, tal era el interés por aprender de él, el deseo de estar con él y de servirle. Muchos de sus discípulos, sin embargo, no tuvieron contacto directo con él, destacando la abundancia del uso de la licencia para transmitir las enseñanzas de un maestro (*ijāza*). La relación que doy a continuación de discípulos de al-Ṭurṭūšī (cincuenta y dos) podrá sin duda ser completada con información procedente de diccionarios biográficos orientales, especialmente egipcios, y norteafricanos, incluso con los andalusíes, que son en los que me he basado fundamentalmente:

- 1) ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Raḥmān al-ʿUṣmānī, Abū Muḥammad.
- 2) ʿAbd Allāh b. ʿAṭf al-Azdī.
- 3) ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Hišām b. Saʿd al-Qaysī, Abū l-Ḥusayn, Ibn al-Tallāʾ, de Silves (m. 551=1156).
- 4) ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Jayra, Abū Muḥammad (m. 527=1132).
- 5) ʿAbd Allāh b. Mūsā b. Sulaymān b. ʿAlī b. ʿAbd al-Malik b. Yaḥyā b. ʿAbd al-Malik b. al-Ḥasan b. Muḥammad b. ʿAmīra al-Azdī, Abū Muḥammad, conocido como Ibn Burṭuluh (m. 563=1167).
- 6) ʿAbd Allāh b. Ṣadaqa al-Sulamī, Abū Muḥammad.
- 7) ʿAbd al-Maʿyūd b. al-Ḥusayn b. Yūsuf b. al-Ḥasan b. Aḥmad b. Dalīl al-Kindī, Abū l-Muʿaddal (m. aprox. 580=1184).
- 8) ʿAbd al-Raḥmān b. Aḥmad b. ʿAlī b. Šābir b. ʿUmar al-Sulamī al-Dimašqī, Abū l-Qāsim (m. 511=1117).
- 9) Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Aṣḥī.
- Abū ʿAlī al-Ṣadafī = al-Ḥusayn b. Muḥammad b. Firruḥ.
- Abū Bakr Ibn al-ʿArabī = Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-Maʿāfirī.
- Abū l-Ṭāhir Ibn ʿAwwf = Ismāʿīl b. Makkī b. ʿIsā b. ʿAwwf.
- Abū Ṭāhir al-Silafī = Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad al-Iṣfahānī.
- 10) Aḥmad al-Musallim al-Lajmī, Abū Ṭālib.
- 11) Aḥmad b. Aḥmad b. Ishāq al-Dandānqānī.
- 12) Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad al-Iṣfahānī, Abū Ṭāhir al-Silafī.
- 13) Aḥmad b. ʿUmar b. Muʿaqqal, Abū ʿAḥfar.
- 14) ʿAlī b. ʿAbd Allāh b. Ḥammūd al-Fāsī al-Miknāsī, Abū l-Ḥasan (m. 573=1177).
- 15) ʿAlī b. Maḥdī b. Qalyunā.
- 16) Barakāt b. Ibrāhīm al-Juṣūʿī, Abū l-Ṭāhir.
- 17) al-Ḥasan b. ʿAbd al-Raḥmān b. al-Ḥasan... b. Hānīʾ al-Lajmī, Abū ʿAlī (496=1102-562=1166).
- 18) al-Ḥasan b. ʿAlī b. al-Ḥasan b. ʿUmar al-Anṣārī al-Baḥal-yawṣī, Abū ʿAlī (m. después de 566=1170).
- 19) al-Ḥusayn b. Muḥammad b. Firruḥ b. Ḥayyūn b. Sukkara al-Ṣadafī, Abū ʿAlī (m. 514 =1120).
- Ibn Tūmart = Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Tūmart.
- 20) Ibrāhīm b. ʿAbd al-Malik, Abū Ishāq, conocido por Ibn al-Malaqī.
- 21) Ibrāhīm b. Aḥmad b. ʿAbd Allāh al-Sulamī al-Hakīm, Abū Ishāq, conocido como Ibn Ṣadaqa.
- 22) Ibrāhīm b. al-Ḥayy Aḥmad b. ʿAbd al-Raḥmān b. ʿUṣmān al-Anṣārī, Abū Ishāq (m. 579=1183).
- 23) Ibrāhīm b. Maḥdī b. Qalyunā.

- 24) Ibrāhīm b. Šāliḥ b. Ibrāhīm b. Šāliḥ al-Murādī, Abū Ishāq, conocido como Ibn al-Šammād (m. 547=1152 o 548=1153).
- 25) ʿĪsā b. Sulaymān al-Rafrūyī, Abū Mūsā.
- 26) Ismāʿīl b. Makkī b. ʿĪsā b. ʿAwf al-Zuhri, Abū l-Ṭāhir (m. 581=1185).
- 27) ʿIyād b. Mūsā al-Yaḥṣubī al-Sabtī al-Qāḍī (476=1083-544=1149).
- 28) Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Tūmart al-Mašmūdī (m. 524=1130). Sobre su relación con al-Turtūšī véase Madeleine Fletcher, "Ibn Tūmart's Teachers: The Relationship with al-Ghazālī", *AQ*, 18 (1997), 305-330.
- 29) Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-Maʿāfirī, Abū Bakr Ibn al-ʿArabī (468=1076-543=1148). Entre al-Turtūšī y los Banū l-ʿArabī hubo tres encuentros: en 486-7 (=1093-4) en Jerusalén; en 489 (=1095) en Damasco, tal vez también en 490 (=1097); y entre 491 (=1098) y 493 (=1099) en Alejandría.
- 30) Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥīm b. Sulaymān, Abū Ḥamid al-Garnāʿī (m. 565=1169).
- 31) Muḥammad b. ʿAbd al-Razzāq b. Yūsuf al-Kalbī (m. 563=1167).
- 32) Muḥammad b. al-Ḥasan/Ḥusayn b. Jalaf b. Yahyā al-Umawī, conocido por el nombre de Ibn Barunḡāl (m. 536=1141).
- 33) Muḥammad b. al-Ḥusayn b. Aḥmad b. Yahyā b. Bišr al-Anṣārī al-Mayūrqī, Abū Bakr.
- 34) Muḥammad b. Ibrāhīm b. Aswad al-Gassānī, Abū Bakr (m. 536=1142).
- 35) Muḥammad b. Jalaf b. Sulaymān b. Jalaf b. Muḥammad b. Faḥūn, Abū Bakr.
- 36) Muḥammad b. Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān b. Yaʿīs al-Lajmī, Abū ʿAbd Allāh (m. 556=1160).
- 37) Muḥammad b. Mūsā b. Waḍḍāḥ (m. 539=1144).
- 38) Muḥammad b. Muslim al-Māzarī.
- 39) Muḥammad b. Yūsuf b. Saʿāda, Abū ʿAbd Allāh (m. 566=1170).
- 40) Mūsā b. Muḥammad b. Saʿāda, Abū ʿImrān.
- 41) Musāʿid b. Aḥmad b. Musāʿid al-Aṣbahī, Abū ʿAbd al-Raḥmān (m. 545=1150).
- 42) Šāliḥ b. bint Muʿāfa al-Mālīkī.
- 43) Sallār b. al-Miqdām.
- 44) Sanad b. ʿInān b. Ibrāhīm al-Azdi, Abū ʿAlī (m. 541=1146).
- 45) Ṭāriq b. Mūsā b. Yaʿīs b. al-Ḥusayn b. ʿAlī b. Hišām al-Majzūmī al-Manṣafī, Abū Muḥammad y Abū l-Ḥasan (m. 549=1154).
- 46) al-Walīd b. al-Muwaffaq b. Abī Šaddād al-Azdi al-Bastī, Abū l-Ḥasan.
- 47) Yahyā b. Jalaf b. al-Nafīs al-Garnāʿī, Abū Bakr, Ibn al-Jalūf (m. 541=1146).
- 48) Yawhar b. Luʿluʿ al-Muqrīʿ.
- 49) Yūsuf b. Ibrāhīm b. ʿUṣmān al-ʿAbdarī al-Ṭagrī, Abū l-Ḥayyāy (m. 579=1183).
- 50) Yūsuf b. Muḥammad al-Qarawī al-Faraḍī.
- 51) Zāfir b. ʿAṭiya b. Mawlā-hum b. Fāʿid al-Lajmī al-Iskandarānī.
- Un discípulo indirecto (estudió con discípulos no especificados de nuestro personaje) es Ibrāhīm b. Muḥammad b. Jalīfa al-Nafzī, Abū Ishāq (m. 564=1168).

Ibn Jallikan anota un hecho que le llamó la atención: a principios del año 680 (=1280), consiguió en Damasco la relación de las personas con las que había estudiado el cadí Bahā' al-Dīn

Yūsuf, conocido como Ibn Šaddād y maestro suyo. En dicha relación aparecía mencionado Abū Bakr al-Turtūšī entre los que le habían concedido la *ijāza*. Pero Ibn Šaddād había nacido en el año 539 (=1143), o sea diecinueve o catorce años después de la muerte de al-Turtūšī. Ibn Jallikan se pregunta cuál puede ser la explicación de este hecho y plantea la posibilidad de que se trate de un error del compilador de la *mašyaja*, pero parece que éste la leyó ante Ibn Šaddād (el intento por solucionar este problema cronológico parece haber determinado que se propusiera como fecha de fallecimiento de al-Turtūšī el año 540 (=1145): v. al-Maqqarī, *Nafḥ*, II, 85, nota 3). Ibn Jallikan no parece plantearse en ningún momento la posibilidad de que Ibn Šaddād mienta o que se trate de un caso de *ijāza* concedida a personas todavía no nacidas.

OBRAS:

01. *Kitāb al-ʿAmd fi l-uṣūl* (Libro de la resolución, sobre los fundamentos) / *Kitāb Uṣūl al-fiqh* (Libro de la metodología del derecho).

El único autor que menciona esta obra es al-Dahabī (*Siyar*, XIX, 494, n° 285). El título parece indicar que era un tratado de fundamentos del derecho (*uṣūl al-fiqh*). No tengo noticia de que se conserve manuscrito alguno. Creo que corresponde a la obra sobre fundamentos del derecho (*uṣūl al-fiqh*) a la que hace referencia al-Turtūšī en *K. al-Ḥawādīt* (Libro de las novedades) (ed. Talbi, 149; ed. Turki, n° 283). Tal vez se trate de la misma obra que la n° 8 o la 15.

02. *Kitāb al-Asrār* (Libro de los secretos).

Brockelmann señala que esta obra aparece mencionada por al-Turtūšī dentro de otra obra suya, *Sirāy al-mulūk* (Lámpara de los príncipes). Ello quiere decir que lee el comienzo del capítulo XXIII, que versa sobre la razón, de la siguiente manera: *qad dakartu fi Kitāb al-Asrār ḥaqīqat al-ʿaql wa-aqsāma-hu wa-maḥalla-hu wa-abkāmā-hu*, que Alarcón traduce: "En el Libro de los Misterios he explicado lo referente a la naturaleza real del entendimiento, sus divisiones, lugar que ocupa y sus leyes" (p. 57, tr. Alarcón, I, 263). A pesar de esta traducción, Alarcón, en el índice onomástico, no parece considerarla obra de al-Turtūšī, pues plantea la posibilidad de que se trate del *Sirr al-asrār* (El secreto de los secretos) de Aristóteles (apócrifo), es decir, del *Secretum secretorum*. Ello quiere decir que se ha dado cuenta de otra posible lectura del texto árabe: *qad dukirat fi Kitāb al-Asrār ḥaqīqat al-ʿaql wa-aqsāmu-hu wa-maḥallu-hu wa-abkāmā-hu*, es decir, de un verbo en pasiva y

no en activa, y una tercera persona singular femenino en vez de primera persona singular. De ser esta última la lectura correcta, el *Kitāb al-Asrār* (Libro de los secretos) no sería ninguna obra de al-Turtūšī. Podría tratarse de la obra del hanafí al-Dabūsī (m. 430=1039) con el mismo título, que versaba sobre la ciencia de la controversia (*ilm al-jilāf*) y que Abū Bakr Ibn al-ʿArabī enseñó en Occidente (Makdisi, *Ibn ʿAqīl*, 180), pues lo que dice al-Turtūšī acerca de su contenido puede encajar dentro de una obra de *ilm al-jilāf*. Por otro lado, Muḥammad al-Manūnī, en su artículo "Iḥyā' ulūm al-dīn fi manzūr al-garb al-islāmī ayyām al-murābiṭīn wa-l-muwahhidīn" (en *Abū Ḥamid al-Gazālī dirāsāt fi fikri-hi wa-ʿasri-hi wa-ṭāʾiri-hi*, Rabat, 1988, pp. 125-37, especialmente 130), cita la obra de refutación de al-Gazālī escrita por al-Turtūšī y mencionada por al-Dabbī (*infra*, n° 29) y afirma que corresponde a un ms. que se encuentra en una biblioteca privada de la ciudad de Marrakech. También afirma que el título de tal obra es *Kitāb al-Asrār wa-l-ibar* (Libro de los secretos y de los avisos). Ello quiere decir que esta obra podría corresponder a la n° 29.

03. *Kitāb Bidʿ al-umūr wa-muḥdatatī-hā* (Libro de las innovaciones en los asuntos y de las novedades introducidos en ellos) / *Kitāb fi l-Bidʿ wa-l-muḥdatāt* (Libro de las innovaciones y de las cosas innovadas), que corresponde al *Kitāb al-Ḥawādīt wa-l-bidʿ* (Libro de las novedades y las innovaciones).

