

SOBRE MONEDAS DE ÉPOCA ALMOHADE: I. EL DINAR  
DEL CADÍ ‘IYĀḌ QUE NUNCA EXISTIÓ. II. CUÁNDO SE  
ACUÑARON LAS PRIMERAS MONEDAS ALMOHADES  
Y LA CUESTIÓN DE LA LICITUD DE ACUÑAR MONEDA <sup>1</sup>

MARIBEL FIERRO

CSIC – Madrid

Este artículo consta de dos partes. En la primera se corrige la lectura hecha por F. Codera (y seguida por autores posteriores) de un dinar acuñado en Ceuta en 543H., corrección que demuestra que se trata de un dinar antialmohade. En la segunda parte, siguiendo el trabajo pionero de S. Fontenla, se analiza la cuestión de si Ibn Tūmart acuñó moneda, proponiendo una respuesta negativa a partir de una discusión sobre el significado del «mahdismo» del fundador del movimiento almohade. Una cuestión relacionada es la de la licitud de acuñar moneda, negada por Ibn Ḥazm. Tras discutir hasta qué punto la peculiar forma de acuñar moneda por los almohades pudo haber estado influida por las teorías monetarias de Ibn Ḥazm, se plantea la influencia de éstas en época del califa almohade al-Manṣūr, así como en época del sultán ayyubí al-Malik al-Kāmil Muḥammad.

*Palabras clave:* Monedas islámicas; acuñación; doctrina legal; Ibn Ḥazm; ‘IyāḌ; almorávides; almohades; ayyubíes.

This article is structured in two parts. In the first part, the reading made by F. Codera (and followed by later scholars) of a dinar minted in Ceuta in 543H. is corrected. This correction proves that the dinar is an anti-Almohad coin. In the second part, following the pioneering study by S. Fontenla, the issue of whether Ibn Tūmart minted coins is analyzed. My answer to this question —after discussing the meaning of the «mahdism» of the founder of the Almohad movement— is negative. A related issue is that of the licit character of minting coins, with Ibn Ḥazm answering in the negative. I discuss to what extent the peculiar form of minting coins under the Almohads could have been influenced by the monetary theories of Ibn Ḥazm, and also to what extent they influenced both the Almohad caliph al-Manṣūr and the Ayyubid sultan al-Malik al-Kāmil Muḥammad.

*Keywords:* Islamic coins; Minting; Legal doctrine; Ibn Ḥazm; ‘IyāḌ; Almoravids; Almohads; Ayyubids.

<sup>1</sup> Agradezco a Salvador Peña su inestimable ayuda para la elaboración de este artículo. También quiero agradecer a Lutz Ilisch, Alberto Canto y muy en especial a Tawfiq Ibrahim su amabilidad a la hora de responder a mis consultas. Los comentarios de los informantes de *Al-Qanṭara* han contribuido a mejorar el texto original.

## I. El dinar del cadí ‘Iyāḍ que nunca existió <sup>2</sup>

En un artículo publicado en 1983 <sup>3</sup>, H. Kassis llamó la atención sobre dos dinares de finales de la época almorávide y comienzos del imperio almohade. Uno de ellos fue acuñado en Ceuta en el año 542 de la hégira. El otro es un dinar del año siguiente (543), también acuñado en Ceuta y que había sido publicado por F. Codera en 1903 <sup>4</sup>. Aunque Kassis señala que actualmente hay que dar por perdido este último dinar, de hecho se conserva en el Instituto Valencia de Don Juan <sup>5</sup>. A mi solicitud de poder consultar dicha moneda, se me contestó que el monetario estaba en proceso de estudio y la norma del Patronato de dicho Instituto es que, para no interferir dicho estudio, no se pueden consultar las monedas <sup>6</sup>.

Explica Kassis cómo el dinar del año 542H. sigue siendo de estilo almorávide, pero la mención que en él aparece de *al-mahdī l-qā’im bi-amr Allāh* indica que fue acuñado ya bajo dominio almohade. Kassis propone que ese dinar fue acuñado por el cadí ‘Iyāḍ de Ceuta y afirma que representa un intento de no enfrentarse de manera directa a los almohades, aceptando su gobierno, al tiempo que mantenía su propia ortodoxia política y religiosa («to accommodate the new rulers, the Almohads, while at the same time maintaining his own political and religious orthodoxy»). Según Kassis, la fórmula *al-mahdī l-qā’im bi-amr Allāh* no habría sido demasiado problemática para un mālikí

<sup>2</sup> Una primera redacción de esta parte fue elaborada durante una estancia de investigación en el Institute for Advanced Study (Princeton) en 1994. Agradezco a Sonja Brentjes su paciencia a la hora de demostrarle entonces la imposibilidad de la lectura llevada a cabo por F. Codera.

<sup>3</sup> Kassis, H., “Qāḍī ‘Iyāḍ’s rebellion against the Almohads in Sabta (A. H. 542-543/A. D. 1147-48): New Numismatic evidence”, *Journal of the American Oriental Society*, 103/3 (1983), 505-14.

<sup>4</sup> “La familia real de los Benitexufin”, *Revista de Aragón* 1903, 520-1. En la reproducción que hace Kassis de este dinar (“Qāḍī ‘Iyāḍ’s rebellion”, 513) se ha producido una confusión en el apartado “Circle”, de manera que la leyenda que allí aparece corresponde en realidad al “Circle” de la moneda n.º 1 descrita por Kassis (art. cit., 511-2); la leyenda que aparece en esta última en el apartado “Circle” es la que corresponde al dinar de Codera.

<sup>5</sup> Véase al respecto Rodríguez Lorente, J. J. e Ibrahim, T., *Numismática de Ceuta musulmana*, Madrid, 1987, 52 y L. XII, n.º 161. Estos autores siguen la lectura de Codera, sin corregirla. También sigue a Codera Hazard, H. W., *The Numismatic history of Late Medieval North Africa*, Nueva York, 1952, 142, n.º 443.

<sup>6</sup> Mensaje de correo electrónico recibido el 20 de enero de 2006 y firmado por Cristina Partearroyo, con quien me había puesto en contacto.

pro-‘abbāsī como era el cadí ‘Iyāḍ. En cambio, de ninguna manera habría podido aceptar las fórmulas *Allāhu rabbu-nā Muḥammad nabī-nā al-mahdī imāmu-nā* (Dios es nuestro Señor, Muḥammad es nuestro Profeta, el *mahdī*<sup>7</sup> es nuestro *imām*) o *mahdī l-dīn allaḍī baš-šara bi-hi rasūl Allāh* (aquel que conduce la religión por la vía recta [= *mahdī l-dīn*] y que el Enviado de Dios anunció) que aparecen en otras monedas almohades.

Poco después de que fuese acuñado el dinar del año 542H., las gentes de Ceuta se rebelaron contra el dominio almohade y la ciudad volvió a estar bajo control almorávide en el año 543H. Habría sido entonces cuando, según Kassis, se habría acuñado el dinar publicado por Codera, ya que en él aparece el nombre del gobernador almorávide, el *amīr al-muslimīn* Yaḥyà b. Abī Bakr b. ‘Alī b. Yūsuf al-Šaḥrāwī, precedido de *lā ilāha illā Allāh Muḥammad rasūl Allāh al-mahdī allaḍī yušriku l-nabī*<sup>8</sup>. La última parte (*al-mahdī allaḍī yušriku l-nabī*) sería, según Kassis, una acusación de infidelidad (*širk*) contra los almohades<sup>9</sup>, mostrando así que el mālikismo era incompatible con la doctrina mahdista de los almohades.

