

**TESIS DOCTORAL**

The logo of the Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), consisting of the letters 'UNED' in white on a dark green square background.

2015-2016

**LOS FUNDAMENTOS DEL DERECHO  
ISLÁMICO EN IBN RUŠD**

**ANÁLISIS CRÍTICO DE LA *BIDĀYA***

**MOHAMED BILAL ACHMAL**

**DOCTORANDO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA**

**DR. ANDRÉS MARTÍNEZ LORCA**

**DIRECTOR DE LA TESIS**

**TESIS DOCTORAL**



2015-2016

**LOS FUNDAMENTOS DEL DERECHO  
ISLÁMICO EN IBN RUŠD**

**ANÁLISIS CRÍTICO DE LA *BIDĀYA***

**MOHAMED BILAL ACHMAL**

**DOCTORANDO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA**

**DR. ANDRÉS MARTÍNEZ LORCA**

**DIRECTOR DE LA TESIS**

# ÍNDICE

## **Introducción general**

1. Planteamiento general y precedentes bibliográficos
2. Objetivos y metodología
3. Fuentes y bibliografía
4. Obstáculos y retos
5. Precisiones formales y abreviaturas
6. Agradecimientos

## **Primera parte: El mālikismo: Fundamentos, géneros jurídicos, expansión y características**

### **Introducción**

#### **Cap. I: El malikismo: El fundador, los fundamentos y las características**

- I. Mālik b. Anas, *imāmu Dāri al-Hiŷrati*
- II. Fundamentos de la doctrina mālikī
- III. Las características del malikismo

#### **Cap. II: Géneros del pensamiento y de la literatura jurídicas mālikíes y la aportación de los mālikiyya a los Fundamentos del Derecho islámico**

- I. Géneros del pensamiento y de la literatura jurídicas mālikíes
- II. Tratados mālikíes sobre los Fundamentos del Derecho: Aportaciones y problemáticas

#### **Cap. III: Introducción y expansión del malikismo en al-Andalus: Contextos históricos, políticos y culturales**

I. Contextos políticos e históricos

II. Introducción del malikismo en al-Andalus: viaje, *Ḥaġġ* y comercio

III. La expansión del mālikismo en al-Andalus: discípulos e irradiación de la doctrina

#### **Cap. IV: Características del mālikismo en al-Andalus y la aportación de los andalusíes a los Fundamentos del Derecho**

I. Las características del mālikismo en al-Andalus

II. Aportación de los andalusíes a los Fundamentos del Derecho

III. Algunos ejemplos de la aportación andalusí a la doctrina mālikí

### **Segunda parte: Análisis crítico de la *Bidāya***

#### **Introducción**

##### **Cap. I: Ibn Rušd, vida y obra**

I. Orígenes disputados y tradición familiar

II. Gracia y desgracia: Una vida honesta dedicada al estudio y al cultivo de la ciencia

III. El corpus rušdiano

##### **Cap. II: Ibn Rušd: jurisprudencia, judicatura y legado**

I. Ibn Rušd, como jurista y juez

II. Filosofía y Derecho en Ibn Rušd

III. El legado de Ibn Rušd en las dos orillas

##### **Cap. III: La obra jurídica de Ibn Rušd**

I. Problemáticas e hipótesis

II. *Bidāyatu al-muġtahidi*: traducciones, ediciones e investigación

III. Puesto e importancia de la *Bidāya* en el corpus rušdiano e islámico

**Cap. IV: Composición, estructura, temática, fuentes y finalidad de la *Bidāya***

I. Consideraciones y problemáticas

II. Fuentes

III. Finalidad

**Cap. V: Metodología y características de la *Bidāya***

I. Metodología general: La *Introducción* de la *Bidāya*

II. Metodología particular: Una obra armónicamente estructurada

III. Terminología

IV. Procedimiento seguido

V. Características

**Cap. VI: Problemática de la *Bidāya*: la discordancia y sus causas**

I. La discordancia entre los juristas

II. Las causas de la discordancia

**Cap. VII: Problemática de la *Bidāya*: la concordancia y sus aspectos**

I. La concordancia en la *Bidāya*

II. Las categorías de la concordancia y sus modos entre los *juristas*

III. Fundamentación y enunciado de la concordancia en las fuentes legales

IV. Concordancia y opiniones divergentes

**Conclusiones y síntesis general**

**BIBLIOGRAFIA**

**Léxico Técnico de Términos Jurídicos y Disciplinas Afines**

## **Introducción general**

El título de esta Tesis es “Los fundamentos del Derecho en islámico Ibn Rušd”. Su subtítulo es el “Análisis crítico de la *Bidāya*”. La suma de ambos, proporciona aproximadamente cuatro elementos esenciales: a), fundamentos del Derecho islámico; b), Ibn Rušd; c), Análisis; d), *Bidāya*. Evidentemente, dichos elementos no andan así de sueltos, sino que tienen una estructura, una historia y un sentido.

La presente Tesis es de cierta manera, todo ello, pero de modo más profunda en cuanto a la forma y contenido: es la estructura de los fundamentos del Derecho hallados en un jurista llamado Ibn Rušd, la historia de éste, la genealogía de su *Bidāya* y el sentido que representa esta unidad de elementos regida por un análisis que pretenda ser objetivo lo más posible.

Para mostrarlo, es inevitable trazar los principales aspectos de la génesis de nuestra Tesis, que incluye, de cierta manera biográfica, el desarrollo total de la suma racional de elementos individuales que parecen ser los títulos de la misma.

En este sentido, expondremos el planteamiento y los precedentes bibliográficos de nuestra Tesis, presentaremos las líneas generales de sus objetivos esperados y la metodología en ella seguida. En el mismo sentido, destacaremos las fuentes utilizadas y reseñaremos la bibliografía manejada, así como la especificación de los obstáculos encontrados y los retos ganados, sin olvidar obviamente, la enunciación de cuantas precisiones formales y abreviaturas tomadas a lo largo de este procedimiento.

Y como es de costumbre y moral en este caso, procederemos a agradecer a cuantas personas e instituciones que fueron de gran ayuda para la concepción y el desarrollo de nuestra presente Tesis.

## 1. Planteamiento general y precedentes bibliográficos

El destino que tomó el pensamiento de Ibn Rušd influyeron quizá, en su recepción en el mundo árabe y occidental.<sup>1</sup> Su aspecto filosófico, su fama de comentador por excelencia al Estagirita, la tendencia averroísta que germinó su obra en Occidente y tantos factores más, hicieron posible que los otros aspectos de su pensamiento quedasen totalmente encubiertos. Si están desvelados, es sólo en función de su obra filosófica y teológica.

La alusión a su obra jurídica es secundaria en comparación con su quehacer intelectual puramente sumergido en las ciencias de los Antiguos. Hecho por el cual se le negaron posteriormente, toda autenticidad y creatividad intelectuales.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> El profesor Cruz Hernández acierta totalmente cuando considera que “el Islam descubrió a Averroes tarde y mal tras el eco del libro de Renan sobre el pensador andalusí” pero no del todo cuando añade que “sólo en nuestros días se le ha conocido y valorado correcta y suficientemente”, M. Cruz Hernández: *El Islam de al-Andalus*, p. 16.

<sup>2</sup> “Ibn Rušd – afirma an-Naššār- siguió a Aristóteles en la mayoría de sus propósitos. Aun así, no tuvo ningún mérito en el pensamiento islámico como tampoco en ninguna área del conocimiento. De las varias cuestiones que indican su estancamiento racional una acerca de la causalidad. ¿Cuál ha sido su postura ante la misma en su *Tahāfut* más que la aprobación de la doctrina aristotélica en la materia? (...) es verdad que haya descubierto en sus obras algunos elementos modernos de orden metodológico, pero no para ello podemos decir que superó la lógica griega, pues no hizo sino aludir a la cuestión] y no pudo tratarla exhaustivamente[”. Véase an-Naššār, *naš'atu al-fikri al-islāmiyyi fī al-Islāmi*, t. I, p. 524.

Tal devaluación resulta inconsistente: la originalidad intelectual la ganó Ibn Rušd, no sólo al superar su condición de mero comentador como pudo demostrar Manuel Alonso,<sup>3</sup> Cruz Hernández<sup>4</sup> y Maiza Ozcoidi<sup>5</sup> entre otros, sino desde su talante intelectual como gran jurista y filósofo.

---

<sup>3</sup> “Los historiadores generales de la filosofía nos hacen concebir principalmente esta idea simplista: Averroes es el comentador de Aristóteles. Con esto se podría pensar que Averroes fue solamente hombre de erudición libresca y que los libros donde buscaba su erudición se reducían a los de Aristóteles y a los de sus comentaristas griegos y árabes, ya que él mismo confiesa muchas veces que necesitaba de las exposiciones de estos comentaristas para llegar a entender al Estagirita. En cambio, el Averroes que siembra simientes en condiciones oportunas para observar la germinación de la raíz, la del tallo naciente, etc.; el Averroes que, al comunicar a sus discípulos los experimentos hechos, observa, como psicólogo, los efectos que el método produce en sus alumnos; el Averroes que encuentra resistencia en su pluma cuando, en un pasaje de los comentarios, topa con cosas que él no ha tenido ocasión de observar en sí mismas, este Averroes es, sin duda, menos conocido, y conviene, evidentemente, conocerlo también bajo este aspecto, para no deformar su figura real”. Véase M. Alonso, *Teología de Averroes*, p. 26.

<sup>4</sup> “Su obra escrita-dice el profesor Hernández- es extraordinariamente extensa, profunda y llena de observaciones directas y juicios críticos, y radicalmente innovadora para el tiempo en que fue escrita (...) [su interés, manifestado en él como “acendrado aristotélico” no fue ] por pura veneración discipular, sino por considerarlo la cumbre del saber antiguo, científico, empírico y racional”. Cruz Hernández, *El Islam del Andalus*, p. 386.

<sup>5</sup> “El interés por Aristóteles- como subraya la profesora Idoia Maiza Ozcoidi- tuvo lugar por pura curiosidad científica, por ese amor a la ciencia desinteresada tan esencial en el mundo islámico”, *La concepción de la filosofía en Averroes*, p. 26.

Desgraciadamente, este aspecto jurídico no tuvo su merecida atención en comparación con su aspecto filosófico y político. Lo poco que se realizó sobre el tema no alcanza la calidad exigida para una correcta comprensión este aspecto en su pensamiento y obra en general.

Aun así, no podemos descalificar por completo las aportaciones que se realizaron sobre la faceta jurídica de Ibn Rušd, por pocas que fuesen, porque otras cosas, ayudaron a desvelar varios aspectos de su rico y variante pensamiento.

Tenemos constancia que varios estudiosos hicieron destacar dicha faceta de Ibn Rušd o aludieron a algunas opiniones de su pensamiento jurídico, pero claro está, dentro de un contexto general de corta finalidad científica como es el caso, por ejemplo, de Rafael Arévalo en su *Derecho penal islámico, Escuela malekita*,<sup>6</sup> de Rafael de Roda en “La doctrina islámica”,<sup>7</sup> de Ángel Manzaneque y Pedro Riaño en sus *Compendio del derecho penal musulmán*<sup>8</sup> y de Carlos Quirós en su *Instituciones de religión musulmana*.<sup>9</sup>

Otros estudiosos sí que se dedicaron a resaltarlo con suficiente armadura científica, cada cual desde de su perspectiva análisis y de criterio. En este sentido, el trabajo ya clásico de R. Brunschvig sobre el “Averroes jurista”,<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup> Alta Comisaria de España en Marruecos, Tipografía F. Erola, Tánger, 1939, págs. 22, 40, 100, 139 y 171-172.

<sup>7</sup> *Compendio de sociología marroquí*, Imprenta Imperio, Ceuta, 1939, pp. 80-81.

<sup>8</sup> Artes Gráficas, Melilla, sin fecha, p. 29.

<sup>9</sup> Alta Comisaria de España en Marruecos, Delegación de Asuntos Indígenas, Imprenta del Majzen, Tetuán, 1947, págs. 7, 170 y 172.

<sup>10</sup> "Averroès juriste", pp. 35-68.

pudo proporcionarnos por primera vez, datos de su técnica jurídica en la *Bidāya*, subrayándose, como era esperado, la mente sistemática y sintética de su autor.

Por su parte, °Abd al-Maÿîd Turkî,<sup>11</sup> completando el trabajo de Branschvig, aportó su visión sintética sobre la *Bidāya*, intentando leer la aportación jurídica de su autor desde la perspectiva de la islamología contemporánea.

°Abd Allāh Guennūn, por su calidad de ulema y *faqīh*, acertó en bucear en las entrañas del pensamiento jurídico del autor de la *Bidāya*, ofreciendo así, una visión completa de la problemática jurídica en Ibn Rušd.<sup>12</sup>

Desde una perspectiva política e histórica a la vez, Maribel Fierro intentó esclarecer el carácter almohade de Ibn Rušd tomando la *Bidāya* como punto de partida en su análisis. De esta manera, pudo ofrecernos un conocimiento más a fondo de las relaciones siempre confusas, entre mundo intelectual y poder político.<sup>13</sup>

Contribuyendo a los esfuerzos ofrecidos para destacar la importancia del quehacer jurídico de nuestro filósofo, el sabio egipcio Maḥmūd °Alī Makkī,<sup>14</sup> ofreció, lo que es en su criterio, la visión panorámica de la *Bidāya*, insistiéndose

---

<sup>11</sup> "La place d'Averroès juriste dans l'histoire du malikisme y de l'Espagne musulmane", en *Multiple Averroès*, pp. 33-43.

<sup>12</sup> A. Guennūn, "Ibn Rušd, al-faylasūfu, faqīhan", en *Ŷawalātun fī al-fikri al-islāmiyyi*, pp. 105-118; (trad. española), *Pensamiento: Revista de Investigación Filosófica*, Vol. 25, 97-99 (1969), pp. 195-206.

<sup>13</sup> "The legal policies of the almohad caliphs and Ibn Rušd's Bidayat al-mujtahid", *Journal of Islamic Studies*, 103 (1999), 226-248. Agradezco a la profesora I. Fierro la amabilidad de proporcionarme una copia de su trabajo aquí citado.

<sup>14</sup> M. °Alī Makkī, "Contribución de Averroes en la ciencia jurídica musulmana", pp. 15-38.

en su problemática jurídica y ofreciendo algunos ejemplos de su novedad en el campo de la legislación.

Las aportaciones antes mencionadas, tienen el merito de ser precursoras en su campo. Pero consideramos que aun exista una necesidad doble y urgente de completarlas: la de contribuir a la recuperación de una dimensión honda y rica del pensamiento de Ibn Rušd, manifestada clara y extraordinariamente en su quehacer jurídico y superar algunas limitaciones de las aproximaciones parciales realizadas sobre el mismo.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, resulta innecesario decir que el objetivo esencial de esta Tesis es realizar un estudio más amplio y exhaustivo posible de lo que hasta ahora, haya sido realizado sobre el Ibn Rušd el jurista, centrándonos en su más importante obra: la *Bidāya*.

## **2. Objetivos y metodología**

Es harto sabido que *Bidāyatu al-muŷtahidi wa nihāyatu al-muqtašidi* o simplemente la *Bidāya*, es un tratado de Derecho islámico comparado. El análisis detallado de su contenido demuestra que su problemática principal es la exposición de la discordancia entre los juristas sobre determinadas cuestiones y analizar las causas de la misma intentando unir en un sólo discurso jurídico las diferentes opiniones dispersas por la diversa perspectiva textual o racional. Pero no por ello la problemática de la *Bidāya* deja de ser transcendente, pues el esfuerzo de su autor estaba dirigido también a exponer la concordancia entre los mismos juristas y a emitir juicios favorables o desfavorables sobre algunas opiniones supuestamente irregulares opuestas o a la misma razón jurídica que rige la actividad jurídica musulmana, o a los argumentos textuales, racionales o de uso social de cada comunidad y región.

El análisis crítico de la *Bidāya*, concebido y realizado así, lleva a la conclusión general de que dicho tratado contiene determinados fundamentos

reguladores del Derecho islámico. Es evidente pues, que afirmemos, tal como consta en la presente Tesis, que la *Bidāya* es de cierto modo, el puro reflejo del quehacer jurídico islámico en cuanto a su temática, a su problemática, a su metodología, a sus fundamentos y a sus conceptos.

Por ello, el objetivo planteado de esta Tesis es destacar las características de dicho quehacer, conocer de cerca su temática, estudiar a fondo su problemática, examinar detenidamente su metodología, verificar minuciosamente sus fundamentos y analizar exhaustivamente sus conceptos.

Para lograr dicho objetivo, realizaremos un análisis crítico de la *Bidāya* siguiendo una metodología multidimensional, histórica y jurídica a la vez. La razón de esta opción es muy sencilla: al estudiar la problemática jurídica de la *Bidāya*, se ve hasta qué punto la dimensión histórica está extremadamente presente. Pero como la dimensión histórica va siempre en pareja con lo anterior y lo posterior, la presencia de la razón comparativa es inevitable. Por este motivo, resulta obligada la metodología comparativa seguida en ciertos aspectos de esta Tesis, está requerida. Así nos vimos obligados a realizar una comparación donde ésta había sido siempre exigida.

Si dicha metodología multidimensional está justificada en su aspecto histórico, ¿Qué sería pues de su aspecto jurídico?

Para contestar a esta pregunta, basta recordar que la temática misma de la *Bidāya* lo requiere así, es decir, que las cuestiones tratadas son totalmente jurídicas. Lo cual implica un tratamiento coherente con la terminología allí expuesta.

El mayor esfuerzo será entonces exponer los Fundamentos del Derecho hallados en la *Bidāya* y empleados por ésta para desarrollar su voluntad de explicación ante la discordancia reinante sobre las cuestiones jurídicas y lograr reducirlas en unas cuantas causas comprensibles y explicativas al mismo tiempo,

quizás para superar la discordia política, reflejo posible, de esa discordia jurídica.

La aplicación de dicha metodología multidimensional sería en vano sin el trato directo primero, con los textos de la *Bidāya* y segundo, con los textos afines, mayoritariamente jurídicos. Es lo que hemos hecho en esta Tesis mediante la traducción directa de los mismos desde su idioma original que es bien evidentemente, el árabe.

El conjunto de textos aquí analizados siempre con perspectiva histórica, jurídica y comparativa, están obviamente utilizados en función de una comprensión favorable a la problemática de la *Bidāya*.

El proceso seguido en el desarrollo de esta Tesis es completamente coherente con las exigencias metodológicas y temáticas de nuestro objetivo.

Por la amplitud del tema aquí tratado, hemos visto obligados a dividir nuestro trabajo en dos partes: la primera sobre el mālikismo, sus fundamentos, sus géneros jurídicos, su expansión y sus características; y la segunda sobre el análisis crítico de la *Bidāya*.

La razón por la cual hemos seguido este camino es obviamente clara: por un lado, hemos procurado proporcionar una visión histórica y jurídica que sirva de cimiento para nuestro análisis, y por otro lado, fortalecer el planteamiento analítico que pretendemos realizar a la obra céntrica del mismo.

Querámoslo o no, la referencia doctrinal e intelectual de la *Bidāya* son los fundamentos del Derecho y el malikismo. Ibn Rušd logró desarrollar su obra jurídica dentro de ambos, si bien que haya sido siempre un poco crítico ante ellos. Desvincular su quehacer jurídico de la tradición mālikí sería imprudente y no ayuda en absoluto a comprender la problemática de la *Bidāya* ni tampoco a entender de manera muy satisfactoria sus planteamientos jurídicos.

Por este motivo, hemos tenido que dedicar la primera parte al mālikismo, a sus fundamentos, a sus géneros jurídicos, a su expansión y a sus características dejando sin mención propia a la Ciencia de los Fundamentos del Derecho, porque está incluida en cierto modo, en los propios fundamentos del mālikismo, y más que presente en todo el desarrollo de nuestra Tesis.

Cuatro son pues, los capítulos que integran la primera parte de esta Tesis, recordémoslas: el mālikismo, sus fundamentos, sus géneros jurídicos, su expansión y sus características.

El primer capítulo, trata de presentar una síntesis histórica sobre el fundador del mālikismo y ofrecer una reseña explicativa de los fundamentos de su doctrina así como un abanico de lo que consideramos como características de la misma.

El segundo capítulo, reseña los géneros del pensamiento y de la literatura jurídicas mālikíes y cuestiona la aportación de los mālikiyya a los fundamentos del Derecho.

Cambiándonos de ambiente geográfico, histórico y cultural, y trasladándonos de Oriente a Occidente musulmán, el tercer capítulo, se esfuerza en entender el porqué de la introducción y la expansión del malikismo en al-Andalus, intentando comprender sus contextos políticos, culturales e históricos a través de un repaso histórico de la vida política e intelectual en al-Andalus desde la llegada del Islam a la Península hasta la desaparición de la dinastía nazarí, deteniéndose como es previsto, ante tres factores, calificados por esta Tesis, de decisivos en la introducción y expansión del mālikismo en la Península, que son viaje, *Hayy* y comercio.

El cuarto capítulo destaca ciertas características del mālikismo en al-Andalus y valora la aportación de los andalusíes a los Fundamentos del Derecho, ofreciendo algunos ejemplos de su aportación a la doctrina mālikí.

A diferencia de la primera parte dedicada al mālīkismo en general y a su presencia en al-Andalus en especial, la segunda parte se dedica exclusivamente al análisis crítico de la *Bidāya*, con ciertos matices históricos evidentemente muy recomendables en este contexto.

Siete son los capítulos que se encargan de desarrollar esta parte de nuestra Tesis:

El primero, de carácter introductorio, aborda desde una perspectiva crítica, la vida y la obra de Ibn Rušd.

El segundo, de carácter crítico, analiza la jurisprudencia y la Judicatura en Ibn Rušd, dedicando una parte a la filosofía y al derecho en su pensamiento. El destino que tomó éste nos incito a reflexionar sobre su legado entre las dos orillas del Mediterráneo.

El tercero, empieza a profundizar más en el pensamiento jurídico de Ibn Rušd. Este es el propósito de detenerse ante su obra jurídica, llegando incluso a interrogarse sobre si pudo componer otras obras jurídicas más que *aḍ-ḍarūrī* y la *Bidāya*. Siendo ésta central en nuestro análisis, hemos visto obligados a dedicarla más espacio sobre su autoría, sus ediciones, sus traducciones parciales e integrales, la investigación científica sobre la misma, su puesto en el corpus rušdiano, su importancia en el corpus jurídico islámico con una breve reseña de algunos tratados de *al-jilāfiyāt* para tener una idea aproximativa de la importancia de este género que personifica nuestra emblemática obra jurídica.

Ampliando más aun este procedimiento, el cuarto capítulo se dedica al análisis de la composición, de la estructura, de la temática, de las fuentes y de la finalidad de la *Bidāya*.

En cuanto al capítulo quinto, éste se dedica principalmente a averiguar la metodología y características de la *Bidāya*, centrándose, cómo no, en su *introducción*, clave elemental para entender la totalidad de su problemática. En

este sentido, se exponen las vías de recepción de los juicios, lo indecible (*mā sakata ʿanhu aš-šarʿu*), las versiones del imperativo (*al-amru*), de la inhibición (*an-nahyu*), la discordancia sobre las versiones del imperativo y de la prohibición y las causas de la discordancia. Y tomando en consideración la importancia de la *Bidāya*, el presente capítulo se concentra en analizar su metodología, estudiar su terminología, seguir su procedimiento jurídico y por fin, destacar algunas de sus características, sin dejar de reseñar ciertos aspectos zahiríes de sus planteamientos.

El capítulo sexto, plantea la problemática fundamental de la *Bidāya* y pone de manifiesto sus principales causas. Para lograr este objetivo, se exponen todas las causas que hicieron posible tal discordancia entre los juristas, como la oscilación del vocablo entre las cuatro vías de la significación jurídica, la equivocidad del vocablo, la diferencia gramatical, la oscilación entre lo verdadero y lo figurado, la limitación del vocablo o su extensión y la contraposición de los argumentos.

El capítulo séptimo y último, plantea analizar otra problemática fundamental de la *Bidāya*, que por razones diversas, pasa desapercibida. Estamos hablando desde luego de la concordancia y de sus aspectos. Por eso hemos empezado por interrogarnos sobre la manera con la cual el autor expone la concordancia para acercarnos más al núcleo de nuestro objetivo que es el análisis de las diferentes categorías de la concordancia en los juristas en general y sus modos en la *Bidāya* en particular, así como averiguar cómo el autor hizo para fundamentarla en las fuentes legales y enunciar sus referencias en las autoridades competentes y finalmente, exponer con varios ejemplos, algunas de las opiniones diversas detectadas por el autor en su obra, objeto de este análisis.

A cada uno de los capítulos que integran nuestra Tesis, y bien evidentemente en sus ambas partes, hemos procurado dotarlos de una conclusión parcial que luego, encontrará su culminación en las conclusiones finales.

Siendo la *Bidāya* obra central en nuestra Tesis, su puesto en la misma es más que privilegiado: basta con señalar que nos hemos ocupado de comentar su composición, contemplar su génesis y estructura, averiguar sus fuentes directas e indirectas, determinar su temática, trazar las particularidades de su finalidad y metodología y destacar las características generales de su aportación al pensamiento jurídico islámico de su época.

Y avanzando un poco en su estructura, hemos intentado averiguar su problemática general deteniéndonos, repito, en sus dos sólidos pilares, la *concordancia* o *‘iymā‘* y la *discordancia* o *ijtilāf*.

### **3. Fuentes y bibliografía**

Esta Tesis ha sido elaborada gracias a una amplia y diversa bibliografía. En primer lugar, hay que señalar, como lo hicimos indicar en su momento, que las fuentes utilizadas son fundamentalmente árabes. Pero no por ello dicha bibliografía deja de ser diversa, pues hemos utilizado o consultado varias obras redactadas en lenguas europeas como el francés, el inglés y el español. De hecho, y a excepción de las fuentes árabes, la bibliografía utilizada es mayoritariamente española por razones obviamente conocidos.

En segundo lugar, hay que advertir que dicha bibliografía, no es igual en cuanto al beneficio aportado a la Tesis, ni tampoco idéntica en cuanto a su categoría bibliográfica. Como se puede comprobar, tenemos nueve categorías de bibliografía repartidas según el desarrollo de nuestro trabajo y su procedimiento metodológico, pero organizada según el grado de cercanía al tema central de esta Tesis, que es, recordémoslo, el análisis crítico de la *Bidāya*. De hecho, las

obras de Ibn Rušd se sitúan en un primer plano, porque son para decirlo así, la producción básica del genio que compuso la *Bidāya*, obra clave en este trabajo.

Recurriendo al mismo criterio, a saber la cercanía al tema central de la Tesis, hemos puesto las obras compuestas sobre Ibn Rušd en el segundo plano. Sin ir más lejos en reclamar su importancia, baste decir que haan sido de gran beneficio para nuestro tema, esencialmente al aclarar determinados puntos del pensamiento filosófico y jurídico de Ibn Rušd.

Lo mismo vale para las enciclopedias y los diccionarios aquí consultados, pues fueron de gran ayuda para solventar ciertos problemas técnicos y aclarar determinadas confusiones terminológicas.

Teniendo en cuenta la intersección existente entre Derecho e Historia, la consulta de las fuentes históricas es evidente. No es posible analizar una cuestión jurídica sin enfocarla en su contexto histórico, hecho que implica disponerse de suficientes datos sobre los hombres –en nuestro caso serían los juristas y hombres de ciencia legal en general- y los acontecimientos políticos y sociales, que usualmente condicionaron ciertos hechos e influyeron sobre algunos pensamientos y actos.

La temática esencial de esta Tesis es el Derecho islámico. La utilización de las fuentes jurídicas sería pues vital. Por este motivo, vimos ineludible utilizar unas fuentes que consideramos de gran valor e importancia para nuestro tema, no sólo por su diversidad, sino también por su autoridad científica en su campo de competencia. Así, hemos procurado sacar provecho en lo máximo posible, de las obras maestras de los Fundamento del Derecho, de la Exégesis, de la dialéctica jurídica (*al-jilāfiyyatu*), de los comentarios jurídicos mayores o menores, de las recopilaciones de las Tradiciones (*hadices*) y de los compendios de fórmulas notariales, sin especificación doctrinal, ni prioridad sectaria. Prueba

de ello, la convivencia de Mālik con aš-Šāfi'ī, Abū Ḥanīfa con Ibn Ḥanbal e Ibn Ḥazm con todos éstos.

El análisis histórico y jurídico que seguimos, nos exige utilizar también una serie de fuentes generales para rellenar algunas lagunas históricas, culturales y hasta políticas. De hecho, hemos manejado fuentes sobre historia cultural, historia de la filosofía, mística y ética.

Los estudios histórico-jurídicos, con su mezclada temática entre la perspectiva histórica y el planteamiento jurídico, fueron indispensables durante la elaboración de esta Tesis por la potencialidad crítica que en los mismos se incluye. Su utilización nos fue de gran eficacia para resolver ciertos puntos críticos de la historia y determinadas problemáticas jurídicas.

Lo mismo es vigente para los estudios históricos que nos ofrecieron esta magnífica apertura sobre los horizontes históricos de la vida intelectual, sobre todo aquellos que se dedicaron a encuadrar históricamente la biografía de los juristas, sus obras y las cuestiones entre ellos debatidas.

La utilización de las obras generales, siempre son bienvenidos en cualquier tema, especialmente cuando tienen algo que aportar a la resolución de cualquier problema, tanto metodológico como problemático.