Existen varios mss de esta obra: BN Madrid 5341, fols. 73v-105v. y BN Túnez 3387. Basándose en ellos M. Talbi editó la obra en el año 1959 en Túnez con el subtítulo "Traité sur les innovations blamables"; previamente había publicado un artículo sobre una de las innovaciones reprobadas en la obra: M. Talbi, "La *qirāʿa bi-l-alḥān*", *Arabica*, V (1958), 183-90. A. M. Turki volvió a editar el texto (Beirut, 1410=1990), sobre la base de los dos mss. anteriores a los que añadió otros dos: ms. Chester Beatty, *maǧmūʿa* 5010 y ms. BG Rabat, *maǧmūʿa qāf* 85 (reseña de Cl. Gilliot de la ed. de Turki en *Studia Islamica*, LXXIII (1991), 190-2). Hay una traducción al español que tiene en cuenta ambas ediciones: Abū Bakr al-Turtūšī, *Kitāb al-ḥawādīt wa-l-bidʿ* (El libro de las novedades y las innovaciones), traducción y estudio por M^a I. Fierro, Madrid: Fuentes Arabico-Hispanas, 1993.

Muḥammad al-Mujtār al-Salāmī, en su artículo "al-Taʿrif bi-taḥqīq *Kitāb al-Ḥawādīt wa-l-bidʿ* li-Abī Bakr Muḥammad b. al-Walīd al-Turtūšī", *Maǧallat al-ilm wa-l-taʿlīm* (Túnez), 11 (1977), 9-22, indicó que los pasajes recogidos por Talbi en las pp. 140-3 de su edición (y que deberían estar entre los n°s 272 y 273 de la edición de Turki), no pertenecen en realidad a *K. al-Ḥawādīt*, sino que son un añadido que aparece en el ms. de Túnez. Uno de esos pasajes corresponde al relativo a la celebración de fiestas cristianas por los musulmanes de al-Andalus, pasaje que fue estudiado por Fernando de la Granja ("Fiestas cristianas en al-Andalus. (Materiales para su estudio). I.: *al-Durr al-munazzam* de al-ʿAzafī", *AA*, XXXIV (1969), 1-53; "Fiestas cristianas en al-Andalus. (Materiales para su

estudio). II.: Textos de al-Turtūšī, el cadí ʿIyād y Wanṣarī", *AA*, XXXV (1970), 119-142). El otro es el relativo a que hay que evitar el uso de oro y plata en las vajillas. Si bien no es al-Turtūšī quien menciona estos casos, podría muy haberlos incluido en su obra, ya que tanto un caso como el otro tienen cabida en los demás tratados contra las innovaciones.

Es una obra que pertenece al género de los tratados contra las innovaciones (*kutub al-bidʿ*), es decir, aquellas obras cuyo contenido se centra fundamental, aunque no exclusivamente, en la reprobación de las innovaciones introducidas en el terreno de las *ʿibādāt*, dimensiones rituales de la ley (M. Fierro, "The treatises against innovations (*kutub al-bidʿ*)", *Der Islam*, 69 (1992), 204-46). Compuso su obra al-Turtūšī en una fecha posterior al año 480 (=1086), según se deduce de una noticia del texto (n° 238). Una referencia a prácticas de los habitantes de Egipto en tiempos del autor (n° 313) permite deducir que al-Turtūšī compuso o terminó de componer *K. al-Ḥawādīt* una vez establecido en Alejandría, donde sabemos que llevó a cabo una activa lucha de moralización de las costumbres. El hecho de que los fatimíes fuesen favorables a algunas de las innovaciones reprobadas (las ceremonias de duelo, la celebración del mes de *raǧab*) permite suponer, asimismo, que una de las razones que le impulsaron a escribir su tratado fue precisamente combatir contra la influencia chií. De la misma manera, su defensa de la legitimidad de la oración llamada *ṣalāt al-tarāwīḥ* debe ponerse en relación con el hecho de que era una práctica arraigada entre la población malikí del Occidente islámico y reprobada en cambio por los fatimíes.

La obra de al-Turtūšī contaba con el precedente de la escrita por el cordobés Ibn Waḍḍāḥ (m. 287=900), que conocía y cuyas transmisiones utiliza (sin embargo, no hay una coincidencia absoluta entre las prácticas reprobadas por ambos autores: por ejemplo, Ibn Waḍḍāḥ reprueba el uso del rosario y al-Turtūšī no lo menciona). Pero al-Turtūšī produce una obra más discursiva, sistemática y mejor organizada, constituyendo un paso hacia adelante en la formación del género. Estos dos tratados escritos por andalusíes son los más antiguos *kutub al-bidʿ* que se conservan. Todos los autores malikíes de *kutub al-bidʿ* posteriores se basan, de manera directa, en la obra de al-Turtūšī, tanto por lo que se refiere al fondo como a la forma. Influye también de manera directa en el šāfiʿī Abū Šāma (m. aprox. 665=1268), *al-Bāʿiṭ ʿalā inkār ahl al-bidʿ wa-l-ḥawādīt*, ed. ʿUṣmān Aḥmad ʿAnbar, El Cairo, 1398/1978) y, de manera indirecta, en los restantes tratados del género.

Al-Ṭurṭuṣī es, ante todo, como Ibn Waḍḍāḥ, un alfaquí malikí que escribe contra las innovaciones. Es decir, tanto en la selección de los casos concretos de innovaciones (por ej., condena de la creencia en las excelencias y en la celebración de la noche de la mitad de *šābān*) como en la metodología seguida para su reprobación (principio de *sadd al-darāʾiʿ*; autoridad del *ʿamal* de Medina), al-Ṭurṭuṣī se basa en la doctrina de la escuela malikí. Mientras que Ibn Taymīya verá en las innovaciones, sobre todo, la influencia del judaísmo y el cristianismo, en el caso de al-Ṭurṭuṣī es ante todo la iniciativa individual la que determina la aparición de las innovaciones. No falta, sin embargo, la exhortación a diferenciarse de judíos y cristianos (*mujālafat ahl al-kitāb*), como en los n^{os} 87, 180, 239, 255 (la numeración corresponde a la ed. de Turki, seguida en la traducción de Fierro). A nuestro autor no le interesa tanto la descripción minuciosa de las prácticas innovadas como la reflexión teórica para demostrar la ilegitimidad de las innovaciones. Para al-Ṭurṭuṣī, *bidʿa* tiene siempre un significado negativo: es reprobable (*makrūha*) o prohibida (*muḥarrama*). Estamos todavía en una etapa en la que no se han aplicado al concepto de *bidʿa* las cinco calificaciones legales (*wājib* u obligatorio; *mandūb* o recomendable; *mubāḥ* o permitido; *makrūh* o reprobable; *muḥarram* o prohibido). Por ello, al-Ṭurṭuṣī se ve obligado a dar una solución al problema planteado por la "innovación" de ʿUmar b. al-Jaʿfāb respecto a la *ṣalāt al-tarāwīḥ* (n^o 60), "innovación" que el mismo califa juzgó "excelente" (*niʿmat al-bidʿa ḥadihi*). Y la solución es que no se trata en realidad de una *bidʿa*, pues lo que hizo ʿUmar, como Compañero destacado del Profeta, fue aplicar el espíritu de la doctrina de Muḥammad. Hay una gran coincidencia entre los capítulos II, VI, VII, VIII de la Parte cuarta y el material recogido por Ibn Abī Zayd (m. 386=996) en el *Kitāb al-ʿĀmī fī l-sunan wa-l-ādāb wa-l-maḡāzī wa-l-taʿrīj* (ed. M. Abū l-Aʿyān y ʿUṣmān Baṭṭij, Beirut/Túnez, 1402=1982): esta similitud se explica en gran medida por tratarse de dos autores que escribieron sus obras bajo dominio fatimí. Es de destacar el hecho de que al-Ṭurṭuṣī considere necesario volver sobre unas prácticas cuya reprobación estaba ya bien establecida en la escuela malikí: por un lado, ello indica que las innovaciones censuradas por nuestro autor no eran "nuevas"; por otro lado, que la censura de los alfaquíes que le habían precedido no había logrado acabar con dichas prácticas. Como en el caso de Ibn Waḍḍāḥ, hay que tener siempre presente la pertenencia de al-Ṭurṭuṣī a la

escuela malikí a la hora de analizar las prácticas que ambos autores reprueban en sus respectivas obras, ya que entre ellas se cuentan algunas que no son reprobadas por las otras escuelas sunníes.

Una cuestión difícil de resolver es la relativa a una posible influencia de al-Gazālī en el tratado de al-Ṭurṭuṣī. Se pueden encontrar paralelismos entre el contenido de *K. al-Ḥawādiṭ* y el del *Iḥyāʾ*, si bien ello no implica en ningún caso que el *Iḥyāʾ* sea fuente de *K. al-Ḥawādiṭ*: un ejemplo es el de las prácticas reprobadas en las mezquitas (comer, coser, que entren los niños, que haya narradores de historias, que se haga la *qirāʾa bi-l-alḥān*), reprobación que se puede encontrar en muchos otros autores. Al-Gazālī no es mencionado en ningún momento en *K. al-Ḥawādiṭ*, mientras que sí lo es en *Birr al-wāliḍayn*. Me inclino a pensar que al-Ṭurṭuṣī escribió *K. al-Ḥawādiṭ* cuando ya se había apartado de al-Gazālī. Una prueba de ello es que, mientras que al-Ṭurṭuṣī condena como innovación la oración que se hace en la noche de la mitad de *šābān*, al-Gazālī la recomienda.

El tratado de al-Ṭurṭuṣī es una obra bien estructurada y dotada de coherencia interna. Se divide en cuatro partes, precedidas de una introducción. En la introducción (n^{os} 1-3), explica al-Ṭurṭuṣī que su intención es tratar aquellas innovaciones introducidas en el islam que no tienen fundamento alguno ni en el Corán ni en la Tradición del Profeta (*sunna*) ni en el consenso (*ijmāʿ*) ni en ningún otro de los pilares del islam. Esas innovaciones pueden ser divididas en dos grupos: a) un grupo es el constituido por aquellas innovaciones cuyo carácter de tales es evidente tanto para los sabios como para el vulgo, ya se trate de una innovación prohibida (*muḥarrama*) o simplemente reprobable (*makrūha*); b) el otro grupo es el constituido por aquellas innovaciones que, a pesar de serlo, tanto los sabios como el vulgo creen que son deberes religiosos, actos piadosos y prácticas tradicionales. Al-Ṭurṭuṣī considera innecesario detenerse a tratar las innovaciones pertenecientes al primer grupo, concentrándose en cambio en el segundo, ya que, por su carácter no evidente, es necesario poner en guardia a los musulmanes contra los peligros que lleva consigo incurrir en esas innovaciones. Dado su gran número, se va a ver obligado a referirse tan sólo a algunas. Una vez delimitado el objeto de su obra, al-Ṭurṭuṣī explica cómo lo ha estructurado en cuatro partes. Las tres primeras están centradas en el análisis de la reprobación de las innovaciones contenida en el Corán, la tradición del Profeta y en los hechos y dichos de los Compañeros del

Profeta, mientras que la cuarta está dedicada a tratar ejemplos de innovaciones existentes en época del autor. Al-Ṭurṭuṣī estructura, pues, su obra de manera que deja bien sentados los argumentos de autoridad en los cuales se basa, respaldando y arrojando de esa manera la doctrina recogida en la última parte.

La parte primera (n^{os} 4-15) consta de un solo capítulo y enlaza directamente con la introducción. Tras haber expuesto al-Ṭurṭuṣī que su intención es poner en guardia a los musulmanes contra aquellas innovaciones que no son reconocidas como tales, recurre a citas del Corán para mostrar cómo actos y palabras aparentemente lícitos fueron prohibidos por Dios, ya que podían llevar a la perdición. Se hace así la primera referencia al principio malikí *sadd al-darāʾiʿ* ("cerrar los caminos que puedan conducir a consecuencias peligrosas": M. Fierro, "El principio malikí *sadd al-darāʾiʿ* en el *Kitāb al-Ḥawādiṭ wa-l-bidʿ* de al-Ṭurṭuṣī", *AQ*, II (1981), 69-87), que volverá a aparecer como tema recurrente a lo largo del resto de la obra. Las aleyas aducidas son VII, 163-6 (n^{os} 4-9); II, 98/104 (n^o 10); VI, 108 (n^o 11); XXIV, 31 (n^o 12). Las primeras plantean, entre otros, el problema del precepto de *al-amr bi-l-maʿrūf wa-l-nahy ʿan al-munkar* (ordenar el bien y prohibir el mal), en concreto, si el hecho de saber que Dios va a castigar a los transgresores exime del deber de amonestarlos. La respuesta de al-Ṭurṭuṣī al respecto es negativa, con lo cual, de paso, justifica su propia obra: aunque Dios pueda haber decidido el castigo de los innovadores, ello no le exime, ni a él ni a ningún buen creyente, de advertir y amonestar a los transgresores. La siguientes aleyas citadas por al-Ṭurṭuṣī (VII, 161-2 y VI, 65 en n^{os} 13-15) hacen referencia al castigo que Dios tiene preparado para los innovadores. La última es presentada como un aviso de la inevitable división de la comunidad musulmana en sectas, inevitable ya que ni el propio profeta Muḥammad logró que Dios perdonase a los musulmanes incurrir en esa división. Esta parte gira, por tanto, en torno a dos puntos. El primero tiene por objeto respaldar con citas coránicas el fin que persigue la obra: de la misma forma que en el Corán se muestra que actos o palabras en apariencia lícitos pueden conducir o ser utilizados para llevar a fines ilícitos, hay innovaciones que no son reconocidas como tales por la comunidad musulmana, que las tiene por prácticas piadosas. Y de la misma forma que el Corán prohíbe o pone en guardia contra tales actos o palabras, el autor, haciendo uso del principio malikí *sadd al-darāʾiʿ*, se propone cumplir con

su deber de ordenar el bien y prohibir el mal, desvelando a la comunidad musulmana el peligro que la acecha si no abandona las innovaciones en las que ha incurrido. Aquí entra en escena el segundo punto: el castigo divino será el resultado de cualquier modificación de la ley islámica. La división de la comunidad en sectas es una parte de ese castigo.