La rebelión de Ceuta tuvo efectivamente lugar y el cadí ‘Iyāḍ se vio envuelto en ella<sup>10</sup>. Sin embargo, como el propio Kassis señala, carecemos de detalles acerca de la naturaleza de esa rebelión, ausencia que Kassis ha intentado rellenar con la información que suministra el dinar. Estoy de acuerdo en que el dinar nos brinda datos de gran valor para precisar algo más el carácter de la rebelión en Ceuta. En lo que no estoy de acuerdo con Kassis es en la naturaleza de esos datos, ya que el dinar descrito por Codera —descripción que es asumida

<sup>7</sup> La forma *mahdī* (lit. “el guiado por Dios”) con minúscula hace referencia a la figura representada por Ibn Tūmart (en el segundo apartado de este artículo se analizará su significado), mientras que “Mahdī” con mayúscula hace referencia a la figura mesiánica que aparecerá al final de los tiempos para derrotar al Da’yāl (o Anticristo), figura recogida en la escatología musulmana.

<sup>8</sup> Véase la reproducción de este dinar hecha por Kassis en la p. 513 y las correcciones que he hecho en la nota 4.

<sup>9</sup> Kassis dice «The legends there show that while the elements of orthodoxy remained unchanged, ‘Abd al-Mu’min was charged with *shirk*» (p. 510). Pero esa (supuesta) acusación de *širk* estaría dirigida sobre todo contra Ibn Tūmart, el *mahdī* de los almohades.

<sup>10</sup> Serrano, D., “Los Banū ‘Iyāḍ (de la caída del imperio almorávid a la instauración de la dinastía nazarí)”, Ávila, M.<sup>a</sup> L. y Fierro, M. (eds.), *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus (EOBA)*, IX, Madrid-Granada, 1999, 351-406, 361-2 (con abundante bibliografía).

acríticamente por Kassis— en realidad nunca existió o, mejor dicho, nunca existió con la leyenda *al-mahdī alladī yušriku l-nabī*. Esta leyenda, traducida por Codera como «El Mahdí que acompañará al Profeta» (Kassis no da ninguna traducción, aunque como se ha visto la entiende como una acusación de *širk*), no deja de tener una apariencia extraña para cualquiera familiarizado con la lengua árabe. Y es que el dinar de Codera no debía decir *lā ilāha illā Allāh Muḥammad rasūl Allāh al-mahdī alladī yušriku l-nabī*, sino *lā ilāha illā Allāh Muḥammad rasūl Allāh al-mahdī alladī baššara bi-hi l-nabī*. La confusión de Codera al leer la última parte resultará evidente para los arabistas (*yušriku* es una mala lectura de *baššara bi-hi*, en la que *bi-hi* ha sido leído como la letra *kāf*)<sup>11</sup>.

¿Cómo interpretar entonces el mensaje de este dinar? La moneda, por un lado, proclama el gobierno almorávide, pero, por otro lado, incluye una referencia al *mahdī* anunciado por el Profeta (*al-mahdī alladī baššara bi-hi l-nabī*), referencia que, según Kassis, sería una fórmula almohade.

Mientras que la fórmula *Allāhu rabbu-nā Muḥammad rasūlu-nā al-mahdī imāmu-nā* es claramente almohade<sup>12</sup>, me caben serias dudas respecto a la otra, en sus dos variantes: *mahdī l-dīn alladī baššara bi-hi rasūl Allāh* y *al-mahdī alladī baššara bi-hi l-nabī*. En efecto, debe ser interpretada como una fórmula antialmohade: frente al *mahdī* de los almohades, la moneda remite al verdadero Mahdí de los sunníes, el puramente escatológico, mencionado en la Tradición del Profeta como la gran figura mesiánica que aparecerá al final de los tiempos<sup>13</sup>. Ibn Jaldūn, al pasar revista a las tradiciones sobre la apari-

<sup>11</sup> Cuando en 1994 me di cuenta de que la lectura propuesta por Codera y seguida por Kassis no era correcta, pensé que dicha moneda estaba perdida tal y como afirmaba Kassis. Como he indicado anteriormente (véanse notas 5 y 6), no es así, pero todavía no he podido consultarla personalmente. Gracias a la amabilidad de Tawfiq Ibrahim, he podido consultar en este año (2006) una fotografía (que corresponde a la publicada en Rodríguez Lorente e Ibrahim, *Numismática de Ceuta musulmana*, L, XII, n.º 161): su calidad no es muy buena, pero tampoco la moneda debe de estar en buen estado. Debo también a T. Ibrahim la indicación de que el número 676 de Canto García, A. e Ibrahim, T., *Catálogo de la moneda andalusí. La Colección del Museo Casa de la Moneda*, Madrid, 2004, tiene similitudes epigráficas con el dinar del año 543 y corrobora que la leyenda debe leerse en el sentido aquí propuesto.

<sup>12</sup> Vega Martín, M., Peña Martín, S. y Feria García, M. C., *El mensaje de las monedas almohades: numismática, traducción y pensamiento*, Cuenca, 2002.

<sup>13</sup> En el volumen monográfico de la *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* (91-94, año 2001), dedicado a *Mahdisme et millénarisme en Islam*, coordinado

ción de figuras mesiánicas (como al-Fātimī) y sus implicaciones políticas, señala que hay quien niega validez a dichas tradiciones recordando que no hay más Mahdī que Jesús, hijo de María<sup>14</sup>. En este sentido, el califa almohade al-Ma'mūn, proclamado en Sevilla en 624/1227, emitió un decreto en 627/1230 en el que abandonaba oficialmente la doctrina almohade: se suprimía la mención al *mahdī* (es decir, a Ibn Tūmart) en las monedas, en la oración del viernes y en la correspondencia oficial; se prohibía hablar de la impecabilidad del *mahdī* y se afirmaba que la proclamación de Ibn Tūmart como tal fue errónea, ya que no hay más Mahdī que Jesús<sup>15</sup>.

No habría entonces contradicción alguna en el dinar acuñado en Ceuta en 543H entre la mención de un gobernante almorávide y la mención de *al-mahdī alladī baššara bi-hi l-nabī*: nos hallaríamos ante una moneda almorávide en la que se recoge claramente una propaganda antialmohade explícita, recordando que tan sólo hay un Mahdī, el anunciado por el Profeta, que no es, naturalmente, el *mahdī* de los almohades<sup>16</sup>.

por M. García-Arenal, se encontrará amplia bibliografía sobre el tema, así como en Cook, D., *Studies in Muslim apocalyptic*, Princeton, 2002.

<sup>14</sup> Ibn Khaldūn, *Discours sur l'histoire universelle (al-Muqaddima)*, trad. V. Monteil, 3 vols., Beirut, 1967-8, II, 659-660.

<sup>15</sup> Fierro, M., "La religión", t. VIII/2 (*El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades. Siglos XI al XIII*) de la *Historia de España R. Menéndez Pidal*, Viguera, M. J. (coord.), Madrid, 1997, 435-546, 448. Generalmente se considera que fue entonces cuando en las monedas se sustituyó la fórmula *al-mahdī imāmu-nā* por la de *al-Qur'ān imāmu-nā*: sobre este asunto véase ahora el artículo de S. Peña y M. Vega en este mismo número de *Al-Qanṭara*.

<sup>16</sup> En los orígenes del movimiento almohade algunas fuentes hablan de un curioso personaje llamado Bašīr (de la misma raíz que *baššara*) al-Wanšārīsī, compañero de Ibn Tūmart y del que se ponen de relieve sus cualidades "proféticas": Huici Miranda, A., *Historia política del imperio almohade*, 2 vols., Tetuán, 1956-7 (edición facsímil, con estudio preliminar de E. Molina López y V. Oltra, 2 vols., Granada, 2000), I, 75 y II, 595-600, así como Bourouiba, R., *Ibn Tūmart*, Argel, 1974. Me pregunto hasta qué punto la funcionalidad de este personaje dentro de la historiografía almohade no es precisamente la de sugerir que el mahdismo de Ibn Tūmart fue asociado a una figura dotada de esa capacidad de "anunciar" que tuvo el Profeta Muḥammad.

