LA POLÍTICA RELIGIOSA DE ʻABD AL-RAḤMĀN III (r. 300/912-350/961)

MARIBEL FIERRO
CSIC, Madrid

Dos viajeros y geógrafos orientales nos han dejado constancia escrita de su particular visión de al-Andalus durante el siglo IV/X [1], el siglo del califato omeya en la Península Ibérica. Ambos autores, Ibn Ḥawqal y al-Muqaddasī, parecen haber sido partidarios de los fatimíes, la dinastía que logró establecer un califato šīʻí (ismāʻīlí) en el norte de África y cuya amenaza, tanto política como religiosa, constituyó una de las razones que motivaron que ʻAbd al-Raḥmān III se proclamase califa.

De esos dos viajeros, sólo uno, Ibn Ḥawqal, estuvo personalmente en al-Andalus, adonde llegó en el año 337/948. Este autor se extiende en alabar la pujanza económica de los andalusíes y en criticar sus escasas aptitudes militares, pero poco, muy poco, es lo que nos dice sobre sus características religiosas, mencionando únicamente que «en sus hermosas mezquitas se hacen todas las oraciones y que en toda al-Andalus no se encuentra una sola mezquita deteriorada». Esta escasez de información religiosa (cuyas razones se me escapan) contrasta con la que sí recoge sobre las poblaciones beréberes del Norte de África, acerca de las cuales menciona si son muʻtazilíes, jāriŷíes, šīʻíes o seguidores de una nueva religión, como en el caso de los herejes Bargawāṭa. Los malikíes del Sūs (sur del actual Marruecos) son descritos de manera totalmente negativa [2].

[1] Algunos de los textos que se tratan a continuación ya fueron analizados por Carmona, A., en su artículo «Las corrientes doctrinales del Occidente musulmán vistas por geógrafos orientales del siglo X», *Actas del II Coloquio Hispano-marroquí de ciencias históricas «Historia, ciencia y sociedad». Granada, 6-10 noviembre de 1989,* Madrid, 1992, 107-114.

[2] V. *Kitāb ṣūrat al-arḍ,* ed. Kramers, J., Leiden, 1873 *(Bibliotheca Geographorum Arabicorum* II), 116 y 91-2; trad. española de Romaní Suay, M.J., *Ibn Hawkal. Configuración del mundo (fragmentos alusivos al Magreb y España),* Valencia, 1971, 69 y 44.

Al-Qanṭara XXV, 1 (2004) 119-156

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)
http://al-qantara.revistas.csic.es

Mucho más detallada es la información brindada por al-Muqaddasī (nacido en 334/945 y fallecido después del año 380/990), a pesar de que obtuvo los datos relativos a al-Andalus de manera indirecta, a través de andalusíes con los que coincidió en el norte de África y a los que describe como muy buenos informantes. Empieza indicando que en Córdoba hay justicia, vigilancia, buen gobierno, benignidad, riquezas manifiestas y observancia de la religión *('adl wa-naẓar wa-siyāsa wa-ṭība wa-ni'am ẓāhira wa-dīn)*, así como constante guerra contra los infieles *(ŷihād)*, mucho saber religioso *('ilm)* y autoridad ilustre *(sulṭān jaṭīr)*. A continuación, pasa a reseñar las peculiaridades de al-Andalus, señalando, primero, que es una región en la que puede hacer mucho frío y luego que en ella hay muchos leprosos, eunucos, gente estúpida y avaros, pero en cambio hay muy pocos *quṣṣāṣ* (personajes sobre los que tendré ocasión de volver más adelante). Añade que sus gentes aman el saber religioso y a quienes se especializan en él *(al-'ilm wa-ahla-hu)* y que están muy ocupados con el comercio y viajando fuera de al-Andalus *(al-tiŷārāt wa-l-tagarrub)*. Sigue diciendo que en al-Andalus han prevalecido la escuela jurídica de Mālik y la lectura coránica de Nāfi' y que los musulmanes andalusíes declaran no conocer nada más que el Libro de Dios y el *Muwaṭṭa'* de Mālik [3]. Si detectan a miembros de otras escuelas jurídicas, como un ḥanafí o un šāfi'í, los expulsan y si detectan a un mu'tazilí, a un šī'í o a otro hereje, puede ser que le den muerte. Sigue diciendo al-Muqaddasī que la escuela ḥanafí habría penetrado en un primer momento en la Península Ibérica como ocurrió en el norte de África, pero un día que representantes de las dos escuelas legales (la ḥanafí y la malikí) debatían en presencia del sultán (no se especifica quién era el emir omeya ni la época), éste preguntó de dónde era originario Abū Ḥanīfa, el fundador de la escuela ḥanafí, y de dónde era originario Mālik, el fundador de la escuela malikí. Cuando supo que el primero era de Kufa y el segundo de Medina, la ciudad del Profeta, afirmó que las enseñanzas de este último eran suficientes y expulsó a los seguidores de Abū Ḥanīfa, diciendo que no quería que en sus dominios hubiese dos escuelas jurídicas diferentes. Comenta al respecto al-Muqaddasī que, en su opi-

[3] Esta obra jurídica, compuesta por quien es considerado el epónimo de la escuela legal malikí, gozó de una gran difusión en al-Andalus: v. al respecto Fórneas, J. M., «Para un estudio del *Kitāb al-Muwaṭṭa'* en al-Andalus: las *riwāyāt* de 'Abd al-Ḥaqq ibn 'Aṭiyya», *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias históricas «Historia, ciencia y sociedad» (Granada, 6-10 noviembre de 1989)*, Madrid, 1992, 197-216.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

nión, la razón de actuar así fue debida a que los omeyas detestan a 'Alī y las transmisiones que Abū Ḥanīfa tenía de 'Alī, y a que no les gusta la gente de Kufa, porque son šī'íes [4].

Aunque los comentarios de al-Muqaddasī deben ser entendidos sobre todo en el contexto de la realidad andalusí de la segunda mitad del s. IV/X (época de al-Ḥakam II y de Almanzor) [5], ese contexto fue en gran medida heredero de las tendencias que se advierten ya en la política religiosa llevada a cabo por 'Abd al-Raḥmān III. Vamos a ver tres de esas tendencias: en primer lugar, la represión contra los bāṭiníes que formó parte de la política califal anti-ismā'īlí y una de sus posibles consecuencias (el escaso número de *quṣṣāṣ)*; en segundo lugar, los márgenes por los que se encauzó el pluralismo religioso sunní; en tercer lugar, hasta qué punto los ulemas estuvieron dispuestos a admitir la descalificación de los 'alíes y fatimíes por parte de los omeyas. El análisis de estas tendencias tiene como marco principal de referencia las relaciones establecidas entre el califa y los ulemas andalusíes.

1. La represión contra los bāṭiníes y sus repercusiones

1.1. *Predicadores oficiales y los otros predicadores*

Una de las peculiaridades de al-Andalus señalada por al-Muqaddasī es el escaso número de *quṣṣāṣ* (sing. *qāṣṣ)*, término que se utiliza para designar en general a los predicadores y que suele tener connotaciones negativas en la literatura normativa islámica, sirviendo para designar a los predicadores mal vistos por el *establishment* político-religioso, por considerar que propiciaban la introducción de innovaciones en las prácticas y las creencias del pueblo y que podían también ejercer una peligrosa influencia política. Cuando el término *quṣṣāṣ* se utiliza con este sentido negativo, la impresión que se quiere

[4] V. al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm,* ed. M. J. de Goeje, Leiden, 1967 *(Bibliotheca Geographorum Arabicorum* III), 233 y 236-7. Hay traducción inglesa de Basil Collins, corregida por Mohammad Hamid Alta'i, Reading, 2001, 193, 195-6. El comentario final de al-Muqaddasī es omitido en algunos manuscritos y no es tenido en cuenta por Carmona en el artículo citado en la nota 1.

[5] Explico las razones de considerarlo así en Fierro, M. I., *La heterodoxia en al-Andalus durante el período omeya,* Madrid, 1987, 176.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

transmitir es que esos predicadores son figuras situadas en los márgenes del mundo del saber religioso, bien porque ellos mismos se sitúen allí, bien porque su autoridad religiosa es contestada por quienes se consideran portavoces o representantes del islam correcto u ortodoxo [6]. En cualquier caso, el término *quṣṣāṣ* implica bien que la actividad de los predicadores a los que se hace referencia no depende directamente de la autoridad política existente o bien que está al servicio de una autoridad política no reconocida por quien formula la censura.

Frente al *qāṣṣ*, el predicador oficial *(jaṭīb)* encargado del sermón que se pronuncia el viernes en la mezquita aljama actúa como portavoz de la autoridad política y religiosa, siendo generalmente un miembro del grupo de los ulemas, representantes de la religión normativa. La existencia de estos predicadores oficiales ha quedado registrada en las fuentes andalusíes, tanto en crónicas históricas por ser su nombramiento una prerrogativa del gobernante, como en diccionarios biográficos de sabios religiosos, porque los predicadores oficiales eran generalmente elegidos entre los miembros de dicho grupo. Desafortunadamente, apenas si tenemos información sobre el contenido de los sermones pronunciados por esos predicadores oficiales en los primeros siglos de la historia de al-Andalus [7]. De un destacado ulema del s. III/IX, el famoso ʻAbd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238/852), responsable de la introducción en al-Andalus de una ingente cantidad de material oriental de contenido religioso, parece que se conservan en manuscrito unos sermones *(juṭab)* y se sabe que transmitió unos libros de exhortaciones piadosas *(kutub al-mawāʻiẓ)* [8]. Obras orientales pertene-

[6] V. al respecto Pedersen, J., «The criticism of the Islamic preacher», *Die Welt des Islams* NS II (1952), 215-31 y «The Islamic preacher», *Ignaz Goldziher Memorial Volume* I, Jerusalén, 1948, I, 226-51; el estudio de M.L. Swartz que acompaña a su edición y traducción de Ibn al-Ŷawzī, *Kitāb al-quṣṣāṣ wa-l-muḏakkirīn,* Beirut, 1971; EI2, s.v. *ḳāṣṣ* (Ch. Pellat) y Berkey, J., *Popular preaching and religious authority in the Medieval Islamic Near East,* Seattle, WA: University of Washington Press, 2001.

[7] La información disponible aumenta sobre todo a partir del s. VI/XII, cuando se produce una «expansión explosiva de la palabra hablada» tal y como analizo en mi artículo «Religious education for the people? The case of al-Andalus during the Almohad period (sixth/twelfth-seventh/thirteenth centuries)», en curso de publicación.

[8] V. Brockelmann, C., *Geschichte der arabischen Litteratur,* 2 vols., *Supplement,* Leiden, 1943-49, segunda edición (= *GAL)*, SIII, 1194, donde se señala la existencia de mss. de los sermones *(juṭab)* de ʻAbd al-Malik b. Ḥabṣb en la Garrett Collection (Universidad de Princeton), n.º 1907 y en Estambul (Ist. Üm. 5575). Sobre Ibn Ḥabīb v. *EI*², III, 798 (A. Huici Miranda) y J. Aguadé, estudio introductorio a su edición del *Kitāb al-taʻrīj* de Ibn Ḥabīb, Madrid, 1991, 15-75, 61, núm. 16.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

cientes al mismo género, como la *Maw'iẓa* de Dāwūd b. Ŷahwar al-Fārisī y la de Wahb b. Munabbih, gozaron de difusión en al-Andalus durante el siglo IV/X [9]. El cadí y predicador oficial de 'Abd al-Raḥmān III, el beréber Munḏir b. Sa'īd al-Ballūṭī (m. 355/966), personaje sobre el que tendré ocasión de volver, fue famoso por su extraordinaria capacidad oratoria y por su asombrosa elocuencia al predicar, fama que propició el que se hayan conservado algunos fragmentos de sus sermones [10]. Hay que esperar a la época amirí para encontrar a un andalusí que compusiera una obra dedicada específicamente a recopilar sermones e información biográfica sobre predicadores. Se trata de Muḥammad b. Yaḥyà b. Aḥmad Ibn al-Haḏḏā' al-Tamīmī al-Qurṭubī al-Qāḍī (m. 416/1025), sabio polifacético y cadí, autor de obras de derecho, tradición del Profeta y onirocrítica, y al que se recuerda como un gran predicador oficial *(jaṭīb)*. Compuso un *Kitāb al-juṭab wa-siyar al-juṭabā* [11], obra que no parece haberse conservado. Es también en época amirí cuando se detecta una creciente actividad en la composición y transmisión de compilaciones de exhortaciones y máximas piadosas destinadas a despertar en la audiencia el recuerdo de la otra vida y los peligros de ésta, tales como *al-Mawā'iẓ al-manẓūma fi l-zuhd* del famoso jurista de origen beréber Ibn Abī Zamanīn (324/936-399/1008) [12] (obra perdida) y el *Kitāb subul al-jayrāt fi l-waṣāyā wa-l-mawā'iẓ wa-l-zuhd wa-l-raqā'iq* de Yaḥyà b. Naŷāḥ Ibn al-Qallās al-Umawī al-Qurṭubī al-Wā'iẓ (m. 422/1031), que todavía permanece inédita [13]. Ya en el s. V/XI, el anda-

[9] V. Vizcaíno, J. M., «Las obras de *zuhd* en al-Andalus», *Al-Qanṭara* XII (1991), 417-438: v. 426, 434, núms. 101 y 437, núm. 212.