La parte segunda (n^{os} 16-34) consta de tres capítulos. El primero recoge las principales tradiciones del Profeta en las que advierte contra las opiniones dictadas por la fantasía (*ahwāʾ*) y contra las innovaciones. Recoge en primer lugar (n^o 16) el famoso hadiz "El islam comenzó siendo extraño y volverá a serlo, pero ¡bienaventurados sean los extraños!", que, con gran concisión, muestra cómo los primeros musulmanes se sintieron forasteros entre su propia gente y cómo en generaciones posteriores el verdadero creyente seguirá sintiéndose un extraño entre los que se llaman musulmanes. Ese "forastero", como buen musulmán, sigue el camino recto que conduce a la salvación (*Corán*, VI, 154/153 y IV, 115, n^o 17), que no es otro que el revelado en el Libro de Dios y el puesto en práctica por Muḥammad a lo largo de su vida. Quienes se apartan de ese camino recto, caen en el error y se apartan de la salvación. Muḥammad advirtió que habrá musulmanes que se desviarían del camino recto, de la misma manera que, antes que ellos, lo hicieron los judíos y los cristianos (n^{os} 18-19). Si éstos se dividieron en setenta y una o setenta y dos sectas, los musulmanes lo harán en setenta y tres, de las que una se salvará y las otras irán al Infierno. Al-Ṭurṭuṣī concluye este capítulo planteando el problema de si el número de sectas mencionado en el hadiz se ha completado o no, problema que ha inquietado a los ulemas y sobre el que se extiende en el capítulo segundo. Comienza ese segundo capítulo recogiendo la opinión de quienes consideran que todas las innovaciones derivan de cuatro principales, a saber, la de los jariyíes, rafidíes, qadaríes y muryíes, a partir de las cuales se formaron las setenta y dos sectas que se condenarán (n^o 20). Para ilustrar el proceso, al-Ṭurṭuṣī toma el ejemplo de los qadaríes/muʿtazilíes (n^{os} 21-24), sin duda por la familiaridad que había adquirido con las doctrinas de esta secta durante su estancia en Bagdad. Si al-Ṭurṭuṣī compuso o terminó de componer *K. al-Ḥawādiṭ* en Alejandría, el hecho de estar viviendo bajo dominio fatimí tal vez explique la no elección del ejemplo de los chiíes. Tras la exposición relativa a la formación de las sectas, vuelve al-Ṭurṭuṣī al punto central en torno al cual gira esta segunda parte, las

advertencias hechas por el Profeta y por sus Compañeros contra las innovaciones. Algunas de esas advertencias fueron de carácter general (n^{os} 25, 26 y 27). Otras están relacionadas con casos concretos que le tocó vivir a Muḥammad (todos los ejemplos recogidos por al-Ṭurṭuṣī se refieren a *ibādāt*, dimensiones rituales de la ley), intentando el Profeta apartar a los musulmanes de una práctica pagana, como era la veneración por un árbol al que llamaban *dāt anwāt* (n^o 28), así como de la exageración en las prácticas piadosas, como el ayuno del viernes (n^{os} 31 y 32). También se menciona la preferencia por el lado derecho (n^o 29 y cf. n^o 30). El capítulo III (n^{os} 33-34), muy breve, explica el significado de la raíz *bdʿ*. El que al-Ṭurṭuṣī haya elegido el final de la parte segunda para hacerlo tiene su sentido: primero ha expuesto la doctrina contraria a las innovaciones existente en el Corán y en la Tradición del Profeta, en su doble vertiente de aviso y escarmiento; el Corán y la Tradición del Profeta constituyen las dos fuentes principales que establecen el contenido de la ley islámica y, por lo tanto, están libres de innovaciones; puesto que las innovaciones van en contra lo establecido en esas dos fuentes, su aparición es cronológicamente posterior. Para dar su definición de *bidʿa*, se apoya al-Ṭurṭuṣī en dos (II, 111/117 y XLVI, 8/9) de las tres aleyas en las que aparece la raíz *bdʿ*: carácter positivo cuando es aplicada a Dios, negativo cuando es aplicada a un ser creado, de manera que es necesario insistir en que Muḥammad no fue ninguna innovación como profeta. Si la parte primera constituye un apoyo a lo expuesto en la introducción a través de citas coránicas, al tiempo que un primer aviso de los peligros de innovar en la ley divina (división en sectas), la parte segunda continúa desarrollando, esta vez mediante citas de la Tradición del Profeta, el punto de los avisos y advertencias contra las innovaciones (tanto en general como en particular), así como el problema conexo de la división en sectas de la comunidad musulmana. La conclusión es que innovar sólo pertenece a Dios. Tan negativa es la carga semántica de esa palabra cuando se aplica al mundo de lo creado que el Corán deja bien claro que no puede ser aplicada ni siquiera al Profeta en tanto que tal.

La parte tercera (n^{os} 35-129) consta de trece capítulos, siendo el hilo conductor la preocupación mostrada por los Compañeros del Profeta para evitar las innovaciones y el método empleado para lograrlo. El capítulo I recoge varios ejemplos de cómo ya en época de los Compañeros, tan próxima a la del Profeta, habían surgido innova-

ciones en la comunidad musulmana (es la idea de *fasād al-zamān*, la corrupción que trae inevitablemente consigo el paso del tiempo), de manera que las primeras generaciones de musulmanes (Abū l-Dardā', el padre de Abū Suhayl Ibn Mālik, Anas b. Mālik, al-Ḥasan al-Baṣrī, Ibn ʿAbbās: n^{os} 35-40, 44 y 114, así como n^o 261, 263, 264, 271) no podían apenas reconocer en las prácticas de sus correligionarios las existentes en época del Profeta. La degradación y corrupción es progresiva, aumentando a medida que se ha ido alejando esa "edad de oro" representada por la época de Muḥammad, por lo que no es de extrañar el comentario de al-Ṭurṭuṣī al final del n^o 40, en el que llama la atención sobre el grado de error alcanzado en su propia época. A continuación (n^{os} 41-43 y 45-50), al-Ṭurṭuṣī pasa a exponer varios ejemplos ilustrativos de los procedimientos a los que recurrieron los Compañeros, tras la muerte del Profeta, para evitar que pudiesen surgir innovaciones por una mala comprensión de lo que era el ejemplo establecido por Muḥammad o sobre lo que era obligatorio o simplemente recomendable. Entre esos ejemplos destacan los siguientes: ʿUtmān dejó de abreviar la oración que se hace durante el viaje (*ṣalāt al-safar*), a pesar del precedente establecido por el Profeta, por temor a que los beduinos considerasen que ello era un precepto obligatorio para la oración en general (n^o 41); prohibición del acceso de las mujeres a las mezquitas a causa de las innovaciones por ellas inventadas, y ello a pesar de que el Profeta había dicho que no se les debía prohibir ir a las mezquitas (n^{os} 46-50). La parte relativa a las mujeres da ocasión a que al-Ṭurṭuṣī adelante una de las innovaciones contemporáneas suyas que más le escandalizan y sobre la que volverá en capítulos posteriores: el hecho de que hombres y mujeres se mezclen durante la recitación íntegra del Corán (*jamʿ*) que se hace en las noches de ramadān, mezcla que da lugar a prácticas inmorales entre los dos sexos (n^{os} 51 y 118). Este primer capítulo sirve de introducción a los capítulos II-IX, en los que al-Ṭurṭuṣī se detiene en un análisis pormenorizado del origen y las características de la *ṣalāt al-tarāwīḥ*. Este ejemplo le sirve para ilustrar el hecho de que el Profeta dejó de hacer ciertas cosas por temor a las malas consecuencias que podía tener una errónea interpretación de sus actos (en este caso, dejó de hacer los rezos nocturnos de ramadān durante un tiempo por temor a que se creyese que eran una prescripción obligatoria). Sus Compañeros estaban al tanto de ello y su conducta, especialmente la de ʿUmar, debe ser interpretada como guiada por la

misma preocupación del Profeta. Ya he indicado que la elección de este caso no deja de ser significativa, pues la celebración de estos rezos nocturnos del mes de ramadān fue objeto de controversia entre los chiíes y los sunnís, y, luego, entre fatimíes y malikíes, argumentando los primeros que dicha oración era una innovación. Los malikíes, en cambio, consideran que es una práctica recomendable y que las tradiciones que muestran al Profeta actuando de manera poco clara (exhortando, por un lado, a hacer esos rezos nocturnos, y dejando él de hacerlos, por otro lado) se explican por el temor ya mencionado o bien por su temor a que los musulmanes intentasen imitarle en prácticas para las que él tenía capacidad, pero no así los seres humanos normales (n^{os} 53-59, 62-64 y 72). Tras la muerte del Profeta y un corto intervalo que corresponde al califato de Abū Bakr y al comienzo del califato de ʿUmar (n^o 65), este último califa puso fin a la indefinición en la que se había mantenido la práctica (n^{os} 60 y 66). El hecho de que ʿUmar mismo calificase su actuación como "innovación" dio lugar a varias interpretaciones, desde el rechazo de lo que él había innovado (caso de los chiíes), a su aceptación, bien porque, como Compañero del Profeta, la "innovación" de ʿUmar es necesariamente buena, bien porque no se trata en realidad de una "innovación" en el sentido jurídico-religioso, pues lo que hizo en realidad ʿUmar fue actuar como lo habría hecho el Profeta. Al-Ṭurṭuṣī se inclina por esta última interpretación y es de destacar que sea en este punto cuando cita la tercera aleya en la que aparece la raíz *bdʿ* (n^o 61). Las características de la *ṣalāt al-tarāwīḥ* son válidas tan sólo para la oración nocturna de ramadān y no puede ser extendidas a las otras oraciones supererogatorias (n^o 67). No deja de haber discrepancia respecto a ellas: si se debe hacer en la mezquita o en la casa (n^{os} 68-70); en el caso de hacerla en la casa, si se debe hacer en soledad o con los parientes (n^{os} 71-72); cuál es el número de *rakʿa-s* (n^{os} 73-84 y 85); si se debe utilizar un ejemplar del Corán para la recitación (n^{os} 86-88); sobre si se debe hacer el *qunūt* (n^{os} 89-95). Además de esa discrepancia, se han ido introduciendo otras prácticas que son claramente una innovación, tales como elevar púlpitos o estrados desde los que se hace la recitación íntegra del Corán, se pronuncian sermones o se narran historias y se hacen invocaciones, prácticas consideradas aborrecibles por Mālik y que son analizadas en el capítulo X (n^{os} 96-101 y cf. 105-7). Todos los ejemplos dados están en relación con el principio malikí *sadd al-darāʿiʿ*, tal y como

se deja claro en el capítulo XI (n^{os} 102-109). Al-Ṭurṭuṣī no se detiene a analizar casos de innovaciones inventadas en prácticas que el ejemplo del Profeta dejó perfectamente establecidas. Como ha dejado claro en la introducción, lo que le interesan son aquellos actos que, a primera vista, se muestran como actos piadosos y correctos, pero que pueden conducir a resultados peligrosos. El principio de *sadd al-darāʿiʿ* ha sido aplicado no sólo por Mālik, sino también por Abū Ḥanīfa y por al-Šāfiʿī. Abū Ḥanīfa se mostró contrario al ayuno supererogatorio de *ṣawwāl*, a pesar de la existencia de un hadiz favorable, por temor a que se creyese que ese ayuno era un precepto obligatorio, con el peligro de que dichos preceptos aumentasen de la misma forma que lo hicieron entre los cristianos (n^{os} 102-4). Al-Šāfiʿī se mostró de acuerdo con Mālik en que el sacrificio de la Fiestas de los Sacrificios era tan sólo recomendable, no obligatorio (n^o 105). Las prácticas innovadas en los rezos nocturnos de ramadān deben ser abandonadas precisamente por ese principio, en el que los tres grandes *imām*-es de la comunidad musulmana se han mostrado de acuerdo, ya que, a pesar de su apariencia de actos piadosos, son una innovación (n^{os} 106-9). No es válido el argumento de que se trata de prácticas muy divulgadas y de que la mayoría de los musulmanes creen que son correctas. El capítulo XII (n^{os} 110-121), dedicado a tocar este punto, expone otros ejemplos de prácticas muy divulgadas que son innovaciones: vender habas preparadas en su cáscara; alquilar los servicios de otra persona para hacer la peregrinación; llevar los turbantes sin pasar el extremo que cuelga por debajo del mentón; llevar la ropa arrastrando; envolverse en la ropa cubriendo al tiempo la cabeza (n^{os} 110-113). Todas estas prácticas muestran la corrupción que se ha producido en la comunidad musulmana tras la muerte del Profeta (n^o 114). Al-Ṭurṭuṣī refuta en especial el argumento de que las prácticas innovadas de los rezos nocturnos del mes de ramadān son seguidas en Cairuán, sede del saber religioso en el Magrib (n^{os} 110, 115-118), fundamentalmente con dos argumentos: primero, que Medina es la única ciudad cuya práctica puede ser considerada fundamento jurídico, y aun así, su aceptación está limitada a los malikíes, y, que si se aduce Cairuán, también se podría aducir Córdoba, donde esas prácticas son inexistentes; segundo, que esas prácticas son seguidas en Cairuán por el vulgo, no por los ulemas, y que a quienes hay que imitar es a los ulemas. Quien incurra en esas prácticas, comete una transgresión, aunque no incurra en los

actos inmorales que se producen en su transcurso (n^{os} 118-119), ya que la mera participación constituye pecado, de la misma manera que ʿUmar prohibió cosas que no constituían una transgresión en sí mismas, pero que podían conducir a ella (n^{os} 120-121). Nuevamente el principio de *sadd al-darāʾiʿ*. Enlazando con el hecho de que esas prácticas lo son del vulgo, no de los ulemas, al-Ṭurtūšī dedica el capítulo XIII (n^{os} 122-129) a tratar un tema muy frecuente en los escritos de los ulemas, a saber, que la corrupción de la comunidad musulmana procede de los ignorantes, no de los que saben (n^{os} 122-8, así como n^{os} 258, 259), haciendo una breve referencia a que los ulemas deben mantenerse apartados de los poderosos (n^o 129) y a que, por otro lado, los ulemas no deben abandonar completamente el mundo, ya que tienen un deber que cumplir con los musulmanes (n^o 260).