## II. Cuándo se acuñaron las primeras monedas almohades y la cuestión de la licitud de acuñar monedas

### 1. ¿Acuñó moneda Ibn Tūmart?

En un artículo reciente, Salvador Fontenla analiza la cuestión de si Ibn Tūmart acuñó moneda él mismo <sup>17</sup>. Tal y como indica Fontenla, la ausencia de fecha en las monedas almohades dificulta establecer precisiones cronológicas, de manera que éstas se reducen por lo general al reinado del califa en el caso de las acuñaciones en oro (al estar grabado el nombre del *amīr al-mu'minīn* en la moneda), o bien a las fechas de la conquista o pérdida de una ciudad cuyo nombre esté grabado en la moneda. Fontenla cree que Ibn Tūmart nunca acuñó oro, pero sí que debió de acuñar dírhemmes de plata. Las razones que esgrime a favor de esta posibilidad son las siguientes:

— La existencia de un relato según el cual Ibn Tūmart fue identificado con «el señor del dírham cuadrado» <sup>18</sup>, lo cual indicaría (aunque el relato sea tardío) que se le asociaba con la acuñación de moneda.

— El hecho de que 'Abd al-Mu'min, quien acuñó medios dírhammes de plata con su propio nombre, no grabó en cambio éste en los dírhammes, lo que Fontenla interpreta como una forma de respetar el mismo tipo y leyendas que el *mahdī* Ibn Tūmart habría puesto en circulación. En cambio, en los dinares 'Abd al-Mu'min sí hizo grabar su propio nombre, junto con el de *al-mahdī*, porque al no haber acuñado éste en oro (ya que no adoptó el título de Emir de los creyentes) no se rompía ninguna tradición consolidada entre los almohades.

— Ibn Tūmart organizó el partido almohade en categorías descendentes y una de ellas, la sexta, era la de los encargados de la ceca <sup>19</sup>, lo

<sup>17</sup> Fontenla, S., “Especificidad de la moneda almohade”, en Fierro, M., Cressier, P. y Molina, L. (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid, 2005, 53-69. Véase también Fontenla, S., “Las primeras acuñaciones almohades”, *Numisma*, 244 (2000), 53-9.

<sup>18</sup> Huici Miranda, A., *Historia política del imperio almohade*, I, 54 y 65. El relato aparece en la obra de al-Marrākuṣī (m. d. 621/1224), *Kitāb al-mu'yib fī taljīš ajbār al-Magrib*.

<sup>19</sup> La mención de los encargados de la ceca aparece en el *Kitāb al-ansāb*. Según Kisaichi, M., “The Almohad social-political system or hierarchy in the reign of Ibn Tūmart”, *Memoirs of the Research Department of the Tokyo Bunko*, n.º 48 (1990), 81-101, el modelo de organización que recoge el *Kitāb al-ansāb* corresponde a la época de 'Abd al-Mu'min y no a la de Ibn Tūmart, cuyo modelo organizativo sería el recogido

que demostraría la existencia de talleres monetarios en vida del fundador almohade. La existencia de dirhames almohades acuñados en Tinmal<sup>20</sup>, la primera capital almohade, estaría a favor de la hipótesis de que Ibn Tūmart acuñó dirhames.

— Las zonas iniciales controladas por los almohades, el Sūs occidental y estribaciones meridionales del Gran Atlas, tenían abundantes minas de plata, minas que posteriormente los jerifes sa‘díes usaron para labrar monedas de plata.

— El movimiento almohade se impuso por la fuerza, para lo que necesitó emplear numerosas fuerzas militares, cuyo reclutamiento, organización y soldada requerirían cuantiosos recursos financieros, entre los que debió de incluirse la emisión de monedas.

Respecto a cuándo debió de acuñar ‘Abd al-Mu’min por vez primera en oro (recuérdese que, según Fontenla, Ibn Tūmart no lo hizo por no ser «Emir de los Creyentes» o *amīr al-mu’minīn*), piensa Fontenla que, aunque las cecas conocidas son tardías (Siŷilmāsa, Tremecén, Fez, Mequinez y Salé fueron conquistadas en el año 540H. y Marrakech en 541H.), los almohades habrían acuñado anteriormente durante casi catorce años (desde la proclamación de ‘Abd al-Mu’min como sucesor del *mahdī* Ibn Tūmart en el año 526H) en talleres militares nómadas.

A pesar de que esta argumentación debe ser tomada en cuenta, el hecho es que, por el momento, no hay forma de probar si Ibn Tūmart acuñó moneda ni el momento preciso en que comienzan las acuñaciones de ‘Abd al-Mu’min antes del año 541H<sup>21</sup>, precisamente porque una de las características de la moneda almohade es la ausencia de fechación. Lo único que se puede hacer es elaborar una argumentación a partir de elementos contextuales, como hace Fontenla en favor de una acuñación temprana. Por mi parte, voy a argumentar lo contrario, es decir, por qué puede tener sentido que Ibn Tūmart no acuñase moneda durante su vida y por qué ‘Abd al-Mu’min pudo tardar en hacerlo.

por Ibn al-Qaṭṭān. Si esto es así, los encargados de la ceca habrían surgido en época del primer califa y no en vida de Ibn Tūmart, como asume Fontenla.

<sup>20</sup> Remite Fontenla a Medina Gómez, A., *Monedas hispano-musulmanas*, Toledo, 1992, n.º 201.

<sup>21</sup> Esta fecha es la que aparece en un dinar de ‘Abd al-Mu’min acuñado en Jaén: Kassis, H., “Las monedas, pesos y medidas”, tomo VIII/2 (*El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades. Siglos XI al XIII*) de la *Historia de España R. Menéndez Pidal*, Viguera, M. J. (coord.), Madrid, 1997, 303-37, 322.

En otra ocasión he puesto en duda el relato de las fuentes y las interpretaciones al uso respecto a si el movimiento liderado por Ibn Tūmart tuvo desde el principio un carácter mahdista, es decir, respecto al momento en que la figura de Ibn Tūmart cristaliza en *al-mahdī al-ma'lūm al-imām al-ma'šūm*<sup>22</sup>. Sin entrar ahora a fondo en esta cuestión —sobre la que espero volver en un futuro— aceptemos en esta ocasión el relato tradicional según el cual Ibn Tūmart se presentó (o fue visto por sus seguidores) en vida como un *mahdī*.

En su sentido escatológico, el Mahdī (con mayúscula) aparecerá al final de los tiempos como uno de los signos precursores de la Última Hora y como oponente del Daʿyāl (Anticristo). Si Ibn Tūmart se hubiese presentado como esta figura mesiánica que anuncia el fin de los tiempos, bien enraizada en las creencias de los sunnīs, difícilmente se habría puesto a acuñar moneda, pues ¿qué necesidad hay de ella cuando está a punto de llegar la Última Hora? Que yo sepa, la acuñación de moneda no es una actividad que aparezca entre los actos que se atribuyen al Mahdī escatológico de los musulmanes.

Por otro lado, Ibn Tūmart no parece haber anunciado una transformación inminente, total y violenta del mundo, ni haber declarado que la resurrección estaba a punto de llegar, ya fuese en un sentido literal o bien espiritual. Las posturas doctrinales y políticas de los almohades dejaban bien claro que ellos querían romper con el pasado, pero no había nada apocalíptico en esas posturas: Ibn Tūmart era un *mahdī* en tanto que reformador o restaurador, no en tanto que redentor. Como ha indicado Patricia Crone<sup>23</sup>, los *mahdīs* sunnīs surgen generalmente en contextos tribales y por lo tanto se orientan más hacia la organización externa que no hacia la espiritualidad interior, aun en el caso de ser sufīs. La salvación reside en la aplicación estricta de la ley, en el fortalecimiento de la religión organizada y en el perfeccionamiento de los asuntos colectivos, no en la redención espiritual de

<sup>22</sup> Fierro, M., “Le *mahdī* Ibn Tūmart et al-Andalus: l’élaboration de la légitimité almohade”, *Revue d’Études sur le Monde Musulman et la Méditerranée*, 91-4 (2001), 107-124, donde planteo que la conquista de al-Andalus fue un momento clave en la formulación de algunas de las características del movimiento almohade tal y como han quedado reflejadas en las fuentes disponibles.