[10] V. al respecto el estudio de Felipe, H. de, *Identidad y onomástica de los beréberes de al-Andalus,* Madrid, 1997, 200-214, especialmente 210, así como el reciente estudio de al-Siŷilmāsī, 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Hībāwī, *Qāḍī l-Andalus al-mulham wa-jaṭību-hā al-mufawwah al-imām Munḏir b. Sa'īd al-Ballūṭī (al-mutawaffà 355 H.) ma'a taḥqīq Risālatayni majṭūṭayni min turāṯi-hi,* Beirut, 1423/2002 (v. mi reseña en este mismo número de *Al-Qanṭara).*

[11] V. 'Iyāḍ, *Tartīb al-madārik,* 8 vols, Rabat, 1983, VIII, 5-7; Ibn Baškuwāl, *Kitāb al-Ṣila,* ed. al-Ḥusaynī, 'I., 2 vols., El Cairo, 1374/1955, núm. 1103; al-Ḏahabī, *Siyar a'lām al-nubalā',* 23 vols., Beirut, 1985, XVII, 444-5, núm. 298; Pons Boigues, F., *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles,* Madrid, 1898, 110, núm. 77; Ávila, M. L., *La sociedad hispano-musulmana al final del califato. Aproximación a un estudio demográfico,* Madrid, 1985, núm. 845.

[12] V. Arcas Campoy, M., «Ibn Abī Zamanīn y su obra jurídica», *Cuadernos de Historia del Islam* 11 (1984), 87-101 y «Los Banū Abī Zamanīn: una familia de juristas», *M.E.A.H.* XL-XLI (1991-1992), 11-20, 14.

[13] V. Ibn Baškuwāl, *Ṣila,* núm. 1347, ed. Cairo, núm. 1462; al-Ḏahabī, *Siyar,* XVII,

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

lusí al-Ṭarafī (387/997-454/1062) compuso una obra sobre historias de los profetas [14], género éste el de los *qiṣaṣ al-anbiyā'*, estrechamente relacionado con la actividad predicadora.

Esta difusión y composición de literatura homilética y de exhortación piadosa es una de las manifestaciones de la creciente islamización de la sociedad andalusí y de su homogeneización con tendencias desarrolladas en las regiones centrales del mundo islámico. Pero en otras sociedades islámicas, como la 'abbasí, el *qāṣṣ*, el predicador no oficial, era una figura de autoridad religiosa que, aunque contestada, gozaba de una amplia presencia en la sociedad y de ahí la frecuencia de la crítica que se le dirigía. Por ello, a al-Muqaddasī le llama la atención la escasa presencia de esa figura en al-Andalus. Si aceptamos que esta información refleja efectivamente una peculiaridad andalusí (y no veo razones para ponerlo en duda), ¿por qué había pocos *quṣṣāṣ* en al-Andalus?

1.2. *La crítica formulada por Ibn Waḍḍāḥ (m. 287/900) contra los* quṣṣāṣ

Un autor cordobés de época omeya, muerto unos años antes de que 'Abd al-Raḥmān III fuese nombrado emir en 300/912, había atacado frontalmente el peligro que representaban los predicadores no oficiales para la uniformidad y la ortodoxia de las prácticas y creencias de los creyentes. El jurista malikí y tradicionista Muḥammad b. Waḍḍāḥ (m. 287/900) recoge en su tratado contra las innovaciones religiosas numerosas tradiciones en las que se critica duramente a los predicadores cuyas exhortaciones y sermones están fuera del control de los expertos en saber religioso, los ulemas [15]. En esas tradiciones, la crítica es formulada por Compañeros del Profeta que gozaban de

423-4, núm. 280; *GAL*, I, 351; *SI*, 593; *SII*, 1010 (132); Ávila, núm. 1097; Vizcaíno, «Obras», 438, núm. 218. Hay varios mss.: Awqāf, Bagdad, 4910; Ch. Beatty, Dublín, 3107; Escorial, 777; Qarawiyyīn, 701, 1520, así como en bibliotecas de Estambul.

[14] V. Tottoli, R., «The *Qiṣaṣ al-anbiyā'* of Ibn Muṭarrif al-Ṭarafī (d. 454/1062): Stories of the prophets from Muslim Spain», *Al-Qanṭara* XIX (1998), 131-160. La obra ha sido editada por R. Tottoli en Berlín, 2003 (v. reseña de D. Serrano en este mismo número de *Al-Qanṭara)* y traducida al italiano *(Storie dei profeti,* Génova, 1997).

[15] V. *Kitāb al-bida' (Tratado contra las innovaciones),* ed. y trad. M. I. Fierro, Madrid, 1988, II, 12, 22, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 38, 39, 40, 43, 44; III, 20; VII, 2 y cf. III, 24, I, 3, así como p. 116 del estudio.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

gran prestigio religioso, como 'Abd Allāh b. Mas'ūd, 'Abd Allāh b. 'Umar o el primo del Profeta, 'Alī b. Abī Ṭālib, y también por destacados sabios religiosos de generaciones posteriores como Sufyān al-Ṯawrī. La censura tiene lugar cuando estas figuras religiosas, dotadas de reconocida autoridad, se encuentran con predicadores, generalmente dentro del ámbito de una mezquita, que incitan a las gentes a hacer actos o decir fórmulas que aparentemente responden a las normas religiosas o que pueden entenderse como actividades piadosas, pero en las que los primeros detectan una desviación del ejemplo establecido por el Profeta y por sus contemporáneos (los miembros de la primera generación de musulmanes), o bien la posibilidad de que esos actos y dichos induzcan a error y extravío. Por ello, los Compañeros del Profeta y destacados ulemas reprobaban en voz alta a esos predicadores, recordándoles que no podían pretender superar en perfección religiosa a quienes les habían precedido, ya que estos últimos habían podido ver directamente el ejemplo del Profeta, y les conminaban a no caer en innovaciones religiosas *(Kitāb al-bida'*, II, 12, 31). Un claro ejemplo es el siguiente (II, 43):

> Estábamos en la mezquita de Medina y un predicador *(qāṣṣ)* estaba contando historias junto a nosotros. Él empezó a abreviar las prosternaciones del Corán: se prosternaba y nos prosternábamos con él. En esto vino un anciano que se enfrentó a nosotros, diciendo: «Si estuvieseis haciendo algo (bueno), seríais superiores a los Compañeros del Enviado de Dios». Se marchó y preguntamos acerca de él, diciendo: «¿Quién es ese anciano?». Contestaron: «Es 'Abd Allāh b. 'Umar».

Pero la reprobación no era sólo verbal, podía llegar incluso a la agresión física como en el siguiente caso (II, 22):

> Se dirigió 'Alī en cierta ocasión a la mezquita de Kufa, donde un hombre estaba predicando rodeado por un gran número de personas. Lo golpeó 'Alī con el látigo, ante lo cual hubo quien exclamó: «¿Golpeas a un hombre que está invocando a Dios y recordándole por su nombre de Inaccesible?» Respondió 'Alī: «Oí decir a mi amado Abū l-Qāsim (el Profeta): "de mi comunidad saldrán unas gentes a las que llamarán los 'predicadores' *(quṣṣāṣ)*, cuyos actos no llegarán hasta Dios en tanto estén en esas reuniones suyas"».

Otros casos muestran a un padre expulsando a su hijo de su casa o golpeándole con el látigo al sorprenderle actuando como *qāṣṣ* (II, 35, 39). Del califa omeya 'Umar b. 'Abd al-'Azīz (r. 99/717-101/ 720), famoso por su religiosidad y piedad, se recuerda que encarcelaba a los

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

quṣṣāṣ y a quienes asistían a sus sesiones (II, 30). El hijo del segundo califa ortodoxo 'Umar b. al-Jaṭṭāb, el ya mencionado 'Abd Allāh b. 'Umar, al ver que un predicador al que había querido expulsar de su círculo de estudios religiosos no se marchaba, hizo venir al jefe de la policía, ordenándole que se llevase a aquel predicador (II, 32, 33).

Para Ibn Waḍḍāḥ, los *quṣṣāṣ* son innovadores (II, 36) a los que les espera el odio de Dios (II, 40), ya que no les basta con recitar el Libro de Dios ni recordar a Dios de la forma debida, dedicándose en cambio a contar historias salidas de quién sabe dónde y a promover prácticas aparentemente correctas, pero que en realidad son desviaciones (VII, 2). A estas tradiciones se añade otra en la que se afirma tajantemente que no hubo *quṣṣāṣ* en época del Profeta, ni durante la época de los tres primeros califas, los califas bien guiados u ortodoxos (Abū Bakr, 'Umar y 'Uṯmān), pues esos *quṣṣāṣ* aparecieron tan sólo durante la *fitna,* es decir, durante el califato de 'Alī (II, 34). La inclusión de 'Uṯmān en esta tradición recogida por Ibn Waḍḍāḥ es importante, porque en compilaciones orientales que recogen la misma transmisión se suele omitir el nombre del tercer califa, adelantando así la aparición de los *quṣṣāṣ* al califato del antepasado de los omeyas, 'Uṯmān b. 'Affān. En cambio, nuestro autor cordobés (Ibn Waḍḍāḥ era *mawlà* omeya) quiere claramente incluir el califato de 'Uṯmān en el período de perfección religiosa de la comunidad musulmana primitiva y situar el inicio de la corrupción religiosa de la comunidad musulmana durante el califato de 'Alī, con quien se enfrentó Mu'āwiya b. Abī Sufyān, el fundador de la dinastía omeya.

Ibn Waḍḍāḥ no se limitó a recopilar material contrario a la actividad de esos predicadores, sino que emitió una opinión legal según la cual no se les debía dejar que pernoctasen en las mezquitas. Toda esta acumulación de censuras y castigos contra los *quṣṣāṣ* tiene como objetivo dejar bien grabado en la mente de los creyentes que esas figuras no existieron en la época en que la comunidad musulmana permaneció libre de disensiones y extravíos religiosos y que la aparición de los *quṣṣāṣ* supuso precisamente el inicio de la *fitna,* de una época de corrupción y degradación religiosa que no hizo más que ir en aumento a partir de entonces. En esto, los musulmanes siguieron el camino que ya habían hollado los Banū Isrā'īl, cuya perdición fue producida precisamente por los *quṣṣāṣ* (II, 38). La acción de predicar sólo tiene un significado positivo cuando la llevan a cabo gentes cualificadas,

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

tales como los propios Compañeros del Profeta (Ibn Mas'ūd) o los ulemas (III, 24 y I, 3). La censura de la predicación que se escapa al control religioso y político fue ya llevada a cabo por Mālik, crítica recogida por autores malikíes posteriores [16].

Resumiendo, nuestro autor cordobés, Ibn Waḍḍāḥ, llevó a cabo un ataque frontal contra toda predicación religiosa que escapase al control de los expertos en el saber religioso *('ilm)*, grupo al que él pertenecía, esos ulemas a los que, según al-Muqaddasī, los andalusíes amaban tanto. La razón era que la predicación era una innovación en sí misma, pero también una fuente de innovaciones, pues contribuía a la difusión entre los musulmanes de creencias y prácticas equivocadas. Los *quṣṣāṣ* son embusteros que inventan tradiciones del Profeta y contribuyen al falseamiento y distorsión de las verdaderas normas religiosas.

Naturalmente, no todo aquel que «predica» es un innovador, depende del mensaje que transmita. La necesidad de exhortar y predicar correctamente a los fieles llevó a 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, el califa omeya recordado por su piedad y religiosidad, a nombrar a un *qāṣṣ* oficial en Medina [17]. El predicador oficial nombrado por una autoridad religiosa legítima y ortodoxa queda así excluido de la reprobación general de los *quṣṣāṣ*, pues se supone que su nombramiento cuenta con el apoyo del *establishment* religioso, siendo por lo general un miembro de los ulemas.

1.3. *Munḏir b. Sa'īd al-Ballūṭī, censor y legitimador*

He mencionado antes que 'Abd al-Raḥmān III nombró como predicador oficial al ulema de origen beréber Munḏir b. Sa'īd al-Ballūṭī, conocido por su saber y su extraordinaria elocuencia, en una fecha que hay que situar entre los años 945-9, ya que sabemos que su nombramiento estuvo relacionado con su actuación durante la recepción de una de las embajadas bizantinas que llegaron a Córdoba en esos años [18].

[16] V. al respecto Fierro, M., «The treatises against innovations *(kutub al-bida')*», *Der Islam* 69 (1992), 204-46, especialmente 235.

[17] V. Abū Bakr al-Ṭurtūšī, *Kitāb al-ḥawādiṯ wa-l-bida' (El libro de las novedades y las innovaciones),* trad. y estudio de Fierro, M. I., Madrid, 1993, núm. 197, 198 y cf. núm. 275.