La parte cuarta (n^{os} 130-313), la más extensa, consta de veintidós capítulos. En ella, al-Ṭurtūšī entra de lleno en el principal objetivo de su obra: poner en guardia a los musulmanes contra ejemplos concretos de innovaciones, pertenecientes casi todas al terreno de las prácticas rituales (*ʿibādāt*), innovaciones que, aun siéndolo, son consideradas prácticas piadosas y correctas. Tras haberse dedicado en las tres primeras partes a legitimar la actitud que va adoptar frente a esas prácticas, recurriendo al Corán y al ejemplo del Profeta y de las primeras generaciones de musulmanes, una vez que ya ha obtenido la base que necesita, pasa a reprobárselas en tanto que innovaciones. Los ejemplos dados corresponden a prácticas asociadas a la recitación y aprendizaje del Corán, a las mezquitas, a los narradores de historias, a la celebración de determinados días y meses, a la oración, a las ceremonias fúnebres, a las mujeres, a la comida y los vestidos, y otras (un análisis de todas estas innovaciones se puede encontrar en el estudio que precede a la traducción de Fierro). Su reprobación equivale fundamentalmente al rechazo de la exageración en la religión (v. n^o 254 y cf. n^{os} 267, 268), exageración que hizo perecer a las comunidades precedentes. Esa exageración lleva a introducir prácticas que no son las ordenadas por Dios, innovaciones que suponen la destrucción de las tradiciones de la comunidad musulmana (v. n^o 261).

La frase final de la edición de Turki ("Termina la primera sección del *Libro de las novedades y las innovaciones...*") parece indicar que el texto hasta ahora editado del *K. al-Hawādīt* corresponde tan sólo a una parte de una obra más amplia, que

incluía el *Kitāb Tahrim al-gināʾ* (v. obra n^o 30). En cualquier caso, ambos tratados versan sobre censura de costumbres. Si al-Ṭurtūšī los concibió como dos partes de una misma obra, no hacía con ello más que dar el primer paso en un camino que sería seguido por autores posteriores de tratados contra las innovaciones, una de cuyas máximas preocupaciones suelen ser las prácticas de los sufíes.

En general, las innovaciones mencionadas por al-Ṭurtūšī son innovaciones "antiguas", que fueron reprobadas en su día por Malīk. Una excepción es la constituida por la *ṣalāt al-ragāʾib*. Hay algunas innovaciones a las que no se hace referencia: el rosario; plantar árboles en los patios de las mezquitas; la visita a tumbas consideradas santuarios; los hospitales. Tampoco menciona el *maulid* del Profeta, a pesar de que se trata de una festividad iniciada por los fatimíes y de la que disponemos de una descripción de su celebración en el año 516 (=1122). Las razones por las que reprueba determinadas prácticas como innovaciones son: a) porque son una imitación de los judíos y cristianos; b) porque son prácticas populares; c) porque son invención de determinados individuos (al-Ḥayyāy b. Yūsuf) o grupos (los abbasíes: v. n^o 101). Subyace a menudo la tensión entre el hecho, por un lado, de que las prácticas reprobadas son actos de devoción (oraciones, invocaciones, etc.), y, por otro, de que si se deja que proliferen pueden llegar a suplantarse el sistema normativo de la *ṣarīʿa*. Como en el caso de la obra de Ibn Waddāh, el tratado de al-Ṭurtūšī tiene como objetivo fundamental frenar el aumento de las prácticas rituales de la comunidad musulmana. Es el mismo espíritu que está presente en la definición propuesta por al-Šātibī de lo que hay que entender por *bidʿa* en las *ʿibādāt*: "un camino inventado, paralelo al de la ley revelada (*ṣarīʿa*) que, al ser seguido, conduce a la exageración (*mubālagā*) en el culto (*ʿabbud*) a Dios" (*al-Ftiṣām*, 2 vols., Beirut, s.a., I, 13). El material recogido en los tratados contra las innovaciones es, por tanto, de gran importancia para el estudio del desarrollo histórico de las prácticas musulmanas.

♦4. *Kitāb Birr al-walidayn* (La piedad filial).

Esta obra ha sido editada por Muḥammad ʿAbd al-Ḥakīm al-Qāḍī (Beirut, 1406=1986). La edición está basada en dos manuscritos egipcios, uno de la *Dār al-Kutub* y otro de *al-Fizāna al-Taymūrīya*; el primero debe corresponder al manuscrito mencionado por Brockelmann (*GAL*, S II, 942). Existe otro manuscrito además de los utilizados por el editor, a saber, el de la Biblioteca

Nacional de Madrid 5341, fols. 122v-142v, que contiene otras obras del mismo autor. Al-Ṭurtūšī se ocupó en otras ocasiones del mismo tema: por ejemplo, Yāqūt recoge unos versos suyos sobre la piedad filial (*Muʿjam*, s.v. Ṭurtūša). Alarcón (prólogo a *Lámpara de príncipes*, p. XLIX) afirma que en esta obra se "examina el derecho de los hijos a desobedecer a los padres, si éstos se oponen al cumplimiento de determinados deberes religiosos por parte de aquéllos". Obras de este tipo habían sido compuestas anteriormente, por ejemplo, por ʿAbd Allāh b. al-Mubārak (m. 181=797), a quien al-Ṭurtūšī cita en el texto de su obra. En las grandes colecciones de hadiz se pueden encontrar transmisiones al respecto, como es el caso de los *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī y Muslim y de las *Sunan* de Abū Dāʾūd, autores a los que también cita al-Ṭurtūšī. Incluye asimismo algún hadiz *qudsī* e *Isrāʾīlīyāt*. También cita a al-Bāyī, quien trató el tema en su obra *Siyar al-ṣāliḥīn*, y a místicos como al-Muḥāsibī y Abū Ṭalīb Makkī b. Abī Ṭalīb. Es importante destacar que al-Gazālī se ocupó del tema en su *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn* (Revivificación de las ciencias de la religión) y de hecho es uno de los autores a los que recurre al-Ṭurtūšī, citando expresamente el *Iḥyāʾ*. De este dato se puede concluir que al-Ṭurtūšī escribió el *Kitāb Birr al-walidayn* después de que al-Gazālī escribiera su *Iḥyāʾ*, es decir, tras 488 (=1095-490=1097), y antes de que al-Ṭurtūšī empezase a apartarse de sus enseñanzas y a refutarle.

♦5. *Kitāb al-Dīk* (Libro de la rememoración).

Mencionado por Ibn al-Ḥayy, *Madjal*, ed. 1380/1960, I, 92.

♦6. *Kitāb al-Duʿāʾ* (Libro de la invocación).

Ha sido editada por Muḥammad Riḍwān al-Dāya (Beirut, 1988), a partir de un único manuscrito que se encuentra en Damasco y del que no se tenía noticia. Pone de relieve el editor que no hay muchas obras dedicadas a recoger las oraciones personales e invocaciones (*duʿāʾ*, pl. *adʿiyya*), señalando como pertenecientes al género las tituladas *ʿAmal al-yawm wa-l-layla* de al-Nasāʾī y de Abū Bakr Ibn al-Sinnī (m. 364=974). A la lista elaborada por al-Dāya se puede añadir el *Kitāb Yawm wa-layla* de Abū ʿUmar al-Ṭalamankī, que probablemente incluía un contenido parecido, así como la obra de al-Bāyī, *Siyar al-ṣāliḥīn*, que incluye un apartado dedicado al *duʿāʾ*. Al-Ṭurtūšī no era partidario del uso indiscriminado del *duʿāʾ*, como se deduce de las prácticas que reprueba en *K. al-Hawādīt*. Tal vez por ello escribiese este libro, es decir, con el objeto de mostrar claramente cuáles son los *duʿāʾ*-s correctos y cómo deben

hacerse. Esta obra merecería ser objeto de estudio como muestra de la piedad privada musulmana.

♦7. *Fawāʾid* (Utilidades).

Ibn al-Abbar menciona unas *Fawāʾid* de al-Ṭurtūšī en las biografías que dedica a los maestros de nuestro personaje, Abū Bakr Ibn Ḥazm y Umayya b. Gatil de Denia (*Takmila*, ed. Cairo, n^{os} 538 y 583). Por *Fawāʾid* hay que entender recopilaciones de anécdotas, algunas de carácter autobiográfico, género que parece haber proliferado en la época. Lo que no queda claro es quién era el responsable de la recopilación, si el protagonista de las anécdotas o un discípulo suyo. Me inclino a pensar que lo último es lo más probable y que parte de las anécdotas estarían sacadas de la propia obra de al-Ṭurtūšī, en especial de su *Sirāḡ* (Lámpara).

♦8. *Kitāb al-Fiqh* (Libro de derecho).

Obra tan sólo citada por al-Maqrīzī. Tal vez se trate de la misma obra que la n^o 1 o que la n^o 15.

♦9. *Kitāb al-Fitan* (Libro de las disensiones).

Al género de los *kutub al-malāḥim wa-l-fitan* pertenecen obras como las de Nuʿaym b. Ḥammād (m. 228=842) e Ibn Kaṭīr (m. 774=1373). Entre los andalusíes sabemos que fue cultivado por Abū ʿAmr al-Dānī (m. 444=1053) y por al-Bāyī. Sería interesante que esta obra de al-Ṭurtūšī se hubiera conservado, pues sin duda en ella tuvo que hacer referencia, de manera directa o indirecta, a acontecimientos contemporáneos como el avance cristiano en al-Andalus y las cruzadas.

♦10. *Ḥāṣiya ʿalā ʾitbāt al-wājib* (Glosa sobre cómo establecer lo obligatorio).

Se conserva esta obra, no mencionada en ninguna fuente, en una biblioteca de Estambul (Alarcón, prólogo a *Lámpara de príncipes*, p. XLVIII). Por su título parece lógico deducir que trataba sobre una cuestión relativa a los fundamentos del derecho (*uṣūl al-fiqh*), es decir, sobre la manera de determinar la categoría de obligatorio (*wājib*).

♦11. *Ijtisār / Muḡtasar* (Compendio) de la obra de ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. ʿAfar b. Ḥayyān, Abū Muḥammad (m. 369=979), tradicionalista y místico de Ispahán, conocido por Abū l-Šayj (*GAS*, I, 200-1) titulada *Ajlāq rasūl Allāh* (Virtudes del Enviado de Dios). Ibn Jayr (*Fabrāsa*, p. 276) estudió esta obra con Abū Bakr Ibn al-ʿArabī. Pertenece a los escritos de tipo ascético, ya que en ella se recogen las cualidades morales del Profeta con la intención de que el creyente intente imitarlas en la medida de lo posible.

Existe una edición de la obra de Ibn Ḥayyān (ed. Abū l-Faḍl ʿA. M. al-Šādiq, El Cairo, 1959), así como un ms. del

compendio de al-Turtūšī en Estambul (Feyzullah 1308/2, fs. 36a-68a).

♦12. *Kitāb al-Istimmā'* (Libro sobre la masturbación) / *Kitāb fī Tahrim al-istimmā'* (Libro sobre la prohibición de la masturbación).

Se conserva un manuscrito en Berlín, 4981.

Algunos alfaquíes musulmanes, entre ellos los pertenecientes a la escuela hanbalí, permiten la masturbación (*al-istimmā'*), tanto del hombre como de la mujer, porque la consideran un mal menor que puede evitar otro mayor, a saber, las relaciones sexuales ilícitas (*zinā*). Otros ulemas, especialmente los malikíes y šāfi'íes, prohíben terminantemente la masturbación (B. Musallam, *Sex and society in Islam. Birth control before the nineteenth century*, Cambridge, 1983). La postura reprobatoria que adopta al-Turtūšī contrasta con la más permisiva de Ibn Hazm.

♦13. *Al-Kalām fī l-ginā wa-l-faqr* (Doctrina sobre la riqueza y la pobreza).

La menciona Ibn Jayr (*Fabresa*, 299) al hacer referencia a la obra n° 18, a la que parece haber estado unida. Por su título es evidente que trataba sobre los méritos de la riqueza y la pobreza. Hay que ponerla en relación con las obras n° 14, 18, 20 y 33.