La totalidad de la bibliografía utilizada en sus diferentes categorías, fue en general, de gran ayuda para la elaboración de esta Tesis. Alguna limitación seguramente habrá, pero quizás en la elección o preferencia de ciertos títulos sobre otros, el grado de beneficio que de los mismos se reciba y el condicionamiento que pudieron ejercer sobre el procedimiento analítico del conjunto de las cuestiones planteadas.

#### **4. Obstáculos y retos**

Las dificultades y obstáculos afrontados para realizar esta tarea de comprender, traducir y analizar dichos textos, son parte de los mismos hallados a lo largo del desarrollo de esta Tesis.

Empezando primero por el tema tratado en la *Bidāya*: Quizás, la primera y principal dificultad radique en la escasez, para no decir carencia, de trabajos realizados de manera integral sobre la *Bidāya*. Los que pudimos consultar son parciales en cuanto unidimensionalidad parecen evidentes a su temática, versada generalmente sobre ciertos libros de la misma y a su metodología, generalmente unilateral. En cuanto a los trabajos que por un motivo u otro, no pudimos localizar, siendo realizados en diversos idiomas, principalmente el árabe, son idénticos en este aspecto, es decir su parcialidad y unidimensionalidad a juzgar por el título de los mismos y a las reseñas sobre éstos realizadas.

Teniendo en cuenta la escasez de trabajos dedicados a la *Bidāya* en su totalidad temática e integralidad problemática, nuestra tarea de realizar un trabajo de las dimensiones que presenta esta Tesis, basándose solamente sobre nuestra voluntad del saber, no fue absolutamente fácil: habría que afrontar esta dificultad y superar su limitación sacando provecho de cuanto había de bueno en las precedentes aportaciones sobre la *Bidāya*.

La segunda dificultad tiene íntimos lazos con la situación general de la obra de Ibn Rušd en castellano. Harto sabido es que buena parte de la bibliografía filosófica de nuestro filósofo y jurista ha sido recuperada en idioma español. Pero desgraciadamente no fue así para su obra jurídica. Dejando a un lado el *mujtaṣaru al- mustaṣfā* del al- Gazzālī llamado *aḍ-ḍarūriyyu fī uṣūli al- fiqhi*, (*Lo necesario en la ciencia del derecho musulmán*) que había sido traducido parcialmente por Puig Montada<sup>15</sup> a base de la edición crítica de Ŷamāl

---

<sup>15</sup> Averroes, juez, médico y filósofo andaluz, pp. 108-111.

al-<sup>c</sup>Alawī,<sup>16</sup> poca cosa tenemos traducida de su *Bidāya*. A la excepción de reducidos textos traducidos de ésta por Carlos Quirós y Maḥmūd <sup>c</sup>Alī Makkī, no tenemos prácticamente ningún otro texto de la misma como hicimos indicar en su momento.<sup>17</sup> Lo cual hace más difícil nuestra tarea de traducir por cuenta propia los textos significativos de la *Bidāya* con las dificultades y limitaciones que supone tal trabajo, especialmente respecto a los términos jurídicos integrados en dicha obra.

Pero a cada dificultad corresponde un reto: y lo nuestro era superar casi todas las que pudieron limitar nuestro trabajo. De parte, hemos intentado ganar al español un repertorio considerable de textos de la *Bidāya* que quizás se convirtieron en una próxima coyuntura, en una versión mejorada y aumentada que sirve de base para más estudios e investigaciones sobre la misma.

Y de otra parte, hemos intentado afrontar un tema tan delicado como es el Derecho comparado partiendo de la misma *Bidāya*. El léxico que pusimos como anejo a nuestra Tesis, se debe entenderse en esta línea de superar las dificultades y ganar los retos y no como material definitivo de máxima absolutidad. Su razón de ser es proporcionar un medio de comparación entre términos pertenecientes a dos horizontes diferentes lingüística e intelectualmente, pero que esperamos signifiquen una aproximación relativamente aceptable entre ambos. Contiene este léxico los términos jurídicos o que presumimos sean tales, por hallarse citados como fundamentales en la dialéctica jurídica de la *Bidāya*. Su elaboración fue fruto de nuestro modesto esfuerzo, pero también el extraordinario de otros estudiosos a cuyas aportaciones, hemos acudido. A

---

<sup>16</sup> Beirut, 1994, pp. 41-43.

<sup>17</sup> Véase el párrafo "Traducciones parciales e integrales de la *Bidāya*" en esta Tesis.

veces, hemos optado por la castellanización a la “morisca” - como diría Manuel Feria García en la introducción de su *Diccionario de términos jurídicos árabe-español*- de algunos términos jurídicos viendo como él que esa es la única naturalización posible ante el carácter particular de la tradición jurídica islámica.

Sería pretensión ridícula creer superadas todas las dificultades y resueltos todos los problemas. Pero es de confesar que las que conseguimos superar durante la elaboración de esta Tesis no habrían sido posibles sin esta dosis de paciencia recibida de nuestro Director de Tesis, de la voluntad del saber recibida del mismísimo Ibn Rušd y de la ayuda directa e indirecta de cuantas personas que nos hayan brindado su apoyo mediante sus aportaciones científicas al tema tratado aquí o mediante las largas horas dedicadas a las conversaciones y consultas, llenas por cierto, con noble ciencia e infinita generosidad.

## **5. Precisiones formales y abreviaturas**

Antes de proceder a la exposición de esta Tesis, me gustaría hacer ciertas precisiones referentes a la forma y fondo de la misma.

- En primer lugar, señalamos que el sistema de transcripción seguido aquí es el utilizado por las revistas *al-Andalus* y *al-Qanṭara* con algunas opciones personales que considero importantes para acercarnos más al cuerpo y espíritu del idioma árabe cuyas obras y términos, serán con frecuencia, aludidos a lo largo de este trabajo. En este sentido, he respetado la condición gramática árabe, sobre todo en los títulos de las obras citadas y los términos utilizados aunque con algunas excepciones. Para poner un ejemplo, he conservado al título de la obra jurídica de Ibn Rušd *Bidāya* tal como figura en los estudios averroicos (*bidayat* o *Bidaya*) añadiendo a la vocal *a* su debida prolongación *ā* para adaptarse más a su estado ortográfico. Pero cuando se tiene que citar todo el título de esta obra, no me conformó sólo con la forma adoptada por los estudiosos de habla castellana y francófona, *bidayat al muchtahid* (Carlos

Quirós), *Bidāyat al-muŷtahid* (Cristina de la Puente), *Bidaya* (Laïmèche) o *bidayat al-mujtahid* (George Hurani), sino que insisto sobre su total condición gramática: *Bidāyatu al-muŷtahidi wa nihāyatu al-muqtašidi*. Así se conserva la totalidad del título y su integridad gramática y semántica.

- En cuando a los nombres propios, he intentado ser un poco tolerante al respecto, sin ser demasiado indiferente ante su transcripción, siempre fiel a la escuela del arabismo español. Por dar sólo un ejemplo, he preferido poner el nombre árabe de Ibn Rušd, respetando, desde luego, su forma latinizada (Averroes) en los autores que prefieren utilizarla. Pero sin ir demasiado lejos en adoptar formas fonéticas un poco insólitas como *Ibn Rouch* (A. Manzanque y P. Riaño), *Ibn- Rosch* (Jaime Grés), *Ibn-Roschd* (González Blanco) o *Aberroes* (R. Arévalo; J. Goyanes y Capdevilla). Las formas *Aben* (hijo) de *Abentomlús* o de *Abenhazam* (Asín Palacios) son restituidos por *Ibn* o simplemente *b.* (si ésta se encuentra en la mitad de la cadena genealógica del autor) y serán respectivamente *Ibn Ṭumlus* e *Ibn Ḥazm*.

- La condición gramática de los títulos de obras y de los términos empleados son siempre respetados salvo en los nombres y apellidos de los autores aludidos, que sin retocarlos gramáticamente, preferí dejarlos intactos con una sola excepción: en vez de *Abū*, he puesto *Abī* considerándola más coherente con las exigencias gramaticales árabes. Como mero ejemplo, he puesto “la *Bidāya* de *Abī al-Walīd*” en vez de “la *Bidāya* de *Abū al-Walīd*”. La segunda forma es más próxima a las normas gramaticales árabes. Además de su musicalidad compatible con la dialéctica árabe, es de pleno vigor gramatical y ortográfico en su idioma original.

- El calendario utilizado para fijar hechos y biografías es doble: El de la hégira y su correspondiente de la era cristiana, salvo en reducidos casos pertenecientes a autores o eventos contemporáneos donde puse sólo el calendario gregoriano.

Para los autores, dicho calendario es siempre el de su fallecimiento. Sus referencias biográficas, son aludidas una sola vez viendo innecesario repetirlas cada vez que se alude al mismo autor.

- Para evitar cierta confusión de autoría y de edición, he visto indispensable poner el título de cada obra al lado de su autor todas las veces que ésta se repite bien de manera abreviada.

- Las fuentes utilizadas en esta Tesis son fundamentalmente árabes. Pero no por ello la bibliografía deja de ser diversa, pues he utilizado o consultado varias obras compuestas en otros idiomas occidentales como el francés, el inglés y el español. De hecho, y a excepción de las fuentes árabes, la bibliografía utilizada es mayoritariamente española por razones obviamente conocidas.

- Todos los textos que aparecen en esta Tesis traducidos del árabe al español, son de mi autoría salvo algunos que hago indicar en su momento. En cuanto a los textos traducidos de la *Bidāya*, son exclusivamente míos. Los de Carlos Quirós y Maḥmūd °Alī Makkī están recogidos con sus respectivas procedencias.

- Las abreviaturas utilizadas en esta Tesis son escasos. Bien que son bastantes conocidos, he aquí sólo tres ejemplos: biog. n° (= biografía número); t. y tms. (= tomo, tomos); b. (Ibn); ibíd. (La misma referencia).

## **6. Agradecimientos**

Quiero expresar mi sincera gratitud a mí estimado Director de Tesis, el ilustre profesor D. Andrés Martínez Lorca, primero por haberme apoyado a lo largo de los años de mi formación científica en el Departamento de Filosofía de la UNED dando lo mejor de su sabiduría y generosidad y segundo por hacerme participe en su gran mayor entrega a los estudios averroistas. De este apoyo salieron las primeras reflexiones de mi trabajo de DEA bajo su dirección sobre “El problema del *iḥtihād* y del *Yihād* en la *Bidāya* de Ibn Rušd” y de este mismo apoyo salen ahora los presentes propósitos de mi Tesis doctoral sobre los

fundamentos de Derecho islámico en Ibn Rušd, bajo también su amable dirección. Mi gratitud hacia el profesor Andrés Martínez no se limita sólo en las circunstancias académicas siempre favorables para mi vida profesional, sino también que se prolongan hacia mis orientaciones intelectuales. Es a él quien debo entre otras cosas, mi amor crítico al arabismo español y mi re-dedicación a los estudios sobre Ibn Rušd en particular y a la filosofía islámica en al-Andalus en general desde una perspectiva más amplia y crítica. Si es válido hablar en nuestro contexto de las virtudes de la investigación científica, diría que la propuesta de mi director de preparar esta Tesis y sus consejos a lo largo de su desarrollo, me hayan sido de gran interés, no porque me ayudaron a afrontar ciertos obstáculos, pero porque me pusieron en el recto camino de la investigación científica abriéndome su infinito y fértil horizonte. Por todo ello, manifiesto públicamente mi gratitud hacia el profesor A. Martínez como director de mi Tesis y como hombre de grandes cualidades morales e intelectuales.

Mi gratitud se dirige también a mi amable tutora la Dra. Idoia Maiza Ozcoidi, por haberse preocupado desde los primeros días de mi Periodo de Investigación, por el tema de mi Tesis doctoral siendo ella como docente e investigadora, de gran apoyo en mis primeras andaduras en el campo de la investigación científica.

Son merecedores también de mi gran gratitud los estimados profesores Alejandro Martínez Dhier (Universidad de Granada), Ŷalāl Aragñn (Academia de Tetuán), Delfina Serrano Ruano (CSIC –Madrid) y Maribel Fierro (CCHS-CSIC- Madrid) por su apoyo para realizar esta Tesis y su generosidad al facilitarme datos y artículos de gran importancia para el desarrollo de la misma.

Expreso mi sincera e infinita gratitud también a mi gran familia: Imane, °Aliae y Mu°tazz, que durante todos estos años, supieron manifestar su

generosidad y sacrificio para que yo pueda realizar mi Tesis en unas condiciones de máxima tranquilidad, de infinito afecto y de incondicional apoyo.

A todos y cada uno de los responsables, trabajadores y asesores de las bibliotecas e institutos: Biblioteca Central de la UNED (Madrid), Centro Asociado de la UNED (Ceuta), Instituto Cervantes (Tetuán y Tánger), Biblioteca y Archivos de Tetuán, Instituto °Abd al-Jālaq aṭ-Ṭorrīs (Tetuán), Ministerio de Cultura (Tetuán), Facultad de Uṣūlu ad-Dīnn- al-Qarawiyyīna (Tetuán) y Facultad de Letras – Universidad °Abd al-Mālik as-Sa°dī (Tetuán), expreso mi sincero agradecimiento y reconocimiento por su gran apoyo y admirable ayuda en proporcionarme todo cuanto fue necesario para la ardua pero enriquecedora labor de estudio e investigación.

Esta Tesis no sería como es sin la gentileza y generosidad de todas las personas antes citadas. A todos ellos, les digo: MUCHAS GRACIAS.

**Primera parte: El malikismo: Fundamentos, géneros jurídicos  
expansión y características**

**Introducción**

La evidencia metodológica y lógica nos enseña que toda obra es fruto de su contexto histórico y doctrinal. La *Bidāya* como tantas otras obras jurídicas de su género, no es una excepción. Tanto su contenido como su problemática, indican que está más que vinculada con una determinada ciencia y emanada de una específica doctrina. No es objeto de ninguna objeción decir que representa de algún modo, la ciencia islámica de los Fundamentos del Derecho. El estudio que ofreceremos a continuación de su contenido, dará fe de su filiación con esta ciencia, por lo cual, sería necesario una exposición general de los fundamentos de la misma. En cuanto a su emanación de una específica doctrina, tal vez que haya alguien que esté en contra de que la *Bidāya* sea fruto puro y legal del mālikismo. La crítica que realiza el autor a dicha doctrina es evidente. Pero no es posible pretender que sólo por este particular el autor deje de ser mālikí ni tampoco su obra se desvincula del mālikismo. Las razones que aportaremos más

tarde testimonian que por crítico que fuera Ibn Rušd ante el mālikismo no se le debiese situar fuera de dicha doctrina ni le convirtiese en un anti-mālikí, sino simplemente verle como un mālikí consciente de su cada vez urgente necesidad de evolución y renovación de su condición doctrinal e intelectual. La razón de ser de la misma *Bidāya* como manual de práctica jurídica dentro del ámbito mālikí y un posible estímulo incitante para el *iŷtihād* jurídico, la sitúa en el primer plano del mālikismo. Todo indica pues que es indispensable exponer los fundamentos de esta doctrina para una comprensión adecuada de la problemática de la *Bidāya* y los propósitos en ella se hallan. Pero para que esta exposición sea completa, hace falta una reseña biográfica del fundador del mālikismo. No sería explicable que hiciéramos un análisis de la *Bidāya* sin conocer el ámbito cultural e intelectual de este personaje máxime si es mayoritariamente aludido y cuestionado en la misma. Para completar el panorama histórico y biográfico de nuestra Tesis, es obligado exponer los géneros jurídicos del mālikismo, su expansión en al-Andalus y sus características diferenciales. Obviamente, la *Bidāya* es parte fundamental del magnífico corpus jurídico islámico hasta ahora conocido y de manera particular, dentro del quehacer jurídico en al-Andalus. Por esta razón es indispensable que nos detengamos ante los géneros jurídicos que con la *Bidāya* tienen más que una filiación. La pertenencia de esta obra al ámbito jurídico en al-Andalus justifica que hagamos una escala en la expansión del mālikismo en la Península ibérica para completar luego su análisis integral. Una reflexión sobre las características del mālikismo resulta obligatoria para complementar su cuadro histórico y doctrinal. La importancia de este procedimiento nos ayuda a determinar si podríamos de verdad calificarla de distinta y diferente dentro del quehacer jurídico en general y mālikí en particular.

## **Cap. I: El mālikismo: El fundador, los fundamentos y las características**

El objetivo de este capítulo pues, es presentar los fundamentos del mālikismo y reseñar sus características. Para ello, ofreceremos una síntesis de la biografía de su fundador, Mālik b. Anas y explicaremos los fundamentos de su doctrina.

### **I. Mālik b. Anas, *imāmu Dāri al-Hiyrati***

En la mayoría de los casos, las doctrinas son posteriores a sus fundadores. Es es, sin duda alguna, el caso del malkismo. Surgido de los principios fundacionales de la doctrina atribuida a Mālik, el malikismo se convirtiñ, en la doctrina de más poderío y fuerza en al-Andalus, en al-Magrib y en una parte considerable de Oriente. Pero no surgió de una vez por todas. El malikismo, como cualquiera otra doctrina jurídica islámica en general, se forjó progresivamente durante un largo periodo histórico. Además del acto fundacional del imam Mālik, los discípulos del mismo tuvieron su particular aportación a la doctrina: su clasificación en cuanto a cuestiones planteadas, su categorización en cuanto a temas debatidos y su sistematización en cuanto a fundamentos referenciales, todo ello es obra posterior al fundador, realizada

durante varias generaciones de mālikiyya, tanto en Oriente como en Occidente musulmán. Este largo proceso de fundación y refundación, tuvieron como punto de partida a los principios fundacionales establecidos por el propio Mālik y acorde con la dialéctica jurídica de otras doctrinas vigentes en el Islam suní.

Conforme con ello, podemos trazar las diferentes etapas de la formación de esta doctrina siguiendo el esquema evolutivo de la misma diseñada por °Umar al-Ŷaydī: La primera etapa es la edificación y fundamentación de los grandes principios de la doctrina durante la cual Mālik puso las bases de la misma, facilitando el camino a sus discípulos para que tomaran la iniciativa de desarrollar lo que hubiera quedado como material embrionario en sus enseñanzas; la segunda etapa es la de ramificación (*at-tafrī'u*) que empieza desde el final del siglo II de la hégira prolongándose hasta mediados del siglo III y durante la cual la doctrina se extendió, gracias a los esfuerzos de los discípulos, hacia Iraq, Egipto, Ifrīqiyya y al-Andalus dejando de existir sólo en Medina. En esa etapa, empieza la composición de los tratados de la doctrina donde se nota que los discípulos de Mālik realizaron una extraordinaria labor de síntesis doctrinal partiendo de los fundamentos proporcionados por el imam Mālik. Estamos hablando de las grandes obras del malikismo tales *al-mudawwanatu*,<sup>18</sup> *al-asadiyyatu*, *al-wādiḥatu*, *al-ʿutbiyyatu* y *al-muwāziyyatu*; la tercera etapa es la puesta en práctica de los fundamentos generales que empieza desde los mediados del siglo III hasta mediados del siglo V. Esta etapa se caracteriza por el estudio de las cuestiones incluidas en las grandes obras antes mencionadas y su análisis comparativo según los fundamentos expuestos por el fundador, realizando un monumental esfuerzo de unir las generalidades (*al-*

---

<sup>18</sup> Véase una síntesis sobre la misma en al-Ŷaydī, *muḥāḍarātun fī tāriji al-maḍhabi al-mālikiyyi* (= *muḥāḍarātun*), pp. 175-189.

*kulliyātu*) de la doctrina con sus características a la luz de la práctica jurídica surgidas de la vida diaria; la cuarta etapa consistió en retocar y revisar la doctrina. Dicha etapa se caracteriza por la abundancia de opiniones dentro de una sola cuestión de las muchas debatidas en el derecho y así, se empieza a distinguirse entre las opiniones famosas, posibles o débiles dando paso a la dialéctica y a la divergencia que poco a poco, se convertiría en una síntoma de debilidad y de estancamiento dentro de la doctrina, hecho que no tardó en cerrar el ciclo evolutivo de la misma.<sup>19</sup>

Tomando en consideración todas esas etapas, parece razonable decir que no exista un malikismo *ex-nihilo*.<sup>20</sup> Es la sucesiva labor del fundador y de sus discípulos coetáneos y posteriores.<sup>21</sup>

Pero ¿quién era ese fundador? ¿Cuáles son los fundamentos de su doctrina? ¿Cuáles son las características de la misma?

Esas, son en particular, las preguntas que nos parecen, momentáneamente urgentes en esa parte introductoria de nuestro trabajo. Por lo cual procederemos a ofrecer una síntesis de la biografía de Mālik b. Anas, cuyo nombre se unió para siempre al mālikismo.

Mālik b. Anas b. Abī ʿĀmir al-Ašbaḥī, de la tribu yemení de Ašbaḥ (n. 94/713).<sup>22</sup> Pertenece a una gran familia de doctores y de gente virtuosa: su

---

<sup>19</sup> al-ʿĀyḍī, *mabāḥiṭun fī al-maḍḥabi al-mālikiyyi (=mabāḥiṭun)*, pp. 47-49.

<sup>20</sup> Mālik tomó sus principios en *al-muwaṭṭaʿu* de Rabiʿa ar-Raʿy, su maestro y éste de Saīd b. al-Musayyab. Véase más datos en Ibn Baškuāl, *Kitābu aš-Šilati*, Codera (ed.), t. I, p. 164; al-Abyārī (ed.), t. I, p. 261.

<sup>21</sup> al-ʿĀyḍī, *mabāḥiṭun*, p. 281.

<sup>22</sup> La genealogía familiar de Mālik es bastante larga y se remonta a Qaḥṭān. Véase as-Suyūṭī, *tazyīnu al-mamāliki*, p. 17.

abuelo mayor, Abū „Āmir, era eminente compañero del Profeta, al lado de éste, asistió a todas sus batallas menos la de *Badr*. Su abuelo menor Mālik, era de los grandes doctores y seguidores (*at-Tābi‘īna*). Fue uno de los cuatro hombres que llevaron el cadáver del Califa ‘Uṭmān b. Affān para su entierro durante la noche.<sup>23</sup> Su tío, Abū Sahl, era destacado ulema y *tābi‘ī* de quien Mālik transmite en su *muwaṭṭa‘a* ‘u<sup>24</sup> o *Libro del camino allanado*.<sup>25</sup>

La biografía de Mālik<sup>26</sup> (179/795)<sup>27</sup> no es menos gloriosa que la de sus antepasados: baste con decir que ha sido objeto de una profecía donde se

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 20; Ibn Farḥūn, *ad-dībā‘yū al-muḍahhabu* (= *ad-dībā‘yū*), pp. 72-74.

<sup>25</sup> La traducción española de este título es tomada de J. M. Quesada, *El mundo jurídico en al-Andalus*, p. 38.

<sup>26</sup> Ibn ‘Abd al-Barr, *al-intiqā‘u*, Abū Gudda (ed.), t. I, pp. 36- 91; al-Cādī ‘Iyāḍ, *tartību al-madārīki*, Ibn Tāwīt (ed.), t. I, pp. 104-193; Ibn Farḥūn, *ad-dībā‘yū*, pp. 55-65; aḍ-Ḍahbī, *taḍqīratu al-Ḥuffā‘i*, Ḥaydar Abād (ed.), 1915, t. I, pp. 193-198; Dāīratu al-Ma‘ārif (3<sup>a</sup> ed.), t. I, pp. 207-213; Ibn al-‘Imād, *šāḍarātu aḍ-ḍahabī*, t. II, pp. 350-354; Ibn Jilikān, *wafayātu al-a‘yāni*, Wüsteneld (ed.), Vol. II, t. VI, pp. 69-71; I. ‘Abbās (ed.) t. IV, biog. n° 550, pp. 135-139; aš-Šīrāzī, *ṭabaqātu al-fuqahā‘i*, pp. 69-70; al-qasantīnī, *al-wafayātu*, pp. 141-142; al-Yāfi‘ī, *mir‘ātu al-‘Īnāni*, t. I, pp. 290-293; aš-Šafadī, *al-wāfiyyu bi-al-wafayāti*, t. XXV, biog., n° 22, pp. 21-24; Ibn Jalfūn, *asmā‘u šuyūji Mālikin*, pp. 19-38; aḍ-Ḍahbī, *Siyaru a‘lāmi an-nubalā‘i* (= *as-Siyaru*), t. VIII, biog. n° 10, pp. 48-135; Ibn an-Nadīm, *al-fihrastu*, Riḍā -Ta‘yadud (ed.), t. VI, p. 251; ad-Dāwūdī, *ṭabaqātu al-mufasirīna*, t. II, biog. n° 613, pp. 294-301; Vincent, *Études sur la loi musulmane, Rite de Malek*, pp. 34-62; al-Ḥa‘wī, *al-fikru as-Sāmīyyu*, t. II, pp. 155-161; az-Ziriklī, *al-a‘lāmu*, t. V, pp. 257-258. Entre las mejores monografías realizadas sobre Mālik, está la de Muḥammad Abū Zahra, *Mālik: su vida, época, opiniones y jurisprudencia*, 2<sup>a</sup> ed. Dāru al-Fikri al-Arabiyyi, al-qāhira, 1952, 500 págs; y la de ‘Abd al-Ḥalīm al-‘Yundī, *Mālikun b. Anas, imāmu dāri al-hīyati*, 3<sup>a</sup> ed. Dāru al-Ma‘ārifi, al-qāhiratu, 1993, 305 págs.

<sup>27</sup> Cabe señalar que fijaremos sólo la fecha de fallecimiento de los personajes que llegan a aparecer a lo largo de nuestro trabajo utilizando la doble fórmula (hégira/era cristiana).

revelaba que al buscar la ciencia, la gente no encontrararía un ulema mejor que el de Medina.

As-Suyūṭī (911/1505),<sup>28</sup> šāfiʿī de doctrina, remite a varias versiones de esta profecía. Para confirmársela, creyendo en su autenticidad, el autor de las *Virtudes de Mālik* compuso tres versos vanagloriosos de su creación dedicados a quien era *imāmu Dāri al-Hiṣrati* (lugar de la emigración del Profeta).<sup>29</sup>

En efecto, Mālik merecía esta distinción, pues la ganó dando lo mejor de sí mismo: su inquietud por la ciencia, su alta moralidad en adquirirla y en enseñarla y lo que era la causa de su calvario:<sup>30</sup> su firme postura ante las autoridades políticas que profanaban cualquier principio religioso de su convicción.

Disponemos de varios datos que acreditan sus calidades científicas y morales. A título de ejemplo, el Cādī ʿIyād (544/1149)<sup>31</sup> compuso una

---

<sup>28</sup> Véase su biografía en Ibn al-ʿImād, *Šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, pp. 74-79.

<sup>29</sup> As-Suyūṭī, *tazyīnu al-mamāliki*, pp. 22-23.

<sup>30</sup> Abū Zahra, *Mālik*, pp. 75-81.

<sup>31</sup> Para su bio-bibliografía, véase Ibn al-Abbār, *muʿyamu ašḥābi Abī Aliyyin aš-Šadfiyyi* (de aquí en adelante: *al-muʿyamu*), Codera (ed.), biog. n° 1269, pp. 435 y biog. n° 279, pp. 294-298; Ibn Jāqān, *Qalāʿidu al-ʿiqyāni*, t. II, pp. 683-691; Jaryūš, Yūsuf (ed.), t. II, pp. 683-691; az-Zarqašī, *Tārīju ad-Dawlatayni*, p. 10; ad-Ḍabbī, *bugyatu al-multamisi*, Rivera y Codera (eds.), t. III, biog. n° 1269, p. 425; al-Abyārī (ed.), biog. n° 1273, p. 572; Ibn al-Jatīb, *al-Iḥāṭatu fī ajbāri Garnāṭata (=al-iḥāṭatu)*, t. IV, Inān (1ª ed.), pp. 222-230; Ibn Baškuāl, *aš-Šilatu*, Codera (ed.), t. II, biog. n° 972, pp. 446-447; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 982, pp. 660-661; Al-Bunnāhī, *tārīju quḍāti al-andalusi*, p. 101; Abū ʿAbd Allāh Muḥammad, *at-taʿrīfu bi al-Cādī ʿIyādin*, Benšriḥa (ed.), pp. 1-13; Ibn Jilikān, *wafayātu al-aʿyāni*, Wüsteneld (ed.), vol. I, t. V, pp. 130-131; I. ʿAbbās (ed.) t. III, pp. 483-485; Ibn al-Jatīb, *al-iḥāṭatu*, t. IV, Inān (1ª ed.), pp. 222-230; al-qasantīnī, *al-wafayātu*, p. 280; Ibn al-ʿImād, *šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. VI, pp. 226-227; aḍ-Ḍahbī, *siyaru aʿlāmi an-nubalāʿi (=as-Siyaru)*, t. XX, biog. n° 136, pp. 212-219; aḍ-Ḍahbī, *taḍkiratu al-ḥuffāzi*, t. IX, pp. 1304-1307; al-Qifṭī, *Inbāhu ar-ruwāti*, t. II, Abū al-Fḍl Ibrāhīm (1ª ed.), biog. n° 519, pp. 363-364; ad-Dāwūdī, *ṭabaqātu al-mufasirīna*, t. II, biog. n° 398, p. 21-25; al-Ḥaṣṣī, *al-fikru as-*

introducción muy amplia sobre Mālik en donde expone la biografía<sup>32</sup> de éste, destaca sus calidades científicas y morales, reseña a sus maestros, apela a la necesidad de seguirle y defiende la prevalencia de su doctrina sobre otras,<sup>33</sup> así como la importancia de su libro *al-muwattaʿu*<sup>34</sup>

Tomando estos datos como referencia, Mālik era distinguido estudioso de la ciencia, buscaba los dichos del Profeta y los memorizaba, asistía sin cansancio a los círculos científicos organizados por destacados ulema de Medina y de otros lugares que acudían a la Meca durante la peregrinación.