<sup>23</sup> Crone, P., *Medieval Islamic political thought*, Edinburgo, 2004, 251-2, cuyo texto resumo en español (en algunos puntos, la autora se inspira en mi artículo mencionado en la nota 22). Para una visión más completa y matizada, así como divergente en algunos puntos, véase García-Arenal, M., *Messianism and Puritanical Reform. Mahdis of the Muslim West*, Leiden, 2006, 157-92.

los individuos. Cumplir con la voluntad divina consiste en hacer que la gente se comporte adecuadamente y sea obediente, en suprimir conflictos internos y en someter a los infieles; es decir, consiste en volver al modelo de puritanismo moral y activismo militar representado por el Profeta y los califas ortodoxos. La razón de que un reformador se titule *mahdī* tiene que ver con la adquisición de la legitimidad necesaria para actuar en contra de los líderes políticos y religiosos de su época. La autoridad religiosa en el islam sunní está dispersa, ya que cada ulema tiene en principio la misma autoridad que los demás, y aunque algunos logren mayor audiencia, no pueden apartarse demasiado del consenso general sin perder sus credenciales en tanto que ulemas. A ello hay que añadir que la rebelión contra el poder establecido es condenable. ¿Con qué autoridad podía Ibn Tūmart reclamar el derecho a derrocar a los almorávides, cuyo régimen había surgido en nombre de la reforma religiosa? Una solución era proclamarse *mahdī*, «el guiado por Dios, el bien guiado», ya que de esa manera la dispersa autoridad religiosa volvía a concentrarse en una sola persona. Por lo que se refiere a los seguidores beréberes de Ibn Tūmart, puede no haberles importado demasiado la titulación que se diera, siempre y cuando le presentara, de alguna manera, como un hombre santo, dotada de carismas especiales. Si Ibn Tūmart era, tal y como nos lo quiere presentar su biografía, un verdadero ulema, formado en Oriente con destacados maestros y con ambiciones más allá de su contexto beréber, tenía que justificar de alguna manera su actuación, así como la formación de sus nuevas élites. También pudo ser su sucesor, ‘Abd al-Mu’min, quien sintiese esa necesidad tras la conquista de al-Andalus. En cualquier caso, Ibn Tūmart era el *mahdī* en el sentido de un reformador que guiaba a los creyentes por el camino de Dios, o, dicho de otra manera, que los guiaba de nuevo a la verdadera Ley divina y cuyo status mahdista confería infalibilidad a su razonamiento legal (*iḥtihād*), poniéndolo por encima del de los demás ulemas.

En suma, el mahdismo de Ibn Tūmart era, ante todo, una fórmula político-religiosa para crear un Estado. De hecho, este tipo de mahdismo no es sino la actualización —post-Muḥammad— del modelo profético de los orígenes del islam. Como nos ha recordado recientemente también Patricia Crone, Muḥammad como profeta y hombre de Estado siguió el modelo de Moisés y la comunidad de israelitas que sacó de Egipto para conquistar Palestina. En efecto, a diferencia de

Buda y Jesús, Muḥammad no podía *no* ser un profeta político, dado el contexto tribal en el que se desarrolló su actividad. Como en el caso de Moisés, en el orden traído por Muḥammad no había una comunidad religiosa separada de la sociedad organizada políticamente y tampoco una jerarquía eclesiástica separada de los agentes políticos<sup>24</sup>. Ahora bien, una vez fundada la comunidad musulmana y establecido de forma inapelable que Muḥammad fue el último de los profetas<sup>25</sup>, ¿quién podía estar legitimado para llevar a cabo la reforma de una comunidad condenada a sufrir un proceso inevitable de degradación política y religiosa?<sup>26</sup> Esta pregunta se la formuló de forma explícita un autor de época almorávide, Ibn ‘Abdūn de Sevilla, para quien la respuesta fue que el cadí era quien debía ocuparse de los asuntos de la comunidad cuando no se estaba en una época de profecía<sup>27</sup>. Y efectivamente, en la primera mitad del s. VI/XII varios cadíes de las grandes núcleos urbanos de al-Andalus se transformaron en gobernantes. Pero para ciertos grupos de la población del Occidente islámico, especialmente para aquéllos entre los que la figura del cadí no desempeñaba un papel central<sup>28</sup>, la solución estaba en otro tipo de figuras de autoridad que pueden ser denominadas cuasi-proféticas y, en tanto que tales, capaces de transformarse en inspiradoras de nuevas comunidades político-religiosas: son el amigo de Dios (*walī Allāh*), como en el caso del sufí Ibn Qasī, de origen muladí y activo en el Algarve (sur de Portugal), y el *mahdī*, como en el caso de Ibn Tūmart, activo entre las

<sup>24</sup> Crone, P., *Medieval Islamic political thought*, 11-2.

<sup>25</sup> El mejor estudio sobre esta cuestión de la terminación de la profecía sigue siendo el de Friedman, Y., *Prophecy continuous. Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1989.

<sup>26</sup> He analizado este tema de la degradación religiosa y política en la primera mitad del s. VI/XII y las actitudes adoptadas ante él en mi artículo “Spiritual alienation and political activism: the *ghurabā’* in al-Andalus during the sixth/twelfth century”, *Arabica*, XLVII (2000), 230-260.

<sup>27</sup> Fierro, M., “The *qādī* as ruler”, *Saber religioso y poder político. Actas del Simposio Internacional (Granada, 15-18 octubre 1991)*, Madrid, 1994, 71-116, y Martínez-Gros, G., “Le gouvernement du juge: Ibn ‘Abdūn et Seville au debut du XIIIe siècle”, *Les Cahiers de Fontenay. Idées de villes, villes idéales*, 1993, 37-51.

<sup>28</sup> El cadí es agente del estado y su presencia en una región determinada depende de la existencia de estructuras estatales bien consolidadas. Por ello, apenas si tenemos noticia de la presencia de cadíes en el Magrib al-aqṣā antes del s. VI/XII (siglo éste que es cuando empieza a percibirse la creación de un entramado judicial en la zona). En al-Andalus también había lugares donde la penetración estatal era escasa y a veces casi inexistente. Es el caso, por ejemplo, de Lisboa y su región circundante: Fierro, M., “Los ulemas de Lisboa”, *Los rostros de la ciudad*, Lisboa, en prensa.

poblaciones beréberes del sur de Marruecos, que es el que ahora nos interesa <sup>29</sup>.

Este carácter cuasi-profético está claramente expresado en una carta almohade de época del califa Abū Ya‘qūb Yūsuf (r. 558/1163-580/1184), en la que a Ibn Tūmart no sólo se le llama *al-imām al-ma‘šūm al-mahdī al-ma‘lūm* («el imam infalible y el *mahdī* conocido»), sino que además de él se dice explícitamente —y es una afirmación muy llamativa por ser inusual en un contexto sunní— que es el heredero del lugar de la profecía y de la infalibilidad (*wārīṭ maqām al-nubuwwa wa-l-‘iṣma*) <sup>30</sup>. No hay nada escatológico en esta declaración <sup>31</sup>: Ibn Tūmart no anuncia la Última Hora, sino todo lo contrario, puesto que su reforma de la comunidad permitirá a ésta volver al buen camino y aproximarse de nuevo al momento de pureza fundacional. Ibn Tūmart ocupa, en efecto, el lugar que ocupó el Profeta en los orígenes con objeto de refundar la comunidad de verdaderos creyentes en la Unicidad divina (*muwaḥḥidūn*). Es cierto que le diferencia del Enviado de Dios el hecho de que no es receptor de la Revelación Divina, limitándose su misión a la revivificación de la recibida por Muḥammad, sin pretender ser el fundador de una nueva religión. Pero, aun así, Ibn Tūmart participa de algunas de las características propias de la profecía, como la impecabilidad o infalibilidad (*‘iṣma*) <sup>32</sup>, pues de no poseer ésta su programa político y religioso podría ser puesto en duda y recusado. Precisamente porque se le presentaba como «casi» profeta <sup>33</sup>, la figura de Ibn Tūmart tuvo que ser formulada con el mayor número posible de semejanzas con la biografía de Muḥam-

<sup>29</sup> He desarrollado este punto con mayor extensión en “Entre el Magreb y al-Andalus: la autoridad política y religiosa en época almorávide”, *Actes del IX Curs d’Estiu. Càtedra d’Estudis Medievals Comptat d’Urgell*, Balaguer (12-15 julio, 2005), en prensa.