[18] V. nota 10.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

Un predicador oficial en un ámbito sunní (veremos luego la diferencia con el ámbito šī'í) es efectivo si se puede decir de él que ese nombramiento oficial no le ha atado de pies y manos, es decir, si se le permite censurar al poder. Esa censura no sólo no es una amenaza para el gobernante, por muy atrevida que pueda aparecer, sino que lo que hace precisamente es fortalecer a ese gobernante. La autoridad religiosa del califa sunní consiste en actuar como garante y protector de la ley religiosa islámica *(šarī'a)*, cuya interpretación está en manos, fundamentalmente, de los expertos en saber religioso o ulemas y cuyo ámbito de aplicación se extiende a la persona misma del califa. Por tanto, un califa sale reforzado si el ulema al que ha nombrado predicador oficial dirige parte de sus sermones a recordarle al califa cuáles son las normas que debe obedecer y a censurarle cuando se aparta de esas normas. Sólo un buen califa, justo y piadoso, permitiría tales exhortaciones y censuras y el hecho de que éstas tengan lugar cierra el círculo: el califa es bueno, justo y piadoso. Las acciones censuradas del califa quedan así mitigadas, más aún, absorbidas por la propia censura que se hace en público, pero en un espacio acotado y prefijado (la corte, la mezquita aljama), ante una audiencia amplia y tal vez representativa de la población, pero limitada, y por un predicador que legitima a quien le ha nombrado al recordarle con un lenguaje normativo que el califa está sujeto a la ley cuya preservación, en último término, depende de él [19]. Dentro de este marco, el predicador puede ir más o menos lejos, puede querer comprobar la amplitud de los márgenes dentro de los cuales se mueve, pero por lo general no le interesará empujarlos demasiado para no romper la cohesión del espacio religioso compartido por gobernante y gobernados, espacio del que él en tanto que predicador oficial es uno de los gestores.

Si para los omeyas en general, tanto orientales como andalusíes, la predicación oficial había gozado de una preeminencia especial al ser el púlpito *(minbar)* uno de los emblemas del poder omeya [20], para 'Abd al-Raḥmān III era de vital importancia. El paso que había dado en 316/929 al proclamarse califa le obligaba a justificarlo y a convencer a

[19] V. un ejemplo de cómo la actuación aparentemente censora de un ulema contra un califa (al-Ḥakam II) sirve de hecho para legitimarlo en Fierro, M., «Caliphal legitimacy and expiation in al-Andalus», *Islamic legal interpretation. Muftis and their fatwas,* ed. M. Kh. Masud, B. Messick y D. Powers, Cambridge, Mass./Londres, 1996, 55-62.

[20] V. al respecto Fierro, M., «De nuevo sobre el *minbar* califal de la mezquita de Córdoba», en curso de publicación.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

sus súbditos de su necesidad. Algunas de las distintas vías a través de las cuales se articuló el proceso de legitimación califal de los omeyas andalusíes han sido ya analizadas, destacando entre ellas la acuñación de moneda, la poesía cortesana y la escritura de la historia [21]. Pero la actividad predicadora en las mezquitas aljamas (aquellas a las que los fieles acudían para la oración del viernes y en las que los predicadores oficiales se dirigían a ellos con un sermón, al tiempo que proclamaban el nombre del gobernante) tuvo que ser también primordial en esa empresa, aunque la escasez de datos al respecto (con la pérdida de los sermones oficiales) hace más difícil calibrar su impacto.

En este contexto, el nombramiento como predicador de Munḏir b. Sa'īd al-Ballūṭī, un hombre cuyas dotes oratorias sin duda le permitían moverse con eficacia y habilidad dentro de los márgenes admisibles de la predicación oficial, fue por tanto una inteligente maniobra política. Sobre todo porque en la carrera de este personaje hay abundantes indicios de que sus lealtades eran claramente omeyas. Su familia parece haber pertenecido al grupo de los primeros conquistadores de la Península, los baladíes [22]. Miembros de la tribu beréber Nafza (Butr), estaban instalados en el Valle de los Pedroches (Faḥṣ al-Ballūṭ) al norte de Córdoba. Tenemos noticia de su familia en el contexto de la rebelión de un pretendiente omeya, Ibn al-Qiṭṭ, en época del emir 'Abd Allāh, el abuelo de 'Abd al-Raḥmān III. La rebelión de este Ibn al-Qiṭṭ parece haber sido instigada por un agitador llamado Abū 'Alī al-Sarrāŷ, tal vez un agente ismā'īlí que habría buscado de esta manera crear tensiones internas dentro de la dinastía omeya para debilitarla y favorecer así la penetración fatimí. Al-Sarrāŷ y el omeya Ibn al-Qiṭṭ, quien se proclamó *mahdī*, buscaron partidarios entre las tribus beréberes asentadas en las comarcas al norte de Córdoba, tal y como el misionero y predicador *(dā'ī)* Abū 'Abd Allāh estaba haciendo en Ifrīqiya entre los beréberes Kutāma, reclutando entre ellos un ejército para llevar al poder al *mahdī* fatimí. Ibn al-Qiṭṭ pasó un tiempo alojado en la residencia de parientes de Munḏir b. Sa'īd,

[21] Entre los estudios más recientes se cuentan Martínez-Gros, G., *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (Xe-XIe siècles),* Madrid, 1992; Safran, J., *The second Umayyad caliphate. The articulation of caliphal legitimacy in al-Andalus,* Cambridge, Mass./London, 2000. Sobre la construcción de una ciudad palatina, v. ahora Fierro, M., «Madīnat al-zahrā', el paraíso y los fatimíes», *Al-Qanṭara,* en curso de publicación.

[22] De Felipe, *Identidad,* 202, nota 771.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

aunque éste afirmó que el omeya nunca reveló sus verdaderos propósitos, es decir, su intención de rebelarse contra el emir reinante en Córdoba. Esto indica que la familia de Munḏir b. Sa'īd no parece haberse unido al movimiento de Ibn al-Qiṭṭ, manteniéndose fiel al emir omeya. La trayectoria personal de Munḏir estuvo volcada al servicio del nieto del emir 'Abd Allāh. Estudió en Córdoba con el jurista malikí 'Ubayd Allāh b. Yaḥyà (m. 297/909 o 298/910), miembro de la familia beréber de los Banū Abī 'Īsà [23] e hijo de Yaḥyà b. Yaḥyà, considerado el introductor decisivo de la doctrina malikí en al-Andalus. Munḏir inició su viaje de estudios a Oriente en el año 308/920. Regresó habiéndose convertido en un especialista en derecho (si bien ya no como seguidor de las doctrinas malikíes, como analizaremos en el segundo apartado), ciencias coránicas, poesía y gramática, pero fue famoso sobre todo por su capacidad oratoria y por su habilidad para salir triunfador en todo debate. 'Abd al-Raḥmān III le nombró cadí de Mérida y luego le envió al Norte de África en una misión diplomática en el año 328/940. En 330/942 (tras la derrota de Simancas) fue nombrado cadí en la Marca Superior. Tras la embajada bizantina a Córdoba en la cual Munḏir b. Sa'īd dio muestras de sus habilidades como orador e improvisador, 'Abd al-Raḥmān III le nombró predicador oficial *(jaṭīb)* y director de la oración *(ṣāḥib al-ṣalāt)* en su ciudad palatina, Madīnat al-Zahrā'. En el año 339/950, Munḏir fue nombrado cadí de Córdoba, tras la muerte del anterior juez. Los biógrafos de Munḏir destacan que no se amilanó a la hora de censurar al califa cuando éste se ausentó de la plegaria en común durante tres viernes seguidos, al hallarse ocupado en la construcción del Gran Salón de Madīnat al-Zahrā', y que también le censuró por querer cubrir dicho salón con plata y oro. Se opuso asimismo al califa cuando éste intentó comprar unas tierras que pertenecían a unos huérfanos [24].

Con su nombramiento, 'Abd al-Raḥmān III potenció la predicación oficial encontrando para ella a quien mejor podía llevarla a cabo, un servidor fiel de los omeyas, extremadamente hábil en cómo decir

[23] V. Marín, M., «Una familia de ulemas cordobeses: los Banū Abī 'Īsà», *Al-Qanṭara* VI (1985), 291-320.

[24] Para la actividad censora de otro predicador oficial de época califal (Ibn al-Maššāṭ) v. Marín, M., «Altos funcionarios para el califa: jueces y otros cargos de la administración de 'Abd al-Raḥmān III», que aparecerá publicado en las *Actas de las IV Jornadas de Madinat al-Zahra' (Córdoba, 2003).* Agradezco a la autora haberme permitido la consulta del original inédito.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

las cosas, alguien que podía, por tanto, legitimar la figura del califa a través del hecho de que le sometía a una censura pública que no sólo no ponía en peligro la autoridad político-religiosa del califa, sino que la reforzaba. Esto era importante sobre todo porque establecía una diferencia fundamental con el califa rival šī'í. El califa sunní compartía la autoridad religiosa con los ulemas, leales a la autoridad política, pero que no dependían directamente de ella. El califa šī'í, por el contrario, no compartía su autoridad religiosa con nadie y los especialistas en saber religioso eran hechura suya y bajo ningún concepto podían censurarle en público. La actividad censora de Munḏir marcaba así ante los súbditos una diferencia fundamental entre los dos califas rivales.

1.4. *Por qué hubo pocos* quṣṣāṣ *en al-Andalus*

Pero volvamos a la escasa presencia de *quṣṣāṣ* en al-Andalus. Los textos recogidos por Ibn Waḍḍāḥ muestran algunas de las formas en que era posible atacar a los predicadores no oficiales por parte de quienes se consideran a sí mismos representantes de la religión normativa: la censura pública y el aislamiento físico. Este proceso de marginación y exclusión tiene la función, al mismo tiempo, de ir marcando quiénes son los detentadores del auténtico saber religioso, quiénes son en suma los verdaderos ulemas, aquellos que sí pueden enseñar y amonestar, pues las historias que transmiten y las creencias y prácticas que propugnan son las que responden al ejemplo del Profeta y las primeras generaciones de musulmanes. Es decir, al tiempo que Ibn Waḍḍāḥ señalaba a los *quṣṣāṣ*, él mismo y sus congéneres se estaban autoproclamando ulemas, únicos gestores posibles del saber religioso. La censura de Ibn Waḍḍāḥ estaba formulada de forma general, atribuyéndosela además a generaciones anteriores, pero es evidente que Ibn Waḍḍāḥ englobaba bajo esa descalificación genérica de los *quṣṣāṣ* a todos aquellos personajes con cuyas doctrinas él mismo discrepaba y a los que consideraba innovadores, sin necesidad de mencionarlos explícitamente [25]. Es también evidente que los lectores de Ibn Waḍḍāḥ podían interpretar su censura como dirigida a

[25] La descalificación tal vez se extendía implícitamente, y de manera total o parcial, a contemporáneos suyos como Baqī b. Majlad, con quien Ibn Waḍḍāḥ compartía el interés por la ciencia del hadiz, pero del que le separaban profundas diferencias tanto en el

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

esos mismos personajes, pero también a otros, dependiendo de la época en la que tuviese lugar la lectura de su *Kitab al-bida'* y de los intereses y lealtades de los lectores.

Ibn Waḍḍāḥ fue el maestro de su generación que tuvo más discípulos (he podido contabilizar 216) y fueron esos discípulos suyos precisamente quienes constituyeron el grupo de los ulemas activos durante el reinado de 'Abd al-Raḥmān III [26]. Ibn Waḍḍāḥ además pertenecía a la generación de ulemas en la que se advierte la consolidación en al-Andalus (y especialmente en Córdoba) de la actividad pedagógica, de manera que el califa omeya se encontró ya con un grupo muy integrado (en términos de transmisión del conocimiento) de expertos en el saber religioso, saber religioso que, en su vertiente malikí, no suponía ninguna amenaza para un gobernante omeya, como veremos en el siguiente apartado.

Pero ¿fue acaso la labor pedagógica de Ibn Waḍḍāḥ y de otros ulemas fieles como él a los omeyas la que impidió la aparición de visiones alternativas del saber religioso propugnadas por gentes a las que se podía descalificar como *quṣṣāṣ*, aprovechando así la censura perfilada en el *Kitāb al-bida'*? No parece que la labor pedagógica de Ibn Waḍḍāḥ y otros ulemas fuera suficiente para explicar el escaso número de *quṣṣāṣ*. El comentario de al-Muqaddasī debe de estar reflejando también el resultado de una represión oficial que fue más allá de la reprobación pública por parte de los ulemas. Pero ninguna fuente nos habla de que se persiguiese a los *quṣṣāṣ* en general. De lo que sí nos hablan las fuentes es de una represión oficial a lo largo del s. IV/X en relación con dos hechos: la penetración en al-Andalus de propagandistas ismā'īlíes y la difusión de las doctrinas masarríes.

Los misioneros fatimíes

En la segunda mitad del s. III/IX hay indicios de la llegada de misioneros ismā'īlíes a al-Andalus [27]. Ya he mencionado antes a un perso-

ámbito de la doctrina como en el de las prácticas legales: v. al respecto Fierro, M., «Religious beliefs and practices in al-Andalus in the third/ninth century», *Rivista degli Studi Orientali* LXVI (1993), 15-33.

[26] Para el número de discípulos de los ulemas contemporáneos de Ibn Waḍḍāḥ, entre ellos Baqī b. Majlad, v. Marín, M., «La transmisión del saber en al-Andalus (hasta 300/912)», *Al-Qanṭara* VIII (1987), 87-97, 93-4.