Cuentan que, durante este periodo, intentaba encontrar, sin desesperación, a los que estimaba poseer alguna tradición o dichos proféticos. Sus destacados maestros –más de setenta ulemas según las crónicas mālikíes, no vieron ninguna objeción de avalarle para ejercer la *fatwā* siendo todavía joven de edad.<sup>35</sup> No los decepcionó: Era versado en varias disciplinas legales, Tradiciones Proféticas, Derecho, Historia sagrada, Genealogía y Exegesis entre otras.<sup>36</sup>

---

*sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 610, pp. 58-59; az-Ziriklī, *al-aʿlāmu*, t. V, p. 99. Una nota bio-biográfica se halla en Pons Boigues, *Ensayo*, pp. 218-219. Es de suma importancia consultar su biografía científica *al-gunyatū, ʿyazzār*, M. (ed.), donde hace una reseña detallada de los tratados de estudio, sus maestros, la biografía de éstos y otros datos más sobre la vida intelectual de su tiempo.

<sup>32</sup> El ulema Abū Zahra realizó una biografía crítica sobre Mālik lejos de exageraciones e intolerancias. Véase Abū Zahra, *Mālik*, pp. 24-147.

<sup>33</sup> Ver al-Cādī ʿlyād, *tartību al-Madāriki*, t. I, Ibn Tāwīt (ed.), pp. 9-116.

<sup>34</sup> *Ibid.*, t. I, aṣ-ṣaḥrāwī (ed.), pp. 70-79. Lo mismo hizo Ibn Farḥūn quien redactó un capítulo sobre la prevalencia del malikismo sobre otras doctrinas teniendo al cādī ʿlyād como referencia. Véase Ibn Farḥūn, *ad-dībāyū*, biog. n° 351, pp. 270-273.

<sup>35</sup> Esas crónicas de carácter extraordinario como el ejercicio de la *fatwa* siendo joven, es objeto de minuciosa crítica en Abū Zahra, *Mālik*, pp. 47-49.

<sup>36</sup> Ibn Aṣ-Ṣiddīq, *Mālikun, al-muḥaddīṭu*, t. I, pp. 259-271.

Añadido a ello, poseía una alta moralidad y máxima honradez. Cuando se prestaba a enseñar los dichos del Profeta, solía estar en su completa limpieza escogiendo lo mejor de su vestimenta en señal de respeto al Profeta.<sup>37</sup>

El distinguido discípulo del entonces eminente maestro Rabīʿa ar-Raʿy (136/753)<sup>38</sup> era capaz de emitir dictámenes acordes con las directrices principales de la *šarīʿa*. Si no disponía de conocimiento de alguna cuestión ante él expuesta, tenía el coraje de pronunciar su famosa fórmula: “¡no lo sé!”.<sup>39</sup> Pero en su tratado *al-muwattaʿu*, avalado por varios eruditos de Medina antes de ponerlo en circulación, manifestó su alta maestría en la ciencia tradicional y jurídica. Con su mencionado tratado, objeto de varios comentarios,<sup>40</sup> abrió el camino a otros autores para componer tratados en dicha materia.

Al ser compuesto sin precedentes e imitado posteriormente por otros autores,<sup>41</sup> *al-muwattaʿu* resultó ser de verdad, como su título, objeto de acuerdo y materia de iniciación en la ciencia.<sup>42</sup> La firme actitud de su autor ante los Abasíes en el debatido asunto del *divorcio forzado* (*ṭalāqu al-mukrahi*) y su negativa ante cualquier resolución sumisa a la voluntad de las autoridades, le costaron en 147/764, duros castigos y posteriores lesiones corporales y

---

<sup>37</sup> Abū Zahra, *Mālik*, pp. 58-59.

<sup>38</sup> Ibn an-Nadīm, *al-Fihristu*, Riḍā -Taʿyādud (ed.), t. VI, p. 256; Ibn Jilikān, *wafayātu al-aʿyāni*, Wüstenfeld (ed.), Vol. I, t. III, pp. 35-37; I. ʿAbbās (ed.) t. II, pp. 288-290; Ibn Jalfūn, *asmāʿu šuyūji Mālikin*, pp. 81-85; aš-Šīrāzī, *Ṭabaqātu al-fuqāhaʿi*, p. 65.

<sup>39</sup> Abū Zahra, *Mālik*, p. 35.

<sup>40</sup> As-Suyūṭī, *tazyīnu al-mamāliki*, p.116.

<sup>41</sup> al-Ḥaḥwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. II, p. 161.

<sup>42</sup> Para más datos sobre este tratado, véase al-Kattān, *ar-risālatu al-mustaẓrafatu*, pp. 11-16.

psíquicas,<sup>43</sup> pero le permitieron también recibir enérgico apoyo y máximo respeto por sucesivas generaciones.

No en vano que sus enseñanzas se extendieron por todas partes durante su vida y después de su muerte, acumulando así un alumnado de diferentes regiones del entonces mundo islámico, tanto en Oriente como en Occidente.<sup>44</sup>

## II. Fundamentos de la doctrina mālikí

En principio, Mālik seguía las enseñanzas del gran *tābiʿī* Saʿīd b. al-Musayyab (105/723),<sup>45</sup> pero logró desarrollar sus propias enseñanzas aludiéndose a las mismas<sup>46</sup> sin que llegase a enunciarlas textualmente como hizo posteriormente aš-Šāfiʿī (204/819)<sup>47</sup> de manera clara y directa.<sup>48</sup>

---

<sup>43</sup> ʿIyāḍ, *tartibu al-madāriki*, t. II, aš-Šaḥrāwī (ed.), p. 130-136; Ibn Farḥūn, *ad-dībāʾi*, pp. 76-78.

<sup>44</sup> Para una síntesis de la biografía de Mālik, véase al-ʿĀyidī, *muḥāḍarātun*, pp. 10-18.

<sup>45</sup> Véase su biografía en aš-Šīrāzī, *ṭabaqātu al-fuqāḥaʾi*, pp. 57-58; Al-Yāfiʿī, *mirʾātu al-ʿĪnāni*, t. I, pp. 148-149. Ibn Jilikān, *wafayātu al-aʿyāni*, Wüstenfeld (ed.), Vol. I, t. III, pp. 73-74; I. ʿAbbās (ed.) t. II, pp. 375-378; aḍ-Ḍahbī, *taḍkiratu al-ḥuffāzi*, t. I, pp. 54-56. Algunas crónicas sobre su desastre, su actitud ante las autoridades se hallan en al-Maqrri, *Azhāru ar-riyādi fī ajbāri ʿIyādin*, t. III, pp. 67-71.

<sup>46</sup> Véase Jallāf, *Julāṣatu at-tašrīʾi*, p. 82.

<sup>47</sup> Para su biografía, véase Ibn an-Nadīm, *al-fihrastu*, Riḍā -Taʿadud (ed.), t. VI, pp. 263- 264; Ibn al-ʿImād, *šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. III, pp. 19-25; aš-Šīrāzī, *Ṭabaqātu al-fuqahāʾi*, pp. 71-73; Al-qasantīnī, *al-wafayātu*, pp. 155-157; Al-Yāfiʿī, *mirʾātu al-ʿĪnāni*, t. II, pp., 11-22; aḍ-Ḍahbī, *as-siyaru*, t. X, biog. n° 1, pp.5-99; aḍ-Ḍahbī, *taḍkiratu al-ḥuffāzi*, t. I, pp. 361-363; Ibn Kaṭīr, *ṭabaqātu aš-šāfiʿiyyati*, ʿAbd al-Ḥafīz Maṣṣūr (ed.), t. I, pp. 17-76; Ibn ʿAbd al-Barr, *al-intiqāʾu*, Abū Gudda (ed.), t. II, pp. 115-182; az-Ziriklī, *al-aʿlāmu*, t. VI, pp. 26-27. Una exposición crítica de su doctrina metafísica se halla en al-Ḥaṣṣawī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. II, pp.172-176; an-Našār, *Našʾatu al-fikri al-falsafiyi fī al-islāmi*, t. I, pp. 244-247;

<sup>48</sup> Ibn Jaldūn, *al-muqaddimatu*, p. 455; al-Ḥaṣṣawī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. II, pp. 182-185.

El estudio exhaustivo de su tratado *al-muwaṭṭaʿe*<sup>49</sup> y *al-mudawana* permite conocer esos fundamentos<sup>50</sup> que iban a ser matizados por sus discípulos. Éstos lograron sistematizarlos y poco a poco, fueron establecidos como doctrina ortodoxa del malikismo.

La enumeración de esos fundamentos fue, sin embargo, objeto permanente de divergencia entre los propios mālikiyya.<sup>51</sup> Por citar sólo algunos ejemplos, Abū Bakr b. al-ʿArabī (543/1148)<sup>52</sup> estima que dichos fundamentos no superan el número diez. Para al-Cādī ʿIyāḍ, son menos y los delimita en cuatro: el *Libro (Alcorán)*, *la Sunna*, *aʿmalu ahli al-Madīnati* y *al-qiyāsu*.<sup>53</sup>

---

<sup>49</sup> Sobre este tratado y su desarrollo bibliográfico, véase *Kašfu az-ẓunūni*, t. II, pp. 1907-1909.

<sup>50</sup> Abū Zahra, *Mālik*, p. 21.

<sup>51</sup> al-ʿIyāḍī, *muḥāḍarātun*, p. 65.

<sup>52</sup> Para su biografía, véase Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Šilati*, Codera (ed.), t. II, biog. n° 1181, pp. 531-533; al-Abyārī (ed.), t. III, biog. n° 1305, pp. 855-856; aḍ-Ḍabbī, *Buḡyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 179, pp. 82-88; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 180, pp. 125-131; Ibn Jāqān, *qalāʾidu al-ʿiqyāni*, ʿAlī Šwabqa (ed.), pp. 297-300; Husīn Jaryūš (ed.), t. II, pp. 692-694; Al-Bunnāhī, *Tārīju quḍāti al-Andalusī*, laʾynatu iʿhyāʾi at-turāṭi al-ʿarabiyyi (Vª ed.), pp. 105-107; Ibn Farḥūn, *ad-dībāyū*, biog. n° 509, pp. 376-378; Al-Maqrri, *naḥḥu aṭ-ṭībi*, t. II, pp. 25-43; aḍ-Ḍabbī, *as-siyaru*, t. XX, biog. n° 128, pp. 197-204; aḍ-Ḍabbī, *taḍkiratu al-ḥuffāzi*, t. IX, pp. 1294-1298; Ibn Jiliqān, *Wafayātu al-aʿyāni*, Wüstenfeld (ed.), Vol. I, t. V, pp. 17-18; I. ʿAbbās (ed.), t. 626, t. IV, pp. 296-297; Varios, *al-muḡribu fī ḥuliyi al-maḡribi*, t. I, biog. n° 177, pp. 254-255; al-qasantīnī, *al-wafayātu*, pp. 262-263; Ibn al-ʿImād, *šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. VI, pp. 232-234; ad-Dāwūdī, *ṭabaqātu al-mufasirīna*, t. II, biog. n° 511, pp. 167-171; al-Cādī al-Miknāsī, *ʾyadwatu al-iqtibāsi*, pp. 260-262; Majlūf, *šāyaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 408, pp. 136-138; al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 609, pp. 56-58; az-Ziriklī, *al-aʿlāmu*, t. VI, p. 230; Aʿrāb, S. *maʿa al-cādī Abī Bakr b. al-Arabī* (En compañía del Cādī Abū Bakr B. al-ʿArabiyyi), pp. 9-180. Una nota bio-bliográfica se halla en Pons Boigues, *Ensayo*, pp. 216-218.

<sup>53</sup> ʿIyāḍ, *tartību al-madāriki*, t. I, b. Tāwīt (2ª ed.), p. 89.

En cuanto a al-Qarāfi (684/1285),<sup>54</sup> los lleva hasta diecinueve: *El Libro, la Sunna, I, ʿilmāʿu al-Ummati, ʿilmāʿu ahli al-Madīnati, al-Qiyāsu, el dicho del compañero* (del Profeta), *al-maṣlaḥatu al-mursalatu* o bien público, *al-istiṣḥābu, al-barāʿatu al-aṣliyyatu, al-ʿawāʿidu* (Hábitos o usos), *al-istiqrāʿu* (deducción), *sadu ad-darāʿi, al-istidlālu, al-istiḥsānu, al-ajdu bi al-ajaffi* (consideración de lo mínimo), *al-ʿimatu* (infallibilidad), *ʿilmāʿu ahli al-kūfati*,<sup>55</sup> *ʿilmāʿu al-ʿitrati* e *ʿilmāʿu al-julafāʿi al-arbaʿati* o consenso de los cuatro califas.<sup>56</sup>

Mientras que el jurista Abū Muḥammad Ṣāliḥ (653/1255)<sup>57</sup> los aumenta hasta dieciséis fundamentos: *El texto del Libro (Alcorán) y su exterior (al-ʿumūmu)*; su *dalīl* o *argumento (concepto de la diferencia)*; el *concepto de la aprobación*; *at-tanbīhu ʿalā al-ʿilati*, la *Sunna* y sus cinco directrices al igual que de los del *Libro*; el *consenso*; *ʿamalu ahli al-madīnati*; *el dicho del compañero (del Profeta)*; *al-istiṣḥābu*; *al-istiḥsānu*; *saddu ad-darāʿi* y *murāʿātu al-ijtilāfi*.<sup>58</sup>

El mismo número – dieciséis- es la opción del *faqīh* Muḥammad Yaḥyā b. ʿUmar al-Mujtār b. aṭ-Ṭālib (1330/1912)<sup>59</sup> en su *Iṣālu as-sāliqi fī uṣūli al-imāmi*

---

<sup>54</sup> al-Ḥaṣṣī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, p. 68.

<sup>55</sup> Véase la crítica de este fundamento en Ibn Ḥazm, *al-lḥqāmu*, t. IV, pp. 218-219.

<sup>56</sup> al-Qarāfi, *ad-dajīratu*, t. I, p. 149. al-ʿAyḍī observa con razón que algunos de estos fundamentos son comunes entre las demás doctrinas sunníes, mientras que algunas son extranjeros al malikismo o son fundamentos raros. Véase su *muḥāḍarātun*, p. 65.

<sup>57</sup> Ibn Farḥūn, *ad-dībāyū*, biog. n.º 258, p. 210; Majlūf, *Ṣaḥāratu an-nūri*, t. I, biog. n.º 615, p. 185.

<sup>58</sup> al-Ḥaṣṣī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. II, pp. 162-163; al-ʿAyḍī, *muḥāḍarātun*, pp. 65-66.

<sup>59</sup> Véase su biografía en Majlūf, *Ṣaḥāratu an-nūri*, t. I, biog. n.º 1713, p. 435.

*Mālikin*, o sea su comentario a la *manzūma* de Aḥmad b. Muḥammad b. Qaf sobre los fundamentos de Mālik.<sup>60</sup>

Por otro lado, Abū Ishāq aš-Šāṭibī (790/1388)<sup>61</sup> clasifica las argumentaciones legales en dos categorías: las pertenecientes al *naql* (Texto=*Alcorán* y la *Sunna*) y a la pura opinión o razonamiento, con mutua reciprocidad entre *naql* y opinión racional, porque el razonamiento a base del *naql* necesita ser reforzado por la reflexión y no se considera legal hasta que la opinión tenga su base textual o *naqlī*. El *Libro* y la *Sunna* pertenecen a la primera categoría (*naql*), mientras que *al-qiyās* y la argumentación racional pertenecen a la segunda categoría. De ahí que el *consenso* en general, la *doctrina del Compañero* y la *ley de quienes nos precedieron*, pertenezcan a la primera categoría (*Libro* y *Sunna*) porque tienen la misma fuente textual. *Al-istiḥsānu* y *al-maṣālihu al-mursalatu* o bien público, pertenecen a la segunda categoría si están referidas a un asunto teórico y a la primera categoría si al contrario, están vienen determinadas por a las generalidades teóricas.<sup>62</sup>

La que parece ser en opinión de Abū Zahra (m.1974)<sup>63</sup> la enumeración exacta de los fundamentos malikíes,<sup>64</sup> es la de al-Qarāfī en su tratado *tanqīḥu al-*

---

<sup>60</sup> Ibn aṭ-Ṭālib, *Iṣālu as-Sāliqi fī uṣūli al-imāmi Mālikin*, p. 6.

<sup>61</sup> Para su biografía, véase al-Bagdādī, *Hadiyyatu al-ʿārifīna*, t. I, p. 18; al-Ḥaṣṣī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, p. 82; Az-Ziriqlī, *al-aʿlāmu*, t. I, p.75.

<sup>62</sup> aš-Šāṭibī, *al-muwāfaqātu*, t. III, p. 41.

<sup>63</sup> az-Ziriklī, *al-aʿlāmu*, t. VI, pp. 25-26; Kaḥḥāla, *muʿyāmu al-mualifīna*, t. III, pp. 43-44.

<sup>64</sup> Abū Zahra, *Mālik*, p. 276. Señalamos que el autor menciona sólo a once fundamentos, omitiendo los demás citados por al-Qarāfī, es decir: *al-istidlālu*, el *consenso de los Diez*, la *deducción*, el *consenso de la gente de al-Kūfa*, el *consenso de los cuatro Califas*, *al-Ajdu bi al-Ajaffi*, *al-barāʿatu al-aṣliyyatu*, *al-ʿawāʿidu*, *al-*

*uṣūli*,<sup>65</sup> pues se conforma con los siguientes fundamentos sacados -como dice- gracias a la deducción: *Alcorán, la Sunna, el consenso*,<sup>66</sup> *el consenso de los medinenses, la analogía*,<sup>67</sup> *los dichos del compañero, el bien público, al-urfu y los hábitos, saddu aḍ-ḍarāʿti, al-istiḥābu y al-istiḥsānu*.<sup>68</sup>

Siguiendo lo generalmente establecido, vamos a exponer las líneas generales de esos fundamentos, porque van a sernos útiles en los próximos capítulos.

## 1. El *Alcorán*

El *Alcorán* o *El Libro* es un fundamento transcendental en la formación de la Ley islámica, pues constituye, junto a la *tradicción, al-īymāʿu y al-qiyāsu*, los argumentos legales del derecho islámico.<sup>69</sup> Es un fundamento común a todas las escuelas de la doctrina sunní. Se define como el “libro árabe, revelado al Profeta para que sea meditado y recordado; transmitido de él por frecuencia y consta en las dos tapadas, empieza con la azora de *al-Fātiḥatu* y se termina por la azora de la Gente”.<sup>70</sup>

---

*ʿiṣmatu*. Véase al-Qarāfī, *aḍ-ḍajīratu*, t. I, p. 149. La razón de ello es que algunos de estos fundamentos son ajenos al malikismo como iba a decir al-Ŷaydī en su *muḥāḍarāt*, p. 65.

<sup>65</sup> Este tratado forma parte de la Enciclopedia de *aḍ-ḍajīratu* del mismo autor y se sitúa en el t. I. Véase al-Qarāfī, *aḍ-ḍajīratu*, t. I, pp. 55-161.

<sup>66</sup> Véase su definición en al-Qarāfī, *aḍ-ḍajīratu*, t. I, pp. 114-117.

<sup>67</sup> Véase su definición en al-Qarāfī, *aḍ-ḍajīratu*, t. I, p. 126.

<sup>68</sup> *Ibíd.*, t. I, p. 149.

<sup>69</sup> al-Juḍarī, *uṣūlu al-fiqhi*, p. 203.

<sup>70</sup> *Ibíd.*, p. 207.

Según al-ʿĀmidī (631/1234),<sup>71</sup> es “la palabra transmitida al Profeta por vía milagrosa”.<sup>72</sup>

Para al-Qannūyī (1307/1890) “es palabra de Dios revelada al Profeta Muḥammad - Que la paz y las bendiciones de Dios sean con él - y leída por frecuencia (*bi at-tawāturī*)”.<sup>73</sup>

Esta procedencia divina es sobre la cual insiste al-Gazzālī (505/1111)<sup>74</sup> al señalar que el *Libro* está sujeto a la protección divina.<sup>75</sup>

---

<sup>71</sup> Para su biografía, véase Ibn Jilikān, *wafayātu al-aʿyāni*, Wüstenfeld (ed.), Vol. I, t. V, pp. 19-20; I. ʿAbbās (ed.) t. III, pp. 292-294; Ibn al-ʿImād, *šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. VII, pp. 252-254; Ibn Qunfuḍ, *al-wafayātu*, pp. 312-313.

<sup>72</sup> al-ʿĀmidī, *muntahā asuʿli*, p. 45. Sobre su obra *Muntahā as-suʿli*, véase Ḥāyī Jalīfa, *Kašfu aḍ-ḍunūni*, t. II, p. 1857.

<sup>73</sup> al-Qannūyī, *taḥṣīlu al-maʿmūli*, p. 290; Al-Gazzālī, *al-Mustašfā*, t. II, pp. 9-10.

<sup>74</sup> Para su biografía, véase Ibn Jilikān, *wafayātu al-aʿyāni*, Wüstenfeld (ed.), Vol. II, t. VI, pp. 114-115; I. ʿAbbās (ed.) t. IV, pp. 216-219; Ibn al-ʿImād, *šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. VI, pp. 18-22; As-Sabqī, *ḥabaqātu aš-šafiʿiyyati*, t. VI, pp. 191-227; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XIX, biog. n°204, pp. 322-346.

<sup>75</sup> al-Gazzālī, *al-mustašfā*, t. II, p. 4. Ya se ve clara la tendencia ašʿarī de al-Gazzālī al respecto.

Cuando Abū al-Walīd al-Bāyī (474/1081)<sup>76</sup> distingue en los argumentos entre el fundamento o *aṣl*; lo racional de un fundamento o *ma'qūlu aṣlin* e *istiṣhābu al-ḥāli*, pone a *Alcorán* en la primera categoría al lado de la *Sunna* y del consenso.<sup>77</sup> La prevalencia ontológica y hermenéutica de *Alcorán* sobre otros fundamentos de la ley es evidente no sólo en Mālik, sino en los fundadores de las demás escuelas suníes: es la palabra de Dios que inició la historia del dogma islámico personificado, en parte en la teología y en el derecho. No en vano que los doctores musulmanes hayan sentado los fundamentos de ambas ciencias para que logren armonizar las dos dimensiones, espiritual y secular de la vida de sus correligionarios.

Aun así, los problemas de orden hermenéutico como por ejemplo la *basmala* si es o no parte de *Alcorán*;<sup>78</sup> lo *verdadero* y lo *metafórico*;<sup>79</sup> la

---

<sup>76</sup> Para su biografía, véase Al-Bunnāhī, *tārīḥ quḍāti al-Andalusi*, p. 95; Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. I, biog. n.º 449, pp. 199-201; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n.º 457, pp. 317-320; ad-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n.º 777, p. 289; al-Abyārī (1.ª ed.), t. I, biog. n.º 779, pp. 385-386; Varios, *al-mugribu fī ḥuliyi al-magribi*, t. I, biog. n.º 287, pp. 404-405; Ibn Bassām, *aḍ-ḍajīratu*, 2ª parte, t. I, pp. 94-96; Ibn Farḥūn, *ad-dībāyū*, biog. n.º 240, pp. 197-200; Ibn Jilikān, *Wafayātu al-a'yāni*, Wüstenfeld (ed.), Vol. I, t. III, pp. 88-89; °Abbās (ed.), t. II, biog. n.º 275, pp. 408-409; Ibn al-'Imād, *šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. V, pp. 315-316; Ibn Jāqān, *Qalā'idu al-'iqyāni*, pp. 196-198; de Husīn Jaryūš (ed.), t. II, pp. 599-604; Al-Maqrī, *naḥḥu aḥ-ḥībi*, t. II, pp. 67-69 y pp. 71-77; Aṣ-Ṣafadī, *al-wāfi bi-al-wafayāti*, t. XV, biog. n.º 5093, pp. 229-230; al-Ḥamawī, *mu'āmu al-udabā'i*, Abbās Iḥsān (1ª ed.), t. III, biog. n.º 564, pp. 1387-1388; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XVIII, biog. n.º 274, pp. 535-545; aḍ-Ḍahbī, *taḍkiratu al-ḥuffāzi*, t. III, pp. 1178-1183; al-Yāfi'ī, *mir'ātu al-Ḥināni*, t. III, pp. 73-74; ad-Dāwūdī, *ḥabaqātu al-mufasirīna*, t. I, biog. n.º 197, pp. 208-212. al-Ḥaywī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, pp. 51-52. Una nota bio-bliográfica se halla en Pons Boigues, *Ensayo*, pp. 155-156. Hay datos actualizados de su biografía en M. Fierro, J. Hermeska y Hernández López en *Enciclopedia de la Cultura andalusí*, Lirola Delgado y J. M. Puerta Velchez (eds.), t. I, pp. 233-243.

<sup>77</sup> al-Bāyī, *Iḥqāmu al-fuṣūli*, t. I, p. 193.

<sup>78</sup> al-Gazālī, *al-mustaṣfā*, t. II, pp. 13-23; al-'Āmidī, *muntahā asu'li*, p., 46.

*abrogación*,<sup>80</sup> lo *inequívoco* y lo *equivoco*;<sup>81</sup> lo *general* y lo *particular*;<sup>82</sup> pesaron por su fuerza sobre los jurisperitos porque tenían vínculo directo con la emisión previa de los dictámenes legales. Ante tal hecho, era imprescindible buscar el auxilio de la *Sunna* o tradición profética para solventar varias cuestiones de carácter problemático. De ahí que la *Sunna* como comentador de la palabra divina, se sitúa directamente después de *Alcorán* aunque fue a su vez, factor de divergencia entre los juristas.

## 2. La *Sunna* o tradición profética

Conforme con las definiciones de los ušūliyīn -como acabamos de ver con *Alcorán*- la definición general más usada de la *Sunna* “es la tradición transmitida del Profeta, sea un dicho, un hecho o una afirmación”.<sup>83</sup> Sus variaciones son aproximadamente las mismas excepto en aspectos secundarios.

A título de ejemplo, en al-Āmidī, La *Sunna* es “el conjunto de los principales y segundos cultos”. Es también “todo lo que fue emitido por el

---

<sup>79</sup> al-Gazālī, *al-mustašfā*, t. II, pp. 24-26; ar-Rāzī, *al-maḥṣūlu*, pp. 111-151; al-Āmidī, *muntahā asu’li*, pp. 47-48.

<sup>80</sup> al-Gazālī, *al-mustašfā*, t. II, pp. 35- 119; ar-Rāzī, *al-maḥṣūlu*, pp. 225- 272; ar-Rāzī, *al-ma’ālimu*, pp. 112-120; al-Āmidī, *muntahā asu’li*, pp. 174-192; al-Qannūyī, *taḥṣīlu al-ma’mūli min ‘ilmi al-ušūli*, pp.331-337; al-Qarāfī, *naḥw’isu al-ušūli*, t. VI, pp. 2384-2542; Ibn Ḥazm, *al-Iḥqāmu fī ušūli al-aḥqāmi*, t. IV, pp. 59-121.

<sup>81</sup> al-Gazālī, *al-mustašfā*, t. II, pp. 29-32; al-Āmidī, *muntahā asu’il*, pp. 47; al-Qannūyī, *taḥṣīlu al-ma’mūli*, p. 291; Ibn Ḥazm, *al-Iḥqāmu*, t. IV, pp. 121-127.

<sup>82</sup> ar-Rāzī, *al-maḥṣūlu*, pp. 353-460; ar-Rāzī, *al-ma’ālimu*, pp. 83-96; al-Āmidī, *muntahā asu’li*, pp. 115-152; al-Qannūyī, *taḥṣīlu al-ma’mūli*, pp.317-323; al-Qarāfī, *naḥw’isu al-ušūli*, t. IV, pp., 1722-1936 y t. V, pp. 1937-2301; Ibn Ḥazm, *al-Iḥqāmu*, t. III, pp. 97-160.

<sup>83</sup> al-Juḍarī, *ušūlu al-fiqhi*, p. 213; al-Bāyī, *Iḥqāmu al-fuṣūli*, t. I, p. 315; al-Qannūyī, *taḥṣīlu al-ma’mūli*, p. 293.

Profeta de los argumentos legales fuera de lo leído [en *Alcorán*] incluidos sus dichos, hechos y decisiones”.<sup>84</sup>

En Abī Ishāq aš-Šāṭibī, es “lo que fue transmitido especialmente del Profeta pero que no tenga constancia en el *Libro*”.<sup>85</sup>

Definida de esta manera u otra, la tradición profética forma parte de los argumentos legales<sup>86</sup> en los juristas sin excepción y desempeña asimismo, el papel primordial en matizar las cuestiones generales que constan en *Alcorán*.<sup>87</sup>

Transmitida de generación en generación a través de su cadena de transmisión prolongada<sup>88</sup> o restringida en un sólo transmisor de manera individual,<sup>89</sup> la tradición profética proporciona una fuente de derecho inagotable a pesar de las divergencias establecidas entre los juristas sobre la prevalencia de la única tradición,<sup>90</sup> sobre el consenso, cuándo es fiable o no.<sup>91</sup>

---

<sup>84</sup> al-‘Āmidī, *muntahā asu’li*, p. 49.

<sup>85</sup> aš-Šāṭibī, *al-muwāfaqātu*, t. IV, p. 3.