<sup>30</sup> ‘Azzāwī, A., *Rasā’il muwaḥḥidiyya: ma‘yū‘a yādīda*, Kenitra, vol. I, 1995, 130, n.º 27.

<sup>31</sup> Naturalmente, desde un cierto punto de vista, todo lo que ocurre en la historia de una comunidad religiosa monoteísta tiene una dimensión escatológica, puesto que forma parte de un plan divino que conduce a la Última Hora.

<sup>32</sup> Característica del Profeta sobre la que insiste ‘Iyāḍ, al-Qāḍī, *al-Šifā’ bi-ta’rīf ḥuqūq al-Muṣṭafā*, 2 vols. en 1, Beirut, I, 346-54. Véase también Rubin, U., *The eye of the beholder. The life of Muhammad as viewed by the early Muslims. A textual analysis*, Princeton-New Jersey, 1995, index, s.v.

<sup>33</sup> De hecho, se dice de Ibn Tūmart que es *wārīṭ maqām al-nubuwwa*, no *wārīṭ maqām al-risāla*, haciendo referencia este último término al profeta receptor de una ley, revelación o Escritura (*rasūl*), lo que le diferencia del *nabī*. Sobre esta diferencia véase *EP*<sup>1</sup>, s.v. *nabī* [J. Horowitz] y *EP*<sup>2</sup>, s.v. *rasūl* [A.J. Wensinck].

mad, algo que ha sido puesto de relieve repetidas veces por quienes se han ocupado de la biografía de Ibn Tūmart y sobre lo que no me voy a extender <sup>34</sup>.

Pues bien, si Ibn Tūmart en tanto que *mahdī* era y actuaba «casi» como el Profeta, ¿es que acaso éste acuñó moneda? No, no lo hizo, aunque sí debió hacer uso de las monedas que circulasen en su época <sup>35</sup>. Tampoco hubo ceca bajo los califas ortodoxos, según nos dice Ibn Ḥazm <sup>36</sup>, para quien el primer dirigente musulmán que acuñó moneda fue el gobernador omeya de Siria al-Ḥaṣṣāy b. Yūsuf <sup>37</sup>. Lo hizo por orden del califa omeya ‘Abd al-Malik b. Marwān, que fue el que acabó rompiendo con los modelos anteriores de los imperios persa y bizantino y acuñó lo que se considera la primera moneda propiamente islámica <sup>38</sup>. Según otra versión, el primero que hizo acuñar una moneda islámica habría sido Muṣ‘ab b. al-Zubayr en Iraq, por encargo de

<sup>34</sup> Véase Hopkins, J. F. P., “Ibn Tūmart”, *EI* <sup>2</sup>. También parece haber habido un intento por asimilar a ‘Abd al-Mu‘min al Profeta, como muestra la narración de la batalla de al-Buḥayra, en la que el futuro califa es herido en una pierna (como fue herido Muḥammad en la batalla de Uḥud). Me ocuparé de esto en la biografía que preparo sobre ‘Abd al-Mu‘min.

<sup>35</sup> No conozco ningún estudio al respecto. Sobre la carencia de acuñaciones hechas por los árabes y el tipo de monedas que circulaban en la Península Arábiga en época del Profeta, véase *EI* 3, s.v. *sikka* (R. E. Darley-Doran). En el trabajo de Lecker, M., “Were customs dues levied at the time of the Prophet Muhammad?”, *Al-Qanṭara*, XXII (2001), 19-44, no queda claro si el cobro de impuestos a los que se hace referencia se llevaba a cabo en especie o en moneda (véase al respecto la nota 44).

<sup>36</sup> Chérif, M., “La frappe de monnaie et sa légitimité entre Ibn Ḥazm et Abū l-‘Abbās Aḥmad al-‘Azafī”, *Al-Qanṭara*, XIX (1998), 103-114, 110. Sobre las primeras acuñaciones islámicas véanse Bates, M., “History, geography and numismatics in the first century of Islamic coinage”, *Revue Suisse de Numismatique*, 65 (1986), 231-261, así como Cahen, Cl., “Origines et débuts de la monnaie musulmane”, *Académie des inscriptions et belles-lettres, Comptes rendus*, 1985, 17-25 (non vidi).

<sup>37</sup> Como es bien sabido, al-Ḥaṣṣāy es el musulmán con funciones de gobierno con peor prensa en toda la historia del Islam, por lo cual no sé hasta qué punto esta afirmación de Ibn Ḥazm responde a la realidad o se trata de un acto malvado más que se asocia a su figura (a Ibn Ḥazm, como veremos, la acuñación de moneda no le parecía nada bien).

<sup>38</sup> En el estudio de Vega, Peña y Feria citado en la nota 12 se hace referencia detallada a la reforma de ‘Abd al-Malik y se insiste también en la importancia de la ruptura que representa la moneda almohade con respecto a las acuñaciones de ese califa omeya y el posible sentido de dicha ruptura. No sé si la anécdota siguiente guarda relación con este asunto: de Abū Muḥammad Ibn al-Qaṭṭān, el famoso cronista almohade, se dice que encontró en Sevilla en el año 608/1211 unas monedas de plata acuñadas por ‘Abd al-Malik b. Marwān, que entregó al califa al-Nāṣir y a su padre, jefe de los *ṭalaba* almohades (Rodríguez Figueroa, A., “Ibn al-Qaṭṭān”, *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 4, *Enciclopedia de la Cultura andalusí*, I., ed. J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vilchez, Almería: Fundación Ibn Tufayl de estudios árabes, 2006, n.º 960, p. 399).

su hermano el califa (anticalifa según los omeyas) ‘Abd Allāh b. al-Zubayr: en esas monedas en un lado aparecía el término *baraka* y en el otro Allāh, lo cual parece que se debía de leer como «bendición de Dios»<sup>39</sup>.

Si Ibn Tūmart se proclamó o fue proclamado *mahdī* en vida con el sentido, no de redentor escatológico, sino de reformador político-religioso que ocupaba el lugar del Profeta, entonces Ibn Tūmart, en tanto que *wāriṭ maqām al-nubuwwa*, no tenía por qué acuñar moneda, ni en oro ni en plata<sup>40</sup>. Habría, por tanto, que situar las primeras acuñaciones almohades en época de ‘Abd al-Mu’min<sup>41</sup>. Esta argumentación nos lleva a una cuestión estrechamente relacionada y es la de la licitud de la acuñación de monedas en el Islam, tema éste poco estudiado y sobre el que sería necesario contar con una monografía. Me limitaré por ello a presentar a continuación unas reflexiones provisionales.

<sup>39</sup> Me pregunto si este precedente influyó en la frecuentísima presencia de esa fórmula en la crónica almohade para hacer referencia a los donativos entregados por los califas almohades: véase al respecto Marín, M., “El califa almohade: una presencia activa y benéfica”, en Cressier, P., Fierro, M. y Molina, L. (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid, 2005, 451-76 y Fontenla, S., “Las primeras acuñaciones almohades”, 56.