♦14. *Kitāb Marāqī al-ārifīn* (Libro de los peldaños de los que poseen conocimiento místico).

Obra mencionada exclusivamente por Ibn al-Jaṭīb (*Ihāta*, III, 267). El investigador tunecino S. Ghrab ("Hawla ihrāq al-murābiṭīn *Ihyā'* al-Gazālī", *A4CHT*, 133-63, esp. 162, nota 37) afirma que esta obra debe identificarse con la refutación del *Ihyā'* de al-Gazālī escrita por al-Turtūšī (n° 29). Se basa para ello en el hecho de que la cita que hace Ibn al-Jaṭīb de dicha obra contiene en efecto un ataque contra al-Gazālī. Sin embargo, ese ataque debía constituir tan sólo una parte de la obra, siendo el resto una explicación de los "peldaños" (de ahí el título) que deben subir los místicos ortodoxos. El discípulo de al-Turtūšī Abū Bakr Ibn al-ʿArabī refutó por su parte a al-Gazālī en una obra titulada *Sirāy al-murīdīn* (La lámpara de los novicios). El *Kitāb Marāqī al-ārifīn* está relacionado, por su contenido, con las obras n° 13, 18, 20 y 33.

♦15. *Kitāb kabīr fī Masā'il al-jilāf* (Libro grande sobre cuestiones de discrepancia jurídica).

Posiblemente a esta obra se refiere Ibn Jallikān cuando afirma que al-Turtūšī tenía un método (*ṭarīqa*) para la controversia. ʿIyāq, al-Ḥimiyārī, Ibn Farḥūn y Ḥāyḥī Jalifa están haciendo sin duda referencia a la misma obra cuando afirman que tenía un *Ta'liq fī masā'il al-jilāf wa-usūl al-fiqh* (Comentario sobre cuestiones de discrepancia

jurídica y fundamentos del derecho). Constaba de cinco volúmenes (*sifr*) según al-Dabbī. Hemos visto que la formación de al-Turtūšī con su maestro andalusí Abū l-Walīd al-Bāyī consistió fundamentalmente en cuestiones de controversia jurídica, por lo que no parece aventurado suponer que en esta obra reunió las enseñanzas recibidas de al-Bāyī, completadas con los estudios realizados durante su estancia en Bagdad. El libro gozó de cierta difusión en al-Andalus.

♦16. *Al-Maḥālis* (Las sesiones).

Mencionada por al-Ziriklī como existente en ms. en Rabat, dato que es confirmado por Turki en su introducción al *K. al-Hawādīt*, p. 20, quien señala que dicho ms. (de 75 fols.) se encuentra en la Biblioteca General de Rabat y consiste en un comentario del Corán.

• *Mujtasar* (Compendio): v. *Ijtisār*.

♦17. *Mujtasar* (Resumen) del *Tafsīr* (Comentario del Corán) titulado *Kitāb al-Kašf wa-l-bayān ʿan tafsīr al-Qurʿān* (Libro del descubrimiento y de la explicación de la exégesis del Corán), obra de Aḥmad b. Muḥammad al-Ṭaʿlabī al-Nisābūrī, Abū Ishāq (m. 427=1036) (*EP*, II, 378).

Ibn Jayr (*Fabresa*, p. 59) estudió esta obra con Abū Bakr Ibn al-ʿArabī, quien a su vez la había estudiado directamente con al-Turtūšī en el lugar llamado *mahd ʿIsā* de la Mezquita al-Aqṣā de Jerusalén en el mes de *ramadān* del año 487 (=septiembre-octubre 1094). Se conserva parcialmente en manuscrito en El Cairo. Posiblemente procedan de este libro los pasajes de exégesis coránica que se encuentran en todas las obras de al-Turtūšī.

♦18. *Muntajab min ʿuyūn jaṣā'is al-ʿubbād* (Selección de las características esenciales de las gentes piadosas).

Ibn Jayr (*Fabresa*, 299) estudió esta obra con Abū Bakr Ibn al-ʿArabī. De su descripción entiendo que formaba parte de tres *ajzā'*, otro de los cuales consistía en la disquisición sobre la pobreza y la riqueza (*al-kalām fī l-ginā wa-l-faqr*, v. obra n° 13). Por su título parece claro que versaba sobre cuáles deben ser las características de las gentes devotas y ascetas, razón por la cual su contenido debía estar próximo al de las obras n° 13, 14, 20 y 33.

• *Nazm al-sulūk fī wāz al-mulūk*: v. *Sirāy al-muluk* (Lámpara de príncipes).

♦19. *Al-Nihāya fī l-furūʿ al-mālikīya* (Lo concluyente, sobre las ramas del derecho malikí).

Obra mencionada por Ḥāyḥī Jalifa (*Kašf*, VI, 404, n° 14097). Tal vez haya que identificarla con el comentario de al-Turtūšī a la *Risāla* de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (n° 24 y cf. n° 8).

♦20. *Nuzhat al-ijwān al-mutaḥabbīn fī Llah* (Recreo de los hermanos que se aman en Dios).

Se conserva en el ms. Gotha 909, mencionado en *GAL*, S II, 1012.

De su título se deduce que, por su contenido, es obra relacionada con las obras n° 13, 14, 18 y 33.

♦21. *Risāla* (Epístola) dirigida a Ibn al-Muzaffar.

Fragmentos de esta *Risāla* han sido citados por autores como al-Dahabī (*Siyar*, XIX, 494), al-Waṣārīṣī (*Mīyār*, XII, 186-7), al-Subkī (*Tabaqāt*, ed. en 4 vols. - IV, 122-32) y al-Sayyid Murtaḍā (*Ithāf*, ed. El Cairo, 1311H., I, 28, 179; II, 411 y IX, 442). Una edición del texto ha sido llevada a cabo por Ghrab ("Hawla ihrāq al-mutābiṭīn", 158-163), basándose en la obra de al-Basīlī (m. 830=1425), *al-Taḥqīq al-kabīr ʿalā Tafsīr Ibn ʿArafā*. Hay una traducción parcial al español del texto de al-Sayyid Murtaḍā llevada a cabo por Alarcón (prólogo a *Lámpara de príncipes*, pp. LIV-LV).

Según Ghrab, la carta parece haber sido escrita entre los años 503 (=1109) (cuando habría tenido lugar la quema de los libros de al-Gazālī en al-Andalus) y 520 (=1126), fecha de la muerte de al-Turtūšī, como respuesta a un andalusí, Ibn al-Muzaffar, quien había escrito a al-Turtūšī, solicitando su opinión respecto a las obras de al-Gazālī y su quema. La identificación de ese "Ibn al-Muzaffar" no es fácil. En opinión de Ghrab, podría tratarse del médico ʿAbd Allāh/ʿUbayd Allāh b. al-Muzaffar b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad al-Bāhīlī al-Marīnī (quizá haya que leer al-Marīyī), Abū l-Hakam, nacido en Almería en 486 (=1093) y que viajó a Oriente en dos ocasiones (516=1122 y 518=1124), visitando, entre otras ciudades, Alejandría. Sin embargo, ningún biógrafo menciona que tuviese contacto con al-Turtūšī. A las reservas que no deja de expresar Ghrab respecto a esta identificación, hay que añadir el hecho de que el nombre de la persona que escribió a al-Turtūšī pidiéndole su opinión aparece en los textos como ʿAbd Allāh b. al-Muzaffar, Abū Muḥammad. Planteo la posibilidad de que se trate de un hijo del hudí Yūsuf b. Sulaymān b. Hūd al-Muzaffar, al que había correspondido Lérida en el reparto hecho por su padre. Este hijo, que, de existir, sería conocido como Ibn al-Muzaffar, preocupado por la polémica que los escritos de al-Gazālī había suscitado en al-Andalus, habría escogido para consultar sobre el tema a un ulema que había tenido conexiones con el reino de Zaragoza, al que tal vez hubiese conocido en su niñez y juventud, y que había alcanzado gran prestigio después.

Los puntos principales de esta epístola son los siguientes:

– al-Turtūšī afirma haber tenido trato con al-Gazālī: "Yo he visto a Abū Hāmid y he hablado con él, encontrando que era un hombre de gran

comprensión e inteligencia (*wāfir al-fahm wa-l-aql*), conocedor de las ciencias religiosas".

– Al-Gazālī se habría apartado luego de los ulemas, teniendo tratos con el poder político (*al-ummāl*) y haciéndose sufi.

– En esa nueva etapa, empezó a oponerse a los alfaquíes recurriendo a "las doctrinas de los filósofos y a las alegorías de al-Ḥallāy".

– El libro de al-Gazālī *Ihyā' ʿulūm al-dīn* (Revivificación de las ciencias de la religión) es calificado por al-Turtūšī como más merecedor del título de *Imātat ʿulūm al-dīn* (La matanza de las ciencias de la religión) pues en él "trató las ciencias de los *ahwāl* (estados) y las alegorías de los sufíes, a pesar de que no estaba familiarizado con ellas ni era experto en su conocimiento", de manera que dejó de ser un ulema y no llegó a ser un sufi. Además, "llenó su libro con mentiras contra el Profeta. No conozco ningún libro sobre la faz de la tierra que tenga más mentiras sobre el Profeta que éste. Luego lo embrolló con las doctrinas de los filósofos y las alegorías de al-Ḥallāy y los significados de las Epístolas de los Hermanos de la Pureza (*Rasā'il Ijwān al-Safā*). Éstos ven la profecía como algo que se puede adquirir; para ellos, el profeta no es nada más que una persona virtuosa que imita las mejores cualidades morales", que controla su alma hasta que no la domina ninguna pasión y que, de esa manera, se transforma en guía para las criaturas. No aceptan "que haya sido Dios quien haya enviado un mensajero a las criaturas, y creen que los milagros son estratagemas y prestidigitaciones". Afirma que quien pretende proteger al Islam con las doctrinas de los filósofos y con opiniones lógicas es como el que lava su vestido con orina. Se muestra especialmente contrario a la afirmación de al-Gazālī de que no es lícito desvelar ciertas realidades religiosas en los libros, pues ello no deja de ser lo mismo que mantienen los batínies.

– Afirma que si al-Gazālī creyese realmente lo que escribe, habría que declararlo infiel; si no lo creyese, habría que declararlo extraviado.

– Por último, se muestra partidario de la quema de sus libros, de la misma manera que los Compañeros del Profeta quemaron las páginas de los ejemplares del Corán que contradecían el ejemplar de ʿUmmān b. ʿAffān.

Opiniones parecidas con respecto a Abū Hāmid al-Gazālī fueron mantenidas por al-Māzarī (M. Asín Palacios, "Un faquih siciliano, contradictor de Al Gazzālī (Abū ʿAbd Allāh de Māzara)", *Centenario della nascita di Michele Amari*, 2 vols., Palermo, 1910, II, 216-44) y por Abū Bakr Ibn al-ʿArabī, diciendo este último: "Nuestro maes-

tro... se introdujo en el vientre de los filósofos y, cuando quiso salir, no lo consiguió" (Makdisi, *Ibn 'Aqil*, 507, nota 2).

►22. *Risāla* (Epístola) dirigida a Ibn Tāšufīn.

El texto árabe se ha conservado en el *Kitāb Ansāb al-barbar wa-mulūki-him* (Libro de las genealogías de los bereberes y de sus reyes), obra de Muḥammad b. Abī l-Maḥd al-Maḡilī (ms. en la Biblioteca General de Rabat, K 1275, pp. 133-9).

El fragmento correspondiente a esta Epístola fue editado en 1976, junto con una carta de al-Gazālī también dirigida al emir almorávide, en el libro *Al-Watā'iq. Maḡmū'āt dawriyya tušdiru-ha Mudīriyyat al-watā'iq al-malikiyya* (vol. I, Rabat, 1976, con un prólogo de 'Abd al-Wahhāb b. Maṣūr), pp. 210-9. También por al-Šayyāl en un apéndice en su monografía sobre al-Ṭurtūšī, y, recientemente, por Dandaš, *Dawr al-murābiṭīn fi naṣr al-islām fi garb Ifriqiyya 415-530 H/1038-1121 AD ma'a naṣr wa-tahqīq rasā'il Abī Bakr Ibn al-'Arabī*, Beirut, 1408=1988, pp. 204-17. Una traducción al español fue realizada en 1977 por M^a J. Viguera ("Las cartas de al-Gazālī y al-Ṭurtūšī al soberano almorávid Yūsuf b. Tāšufīn", *AA*, XLII (1977), 341-74), en cuyo estudio se basa lo que sigue.

La *Risāla* es una compilación de exhortaciones y máximas, consistentes en citas coránicas, hadices y anécdotas relativas a las primeras generaciones de musulmanes, con las que se quiere hacer ver al emir (a cualquier emir) cómo se debe gobernar de acuerdo con la ley islámica y para instaurar justicia y bienestar en este mundo y obtener por tanto una recompensa en el otro. Se pone de relieve la dificultad de la misión encomendada: "¡Oh, Abū Ya'qūb!, has sido probado con una orden que, si hubieran de soportarla los cielos, se rajarían; si los astros, caerían; si la tierra y los montes, temblarían y se allanarían..."; "Pues yo tengo por ti un inmenso temor, sé devoto de Dios, oh Abū Ya'qūb, en las cosas de la comunidad de Mahoma ..., que con Dios ... estás en una situación por la que ha de demandarte sobre cada uno de ellos, individuo por individuo, tanto hombre como mujer, niño o anciano, libre o esclavo, musulmán o *ḍimmi*"; "...todas las prohibiciones de Dios que sean transgredidas, a ti serán reclamadas, ya que tienes poder para cambiarlas" (Viguera, "Cartas", pp. 364, 365, 366).