<sup>86</sup> al-Gazālī, *al-mustaṣfā*, t. II, p. 120.

<sup>87</sup> al-Qannūyī, *taḥṣīlu al-ma’mūli*, pp. 293-294.

<sup>88</sup> al-Gazālī, *al-mustaṣfā*, t. II, pp. 131-137. En este mismo tratado (pp. 138-161), al-Gazālī estudia también las condiciones de *at-tawāturu* debatiendo sus implicaciones legales.

<sup>89</sup> al-Gazālī aporta las diferentes opiniones sobre la legalidad o no de este principio. *Ibid.*, t. II, pp. 179-222.

<sup>90</sup> Es admitida por aš-Šāfi‘ī, *ar-Risālatu*, p. 373 y 453. En ar-Rāzī, “la única tradición en los fundamentos del derecho es la noticia que no implica la fiabilidad del conocimiento”. *al-ma‘ālimu fī uṣūli al-fiqhi*, p. 138. Lo mismo afirma al-Gazālī en *al-mustaṣfā*, t. II, p. 179. En cuanto a al-‘Āmidī, cree en su permisibilidad. Véase, *Muntahā asu’li fī ‘ilmi al-uṣūli*, pp. 79-80.

### 3. *Al-’iymā’u o consenso*

Literalmente, significa *determinación*.<sup>92</sup> De ahí que al-Bāyī en su *Iḥqām* lo define así: “El consenso es la determinación en realizar algo o de ponerse de acuerdo sobre algo”.<sup>93</sup>

Pero en la terminología jurídica, significa “el acuerdo de los ulemas en una época sobre la consideración de un hecho”.<sup>94</sup> Sobre este aspecto determinante, el mismo autor del *Iḥqām* vuelve a insistir cuando dice que es “el acuerdo de los ulemas sobre el dictamen de un suceso”.<sup>95</sup>

Sin entrar en fondo en las categorías del consenso, sus principios, sus condiciones y fundamentos, diríamos que el consenso está considerado, salvo en raras veces-como en los šī’ites y algunos mutaḳalimīn como an-Nazzām (222/837)<sup>96</sup> como “un argumento legal de máxima potencia en la formación de los dictámenes legales”.<sup>97</sup>

---

<sup>91</sup> al-Juḍarī, *uṣūlu al-fiqhi*, pp. 227-228.

<sup>92</sup> al-Ḥaḳwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. I, pp. 45-48.

<sup>93</sup> al-Bāyī, *Iḥqāmu al-fuṣūli*, t. I, p. 441. El autor defiende-recurriendo a su metodología dialéctica- la legalidad de este fundamento como obviamente hace con otros fundamentos de su género. *Ibíd.* pp. 441-443.

<sup>94</sup> Abū Ishāq aš-Širāzī, *al-luma’u*, p. 179.

<sup>95</sup> al-Bāyī, *Kitābu al-ḥudūdi*, p. 63.

<sup>96</sup> aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. X, biog. n°172, pp. 541-542.

<sup>97</sup> Abū Ishāq aš-Širāzī, *al-luma’u*, p. 179.

En este sentido, varios *fuqahā*“ese pusieron de acuerdo sobre su legalidad como en aš-Šāfi‘ī,<sup>98</sup> al-Ŷašāš (370/980),<sup>99</sup> al-Āmidī,<sup>100</sup> ar-Rāzī (606/1209),<sup>101</sup> al-Gazālī<sup>102</sup> y al-Qannūyī,<sup>103</sup> entre otros.

Esa legalidad la ha sido adquirida desde su referencia textual y no desde su lado racional, porque la posibilidad racional de ponerse de acuerdo sobre el error es realizable según aš-Širāzī.<sup>104</sup>

Entendido así, se define como “el acuerdo de los *muŷtahidīn* de la *Umma* en una época sobre un dictamen legal”.<sup>105</sup>

Esta delimitación condicionada por una cierta capacidad intelectual es sobre la cual insiste ar-Rāzī cuando dice que el consenso “es el acuerdo de las autoridades (*ahlu al-ḥalli wa al-‘aḳdi*) en la comunidad islámica sobre un asunto”.<sup>106</sup>

---

<sup>98</sup> aš-Šāfi‘ī, *ar-Risālatu*, pp. 471-476.

<sup>99</sup> al-Ŷašāš, *al-‘Ŷmā‘u*, fragmento del tratado *al-fuṣūlu fī al-uṣūli*, pp. 137-223.

<sup>100</sup> al-Āmidī, *muntahā asu‘li*, p. 58.

<sup>101</sup> ar-Rāzī, *al-ma‘ālimu fī uṣūli al-fiqhi*, pp. 121-132. Para su biografía, véase Ibn Jilikān, *Wafayātu al-a’yāni*, Wüstenfeld (ed.), Vol. II, t. VI; I. Abbās (ed.), t. IV, biog. n° 600, pp. 248-252; Ibn al-‘Imād, *šaḳarātu aḳ-ḳahabi*, t. VII, pp. 40-42.

<sup>102</sup> al-Gazālī, *al-mustaṣfā*, t. II, pp. 293-321. Cabe señalar que el propio autor del *mustaṣfā* analiza en profundo las bases del consenso desde su metodología uṣūli. *Ibíd.* *al-mustaṣfā*, t. II, pp. 322-363.

<sup>103</sup> al-Qannūyī, *taḥṣīlu al-ma‘mūli*, pp. 305-306.

<sup>104</sup> aš-Širāzī, *al-luma‘u*, pp. 181-182.

<sup>105</sup> al-Juḳarī, *uṣūlu al-fiqhi*, p. 271.

<sup>106</sup> Ar-Rāzī en Al-Qarāfī, *naḳā’isu al-uṣūli fī šarḥi al-maḥṣūli*, t. VI, p. 2543.

Comentando esta definición, al-Qarāfi pudo observar el carácter general y vitalicio del „*ġmāʿu*. En su opinión, ar-Rāzī recurre en su definición del consenso a un vocablo genérico añadido (*ahlu al-ḥalli wa al-ʿaqdi*) y ello está inadmisiblemente porque sobrepasa la estricta temporalidad del „*ġmāʿu* ejercido en una determinada época. Por esta razón, lo rechaza tajantemente sustituyéndolo por un término más concreto: *las autoridades de cada época*.<sup>107</sup>

Esta dimensión restringida limitada en el tiempo y en el espacio,<sup>108</sup> es la que quiso reafirmarla en forma de prosa rimada un Ibn ʿAšim al-Andalusī (829/1426)<sup>109</sup> haciendo referencia al carácter histórico y temporal del „*ġmāʿu*.<sup>110</sup>

Ajustándose a ese criterio, al-ʿĀmidī, define el „*ġmāʿu* como “el acuerdo en una época de las autoridades de la comunidad de Muḥammad, que la paz y las bendiciones de Dios sean con él, sobre el juicio de un hecho”.<sup>111</sup>

Pero al igual que otros fundamentos del derecho musulmán, el consenso fue vinculado a otros principios (la analogía)<sup>112</sup> e influido por las problemáticas

---

<sup>107</sup> al-Qarāfi, *nafāʿisu al-uṣūli fī šarḥi al-maḥṣūli*, p. 2544.

<sup>108</sup> La legalidad del consenso en cada época es objeto de análisis en al-Bāyī, *Iḥqāmu al-fuṣūli*, pp. 492-497.

<sup>109</sup> Para su biografía, véase Majlūf, *Šaḡaratu an-nūri*, t. I, biog. n.º 891, p. 247; al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n.º 692, p. 87. Una relación de sus obras en Fundamentos del Derecho andalusí y magrebí se halla en al-Bagdādī, *Hadiyyatu al-ʿarīfina*, t. II, p. 185; Belmāhī, *Muʿyamu al-maṭbūʿāti*, p. 225; al-ʿĀyidī, *Muḥāḍarātun*, pp. 78-88.

<sup>110</sup> Véase Ibn ʿAšim, *murtqā al-wuṣūli*, p. 111.

<sup>111</sup> al-ʿĀmidī, *muntahā asuʿli*, p. 55; al-Qannūyī, *taḥṣīlu al-maʿmūli*, p. 304.

<sup>112</sup> aš-Šāfiʿī, *ar-risālatu*, pp. 598-600. al-Bāyī, autoridad indiscutible en el tema, ve que “el consenso formulado sobre un juicio está acertado siempre que sea concebido gracias a la analogía y ello es admitido por

afines a la fiabilidad del mismo (la prevalencia del consenso basado sobre la frecuencia<sup>113</sup> de la tradición sobre la única tradición)<sup>114</sup> sin que haya sido desviado de su real senda ornamentada por el *iḥtihād*, base elemental del consenso como pudo comprobar Ibn Jaldūn (807/1406)<sup>115</sup> con su alto sentido histórico.<sup>116</sup>

Desde luego, hay quien plantea dudas sobre su legalidad como hace Ibn Ḥazm de Córdoba (310/922):<sup>117</sup> si con el consenso queremos referirnos a los

---

todos los *fuqahā'e* excepto en algunos como aṭ-Ṭabarī y los zahiríes que no lo consideran como prueba". Véase al-Bāyī, *Iḥqāmu al-fuṣūli*, t. I, p. 506.

<sup>113</sup> al-Āmidī define su postura ante este termino con las siguientes palabras: "Todo el mundo está de acuerdo que su contenido conlleva la ciencia". Al-Āmidī, *muntahā asu'li*, p. 75.

<sup>114</sup> *Ibíd.*, p. 62.

<sup>115</sup> Al-qarāfī, *tawṣīḥu ad-dībāyī*, A. °Umar (ed.), biog. n° 103, pp. 99-101; Ibn al-°Imād, *šaḍarātu ad-ḍahabi*, t. IX, pp. 114-115; as-Suyūṭī, *ḥusnu al-muḥāḍarati*, t. I, p. 462; Ibn Ḥaḡar, *raf'u al-aṣri*, °Alī, M. (1ª ed.), t. I, biog. n° 115, pp. 233- 237; al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, p. 85; Ibn al-Cāḍī, *yaḍwatu al-iqtibāsi*, biog. n° 427, pp. 410-413; Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico*, pp. 350-362; Majlūf, *Šaḡaratu an-Nūri*, t. I, biog. n° 818, pp. 227-228.

<sup>116</sup> Ibn Jaldūn, *al- muqaddimatu*, p. 447.

<sup>117</sup> Para su biografía, véase al-Ḥumaydī, *Yaḍwatu al-Muqtabisi*, t. VIII, Iḥyā'u at-Turāḡi al- Arabiyyi (ed.), pp. 308-311; al-Abyārī (3ª ed.) t. II, pp. 489-493; Šā°id al-Andalusī, *ṭabaqātu al-'umami*, pp. 75-77; Ad-Ḍabbī, *bugyatu al-multamisi*, Codera y Rivera (eds.), biog. n° 1204, pp. 403-405; al-Abyārī (1ª ed.) t. II, biog. n° 1208, pp. 543-545; Varios, *al-mugribu fī ḥuliyi al-magribi*, t. I, biog. n°253, pp. 354-357; Ibn al-Jaḡīb, *al-Ihāṭatu*, t. IV, pp. 111-116; Al-Maqrri, *Nafḥu aṭ-ṭibi*, t. II, pp. 77-84; Al-qasantīnī, *al-wafayātu*, pp. 247-248; Ibn Jilikān, *Wafayāt al-a°yāni*, Wüsteneld (ed.), Vol. I, t. V, pp. 38-41; I. °Abbās (ed.) t. III, biog. n° 448, pp. 325-330; Ibn al-°Imād, *šaḍarātu ad-ḍahabi*, t. V, pp. 239-242; ad-Ḍabbī, *taḍkiratu al-ḥuffāzi*, t. III, pp. 1146-1155; ad-Ḍabbī, *al-ibarū fī man gabara*, t. II, p. 306; Al-Yāfi°ī, *Mir'ātu al-°ināni*, t. II, pp. 61-62; al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, p. 38. Una nota bio-bliográfica se halla en Pons Boigues, *Ensayo*, pp. 130-138; az-Ziriklī, *al-a°lāmu*, t. IV, pp. 254-255. Es de especial interés la monografía redactada por Zaḡariyā Ibraḡīm, *Ibn Ḥazm*, ad-Dāru al-Miṣriyatu

compañeros o a los doctores de cada época como en al-*Āmidī*,<sup>118</sup> estamos ante un criterio sin ninguna fiabilidad y por consiguiente, estamos apelando a un fundamento de la máxima falsedad (*bāṭilun*).<sup>119</sup>

En cambio, si recurriéramos a un consenso racional y experimental más fiable y más factible que el primero, estaríamos, sin duda alguna, ante un consenso razonable.

Para ello, hay que distinguir entre un consenso estrictamente coherente con las cuestiones que no fueron objeto de duda entre los musulmanes (como son: el *testamento* o *šahāda* -No Hay Dios más que Allāh-, la obligatoriedad de las cinco oraciones, el ayuno de Ramadán, la prohibición de comer los animales muertos, la matanza, la carne del cerdo, la convicción por el *Alcorán* y una parte de la limosna legal) y que de hecho son objeto de consenso entre los mismos y el consenso propio acerca de los hechos y los actos del Profeta de cuya realización fueron testigos sus compañeros, o fueron convencidos por ello quienes estaban ausentes en su día como es el procedimiento que siguió el Profeta con los judíos de Jaybar. Fuera de esos dos consensos, no hay ninguno que merezca ser fiable y con credibilidad,<sup>120</sup> menos aun si está fuera del texto manifestado de *Alcorán*.<sup>121</sup>

---

li at-ta'li'fi wa at-tar'iyati, al-qāhiratu, 1966, 272 págs. Sobre su pensamiento filosófico, véase Andrés Martínez Lorca, *Introducción a la filosofía medieval*, 2011, pp. 171-209.

<sup>118</sup> al-*Āmidī*, *muntahā asu'li*, p. 60.

<sup>119</sup> Ibn Ḥazm, *al-Iḥqāmu*, t. IV, p. 149.

<sup>120</sup> Ibn Ḥazm, *al-Iḥqāmu*, t. IV, pp. 149-150.

<sup>121</sup> *Ibíd.*, t. IV, pp. 128-147. El mismo autor vuelve a rechazar este fundamento en *an-nubdatu al-qāfiyatu*, su otra obra, pp. 18-29.

El debate de al-Gazālī con los zahiríes a propósito del consenso,<sup>122</sup> no les impidió romper con su negativa ante el mismo, ni tampoco hizo que los mālikiya renunciasen a acreditarle su confianza en la formulación de sus dictámenes legales. En ambos casos, su desarrollo posterior iba a tener su impacto sobre el destino de todos los fundamentos del derecho suní, especialmente en el malikismo.<sup>123</sup>

#### **4. 'Iymā'u o 'amalu ahli al-madīnati (consenso de los medinenses o su práctica)**

'amalu ahli al-madīnati<sup>124</sup> o *práctica de la gente de Medina* es un fundamento propio a la doctrina mālikī<sup>125</sup> disputado por muchos jurisperitos pertenecientes a otras doctrinas.<sup>126</sup> Representa la pura tradición heredada de los *tābi'īn* que, en Medina, fueron testigos de las enseñanzas de los compañeros del Profeta, que la recibieron de éste en el lugar donde se desarrollaron las principales líneas de la *šarī'a* tras la época mequí que dio lugar a la formación del credo.

Este fundamento debatido por varios ulemas, implica dos cosas: a) los *ahlu al-madīnati* son gente virtuosa, justa y con alta credibilidad religiosa; b) que la obra de los mismos es ejemplar en comparación con otras obras

---

<sup>122</sup> al-Gazālī, *al-mustašfā*, t. II, pp. 355-363.

<sup>123</sup> Véase una síntesis sobre el consenso en al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. I, pp. 45-48.

<sup>124</sup> *Ibíd.*, t. II, pp. 166-169.

<sup>125</sup> Zaqlām, *al-uṣūlu*, p. 81.

<sup>126</sup> Véase la crítica a los mismos respecto a ese fundamento en Cādī 'Iyāḍ, *tartību al-madāriki*, t. I, Ibn Tāwīt (ed.), pp. 47-59.

realizadas por otros musulmanes; c) que Medina fue la cuna del proceso jurisprudencial islámico y por este motivo debe de ser considerada como modelo perfecto de legislación.

La importancia de este principio radica en su posibilidad de canalizar todos los otros fundamentos de la doctrina mālikī. „*Ahlu al-madīnati* se basa sobre los dichos del Profeta, conocidos profundamente por los medinenses compañeros del Profeta y sobre la inteligencia de *Alcorán*, comentado por el propio Profeta y encarnado diariamente en sus conductas. Ambos principios, es decir *Alcorán* y la *Sunna*, formaron el núcleo duro de la doctrina mālekī.

Con su sutileza intelectual, al-Bāyī pudo notar la base transmisora (*naqli* o textual) del consenso de los medinenses cuando dice:

“los compañeros de Mālik-que Dios le tenga en su gracia- mencionaron repetidamente el consenso de los medinenses y lo usaron en sus argumentaciones, pero algunos erraron en su manejo lo que originó la crítica de los adversarios y la revisión de los partidarios”.<sup>127</sup>

Este detalle, por sencillo que parezca, causó no poca ambigüedad acerca de la legalidad del consenso de los medinenses. Es quizás el fundamento mālikí más criticado y rechazado por las demás escuelas suníes, precisamente cuando los mālikiya le atribuyeron su aspecto legal basándose-como es sabido- sobre otro fundamento lícito de la *compañía del Profeta*.

Abū Bakr al-Ŷašāš (370/980),<sup>128</sup> no vacila en rechazar este fundamento junto a su pretendida argumentación o *huŷŷiyat* viendo clara su debilidad e

---

<sup>127</sup> Al-Bāyī, *Iḥqāmu al-fuṣūli*, t. I, p. 486.

<sup>128</sup> Para su biografía, véase al-Jaḥīb al-Bagdādī, *Tārīju Bagdāda*, t. IV, pp. 314-315; aš-Šīrāzī, *ṭabaqātu al-fuqahā'i*, p. 144; Ibn al-ʿImād, *šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. IV, p. 377; Abū al-Qurašī, *al-ŷawāhiru al-muḍī'atu*, al-Ḥ'īlū (ed.), t. I, biog. n.º 155, pp. 220-224; al-Laknawī, *al-fawā'idu al-bahiyyatu*, an-Naʿsānī (ed.), pp. 27-28; aḍ-Ḍahbī,

insuficiencia y dedica todo un capítulo a este tema recurriendo a una extraordinaria dialéctica jurídica.<sup>129</sup>

Lo mismo hace al-Āmidī que, al debatir sus fundamentos racionales, rechaza enérgicamente su legalidad.<sup>130</sup>

De su parte, Abū al-Ḥusīn al-Baṣrī (369/979)<sup>131</sup> lo refuta totalmente criticando su aspecto restrictivo y exclusivista.<sup>132</sup>

Ibn Ḥazm, con su talante crítico, lo rechaza conforme con los criterios vinculados con el consenso en general y se burla de los que creen en un consenso propio a los medinenses como si fueran solos los únicos testigos del mensaje profético.<sup>133</sup>

En cuanto a al-Gazālī que lo analiza junto al consenso atribuido a la gente de las dos ciudades sacras-Meca y Medina- y de las otras ciudades como Kūfa y Basora,<sup>134</sup> el autor del *mustaṣfā*<sup>135</sup> cree que se trata sólo de delimitar en esas

---

*taḍkiratu al-ḥuffāẓi*, t. III, p. 959; aḍ-Ḍahbī, *al-ʿibar*, t. II, pp. 133-134; Ḥāyḥī Jalīfa, *Kaṣfu aḏ-ẓunūni*, t. I, págs. 20, 32, 46, 111, 562, 568, 609; t. II; p. 1032; al-Ḥaḥwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. III, biog. n.º. 323, pp. 93-94; az-Ziriklī, *al-aʿlāmu*, t. I, p. 171.

<sup>129</sup> Al-Āṣṣāṣ, *al-ʿlýmāʿu*, pp. 194-200.

<sup>130</sup> al-Āmidī, *muntahā asuʿli*, p. 64.

<sup>131</sup> aš-Širāzī, *ṭabaqātu al-fuqahāʿi*, p. 143.

<sup>132</sup> al-Baṣrī, *al-Muʿtamadu fī uṣūli al-fiqhi*, t. II, p. 492. Para una profunda consulta de este tema, véase el estudio de Ḥasan Qalambān, *Jabaru al-Wāḥidi*, pp. 58-128.

<sup>133</sup> Ibn Ḥazm, *al-Iḥqāmu*, t. II, pp. 97-134; ibíd. t. IV, pp. 202-218; *an-nubdatu al-qāfiyatu*, pp. 26-27.

<sup>134</sup> al-Gazālī, *al-mustaṣfā*, t. II, pp. 348-350.

<sup>135</sup> Ḥāyḥī Jalīfa, *Kaṣfu aḏ-ẓunūni*, t. II, p. 1673.

regiones, a las autoridades doctas en tiempos de los compañeros del Profeta. Si Mālik quiso decir que Medina fue la cuna de esos hombres, sería admitido si hubiera sido así, y entonces el espacio no tendría ninguna importancia. Pero eso es inadmisibile, porque Medina no reunió a todos los doctores ni antes de la hégira ni después de ésta, pues fueron dispersos en los países, en los viajes y en las guerras. De este lado, la opinión de Mālik carece de fundamento si dijera: “la obra de los medinenses es prueba porque son la mayoría y ésta es la que debe de ser más considerada”, lo cual es una opinión corrupta. O si dijera: “su consenso sobre un dicho o hecho basado sobre una tradición absoluta, porque fueron testigos de la revelación abrogada, y por eso no están lejos de entender la Ley”,<sup>136</sup> lo que es tampoco está fundamentado, pues es probable que los demás escuchasen a un dicho del Profeta durante un viaje o en Medina, pero que tuviesen que salir de la misma antes de su transmisión.

De ahí que la prueba esté en el consenso y en el caso contrario. Quizás que los mālikiyya hayan fundamentado el consenso de los medinenses por el elogio del Profeta a la Medina y a su gente, pero ello demuestra su virtud y no implica de ningún modo restringir el consenso en sus manos.<sup>137</sup>

En su defensa a la postura mālikí, al-Bāyī no vacila en criticar la mala comprensión de este fundamento de parte de los adversarios del malikismo cuando creyeron que tienda a presentarse como argumento racional. El autor del *Ḥqāmu* limita este fundamento en determinadas cuestiones y por consiguiente, demuestra su aspecto operacional y restringido hecho que los adversarios de

---

<sup>136</sup> al-Gazālī, *al-mustaṣfā*, t. II, p. 249.

<sup>137</sup> *Ibíd.*, t. II, pp. 249-250.

Mālik omitieron de comprender y tampoco sus mismos partidarios pudieron tenerlo en consideración al abusar demasiado de ello.<sup>138</sup>

En un último intento de aclarar este discutible fundamento mālikī, Ibn ʿAbd al-Barr (463/1071),<sup>139</sup> transmite una tradición de Mālik donde explica que cuando éste dice: “sobre esta cuestión he alcanzado [la época de] los doctores de nuestro país” y “el asunto objeto de nuestro consenso” es que remita a Rabīʿa y a Ibn Hurmuz (Abū Bakr ʿAbd Allāh b. Yazīd al-Aṣam)<sup>140</sup> y por consiguiente, no hay que generalizar demasiado sobre el consenso limitado a estos dos autoridades en la ley, ni tampoco especular mucho sobre su aspecto restringido.<sup>141</sup>

De todas formas, concebido bajo las premisas de Mālik o refutado recurriendo a los criterios racionales y textuales de sus adversarios, el *consenso de los medinenses* representa el fundamento de más importancia en el malikismo porque abarca casi todos los fundamentos establecidos por esta doctrina jurídica y condiciona todas las opiniones escogidas dentro de la misma.

---

<sup>138</sup> Véase el análisis que hace Abū al-Walīd a este fundamento en al-Bāyī, *Iḥqāmu al-fuṣūli*, t. I, Turkī (2ª ed.), pp. 486-491. La afirmación de este dato consta también en al-Qannūyī, *taḥṣīlu al-maʿmūli*, pp. 307-308.

<sup>139</sup> Véase más adelante, el párrafo dedicado a este destacado *faqīh* mālikī.

<sup>140</sup> Para su biografía, véase aš-Šīrāzī, *ṭabaqātu al-fuqahāʾi*, p. 66; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. VI, pp. 379-380.

<sup>141</sup> Ibn ʿAbd al-Barr, *Ŷāmiʿu bayāni al-ʿilmi*, t. II, tradición n° 2413, p. 1226.

## 5. *Al-qiyāsu* o analogía

*Al-qiyāsu*,<sup>142</sup> “es juntar una rama a un origen y aplicarle su juicio a base de un significado común”.<sup>143</sup>

Es, según aš-Šīrāzī (476/1083), un argumento legal y racional gracias al cual podemos interpretar los juicios de la Ley.<sup>144</sup>

Según Ibn Ḥazm, que lo rechaza enérgicamente,<sup>145</sup> “es emitir un juicio sobre un asunto que carece de texto legal pero que se parece a otro cuyo juicio existe textualmente”.<sup>146</sup>

En ar-Rāzī: es “la afirmaciñn de un juicio sacado de un hecho y aplicado a otro cuya causa es común a la del primero”.<sup>147</sup>

En el ulema mālikí Ibn Rašīq, que critica las definiciones dadas de la analogía, “Es demostrar la igualdad de la rama o *far<sup>e</sup>* con el fundamento *asl* para que sea juzgado por el juicio del fundamento”.<sup>148</sup>

---

<sup>142</sup> al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. I, pp. 48-59. Para un análisis detallado de este término, véase al-Juḡarī, *uṣūlu al-fiqhi*, pp. 208-234.

<sup>143</sup> aš-Šīrāzī, *al-luma<sup>u</sup> fī uṣūli al-fiqhi*, p. 198.

<sup>144</sup> *Ibíd.*, p. 199.

<sup>145</sup> Ibn Ḥazm, *al-Iḡqāmu*, t. I, p. 44; t. VIII, pp. 2-92; *an-nubdatu al-qāfiyatu*, pp. 62-67; *al-muḡallā*, Aḡmad Šākir (ed.), t. I, p. 2 y 56-62.

<sup>146</sup> Ibn Ḥazm, *al-Iḡqāmu*, t.I, p. 44.

<sup>147</sup> ar-Rāzī, *al-ma<sup>o</sup>ālimu fī uṣūli al-fiqhi*, pp. 153-154; al-‘Āmidī, *muntahā asu’li*, p. 192; al-Qannūyī, *taḡṣīlu al-ma’ūli*, p. 338.

<sup>148</sup> Ibn Rašīq, *lubābu al-maḡṣūli*, t. II, p. 642.

Postulando un poco, diríamos que la analogía es un esfuerzo racional, pero de base textual como bien insistía aš-Šāfi'ī.<sup>149</sup> De ahí que los *uṣūliyyīna* se dedicaron a manifestar su legalidad,<sup>150</sup> a establecer sus pilares,<sup>151</sup> a concretizar sus condiciones,<sup>152</sup> a distinguir entre sus diferentes categorías,<sup>153</sup> a señalar las cuestiones objeto de divergencia en el mismo<sup>154</sup> y a delimitar las oposiciones en su contra.<sup>155</sup>

En su *Tratado o ar-Risālatu*, aš-Šāfi'ī pone de manifiesto la necesidad de la analogía, su estrecha comunión con el esfuerzo racional o *iḥtihād*, su base textual, la diferencia en el mismo,<sup>156</sup> las condiciones de ejercerlo.<sup>157</sup>

Todo ello implica en parte, su importancia y en parte, su posible desvío de su finalidad legisladora más cuando tiene la mala *opini3n* como base.<sup>158</sup>

---

<sup>149</sup> Aš-Šāfi'ī, *ar-risālatu*, p. 40.

<sup>150</sup> Ibn Rašīq, *lubābu al-maḥṣūli*, t. II, pp. 649-662; as-Sarjisī, *uṣūlu as-Sarjisiyyi*, t. I, p. 306; al-Qannūyī, *taḥṣīlu al-ma'mūli*, pp. 338-339. Para la defensa de la legalidad del *qiyās*, véase, por ejemplo, al-Armawī, *at-taḥṣīlu mina al-maḥṣūli*, t. II, pp. 159-184; ar-Rāzī, *al-ma'ālimu fī uṣūli al-fiqhi*, pp. 154-165.

<sup>151</sup> al-Qannūyī, *taḥṣīlu al-ma'mūli*, pp. 339-341; Al-'Āmidī, *muntahā asu'li*, pp. 192-193.

<sup>152</sup> Al-'Āmidī, *muntahā asu'li*, pp. 193-218.

<sup>153</sup> *Ibíd.*, p. 218.

<sup>154</sup> *Ibíd.*, pp. 219-228.

<sup>155</sup> *Ibíd.*, pp. 229-237.

<sup>156</sup> Aš-Šāfi'ī, *ar-Risālatu*, pp. 476-486.

<sup>157</sup> *Ibíd.*, pp. 509-510.

<sup>158</sup> aš-Šāṭibī, *al-I'tiṣāmu*, t. I, p. 166 y 173.