[27] V. Fierro, *Heterodoxia,* 93-4, 118-20.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

naje llamado Abū Alī al-Sarrāŷ, cuya actividad tuvo lugar en ciudades (sabemos de su presencia en Córdoba, donde promovió la rebelión del omeya Ibn al-Qiṭṭ), pero que parece haberse dirigido sobre todo a poblaciones beréberes asentadas en comarcas rurales [28]. Misioneros fatimíes llegaron también a al-Andalus para apoyar la rebelión de Ibn Ḥafṣūn [29], que debilitaba a los omeyas, de manera que se aplicaba la máxima de que «el enemigo de mi enemigo es mi amigo». No sabemos si estos misioneros fatimíes se limitaron a entrar en contacto con Ibn Ḥafṣūn o si aprovecharon la estancia en la Península para llevar a cabo una labor propagandista entre otros sectores de la población andalusí. Nos podemos hacer una idea de en qué consistía esa labor a través del juicio al que fue sometido un misionero fatimí llamado Abū l-Jayr a comienzos de la época de al-Ḥakam II. Entre las acusaciones que se formularon contra él, se dijo que había blasfemado contra los Compañeros del Profeta, en especial contra los tres primeros califas ortodoxos Abū Bakr, 'Umar y 'Uṯmān, excluyendo a 'Alī, de quien sostenía que tenía más derecho a que se le reconociese el carácter de profeta que el propio Muḥammad; que había afirmado que combatir a los omeyas era más justo que combatir a los infieles, puesto que los primeros no merecían ser califas; que había proclamado la licitud de beber vino, entre otras manifestaciones de antinomianismo. Se decía de él que durante un año se había mostrado como un asceta, vistiendo harapos de lana (lo mismo que Abū 'Alī al-Sarrāŷ en época del emir 'Abd Allāh) y pidiendo limosna, actitud que abandonó luego. De las acusaciones se desprende que Abū l-Jayr había tenido una intensa actividad pública en los zocos, en las mezquitas, entre la gente en general [30].

El masarrismo [31]

Ibn Masarra (m. 319/931) había recibido enseñanzas mu'tazilíes de su padre y ya de joven se había inclinado por el estudio de la teolo-

[28] V. al respecto Fierro, M., «¿Hubo propaganda fatimí entre los Kutāma andalusíes?», en este mismo número de *Al-Qanṭara.*

[29] V. Walker, P., «The identity of one of the Ismaili *dā'īs* sent by the Fatimids to Ibn Ḥafṣūn», *Al-Qanṭara* XXI (2000), 387-8.

[30] V. al respecto Fierro, *Heterodoxia,* 149-155.

[31] Para lo que sigue v. ibid., 113-8, 132-40, 155-6, 166-8 y Fierro, M., «Opposition to Sufism in al-Andalus», *Islamic Mysticism contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics,* ed. F. de Jong y B. Radtke, Leiden, 1999, 174-206.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

gía (*kalām*). Fue en Oriente donde se inició en las doctrinas sufíes, sobresaliendo la influencia de Ḏū l-Nūn al-Miṣrī, Abū Ya'qūb al-Nahraŷūrṣ y también la de Sahl al-Tustarī. Las obras suyas que se conservan le muestran muy influido por doctrinas neo-platónicas, siendo una de sus preocupaciones mostrar la concordancia entre el Corán y la filosofía, ya que el primero, decía, no era más que la explicación de la creación. El hombre podía alcanzar la profecía a través de una purificación espiritual, pero también a través de un proceso de especulación racional.

Las doctrinas de Ibn Masarra fueron refutadas por autores orientales y andalusíes, entre ellos Ibn al-Ŷabbāb al-Qurṭubī (m. 322/934), un discípulo de Ibn Waḍḍāḥ, y el cadí cordobés Ibn Yabqà (m. 381/991). No parece que en un primer momento las autoridades políticas interviniesen en esta actividad de censura contra las doctrinas masarríes, pareciendo más bien una iniciativa surgida del mundo de los ulemas. Sabemos que Ibn Masarra abandonó la capital omeya para irse a vivir a una finca que tenía en una aldea cercana a Córdoba, donde le visitaban sus propagandistas y compañeros *(du'ātu-hu wa-aṣḥābu-hu)* y donde llevaba a cabo sus enseñanzas. Esto parece indicar que en su retiro podía propagar su doctrina de una manera que no le habría sido posible en Córdoba. También se dice que Ibn Masarra hacía que sus seguidores mantuviesen en secreto sus enseñanzas. Tras la muerte de Ibn Masarra, esos seguidores continuaron propagando esas enseñanzas en secreto entre diferentes grupos sociales *(jāṣṣa wa-'āmma)* tanto en Córdoba como fuera de ella. Fue hacia el final de su reinado cuando el califa omeya 'Abd al-Raḥmān III (r. 300/912-350/961) ordenó que los masarríes fuesen perseguidos como herejes. Se leyeron decretos del califa, condenándolos y exigiendo que se arrepintiesen, en la mezquita central de Córdoba en los años 340/952, 345/956, 346/957, durante el cadiazgo de Munḏir b. Sa'īd. Esos decretos fueron enviados también a las provincias para que fuesen leídos en todas las mezquitas. Al mismo tiempo, el califa ordenó que sus gobernadores y comandantes militares investigasen los secretos de los masarríes y escribiesen una lista con los nombres de los sospechosos, lista que debía ser enviada a Córdoba para preparar el castigo de los inculpados.

Los masarríes son descritos en esos decretos califales como ascetas en su apariencia externa, resultando así atractivos para el pueblo común, y capaces de ocultar sus innovaciones al vivir en lugares re-

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

motos y escondidos, aunque tenemos constancia de masarríes que vivían en las ciudades. Sus doctrinas son descritas de la siguiente forma: creían que el Corán era creado, gustaban de debatir sobre las señales de Dios *(akṯarū l-ŷidāl fī āyāt Allāh)*, interpretaban de manera incorrecta las tradiciones del Profeta *(ḥarrafū l-ta'awwul fī ḥadīṯ rasūl Allāh)*, negaban el arrepentimiento *(akḏabū l-tawba)* y la posibilidad de intercesión *(abṭalū l-šafā'a)*. También se les acusó de insultar a las primeras generaciones de musulmanes *(salaf)* y de no reconocer la legitimidad de los tres primeros califas (en los decretos califales se insiste en la legitimidad de los omeyas y en los ataques contra los 'abbasíes), de negarse a devolver el saludo *(salām)* a los musulmanes (lo que implicaba que consideraban infieles a los que no compartían sus creencias), de practicar el retiro y de declarar que era lícito verter la sangre de los musulmanes (nuevamente esto quería decir que consideraban al resto de la comunidad como infieles). La insistencia en la figura del Profeta en los decretos califales tal vez podría ser un ataque contra la doctrina de Ibn Masarra de la posibilidad de que el hombre adquiera la profecía, aunque esta doctrina no es mencionada explícitamente. Pero, en general, lo descrito parece corresponder a posturas mu'tazilíes, combinadas con la declaración de infidelidad *(takfīr)* de quienes no mantenían esas mismas posturas y también posturas pro-šīlīes (rechazo de los tres primeros califas).

Puesto que sabemos de personajes que vivieron en la misma época y que siendo denominados mu'tazilíes no fueron perseguidos, hay que concluir que los masarríes no fueron perseguidos en tanto que mu'tazilíes [32], sino por su tendencia al *takfīr* y sin duda porque se temió que pudiesen dar entrada a doctrinas bāṭiníes (esotéricas) que, por serlo, podían ser consideradas próximas a las ismā'īlíes. En el mismo saco que los masarríes debieron de entrar otros personajes

[32] La atribución de creencias mu'tazilíes puede no haber correspondido a la realidad, sino haber sido una forma de descalificación, que adquiere especial sentido si se tiene en cuenta la propaganda anti-'abbasí de 'Abd al-Raḥmān III: si los 'abbasíes habían intentado imponer como califas el dogma mu'tazilí del Corán creado, el primer califa omeya de Occidente decretaba oficialmente la heterodoxia de semejante creencia. V. al respecto van Ess, J., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam,* vol. IV, Berlin/New York, 1997, 272-5. Por otro lado, el término mu'tazilí pudo ser utilizado en su sentido original, haciendo referencia a posturas de renuncia al mundo y ascetismo: v. al respecto Stroumsa, S., «The beginnings of the mu'tazilah reconsidered», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13 (1990), 265-93.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

como Maslama b. Qāsim [33]. De los seguidores de Ibn Masarra que conocemos por los diccionarios biográficos y que por tanto fueron considerados miembros del grupo de los ulemas (como Ibn Masarra mismo), ninguno parece haber sido perseguido, excepto uno procedente de Pechina (Almería), tal vez debido a la amenaza fatimí en esa zona [34]. En 350/961, el alfaquí (que sería más tarde cadí bajo al-Ḥakam II) Ibn Yabqà concedió la oportunidad de arrepentirse a algunos seguidores de Ibn Masarra y ordenó que sus libros fueran quemados. Los masarríes fueron perseguidos como herejes, pero no como infieles, como demuestra el hecho de que Ibn Yabqà hiciera la oración fúnebre por un masarrí. Se tiene conocimiento de la existencia de masarríes en épocas posteriores con doctrinas de carácter bastante radical, de manera que la persecución no acabó con esta tendencia religiosa.

En conclusión, esa escasa presencia de *quṣṣāṣ* en al-Andalus que llamó la atención a al-Muqaddasī bien pudo tener que ver con la lucha califal por controlar la actividad tanto de los misioneros ismā'īlíes como de los masarríes. Estos y otros grupos, en efecto, podían ser censurados por actuar como *quṣṣāṣ*, predicadores que congregaban a los creyentes utilizando un lenguaje religioso que podía parecer al profano atrayente, piadoso y correcto, pero que el *establishment* político-religioso veía como una amenaza en un momento en el que se estaba desarrollando un grave conflicto armado con el califato fatimí. Naturalmente, el texto de al-Muqaddasi no nos permite saber hasta qué punto esa escasa presencia de *quṣṣāṣ* fue exclusiva del s. IV/X o respondía a una política llevada ya con anterioridad por los emires omeyas [35] y los ulemas andalusíes. Pero en cualquier caso, es evidente que los decretos antimasarríes promulgados por 'Abd al-Raḥmān III creaban un clima que favorecía la denuncia y posible desaparición de formas de presentar las creencias y las prácticas islámicas vistas como alternativas a las respaldadas desde el poder político y religioso.

[33] V. Fierro, M., «Bāṭinism in al-Andalus. Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī (d. 353/964), author of the *Rutbat al-ḥakīm* and the *Ghāyat al-ḥakīm* (Picatrix)», *Studia Islamica* 84 (1996), 87-112.

[34] En el año 344/955 los fatimíes lograron destruir gran parte de la flota andalusí fondeada en Almería: v. Lirola, J., *El poder naval de al-Andalus en la época del califato omeya,* Universidad de Granada, 1993, 187-90, así como 198-204 y 322-3.

[35] V. el estudio mencionado en la nota 20 sobre la importancia de la predicación oficial para los omeyas.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

Esto no quiere decir, sin embargo, que desde el poder en al-Andalus se permitiese tan sólo una única forma de ser musulmán. La cuestión del pluralismo religioso sunní se trata en el próximo apartado.

2. **El malikismo y el pluralismo religioso**

2.1. *La hegemonía malikí en al-Andalus*

La especificidad más notable del «islam andalusí» parece ser su uniformidad jurídico-religiosa, representada por la escuela malikí (a la que he llamado en otra ocasión la «espina dorsal» de la identidad de al-Andalus), uniformidad que se habría impuesto en fechas muy tempranas, siendo potenciada por el poder político omeya. Con la excepción de la época almohade, esa uniformidad no se habría roto, y aún en época almohade, los malikíes nunca llegaron a ser marginados del todo. Esa uniformidad malikí, de todas maneras, debe ser matizada. En efecto, en todas las épocas ha implicado una variedad de interpretaciones, fomentada a menudo por las novedades que surgían en Oriente. Esa variedad permitió reformas internas del malikismo andalusí, las cuales a su vez aseguraron su supervivencia social. Los intentos por imponer caminos alternativos, representados por el ẓāhirismo de Ibn Ḥazm y por la revolución almohade, aunque fracasados, contribuyeron también a la emergencia y desarrollo de esas diferentes tendencias dentro de la escuela malikí de al-Andalus (tendencias conservadoras o reformistas), precisamente como reacción al desafío representado por esas alternativas religiosas. La producción intelectual de los alfaquíes andalusíes refleja estos procesos y nos remite a diferentes contextos políticos y sociales, aunque no siempre resulta fácil precisar estos últimos.

Al-Andalus estaba situada en la periferia del mundo islámico. Tierra de frontera, se puede percibir en la formación de la identidad andalusí la presencia (tenue a veces, otras aguda) de un sentimiento de precariedad, la conciencia de vivir en una isla rodeada por el mar y por los cristianos. Si su condición de tierra fronteriza posibilitó los intercambios culturales con Occidente, en los que éste fue ante todo receptor, también determinó sus relaciones con el resto del mundo islámico. Los musulmanes andalusíes se sentían parte indisoluble de la «morada del islam» *(dār al-islām)*, con la que compartían religión,

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

cultura y lengua. Quienes abandonaban al-Andalus en viaje de estudios o en otro tipo de viajes (ese *tagarrub* del que habla al-Muqaddasī) regresaban con nuevos saberes y nuevos libros, junto con un sentimiento reforzado de que, a pesar de la fragmentación política y de la división sectaria existente en la *dār al-islām,* formaban parte de una única comunidad religiosa, cuyos pilares fundamentales eran un Libro, el Corán, un profeta, Muḥammad, y una lengua, el árabe. La arabización y «orientalización» que se produjo durante la época omeya singularizó a al-Andalus frente a la región del mundo islámico que tenía más próxima, el Magreb. La tardía islamización y arabización de éste y su identidad étnica beréber contribuyeron a que al-Andalus se sintiese aún más insular. La disyuntiva entre ser porquero en Castilla y camellero en África que se planteó el rey al-Mu'tamid de Sevilla en el s. V/XI no debe ser vista como una mera expresión afortunada para describir la situación de los reyes de taifas, sino como un desafío real a la preservación de la identidad andalusí forjada en época omeya [36].