<sup>40</sup> Habría que estudiar a las figuras mahdistas que aparecen a lo largo de la historia del islam desde el punto de vista de la acuñación de monedas. Uno de los “carismas” del famoso sufí al-Ḥallāy fue la aparición milagrosa de monedas entre sus manos. Uno de los asistentes al milagro le reprochó que se tratara de las monedas de curso legal en la época, diciéndole que sólo creería en él si le presentaba un dírham donde estuviese inscrito su nombre y el nombre de su padre. Al-Ḥallāy no habría acuñado moneda porque no aspiraba al poder político: Massignon, L., *La Passion de Hallāj, martyr mystique de l’Islam*, 4 vols., París, 1975, I, 374-6. Una anécdota similar se cuenta del sufí andalusí Ibn Qasī, pero en este caso sí acabó acuñando moneda, pues a diferencia de al-Ḥallāy se convirtió en jefe político-religioso de una comunidad: Rodrigues Marinho, J., “The beginning of the characteristic Almohad coinage: some hypotheses”, en Carradice, I. A. (ed.), *Proceedings of the 10th International Congress of Numismatics*, Londres, 1986, 430-436, 431.

<sup>41</sup> La mención a los encargados de la ceca de los que habla el *Kitāb al-ansāb* debe ser vinculada entonces al reinado de ‘Abd al-Mu’min como propuso en su día Kisaichi (véase al respecto lo dicho en la nota 19). Esos encargados de la ceca deben ser puestos en relación con las acuñaciones conmemorativas propuestas por Vega, M., “*Qartayanna* y *Bāguh*, cecas almohades, y la hipótesis de las acuñaciones conmemorativas”, *Al-Qanṭara*, XXVII, 1 (2006), 63-75.

## 2. *El debate sobre la licitud e ilicitud de la acuñación de monedas*

De Adán, el primer hombre, y también el primer profeta enviado por Dios a la humanidad, afirma al-Ta‘labī que acuñó dírhamas y dinares, ya que las monedas son necesarias para la vida normal <sup>42</sup>. Otras tradiciones, en cambio, afirman que el Demonio, Iblīs, fue el primero en acuñar moneda <sup>43</sup>. Las monedas aparecen, por tanto, como algo ligado bien a este mundo bien al mal. No existen ni existieron en la otra vida, no ya en el Paraíso eterno, ni siquiera en ese Paraíso terrestre que Adán tuvo que abandonar. Las monedas pueden ser vistas, por tanto, como una de las señales de la pérdida que supone para el hombre su vida en este mundo. Si los profetas fundadores de comunidades político-religiosas no acuñaron moneda (no se dice que lo hicieran ni Moisés ni el Profeta Muḥammad) <sup>44</sup>, los reformadores político-religiosos islámicos que pretenden recrear la comunidad fundada por Muḥammad es de esperar que tampoco lo hagan.

Según Ibn Jaldūn —que nada específico dice sobre cuál fue la práctica del Profeta con respecto a las monedas—, en los comienzos del islam, en las transacciones comerciales se utilizaba el oro y la plata al peso, incluso cuando se recurría a monedas acuñadas como las persas <sup>45</sup>: es decir, el valor de las monedas era el equivalente al valor «real» del metal precioso, lo cual remite al problema moral y religioso que planteaba el hecho de que las monedas pudiesen tener un valor por encima del de su peso.

<sup>42</sup> *EI*<sup>2</sup>, s.v. Ādam [J. Pedersen].

<sup>43</sup> Kister, M. J., “Ādam: a study of some legends in *tafsīr* and *ḥadīth* literature”, *Israel Oriental Studies*, 13 (1993), 113-74, 167-168 y especialmente nota 291 (debo esta referencia a R. Tottoli). En otra transmisión se afirma que el primero en acuñar dinares y dírhamas, así como en hacer joyas de oro y plata, fue Fālig b. Gābir b. Šālij b. Arfajšad b. Sām, uno de los hijos de Noé: Meloy, J. L., “The merits of economic history: re-reading al-Maqrīzī’s *Ighāthah* and *Shudūr*”, *Mamluk Studies Review*, VII/2 (2003), 183-202, 192.

<sup>44</sup> No tengo claro por el momento hasta qué punto en la doctrina islámica se disocia expresamente de la acuñación de moneda a aquellos profetas que crearon comunidades político-religiosas. Dios reveló a Muḥammad (y a algunos de los profetas que le precedieron, como Abraham) la obligación de pagar la limosna legal (*zakāt*), pero el material que recogen las fuentes para la época del Profeta parece hacer referencia tan sólo al pago en especie: Dutton, Y., “The Qur’ān as a Source of Law: The Case of *Zakāt* (alms-tax)”, *Islamic Reflections Arabic Musings. Studies in Honour of Professor Alan Jones*, Hoyland, R. G. y Kennedy, Ph. F. (eds.), [Warminster], 2004, 201-216. Véase también la nota 35.

<sup>45</sup> *Muqaddima*, trad. Monteil, II, 535.

Uno de los autores musulmanes que estaba convencido de la ilicitud religiosa de la moneda acuñada es Ibn Ḥazm <sup>46</sup>, cuya doctrina fue objeto de tratamiento detallado en una obra del famoso ulema y gobernante ceutí Abū l-‘Abbās al-‘Azafī (557/1162-633/1236), obra editada y estudiada por M. Chérif <sup>47</sup>. Según lo recogido por al-‘Azafī, Ibn Ḥazm, en su obra *Siyāsat al-imāma wa-tadbīr al-mamlaka* <sup>48</sup>, habría sido partidario de abolir las piezas de oro y plata amonedadas, pues según él todo musulmán debía tener la libertad de hacer sus transacciones con lingotes de oro y plata, de manera que tan sólo se tomase en consideración el peso de esos dos metales preciosos, sin que hubiesen pasado por ceca alguna <sup>49</sup>. Al-‘Azafī rebate —como no podía ser menos en el caso del gobernante de una ciudad como Ceuta que vivía del comercio— todas las objeciones de Ibn Ḥazm. Sin embargo, el mismo hecho de rebatirle indica que la doctrina del cordobés gozaba de gran autoridad en la época, lo cual debe ser vinculado al prestigio del que gozó la doctrina zāhirí de Ibn Ḥazm en la época almohade, sobre todo a partir del reinado de al-Manṣūr (580/1184-595/1198) <sup>50</sup>.

<sup>46</sup> La licitud e ilicitud de la acuñación de monedas ha sido tratada por Brunschvig, R., “Conceptions monétaires chez les juristes musulmanes”, *Arabica*, XIV (1967), 113-43, con citas de Ibn Ḥazm.

<sup>47</sup> Chérif, “La frappe de monnaie et sa légitimité entre Ibn Ḥazm et Abū l-‘Abbās Aḥmad al-‘Azafī”, artículo citado en la nota 36. La obra fue editada con posterioridad a la publicación de ese artículo: Abū l-‘Abbās Aḥmad al-‘Azafī al-Sabtī, *Ḍibāḥ mā laysa min-hu budd li-man arāda l-wuqūf ‘alā ḥaqīqat al-dīnār wa-l-dīrham wa-l-ṣā’ wa-l-mudd*, ed. Muḥammad al-Šarīf, Abu Dhabi, 1999. Para entender el contexto en el que Ibn Ḥazm formula su doctrina y qué prácticas abusivas de su época estaba censurando, es indispensable el estudio de Barceló, M., “Ruedas que giran en el fuego del infierno” o ¿para qué servía la moneda de los taifas?”, *El sol que salió por Occidente. Estudios sobre el estado Omeya en al-Andalus*, Jaén, 1997, 195-203. Este artículo fue publicado por vez primera en catalán en *Rubartayr* (= *Gaceta Numismática* 105-106), 1992, 15-23 (no es tenido en cuenta por Chérif).