El ejemplo de las generaciones *salaf* sirve para poner de relieve la diferente actitud existente entonces si se la compara con la que vino después: 'Umar b. 'Abd al-'Azīz

"entendía... el ejercicio del poder como una aflicción, mientras tú y los tuyos lo estimáis como fortuna" (Viguera, "Cartas", p. 365).

Hay algunos pasajes en los que al-Ṭurtūšī parece criticar duramente a Ibn Tāšufīn:

"Ha llegado a mi conocimiento, Abū Ya'qūb, que te ocultabas de los musulmanes tras los muros (de tu palacio), sirviéndote, para no verles, de chambelanes...; uno que iba a pedirte algo se pasaba un día entero a tu puerta, sin

verte..."; "Abū Ya'qūb!, he tenido noticia de que te apropiabas, con detrimento de los musulmanes, de gran cantidad de las cosas fútiles del mundo y sus seducciones, que vestías con lujo, comías lo exquisito, gozabas de sus placeres y apetencias..." (Viguera, "Cartas", 367, 368, y cf. p. 369).

Pero se trata, en realidad, de recursos retóricos para exhortarle a hacer precisamente todo lo contrario: atender a sus súbditos y negarse a tener una vida regalada para no olvidar que parte de sus súbditos pasan necesidades. Recordarle, en suma, que según ejerció su cargo será recompensado:

"¡Abū Ya'qūb!, ya tienes bastante edad y las fuerzas te abandonan. La cabeza se te ha encanecido, el mundo se te retira y sale la Otra Vida a tu encuentro..." (Viguera, "Cartas", p. 369).

En lo que más se insiste es, por un lado, en la justicia, y, por otro, en el cumplimiento del deber del *jihād*:

"Debes saber, Abū Ya'qūb, que Dios... ha preceptuado la Guerra Santa sobre todos los musulmanes, y no lo ha refutado ningún tirano, alejado de la ortodoxia, ni ningún impío alejado de Dios, sin que le llegase su hora... Y no se le exime a nuestro pueblo de combatir al enemigo, en tanto no entregue el tributo de *jizya* o acepte el Islam... Tienes obligación, pues, de combatir a los herejes (*kuffār*) en aquellas fronteras del Islam que tienes cercanas, ya que eres el rey (musulmán) más próximo a ellas, y posees caballos... y armas, y efectos y máquinas de guerra, ejércitos musulmanes, soldados, todos a tus órdenes. Y, lo mismo que tú, todos los guerreros, combatientes, con fuerza y poder, que son vecinos y contiguos tuyos. Y tú estás en trance de dejar perder a aquellos musulmanes, con sus mujeres e hijos, que se encuentran en las fronteras de al-Andalus" (Viguera, "Cartas", 371).

Ambos deberes, *jihād* y justicia, están relacionados; sin justicia no habrá victoria:

"¡Oh, Abū Ya'qūb!, si quieres vencer al enemigo, debes ser justo con tus súbditos" (Viguera, "Cartas", 372).

La carta parece haber gozado de bastante favor, ya que Ibn Jayr (m. 575=1179) afirma cómo se la oyó leer, más de una vez, a Abū Bakr Ibn al-'Arabī.

Esta *Risāla* tiene varios pasajes en común con una obra posterior de al-Ṭurtūšī, el *Sirāy al-mulūk* (Lámpara de príncipes), terminada de componer en 516 (=1122), de manera que tal vez cabría formular la hipótesis de que la primera despertase el deseo de componer luego la otra. Sabemos que la *Risāla* es anterior a *Sirāy*, pues fue solicitada a al-Ṭurtūšī por parte de Abū Bakr Ibn al-'Arabī y de su padre. Generalmente se ha considerado que la escribió durante el encuentro que tuvo con ellos en Alejandría. Sin embargo, la evidencia interna indica, en mi opinión, que fue redactada en Siria. En efecto, dice al-Ṭurtūšī:

"Estáramos en esta tierra sagrada (el subrayado es mío), asístala Dios en sus desgracias, y se nos exponían noticias tuyas y de lo que hacías en cumplimiento del precepto divino... de combatir al enemigo, para reforzar Su religión y Su palabra, y todos los ulemas, alfaquíes, defensores... de la religión, devotos, ascetas, consagrados a Dios... que estábamos aquí, pedíamos a Dios... que te diera Su ayuda y apoyo, para que lograras la victoria... cuando nos llegó a esta tierra sagrada, el alfaquí Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. al-'Arabī y su hijo el alfaquí... Abū Bakr Muḥammad b. 'Abd Allāh..." (Viguera, "Cartas", 371-2).

La expresión "tierra sagrada" (*al-ard al-muqaddasa*) es el término que se usa para referirse a Siria/Palestina e incluso a Jerusalén; la expresión "asístala Dios en sus desgracias" se refiere sin duda a los acontecimientos que tienen lugar durante los años 463 (=1071) y 492 (=1099), cuando salyuqíes, fatimíes y cruzados se disputaron la zona.

►23. *Risālat al-'udda 'inda al-kuṛūb wa-l-šidda* (Epístola del recuento durante la alegría y la tribulación).

De ella, al parecer, hay un manuscrito en Estambul (Alarcón, prólogo a *Lámpara de Príncipes*, p. XLVIII).

Posiblemente su contenido coincida con el capítulo LIX del *Sirāy*: "exposición de varios casos demostrativos de que cuando el hombre llega al grado máximo de la angustia y la desesperación a que cualquier situación difícil y comprometida pueda conducirlo, cambia radicalmente el estado de cosas, y lo que era pesar y terror, se convierte en gozo y bienestar". Cita un caso ocurrido en Córdoba, otro en Denia y otro del propio autor (tr. Alarcón, II, 282-5, 285 y 296-7). El caso de Córdoba tiene como protagonista a Qāsim b. Muḥammad Ibn al-Šabānīsī (m. 430=1038), uno de los procesados por *zandaqa* en época de Almanzor (M. Fierro, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Madrid, 1987, pp. 162-6) y condenado a muerte; sin embargo, la intervención de un alfaquí hace que se le perdone la vida. El caso ocurrido en Denia muestra cómo el buen consejo dado por un viajero salva a los que lo siguen, pero no al viajero que lo había dado y que había hecho caso omiso de él.

• *Kitāb Uṣūl al-fiqh* (Libro de la metodología del derecho): v. *Kitāb al-'Amd fī l-uṣūl* (Libro de la resolución, sobre los fundamentos).

►24. *Šarḥ* (Comentario) de la *Risāla* (Epístola) de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 386=996), el conocido texto malikí en el que su autor resumió los puntos principales de la doctrina de la escuela.

Tal vez haya que identificarla con la obra nº 19 (cf. nº 8).

►25. *Šīr* (Poesía).

Casi todos los biógrafos de al-Ṭurtūšī citan algunos de sus versos, siendo al-Maqqarī quien

nos ha transmitido mayor número. Algunos fueron traducidos por el Barón de Schack al alemán (del alemán al castellano por J. Valera: A. F. de Schack, *Poesía y arte de los árabes de España y Sicilia*, tr. J. Valera, 3 vols., Sevilla, 1881, I, 121), así como por Pérès, *Poesie*, pp. 409, 413, 445 y, sobre todo, por Alarcón. En *Sirāy* se encuentran también varias composiciones poéticas del autor intercaladas en la obra.

►26. *Sirāy al-hudā* (La lámpara de la conducta correcta).

Ibn Jallikān, único autor que menciona esta obra, se refiere a ella diciendo que la compuso para al-Baṭā'ihī. Es evidente que se estaba refiriendo al *Sirāy al-mulūk* (nº 27), aunque luego menciona este libro como si se tratara de otra obra. ►27. *Sirāy al-mulūk* (Lámpara de príncipes).

El cadí 'Iyād en su *Gunya*, 63, la menciona con el título de *Nazm al-sulūk fī wā'z al-mulūk*.

Se conservan numerosos manuscritos, ya señalados por Brockelmann, y ha sido editada varias veces (Būlāq, 1289H; Alejandría, 1289H; El Cairo, 1306=1888-1889; El Cairo, 1319H). Fue objeto de una traducción al persa por Taqī l-Dīn Muḥammad Šadr al-Dīn (m. 1036=1626); hay una traducción al español por M. Alarcón a partir de la edición de El Cairo, 1319H, *Lámpara de los príncipes por Abūbēquer de Tortosa* (Madrid, 1930-1). Con anterioridad, había traducido R. Dozy algunos fragmentos ("Extraits du *Sirāy al-molouc*", *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge*, 3ª ed., 2 vols., París/Leiden, 1881, II, 234-49).

Al-Ṭurtūšī terminó de componer esta obra el 14 de *rajab* del año 516 (=18 septiembre 1122), dedicándola al visir al-Baṭā'ihī, aunque la había empezado a componer para al-Afdāl. Se ha querido ver en la composición de esta obra una influencia de otro libro, atribuido a al-Gazālī, *al-Tibr al-masbūk*. La autoría de esta última obra se ha puesto recientemente en duda (Patricia Crone, "Did al-Ghazālī write a mirror for princes?", *JSAI*, 10 [1987], 167-91, especialmente pp. 168 y 191, nota 160) con el argumento de que "a religious scholar and ascetic hardly makes an obvious candidate for the authorship of a mirror, least of all for one which completely ignores the existence of the caliphate". El argumento, sin embargo, es poco convincente, ya que tenemos otros ejemplos de ulemas y ascetas que escribieron "espejos de príncipes", entre ellos el propio al-Ṭurtūšī, quien tampoco menciona nunca el califato; por otro lado, recoge anécdotas que muestran que el nombre puede ser perpetuado por hechos gloriosos (*Sirāy*, 46-7; tr. Alarcón I, 201, 202), aspecto que, según Crone, tampoco se aviene con un autor ulema y asceta. Entre los contemporáneos de al-Ṭurtūšī que escribieron obras políticas hay que destacar al andalusí al-Ḥumaydī (m. 488=1095), autor de *al-Dahab al-masbūk fī wā'z al-mulūk*.

De acuerdo con la teoría del *Sirāy al-mulūk*, el derecho del sultán a gobernar no debe ser cuestionado, puesto que su nombramiento es divino: obedecer al sultán es obedecer a Dios (*Sirāy*, 51; tr. Alarcón, I, 228). La sociedad humana necesita de autoridad; en la institución del sultán hay un argumento en favor de la existencia de Dios (*Sirāy*, 38 y 41-2; tr. Alarcón, I, 159 y 175). Un pacto eterno entre Dios y sus reyes impone a cada gobernante tratar a sus súbditos con justicia, equidad y beneficencia. Es el mismo tipo de relación que se establece entre el alma y el cuerpo: a no ser que el alma esté sana, el cuerpo no lo estará. Si el sultán es bueno, las gentes prosperarán en esta vida y se salvarán en la otra. Si es malo, es inevitable la corrupción general. El sultán injusto es el castigo enviado por Dios a las gentes por su desobediencia y por lo tanto hay que soportarlo y no rebelarse contra él. Éste es el punto de vista de los juristas: una sola hora de revuelta es más terrible que la tiranía del sultán un año entero (*Sirāy*, 42, 45; tr. Alarcón, I, 177, 194); "son preferibles sesenta años de tiranía a una hora de motín". Los reinos prosperan si hay justicia, ya sea justicia divina o humana. Al-Ṭurtūšī cita la máxima de que la monarquía puede perdurar a pesar de la infidelidad, pero no si no hay justicia. El ideal de los "espejos" compuestos por autores musulmanes es, en efecto, la justicia, entendida, no como justicia legal, sino como el ordenamiento armonioso y equilibrado de la sociedad de acuerdo con un plan de origen divino. Son obras permeadas de ética islámica, puesto que la meta del estado es, para sus autores, crear las condiciones necesarias para que el Islam pueda florecer y los fieles llevar a cabo sus deberes. El gobernante ideal, que tiene que ejercer poder coercitivo para mantener el estado y ejecutar la ley, tiene poder absoluto y sólo puede responder ante Dios, lo cual en un mundo imperfecto lleva inevitablemente a la tiranía, que es lo que los autores de "espejos" quieren evitar. Pero el único medio de disuasión del que realmente disponen, y que no siempre es efectivo, es la amenaza del infierno (*Sirāy*, 35; tr. Alarcón, I, 141). Recordar dicha amenaza es la función de los ulemas, a pesar de que todo trato con el sultán pone en peligro, en principio, la integridad moral y la independencia del ulema.

Según A. K. S. Lambton (*State and government in Medieval Islam*, Oxford, 1981), al-Ṭurtūšī, al escribir en una época en la que el poder musulmán declinaba en la Península Ibérica, concede gran importancia a la prevención del desorden y opina que el principal objetivo de la generosidad del sultán debe ser el ejército. Como contemporá-

neo de la primera cruzada, la situación en el Oriente islámico debió influir también sin duda. Su preocupación por la política a seguir respecto a los *ḍimmīs* se trasluce en el capítulo LI, dedicado a mostrar que la autoridad no debe ser concedida a los infieles, práctica que se reprochó a los reyes de taifas en al-Andalus y a los fatimíes en Egipto.