Hemos visto cómo al-Muqaddasī en la segunda mitad del s. IV/X afirma que en al-Andalus han prevalecido la escuela jurídica de Mālik y la lectura coránica de Nāfi' y que los musulmanes andalusíes declaran no conocer nada más que el Libro de Dios y el *Muwaṭṭa'* de Mālik. Sabemos por otras fuentes que se tiende a fechar la recepción de las enseñanzas de Mālik (m. 179/795) en vida del propio jurista de Medina, aunque el predominio de esas enseñanzas está asociado a la actividad de alfaquíes andalusíes influyentes sobre todo en la primera mitad del s. III/IX, destacando Yaḥyà b. Yaḥyà. En esa época, las dos escuelas jurídicas principales existentes en el mundo islámico eran la de Kufa (asociada con Abū Ḥanīfa) y la de Medina (asociada con Mālik) [37]. El apoyo por parte de los emires omeyas de al-Andalus a la adopción de la doctrina de la escuela medinense en su vertiente malikí habría estado motivado, según el geógrafo oriental, por el odio omeya hacia 'Alī y sus partidarios: puesto que los ḥanafíes eran asociados con esos partidarios, los omeyas no podían sino rechazar el ḥanafismo. De ser así (y

[36] Hasta aquí he seguido (con algunas variantes) lo que ya expuse en Fierro, M., *Al-Ándalus: saberes e intercambios culturales,* Barcelona, 2001, 73-5.

[37] El estudio más reciente sobre el surgimiento y la transformación de las antiguas escuelas geográficas en escuelas «personales» (es decir, nombradas en función de quién era considerado el fundador) es el de Melchert, Ch., *The formation of the Sunni schools of law, 9th-10th centuries C.E.,* Leiden/New York/Koln, 1997.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

creo que es la explicación más convincente), el malikismo habría sido elegido por eliminación más que por devoción, aspecto éste sobre el que volveré al hablar del ḥanafismo en al-Andalus.

Durante el s. III/IX, y luego bajo el califato, los alfaquíes andalusíes se decantan, en general, por las enseñanzas de Mālik, si bien se suele especificar que éstas iban acompañadas por las de sus discípulos, sobre todo los egipcios. No es necesario volver a detallar las etapas de recepción y difusión de la escuela malikí, ni su desarrollo interno en al-Andalus, pues ya disponemos de numerosos estudios al respecto [38]. Pero sí me interesa insistir en un aspecto que se tiende a olvidar, a saber, que la formación de una identidad andalusí malikí fue estrechamente unida al surgimiento de los diccionarios biográficos de ulemas.

En Ifrīqiya, contrariamente a lo que ocurría en al-Andalus, había presencia tanto de ḥanafíes como de malikíes. Los primeros estaban estrechamente relacionados con los gobernantes aglabíes, quienes, aunque de hecho independientes, nunca rompieron con el califato 'abbasí y los 'abbasíes se habían apoyado (de manera más o menos continuada y exclusiva) en la escuela jurídica ḥanafí. Cuando los fatimíes se adueñaron del Norte de África, el ḥanafismo, asociado a la dinastía derrocada, no tardó en desaparecer, mientras que el malikismo (carente de esa asociación) se mantuvo. Los nuevos gobernantes desistieron pronto de convertir a la población bajo su mando a las doctrinas ismā'īlíes, aunque ello no impidió que hubiera episodios de persecución contra los malikíes [39], lo que llevó a algunos juristas de esta escuela a emigrar. Uno de esos norteafricanos «exiliados» parece haber sido Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī, quien se estableció en al-Andalus, escribiendo para al-Ḥakam, durante su etapa de príncipe heredero, varias obras, entre las que destacan diccionarios biográficos de ulemas tanto andalusíes como norteafricanos, algunos de los cuales se han conservado [40]. Es en la generación de este al-Jušanī cuando se puede decir

[38] Remito al lector interesado a la bibliografía citada por Carmona, A., y por mí misma en dos estudios que aparecerán en *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress,* Harvard University Press, 2004, en prensa.

[39] V. al respecto Halm, H., *The Empire of the Mahdi. The rise of the Fatimids,* Leiden, 1996, 126-8, 142, 239-47 y la bibliografía por él citada. También hubo episodios de colaboración entre los malikíes y los imames fatimíes: v. ibid., 315, así como malikíes que se convirtieron al ismā'īlismo: ibid., 340.

[40] Sobre este autor y su obra v. *EI*², V, 73-4 (Ch. Pellat); Ŷ. Šayja, «Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ḥāriṯ b. al-Asad al-Jušanī al-Ifrīqī al-Andalusī», *Cahiers de Tunisie.*

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

que se da en al-Andalus un notable impulso a la escritura de literatura biográfica de ulemas con autores como Aḥmad b. 'Abd al-Barr (m. 338/949) [41], Jālid b. Sa'd (m. 352/963) [42] y otros, cuyas obras se han perdido, aunque se conservan citas de ellos en obras posteriores [43].

Los diccionarios biográficos de especialistas en las distintas ramas del saber constituyen un elemento imprescindible en la vida religiosa e intelectual de las sociedades islámicas sunníes. En efecto, son uno de los medios más eficaces a través de los cuales se garantizan la transmisión y preservación del saber religioso en unas sociedades donde, en principio, no se favorece ni la institucionalización ni la jerarquización de esos procesos y en las que el estado no es el encargado de generar a las élites religiosas. Precisamente por ello, y a falta de mecanismos institucionalizados, una de las formas en las que los ulemas articulan tanto su existencia como grupo como su relación con el estado y la sociedad es componiendo diccionarios en los que se preserva la memoria de los integrantes de dicho grupo, sus saberes, su labor pedagógica y sus prácticas políticas y sociales [44]. En sociedades sin estado o con un estado débil, como la idrisí contemporánea de los omeyas andalusíes, no se componen diccionarios biográficos de ulemas. En entidades estatales donde el saber religioso es prerrogativa exclusiva del gobernante, como la fatimí, tampoco se componen diccionarios biográficos de aquellos que están al servicio del gobernante en el ámbito del saber religioso y, en cambio, sí se componen obras autobiográficas, de las que se han conservado varias [45].

Los ulemas malikíes de Ifrīqiya parecen haber empezado a escribir sobre sí mismos como una forma de resistir a la presión fatimí y para preservar su propia tradición, tal y como muestra la obra de Abū

XXVI/103-104 (1978), 33-60; Fethi Bahri, «Abū l-'Arab et al-Khuchanī, deux auteurs et une oeuvre», *IBLA* 190 (2002), 187-202.

[41] Sobre este autor, v. nota 59.

[42] V. Ávila, M.ª L., «La obra biográfica de Jālid b. Sa'd», *Estudios Onomástico-biográficos de al-Andalus. II,* ed. Ávila, M.ª L., Granada, 1989, 187-210.

[43] V. al respecto Ávila, M.ª L., «El género biográfico en al-Andalus», *Estudios Onomástico-biográficos de al-Andalus. VIII. Biografías y género biográfico en el Occidente islámico,* ed. Ávila, M.ª L. y Marín, M., Madrid-Granada, 1997, 35-52.

[44] V. al respecto Chamberlain, M., *Knowledge and social practice in medieval Damascus, 1190-1350,* Cambridge, 1994; Rodríguez Mediano, F., «El género biográfico árabe: apuntes teóricos», *EOBA. VIII,* 17-34.

[45] Desarrollo el análisis de estas diferencias en mi trabajo «Why do religious scholars write about themselves. The case of the Islamic West», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph,* en curso de publicación.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

l-'Arab al-Tamīmī (m. 333/944) [46]. Por lo que se refiere a al-Andalus, y aunque se pueda aducir algún precedente, la escritura de diccionarios biográficos de ulemas andalusíes empieza bajo el califato de 'Abd al-Raḥmān III y está asociada al mecenazgo del príncipe heredero al-Ḥakam, para quien escriben sus obras Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī y Jālid b. Sa'd. Esta escritura fue claramente una forma de simbolizar que al-Andalus era una sociedad califal sunní, en la que el saber religioso dependía tanto de los ulemas como del califa [47], y que, además, pretendía seguir siéndolo, diferenciándose así de la sociedad califal fatimí.

Pues bien, la visión que se da del mundo del saber andalusí en las obras biográficas escritas por Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī y por sus contemporáneos y continuadores es que hubo un claro predominio malikí (frente a la Ifrīqiya aglabí), pero también que éste estuvo sujeto a cambios, a veces sustanciales, y que, además, hubo intentos por permitir en al-Andalus un cierto pluralismo jurídico o dicho de otra manera, por moderar la hegemonía malikí. Como ya he indicado, la existencia de pluralismo religioso fue, sin duda, fruto del propio proceso de formación de los ulemas andalusíes. Al viajar a Oriente en busca del saber, entraban en contacto con las nuevas tendencias religiosas e intelectuales que se estaban produciendo en otras zonas del mundo islámico. De entre ellas, las doctrinas de los *aṣḥāb al-ḥadīṯ* o tradicionistas, así como las del jurista al-Šāfi'ī, ejercieron una fuerte atracción, al insistir en que las creencias y las prácticas de los musulmanes tenían necesariamente que basarse en la revelación, no sólo en el Corán, sino también en el precedente establecido por quien había recibido esa revelación, el Profeta Muḥammad [48].

[46] Sobre este autor, v. EI 2 (Ch. Pellat).

[47] Un buen estudio sobre cómo se establece dentro del sunnismo la relación entre gobernantes y ulemas es el de Zaman, Muhammad Qasim, *Religion and politics under the early 'Abbāsids. The emergence of the Proto-Sunnī elite,* Leiden, 1997.

[48] El proceso de «tradicionalización» de las antiguas escuelas jurídicas ha sido estudiado por Calder, N., *Studies in early Muslim jurisprudence,* Oxford, 1993; para el caso de al-Andalus v. Fierro, M.ª I., «The introduction of *ḥadīṯ* in al-Andalus (2nd/8th-3rd/9th centuries)», *Der Islam* LXVI (1989), 68-93 y Fernández Félix, A., *Cuestiones legales del islam temprano: la 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí,* Madrid, 2004. Sobre cómo se refleja este esfuerzo de tradicionalización en la composición de diccionarios biográficos, v. Molina, L., «Qualifying scholarship: an analysis of biographical texts from Ibn Ḥārith's *Akhbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddithīn*», *Medieval Prosopography,* en curso de publicación.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

2.2. *¿Por qué fracasó el šāfi'ísmo en al-Andalus?*

En algunas fuentes, se presenta a 'Abd al-Raḥmān III como poseedor de conocimientos jurídico-religiosos. En concreto, se dice que había estudiado el *Muwaṭṭa'* de Mālik b. Anas, obra que en al-Andalus funcionaba más como un icono que como una fuente legal. En un proceso que había culminado en el s. III/IX con la composición de las colecciones canónicas de *ḥadīṯ*, en el ámbito sunní se había impuesto la convicción de que la derivación de las normas legales debía hacerse a partir de dos fuentes: el Corán y la Tradición del Profeta, conservada esta última en la literatura de *ḥadīṯ* (narraciones en las que se recogían los hechos y dichos del Profeta Muḥammad). En el Occidente islámico, el *Muwaṭṭa'* de Mālik b. Anas se convirtió en una de las colecciones canónicas de *ḥadīṯ*, marcándose con este uso una clara frontera con respecto al resto del mundo islámico, donde esa obra no gozó nunca de la misma consideración. Pero la influencia del *Muwaṭṭa'* en la práctica legal del Occidente islámico era discutible (y discutida), puesto que esa práctica procedía fundamentalmente de otras obras jurídicas, como la *Mudawwana* de Saḥnūn y la *Mustajraŷa* de al-'Utbī, en las que había muy escasa presencia de material profético. Pronto se produjeron tensiones entre quienes querían mantener esa antigua práctica legal y quienes querían reformularla a partir de las que consideraban debían ser las verdaderas fuentes. El conflicto entre ambos grupos estalló ya en la segunda mitad del s. III/IX, siendo el episodio más conocido el de la persecución contra Baqī b. Majlad (m. 276/889) [49]. Mientras que su contemporáneo Ibn Waḍḍāḥ se dejaba influir por las doctrinas de los tradicionistas sin dejar por ello de ser malikí, Baqī pertenecía al grupo de los tradicionistas radicales y nunca se afilió a la escuela malikí. Este ulema cordobés había sido muy influido por las doctrinas de al-Šāfi'ī (m. 204/820), jurista asentado en Egipto que fue malikí durante un tiempo, pero luego criticó las bases en las que se apoyaban las escuelas jurídicas previas y formuló una metodología legal en la que se daba primacía como fuentes al Corán y a la Tradición del Profeta. Las enseñanzas de Baqī b. Majlad gozaron de audiencia en Córdoba, si bien despertaron también la hostili-

[49] V. Marín, M., «Baqī b. Majlad y la introducción del estudio del *'ilm al-ḥadīṯ* en al-Andalus», *Al-Qanṭara* I (1980), 165-208; Ávila, M.ª L., «Nuevos datos sobre la biografía de Baqī b. Majlad», *Al-Qanṭara* VI (1985), 321-67.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

dad agresiva de quienes veían en ellas un abandono de la doctrina malikí tradicional y la hostilidad más moderada de quienes, como Ibn Waḍḍāḥ, creían que, aun teniendo un punto de partida correcto, iban demasiado lejos. Muḥammad (r. 238/852-273/886), el emir omeya bajo cuyo reinado tuvo lugar la persecución contra Baqī, intervino para evitar que esa hostilidad pusiese en peligro la vida del tradicionista cordobés, a quien se pretendía acusar de herejía. Aunque las doctrinas más radicales de Baqī b. Majlad no llegaron a ganar demasiados adeptos, él gozó de gran influencia durante la época de al-Munḏir (r. 273/886-275/888), muriendo poco después del fallecimiento del emir. La generación de los discípulos de Baqī (que coincide con la de los de Ibn Waḍḍāḥ) se revela receptiva en muchos casos a las tendencias de los tradicionistas y de los šāfi'íes.