<sup>48</sup> Según Chérif, es una obra de la que sólo se conservan fragmentos en obras posteriores, reunidos y editados por M. Ibrāhīm al-Kattānī y reeditados por S. Naḡyār en anejo a su edición del libro de Ibn al-Azraq, *Badā’i’ al-sulk fī ṭabā’i’ al-mulk*, t. 2, Bagdad, 1978. Una de las obras de Ibn Ḥazm contenida en el manuscrito misceláneo Shehid ‘Alī Pasha, Estambul, n.º 2704, se titula *Risāla fī l-imāma*, según la descripción que recoge Asín Palacios, M., “Un códice inexplorado del cordobés Ibn Ḥazm”, *Al-Andalus*, II (1934), 1-56 [cf. *Al-Andalus* II (1934), 459], 3, si bien en el sucinto análisis del contenido que se recoge en las pp. 19-20 no se menciona que en esa obra se trate de la acuñación de moneda.

<sup>49</sup> En último término, Ibn Ḥazm volvía a remontarse a los orígenes de la comunidad musulmana, cuando no existía aún la idea de que la acuñación de monedas fuese una prerrogativa de la soberanía califal: *EP*<sup>3</sup>, s.v. *sikka* (R. E. Darley-Doran).

<sup>50</sup> Sobre el zāhirismo en época almohade, véanse los matizados estudios de A‘rāb, S., “Mawqif al-muwaḥḥidīn min kutub al-furū‘ wa-ḥaml al-nās ‘alā l-maḍhab al-ḥazmī”.

La tendencia doctrinal según la cual la acuñación de monedas iba unida, en la trayectoria histórica de la comunidad musulmana, al deterioro de ésta desde el punto de vista religioso y político, debió de influir en los orígenes del movimiento almohade y habría hecho necesario contrarrestar la pérdida de legitimidad que esa acuñación —irrenunciable, por otro lado, por parte del nuevo estado— podía traer consigo. Una de las maneras en las que se podía intentar evitar que las monedas de la dinastía almohade pudiesen ser asociadas de manera negativa a las precedentes monedas musulmanas fue mediante el cambio de forma. Se acuñaba moneda, pero esas monedas ya no tenían nada que ver (ni en la forma <sup>51</sup> ni en el peso) <sup>52</sup> con las que las dinastías anteriores —símbolos del alejamiento de la profecía— habían acuñado. La forma cuadrada predominaba ahora. Pues bien, si la doctrina reprobatoria sobre la acuñación de moneda que mantenía Ibn Ḥazm, o una doctrina parecida <sup>53</sup>, es la que estaba detrás de la política monetaria almohade, entonces habría que explicar las características de las nuevas monedas almohades en función de esa doctrina. Es decir, se trataría de una moneda acuñada de forma que no pareciera ser eso, moneda acuñada. De ahí la ausencia de fechación. De ahí también la forma cuadrada, que tal vez habría que entender como una manera de equiparar la moneda con los ponderales o pesos, de acuerdo

*Da'wat al-ḥaqq* 249 (1985), 26-30 y Adang, C., “Zāhiris of Almohad times”, *Biografías almohades II. Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, X, Ávila, M. L. y Fierro, M. (eds.), Madrid-Granada, 2000, 413-79.

<sup>51</sup> El dirham almohade tiene forma cuadrada, mientras que el dinar es un cuadrado inscrito en un círculo.

<sup>52</sup> Sobre el peso de las primeras acuñaciones almohades véase Kassis, “Monedas”, 322: el dinar almohade pesaba 2,27 gramos (frente a los 4,25 gramos del dinar almorávide); luego, en época del califa al-Manṣūr, acuñaron el “doble dinar” que pesaba 4,55 gramos.

<sup>53</sup> Que pudo circular en círculos sufíes. De un andalusí conocido por su ascetismo, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Raḥmān b. Ḍunayn, se dice que «siempre pagaba y exigía los pagos en moneda de peso legal; si le daban dirhams de baja ley, los tiraba al río envueltos en un trapo, afirmando que esta acción era incluso mejor que dar en limosna la misma cantidad. Ibn Ḍunayn estaba convencido de que obrar de este modo suponía un beneficio para toda la comunidad, puesto que se evitaban así engaños y fraudes a los musulmanes en su conjunto»: Marín, M., *Individuo y sociedad en al-Andalus*, Madrid, 1992, 129. De Ibn Qasī, el famoso sufi rebelde del Algarve, se dice que fue recaudador de impuestos para los almorávides, cargo que abandonó en clara referencia a escrúpulos de tipo moral (Fierro, “Religión”, 489-90). Estos ejemplos asumen la existencia de las monedas, de las que se limitan a reprobar su mal uso. Pero una vez que Ibn Qasī se hizo con el poder, utilizó las monedas almorávides y acabó, como ya he indicado, acuñando moneda él mismo (Rodrigues Marinho, “The beginning of the characteristic Almohad coinage”, 431).

con la propuesta hecha en su día por Salvador Fontenla<sup>54</sup>. ¿No había dicho Ibn Ḥazm que para las transacciones en las que se viesen envueltos el oro y la plata sólo había que tener en cuenta el peso de esos metales, sin que éstos hubiesen pasado por ceca alguna?

En su defensa de la acuñación de moneda al-‘Azafī pregunta:

Si l'imām adopte... un dirham et un dinar dont le poids et le nombre sont égaux au minimum légal dans lequel la *zakāt*<sup>55</sup> est obligatoire, comment cette mesure peut-elle être une injustice et une iniquité alors qu'elle est justice et bienfaisance?<sup>56</sup>

Con estas palabras viene a recordar que, en último término, en la base de la moneda islámica está siempre presente una intención «ponderal»<sup>57</sup>. El dinar almohade al comienzo pesaba 2,27 gramos frente a los 4,25 gramos del dinar almorávide (este último correspondía al peso establecido en la reforma de ‘Abd al-Malik, en la cual el dinar equivalía al *miṭqāl* de 4,25 gramos). Hubo luego una reforma del peso del dinar en época del califa almohade al-Manṣūr, cuando se pasó al

<sup>54</sup> “Numismática y propaganda almohade”, *Al-Qanṭara*, XVIII (1997), 447-462. En la propuesta hecha por Vega, Peña y Feria (véase el libro citado en la nota 12) no se descarta esta posibilidad, si bien S. Peña me indica las formas variadas que adoptan los ponderales, que no siempre son cuadrados. Sobre los ponderales andalusíes, véanse los trabajos de Ibrahim, T. publicados en *Numisma* (Casa de la Moneda) 233 (1993), 39-68 y 234 (1994), 61-72. La ausencia de ponderales de dinar almohades se explica por Ibrahim (p. 58) por el hecho de que tres dirhams almohades igualan en peso a un dinar, de manera que el ponderal de este dinar sería simplemente tres dirhams en buen estado.

<sup>55</sup> Las concepciones de Ibn Ḥazm relativas a la *zakāt* (limosna obligatoria) han sido estudiadas por Arnaldez, R., “Les biens en droit musulman à travers les idées d’Ibn Ḥazm de Cordoue”, *Les Mardis de Dar al-Salam* MCLMLV (1955), 149-186. Para el polígrafo cordobés no se trata de un impuesto, sino de una purificación de los bienes que se poseen (cf. Corán 9:103); en otras palabras, la *zakāt* constituye el fundamento de toda propiedad legítima de un bien.

<sup>56</sup> Chérif, “La frappe de monnaie et sa légitimité entre Ibn Ḥazm et Abū l-‘Abbās Aḥmad al-‘Azafī”, 112 (el texto árabe en la p. 110 de la edición).