Ya el Imām al-Ŷuwaynī, resaltñ su importancia al opinar que:

“es el fundamento que más consideraciñn debe tener en el estudiante. Quien conoce sus vías y categorías, sus correctas e incorrectas formas, las buenas y defectuosas réplicas sobre las mismas; quien conoce sus grados, sus itinerarios y posiciones, es quien posee la totalidad de la jurisprudencia”.<sup>159</sup>

Esta transcendencia emanada del núcleo racional y comparativo de la analogía, hizo que las mayorías de las doctrinas sunies le diesen la máxima importancia y le utilizasen según sus necesidades demostrativas y dialécticas.<sup>160</sup>

Por eso, era siempre objeto de afirmación y reafirmación de parte de los mālikyya como hizo entre otros, Ibn Rašīq al-Mālikī (632/1235).<sup>161</sup>

Aun así, no siempre tuvo una buena acogida entre los musulmanes especialmente entre los zahiries como acabamos de ver- porque se la consideraban una de las causas de la divergencia política y confesional entre los musulmanes según Ibn as-Sayid al-Baṭaliyūsī (521/1127).<sup>162</sup>

---

<sup>159</sup> al-Ŷuwaynī, *al-Burhrānu fī uṣūli al-fiqhi*, t. II, p. 744. Para una discusión sobre las diferentes definiciones del *qiyās*, véase, por ejemplo, al-Armawī, *at-Taḥṣīlu mina al-maḥṣūli*, t. II, pp. 155-158.

<sup>160</sup> Véase por ejemplo el valor de la analogía en al-Gazālī en Brunschvig, R., “Valeur et fondement du raisonnement juridique par analogie d’après al-Gazālī”, *Studia Islamica*, 34 (1971), pp. 57-58.

<sup>161</sup> Ibn Rašīq, *Lubābu al-maḥṣūli*, t. II, pp. 646-648.

<sup>162</sup> al-Baṭaliyūsī, *at-tanbīhu ‘alā al-asbābi alatī awṣābati al-‘ijtilāfa*, p. 213.

## 6. *Qawlu aš-šaḥābiyyi* o dichos del compañero del Profeta

En primer lugar, el compañero es “quien, siendo musulmán, tuvo un encuentro con el Mensajero de Dios- que la Paz y las Bendiciones de Dios sean con él- y permaneció en su compañía durante un tiempo indefinido”.<sup>163</sup>

Visto en su conjunto como dichos y transmisiones directas del Profeta, este fundamento es a su vez, primordial en la doctrina mālikí. Se trata, como lo indica su propio nombre, de los dichos de los compañeros del Profeta,<sup>164</sup> transmitiendo una tradición profética o emitiendo un dictamen legal sobre algún asunto jurídico acaecido en su época. Para el malikismo, es un fundamento incuestionable porque emana de unos hombres que, por su calidad de compañeros del Profeta y su indudable virtud, fueron testigos de la formación progresiva de la religión islámica tanto en su fase mequí como medinense.

Aun así, la legalidad de emitir dictámenes jurídicos recurriendo a los dichos del Profeta<sup>165</sup> y por consiguiente, considerarlos como fundamento angular en la Ley islámica, fue siempre objeto de disconformidad y divergencia entre los *fuqahā*”e Algunos *uṣūliyyīn* los consideran parte esencial de los fundamentos de Mālik y de Ibn Ḥanbal (241 /855),<sup>166</sup> pero en realidad no lo son,

---

<sup>163</sup> Ibn Badšāh, *taysīru at-taḥrīri*, t. III, p. 66.

<sup>164</sup> Técnicamente, este término se emplea en su versión singular en la literatura jurídica musulmana, pero no se remite a ningún compañero en persona.

<sup>165</sup> Al-‘Āmidī, *muntahā asu’li*, pp. 242-244; al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. I, p. 75; t. II, pp. 170-172.

<sup>166</sup> Ibn Jilikān, *wafayātu al-a‘yāni*, F. Wüstenfeld (ed.), Vol. I, t. I, pp. 29-31; I. ‘Abbās (ed.), t. I, biog. n° 20, pp. 63-65; Ibn al-‘Imād, *šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. III, pp. 185-189; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XI, biog. n° 78, pp. 177- 358; aḍ-Ḍahbī, *taḍkiratu al-ḥuffāzi*, t. II, pp. 431-432; Al-qasantīnī, *al-wafayātu*, Nwīhiḍ (ed.), p. 176; al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, pp. 14-23; Az-Ziriqlī, *al-a‘lāmu*, t. I, p. 203. Una exposición crítica de su doctrina metafísica se halla en ‘Alī Sāmī an-Našār, *naš’atu al-fikri al-islāmiyyi fī al-islāmi*, t. I, pp. 247-261.

porque si lo fueran, serían propias para ambas doctrinas y no vinculadas a la Ley en general, ni tampoco como un fundamento en sí añadido a los demás fundamentos. La causa de ello es que los dichos del compañero tienen el *texto* o el consenso como base. De ahí que no hace falta considerarlos parte de los mismos.

Tampoco estaban en la vida del Profeta, porque sus compañeros le exponían lo que creían ser esfuerzo personal o *iŷtihād* y él les consentía como tal, lo cual todo era una *sunna* que tiene su plena legalidad.<sup>167</sup>

Para al-Armawī (682/1283)<sup>168</sup> quien sintetiza el estado actual de la problemática en su época, los dichos del compañero del Profeta no son prueba, pero algunos dicen que lo son. Si se diferencian del *qiyās* tampoco lo son. Únicamente lo son los dichos de los dos jeques (Abū Bakr y ʿUmar).

Dijeron también que únicamente son prueba los dichos de los cuatro califas. Su argumentación es ésta: el dicho del Profeta “Mis compañeros son como las estrellas”; su otro dicho: “Después de mí, seguid a esos dos: Abū Bakr y ʿUmar”; ʿAbd ar-Raḥmān entró en la alianza de ʿUtmān a condición que éste siguiese el camino de los dos jeques. ʿUtmān aceptó en presencia de los grandes compañeros del Profeta sin que haya habido ninguna disconformidad entre ellos, lo que implica que hubo un consenso entre los presentes; el dicho del Profeta: “seguid mi camino y el de mis nobles sucesores; los compañeros no contradicen al *qiyāsu* excepto si hay una tradición”.<sup>169</sup>

---

<sup>167</sup> al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. I, p. 75.

<sup>168</sup> aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XXIII, biog. n°232, p. 334.

<sup>169</sup> al-Armawī, *at-taḥṣīlu mina al-maḥṣūli*, t. II, p. 320.

Después de haber planteado la cuestión con sus debidas argumentaciones, al-Armawī procede a formular su propia opinión criticando categóricamente las mencionadas pruebas:

- Para los primeros de los argumentos, este dicho tiene, quizás el sentido general y con ello, carece de rigor;
- En cuanto al segundo, quien podría ser admitido en caso de su disconformidad, además de que la acepción de °Utmān está rechazada por la negación de °Alī;
- La *Sunna* es el camino que suele ser seguido siempre y no algo que está dado sólo por una vez;
- La disconformidad con la tradición se produjo porque había sido considerada como un argumento;
- Es cierto que cuando dos consensos se contradicen entre sí estando el compañero al lado de uno de los dos, éste es lo que se deba ser escogido”.<sup>170</sup>

De cualquier manera, los *dichos de los compañeros*, en su condición de fundamento, distinguió al malikismo y fue objeto de tantas discrepancias a lo largo de la historia de la dialéctica *uṣūlī*, especialmente cuando está en función de la fiabilidad y de la legalidad de otros fundamentos como son por ejemplo el *consenso* y la *única tradición*.

---

<sup>170</sup> *Ibíd.*, t. II, p. 320.

## 7. *Al-mašlahatu al-mursalatu* o bien público

El bien público o *al-mašlahatu al-mursalatu*,<sup>171</sup> es propio de los mālikiyya según aš-Šūqānī (1250/1834)<sup>172</sup> y aš-Šāṭibī,<sup>173</sup> pues fue uno de los fundamentos que haan sido característicos del malikismo<sup>174</sup> y utilizados a veces por los Ḥanafīyya.<sup>175</sup>

Según al-‘Āmidī, “es todo aquello sobre lo cual, la Ley no se pronuncia ni sobre su consideraciñn, ni sobre su anulaciñn”.<sup>176</sup>

Según Mālik, “es permisible considerar el interés común porque si el juicio contiene el puro interés o es posible su legalidad, es obligatoria porque es un mal mayor abandonar el bien mayor a favor del mal menor aunque contenga la pura corrupciñn”.<sup>177</sup>

Y como tantos otros fundamentos, *al-mašlahatu al-mursalatu* fue rechazado por parte de los šāfi‘ies y ḥanbalies según nos dice al-‘Āmidī. Para éste, las dos doctrinas y la mayoría de los fuqahā“e están de acuerdo sobre la imposibilidad de acogerse a este fundamento excepto en Mālik cuyos partidarios le critican por admitirlo. A este respecto, dice lo siguiente:

---

<sup>171</sup> al-Ḥaṭṭāwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. I, pp. 69-74.

<sup>172</sup> Aš-Šūqānī, *Iršādu al-fuḥūli*, t. II, p. 991.

<sup>173</sup> aš-Šāṭibī, *al-I‘tišāmu*, t. III, p. 6.

<sup>174</sup> Fātiḥ Zaqlām, *al-Uṣūlu alati ištahara infirādu imāmi dāri al-ḥiṭrati bihā*, p. 81.

<sup>175</sup> al-Ḥaṭṭāwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. I, p. 16.

<sup>176</sup> Al-‘Āmidī, *muntahā asu’li*, p. 245.

<sup>177</sup> al-Armawī, *at-taḥṣīlu mina al-maḥṣūli*, t. II, p. 332.

“La verdad está al lado de la mayoría, pues lo que no está considerado en la Ley tampoco es prueba legal (*dalīlun šar‘iyyun*). Es totalmente falso si se dijera que todo interés considera también su género; porque si se quería compararlo con la descripción considerada en la tradición que le es circunda, es lo adecuado y no está objeto de divergencia, pero si se quería designar la tradición ausente, en este caso, como había sido participe de la descripción en él considerada, también lo es con las descripciones que en él están anuladas, y su incorporación al considerarlo no está aventajada por lo anulado”.<sup>178</sup>

A pesar de esas críticas que durante su larga vida doctrinal recibió este fundamento, tampoco pudieron rebajar su valor y transcendencia dentro del malikismo y así pudo resistir, como tantos otros, a los retos históricos, dialecticos e ideológicos surgidos en el mundo islámico.

### **8. *Al-‘urfu wa al-‘ādatu* o usanza y hábito**

La usanza o *al-‘urfu*<sup>179</sup> es una de las fuentes que los *mālikiyya* suelen emplear cuando no hallan ningún texto en el *Libro* y en las *Tradiciones* correspondiente a un dictamen legal sobre una determinada cuestión. Es un fundamento magistral en sus planteamientos jurídicos<sup>180</sup> hasta tal punto que lo prevalecieron sobre el *qiyās* cuando éste se contradice con él.<sup>181</sup>

---

<sup>178</sup> al-‘Āmidī, *muntahā asu’li*, p. 245.

<sup>179</sup> Para sus manifestaciones históricas, véase b. ‘Abd Allāh, *ma‘lamatu al-fiqhi al-mālikiyyi*, pp. 268-269.

<sup>180</sup> Abū Zahra, *Mālik*, p. 449.

<sup>181</sup> *Ibíd.*, p. 448.

Lingüísticamente, es lo *conocido*, lo *habitual* y lo *aprobado*.<sup>182</sup> En la terminología jurídica, significa “todo aquello que, desde las mentes, ha sido recibido en los espíritus y avalado por los buenos temperamentos”.<sup>183</sup>

En cuanto a *al-‘ādatu* o hábito, no existe ninguna diferencia entre éstas y *al-‘urfu* en la opinión de la mayoría de los juristas, pues ambos tienen la misma significación.<sup>184</sup>

Otros *fuqahā’* e sí que admitieron alguna diferencia entre los mismos siendo el hábito más general que *al-‘urfu* y su relación es la de lo general con lo particular, porque todo *‘urf* es hábito, pero no todo hábito es *‘urf*.<sup>185</sup>

aš-Šāṭibī distingue entre dos categorías de *al-‘urfu* según su efectiva existencia: los hábitos generales que no son objeto de diferencia según los tiempos, los países y las circunstancias como son la comida y la bebida, la alegría y la tristeza, el acostarse y el despertarse, la inclinación a lo adecuado y la aversión al mismo, tomar las cosas sabrosas y deliciosas y evitar a las dolorosas y ensucias y lo que a éstas es parecido; y los hábitos que son objeto de diferencia según las épocas, los países y las circunstancias como son las modalidades suaves o duras en el vestimenta y en el hogar, la lentitud o rapidez en la realización de los asuntos, la cachaza o prisa y todo lo que entra en su sentido.<sup>186</sup> Las primeras sí que son válidas para la gente anterior y posterior y

---

<sup>182</sup> Ibn Manzūr, *lisānu al-‘Arabi*, t. IX, p. 239.

<sup>183</sup> al-Ŷaydī, *al-‘urfu wa al-‘amalu*, p. 31 y ss.

<sup>184</sup> Ibn ‘Ābidīn, *ar-rasā’ilu*, t. II, p. 144.

<sup>185</sup> al-Ŷaydī, *mabāḥiṭun*, p. 223.

<sup>186</sup> aš-Šāṭibī, *al-muwāfaqātu*, t. II, pp. 297-298.

por ello se llaman los hábitos existenciales o legales; mientras que las segundas no, excepto si haya habido una prueba extrínseca que lo demuestre, lo cual serían juzgados conforme a una prueba y no conforme a un hábito y ello se aplica también a la gente venidera.

Dicho de otra manera, hay un hábito universal perpetuo conforme con la ley y un hábito parcial incluido dentro del hábito universal.<sup>187</sup>

Bajo este prisma, el mismo aš-Šāṭibī ofrece dos otras categorías de hábitos permanentes: los hábitos legales confirmadas o no por una prueba legal, y los hábitos usuales entre la gente carecidas de afirmación o negación por parte de una prueba legal.<sup>188</sup>

La importancia de este fundamento en la formulación de los dictámenes jurídicos emana de su estabilidad; porque si los hábitos no fueron así, difícil sería fundamentar los dictámenes sobre los mismos: la propia ley está basada sobre la consideración de la estabilidad de los hábitos en la vida de la gente encargada de cumplirla como bien observa aš-Šāṭibī al ver las cosas desde la finalidad de la ley.<sup>189</sup>

Concluyendo lo dicho anteriormente con más datos, diríamos que la consideraciñn de los hábitos de parte de los Mālikiyya- aunque compartido con otras escuelas jurídicas como la Ḥanafīya- está en plena coherencia con el *bien público*, otro importante fundamento mālikí; porque como dice aš-Šāṭibī, “si aceptaremos que la ley haya tomado en consideración los *bienes*, tendríamos que aceptar que también lo haya hecho con los *hábitos*, porque éstas yacen en el

---

<sup>187</sup> *Ibíd.*, t. II, pp. 297-298.

<sup>188</sup> *Ibíd.*, t. II, p. 283.

<sup>189</sup> *Ibíd.*, t. II, p. 279.

origen de la ley, y como ésta es perpetua, también lo son los *bienes* y en ello consiste el sentido de que los hábitos hayan sido tomados en consideración en la legalización”.<sup>190</sup>

### 9. *Saddu ad-darā’i* o bloqueo de los medios

Este es un fundamento aplicado por Mālik<sup>191</sup> en la mayoría de los capítulos de su derecho como indica aš-Šātibī.<sup>192</sup>

Según aš-Šūqānī, *Sad ad-darā’i* o el *bloqueo de los medios* es “la cuestión que en su parecer, está permitida, pero cuya utilidad lleva a la prohibición”.<sup>193</sup> Dicho de otra manera, es un acto exento de corrupción que pudiera ser prohibido en caso de que condujera a la corrupción.

En al-Qurṭubī (419/1028),<sup>194</sup> es “algo prohibido en sí, pero se teme, al recurrir al mismo, que se cometa la prohibición”.<sup>195</sup>

Los *fuqahā’* distinguen entre tres categorías de *darā’i*, las que se aplican con acuerdo, las que se aplican con desacuerdo y las que son objeto de divergencia,<sup>196</sup> pero las que conducen en las mayores de los casos a la

---

<sup>190</sup> *Ibíd.*, t. II, pp. 287-288.

<sup>191</sup> Como lo indica Ibn ʿĀšim en su poesía rimada. Véase Ibn ʿĀšim, *murtaqā al-wuṣūli*, p. 132.

<sup>192</sup> aš-Šātibī, *al-muwāfaqātu*, t. IV, p. 198.

<sup>193</sup> aš-Šūqānī, *Iršādu al-fuḥūli*, t. II, p. 1007.

<sup>194</sup> Ibn al-ʿImād, *šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. V, p. 97.

<sup>195</sup> Al-Qurṭubī, *al-ʿāmi li aḥqāmi al-qurʿāni*, t. II, pp. 57-58.

<sup>196</sup> aš-Šātibī, *al-muwāfaqātu*, t. II, p. 390.

corrupción, son las que distinguen los mālikiyya en sus fundamentos jurídicos.<sup>197</sup>

Como parte de la demostración jurídica,<sup>198</sup> este fundamento está en el origen de varias prohibiciones como la inhibición del viaje de la mujer sola sin acompañante para que no haya malas interpretaciones, o la excavación de pozos en el medio del camino para evitar el hundimiento de la tierra.<sup>199</sup> Su íntima vinculación con los engaños,<sup>200</sup> hizo que algunos *fuqahā* "e lo rechazaran como aš-Šāfi'ī.<sup>201</sup>

### 10. *Al-istiṣhābu* o presunción de continuidad

Como tantos otros fundamentos mālikíes, *al-istiṣhābu* o presunción de continuidad, es parte de la demostración jurídica.<sup>202</sup>

Al-Ḥusīn b. Rašīq (632/1235) y Fajr ad-Dīn ar-Rāzī entre otros, lo definen como "el mantenimiento de la afirmación de lo que había sido afirmado o la negación de lo que había sido negado".<sup>203</sup>

Para aš-Šūqānī (1250/1834), es todo "lo que haya sido aprobado y que en principio, deba de ser vigente en el futuro. Su significación está extraída del

---

<sup>197</sup> Fātiḥ Zaqlām, *al-uṣūlu alati ištahara infirādu imāmi dāri al-hiyrati bihā*, p. 307.

<sup>198</sup> al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. I, p. 74.

<sup>199</sup> Aḥmad al-Jaṭīb, *fiqhu al-Islāmi*, pp. 237-238.

<sup>200</sup> aš-Šāṭibī, *al-muwāfaqātu*, t. IV, p. 201.

<sup>201</sup> *Ibid.*, t. IV, p. 200.

<sup>202</sup> al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. I, pp. 62-63.

<sup>203</sup> Ibn Rašīq, *Lubābu al-maḥṣūli*, t. II, nota n° 1, p., 425; ar-Rāzī, *al-ma'ālimu fi uṣūli al-fiqhi*, p. 183.

*acompañamiento*, es decir dejar algo en su estado mientras no se halle nada que lo cambie”.<sup>204</sup>

Definido de esta forma, los jurisperitos destacaron en él tres significaciones: “el primero: tener en consideraci3n la raz3n por la inocencia original antes de la llegada de la Ley; el segundo: tener en consideraci3n lo general hasta que llegue lo espec3fico y la consideraci3n del Texto hasta que llegue la abrogaci3n; el tercero: tener en consideraci3n un juicio aprobado por la Ley en cuanto a su certeza y continuidad”.<sup>205</sup>

Acorde a estas significaciones, Abū Ishāq aš-Šīrāzī (476/1083) distingue entre dos categor3as de *al-istiṣhābu*: racional y aprobativo (por el consenso); el primero es cuando se recurre a la inocencia original o *al-barā'atu al-aṣliyat* y ésta es la vía por donde anda el *muḃtahidu* cuando le faltan pruebas legales. Si encuentra éstas, debe renunciar por ello y aplicar lo que es referible a las mismas; el segundo es recurrir al consenso, por ejemplo si el *mutayammimu* ve el agua durante su oraci3n, debe cumplirla, porque el consenso hab3a sido realizado sobre el cumplimiento de la oraci3n, antes de mirar el agua.<sup>206</sup>

En Ibn al-Arabī, que sigue en líneas generales la misma distinción anterior, aportando ejemplos concretos sobre la cuesti3n, no le pasa desapercibido el carácter divergente de *al-istiṣhābu*, hasta en los mālikiyya, sus “compañeros” como suele decir refiriéndose a los jurisperitos que con ellos, comparte la afiliaci3n al malikismo.<sup>207</sup>

---

<sup>204</sup> aš-Šūqānī, *Iršādu al-fuḃūli*, t. II, p. 974.

<sup>205</sup> al-Juḃarī, *uṣūlu al-fiqhi*, p. 356.

<sup>206</sup> aš-Šīrāzī, *al-luma'u fī uṣūli al-fiqhi*, p. 247.

<sup>207</sup> Ibn al-<sup>c</sup>Arabī al-Ma<sup>c</sup>āfirī, *al-maḃṣūlu fī uṣūli al-fiqhi*, pp. 130-131.

En cuanto a la legalidad del *al-istiṣhābu*, está aprobada en la mayoría de los jurisperitos.<sup>208</sup> Pero cuando la asientan sobre la ausencia de la prueba textual, siempre se enfrentan con la negativa de otros jurisperitos. Así es por ejemplo el caso de al-Gazālī, que la rechaza enérgicamente insistiendo sobre la constancia de “una prueba racional o legal en *al-istiṣhābu* y no sobre la ignorancia de las mismas”.<sup>209</sup>

### 11. *Al-istiḥsānu* o analogía oculta

Lingüísticamente, *al-istiḥsānu* o analogía oculta significa “considerar buena una cosa”.<sup>210</sup>

En Abū Ḥanīfa (151/767),<sup>211</sup> es “el juicio emitido sin argumento al considerar buena una cosa”.<sup>212</sup>

---

<sup>208</sup> ar-Rāzī, *al-maʿālimu fī uṣūli al-fiqhi*, pp. 182-184; al-ʿĀmidī, *muntahā as-suʿli*, pp. 238-242.

<sup>209</sup> Al-Gazālī, *al-mustaṣfā*, t. II, pp. 410-411.

<sup>210</sup> al-Ḥaẓwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. I, pp. 64-68. Para un análisis detallado de este término, véase al-Juḍarī, *uṣūlu al-fiqhi*, pp. 234-356.

<sup>211</sup> Para su biografía, véase por ejemplo: Ibn an-Nadīm, *al-fihristu*, Riḍā -Taẓadud (ed.), t. VI, pp. 255-256; Ibn Jilikān, *wafayātu al-aʿyāni*, Wüsteneld (ed.), Vol. II, t. VIII, pp. 79-84; I. ʿAbbās (ed.) t. V, pp. 405-415; Ibn ʿAbd al-Barr, *al-intiqāʿu*, Abū Gudda (ed.), t. III, pp. 183-339; al-Yāfiʿī, *mirʾātu al-ẓināni*, t. I, pp. 242-244; Abū al-Wafā al-Quraṣī, *al-ẓawāhiru al-muḍʾatu*, al-Ḥʾlū (ed.), t. I, pp. 49-63; al-Ḥāfiẓ aḍ-Ḍahbī, *manāqibu al-Imāmi Abī Ḥanīfata*, pp. 13-53; *taḍkiratu al-ḥuffāzi*, t. I, pp. 168-169; aš-Šīrāzī, *ṭabaqātu al-fuqahāʿi*, ʿAbbās (ed.), p. 86; Ibn al-ʿImād, *šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. II, pp. 229-232; Ḥaẓẓī Jalīfa, *kašfu aẓ-ẓunūni*, t. I, p. 842; t. II, págs. 1287, 1680-1682, 2015; Ismāʿīl Bāšā, *hadiyyatu al-ʿārifīna*, t. II, p. 495; az-Ziriklī, *al-aʿlāmu*, t. VIII, p. 36. Una exposición crítica de su doctrina metafísica se halla en Sāmī an-Naššār, *našʾatu al-fikri al-islāmiyyi*, t. I, pp. 233-243.

<sup>212</sup> aš-Šīrāzī, *al-lumaʿu fī uṣūli al-fiqhi*, p. 244.

Aš-Šūqānī (1250/1834), quien lo rechaza,<sup>213</sup> lo define como “el argumento reflejado en la mente del *muŷtahid* pero que le es difícil expresarlo”.<sup>214</sup>

Esta misma definición la cita al-Āmidī refiriéndose a los ḥanafiya, pero considera vana la divergencia entre los ulemas sobre el término siempre que se fundamente en los principios del consenso o sobre las causas correspondientes al juicio conveniente sobre un hecho u otro.<sup>215</sup>

Bien que es común a varias doctrinas jurídicas, como los ḥanafiyya, *al-istiḥsānu* es característico de los mālikiyya, no porque abunde en los mismos, como bien señala aš-Šāṭibī,<sup>216</sup> quien aporta varios ejemplos sobre el mismo,<sup>217</sup> sino porque dispone de un núcleo textual y racional.

Este dato, quizás condiciona la opción mālikí por este fundamento pues indica en parte, que los mālikiyya aunque respetan la prueba legal, hallada en *Alcorán* y en la *Sunna* o en ambos, a veces recurren al razonamiento demostrativo. Pero de otra parte, ello sirve para especular sobre la posibilidad de acometer alguna irregularidad demostrativa al recurrir a los argumentos subjetivos, y por consiguiente, desviarse de los fines generales de la Ley islámica o que es lo peor aún, sustituir ésta por meras opiniones infundadas racional y jurídicamente.

---

<sup>213</sup> aš-Šūqānī, *Iršādu al-fuḥūli*, t. II, p. 989.

<sup>214</sup> *Ibíd.*, t. II, pp. 985-986.

<sup>215</sup> al-Āmidī, *muntahā as-su'li*, pp. 244-245.

<sup>216</sup> aš-Šāṭibī, *al-muwāfaqātu*, t. IV, p. 209.

<sup>217</sup> *Ibíd.*, t. IV, pp. 205-210.

Ello quizás, condujo a un gran ušūlī de la talla de aš-Šāfi‘ī a rechazar a *al-istiḥsānu*,<sup>218</sup> porque lo considera inadmisibile desde la perspectiva dogmática y jurídica a la vez. De ahí su famoso juicio: “quien practica a *al-istiḥsānu* es como si fuera un legislador”.<sup>219</sup>

Por su parte, al-Gazālī, lo considera parte de las pruebas ilusorias,<sup>220</sup> y bajo este criterio lo rechaza categóricamente dando varios ejemplos de su incompatibilidad con los argumentos generales de la razón jurídica.<sup>221</sup>

Tampoco lo admite otro gran ušūlī que era Ibn Ḥazm, aunque desde una perspectiva diferente, porque por una parte, este principio contradice las líneas generales del enunciado en *Alcorán*, y por otra parte, carece de los fundamentos demostrativos y resulta ser, en definitiva, mera opinión subjetiva y personal influida por los caracteres, los temperamentos y los intereses.<sup>222</sup>

### III. Las características del malikismo

Nos parece oportuno detenernos ahora en las características del malikismo en general aplazando el examen del *malikismo andalusí* a próximos capítulos.

Para empezar, aludiremos primero a un dato muy significativo: excepto el malikismo, ninguna doctrina jurídica suní, se germinó en el mismo sitio donde tuvo su desarrollo la misma *šarī‘a* islámica. Ni el hanafismo, ni el šafi‘ismo, ni

---

<sup>218</sup> aš-Šāfi‘ī, *ar-risālatu*, p. 25 y pp. 503-511.

<sup>219</sup> *Ibíd.*, t. VII, p. 299; al-Gazālī, *al-mustašfā*, t. II, p. 467.

<sup>220</sup> al-Gazālī, *al-mustašfā*, t. II, p. 434.

<sup>221</sup> *Ibíd.*, t. II, pp. 467-477.

<sup>222</sup> Ibn Ḥazm, *al-Iḥqāmu*, t. VI, pp. 16-17.

tampoco el hanbalismo, tuvieron esa condición de nacerse y germinarse en la cuna misma de la revelación donde empezó la etapa legislativa del Islam.

No se trata de ningún privilegio: pero sí de un dato característico del malikismo que tenemos que reseñar porque de muchos fundamentos comunes a otras doctrinas jurídicas, el *consenso de los medinenses* deriva de este dato y curiosamente, de todos los fundamentos del malikismo, sólo *la obra de los medinenses* fue objeto de tanto rechazo y divergencia.

En cualquier caso, el malikismo no se reduce sólo a *la obra de los medinenses*, ni tampoco a sus características. La doctrina mālikī tiene, como todas las doctrinas antes citadas, sus características que exceden de *la obra de los medinenses* y el mero nacimiento en la ciudad del Profeta. Nos conformamos con citar algunas a modo de ejemplo para concluir este apartado de índole preliminar.

## 1. Abundancia de fundamentos

Como doctrina sistematizada y racionalizada que era el malikismo, sus fundadores se cuidaron mucho de proporcionarle una serie de fundamentos de base. El aspecto general de las mismas es que fueron de una abundancia considerable.<sup>223</sup>

En efecto, cuando intentamos enumerar los fundamentos del malikismo, nos resulta difícil hacerlo y nos conformamos con lo generalmente establecido entre los estudiosos más acreditados en la materia. Pues bien, esta abundancia va en conjunto con una diversidad y variedad de primera magnitud.<sup>224</sup>

---

<sup>223</sup> Abū Zahra, *Mālik*, p. 478.

<sup>224</sup> a-Ta'wīl, "The special characteristics of the Mālikī Madhhab", *Hasan's Lessons*, October 21, 2004, p.