Pues bien, 'Abd al-Raḥmān III no puso trabas a esas tendencias, e incluso se puede decir que mostró públicamente su apoyo a su existencia, al menos durante un tiempo, al nombrar a representantes de esas tendencias para el cargo de cadí de Córdoba.

Cuando 'Abd al-Raḥmān III accedió al emirato conservó al juez nombrado por su abuelo, el emir 'Abd Allāh. Ese cadí, conocido por al-Ḥabīb, descendía de una familia de cadíes [50]. 'Abd al-Raḥmān III lo conservó en el cadiazgo sólo unos meses, destituyéndole en 300/913 por unas acusaciones que se hicieron contra él. Nombró entonces a Aslam b. 'Abd al-'Azīz, volviendo a ser cadí al-Ḥabīb en 309/921, hasta su fallecimiento en el año 312/924. De al-Ḥabīb se dice que se negó a aceptar fetuas si no estaban puestas por escrito por los alfaquíes muftíes, siendo el primer cadí que les obligó a hacer esto, lo cual revela una cierta tendencia a la «codificación» de la práctica legal. Durante su segundo cadiazgo, en efecto, decidió reunir un conjunto de sentencias *(aḥkām)* para consulta e instrucción de alfaquíes y cadíes, compilando quince volúmenes. Esta obra, conocida como *Aḥkām Ibn Ziyād* [51], es una de las fuentes principales de la fa-

[50] Sobre este personaje v. Fierro, M., «Tres familias andalusíes de época omeya apodadas Banū Ziyād», *E.O.B.A. V,* ed. M. Marín y J. Zanón, Madrid, 1992, 85-142, 119-128, núm. 14. Las biografías de los miembros de su familia presentan una serie de problemas por lo que parece haber sido una confusión con otra familia de juristas y cadíes. Como no parece posible aclarar el asunto, me limito a consignar los datos que parecen fuera de toda duda.

[51] V. Muranyi, M., «Das *Kitāb Aḥkām Ibn Ziyād.* Über die Identifizierung eines Fragmentes in Qairawān (Qairawāner Miszellaneen V.)», *Z.D.M.G.* 148 (1998), 241-260.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

mosa compilación jurídica *al-Aḥkam al-kubrà* de Ibn Sahl (m. 486/1093). Parece ser que el principal objetivo de al-Ḥabīb al recopilar esta obra fue poder prescindir del jefe de los alfaquíes consultores *(mušāwarūn)* [52] en el caso de que se tratase de Muḥammad b. Yaḥyà b. 'Umar b. Lubāba (m. 330/941) [53], con el que sus relaciones no eran buenas, es decir, que el cadí buscaba restringir de esta manera el papel y la autoridad de la *šūrà*. Lo que se conserva de esos *Aḥkām Ibn Ziyād* muestra claramente que la jurisprudencia a la que se remitía era la malikí.

El segundo cadí de 'Abd al-Raḥmān III fue Aslam b. 'Abd al-'Azīz (m. 319/931), que ocupó el cargo en dos ocasiones, de 300/913 a 309/921 y de 312/924 a 314/926. Aslam, miembro de una conocida familia de clientes omeyas (los Banū Jālid) que habían servido lealmente a la dinastía, era conocido por sus tendencias šāfi'íes [54]. En torno a los dos primeros cadíes de 'Abd al-Raḥmān III surgieron círculos de ulemas dependientes *(ṣanā'i')*, cuyos intereses se veían afectados en función de quién ostentaba el cargo. La existencia de divergencias doctrinales (malikismo y šāfi'ismo), concretada en facciones de ulemas, jugaba sin duda a favor del nuevo emir, quien podía sacar provecho de la división doctrinal para apoyarse en uno u otro grupo.

En 314/926, tras el cese de Aslam, 'Abd al-Raḥmān III nombró a Aḥmad b. Baqī b. Majlad, hijo de Baqī b. Majlad, de quien hemos visto que era acérrimo partidario de la Tradición del Profeta y jurista de tendencias šāfi'íes. Al nombrarle, 'Abd al-Raḥmān III parecía querer enlazar con la política religiosa de su tío abuelo al-Munḏir, quien había honrado y distinguido a Baqī, e incluso le había propuesto ser su cadí [55]. El cadiazgo de Aḥmad b. Baqī b. Majlad duró diez años (de 314/926 a 324/936). Fue precisamente durante ese período cuando

Habría que ver hasta qué punto este precedente de Ibn Ziyād fue seguido por otros cadíes antes de Ibn Sahl. Este último no cita ninguna otra obra parecida a los *Aḥkām* del cadí cordobés, por lo que en principio ésta parece tratarse de una obra única hasta ese momento.

[52] V. Marín, M., «*Šūrà* et *ahl al-šūrà* dans al-Andalus», *Studia Islamica* LXII (1985), 25-51.

[53] V. Marín, art. cit., p. 38, núm. 24. Carecemos de un estudio monográfico sobre la vida y la actividad de este importante alfaquí, así como de otros miembros de su familia, estudio que nos permitiría precisar las razones de su enfrentamiento con al-Ḥabīb.

[54] V. sobre este alfaquí Marín, «Baqī», 193-4.

[55] V. Fierro, «Los Banū Ziyād», 111.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

'Abd al-Raḥmān III se proclamó califa (año 316/929). Durante ese período, también, el tradicionista Qāsim b. Aṣbag compuso un compendio de 2.490 tradiciones del Profeta que dedicó al futuro al-Ḥakam II. Debió de ser entonces cuando 'Abd Allāh, otro de los hijos de 'Abd al-Raḥmān III, conocido por sus tendencias šāfi'íes, compuso una obra en la que se ensalzaban los méritos de Baqī b. Majlad y se atacaba a Ibn Waḍḍāḥ *(al-Muskita fī faḍā'il Baqī b. Majlad wa-l-radd 'alà Muḥammad b. Waḍḍāḥ)*. El hijo del califa acusó en concreto a Ibn Waḍḍāḥ de haber transmitido censuras falsas contra al-Šāfi'ī [56]. Este 'Abd Allāh era conocido por «el asceta» *(al-zāhid)* y se dedicó a los estudios lingüísticos e históricos, componiendo una obra titulada *Kitāb al-'alīl wa-l-qatīl fī ajbār Banī l-'Abbās* [57], en la que tal vez, en tanto que omeya, criticaba a los 'abbasíes.

A la muerte del descendiente de Baqī en el año 324/936, 'Abd al-Raḥmān III nombró a un personaje de origen árabe con gran experiencia al servicio de los omeyas, Aḥmad b. 'Abd Allāh al-Aṣbaḥī (m. 327/938). A su muerte, nombró cadí a Muḥammad b. 'Abd Allāh Ibn Abī 'Īsà (m. 339/950-951), descendiente del beréber Yaḥyà b. Yaḥyà (m. 234/848), considerado el principal introductor del malikismo en al-Andalus y transmisor de la versión del *Muwaṭṭa'* de Mālik b. Anas que se convirtió en canónica en el Occidente islámico. El período en el que Ibn Abī 'Īsà fue cadí (327/938-339/950), y durante el cual participó en misiones en la otra orilla del Estrecho, fue una época en la que la política norteafricana cobró especial importancia, por el enfrentamiento militar con los fatimíes y la necesidad de atraerse aliados entre los beréberes, a los que se recordó que su conversión al islam había tenido lugar durante el califato omeya de Damasco. Fue también la época de la rebelión jāriŷí contra los fatimíes, en la que el líder beréber Abū Yazīd buscó aliarse con el califa omeya al tiempo que lograba recabar el apoyo de algunos malikíes norteafricanos, entre ellos el de Abū l-'Arab

[56] Hay que tener en cuenta que en la época hubo un intenso debate entre los malikíes del Occidente islámico sobre las doctrinas de al-Šāfi'ī: v. al respecto Chaumont, E., «À propos du *Kitāb al-radd 'alà l-Shāfi'ī* attribué à Abū Bakr Muḥammad Ibn al-Labbād al-Qayrawānī (m. 333/944) et des réfutations de Shāfi'ī dans le malikisme ancien», en Gerald R. Hawting, J.A. Mojaddedi y A. Samely (eds.), *Studies in Islamic and Middle Eastern Texts and Traditions in Memory of Norman Calder,* Oxford, 2000, 75-84.

[57] V. Fierro, *Heterodoxia,* 127; *Enciclopedia de al-Andalus. Diccionario de autores y obras andalusíes,* tomo I (A-Ibn B), dirección Lirola Delgado, J. y Puerta Vílchez, J. M., Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía/Fundación El legado andalusí, 2003, núm. 161 [J. Lirola].

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

al-Tamīmī. No parece casual, pues, que los dos últimos cadíes de 'Abd al-Raḥmān III fuesen de origen beréber. Durante el cadiazgo de Ibn Abī 'Īsà, 'Ubayd Allāh b. 'Abd Allāh al-Ḥukayyim compuso una obra sobre la historia de los omeyas y sus descendientes en al-Andalus que dedicó al califa. También durante este cadiazgo, 'Abd Allāh, el hijo de 'Abd al-Raḥmān III con tendencias šāfi'íes, fue acusado de conspirar contra su padre y contra el heredero del trono, el futuro al-Ḥakam II, razón por la cual fue hecho prisionero, encarcelado y finalmente ejecutado en el año 338/950 ó 339/951 ante los ojos del califa o tal vez incluso por mano de éste. De la gravedad que llegó a adquirir este asunto, sobre el que apenas nos ha llegado información, es prueba el hecho de que se dice que 'Abd al-Raḥmān ordenó que su hijo fuese degollado el día de la Fiesta del Cordero, en sustitución del animal previsto para el sacrificio ritual [58]. Con 'Abd Allāh también fue ejecutado el tradicionista e historiador Abū 'Abd al-Malik Aḥmad b. Muḥammad b. 'Abd al-Barr, de quien los biógrafos recuerdan su šāfi'ísmo [59]. Poco después falleció el cadí Ibn Abī 'Īsà y en ese mismo año (339/950-1) fue nombrado cadí el ya mencionado Munḏir b. Sa'īd, de quien se dice que pertenecía a otra escuela jurídica, la ẓāhirí, más extremista que la šāfi'í en su estricta relación con las fuentes de la revelación.

Lo que nos importa de este repaso a la política de nombramiento de cadíes por parte de 'Abd al-Raḥmān III son dos aspectos. En primer lugar, que el califa parece haber querido contrarrestar la hegemonía malikí con el nombramiento de cadíes pertenecientes a otras escuelas o tendencias legales. Esto no quiere decir necesariamente que las sentencias de esos jueces se apartasen de la doctrina malikí, pues el consejo asesor del cadí parece haber seguido en manos de los malikíes. Pero sí quiere decir que el califa mostraba con sus nombramientos que las escuelas y tendencias jurídicas no malikíes formaban parte del ámbito sunní u ortodoxo y que había que otorgarles un reconocimiento en tanto que tales [60]. Naturalmente, ese pluralismo religioso

[58] Existen otros ejemplos de ejecuciones parecidas (con un alto valor simbólico) a lo largo de la historia de las sociedades islámicas, a las que espero poder dedicar un estudio dentro del proyecto de investigación «Violencia y castigo en sociedades islámicas premodernas (al-Andalus y el Magreb)» (BFF2002-00075).

[59] V. Viguera, M.ª J., «La *Historia de alfaquíes y jueces* de Aḥmad b. 'Abd al-Barr», *R.I.E.E.I.* XXIII (1985-6), 49-61.

[60] Todavía en el s. V/XI, el reformador malikí Abū 'Umar b. 'Abd al-Barr se sintió obligado a insistir en que se debían reconocer los méritos de los fundadores de las escue-

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

también era beneficioso para el califa, en tanto que «dividía» a los ulemas en grupos o facciones religiosas, división que podía ser utilizada y manipulada por el poder político. Al mismo tiempo, en aquellas ocasiones en que el califa sentía que había una amenaza político-religiosa grave, proclamaba públicamente la excelencia de la escuela medinense/malikí (en lo que entiendo era una proclamación de que dicha escuela era la «oficial», la que se aplicaba en los tribunales), centrando así en ella la preservación de la unidad y la ortodoxia religiosa de al-Andalus, tal y como puede constatarse en los decretos antimasarríes o durante el juicio contra el misionero fatimí Abū l-Jayr.

En segundo lugar, que la asociación con el šāfi'ísmo de un hijo del califa que fue acusado de intento de rebelión fue, sin duda, un factor que debilitó, tal vez irremediablemente, la penetración del šāfi'ísmo en al-Andalus. A las críticas doctrinales por parte de los malikíes contra el šāfi'ísmo se unía ahora, en efecto, el temor a que pudiese ser utilizado como bandera legitimadora de una oposición política. Con el agravante de que la doctrina šāfi'í sobre la rebelión era considerada, en gran medida, favorable a los rebeldes, o al menos no demasiado severa con ellos [61].