<sup>57</sup> Brunschvig, “Conceptions monétaires”, 121-2 señala en relación con la *zakāt*: «Presque tous les docteurs ont fixé le ‘minimum imposable’ (*niṣāb*) pour l’or à vingt dinars et pour l’argent à deux cents dirhems; et, dans l’ensemble de l’orthodoxie, le lingot d’or ou d’argent est visé par là, tout comme les espèces monétaires. Point de doute que, dans ce secteur, les dinars ou dirhems ont une signification pondérale; il expriment des poids ‘légaux’ (*ṣar‘iyya*), en référence à des poids traditionnellement admis comme étant ceux de La Mecque aux premiers temps de l’Islam. Le dirhem, ainsi, pèse le quarantième de l’once (*ūqiyya*) ou les sept dixièmes du *miṭqāl*, qui est le poids du dinar ‘légal’. Bien des textes, d’ailleurs, ont les variantes: vingt *miṭqāl* au lieu de vingt dinars, et cinq onces au lieu de deux cents dirhems».

doble, es decir, a un dinar de 4,55 gramos. Los almohades cambiaron, pues, el patrón del peso. Para Fontenla, la reducción de peso inicial no fue debida tanto a razones ideológicas como a la falta de suministro de oro por la ruta sahariana; la reforma posterior de la dobla pudo ser debida a la necesidad de contrarrestar el deprecio de los dinares almohades frente a los maravedíes áureos de Alfonso VIII<sup>58</sup>. De al-Manṣūr se ha puesto de relieve su admiración por la figura de Ibn Ḥazm (cuya tumba visitó) y su inclinación por sus posturas doctrinales. Pues bien, mientras que la mayoría de los ulemas pensaban que el peso de un dinar debía ser 72 granos de cebada de tamaño mediano, Ibn Ḥazm opinaba que el peso correcto era de 84 granos, según transmisión del cadí ‘Abd al-Ḥaqq Ibn al-Jarrāṭ (m. 582/1186)<sup>59</sup>. El destacado miembro de los *ṭalaba* almohades, Ibn al-Qaṭṭān (m. 620/1230), indica que el dinar almohade pesaba 84 granos, el mismo peso propuesto por Ibn Ḥazm, en clara referencia al peso de 4,55 gramos de la «dobla» de al-Manṣūr<sup>60</sup>.

En los últimos años ha habido una creciente producción referente a las teorías monetarias desarrolladas por autores musulmanes<sup>61</sup> y hasta qué punto habría que buscar en ellas el origen de ciertas novedades que se producen en suelo europeo<sup>62</sup>. No estoy capacitada para juzgar la validez de las propuestas hechas, pero sí estoy convencida de que a dicha discusión ha de incorporarse el estudio del caso almohade. En este sentido, creo que valdría la pena investigar la influencia que la experiencia almohade pudo ejercer en la así llamada «revuelta zāhirí» en Damasco del año 788/1386 (en la que tuvieron un peso determinante las reclamaciones de justicia económica y por

<sup>58</sup> Fontenla, S., “Nota sobre metrología almohade”, *Gaceta Numismática*, 150/III-03 5.ª época (2003), 29-30, 30 (remite a Kassis).

<sup>59</sup> *Muqaddima*, trad. Monteil, II, 540. No está claro cómo se compagina esta doctrina relativa al peso del dinar que es atribuida a Ibn Ḥazm con su rechazo de la moneda, a no ser que se esté refiriendo a que el lingote de oro que cualquier musulmán podía utilizar por su cuenta como moneda debía pesar 84 granos. Otra posibilidad es que dinar sea la manera de referirse a la unidad de peso o *miṭqāl*: Ibrahim, “Ponderales”, *Numisma*, 233 (1993), 61.

<sup>60</sup> Vallvé, J., “Notas de metrología hispano-árabe. III. Pesos y monedas”, *Al-Qanṭara*, V (1984), 147-168, 160; Fontenla, S., “Nota sobre metrología almohade”.

<sup>61</sup> Véase por ejemplo ESSID, Y., *A critique of the origins of Islamic economic thought*, Leiden, 1995.

<sup>62</sup> Urvoy, D., “Les vues d’Averroès sur la monnaie comme intermédiaires entre celles d’Aristote et celles des Averroïstes latins”, *Averroes and the Aristotelian heritage*, ed. C. Baffioni, Napoli, 2004, 201-9; Ghazanfar, S. M. (ed.), *Medieval Islamic economic thought: filling the “Great Gap” in European Economics*, Londres, 2003.

tanto de acuñaciones legítimas)<sup>63</sup>. Otro caso en el que pudo haber influencia, no tanto de la práctica almohade como de la teoría de Ibn Ḥazm, es el de la acuñación de monedas de cobre (*fulūs*) por el sultán ayyubí al-Malik al-Kāmil Muḥammad en 622/1225. Al-Maqrīzī (m. 845/1442) —quien criticó con dureza el hecho de que esa moneda se había convertido en su época en casi exclusiva en todo tipo de transacciones— recoge una anécdota que explicaría, según él, por qué se empezó a acuñar esas monedas de cobre: una mujer habría criticado el uso de moneda acuñada (en concreto, de dírham) por el riesgo de usura que implicaba, crítica que habría llevado al sultán ayyubí a acuñar monedas de cobre (*fulūs*) para facilitar los pagos de la gente corriente<sup>64</sup>. Pues bien, en esa anécdota la postura de la mujer y la reacción que provoca corresponden a la doctrina de Ibn Ḥazm, para quien

... l'instauration de la frappe de monnaie (*ḍarb as-Sikka*) est une injustice (*zulm*), parce qu'elle contraint les gens à n'utiliser qu'un modèle de monnaie fixe, et elle est une pratique qui n'est pas autorisée par Dieu... ni par son Envoyé... C'est une exigence injuste d'amende, une fraude (*tadlīs*) dans la monnaie et une ouverture de voie vers la fraude. Tout cela est un préjudice (*ḍarar*) pour les musulmans, une altération (*ifsād*) du précepte de la Zakāt (aumône légale) et une instauration de l'usure (*ribā*). Mais l'Imām doit obliger les gens à ce qu'il ne soit mises en circulation entre-eux dans toutes leurs transactions, que les pièces d'or pur qui n'est pas mélangé à d'autres (métaux) ni en petites quantités ni en grandes; et les pièces d'argent pur qui n'est pas mélangé à d'autres (métaux) ni en petites ni en grandes... C'est bon si l'Imām estime qu'il convient de leur frapper des petites monnaies (*fulūs*) en cuivre ou en fer pur qu'il utiliseront dans les affaires de très petites valeurs, ce qui est difficile à imposer avec de l'or et de l'argent, dans lesquels on peut frauder s'ils sont imposés [la cursiva es mía]<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> Wiederhold, L., "Legal-religious elite, temporal authority, and the caliphate in Mamluk society: conclusions drawn from the examination of a 'Zahiri revolt' in Damascus in 1386", *IJMES*, 31 (1999), 203-35. Si hubo influencia, pudo proceder de los andalusíes emigrados a tierras orientales, muchos de los cuales se habían formado en época almohade (preparo un estudio al respecto).

<sup>64</sup> Schultz, W. C., "It has not root among any community that believes in revealed religion, nor legal foundation for its implementation: placing al-Maqrīzī's comments on money in a wider context", *Mamluk Studies Review*, VII/2 (2003), 169-181, especialmente 170-1 y 174-6. Véase también el artículo de Meloy, J. L., citado en la nota 43 (agradezco a ambos autores haberme enviado copia de sus artículos). No he podido consultar Saiful, A. R. y Barakat, E. R., "The economic thought of al-Maqrīzī: the role of the dinar and dirham as money", *2002 International Conference on Stable and Just Global Monetary System*, Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia, 2002, 123-137.

<sup>65</sup> Chérif, "La frappe de monnaie et sa légitimité entre Ibn Ḥazm et Abū l-'Abbās Aḥmad al-'Azaffī", 110.

Si en la decisión del sultán ayyubí influyó la doctrina de Ibn Ḥazm, un siglo y medio después al-Maqrīzī (quien, al parecer, también se sintió atraído por el zāhirismo) criticó acerbamente las consecuencias negativas que esa política «innovadora» había traído consigo.