En parte, corresponde a los fundamentos establecidos por los *mālikiyya* y empleados por los mismos, y en parte, afecta las maneras particulares con que hayan sido focalizados en la práctica. Para tomar sólo un ejemplo, diríamos que el razonamiento jurídico (*at-taʿlīlu al-ʿaqliyyu*) fue llevado a cabo de manera directa a través del *qiyās* o de manera indirecta recurriendo a *šarʿu man qablanā* o *legislación de los que nos precedieron*,<sup>225</sup> ambos de máxima transcendencia en los *mālikiyya*. No sin excusa alguna que este último fundamento fue rechazado por Ibn Ḥazm,<sup>226</sup> porque en el fondo, es un *qiyās* camuflado de consenso que resultó ser una mera *imitación servil* deficiente en cuanto a creatividad jurídica comparada con la interpretación directa de *Alcorán* y de la *Sunna*, como dos fuentes inagotables de la inspiración legislativa.<sup>227</sup>

## 2. Abundancia de reglas

Generalmente, la regla es “la causa universal aplicada sobre todas sus particularidades (*al-ʿyuz ʿiyyātu*)”.<sup>228</sup>

En los fundamentos del derecho, se denomina una regla jurídica a “las directrices generales empleadas por los *fuqahā*”e para deducir cuestiones particulares y definir la causa común entre cada una de las mismas hasta llegar a

---

<sup>225</sup> Véase el estado de este fundamento en al-Ḥaḥwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. I, pp. 63-64.

<sup>226</sup> Ibn Ḥazm, *an-nubḍatu al-qāfiyatu*, pp. 57-59.

<sup>227</sup> Véase la defensa de al-Bazdawī (382/992) a los Ḥanafiyā sobre este fundamento, *uṣūlu al-Bazdawiyi*, pp. 232-234.

<sup>228</sup> al-ʿYurʿānī, *at-taʿrīfātu*, p. 177; aš-Šanqīṭī, *našru al-bunūdi ʿalā marāqiyi as-saʿūdi*, t. I, p. 17.

desarrollar una regla general aplicable para todas las particularidades incluidas bajo su totalidad”.<sup>229</sup>

Las principales reglas jurídicas de aspecto universal<sup>230</sup> son: *los asuntos son en función de sus fines;*<sup>231</sup> *La certidumbre no se desaparece con la incertidumbre;*<sup>232</sup> *La costumbre es autoritaria;*<sup>233</sup> *El daño implica la desaparición;*<sup>234</sup> *El aprieto apela a la moderación.*<sup>235</sup>

Existen otras reglas menos universales pero que incluyen varias cuestiones particulares que llegan a cuarenta reglas,<sup>236</sup> como por ejemplo: *La obligación prevalece a la sub-obligación (an-naflu);*<sup>237</sup> *El esfuerzo personal (al-iŷtihādu) no anula a otro iŷtihād;*<sup>238</sup> *Se prohíbe donar lo prohibido;*<sup>239</sup> *El*

---

<sup>229</sup> al-Ŷaydī, *mabāhiŷ*, p. 259.

<sup>230</sup> aš-Šāŷibī indica que los fines de la šarīʿa están fundamentados sobre las directrices universales. Véase *al-muwāfaqātu*, t. I, pp. 29-30.

<sup>231</sup> al-Fādānī, *al-fawāʿidu al-ŷaniyatu*, t. I, pp. 9-10 y 108-194.

<sup>232</sup> *Ibíd.*, t. I, pp. 10-11 y 195-243.

<sup>233</sup> *Ibíd.*, t. I, pp. 13-14 y 289-311.

<sup>234</sup> *Ibíd.*, t. I, p. 12 y 266-288.

<sup>235</sup> *Ibíd.*, t. I, pp. 12-13 y 244-265.

<sup>236</sup> *Ibíd.*, t. I, p. 15.

<sup>237</sup> *Ibíd.*, t. I, pp. 23-24 y t. II, pp. 263-277.

<sup>238</sup> *Ibíd.*, t. I, pp. 15-16 y t. II, pp. 7-50.

<sup>239</sup> *Ibíd.*, t. I, p. 26.

*abandono de la divergencia está recomendable;*<sup>240</sup> *Lo más laborioso, más virtuoso es;*<sup>241</sup> *La obligación no se abandona sólo por la obligación;*<sup>242</sup> *Si lo lícito y lo ilícito se ajuntan, se considera más lo ilícito;*<sup>243</sup> *La interrogación está repetida en la respuesta;*<sup>244</sup> *Al silencioso, no se le atribuye la palabra;*<sup>245</sup> *La gobernación particular es más fuerte que la gobernación general.*<sup>246</sup>

Estas reglas jurídicas eran en un principio meros conceptos teóricos, pero poco a poco, empezaron a sistematizarse y finalmente obtuvieron su aspecto regulador en la dialéctica jurídica. Con su casi reciprocidad con los fundamentos, los *fuqahā* insistieron sobre las diferencias que hay entre ambos,<sup>247</sup> y de manera especial, cuando están destinadas a la práctica jurídica.

A título de ejemplo, las *reglas fundamentales* surgieron de los vocablos árabes y tienen que ser objeto de comprensión según la *abrogación*, lo *particular*, el *imperativo* y la *inhibición* entre otras, pero no es el caso para las *reglas jurídicas*. Los secretos de la *šarīʿa* no se entienden de las *reglas fundamentales*, ni tampoco su *sabiduría*, pero sí se entienden de las *reglas*

---

<sup>240</sup> *Ibíd.*, t. I, p. 20 y t. II, pp. 170-199.

<sup>241</sup> *Ibíd.*, t. I, pp. 22-23 y t. II, pp. 232-256.

<sup>242</sup> *Ibíd.*, t. I, p. 24 y t. II, pp. 282-287.

<sup>243</sup> *Ibíd.*, t. I, pp. 16-17 y t. II, pp. 51-94.

<sup>244</sup> *Ibíd.*, t. I, p. 21.

<sup>245</sup> *Ibíd.*, t. I, pp. 21-22 y t. II, pp. 221-231.

<sup>246</sup> *Ibíd.*, t. I, pp. 27-28.

<sup>247</sup> Cabe señalar que existe gran diferencia entre reglas y fundamentos en el malikismo. Véase al-Āyadī, *muḥāḍarātun*, pp. 60-65.

*jurídicas*; de las reglas fundamentales, los juicios de lo particular se obtienen por intermediario y no de manera directa, a diferencia de las reglas jurídicas que se obtienen directamente.

La regla fundamental *El imperativo corresponde a la obligación*, significa la obligatoriedad de la oración, pero a través de un argumento textual como *Haced la oración*.<sup>248</sup>

Mientras la *regla jurídica Los asuntos son en función de sus fines*, significa la obligatoriedad de la intención en la oración directamente sin intermediario alguno; el tema de la *regla fundamental* son los dictámenes y las argumentaciones como *el imperativo implica la obligación, la inhibición implica la prohibición y el consenso es una prueba decisiva*, en cuanto al tema de la *regla fundamental* es el acto del mandato como *la certidumbre no se desaparece con la incertidumbre, al silencioso, no se le atribuye la palabra*; gracias a las *reglas fundamentales*, el *muýtahidu* llega a formular los dictámenes jurídicos, mientras que las *reglas jurídicas* son las directrices universales de la jurisprudencia logradas por al *muýtahid* al aplicar las *reglas fundamentales*.<sup>249</sup>

De los tratados mas consagrados en este arte, tenemos de los Mālikiyya *Las reglas* del Cādī ,Iyāḍ; los *furūq* o *diferencias* del Imām al-Qarāfi (684/1285);<sup>250</sup> *al-Kuliyātu al-fiqhiyyatu*<sup>251</sup> de Abī ʿAbd Allāh Muḥammad al-

---

<sup>248</sup> Peregrinación, 78.

<sup>249</sup> al-Fāddānī, *al-fawā'idu al-ḡaniyyatu*, t. I, p. 66.

<sup>250</sup> Véase su biografía en al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, p. 68.

<sup>251</sup> Edición crítica de Muḥammad Abū al-Aḡfān, *ad-Dāru al-ʿArabiyyatu*, Túnez, 1997.

Maqrrī (759/1398),<sup>252</sup> *al-manhaÿu al-muntajabu fī qawāʿidi al-manhaÿi* de Abī al-Ḥasan az-Zaqāq at-Tuÿībī al-Fāsī (912/1513);<sup>253</sup> *Iḍāḥu al-masāliki ʾilā qawāʿidi Mālikin* de Abī al-Abās Aḥmad al-Wanšrīsī (914/1508);<sup>254</sup> *kitābu al-kuliyāti* de Abī ʿAbd Allāh Muḥammad b. Gāzī al-Uṭmānī al-Meknāsī (919/1513);<sup>255</sup> las *Qawāʿid* de Abī Mālik ʿAbd al-Wāḥid al-Wanšrīsī (955/1548);<sup>256</sup> *taqmīlu al-manhaÿi* y su comentario de Abī ʿAbd Allāh Muḥammad Mayyāra al-Fāsī (1072/1662);<sup>257</sup> *al-yawāqītu at-ṭamīnātu* de ʿAlī b. ʿAbd al-Wāḥid al-Anšārī (1057/1647);<sup>258</sup> *al-mayāzu al-wāḍiḥu fī maʿrifati qawāʿidi al-Maḍhabi ar-rāÿiḥi* de Muḥammad Yaḥyā b. Muḥammad b. al-

---

<sup>252</sup> Bābā at-Tanbuqtī, *naylu al-ibtihāÿi*, al-Ḥarāma (ed.), biog. n° 550, pp. 420-427; Majlūf, *Šaÿaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 832, p. 323.

<sup>253</sup> Véase su biografía en al-Ḥaÿwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, p. 98.

<sup>254</sup> Véase su biografía en Ibn ʿAsqar, *dawḥatu an-nāširi*, Ḥiÿÿī (ed.), biog. n° 32, pp. 47-48; at-Tanbuqtī, *naylu al-ibtihāÿi*, al-Ḥarāma (ed.), biog. n° 130, pp. 135-136; al-Ḥaÿwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, p. 99; I. Bāšā, *hadiyyatu al-ʿārifīna*, t. I, p. 138

<sup>255</sup> Véase su biografía en Bābā at-Tanbuqtī, *naylu al-ibtihāÿi*, al-Ḥarāma (ed.), biog. n° 709, pp. 581-583; al-Ḥaÿwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, p.100; Guennūn, *an-nubūgu al-magribiyyu*, t. I, pp. 208-209; az-Ziriklī, *al-aʿlāmu*, t. V, p. 336.

<sup>256</sup> Véase su biografía en al-Ḥaÿwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, p. 101; Majlūf, *Šaÿaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 1068, pp. 282-283.

<sup>257</sup> Véase su biografía en al-Ḥaÿwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 767, p. 113; Majlūf, *Šaÿaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 1200, p. 309; Guennūn, *an-nubūgu al-magribiyyu*, t. I, p. 249; b. ʿAbd Allāh, *maʿlamatu al-fiqhi al-mālikiyyi*, p. 162; Belmāḥī, *muʿÿamu al-maṭbūʿāti al-magribiyyati*, pp. 340-341; Lévi Provençal, *muʿarrijū aš-Šurafāʿi*, al-Jallādī (trad.), pp.182-183.

<sup>258</sup> Véase su biografía en al-Ḥaÿwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 763, pp. 111-112; Majlūf, *Šaÿaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 1153, p. 308.

Mujtār b. aṭ-Ṭālib °Abd Alāh aš-Šangīṭī (1330/1912),<sup>259</sup> de los šāfi'ies, las *Reglas en la casuística šāfi'ī* de Abī Ḥāmid al-Ŷaŷermī (613/1216) y *al-ašbāhu wa an-nadā'iru* de Ŷalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (911/1505); de los ḥanbalies, *taqrīru al-qawā'idi wa taḥrīru al-fawā'idi* de Ibn Raŷab al-Ḥanbalī (795/1393).

No entra en nuestro propósito enumerar todas las obras redactadas en este arte, ni matizar sobre las diferencias entre las reglas y fundamentos jurídicos, ni tampoco hacer una síntesis sobre la evolución histórica de la investigación jurídica inspirada en este arte, sino más bien insistir sobre una de las características que marcó el malikismo al respecto: nos referimos a la abundancia de las reglas jurídicas en esta doctrina hasta alcanzar unas cimas considerables.<sup>260</sup>

### **3. *Al-mašāliḥu al-mursalatu* o bien público**

Hemos dicho antes que el *bien público* o *al-mašlahatu al-mursalatu*,<sup>261</sup> es particular a los mālikiyya según consta en aš-Šūqānī<sup>262</sup> y aš-Šāṭibī<sup>263</sup> entre

---

<sup>259</sup> Para su biografía, véase Majlūf, *Šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 1713, p. 435; b. °Abd Allāh, *ma'lamatu al-fiqhi al-mālikiyyi*, pp. 175-176. Debemos los datos correspondientes a los mālikiya a al-Ŷaydī, *mabāḥiṭun*, pp. 260-262.

<sup>260</sup> al-Ŷaydī, *mabāḥiṭun*, p. 260.

<sup>261</sup> "Principio libre aplicación o tolerada adecuación" como en J. Aguilera Pleguezuelo, *Estudios de las normas e instituciones del derecho islámico en al-Andalus*, p. 128.

<sup>262</sup> Aš-Šūqānī, *Iršādu al-fuḥūli*, t. II, p. 991.

<sup>263</sup> aš-Šāṭibī, *al-I'tiṣāmu*, Mašhūr 'Āl Salmān (ed.), t. III, p. 6.

otros. En efecto, el *bien público* forma parte integral de los fundamentos propios al malikismo<sup>264</sup> aunque a veces, haya sido empleado por los Ḥanafiyya.<sup>265</sup>

Ahora bien, el *bien público* constituye el núcleo transcendental de los *finés de la Ley* como los había denominado el autor de las *muwāfaqāt*.<sup>266</sup> Consientes de la importancia de dichos fines, los mālikiyya se preocuparon por aprovecharse de todo aquello que les proporcionaba vías seguras para formular preceptos conforme a la finalidad de la Ley. Empezaron entonces a utilizar este fundamento hasta límites intolerables.

De ahí la crítica de la que fueron objeto durante generaciones. Pero lo característico de ellos en este caso es que supieron manejar ampliamente dicho principio<sup>267</sup> porque vieron en él el instrumento eficaz para controlar la fluidez con que estaba caracterizada la vida diaria de los musulmanes, especialmente cuando se vieron obligados a tomar actitudes ante su diversidad cultural.

El *bien público* es variable, como la vida misma; limitarlo dentro de unas normas de índole relativa, sería condenar la finalidad de la ley a la ineficacia, y esto es lo que los mālikiyya intentaron evitar al manejar ampliamente este paradigma fundamental dentro de su doctrina.

---

<sup>264</sup> Fātiḥ Zaqlām, *al-uṣūlu*, p. 81.

<sup>265</sup> al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. I, p. 16.

<sup>266</sup> La obra jurídica de aš-Šāṭibī *al-muwāfaqātu fī uṣūli aš-šarīʿati* que por sí sola representa una aportación valiosísima a la filosofía del derecho islámico.

<sup>267</sup> al-ʿAyḍī, *mabāḥiṭun*, pp. 257-259.

#### **4. *Al-ʿurfu* o amplia consideración de la costumbre**

Con el mismo espíritu, los mālikiyya tomaron en consideración al *ʿurfu* o *costumbre*. Esa actitud es coherente con el antecedente fundamento: porque el *bien público* es esencialmente compatible con las costumbres. Éstas son diversas y variables, el *bien público* lo es también. Y ambos, son fuertemente relativos en cuanto al contenido y a la forma con que suelen ser manifestados. Si que los mālikiyya condicionaron el *ʿurfu* para que no fuera objeto de abuso y para que no se convirtiese en incompatible con la finalidad de la ley, que estimaron indiscutible, pero lo característico de su manera de considerar el *ʿurfu* fue bastante amplia<sup>268</sup> al ver que el *bien público* pueda perjudicar si no se cediera terreno a los costumbres para que manifiesten su necesidad legislativa.

#### **5. *ʿAmalu ahli al-Madīnati* u obra de la gente de Medina**

Cuando estábamos hablando de los fundamentos del malikismo, vimos que la *obra de ahlu al-Madīnati* y sus prácticas hayan sido siempre objeto de objeción y de rechazo por los adversarios doctrinales de esta escuela jurídica.<sup>269</sup> Siendo un fundamento basado sobre la observancia de la obra de los medinenses y su manera de entender la ley islámica, la práctica de *ahlu al-Madīnati* como fundamento, es particular al malikismo y obviamente, señal de su fuerte ligadura a la tradición profética realizada en la Medina y buena referencia a que éste y no otro lugar es donde se desarrolló la ley islámica y por consiguiente, merecedora de respeto y de observancia.

En efecto, de los varios fundamentos del malikismo, éste logró ganar una buena porción de crítica porque incluye, en parte, que la credibilidad de los

---

<sup>268</sup> *Ibíd.*, pp. 226-228.

<sup>269</sup> Por ejemplo, Ibn Ḥazm en *al-muḥallā*, Aḥmad Šākir (ed.), t. I, p. 55.

medinenses está por encima de todo, inclusive los *fuqahā* "e musulmanes que se repartieron aquí y allí en lo que se ha conocido entonces como *Dāru al-Islāmi*,<sup>270</sup> y de otra parte, que su consenso está fuera de duda y, por consiguiente, tiene un carácter obligatorio.

No nos corresponde aquí debatir el tema de la validez o no de la obra de *ahlu al-Madīnati*<sup>271</sup> y su consenso, ni tampoco el valor de las críticas dirigidas a los mismos, sino más bien señalar que este fundamento destaca como peculiar de los *mālikiyya* y queda vinculado a la condición misma de su génesis.

## 6. Divergencia de los *mālikiyya* con *Mālik*

La variedad y amplitud del campo jurídico deriva de la naturaleza misma de la vida social de los hombres. Acorde con éste fundamento, fue habitual que los juristas se divergiesen entre sí.

Pero cuando se trata de unos juristas que, teóricamente son adeptos de la misma doctrina, la cuestión empieza a tener otra índole: no se trata ya de divergencia interna, sino más bien de una clara cisma doctrinal. Sin embargo, no fue aquello el caso de los juristas *mālikiyya*, pues no tenemos constancia de que algunos de los mismos intentaran abrir la brecha doctrinal hasta límites profundos en el seno del malikismo. Lo que sí tenemos son actitudes divergentes con el propio *Mālik* de parte de sus seguidores<sup>272</sup> sin que hayan cruzado la línea

---

<sup>270</sup> A parte de su significación geográfica y confesional, este término fue desarrollado en la jurisprudencia musulmana para designar el lugar donde los dictámenes de la *šarī'a* puedan ser observadas y respaldadas por las autoridades competentes.

<sup>271</sup> Es de sumo interés consultar parte de ese debate en Ar-Rahhālī al-Fāruqī, *al-Imāmu Mālikin* y su teoría en la fundamentalización de la obra de la gente de Medina, Nadwatu al-Imāmi Mālikin, t. I, pp. 53-64.

<sup>272</sup> Véase lo que dijo a propósito de este tema al-Ŷaydī, *mabāḥiṭun*, pp. 149-154.

límite de la doctrina. El dato en sí, revela la dialéctica interna de esta doctrina más que su debilidad creadora.

Tampoco revela la carencia de dicha doctrina en cuanto a planteamientos y tesis, sino la riqueza de posibilidades de que ella dispone. Su dispositivo fundamental, tal como lo hemos comprobado antes, es de una variedad extrema, especialmente el *bién público*, fundamento de índole transhistórico por excelencia.

La actitud de los *mālikiyya* de la talla de Yaḥyā al-Layṭī (234/849);<sup>273</sup> de Ibn Ḥabīb (238/852);<sup>274</sup> de Saḥnūn (240/854);<sup>275</sup> de Muḥammad b. °Umar b. Lubāba (314/926);<sup>276</sup> de Aḥmad b. Ziyād al-Farsī (319/931); de Ibn al-Libād (339/950); de Muḥammad b. Yabqā b. Muḥammad b. Zarb (381/991);<sup>277</sup> de

---

<sup>273</sup> Véase su biografía mas adelante.

<sup>274</sup> Véase su biografía mas adelante.

<sup>275</sup> Para su biografía, véase al-Bunnāhī, *tārīju quḍāti al-Andalusi*, laḥnatu i'ḥyā'i at-turāṭi al-°arabiyyi (Vª ed.), pp. 28-30; Aṣ-Ṣafadī, *al-wāfi bi-al-wafayāti*, t. XVIII, biog. n.º. 6990, pp. 258-259; Ibn Jilikān, *Wafayātu al-°yāni*, Wüstenfeld (ed.), Vol. I, t. IV, pp. 92-93; I. °Abbās (ed.), t. III, biog. n.º 382, pp. 180-182; aš-Ṣirāzī, *ṭabaqātu al-fuqāha'i*, pp. 156-157; al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, pp. 99-101; al-Mālikī, *Riyāḍu an-nufūsi*, t. I, Bašīr al-Qūš (2ª ed.), pp. 345-375; Aljoxanī, *quḍātu qurṭubata*, Ribera (ed.y trad.), p.132; al-Abyārī (ed.), p. 136; °Izzat al-Aṭṭār (2ª ed.), pp. 305-306; Ibn Farḡūn, *ad-Dībāyū*, biog. n.º. 344, pp. 263-268; Bašā al-Bagdādī, *Hadiyyatu al-°ārifina*, t. II, pp. 522-524; Ibn al-°Imād, *Šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. III, p. 182; al-qasantīnī, *al-wafayātu*, pp. 173-174; az-Zirkī, *al-°a°lām*, t. IV, p. 5. Makkī aporta una lista de los que escribieron la biografía de Saḥnūn. Véase la nota n.º 196 en Ibn Ḥayyān al-qurṭubī, *al-muqtabasu*, Makkī (ed.), p. 299. Véase también la monografía sobre este imām en Azab Zinhūm, *al-Imāmu Saḥnūnun*, al-qāhira, 1992.

<sup>276</sup> Éste no veía fiable el único testigo con el juramento tal como está establecido en Mālik. Véase al-Bunnāhī, *tārīju quḍāti al-Andalusi*, laḥnatu i'ḥyā'i at-turāṭi al-°arabiyyi (Vª ed.), p. 50. También al-Wazzānī, Lubnā, "El proceso penal hispano-musulmán", p. 257.

<sup>277</sup> véase su biografía más adelante.

°Abd Allāh b. Abī Zayd al-Qayrawānī an-Nafzī (386/996);<sup>278</sup> de °Ab al-Jalaq b. Jalaf b. Sa°id b. Šablūn al-Qayrawānī (391/1001); de °Abd Allāh b. Ibrāhīm b. Muḥammad b. °Abd Allāh al-Ašlī (392/1002) entre otros,<sup>279</sup> revela que aunque dichos *fuqahā* "e fueron fieles a Mālik, nada les impidió divergir con el maestro, sin ir lejos de explicar esta divergencia como una especie de liberalismo como le apaetece a Vincent decir sobre los mālikiyya de al-Andalus.<sup>280</sup> Y ello, añadido a otros aspectos, representa un carácter propio y diferencial del mālikismo.<sup>281</sup>

## 7. Terminología propia

Otro aspecto característico al malikismo es su terminología. Pero hay que matizar aquí que no se trata de una terminología jurídica propiamente dicha, porque ésta es común a todas las doctrinas jurídicas del Islam suni, inspirada en su conjunto, de los fundamentos del Derecho o *uṣūlu al-fiqhi*.

Si supuestamente existe una con las características requeridas en una ciencia positiva como es el caso de los fundamentos del derecho, no pudo llegar

---

<sup>278</sup> Ibn an-Nadīm, *al-Fihristu*, t. VI, Riḍā Taḡadud (ed.), p. 253; al-qasantīnī, *al-wafayātu*, p. 221; Ibn al-°Imād, *šaḡarātu aḡ-ḡahabi*, t. IV, p. 477; aḡ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n° 4, pp. 10-13; a-Dabbāg y at-Tannūjī, *ma°ālimu al-imāni*, Maḡūr (ed.), t. III, biog. n° 239, pp. 109-121; °Iyāḡ, *tartību al-madāriki*, t. VI, S. A°rāb (1ª ed.), pp. 215-222; Ismā°il Bāšā, *hadiyyatu al-°ārifīna*, t. I, pp. 447-448; al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. III, biog. n° 374, pp. 119-121; Majlūf, *šaḡaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 227, p.96.

<sup>279</sup> Son varios *fuqahā*'e según al-°Yaydī. Éste se conforma con enumerar a unos 59 de los mismos. Véase la lista elaborada por él en su *mabāhiṭun fī al-maḡhabi al-mālikiyyi*, pp. 282-297.

<sup>280</sup> *Études sur la loi musulmane, Rite de Malek*, p. 29.

<sup>281</sup> Ibn °Abd al-Barr estaba en desacuerdo con Mālik sobre el asunto de la apropiación del perro. Lo fue también el faḡih mālikī Ibn °Arḡūn al-Gumārī (992-1584). Cf., b. °Abd Allāh, *ma°lamatu al-fiqhi al-mālikiyyi*, p. 293.

a que formase un aspecto característico al malikismo excepto en sus fundamentos antes expuestos. Nos estamos refiriendo más bien a una terminología de índole metódico-dialectico, o dicho de otra manera, estamos ante una terminología bio-bibliográfica y epistemológica, ambas de aspecto descriptivo en la dialéctica māliki de las reglas, de los autores, de las obras empleadas.

Para dar sñlo un ejemplo, los mālikiyya cuando emplean el término *transmisiones* o *riwāyāt*, es que designan los dichos de Mālik; si emplean el *aspecto* o *wayhun*, es que aluden a las opiniones emitidas por los destacados mālikiyya o sus *muýtahidīn*. Lo mismo ocurre cuando emplean lo *manifiesto* o *až-žāhiru* y lo *conocido* o *mašhūrun*, es que remiten a uno o más de las opiniones emitidas por los mālikiyya *muýtahidīn*; si emplean el *camino* o *vía* (*aṭ-ṭarīqu*), es que quieren designar la manera o maneras por la cual la doctrina de Mālik fue transmitida; si dicen los *medinenses*, es que designan a Abī Amrū °Utmān b. Kināna (286/899),<sup>282</sup> Ibn al-Māyīšūn (212/817),<sup>283</sup> Muṭarrāf (220/835),<sup>284</sup> Ibn Nāfi° (186/802)<sup>285</sup> e Ibn Maslama (206/821),<sup>286</sup> los iraquíes son

<sup>282</sup> Para su biografía, véase al-Cādī °Iyāḍ, *tartību al-madāriki*, aš-Šaḥrāwī (ed.), t. II, p. 177; aš-širāzī, *ṭabaqātu al-fuqahā'i*, pp. 146-147.

<sup>283</sup> Majlūf, *Šaḡaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 11, p. 56.

<sup>284</sup> Ibn Farḥūn, *ad-dībāyū*, biog. n° 593, p. 424; al-Cādī °Iyāḍ, *tartību al-madāriki*, t. I, Hāšim Sālim (ed.), pp. 206-207; al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. III, biog. n° 332, pp. 96-98; Majlūf, *Šaḡaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 14, p. 57.

<sup>285</sup> °Iyāḍ, *tartību al-madāriki*, aš-Šaḥrāwī (ed.), t. III, pp. 128-130; Ibn Farḥūn, *ad-dībāyū*, biog. n° 262, p. 213; aš-širāzī, *ṭabaqātu al-fuqahā'i*, p. 147; Aḍ-Ḍaḡbī, *as-Siyaru*, t. X, biog. n° 96, pp. 371-374; Majlūf, *Šaḡaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 4, p. 55.

<sup>286</sup> Para su biografía, véase, Ibn Farḥūn, *ad-dībāyū*, biog. n° 436, p. 326; al-Cādī °Iyāḍ, *tartību al-madāriki*, aš-šaḥrāwī (ed.), t. II, p. 177 y t. III, pp. 131-132; Majlūf, *Šaḡaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 11, p. 56. Cabe

al Cādī Ismā‘īl, Abū Ishāq b. Ismā‘īl b. Ḥammād b. Zayd al-Azdī al-Baṣrī (282/895),<sup>287</sup> Ibn al-Qaṣṣār (397/1007),<sup>288</sup> Ibn al-Ŷalāb (378/988),<sup>289</sup> al Cādī ‘Abd al-Wahāb (422/1030),<sup>290</sup> al Cādī Abū al-Faraŷ (330/942) y Abū Bakr al-Abharī (375/985);<sup>291</sup> los *magāribā* o magrebíes, son Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (386/996), Ibn al-Qābisī (403/1012),<sup>292</sup> Ibn al-Libād (333/945),<sup>293</sup> al-Lajmī

---

señalar que la muerte de este *faqīh* es objeto de divergencia entre Ibn Farḥūn que lo fija en (206/821) e ‘Iyāḍ que lo fija en (210/825).

<sup>287</sup> aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XIII, pp. 339-342; aḍ-Ḍahbī, *taḍkiratu al-ḥuffāzi*, t. II, pp. 625-626; Ibn Farḥūn, *ad-dībāyū*, biog. n° 167, pp. 151-155; Ibn al-‘Imād, *šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. III, pp. 334-335; as-Suyūṭī, *bugyatu al-u‘āti*, t. I, p. 343; aš-Šīrāzī, *ṭabaqātu al-fuqahā‘i*, pp. 164-165; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 54, p. 65.

<sup>288</sup> Majlūf, *šaŷaratu an-Nūri*, t. I, biog. n° 208, p. 92.

<sup>289</sup> Aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XIV, biog. n° 275, pp. 383-384.

<sup>290</sup> Véase su biografía mas adelante.