Si el šāfi'ismo quedó como una tendencia muy minoritaria en al-Andalus, no dejó por ello de tener una gran influencia dentro del malikismo, donde se llevó a cabo una «tradicionalización» que acercó a los malikíes hacia las posturas šāfi'íes. Pero lo que importa de este proceso es que los malikíes se «tradicionalizaron» sin convertirse en šāfi'íes.

2.3. *El ḥanafismo*

Se dice que entre los hijos que 'Abd al-Raḥmān III tuvo con su esclava Murŷān, el heredero al-Ḥakam II fue malikí, el rebelde 'Abd

las ḥanafí y šāfi'í, y no sólo los de Mālik, en su obra *Kitāb al-intiqā' fī faḍā'il al-ṯalāṯa al-fuqahā' Mālik wa-l-Šāfi'ī wa-Abī Ḥanīfa.*

[61] V. Abou El Fadl, Kh., *Rebellion and violence in Islamic law,* Cambridge University Press, 2001, especialmente 147-158, 164-189 [reseña de Serrano, D. en *Al-Qanṭara* XXIV (2003), 239-42]. Trataré este aspecto con más detenimiento en mi estudio «Política, religión y violencia en al-Andalus durante el califato de 'Abd al-Raḥmān III», *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus. XV. De muerte violenta,* en curso de publicación.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

Allāh fue šāfi'í y del tercer hermano uterino, 'Abd al-'Azīz, se dice que fue ḥanafí [62]. Esta noticia no deja de ser llamativa, sobre todo si se pone en relación con otra noticia que dan las fuentes, esta vez referida tan sólo a al-Ḥakam y 'Abd Allāh, según la cual ambos rivalizaron en el mundo del saber, atrayéndose cada uno a ulemas con los cuales crearon «partidos» que les apoyaban [63]. En efecto, parecería como si se hubiera hecho un reparto de escuelas legales entre estos tres hijos del califa. Lo que no sabemos es si fue algo buscado por los hijos del califa para dar una coartada religioso-jurídica a sus «partidos» o si se inició como algo potenciado por el padre como una prueba más de su política de apoyo al pluralismo religioso sunní.

En cualquier caso, no parece que se pueda concluir mucho sobre el ḥanafismo de 'Abd al-'Azīz, pues puede tratarse de una mera inferencia del hecho de que de él se dice que era muy aficionado a beber vino, y es sabido que en al-Andalus se decía que quienes consideraban lícito beber vino seguían la doctrina de los ḥanafíes [64]. Al margen de esta cuestión, no tenemos apenas referencia a la existencia de ḥanafíes en al-Andalus. Hemos visto cómo para al-Muqaddasī la ausencia de ḥanafismo en al-Andalus se explicaba por la conexión entre esa escuela y los partidarios de 'Alī con el consiguiente rechazo por parte de los omeyas. En efecto, los omeyas andalusíes sí parecen haber controlado que el ḥanafismo no pudiese difundirse en al-Andalus por dos razones: por haber sido una escuela jurídica apoyada en gran medida por los 'abbasíes (la dinastía que había acabado con el califato omeya de Damasco), y porque contenía determinadas doctrinas que reflejaban una postura favorable a 'Alī. He podido constatar que las doctrinas malikí y ḥanafí relativas a los dos árbitros mencionados en Corán 4:35 diferían sustancialmente y que esa diferencia es un reflejo

[62] V. *DAOA,* núm. 161 (agradezco a Jorge Lirola haber llamado mi atención sobre este texto). La fuente donde se menciona este reparto de escuelas es el *al-Mugrib fī ḥulà l-Magrib* de Ibn Sa'īd (ed. Ḍayf, Š., 2 vols., El Cairo, 1964, I, 182-3, núm. 120), cuya fuente es a su vez el autor del *Simṭ al-la'ālī*, Ibn al-Imām al-Šilbī (s. VI/XII): v. M. Meouak, «Les principales sources écrites d'*al-Mugrib fī ḥulā l-Magrib* d'Abū l-Ḥasan ibn Sa'īd al-Magribī (613-685/1213-1286», *Orientalia Lovaniensia Periodica* 24 (1993), 213-223, 221.

[63] V. el artículo de Marín citado en la nota 24.

[64] V. Ibn Sa'īd, *Mugrib,* I, 182, núm. 121 y las fuentes allí citadas. Sobre la asociación entre ḥanafismo y consumo de vino v. Marín, M., «En los márgenes de la ley: el consumo de alcohol en al-Ándalus», en de la Puente, C. (ed.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, XIII. Identidades marginales,* Madrid, 2003, 271-328.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

de las dos posturas que se adoptaron en la batalla de Ṣiffīn, una favorable a Mu'āwiya, el fundador de la dinastía omeya, y la otra favorable a 'Alī [65]. El predominio del malikismo en al-Andalus fue, por tanto, en gran medida debido a que era la opción disponible frente al ḥanafismo considerado pro-'abbasí y pro-šī'í. El malikismo también tenía otras ventajas, como su conexión con Medina, la ciudad que el Profeta había gobernado en tanto que «profeta y hombre de estado», ventaja sobre la que volveré en las conclusiones.

Hemos visto cómo los ḥanafíes norteafricanos, pro-'abbasíes, no lograron prosperar bajo los fatimíes y cómo su recuerdo fue preservado por los autores malikíes norteafricanos de diccionarios biográficos. Es decir, frente al peligro ismā'īlí, las antiguas divergencias entre ḥanafíes y malikíes perdían parte de su importancia. Pudo, por tanto, producirse una cierta «apertura» hacia el ḥanafismo en época de 'Abd al-Raḥmān III, sobre todo si ciertas doctrinas ḥanafíes favorecían al califa, como ocurrió con el intento por parte de 'Abd al-Raḥmān III de usurpar unos bienes habices. En efecto, los alfaquíes malikíes consultados por el cadí se mostraron contrarios. Pero uno de ellos, Muḥammad b. Yaḥyà b. 'Umar b. Lubāba [66], propuso no seguir la opinión de Mālik al respecto y adoptar la de los iraquíes, es decir, de los ḥanafíes. Los otros alfaquíes se mostraron escandalizados por el abandono de la opinión de Mālik, que había sido seguida por todos sus antecesores a la hora de emitir sus fetuas, pero Ibn Lubāba les recordó que ellos también en otras cuestiones se habían apartado de la doctrina de Mālik [67].

[65] V. Fierro, M., «Ill-treated women seeking divorce: the Qur'anic two arbiters and judicial practice among the Malikis in al-Andalus and North Africa», en M.Kh. Masud, R. Peters and D. Powers (ed.), *Seeking Justice in Muslim Courts: Qadis, Procedures and Judgments,* en curso de publicación.

[66] V. nota 53. Esta anécdota es un indicio de por qué el juez al-Ḥabīb pudo considerar necesario compilar los precedentes jurídicos que se aducían en el tribunal del cadí de Córdoba. Por otro lado, parece que la postura poco «ortodoxa» de Ibn Lubāba fue debida precisamente a su deseo de que el califa le volviese a dar el cargo de muftí consultor del que había sido privado por al-Ḥabīb.

[67] V. este asunto en Carballeira, A. M., *Legados píos y fundaciones familiares en al-Andalus (siglos IV/X-VI/XII),* Madrid, 2002, 187-8 y García Sanjuán, A., *Hasta que Dios herede la tierra. Los bienes habices en al-Andalus. Siglos X al XV,* Universidad de Huelva, 2002, 345-6, citando ambos el *Tartīb al-madārik* del cadí 'Iyāḍ, VI, 86-92.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

2.4. *El ẓāhirismo y el mu'tazilismo*

Otra tendencia que parece haber sido apoyada o al menos permitida por 'Abd al-Raḥmān III es el ẓāhirismo, favorable a la interpretación literal de las fuentes de la revelación y, por tanto, contrario al bāṭinismo de los ismā'īlies. La doctrina ẓāhirí se atribuye a Munḏir b. Sa'īd, de quien sin embargo se recuerda que en tanto que cadí aplicaba la doctrina de Mālik [68]. Nuevamente 'Abd al-Raḥmān III se muestra favorable a la existencia de pluralismo religioso, pero limitando el impacto de éste en la práctica jurídica. Como ha expuesto A. Carmona, esto se explica por la necesidad de garantizar a quienes acudían al tribunal la previsibilidad del proceso jurídico. Pero como bien recordaba Ibn Lubāba, esa previsibilidad no estaba del todo garantizada ni siquiera dentro de la escuela malikí, dadas las opiniones discrepantes existentes dentro de ella, de manera que la cuestión era quién iba a controlar la extensión y características de las discrepancias permitidas. La política de nombramiento de cadíes de 'Abd al-Raḥmān III permite suponer que para el califa ésta no era una cuestión cerrada, sobre todo porque en un determinado momento le podía interesar (como en el caso de los bienes habices) que se siguiese una opinión legal que fuera contra el uso corriente.

Las sospechas de que Munḏir era mu'tazilí tal vez deban ser puestas en relación con su ẓāhirismo, pues del fundador de la escuela, Dāwūd b. 'Alī, se dijo que era partidario de la doctrina del Corán creado [69]. Esta doctrina es la que, en concreto, parece haber sido atribuida a Munḏir, pues ahora disponemos de un texto en el que se defiende de esa acusación [70], acusación que también fue formulada contra los masarríes en los decretos que fueron promulgados precisamente durante el cadiazgo de Munḏir. La doctrina del Corán creado tenía pocas posibilidades de prosperar en el Occidente islámico malikí, pues una autoridad malikí de la importancia de Saḥnūn había sido castigada por los aglabíes precisamente por negarse a aceptar el dogma de la creación del Corán, de manera que ese rechazo se había constituido en una de las señas de identidad del malikismo norteafricano. Por su parte, al-Muqaddasī afirma que los fatimíes coincidían

[68] Al-Siŷilmāsī, *Qāḍī l-Andalus,* 75.
[69] Sobre su verdadera postura al respecto v. EI2, s.v. [J. Schacht].
[70] V. al-Siŷilmāsī, ob. cit., 139-147. Sobre las otras doctrinas de Munḏir que despertaron controversia v. van Ess, *Theologie und Gesellschaft,* IV, 274, 420 (nota 40), 553.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

con los mu'tazilíes en la mayor parte de los *uṣūl* [71], coincidencia ésta que, junto con la política pro-mu'tazilí de algunos califas 'abbasíes, explica por qué el mu'tazilismo tuvo pocas oportunidades de prosperar en el ambiente pro-omeya y proto-sunní de al-Andalus. Ya he dicho que cabe preguntarse hasta qué punto las acusaciones concretas de creencias mu'tazilíes eran reales o más bien una forma de descalificar a determinados personajes o grupos [72]. Pero si los Banū Ḥudayr lo fueron [73], el hecho de que estos ejercieran cargos en la administración califal indica nuevamente que el pluralismo religioso, aunque limitado y testimonial, forma parte de lo que entendemos por sunnismo y en el Occidente islámico era preciso subrayar el carácter sunní de al-Andalus frente a la amenaza fatimí.

3. La descalificación de los 'alíes

Puesto que me he ocupado en otra ocasión de varios aspectos del enfrentamiento religioso entre omeyas y fatimíes [74], me voy a limitar aquí a un aspecto muy concreto en el que los ulemas andalusíes no parecen haber querido ir tan lejos como quería el califa.

Para los omeyas orientales, los tres primeros califas (Abū Bakr, 'Umar y 'Uṯmān) eran los califas ortodoxos, mientras que no reconocían a 'Alī como gobernante legítimo. Esos tres primeros califas eran modelos espirituales para ellos y los omeyas se consideraban herederos de su legado religioso, que los enlazaba con el Profeta [75]. De esta

[71] V. *Aḥsan al-taqāsīm,* 238 y la traducción francesa de Ch. Pellat, *Description de l'Occident musulman au IVe = Xe siècle,* Argel, 1950, 46-7. V. también Madelung, W., «Some notes on non-Isma'ili shi'ism in the Maghrib», *Studia Islamica* XLIV (1976), 87-97, especialmente 96.

[72] V. al respecto nota 32. Sobre las novedades que ofrece el *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān acerca de la difusión de doctrinas qadaríes (que no mu'tazilíes) en al-Andalus durante el reinado de 'Abd al-Raḥmān II, v. Forcada, M., «Astronomy, astrology and the sciences of the ancients in early al-Andalus (2nd/8th-3rd/9th centuries)», *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 16 (2004), en prensa.

[73] V. sobre ellos Fierro, *Heterodoxia,* 111-3.

[74] V. Fierro, M., «Espacio sunní y espacio šī'í», *El esplendor de los omeyas cordobeses. La civilización musulmana de Europa Occidental. Exposición en Madinat al-Zahra, 3 de mayo a 30 de septiembre de 2001,* Granada, 2001, 168-177.

[75] Uno de los análisis más recientes de esta cuestión es el de Rubin, U., «Prophets and caliphs: the Biblical foundations of the Umayyad authority», en Berg, H. (ed.), *Method and theory in the study of Islamic origins,* Leiden/Boston, 2003, 73-99, donde se cri-

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

manera, intentaban contrarrestar la autoridad que concedía a los 'alíes y fatimíes el parentesco de sangre con Muḥammad. El hecho de que ese parentesco era un argumento de peso en los enfrentamientos por la legitimidad político-religiosa se muestra en la pretensión omeya de presentarse como miembros de la familia del Profeta [76].