Ibn Jaldūn habla de esta obra en su *Muqaddima* de forma no muy halagüeña. Tras afirmar que al-Ṭurtūšī ha tratado en su *Sirāy al-mulūk* el mismo asunto que él trata en su *Muqaddima*, concluye que el resultado al que ha llegado al-Ṭurtūšī es una obra comparable a los sermones de los predicadores. Así, dice que el *Sirāy* es una "obra dispuesta por capítulos que ofrecen gran analogía con los capítulos y problemas contenidos en nuestro libro. Pero no acertó a dar de lleno en el blanco, y las cuestiones quedaron sin prueba ni aclaración suficiente. Se limita a dedicar un capítulo especial a cada cuestión, y después amontona multitud de anécdotas y de historias, traslada expresiones atribuidas a sabios de Persia..., y también de filósofos indios, y añade multitud de máximas atribuidas a Daniel, a Hermes y a otros grandes hombres. Mas no llegó a levantar el velo que oculta la verdad ni a disipar, por medio de argumentos derivados de la propia realidad de las cosas, la oscuridad en que el asunto se halla envuelto. Su obra no sirve sino para transmitirnos ideas de otros, y sólo consiste en una serie de exhortaciones, semejantes a sermones. El autor ha dado vueltas, por decirlo así, alrededor del asunto, sin conseguir descubrirlo. No ha comprendido bien cuál era el objeto que se proponía realizar y no ha desarrollado suficientemente ninguna cuestión" (tr. Alarcón, prólogo, p. XVI; cf. Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, Beirut, 1401=1981, p. 52; tr. V. Monteil, Beirut, 1967-8, p. 80).

Han quedado recogidas en *Sirāy* algunas noticias relativas a al-Andalus, como ya pusieron de manifiesto Dozy y Pons Boigues, habiendo traducido ambos algunos pasajes (*Sirāy*, 20; tr. Dozy, 240-1 y Alarcón, I, 69-70: el cristiano asceta y Mustafīn de Zaragoza; *Sirāy*, 23; tr. Alarcón, I, 80-1: construcción de un palacio por al-Ma'mūn Ibn Dī l-Nūn; *Sirāy*, 29; tr. Alarcón, I, 110-2; M. Alarcón, "Un caso de limitación del poder real en la España musulmana", *Anuario de Historia del Derecho*, II (1925), 196-9: los alfaquíes de Córdoba se oponen a Almanzor; *Sirāy*, 99; tr. Alarcón, II, 44: revuelta en Córdoba; *Sirāy*, 108; tr. Alarcón, II, 97: motivos de la pérdida de al-Andalus; *Sirāy*, 116; tr. Alarcón, II, 135: cañiz y arroba de Córdoba; *Sirāy*, 129-30; tr. Dozy,

248-9; tr. Alarcón, II, 206-7: anécdota de un cordobés con su vecino cristiano; *Sirāy*, 144-5; tr. Dozy, 237-40; tr. Alarcón, II, 282-5: caso de Qāsim b. Muḥammad Ibn al-Šabānīsī; *Sirāy*, 145; tr. Alarcón, II, 285: caso ocurrido en Denia; *Sirāy*, 149; tr. Alarcón, II, 305: hechos de armas entre musulmanes y cristianos en la frontera superior; *Sirāy*, 152; tr. Dozy, 245-8; tr. Alarcón, II, 318-9: batalla de Alcoraz; *Sirāy*, 152-3; tr. Dozy, 235-7; tr. Alarcón, II, 320-3: un hecho de armas en época de Almanzor; *Sirāy*, 154; tr. Alarcón, II, 326-8: una versión de la conquista de al-Andalus por los musulmanes; *Sirāy*, 155-6; tr. Dozy, 242-5; tr. Alarcón, II, 333-4: batalla entre al-Muqtadir y Ramiro I; *Sirāy*, 156; tr. Alarcón, II, 336-8: anécdota relativa a su pariente Ibn Fathūn.

¶28. *Al-Su'ūd fi l-radd 'alā l-yahūd* (El buen augurio, sobre la refutación de los judíos).

En *Sirāy*, al-Ṭurtūšī se muestra favorable a la dureza de trato contra los judíos y cristianos *ḍimmīs*, insistiendo especialmente en la prohibición de elevarlos a posiciones de autoridad sobre los musulmanes y llegando a recoger la opinión de que en territorio islámico no se debe dejar en pie ninguna sinagoga ni iglesia, antigua o nueva (capítulo LI, tr. Alarcón, II, 143-54).

¶29. *Ta'lif 'Arada bi-hi al-Ihyā' / Kitāb kabīr Yawāriḍu bi-hi Kitāb al-Ihyā'* (Libro de emulación de la Revivificación).

Al-Ḥimyarī no menciona propiamente una obra, limitándose a decir: "hizo observaciones respecto al *Ihyā'*, obra de la que se había apartado, censurando que se creyese en ella". Esta descripción de al-Ḥimyarī podría corresponder a la *Risāla* dirigida a Ibn al-Muzaffar (nº 21). Al-Ḍabbī, sin embargo, afirma que escribió un gran libro en el que refutaba el *Ihyā'* del que él había visto una pequeña parte. Ya se ha indicado (v. nº 14) que, según Ghrab, ese gran libro debe identificarse con la obra de al-Ṭurtūšī titulada *Kitāb Marāqī al-'arīfīn* (Libro de los peldaños de los que poseen conocimiento místico). M. Ben Cherifa me comunica que en la Biblioteca Real de Marrakech se conserva parcialmente una obra de al-Ṭurtūšī estructurada de la misma manera que el *Ihyā'* de al-Gazālī. Esta noticia permite plantear la hipótesis de que la manera en que al-Ṭurtūšī refutó a al-Gazālī fue componiendo una obra parecida a la suya, pero libre de los errores que se achacaron al autor oriental. Si damos crédito a al-Ḍabbī, además de las censuras contra al-Gazālī expresadas en las obras nºs 14 y 21, al-Ṭurtūšī habría escrito un gran libro, consistente en una refutación de la obra de al-Gazālī, *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, obra compuesta por al-Gazālī, al menos parcialmente, entre

488 (=1095) y 490 (=1097) (según M. Bouyges, *Essai de chronologie des oeuvres de Ghazali*, Beirut, 1959, p. 42, fue compuesta entre 489 (=1096) y 495 (=1101); según G. F. Hourani, "A revised chronology of Ghazali's writings", *JAOS*, 104 (1984), 289-302, esp. 296, al-Gazālī compuso su obra entre 489-90 (=1096-7) en Damasco y Jerusalén). Ya he mencionado que al-Ṭurtūšī cita el *Ihyā'* en su *Birr al-wālidayn* y que afirma expresamente haber tenido trato con al-Gazālī, de manera que hay que deducir que tuvo contacto con él en Siria/Palestina (posiblemente en Jerusalén), estudiando directamente con al-Gazālī la parte que ya estuviera compuesta del *Ihyā'*. Otra posibilidad es que conociera la obra o parte de ella a través de Abū Bakr Ibn al-'Arabī, quien se encontró con al-Gazālī en el año 490 (=1097) y parece haber sido el primer introductor del *Ihyā'* en al-Andalus (año 493=1100): es lógico pensar que, cuando maestro y discípulo se volvieron a encontrar en Alejandría, Ibn al-'Arabī le enseñase a al-Ṭurtūšī su copia del libro de al-Gazālī. Las líneas principales de la refutación planteada por al-Ṭurtūšī contra al-Gazālī han quedado trazadas al hablar de la obra nº 21. Muḥammad al-Manūnī, en su artículo "Ihyā' 'ulūm al-dīn fi manzūr al-garb al-islāmī ayyām al-murābiḥīn wa-l-muwahhidīn", *Abū Ḥamid al-Gazālī dirāsāt fi fikri-hi wa-'aṣri-hi wa-ta'īri-hi* (Rabat, 1988), 125-137, especialmente 130, cita la obra de refutación de al-Gazālī escrita por al-Ṭurtūšī y mencionada por al-Ḍabbī, afirmando que corresponde al ms. que se encuentra en Marrakech y también afirma que el título de tal obra es *Kitāb al-Asrār wa-l-ibar* (nº 13).

Entre los investigadores que han hecho referencia a esta polémica de al-Ṭurtūšī con al-Gazālī se cuentan M. Schreiner, "Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam", *ZDMG*, 52, pp. 463-512, esp. 503; I. Goldziher, "Mohammed ibn Toumert et la théologie de l'Islam dans le Maghreb au XIe siècle", introducción a la edición de D. Luciani de *Le livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades*, Argel, 1903, p. 37; A. S. al-Našār, "Abū Ḥamid al-Gazālī wa-mu'arīḍu-hu min ahl al-sunna", *Maḥallat Kulliyat al-Ādāb* (Bagdad), I (1959), 195-211; E. L. Ormsby, *Theodicy in Islamic thought. The dispute over al-Ghazali's "Best of all possible worlds"*, Princeton, 1984, pp. 98-9, quien cree que la censura de al-Ṭurtūšī influyó en su discípulo Abū Bakr Ibn al-'Arabī, pero ¿no pudo ser al revés?.

¶30. *Kitāb Tahrim al-ginā' wa-l-lahw 'alā l-sūfiyya fi raqsi-him wa-samā'i-him* (Libro de la prohibi-

ción del canto y de la diversión a los sufíes en sus danzas y audiciones).

Está recogida en tres de los cuatro mss. conocidos de *K. al-Hawādīt* (BN Túnez, BN Madrid, Chester Beatty y BG Rabat, véase obra n.º 4) y parece que fue considerada parte de esta última obra. Citas de este *Kitāb Tahrīm al-ginā* están recogidas por el egipcio Ibn al-Hayy (m. 737=1336), *Madjal al-sar' al-sarif*, 4 vols., El Cairo, 1380=1960, II, 10, III, 102, 103, quien lo llama *Kitāb fi Inkār al-ginā wa-l-samā' l Kitāb al-Nahy 'an al-agāni*, y por al-Wanšarīsi, *Miṣṣar*, XI, 162. La obra ha sido editada por A.M. Turki, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1997 (junto con *Kitāb Tahrīm jubn al-rīm*).

• *Kitāb fi Tahrīm al-istimnā'* (Libro sobre la prohibición de la masturbación): v. *Kitāb al-Istimnā'* (Libro sobre la masturbación).

♦31. *Kitāb fi Tahrīm jubn al-rīm* (Libro de la prohibición del queso de los cristianos).

Se conserva en el ms. en El Cairo y ha sido editado por A. M. Turki, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1997 (junto con *Kitāb Tahrīm al-ginā wa-l-samā'*).

Autores como M. Cook ya habían llamado la atención sobre el interés de esta obra ("Magian cheese: an archaic problem in Islamic law", *BSOAS*, XLVII (1984), 449-67, especialmente 456, nota 69). Al-Turtūšī estaba en contra de la importación, venta y consumo del queso fabricado por los bizantinos, y esta postura contraria fue una de las razones por las que se estropearon sus relaciones con los Banū Ḥadīd. De ello se puede deducir que esta familia tenía intereses de tipo económico en la importación de queso bizantino.

♦32. *Zād al-musāfir* (Viático del viajero).

Obra mencionada por Turki en su introducción al *K. al-Hawādīt*, p. 19 como existente en la Bodleiana de Oxford.

♦33. *Kitāb fi l-Zuhd (wa-l-tasawwuf)* (Libro sobre ascetismo y sufismo).

Hay que ponerla en relación con las obras n.ºs 13, 14, 18 y 20.

FUENTES: AL-DABBĪ, *Bugya*, n.º 295; ed. El Cairo, 1967, n.º 295; AL-DAHABĪ, *Mu'īn*, Ammán, 1984, 152 (n.º 1655); AL-DAHABĪ, *Siyar*, XIX, 490-6 (n.º 285); AL-ḤIMYARĪ, *Rawḍ*, ed. y tr. parciales Lévi-Provençal, 125/152-3; IBN AL-ABBĀR, *Mu'jam*; IBN AL-ABBĀR, *Takmila*; IBN BAŠKU-WĀL, *Šila*, n.º 1153; ed. al-Attār, n.º 1262; IBN FARHŪN, *Dībāy*, II, 244-8 (n.º 43); IBN AL-IMĀD, *Šadārāt*, 4 vols., Beirut, s.a., IV, 26; IBN JALDŪN, *Muqaddima*, Beirut, 1401/1981; tr. V. Monteil, Beirut, 1967-8; IBN JALLIKĀN, *Wafayāt*, IV, 262-5 (n.º 605); tr. de Slane, II, 665-7; IBN JAYR, *Fabrāsa*, estudio de Juan Manuel Vizcaino, *passim*; IBN SA'ĪD, *Mugrib*, II, 424 (n.º 613); IBN TAGRĪ BIRDĪ, *Nuṣūm*, V, 231-2; 'YĀD, *Gunya*; AL-MAQQARĪ, *Azḥār*, III, 160, 162-5; AL-MAQQARĪ, *Nafḥ*, II, 85-90 (n.º 46); AL-MARRĀKUŠĪ, *Mu'jib*, ed. R. Dozy, 2ª ed., Leiden, 1881; tr. Huici, 129; AL-RUŠĀTĪ e IBN AL-JARRĀṬ, *Al-Andalus en el "Kitāb iqtibās al-anwār"* y en el "Ijtisār iqtibās al-anwār", ed. Molina y Bosch (para los parientes de al-Turtūšī); AL-SAFADĪ, *Wāfī*, V, 175 (n.º 2215); y XVI, 424; AL-SAM'ĀNĪ,

Ansāb, 13 vols., Hyderabad, 1962-1982, IX, 68-9; AL-SILAFĪ, *Ajbar* (información sobre los discípulos de al-Turtūšī); AL-SUYŪTĪ, *Husn*, 2 vols. en 1, El Cairo, 1327 h., II, 192; AL-TUŪYĪBĪ, *Barnāmaḥ*, *passim*; AL-WĀDĪ ĀŠĪ, *Barnāmaḥ*, *passim*; AL-YĀFĪ'Ī, *Mir'a*, 4 vols., Hyderabad, 1918, III, 225-7; YĀQŪT, *Mu'jam*, IV, 30, s. v. Turtūša.