<sup>291</sup> Para su biografía, véase: Aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XVI, biog. n° 241, pp. 332-334; aš-Šīrāzī, *ṭabaqātu al-fuqahā‘i*, p. 167, ‘Iyāḍ, *tartību al-madāriki*, aṣ-Ṣaḥrāwī (ed.), t. III, pp. 364-366; t. VI, Sa‘īd A‘rāb (1ªed.), pp. 183-192; Ibn Farḥūn, *ad-dībāyū*, biog. n° 472, pp. 351-353; al-Yāfi‘ī, *mir‘ātu al-ŷināni*, t. II, p. 304; Aḍ-Ḍahbī, *al-‘ībaru*, t. II, p. 146; Ibn al-‘Imād, *šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. IV, p. 402, Majlūf, *šaŷaratu an-nūri*, t.I, biog. n° 204, p. 91; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, biog. n° 378, pp. 122-123. Éste pone la fecha de 395/ 1005, para su muerte.

<sup>292</sup> aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n° 99, pp. 158-162.

<sup>293</sup> Para su biografía, véase: aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XV, biog. n° 184, p. 360; aš-Šīrāzī, *ṭabaqātu al-fuqahā‘i*, p. 19; Ibn Farḥūn, *ad-dībāyū*, biog. n°464, pp. 346-347; a-Dabbāg y at-Tannūjī, *ma‘ālimu al-imāni*, Maḍūr (ed.), t. III, biog. n° 191, pp. 21-27; Ibn Qunfuḍ, *al-wafayātu*, p. 217; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 163, p. 84; ‘Iyāḍ, *tartību al-madāriki*, Benšarīfa (2ª ed.), pp. 286-295.

(478/1085),<sup>294</sup> al-Bāyī (474/1081), Ibn Muḥriz (655/1267),<sup>295</sup> Ibn ʿAbd al-Barr (463/1071), Ibn Rušd (520/1126) el abuelo e Ibn al-ʿArabī (543/1148).<sup>296</sup>

Así, los mālikiyya pudieron establecer un conjunto terminológico propio a los mismos<sup>297</sup> hasta límites incomparables con otras doctrinas.<sup>298</sup>

## 8. Flexibilidad doctrinal

Las características del malikismo, tal como las hemos expuesto, reflejan no sólo el aspecto diferencial de dicha doctrina en cuanto al ambiente donde se desarrolló y los fundamentos básicos de su jurisprudencia, sino también su

---

<sup>294</sup> a-Dabbāg y at-Tannūjī, *maʿālimu al-imāni*, Maḍūr (ed.), t. III, biog. n° 317, pp. 199-200, al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 599, pp. 50-51.

<sup>295</sup> Ibn al-Abbār, *at-takmilatu*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 1041, pp. 364-365, as-Simlālī, *al-iʿlāmu*, t. IV, biog. n° 545, pp. 189-191.

<sup>296</sup> Para su biografía, véase Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. II, biog. n° 1181, pp. 531-533; al-Abyārī (ed.), t. III, biog. n° 1305, pp. 855-856; Ibn Jāqān, *qalāʾidu al-ʿiqyāni*, ʿAlī Šwabqa (ed.), pp. 297-300; Husīn Jaryūš (ed.), t. II, pp. 692-694; aḍ-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 179, pp. 82-88; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 180, pp. 125-131; al-Bunnāhī, *Tārīju quḍāti al-Andalusi*, laʿnatu iʿḡyāʾi at-turāḡi al-ʿarabiyyi (Vª ed.), pp. 105-107; Ibn Farḡūn, *ad-Dībāʾu*, biog. n° 509, pp. 376-378; al-Maqrri, *naḡḡu aḡ-ḡibi*, t. II, pp. 25-43; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XX, biog. n° 128, pp. 197-204; Ibn Jilikān, *wafayātu al-aʿyāni*, Wüstenfeld (ed.), Vol. II, t. VII, pp. 17-18; I. ʿAbbās (ed.), t. IV, biog. n° 226, pp. 296-297; Ibn Saʿīd, *al-mugribu*, t. I, Šawqī Ḍayf (IV ed.), biog. n° 177, pp. 254-255; ad-Dāwūdī, *ḡabaqātu al-mufasirīna*, t. II, biog. n° 511, pp. 167-171; al-qasantīnī, *al-wafayātu*, pp. 262-263; Ibn al-ʿImād, *šaḡarātu aḡ-ḡahabi*, t. VI, pp. 232-234; al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 609, pp. 56-58; al-Cāḡī al-Meknāsī, *ʾyaḡwatu al-iḡtibāsī*, pp. 260-262; Majlūf, *šaḡaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 408, pp. 136-138; az-Ziriklī, *al-aʿlāmu*, t. VI, p. 230; Aʿrāb, S. *maʿa al-cādī Abī Bakrin b. al-Arabiyyi*, pp. 9-180. Una nota bio-bliográfica se halla en Pons Boigues, *Ensayo*, pp. 216-218.

<sup>297</sup> Para más datos sobre la terminología mālikī, véase al-Mujtār al-Māmī, *al-Mḡhabu al-mālikiyyu*, pp. 484-514.

<sup>298</sup> al-ʾYaydī, *mabāḡiḡun*, p. 268.

sustancial distintivo: nos referimos a su flexibilidad externa e interna, objeto de unanimidad entre los estudiosos.<sup>299</sup>

La frecuencia con que se desarrolló el malikismo, el impulso con que se introdujo en ambientes antes reservados a otras doctrinas y escuelas jurídicas, la resistencia de la que fue objeto ante todos los proyectos aniquiladores de su presencia en al-Andalus, al-Magrib, Ifriqiya, Egipto e incluso en Sicilia que tuvo también su destacados ulema como Ḥamdūn al-Qalbī (270/883),<sup>300</sup> todo ello manifiesta su flexibilidad tanto como fundamentos, reglas y principios, tanto como ideología ligada al ašʿarismo sistematizado por el antes *mutaqalimun muʿtazilīyyun*, el gran teólogo Abū al-Ḥasan al-Ašʿarī (324/936).<sup>301</sup>

## 9. Influjo sobre otras legislaciones

Para subrayar este carácter específico al malikismo, vamos a ceder la palabra a un gran erudito en la materia, el ulema ʿAbd al-Azīz b. ʿAllāh:

“El Derecho mālikī, y de manera especial en Marruecos y en al-Andalus, tenía, desde el siglo X, un influjo profundo, no solamente sobre el derecho canónico, sino también sobre at-Talmūd y el derecho hebraico en Fez en el mismo siglo en que fue propagada

---

<sup>299</sup> A-Taʿwīl, M., "The special characteristics of the Mālikī Madhhab", *Hasan's Lessons*, October 21, 2004, p. 8.

<sup>300</sup> Busaʿd, "Intiṣāru al-maḍhabī al-mālikīyyi fī ʿazīrati Seqīliyata", *Daʿwatu al-ḥaqqi*, 402 (2002), p. 63.

<sup>301</sup> Para su biografía, véase por ejemplo, Ibn Jilikān, *Wafayātu al-aʿyāni*, Wüstenfeld (ed.), Vol. I, t. V, pp. 14-15; I. ʿAbbās (ed.), t. III, biog. n.º 429, pp. 284-286; Ibn al-ʿImād, *šaḍarātu aḍ-ḍahabī*, t. IV, pp. 129-133; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XV, biog. n.º 51, pp. 85-90; ad-Dāwūdī, *ṭabaqātu al-mufasīrīna*, t. I, biog. n.º 340, pp. 396-398; az-Ziriklī, *al-aʿlāmu*, t. IV, p. 263.

allí la doctrina mālikī posterior a los tiempos durante los cuales había estado vigente el Derecho ḥanafī, šāfi‘ī y awzā‘ī.”<sup>302</sup>

Para ilustrar este dato, el autor elige los escritos de Abī Saī‘d b. Yūsuf al-Fayūmī conocido por el Rabino (942/1535):

“[éste erudito] considerado como el creador de la filosofía judía en el Medievo, compuso una traducción árabe del *Viejo Testamento* y completó la ley hereditaria judía apoyándose sobre la ley islámica”.<sup>303</sup>

Y para dar más ejemplos sobre este tema, el mismo autor alude a otro ulema judío marroquí:

“Ishāq b. Ya‘qūb al-Kūhin apodado al-Fāsī, nacido en el año 404/1013, compuso un comentario de *al-Talmūd* en veinte volúmenes considerado hasta el momento, el más importante en la legislación talmúdica. Tiene compuestos también trescientos dictámenes redactados todos en árabe e inspirados en el Derecho mālikī vigente durante aquellos tiempos en al-Andalus y en Marruecos. Es el mismo quien fundó en Lucena donde estuvo durante un período de su vida intelectual el imām Ibn Rušd, un círculo de estudios que consiguieron reunir a discípulos andalusíes judíos”.<sup>304</sup>

El influjo del malikismo no se limitó a la legislación hebraica, sino también se difundió sobre otras legislaciones cercas del Derecho mālikī tanto en el tiempo como en el espacio:

“En el año 1272- prosigue ‘Abd al-Azīz b. ‘Abd Allāh - Alfonso X el Sabio, rey de Castilla y emperador de Occidente, se inspiró mucho en los frutos de la civilización islámica de la segunda mitad del siglo XIII, proporcionados por varias fuentes árabes.

---

<sup>302</sup> b. ‘Abd Allāh, *ma‘lamatu al-fiqhi al-mālikiyyi*, p. 44.

<sup>303</sup> *Ibíd.*, p. 44.

<sup>304</sup> *Ibíd.*, p. 44.

Es el mismo quien renovó la Universidad de Salamanca que desempeñó un papel importante en lo que iba a ser el *Derecho Internacional Moderno*. Es el mismo quien redactó la primera *mudawwana* jurídica en Europa bajo el título de las *Siete Partidas* (publicadas por Gregorio López en tres tomos, Madrid, 1829), e inspiradas en las leyes de las comunidades musulmanas en al-Andalus del año 679/1289. No pasa desapercibido para los especialistas que especulan sobre el contenido de los textos y la fecha de su publicación, el impacto que tuvo este tratado latino en el nacimiento del Derecho Internacional durante la época moderna”.<sup>305</sup>

No entra en nuestro propósito profundizar más sobre este asunto.<sup>306</sup> Nuestro objetivo se limita a señalar un rasgo de las varias características del malikismo. Con los dos ejemplos que acabamos de mencionar, creemos que sirven de ejemplo para ilustrar el influjo de esta doctrina en otras legislaciones tanto de orden confesional como es el judaísmo o de orden secular como es la jurisprudencia occidental.

\* \* \*

A lo largo de este recorrido temático e histórico del malikismo, hemos comprobado que esta doctrina fue concebida primero en la mente de quien fue el imām de *dāru al- Hiyrati* y progresivamente en la mente de quienes fueron sus fieles discípulos en sus diferentes categorías generacionales tanto en Oriente como en Occidente (al-Magrib y al-Andalus).

Este último dato de orden genealógico, influyó mucho en el futuro desarrollo y evolución doctrinal del malikismo, porque se trata de una doctrina elaborada originariamente en la misma cuna donde se desarrolló todo el aparato

---

<sup>305</sup> *Ibíd.*, pp. 46-47.

<sup>306</sup> Para más datos sobre el tema, véase el capítulo titulado "influencia del fiqh mālikī en las legislaciones occidentales" en b. °Abd Allāh, *Ibíd.*, pp. 41-49.

legislativo del Islam. Estamos hablando desde luego de *Dāru al-Hiýrati* o casa de refugio del Profeta.

La totalidad de lo que se llaman los versículos de los dictámenes había sido desarrollado en Medina al igual que los versículos correspondientes al credo que a su vez, habían sido desarrollados en la Meca. De ahí la denominación de *Alcorán makkī* y *madanī* bien conocida en los eruditos del sagrado Libro.

Pues bien, el hecho de que el malikismo haya sido desarrollado en la Medina, inspirándose en la obra de su gente, en la sunna de su Profeta vivida allí en toda su densidad espiritual y material, y basándose sobre las fuentes esenciales de la Ley islámica, *Alcorán* y Tradiciones proféticas en particular, marcó para siempre dicha doctrina y fue a la vez, causa de su éxito y su desastre; de una parte, logró difundirse en los cuatros puntos del entonces mundo islámico con todas las consecuencias que le correspondían como doctrina jurídica proyectada hacia nuevos horizontes totalmente diferentes de su origen de germinación, y de parte, fue objeto de tantas críticas, rechazos e intentos de aniquilación de parte de otras doctrinas rivales o de las autoridades políticas que las apoyaban.

Aun así, el malikismo logró ganar el desafío de la universalidad y se convirtió de hecho en una de las principales doctrinas del Islam sunnī ecuménicamente reconocido y así pudo establecerse como doctrina oficial en la mayoría de los países islámicos superando poco a poco, las persecuciones a las que fue sometido e intentando abrir nuevos cauces para su difusión y expansión gracias a su dinamismo interno y sus características antes mencionadas.

Antes de comprobar cómo el mālikismo pudo abrirse el paso entre nuevos horizontes, detendrémonos un momento ante los géneros del pensamiento y de la literatura mālikí.

## **Cap. II: Géneros del pensamiento y de la literatura jurídicas mālikíes y la aportación de los mālikiyya a los Fundamentos del Derecho**

En este capítulo, vamos a exponer los diferentes géneros de la literatura jurídica mālikí y averiguar cómo era la aportación de los *mālikiyya* a los fundamentos del Derecho. Nuestro trabajo que se conformara sólo con la exposición de los datos referentes al quehacer jurídico mālikī, parte de una evidencia: que no se delimita en un tiempo en concreto sino en el de la potencialidad intelectual que produjo todo el corpus básico del pensamiento jurídico mālikí.

La misma evidencia se aplicará mas tarde a la aportación de los andalusíes a los fundamentos del derecho: no escogeremos ningún periodo en particular como modelo, sino que expondremos la razón jurídica andalusí a través de las obras compuestas durante todo el fenómeno sociocultural e intelectual llamado al-Andalus. En ambos sentidos, el de la literatura jurídica mālikí y la aportación andalusí a los fundamentos del derecho, tendremos una visión panorámica que posibilita comprender mejor la obra jurídica de Ibn Rušd y los contextos que hicieron realidad su *Bidāya*, nuestro mayor objetivo durante todo el recorrido del presente trabajo.

### **I. Géneros del pensamiento y de la literatura jurídicas mālikíes**

Por *pensamiento jurídico*, nos referimos al conjunto de ideas, teorías, doctrinas, dictámenes y juicios elaborados por *fuqahā''e* musulmanes durante generaciones en la península Ibérica conocida históricamente por al-Andalus. En

dicho conjunto, al que llamaremos más tarde *corpus jurídico andalusí* sin ningún riesgo de equivocarnos,<sup>307</sup> podemos distinguir estas tres categorías:

- La primera representa el *fiqh dogmático* expuesto según las convicciones doctrinales de su autor;
- La segunda representa el *Derecho teórico* que logra fundamentar su discurso recurriendo a las bases epistemológicas de los llamados *Fundamentos del Derecho* o *uṣūlu al-fiqhi*;
- La tercera y última categoría conviene llamarla el *Derecho casuístico* y se sitúa al margen de las otras dos categorías e incluye dictámenes emitidos sobre cuestiones diarias respetando generalmente la doctrina avalada por el jurista.

Con la primera categoría, el *Derecho* aparece como materia científica clasificada en cuestiones concretas según la doctrina correspondiente al jurista que ejerce tal disciplina, mientras con la segunda, aparece como especulación teórica sobre los fundamentos de la ciencia jurídica llevada a cabo por un *uṣūlī* o jurisprudente; y por último, aparece como práctica social e histórica diaria inspirada en la ciencia jurídica adaptada a las convicciones doctrinales del muftí o *faqīh* especializado en emitir *fatāwā* fruto de su esfuerzo personal (*al-iṣṭihādū*) o siguiendo a un imam destacado en la materia.

Teniendo en perspectiva todas estas categorías, es posible decir que disponemos de un corpus jurídico amplio materializado en la que hasta hoy conocida y explorada *literatura jurídica*, cuyos componentes abarcan las mínimas cuestiones teóricas y prácticas del derecho surgidas a su vez, de la vida social musulmana.

---

<sup>307</sup> Como tendremos ocasión de comprobar más tarde, hallaremos más datos bibliográficos que fundamentan nuestra idea sobre el llamado *corpus jurídico andalusí*.

Partiendo de una visión de síntesis a la literatura jurídica musulmana,<sup>308</sup> podemos enumerar, al menos, diez géneros tratadísticos que forman históricamente lo que representa la aportación del malikismo al pensamiento jurídico suní.<sup>309</sup>

**1. Tratados mayores del malikismo o *al-umahātu*:**<sup>310</sup> son tratados jurídicos compuestos por destacados fuqahā'e partidarios del malikismo. Estos tratados representan la *carta magna* de la jurisprudencia doctrinal mālikī como:

**1-1. *al-mudawwanatu***<sup>311</sup> de Saḥnūn (240/854), es *al-kitābu* (como se denomina en la terminología mālikī)<sup>312</sup> más antiguo de cuantos hayan sido compuestos después de Mālik. Es un repertorio de preguntas planteadas a °Abd ar-Raḥmān b.

---

<sup>308</sup> Sobre el interés que conlleva el estudio de las obras jurídicas islámicas, M. Arcas Campoy escribe lo siguiente: "las obras de derecho islámico constituyen un interesante tema de estudio por dos razones primordiales: a) por lo que supone el conocimiento del contenido de las mismas, es decir, de la materia jurídica, general o específica, que abordan y b) porque son canteras de las que puede extraerse abundante y variadísimo material de gran utilidad para el estudio y mejor conocimiento de las distintas áreas que integran la civilización del Islam". María Arcas Campoy, "Valoración actual de la literatura jurídica de al-Andalus", p. 31.

<sup>309</sup> Insistimos en ese aspecto porque veremos que otro pensamiento jurídico y teológico se formó al margen o en paralelo a la doctrina sunī con su rama teológica (*al-Aš'ariyyatu*) y jurídica (ḥanafiyya, šāfi'iyya, ḥanbaliyya, mālikiyya y zāhiriyya). Nos referimos bien entendido a la doctrina šī'ī que tuvo que tomar otro destino teológico, jurídico y político distinto de las otras ramas del Islam.

<sup>310</sup> al-Ŷaydī, *mabāḥiṭun*, p. 267.

<sup>311</sup> La edición consultada por nosotros es la de: Saḥnūn b. Sa'īd at-Tunūjī, *al-Mudawwanatu al-Qubrā*, Maṭba'atu as-Sa'ādati, 2 tomos, al-qāhiratu, sin fecha.

<sup>312</sup> al-Ŷaydī, *mabāḥiṭun*, p. 267.

al-Qāsim (191/807)<sup>313</sup> quien las respondió recurriendo a las enseñanzas de su maestro Mālik o a su esfuerzo personal cuando no encontrñ nada al respecto en dichas enseñanzas. Es Asad b. al-Furāt (213/828)<sup>314</sup> quien las planteó a Mālik primero, y las escribió añadiéndoles otras cuestiones que las había estudiado con los iraquíes. De él, recibió Saḥnūn antes de que viajara a Ibn al-Qāsim para asegurarse de su fiabilidad y su correspondencia con las enseñanzas de Mālik. De ahí, que *al-asadiyya* se considerase como origen de *al-mudawwana* aunque ésta haya sido revisada, aumentada y fundamentada por su autor quien la dotó de varias tradiciones, narraciones y crónicas excepto en algunos capítulos que quedaron intactos. Por eso se la denominan *al-mudawwanatu* o *al-mujtaliṭatu*.<sup>315</sup> Su importancia en al-Andalus fue incuestionable pues formaba una pieza fundamental en la enseñanza de la doctrina mālikí.<sup>316</sup>

Para citar sólo un ejemplo, el *faqīh* °Alī b. Muḥammad b. Ziyādat Allāḥ aṭ-Ṭaqafī conocido por Ibn al-Ḥalāl, la enseñaba en Murcia.<sup>317</sup>

---

<sup>313</sup> Para su biografía, véase as-Suyūṭī, *ḥusnu al-muḥāḍarati*, t. I, p. 333 y 446; al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. II, biog. n° 192, pp. 211-215; Majlūf, *šāḡaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 24, p. 58. Para el desarrollo de su *mudawwana*, véase Ḥāḡyī Jalīfa, *Kašfu aḡ-ḡnūni*, t. II, p. 1644.

<sup>314</sup> Para su bibliografía, véase °Iyāḡ, *al-madāriqu*, t. II, aḡ-Šaḡrāwī (ed.), p. 183; Abū Ishāq aš-Širāzī, *ṭabaqātu al-fuqahā'i*, Iḡsān Abbās (ed.), pp. 155-156; al-Mālikī, *riyāḡu an-nufūssi*, Bakkūš (ed.), t. I, pp. 254-273; al-qasanṭīnī, *al-wafayātu*, pp. 163-164; aḡ-Ḍaḡbī, *as-Siyaru*, t. X, biog. n° 59, pp. 225-228; al-Bunnāḡī, *tārīju quḡḡāti al-Andalusi*, p. 54; Ibn Farḡūn, *ad-dībāḡu*, pp. 161-162; al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. III, pp. 95-96; Majlūf, *šāḡaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 37, p. 62; °Inān, *tarāḡimun islāmiyyatun*, pp. 152-157.

<sup>315</sup> Ibn Jaldūn, *al-muqaddimatu*, p. 450; al-Ŷayḡī, *mabāḡiṭun*, p. 65.

<sup>316</sup> Para una sentesis histórica sobre la *mudawwana*, véase al-Ŷayḡī, *muḡḡarātun*, pp. 175-189.

<sup>317</sup> Ad-Ḍabbī, *Buḡyatu al-multamissi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 1198, p. 401; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 1202, pp. 541-542.

Lo fue también en Córdoba durante la época de los omeyas. Un autor anónimo dice al respecto:

“En los alrededores de Córdoba había tres mil aldeas amuralladas que contaban en su totalidad con púlpito; en cada una de ellas había un muqallas, alfaquí consultativo (*mušāwarun*) que podía emitir fetuas sobre sentencias y cuestiones jurídicas; entre ellos [los habitantes de al-Andalus] sólo se tocaba con el *qālis* quien sabía de memoria la *mudawwana* y diez mil ḥadītes con cadenas de transmisión que se remontan hasta el Profeta”.<sup>318</sup>

El mismo autor prosigue:

“Asistían a la oración del viernes con al-Nāṣir li-dīn Allāh en la aljama de al-Zahrā” tres mil sabios y alfaquíes y quinientos *muqallasūn*. Sólo usaban el *qālis* los que se sabían de memoria la *mudawwana* y *al-muwaṭṭaa*”.<sup>319</sup>

No en vano que su prevalencia sobre la *wāḍiḥa* de ‘Abd al- Malik b. Ḥabīb o *al-utbiyyatu* de Ibn Abdūs, fue decisiva,<sup>320</sup> pues era de una envergadura total como gran compendio del Derecho que era después de Mālīk;<sup>321</sup> hasta que aparece más citada que *al-muwaṭṭa’u* según J. M<sup>a</sup>. Fórneas.<sup>322</sup>

---

<sup>318</sup> Anónimo, *Dikru bilādi al-Andalusi*, Molina, L. (ed.), p. 34 del texto árabe y p. 41 de la trad.esp.

<sup>319</sup> *Ibíd.*, Molina, L. (ed.), p. 166 del texto árabe y p. 177 de la trad.esp.

<sup>320</sup> Zinhūm, *al-Imāmu Saḥnūnun*, p. 186.

<sup>321</sup> *Ibíd.*, p. 225.

<sup>322</sup> Fórneas Besteiro, “Para un estudio del kitāb *al-muwaṭṭa’u* en al-Andalus”, p. 198.

Los andalusíes que la conocieron fueron numerosos. Por su máxima difusión,<sup>323</sup> Fórneas, cree que la elaboración de una “lista pormenorizada de los personajes que destacaron por su conocimiento, sería larga y fatigosa”. Por lo cual se conforma con “aludir a los numerosos discípulos andalusíes de Saḥnūn y a los que, posteriormente, oyeron en Ifriqiya a los seguidores del autor de la *mudawwana*; o a los que, quizás sin salir de al-Andalus, sobresalieron por el conocimiento de esta obra, llegando a sabérsela de memoria”.<sup>324</sup>

A pesar de esta limitación, Fórneas ofrece unos esquemas gráficos detallados de las transmisiones de la *mudawwana* de Saḥnūn sacados de varias fuentes autorizadas.<sup>325</sup>

El fruto inmediato de su difusión y transmisión, fue el enorme interés que demostraron los andalusíes por la misma, redactando resúmenes y comentarios sobre su contenido;<sup>326</sup> los que la memorizaban formaban la élite de los ulemas andalusíes como Abū ʿAbd Allāḥ b. al-Fajjār Muḥammad b. ʿUmar b. Yūsuf al-Qurṭubī (419/ 1078),<sup>327</sup> jeque de los mālikiyya y erudito de al-Andalus como

---

<sup>323</sup> *Ibíd.*, p. 97.

<sup>324</sup> *Ibíd.*, p. 108. La lista de los mencionados discípulos está tomada de varias fuentes como Ibn Baškual e Ibn al-Faraḍī. *Ibíd.* p. 109.

<sup>325</sup> Fórneas Besteiro, “Datos para un estudio de la *Mudawwana* de Saḥnūn en al-Andalus”, pp. 103-106.

<sup>326</sup> at-Tilīlī, *Ibn Rušd wa kitābuhu al-muqadimātu*, pp. 367-396.

<sup>327</sup> Ibn Baškuāl, *aṣ-ṣīlatu*, Codera (ed.), no consta; al-Abyārī (ed.), biog. n° 1121, pp. 746-749; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n°234, pp. 372-374; Ibn Farḥūn, *ad-dībāyū*, biog. n° 497, p. 367; al-Ḥaywī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 576, p. 39; Majlūf, *ṣaḡaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 301, p.112.

lo bien llama ibn al-°Imād al-Ḥanbalī (1089/1678);<sup>328</sup> los que compusieron compendios sobre la misma, fueron numerosos.<sup>329</sup>

Por nuestra parte, podemos citar algunos ejemplos como muestra de esta actividad intelectual en torno a esta fundamental obra en la doctrina mālikī: El *faqīh* y gramático Muhammad b. °Abd al-Mālik al-Jūlanī vecino de Beja (364/974);<sup>330</sup> el gramático Abū Marwān °Ubayd Allāh b. Faraʿy at-Ṭuṭālki (386/996);<sup>331</sup> Ibrāhīm b. Ayannas b. Asbāṭ al-qilāʿī az-Zibādī al-Andalusī de Huesca (275/888);<sup>332</sup> Jalaf b. Abī al-Qāsim Abū al-Qāsim al-Azdī, conocido por al-Barādī y apodado Abū Saʿīd (desp. 430 /1039), gran compañero de Abī Zayd y autor de *at-tahḍību fī ijtiṣāri al-mudawanati*;<sup>333</sup> el jurista Ibn Abī Zamanīn de Elvira (399/1008).<sup>334</sup>

---

<sup>328</sup> Ibn al-°Imād, *šaḍarātu aḍ-ḍahab*, t. V, p. 97.

<sup>329</sup> Ibrāhīm b. Aʿyannas b. Asbāṭ az-Ziyyādī de Huesca. Véase Ibn al-Faraḍī, *tārīju °ulamāʿi al-Andalusi*, t. I, al-Abyārī (ed.), biog. n° 9, p. 37.

<sup>330</sup> Ver Ad-Dabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 198, p.92; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 199, p. 135; Ibn al-Faraḍī, *tārīju °ulamāʿi al-Andalusi*, °Izat al-°Attār (ed.), t. II, biog. n° 1316, p. 78.

<sup>331</sup> Ibn Baškuāl, *aṣ-Ṣilatu*, Codera (ed.), biog. n° 659, pp. 294-295; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 669, p. 454; al-Qifī, *Inbāhu ar-ruwāti*, t. II, Abū al-Fḍl Ibrāhīm (1ª ed.), biog. n° 368, p. 153; al-Bagdādī, *Hadiyyatu al-°ārifīna*, t. I, p. 747.

<sup>332</sup> Ibn Farḥūn, *ad-dībāʿu*, biog. n° 162, p. 149.

<sup>333</sup> Para su biografía, véase por ejemplo: aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n°348, p. 523; °Iyāḍ, *tartību al-madāriki*, S. A°rāb (ed.), t. VII, pp. 256-258; Ibn Farḥūn, *ad-dībāʿu*, biog. n° 215, pp. 182-183; a-Dabbāg y at-Tannūjī, *ma°ālim al-imān*, Maḍūr (ed.), t. III, biog. n° 268, pp. 146-150; al-Ḥaʿwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 587, pp. 44-45; Majlūf, *šaʿyaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 270, p. 150; Kaḥḥāla, *mu°ḡamu al-mualifīna*, t. I, p.675.

<sup>334</sup> Ibn al-°Imād, *šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. IV, p.521; Ibn al-Jaḥīb, *al-Iḥāṭatu*, °Inān (1ª ed.), t. III, pp.172-175; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n° 109, pp. 188-189. Majlūf, *šaʿyaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 252, p. 101; Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico*, p. 99; al-Ḥaʿwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, pp. 123-124.