Hemos visto cómo Ibn Waḍḍāḥ, cliente omeya, incluía la época del tercer califa 'Uṯmān dentro del período de perfección religiosa, sin nombrar a 'Alī. El poeta y literato Ibn 'Abd Rabbihi, también cliente omeya, en su *urŷūza* histórica, habría omitido el nombre de 'Alī como cuarto califa, mencionando en su lugar al omeya Mu'āwiya b. Abī Sufyān. Munḏir b. Sa'īd, en cuyas manos cayó una copia de esa obra en la que existía esa omisión, mostró su desaprobación por esta actitud [77]. Ibn al-Aḥmar (m. 358/968), miembro de la familia omeya, estudió con uno de los autores de las colecciones canónicas de *ḥadīṯ*, al-Nasā'ī, y se dice que en una de sus transmisiones *(riwāyas)* de esta obra faltaba la parte dedicada a ensalzar los méritos de 'Alī *(faḍā'il 'Alī b. Abī Ṭālib)* [78]. De esto tal vez se pueda deducir que los califas omeyas intentaron mantener en al-Andalus la política de negación de la legitimidad de 'Alī que habían seguido sus antepasados sirios [79]. Pero si lo hicieron, muchos ulemas debieron adoptar la misma postura de reprobación al respecto que se atribuye a Munḏir b. Sa'īd: no en vano la doctrina sunní en el s. IV/X implicaba la aceptación tanto de 'Uṯmān como de 'Alī como califas ortodoxos.

tican algunas de las conclusiones de Crone, P. y Hinds, M. en su obra *God's caliph.* Puede verse también al-Qāḍī, W., «The religious foundation of late Umayyad ideology and practice», *Saber religioso y poder político. Actas del Simposio Internacional (Granada, 15-18 octubre 1991),* Madrid, 1994, 231-74 (no mencionado por Rubin).

[76] V. al respecto Sharon, M., «The Umayyads as *ahl al-bayt*», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 14 (1991), 115-52.

[77] V. Makki, M. A., «Al-Tašayyu' fī l-Andalus», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* (1954), 93-149, 109-11; al-Siŷilmāsī, *Qāḍī l-Andalus,* 73.

[78] V. Fierro, «The introduction of *ḥadīth* in al-Andalus», 87.

[79] No es fácil precisar hasta dónde se llegó oficialmente. De 'Abd al-Raḥmān III se dice que ordenó que se maldijese a los gobernantes šī'íes *(mulūk al-šī'a)* en las mezquitas: v. Ibn 'Iḏārī, *al-Bayān al-mugrib,* ed. G. S. Colin y E. Lévi-Provençal, 2 vols., Leiden, 1948-51, II, 220, pero no está claro si la maldición se limitaba a los califas fatimíes o incluía también a 'Alī.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

4. Conclusiones

El califa šī'í afirma tener una relación directa con Dios en tanto que vicario suyo *(jalīfat Allāh)* en la tierra. El califa sunní, en cambio, es vicario del Profeta de Dios *(jalīfat rasūl Allah)*. Naturalmente, a los califas sunníes les interesó a menudo jugar la carta de la ambigüedad a la hora de sugerir que su gobierno respondía más a la primera que a la segunda fórmula, siendo esto evidente sobre todo en la poesía cortesana. Pero, en último término, las reglas del juego sunní estaban claras.

El califa sunní es el garante de que se lleve a cabo la aplicación de la ley, revelada por Dios al Profeta, entre los creyentes, así como entre éstos y los no creyentes.

> ... el califa es quien mantiene el derecho, el que apoya a la religión de Dios [*al-qā'im bi-l-ḥaqq al-nāṣir li-dīn Allāh*], el que sigue el buen camino de los califas perfectos, el que destierra la herejía y borra la perdición, el que disipa la duda, pues seguirlo es derechura y obedecerle, beneplácito infalible, del que no se desvía sino quien deja la verdad y se aparta de su camino, prefiriendo lo vano y sus senderos [80].

La explicación y aclaración de la ley revelada corresponde a los ulemas, los cuales elaboran métodos interpretativos que buscan ser lo más rigurosos posibles, siendo el ideal mantenerse lo más apegados posible a la letra del texto, aunque se admite el recurso regulado a la razón. La exposición y la exploración reglamentada del contenido de la ley revelada constituyen el ámbito de actuación de los ulemas, los especialistas en los distintos saberes religiosos: ciencias coránicas, ciencias de la Tradición del Profeta, estudios lingüísticos, teológicos y sobre todo derecho *(fiqh)*. Los juristas son los ulemas cuya labor tiene un reflejo más directo en la sociedad a la que pertenecen, al estar encargados de explicitar el sentido de la ley, así como de canalizarla socialmente en tanto que notarios, muftíes y cadíes. Inevitablemente, esa labor, en mayor o menor grado, genera la formulación de pareceres distintos y a menudo opuestos *(ijtilāf)*. Esa discrepancia de opinión es admitida formalmente, bien a través de la existencia de las cuatro escuelas jurídicas (la ḥanafí, la malikí, la šāfi'í y la ḥanbalí),

[80] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis. V,* trad. Viguera, M. J. y Corriente, F., Zaragoza, 1981, 211/235. Sobre este texto y otros parecidos v. Fierro, M. I., «Sobre la adopción del título califal por 'Abd al-Raḥmān III», *Sharq al-Andalus* VI (1989), 33-42, 38-9.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

bien a través de la diversidad de voces permitida dentro de cada escuela.

Pero en una sociedad šī'í la situación es, en teoría al menos, diferente: el califa tiene relación directa con Dios y aunque en principio no puede cambiar el mensaje revelado al Profeta Muḥammad, en tanto que partícipe de su esencia carismática como descendiente directo suyo, posee infalibilidad *('iṣma)* a la hora de entender y explicar ese mensaje: no hay por ello posibilidad de discrepancias religiosas, como no las hubo cuando vivía el Profeta Muḥammad. La presencia de esta figura de autoridad implica que en los territorios bajo su mando no puede haber «ulemas» al estilo sunní, es decir, individuos cuya búsqueda del saber religioso nace casi siempre de un impulso individual (no controlada por el gobernante) y es llevada a cabo mediante el contacto con maestros (cuantos más mejor) de los que se aprende no sólo contenidos, sino también maneras de ser y de hacer. En el ámbito šī'í y, más específicamente, en el ismā'īlí, el único maestro es el califa, cuyas enseñanzas descienden al resto de la población mediante una gradación jerárquica que corresponde al lugar que ocupan los distintos miembros de la sociedad con respecto al imam o califa. El lugar de los ulemas es ocupado por los misioneros o propagandistas (los *dā'ī*s). Son ellos los que gozan de un acceso más directo tanto a la persona como a las enseñanzas del imam y son ellos los encargados de transmitir esas enseñanzas, en la forma adecuada, al resto de los súbditos de ese imam [81].

La política religiosa de 'Abd al-Raḥmān III respondió en parte a la necesidad de contrarrestar la atracción que podía ejercer el modelo religioso del califato fatimí, buscándose un difícil equilibrio entre ser un califa sunní y no desmerecer ante los poderes que se arrogaba el califa ismā'īlí rival. 'Abd al-Raḥmān III no se proclamó infalible y se sometió a la censura de ulemas que gozaban de autoridad y prestigio religiosos. Algunos de esos ulemas, además, resistieron las posturas más extremistas del legitimismo omeya (eliminación del califato «ortodoxo» de 'Alī).

Como califa sunní, permitió la existencia de distintas corrientes jurídicas en al-Andalus, en lo que parece una apuesta por el pluralismo religioso apoyado (y controlado) por la propia dinastía [82]. Por un

[81] V. Halm, H., *The Fatimids and their traditions of learning,* New York, 2001.

[82] 'Abd al-Raḥmān III se vanagloria precisamente de ese pluralismo en su polémica con el califa fatimí al-Muᶜizz: v. al-Qāḍī al-Nuᶜmān, *al-Maŷālis wa-l-musāyarāt,* Beirut, 1997, 174-175 y Yalaoui, M., «Controverse entre le Fatimide al-Mu'izz et l'Omeyyade

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

lado, ése era el juego sunní y la excepcionalidad andalusí con su rechazo del ḥanafismo debía desaparecer, una vez que con el reestablecimiento del califato omeya y con la crítica de los fallos del califato 'abbasí se pretendía que el centro del sunnismo pivotase hacia Occidente. Por otro lado, la presencia de distintas tendencias religiosas entre los ulemas podía favorecer los intereses del califa o los de los miembros de la familia omeya que aspiraban a hacerse con el poder.

Pero si 'Abd al-Raḥmān III permitió la existencia de otras escuelas (al menos durante un tiempo), esta política tuvo un carácter fundamentalmente testimonial, pues continuó apoyando la doctrina malikí como habían hecho sus antepasados, por ver en ella una doctrina anti-šī'í y anti-'abbasí. La práctica jurídica siguió siendo malikí (con la excepción del asunto de la venta de los bienes habices). Se llegó incluso a un intento de «codificación» de la práctica legal, con la iniciativa de al-Ḥabīb de registrar los dictámenes jurídicos en los que se basaba la práctica judicial.

Esta importancia dada a la práctica legal y judicial puede relacionarse con una especificidad de la escuela malikí, el papel que en ella juega el *'amal* de Medina. Y es que el malikismo tenía una gran ventaja tanto para los gobernantes como para los ulemas: la asociación de esta escuela jurídica con Medina. Esta asociación se reveló como especialmente importante en el conflicto entre malikíes y tradicionistas. Si éstos insistían en la necesidad de reformular parte de las doctrinas de las antiguas escuelas jurídicas para adecuarlas al contenido de la Tradición del Profeta, los malikíes podían argumentar en defensa de esas doctrinas en función de la autoridad del fundador de la escuela, Mālik b. Anas [83], pero sobre todo en función de que esa autoridad se basaba en la práctica legal y judicial de la ciudad que había sido el escenario de la actividad político-religiosa del Profeta Muḥammad, garantizándose de esta manera que dicha práctica correspondía a la práctica del Profeta [84]. De ahí que en varios textos andalusíes en de-

al-Nasir, d'après le *Kitab al-majalis wa-l-musayarat* du cadi Nu'man», *Cahiers de Tunisie* XXVI (1978), 7-33, 21.

[83] V. Turki, A. M., «La vénération pour Malik et la physionomie du malikisme andalou», *Studia Islamica* XXXIII (1971), 41-65.

[84] Naturalmente, esto era puesto en duda por los oponentes sunníes de los malikíes: v. al respecto Brunschvig, R., «Polémiques médiévales autour du rite de Malik», *Al-Andalus* XV (1950), 377-435. Sobre la cuestión más general del *'amal* en la escuela jurídica malikí, v. Chalmeta, P., «Acerca del *'amal* en al-Andalus: algunos casos concretos», *Anuario de Historia del Derecho Español* LVII (1987), 339-64 y Serrano, D., «La

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

fensa de la ortodoxia, como en los decretos anti-masarríes, abunden las referencias a la conexión malikí con Medina. Si al-Andalus estaba en la periferia del mundo islámico, la lejanía de los centros religiosos del islam se compensaba por preservarse en territorio andalusí el precedente medinés, garante de la ortodoxia. Era como si Medina, la ciudad del Profeta en la Península Arábiga *(ŷazīrat al-'arab)*, se hubiese reubicado en Córdoba, la capital de los omeyas en la Península Ibérica *(ŷazīrat al-andalus)* [85]. Puesto que los omeyas habían heredado el califato legítimo, era como si el Profeta siguiese guiando directamente a los andalusíes [86].

RESUMEN

En este artículo se analizan tres aspectos de la política religiosa del primer califa omeya de al-Andalus: en primer lugar, la represión contra los batiníes que formó parte de la política califal anti-ismā'īlí y una de sus posibles consecuencias (el escaso número de *quṣṣāṣ)*; en segundo lugar, los márgenes por los que se encauzó el pluralismo religioso sunní; en tercer lugar, hasta qué punto los ulemas estuvieron dispuestos a admitir la descalificación de los 'alíes y fatimíes por parte de los omeyas. El análisis de estas tendencias tiene como marco principal de referencia las relaciones establecidas entre el califa y los ulemas andalusíes.

ABSTRACT

Three aspects of the religious policies of the first Umayyad caliph of al-Andalus are analyzed in this article: firstly, the repression against the Batinis within the anti-Ismā'īlī caliphal policy and one of its possible consequences (the scarce number of *quṣṣāṣ)*; secondly, the space allowed to Sunni religious pluralism; thirdly, the extent to which scholars were willing to accept the attacks against the 'Alids and the Fatimids on the part of the Umayyads. The analysis of these trends is carried out within the framework of the relationships between the caliph and the Andalusi scholars.

práctica legal *('amal)* en al-Andalus durante los siglos X-XII, a través de los *Maḏāhib al-ḥukkām fī nawāzil al-aḥkām* de Muḥammad ibn 'Iyāḍ», *Qurṭuba* 1 (1996), 171-192.

[85] La conexión entre la mezquita de Medina y la de Córdoba, analizada por N. N. N. Khoury («The meaning of the Great Mosque of Cordoba in the tenth century», *Muqarnas* 13 (1996), 80-97) es otro aspecto más de esta asociación.

[86] Quiero agradecer los comentarios y sugerencias de A. Carmona, M. Marín, D. Serrano y D. Wasserstein.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)