BIBLIOGRAFÍA: 'ABBĀS, I., "Rihlat Ibn al-'Arabī ilā l-Mašriq kamā sawwara-hā Qānūn al-ta'wīl", *al-Abbās*, 21 (1968), 59-91; 'ABBĀS, I., "al-Yānīb al-siyāsī min riḥlat Ibn al-'Arabī ilā l-Mašriq", *al-Abbās*, 16 (1963), 217-36; 'ABD AL-KARĪM, G., "Alejandría y al-Silafī, nexo cultural entre Oriente y al-Andalus", *CHI*, VII (1975-6), 111-51; ALARCÓN, M., "Un caso de limitación del poder real en la España musulmana", *AHDE*, 2 (1925), 196-9; ALARCÓN, M., Prólogo a su traducción del *Sirāj al-mulūk*, pp. XLII-LVI; ASÍN PALACIOS, M., "Un faqih siciliano, contradictor de Al Gazzali (Abū 'Abd Allāh de Mazara)", *Centenario della nascita di Michele Amari*, 2 vols., Palermo, 1910, II, 216-244; BALANĀ I ABADĪA, P., "Reivindicació del passat islàmic de Tortosa (713-1148)", *Sha*, 6 (1989), 241-6; BEKIR, A., *Histoire de l'école malikite en Orient jusqu'à la fin du Moyen-Age*, Túnez, 1962, pp. 144-8; BEN CHENEZ, M., "Étude sur les personnages mentionnés dans l'idjaza du cheikh 'Abd al-Qādir al-Fāsy", *A14C10*, IV, París, 1907, pp. 169-70; BEN CHENEZ, M., "al-Turtūšī", *EP*, II, 378; BROCKELMANN, C., *GAL*, I, 459; S I, 829-30 y S II, 942 y 1022; BRUNSCHVIG, R., "Polémiques médiévales autour du rite de Malik", *AA*, XV (1950), 377-435; CABANELAS, D., "Notas para la historia de Algazel en España", *AA*, XVII (1952), 223-32; DANDAŠ, 'I. 'A. L., *Dawr al-murābiṭīn fi naṣr al-Islām fi garb Ifriqiya 415-530 HI/1038-1121 AD md'a naṣr wa-tahqīq rasā'il Abi Bakr Ibn al-'Arabī*, Beirut, 1408/1988; DOZY, R., "Extraits du *Sirāj al-molouc*", *Recherches*, 3ª ed., II, 234-49; EPALZA, M. de, "Tortosa, un lloc estratègic a al-Andalus", D(T), 2 Tortosa 1987, pp. 13-5; FIERRO, M^a I., "La polémique á propos de raf' al-yadayn fi l-salāt dans al-Andalus", *SI*, LXV (1987), 69-90; FIERRO, M^a I., "El principio malikī sadd al-darā'ī en el *Kitāb al-hawādīt wa-l-bidā'* de al-Turtūšī", *AQ*, II (1981), 69-87; GRANJA, F. de la, "Fiestas cristianas en al-Andalus. (Materiales para su estudio). I.: *al-Durr al-munazzam* de al-'Azafī", *AA*, XXXIV (1969), 1-53; GRANJA, F. de la, "Fiestas cristianas en al-Andalus. (Materiales para su estudio). II.: Textos de al-Turtūšī, el cadí 'Iyād y Wanšarīsi", *AA*, XXXV (1970), 119-42; ḤĀYŪYĪ, *Kasf*, ed. G. Flügel, *passim*; IDRIS, H.R., "Deux juristes kairouanais de l'époque ziride: Ibn Abi Zayd et al-Qābisi", *AIEO*, XII (1954), 121-98; IDRIS, H.R., "Deux maitres de l'école juridique kairouanaise sous les Zirides (XIe siècle): Abū Bakr b. 'Abd al-Rahmān et Abū 'Imrān al-Fāsi", *AIEO*, XIII (1955), 30-60; KAHHĀLA, *Mu'jam*, XII, 96; LAGARDÈRE, V., "Al-Turtūšī, unificateur du malikisme aux XIe et XIIe siècles", *REI*, XLVII (1979), 173-90; LAGARDÈRE, V., "L'unificateur du malikisme oriental et occidental á Alexandrie: Abū Bakr al-Turtūšī", *ROMM*, 31 (1981), 47-61; LEV, Y., *State and society in Fatimid Egypt*, Leiden, 1991; MAJLŪF, *Šajara*, I, 124-5 (n.º 360); MAKDISI, G., *Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'Islam traditionniste au XIe siècle*, Damasco, 1963; MAKDISI, G., "Muslim institutions of learning in eleventh century Baghdad", *BSOAS*, XXIV (1961), 1-56; AL-NAŠŠĀR, A.S., "Abū Ḥāmid al-Gazālī wa-mu'arīdu-hu min ahl al-sunna", *Majallat Kulliyat al-Adāb* (Bagdad), I (1959), 195-211; PONS, *Ensayo*, 181-4 (n.º 150); PONS BOIGUES, F., *Estudios breves*, Tetuán, 1952, pp. 23-6 ("Anécdotas de un aventurero musulmán de Tortosa"); RIBERA, J., *Disertaciones y opúsculos*, 2 vols., Madrid, 1928; ROBSON, J., "The transmission of Abū Dāwūd's *Sunan*", *BSOAS*, XIV (1952),

579-88; AL-SALĀMĪ, Muḥammad al-Mujtār, "al-Ta'rif bi-rahqīq *Kitāb al-hawādīt wa-l-bidā'* li-Abi Bakr Muḥammad b. al-Walid al-Turtūšī", *Majallat al-'ilm wa-l-ta'lim* (Túnez), 11 (1977), 9-22; SĀLIM, 'Abd al-'Azīz, *Tārīḥ al-Iskandariya wa-ḥadāratu-hā fi l-'aṣr al-islāmī*, Alejandría, 1982; AL-SAYYĀL, Yāmāl al-Dīn, *Abū Bakr al-Turtūšī al-'alīm al-zāhid al-tā'ir*, El Cairo, 1968; AL-SAYYĀL, Yāmāl al-Dīn, *A'lām al-Iskandariya fi l-'aṣr al-islāmī*, El Cairo, 1965; AL-SAYYĀL, Yāmāl al-Dīn, "The cultural relations between Alexandria and the Islamic West in al-Andalus and Morocco", *RIEEI*, XVI (1971), 61-9, esp. 63; SIVAN, E., *L'Islam et la Croisade. Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades*, París, 1968; SIVAN, E., "Réfugiés syro-palestiniens au temps des Croisades", *REI*, XXV (1967), 135-47; TALAS, A., *L'enseignement chez les Arabes. La madrasa Nizāmiyya et son histoire*, París, 1939; TALBI, M., "Les *Bidā'*", *SI*, XII (1960), 43-77; TALBI, M., "La *qirā'a bi-l-alḥān*", *Arabica*, V (1958), 183-90; TALIBI, 'A., *Arā' Abi Bakr Ibn al-'Arabī al-kalāmīya*, 2 vols., Argel, s.a.; TERÉS, E., "La epístola sobre el canto con música instrumental, de Ibn Hazm de Córdoba", *AA*, XXXVI (1971), 203-14; TERÉS, E., "Linajes árabes en al-Andalus, según la *Yamhara* de Ibn Hazm", *AA*, XXII (1957), 55-111 y 337-76; TURK, A., *El reino de Zaragoza en el siglo XI de Cristo (V de la Hégira)*, Madrid, 1978; TURKI, A. M., *Polémiques entre Ibn Hazm et Bāḡī sur les principes de la loi musulmane. Essai sur le libéralisme zahirite et la finalité malikite*, Argel, 1976; URVOY, D., *Le monde des ulémas andalous du Xe au XIIIe siècle. Étude sociologique*, Ginebra, 1978; VERNET, J., "Ambiente cultural de la Tortosa del siglo XII", *Tamuda*, IV (1957), 330-9; VIGUERA, M^a J., *Aragón musulmán*, Zaragoza, 1988; VIGUERA, M^a J., "Las cartas de al-Gazālī y al-Turtūšī al soberano almorávid Yūsuf b. Tāṣufīn", *AA*, XLII (1977), 341-74; VIGUERA, M^a J., "El mundo islámico", en F. Vallespin (ed.), *Historia de la teoría política*, vol. I, Madrid, 1990, pp. 325-69; VIZCAINO, J.M., "Andalusíes en *Mizān* y *Miṣṣar* de al-Dahabī, y *Lisān al-mizān* de Ibn Ḥayyār", *EOBA*, IV, 71-94; AL-ZIRIKLĪ, *A'lām*, 10 vols., El Cairo, 1373-8/1954-9, VII, 133-4.

[M. FIERRO]

[1792] AL-TURTŪŠĪ, ABŪ L-HAYYĀY: ABŪ L-HAYYĀY YŪSUF B. 'ALĪ AL-TURTŪŠĪ (algún lugar de Granada, último tercio s. XIII—mismo lugar, dp. 741=1340/1), poeta, cadí y secretario de la Cancillería nazarí.

Como en tantas otras ocasiones, tenemos conocimiento de Abū l-Ḥayyāy al-Turtūšī gracias a Ibn al-Jaṭīb, aunque en realidad es muy poco lo que se sabe de él, pues su biografía en la *Iḥāta* no es más que la suma de los escasos datos que el polígrafo granadino había ido acumulando en otras obras suyas, como el libro titulado *'Ā'id al-Sila*, que tenía carácter bio-bibliográfico, o el *Iklīl al-zāhir*, obra de índole literaria, y todo ello aderezado con algunos versos, la mayoría dedicados al doble visir Abū 'Abd Allāh Ibn al-Ḥakīm (m. 708=1309), que fue el primer arráez del *Dīwān al-inšā'* (oficina para la redacción de los documentos oficiales) y el primero que en Granada mantuvo a su alrededor una corte literaria.

Con el fin de resumir y de mostrar al lector la verdadera naturaleza de estas obras, hoy perdidas (el *Iklīl* en lo que atañe a al-Turtūšī), a la vez que se desgana la información disponible sobre el alto funcionario de la administración nazarí, ofrecemos a continuación este pasaje de la *Iḥāta*:

Era —que Dios lo perdone!— persona de mérito y de modestia, trato afable, saleroso gracejo y fino humor, un dechado de buenos modales, en las bromas y en las veras, con buena letra, fluida prosa cancelleresca y poesía excelsa, amén de conocimientos de derecho y competencia en partición de herencias. Desempeñó una de las secretarías de la Casa Real, donde hizo elogios a los reyes. Luego pasó a la orilla de Berbería, y allí asumió la dignidad de cadí durante toda su vida, respetable en su ejecutoria e inmerso en su beneficencia.

Como ya se ha dicho, su semblanza del *Iklīl* se ha conservado dentro de la *Iḥāta*, pero no en la propia obra, donde sí está en cambio la de un tal Abū 'Abd Allāh al-Turtūšī (*Iklīl*, en *Awsāf*, 120-1, n.º 6; en *Rayḥāna*, II, 413), un jeque muy honrado por la dinastía nazarí, hasta el momento en que se deterioró su relación con Ibn al-Maḥrūq, el ministro que tuteló al niño Muḥammad IV (g. 725-33=1325-33) en los primeros años de su reinado, hasta que fue asesinado por orden de este rey en 729 (=1328), con quien no se le debe confundir, aunque tengo para mí que guardan entre sí algún lazo familiar. Veamos como trataba Ibn al-Jaṭīb a este al-Turtūšī y qué decía de él en su antología del *Iklīl*:

Vergel de bellas letras, cuyas flores no conocen el ajamiento (*al-dawāt*), y diván de favores, cuyas huellas no se ocultán, fue él quien llevó las riendas de los géneros de las bellas letras, y el filo de las espadas y de las lanzas en sus campos de batalla. Si bromeaba, lo hacía muy seriamente, trezando para la gacela (= su amada) lo que hilaba y escanciando (*baraza*) de las jarras de su vino (*rāḥ*) lo que escanciaba. Y si la punta de su lengua fue llevada a lo admirable (*al-mugrib*), prestándole él un poco de su maestría [inefable, pues] sus contradictores lo acataron, y los que estaban distanciados acudieron a su lado. Había venido a la capital de al-Andalus (Granada) siendo joven [todavía], y la brisa de la aceptación cundía. Entonces descubrió de sus lares la lozanía, y desempeñó del suirán la escribanía, [hasta que] corrió de vuelta a su [familiar] villa, donde entró cual relámpago que [sobremanera] brilla. Y falleció de edad avanzada, estando las galas por la edad gastadas.

Las voces que se han transcrito en este texto son algunas de las variantes que hemos detectado en el *Nafḥ al-tīb* de al-Maqqarī.

La última noticia que nos da Ibn al-Jaṭīb en la *Iḥāta* sobre Abū l-Ḥayyāy al-Turtūšī es que aún estaba con vida en el año 741 (=1340/1), es decir, durante el reinado de Yūsuf I, que comenzó a gobernar en el año 733 (=1333).