Además de estos ulemas y *fuqahā'ē*, se compusieron varios comentarios sobre la *mudawwan* como los que redactaron Abū Muḥammad °Abd Allāh b. °Ismā'īl, juez y *faqīh* de Sevilla;<sup>335</sup> Abū Muḥammad °Āšir b. Muḥammad b. °Āmir, *faqīh* y notario, que ejerció el cadiazgo en Murcia;<sup>336</sup> Jalaf Abū al-Qāsim al-Balinsī conocido por al-Barbilī<sup>337</sup>; el *faqīh* Ishāq b. Ibrāhīm b. Ya°mūr al-Muyabirī vecino de Fez que tenía memorizada la *mudawwana*,<sup>338</sup> el juez de Beja, °Āšir b. Muḥammad b. °Āšir b. Jalaf b. b. Raÿā al-Anšārī (569/1173) quien comentó cada cuestión de la *mudawwana* en su obra *al-ÿāiḥu al-basītu wa bugyatu aṭ-ṭālibi an-našīti*,<sup>339</sup> el juez de Toledo y uno de los *fuqahā'ē mālikiyya* Abū Ishāq b. Ibrāhīm b. Muḥammad b. al-Ḥusīn al-Amawī b. Šindīr (402/1011) quien compuso un *mujtaṣaru al -mudawwanati y al- mustajrajatu* sobre el Derecho;<sup>340</sup> Ibn al-Fajjār, Abū °Abd Allāh Muḥammad b. °Umar b. Yūsuf (419/1028);<sup>341</sup> Abū °Umar Aḥmad b. Muḥammad Ibn al-Kaṭān, muftí

---

<sup>335</sup> Ibn Baškuāl, *Aṣ-Šilatu*, t. II, al-Abyārī (ed.), biog. n° 642, pp. 439-440.

<sup>336</sup> Ad-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 1270, p. 425; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 1274, pp. 572-573.

<sup>337</sup> Ibn Farḥūn, *ad-dībāÿu*, biog. n° 219, pp. 183-184.

<sup>338</sup> Ibn al-Abbār, *Kitābu at-taqmilati li-kitābi aṣ-šilati*, Alfred Bel e Ibn Abī Šanab (eds.), biog. n° 517, p. 234.

<sup>339</sup> Ibn al-Jatīb: *al-Iḥāṭatu fī ajbāri Garnāṭata*, t. IV, °Abd Allāh °Inān (ed.), p. 220.

<sup>340</sup> Ibn Baškuāl, *aṣ-šilatu*, Codera (ed.), biog. n° 202, pp. 96-97; al-Abyārī (ed.), biog. n° 200, pp. 150-151; al-Bagdādī, *Hadiyyatu al-°ārifīna*, t. I, p. 7; Ibn al-°Imād, *šadrātu aḍ-ḍahabi*, t. V, p. 12; Az-Ziriklī, *al-a°lāmu*, t. I, p. 61.

<sup>341</sup> Ibn Baškuāl, *aṣ-šilatu*, Codera (ed.), no consta; al-Abyārī (ed.), biog. n° 1121, pp. 746-749; aḍ-Ḍabbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n° 234, pp. 372-374; Ibn Farḥūn, *ad-dībāÿu*, biog. n° 497, p. 367; al-Ḥaÿwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 576, p. 39; Majlūf, *šaÿaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 301, p.112.

Córdoba (460/1067);<sup>342</sup> Abū Muḥammad °Abd Allāh b. Faraŷ aṭ-Ṭuṭālqī al-Andalūsī (386/996) gramático cordobés que compuso un *mujtaṣar* de la *mudawwana*;<sup>343</sup> Abū al-Faḍl, °Iyāḍ al-Yaḥṣubī, juez conocido por al cādī °Iyāḍ (544\1150) era una autoridad intelectual mālikí pues formaba uno de los pilares solidos de la doctrina de Mālik.<sup>344</sup>

De él dice al-Maqrri: “Fue una autoridad en la jurisprudencia mālikí pues a él se recurría en aclarar los términos de la *mudawwana*, adaptar sus cuestiones, elaborar sus transmisiones y adecuar los nombres de sus transmisores”.<sup>345</sup>

Su *tartīb*<sup>346</sup> tuvo una mayor importancia sobre toda una generación de doctores. De los maestros del cādī °Iyāḍ fue el abuelo de Ibn Rušd.<sup>347</sup>

**1-2- *Al-wāḍiḥatu*** de °Abd al-Mālik b. Ḥabīb (238/852), uno de los viajeros a Oriente según nos informa Ibn Jaldūn, alumno de Ibn al-Qāsim e introductor de la doctrina mālikí en al-Andalus.<sup>348</sup> De los tratados del Derecho, jamás se había

---

<sup>342</sup> al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, p.48.

<sup>343</sup> al-Qifṭī, *Inbāhu ar-ruwāti*, t. II, Abū al-Fḍl Ibrāhīm (1ª ed.), biog. n° 368, p. 153.

<sup>344</sup> El ulema Muḥammad b. Tāwīt at-Tanŷī en su edición crítica *at-tartīb* del cādī °Iyāḍ. Véase Al Cādī °Iyāḍ, *tartību al-madāriki*, t. I, (Introducción, g).

<sup>345</sup> Al-Maqrri, *Azhāru ar-Riyāḍi*, Saqā, al-Abyārī y A. Šalabī (eds), t. III, p. 21.

<sup>346</sup> Al-Cādī °Iyāḍ, *tartību al-madāriki li ma°rifati a°lāmi maḡhabi Mālikin*, ocho tomos, edición crítica de varios especialistas, Ministerio de Awqāf y Asuntos Islámicos, Rabat, 1982-1983.

<sup>347</sup> Al-Maqrri, *Azhāru ar-Riyāḍi*, Saqā, al-Abyārī y A. Šalabī (eds), t. III, p. 59; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n° 507, pp. 373-374.

<sup>348</sup> Ibn Jaldūn, *al-muqaddimatu*, p. 450.

compuesto nada igual que *al-wāḍiḥatu* como dice Ibn al-Faraḍī.<sup>349</sup> Su autor la concibió conforme a la doctrina de Mālik, asociando entre los fundamentos y la casuística.

A pesar de la prevalencia de la *mudawwana* sobre la *wāḍiḥa*,<sup>350</sup> el interés por ésta fue inmenso, pues ha sido objeto de estudio, de transmisión e investigación. Faḥlūn (346/957), por ejemplo, la transmitió de su autor a través de Yūsuf al-Mugāmī.<sup>351</sup>

Lo fue también por el *faqīh* “Zaqariyya” b. Yaḥyā de Cabra quien la transmitió de la mano de al-Mugāmī<sup>352</sup> –discípulo de ‘Abd al Mālik b. Ḥabīb, quien compuso un tratado sobre *Las virtudes Mālik*.<sup>353</sup> Este destacado *faqīhu al-ḥaramayni*- como lo llamaba su maestro ḥiḡazī Abū al-Ḥasan ‘Alī b. ‘Abd al-‘Azīz (286/899)<sup>354</sup> fue quien introdujo la *wāḍiḥa* en Oriente y gracias a su excelencia docente, este tratado se convirtió en uno de los tratados más valorados

---

<sup>349</sup> Ibn al-Faraḍī, *tārīju ‘ulamā’i al-Andalusi*, Codera (ed.), p. 226; al-Abyārī (1ª ed.), p. 459. En su Epístola sobre los virtudes de al-Andalus, Ibn Ḥazm la magnífica. Véase Al-Maqrri, *naḡhu aḡ-ḡibi*, Iḡsān ‘Abbās (ed.), t. III, p. 171.

<sup>350</sup> Al-qasantīnī, *al-wafayātu*, p. 171.

<sup>351</sup> aḡ-Ḍaḡbī, *as-Siyaru*, t. XVI, biog. n° 37, p. 51.

<sup>352</sup> Ibn al-Faraḍī, *tārīju ‘ulamā’i al-Andalusi*, Codera (ed.), biog. n° 445, pp. 128-129; al-Abyārī (ed.), biog. n° 445, pp. 272. Véase su biografía en Ibn al-‘Imād, *Šaḡarātu aḡ-ḡaḡabi*, t. III, p. 370; aḡ-Ḍaḡbī, *as-Siyaru*, t. XIII, biog. n° 155, pp. 336-338.

<sup>353</sup> Al-Maqrri, *naḡhu aḡ-ḡibi*, Iḡsān ‘Abbās (ed.), t. II, pp. 520-521.

<sup>354</sup> Al-Warrāḡlī, *muqaddimātun*, p. 65.

de los mālikiyya en Meca y Medina después de *al-Mudawwana* y la *al-ʿUtbiyya*.  
355

Abū Alī de Pechina, al-Ḥusīn b. ʿAbd Allāh b. ʿAl-Ḥusīn b. Yaʿqūb al-mālikī (421/1030) que fue discípulo suyo Ibn ʿAbd al-Barr, Abū Ismāʿīl al-Abbās al-ʿUḍarī, que fue uno de los pocos que quedaron en al-Magrib que transmitieron la *wāḍiḥa*. La estudió con Saʿīd b. Faḥlūn en el año trescientos sesenta y cuatro, de la mano de Yūsuf al-Mugāmī de su autor.<sup>356</sup>

Había también un *faqīh* que compuso un *mujtaṣar* de la *wāḍiḥa*. Se trata de Faḍl b. Salāma b. ʿYarīr (316 o 317/928 o 929).<sup>357</sup>

De este tratado y otros de Ibn al-Muwāz, Abū Marwān ʿAbd al-Mālīk b. Šajtiy de Pechina<sup>358</sup> sacó lo que no había en la *mudawwana* ni tampoco en la *mustajraʿa*.<sup>359</sup>

Pero parece que durante un tiempo, la *wāḍiḥa* sufrió una cierta dejadez por parte de los andalusíes.<sup>360</sup> De ahí probablemente la composición del tratado

---

<sup>355</sup> *Ibíd.*, p. 65

<sup>356</sup> Ibn al-ʿImād, *Šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. V, pp.106-107.

<sup>357</sup> Véase al-Ḥumaydī, *ʿĀḍwatu al-muqtabisi*, t. VIII, 'Ḥyyā'u at-Turāṭi al-ʿArabiyyi (ed.), p. 327; al-Abyārī (3ª ed.), t. II, pp. 520-521; aḍ-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 1283, p. 429; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 1277, pp. 581-582.

<sup>358</sup> Aš-Šuyūṭī, *Bugyatu al-uʿāti*, al-Faḍl Ibrāhīm (2ª ed.), t. II, biog. n° 1568, p. 110.

<sup>359</sup> *Ibíd.*, (2ª ed.), t. II, p. 110.

<sup>360</sup> Ibn Jaldūn, *al-muqaddimatu*, p. 450.

de Ibn Mufawaz al-Maʿāfirī (484/1091)<sup>361</sup> titulado *at-tahdīru min tarqi al-wāḍiḥati*<sup>362</sup> que advierte a los lectores su desinterés por la misma.

Desgraciadamente, no tenemos la *wāḍiḥa* conservada en su integridad.<sup>363</sup> Sólo quedaron fragmentos de la misma escritos sobre la piel de las gacelas y están conservados en *al-Qarawīyyīna*,<sup>364</sup> y algunos pasajes insertos en obras posteriores como la de *an-nawādiru wa a-ziyādātu* de Abī Zayd al-Qayrawānī.<sup>365</sup>

Últimamente, esta obra jurídica, ha sido editada y traducida al castellano por M. Arcas Campoy<sup>366</sup> runiendo los 129 fragmentos que se encuentran en *muntajabu al-aḥkāmi* de Ibn Abī Zamanīn (399/1008),<sup>367</sup> sin olvidar que había sido por anterioridad, objeto de investigación académica.<sup>368</sup>

---

<sup>361</sup> aḍ-ḡahbī, *al-ʿibaru*, t. II, p. 347; al-Yafīʿī, *mirʾātu al-ʿīnāni*, t. III, p. 102; Ibn al-ʿImād, *šaḡarātu aḍ-ḡahabi*, t. V, p. 359.

<sup>362</sup> al-Wād Ašī, *Barnāmaʿy*, al-Hīla (ed.), p. 260.

<sup>363</sup> al-ʿYaydī, *mabāḥiṭun*, p. 70.

<sup>364</sup> Ibn ʿAbd Allāh, *maʿlamatu al-fiqhi al-mālikīyyi*, p. 141.

<sup>365</sup> al-ʿYaydī, *mabāḥiṭun*, p. 70.

<sup>366</sup> ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238/852), *Kitāb al-wāḍiḥa*, (tratado jurídico), Introducción, edición crítica y traducción por María Arcas Campoy, CISC, Madrid, 2003.

<sup>367</sup> A. Carmona, “Una década (1997-2007) de trabajos sobre textos religiosos y jurídicos de al-Andalus”, *Medievalismo* 17 (2007), p. 304.

<sup>368</sup> Por ejemplo la tesina de ʿAzīza al-Idrīssī sobre *al-Wāḍiḥatu* dirigida por Mʿammar Nūrī, Dāru al-Ḥadīthi al-Ḥasaniyyatu, Rabat, 1994. Véase *Dalīlu ar-Rasāʿili wa al-Uṭrūḥāti*, p. 27.

**1-3- *Al-ʿutbiyyatu* o *al-mustajrayatu***<sup>369</sup> de Muḥammad b. Aḥmad b. Ab al-Azīz b. ʿUtba b. Ḥumayd b. ʿUtba (255/868-869),<sup>370</sup> “andaluz, faqīh conocido por al-ʿUtbī, pertenece a la alianza de ʿUtba b. Abī Yaʿīš. Transmite el ḥadīṭ de Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṭī al-andalusī. Viaja a Oriente y estudia con varios [doctores], pronuncia el *ḥadīṭ* y compone varios tratados en el *fiqh*, entre ellas la *ʿutbiyya*, extraída de lo que había estudiado con Mālik b. Anas que Dios le tenga en su gracia. Muere en al-Andalus el año doscientos cincuenta y cinco”.<sup>371</sup> Sus discípulos fueron numerosos,<sup>372</sup> entre ellos Abū al-Ḥasan Jālid b. Wahb aṣ-Ṣagīr at-Tīmī (302/915);<sup>373</sup> Yaḥyā b. ʿAbd al-Azīz conocido por b. al-Ḥarrāz, Abū

---

<sup>369</sup> Ibn Jaldūn, *al-muqaddimatu*, p. 450.

<sup>370</sup> Para su biografía, véase al-Juxanī, *ajbāru al-fuqāḥaʿi*, Molina y Ávila (eds.), biog. n.º 133, pp. 119-121; Ibn al-Faraḍī, *tāriju al-ʿulamāʿi*, Codera (ed.), biog. n.º 1102, pp. 309-310; al-Abyārī (2.ª ed.), t. II, biog. n.º 1102, pp. 634-636; al-Aṭṭār (ed.), biog. n.º 1104, pp. 6-7; ʿIyāḍ, *al-madāriku*, aṣ-Ṣaḥrāwī (ed.), t. IV, pp. 252-254; aḍ-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n.º 9, p. 37; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n.º 9, p. 70; al-Maqrri, *nafḥu aṭ-ṭībi*, I. Abbās (ed.), t. II, pp. 215-216; al-Ḥumaydī, *Ŷaḍwatu al-muqtabisi*, ad-Dāru al-Miṣriyyatu (ed.), biog. n.º 5, p. 39; Ibn al-ʿImād, *Ṣaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. III, pp. 243-244; Ibn Farḥūn, *ad-dībāyū*, biog. n.º 448, pp. 336-337; Hāyḥī Jalīfa, *Kaṣfu aḏ-ḏunūni*, t. II, p. 1124; Ismāʿīl Bāšā, *hadiyyatu al-ʿarīfina*, t. II, p. 16; al-Ḥaḥwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, p. 101; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XII, biog. n.º 132, pp. 335-336; Majlūf, *ṣaḥaratu an-nūri*, t. I, biog. n.º 110, p. 75; az-Ziriklī, *al-ʿalāmu*, t. V, p. 307; Ortiz, “Recepción de la escuela mālequí en España”, pp. 143-152; M. Marín, “Nomina de sabios de al-Andalus, n.º 1125, p. 141; A. F. Félix, *Cuestiones legales del Islam temprano*, pp. 17-26.

<sup>371</sup> aḍ-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), t. III, biog. n.º 9, p. 37; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n.º 9, p. 70.

<sup>372</sup> En su estudio sobre la *ʿUtbiyya*, Ana Félix enumera a 49 discípulos de al-ʿUtbī. Véase A. F. Félix, *Cuestiones legales del Islam temprano*, pp. 38-58.

<sup>373</sup> Ibn al-Faraḍī, *tāriju al-ʿulamāʿi*, t. I, Codera (ed.), biog. n.º 394, pp. 112-113; al-Abyārī (ed.), biog. n.º 394, p. 238.

Zakariyyā (295/908) ambos de Cñrdoba<sup>374</sup>; Abū Bakr Muḥammad b. Ḥasan b. ʿAbd Allāh b. Muḍḥay az-Zubaydī (379/989) de Sevilla;<sup>375</sup> Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Muḥammad b. Walīd al-Amawī (309/921).<sup>376</sup>

Como autoridad científica que era, varias generaciones tuvieron contacto directo con él o con su ʿ*Utbiyya*, redactada por él y posiblemente escrita por el faqīh Aḥmad b. Marwān conocido por ar-Ruṣāfī (286/899).<sup>377</sup>

De los vecinos de Córdoba que recibieron su ciencia, basta aludir a Muḥammad b. Raḥīq,<sup>378</sup> Ayyūb b. Sulaymān al-Maʿāfirī (302/915);<sup>379</sup> Abān b. Muḥammad b. Dinār (317/929),<sup>380</sup> Ḥāmīd b. ʿAbd Allāh b. Manṣūr,<sup>381</sup> Muḥammad b. Gālib al-Amawī (295/908),<sup>382</sup> Muḥammad b. Azhar,<sup>383</sup>

---

<sup>374</sup> al-Maqrri, *nafḥu aṭ-ṭībi*, l. ʿAbbās (ed.), t. II, p. 627.

<sup>375</sup> Ibn Farḥūn, *ad-dībāyū*, biog. n° 479, pp. 358-359.

<sup>376</sup> *Ibíd.*, biog. n° 480, p. 359.

<sup>377</sup> Véase Ibn al-Faraḍī, *Tārīju ʿulamāʾi al-Andalusi*, t. I, Codera (ed.), biog. n° 65, pp. 25-26; al-Abyārī (1ª), biog. n° 65, p. 64; Ibn Farḥūn, *ad-dībāyū*, biog. n° 14, p. 88.

<sup>378</sup> Ibn al-Faraḍī, *Tārīju ʿulamāʾi al-Andalusi*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 1160, p. 325; al-Aṭṭār (2ª ed.), t. II, biog. n° 1162, p. 27; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 1160, p. 665.

<sup>379</sup> al-Jušanī, *Ajbāru al-Fuqahāʾi*, Ávila y Molina (eds.), pp. 32-33.

<sup>380</sup> *Ibíd.*, pp. 41-42.

<sup>381</sup> *Ibíd.*, p. 78; Ibn al-Faraḍī, *Tārīju ʿulamāʾi al-Andalusi*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 327, p. 93; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 327, p. 195.

<sup>382</sup> Al-Jušanī, *Ajbāru al-Fuqahāʾi*, Ávila y Molina (eds.), pp. 142-144.

Muḥammad b. Walīd al-Amawī (309/921),<sup>384</sup> ʿIsā b. Muḥammad b. ʿAbd Arahmān b. Dinār (306/918),<sup>385</sup> ʿUmar b. Fardam,<sup>386</sup> Muḥammad b. Walīd b. Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. ʿUbayd (309/918),<sup>387</sup> Abū Bakr Yaḥyā b. Rāšīd,<sup>388</sup> Yaḥyā b. ʿAbd al-Azīz al-Jarrāz (295/908),<sup>389</sup> Abū Muḥammad Aḥmad b. Muḥammad al-Jarzī,<sup>390</sup> Aḥmad b. ʿAbd As-Salām (312/924) y su hermano Sulaymān (311/923),<sup>391</sup> de Zaragoza, Bakr b. ʿAbd al-Malek aṣ-

---

<sup>383</sup> Ibíd., pp. 147-148; Ibn al-Faradī, *Tārīju ʿulamāʾi al-Andalusi*, Codera (ed.), biog. n° 1137, p. 320; al-Aṭṭār (2ª ed.), t. II, p. 20; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 1137, p. 654.

<sup>384</sup> Al- Jušanī, *Ajbāru al-Fuqahāʾi*, Ávila y Molina (eds.), pp. 155-156.

<sup>385</sup> Ibíd., pp. 272-273.

<sup>386</sup> Ibíd., p. 277; Ibn al-Faradī, *Tārīju ʿulamāʾi al-Andalusi*, Codera (ed.), biog. n° 941, p. 264; al-Aṭṭār (2ª ed.), t. I, biog. n° 943, p. 320; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 941, p. 542.

<sup>387</sup> Ibn al-Faradī, *tārīju ʿulamāʾi al-Andalusi*, Codera (ed.), biog. n° 1178, p. 331; al-Attār (2ª ed.), biog. n° 1180, pp. 33-34; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 1178, pp. 675-677.

<sup>388</sup> Ibíd., Codera (ed.), t. II, biog. n° 1564, p. 48; al-Aṭṭār (2ª ed.), t. II, biog. n° 1563, pp. 179-180; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 1563, pp. 675-676.

<sup>389</sup> Ibíd., Codera (ed.), t. II, biog. n° 1570, p. 51; al-Aṭṭār, biog. n° 1570, pp. 182-183; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 1568, pp. 907-909.

<sup>390</sup> Ibíd., Codera (ed.), t. I, biog. n° 71, p. 27; al-Attār (2ª ed.), t. I, biog. n° 71, p. 26; al-Abyārī (1ª ed.), biog. n° 71, pp. 66-67.

<sup>391</sup> Ibíd., Codera (ed.), t. I, biog. n° 79, pp. 28-29; al-Attār (2ª ed.), t. I, biog. n° 79, p. 28; al-Abyārī (1ª ed.), t. I, biog. n° 79, pp. 70-71.

Şadfi,<sup>392</sup> Tābit b. Ḥazm al-°Awfī (514/1120);<sup>393</sup> de Elvira, Ḥafş b. Amrū b. Naŷīh (313/1120),<sup>394</sup> Muḥammad b. Fuṭṭīss,<sup>395</sup> Mūsā b. al-Labb (270/883),<sup>396</sup> Naŷīh b. Sulaymān b. Yaḥyā b. Naŷīh al-Jūlanī (276/889),<sup>397</sup> Abū al-Jaḍir Ḥāmid b. Ajṭal b. Abī al-Arīd at-Taglabī (280/893);<sup>398</sup> de Huesca, Muḥammad b. Sulaymān b. Muḥammad b. Talīd (295/908),<sup>399</sup> de Carmona, Abū al-°Aşī Munḍir;<sup>400</sup> de Almería, Kāsīm b. Ḥāmid;<sup>401</sup> de Sevilla, °Abd Allāh b. °Umar al-

---

<sup>392</sup> Al- Jušanī, *ajbāru al-fuqahā'i*, Ávila y Molina (eds.), p. 63; Ibn al-Faraḍī, *tārīju °ulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 288, p. 84; al-Aṭṭār (2ª ed.), t. I, biog. n° 290, p. 94; al-Abyārī (1ª ed.), t. I, biog. n° 288, p. 174.

<sup>393</sup> *Ibíd.*, pp. 67-68; Ibn Başkuāl, *aş-şila*, al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 292, p. 205.

<sup>394</sup> Al- Jušanī, *Ajbāru al-Fuqahā'i*, Ávila y Molina (eds.), pp. 76-77; Ibn al-Faraḍī, *tārīju °ulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 364, p. 102; al-Aṭṭār (2ª ed.), t. I, biog. n° 366, p. 118; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 364, pp. 215-216.

<sup>395</sup> Al- Jušanī, *ajbāru al-Fuqahā'i*, Ávila y Molina (eds.), p. 153.

<sup>396</sup> *Ibíd.*, pp. 188-189; Ibn al-Faraḍī, *tārīju °ulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), t. II, biog. n° 1455, p. 20; al-Aṭṭār (2ª ed.), t. II, biog. n° 1458, pp. 145-146; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 1456, pp. 850-851.

<sup>397</sup> Ibn al-Faraḍī, *tārīju °ulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), t. II, biog. n° 1494, p. 28; al-Attār (2ª ed.), t. II, biog. n° 1497, p. 155; al-Abyārī (ed.) t. II, biog. n° 1495, p. 867.

<sup>398</sup> *Ibíd.*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 328, pp. 66-67; al-Attār (2ª ed.), t. biog. n° 331, p. 106; al-Abyārī (1ª ed.), t. I, biog. n° 329, p. 196.

<sup>399</sup> Al- Jušanī, *Ajbāru al-Fuqahā'i*, Ávila y Molina (eds.), p. 168; Ibn al-Faraḍī, *tārīju °ulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 1147, p. 322; al-Attār (2ª ed.), t. I, biog. n° 1149, p. 21; al-Abyārī (1ª ed.), t. II, biog. n° 1147, pp. 658-659.

<sup>400</sup> Al- Jušanī, *Ajbāru al-Fuqahā'i*, Ávila y Molina (eds.), p. 195.

<sup>401</sup> *Ibíd.*, p. 306.

Jatṭāb (276/889);<sup>402</sup> de Algeciras, °Abd Allāḥ b. Muḥammad b. °Abd Allāḥ b. Badrūn (301/914);<sup>403</sup> de Sidonia, Abū Muḥammad °Abd Allāḥ b. Muḥammad b. Abī al-A°raý (hacia 310/922).<sup>404</sup>

Su obra jurídica, *al-°utbiyyatu*, al igual que tantos textos jurídicos islámicos de incuestionable importancia,<sup>405</sup> tuvo una máxima transcendencia; “su conocimiento – como afirma Ana Fernández Félix- es hoy en día fundamental para comprender cómo se produjo el proceso de formación del derecho islámico en al-Andalus”;<sup>406</sup> su transmisión era fluida en todos los ambientes de la enseñanza jurídica;<sup>407</sup> así como la transmisión directa de su

---

<sup>402</sup> Ibn al-Faraḍī, *tārīju °ulamā’i al-Andalusi*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 647, p. 179; al-Abyārī (1ª ed.), t. I, biog. n° 647, p. 375.

<sup>403</sup> *Ibíd.*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 656, p. 182; al-Abyārī (1ª ed.), t. I, biog. n° 656, p. 380.

<sup>404</sup> Este *faqīh* “reorganizó la *mustajraýa* de al-°Utbī según los capítulos de la *Mudawwana* y que los marroquíes viajaban para recibirla de su transmisión”. Ibn al-Faraḍī, *Tārīju °ulamā’i al-Andalusi*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 663, p. 184; al-Abyārī (1ª ed.), t. I, biog. n° 663, pp. 383-384.

<sup>405</sup> “Los textos jurídicos islámicos no son sólo importantes para conocer la historia del desarrollo legla en el Islam. También contribuyen a que podamos comprender el contexto social en el que se crean y aplican las normas de tipo legal. Porque no sólo es importante saber si se aplicaron determinadas leyes o no, sino cómo surgieron o por qué unas prevalecieron sobre otras”, A. F. Félix, *Cuestiones legales del Islam temprano*, (de la presentación).

<sup>406</sup> A. F. Félix, *Cuestiones legales del Islam temprano*, (de la presentación).

<sup>407</sup> *Ibíd.*, pp. 199-294.

autor como lo era en su día un *faqīh* cordobés, Abū Šāliḥ Ayyūb b. as-Samḥ al-Maʿafirī (302/915).<sup>408</sup>

Varios doctores y estudiosos, tanto en el pasado como en el presente, reseñaron su importancia, como Ibn Ḥazm,<sup>409</sup> Ibn Rušd el abuelo,<sup>410</sup> Carlo Alfonso Nallino (1872-1938)<sup>411</sup> o Muḥammad Ḥiḡyī<sup>412</sup> entre otros. Su fuerte representación de la doctrina mālikī,<sup>413</sup> su influencia y las posiciones doctrinales del malikismo; la convirtieron en el objeto primordial de comentario y estudio casi oficial durante el reinado de los omeya, después de que haya sido introducida primeramente en al-Andalus por el zaragozano Abū Yaḡyā Muḥammad b. ʿUsāma b. Šajr (287/900) según dice Ibn al-Faraḡī.<sup>414</sup>

El famoso *faqīh* Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Sayyid, Abū ʿAbd Allāh (336/977), vecino de Pechina, para citar sólo un nombre, elaboro los índices de

---

<sup>408</sup> aṣ-Šuyūṭṭī, *Buḡyatu al-ʿuṣāti*, al-Faḡl Ibrāhīm (2ª ed.), t. I, biog. n° 945, p. 460.

<sup>409</sup> al-Maqrri, *naḡhu aṡ-ḡibi*, I. Abbās (ed.), t. III, p. 171.

<sup>410</sup> *Al-bayānu wa at-taḡsīlu*, t. I, Ḥiḡyī (Coord.), pp. 28-29.

<sup>411</sup> Carlo Alfonso Nallino, "Intorno al kitab *al-Bayan* del giurista Ibn Rušhd", *Homenaje a D. Francisco Codera*, Zaragoza, 1904, pp. 67-77.

<sup>412</sup> "al-Mustajraḡatu lil-ʿUtbiyyi wa al-Bayānu wa at-taḡsīlu wa al-muqadimātu li Ibn Rušdin al-akbari: *ishāmun andalusiiyun fī al-fiḡhi al-mālikiiyi* (La *Mustajraḡa* de al-ʿUtbī, *at-Taḡsīlu* y *al-Muqadimātu* de Ibn Rušhd el mayor: una gran aportación andalusí a la jurisprudencia malikī), *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas*, Granada, 6-10 de noviembre de 1989, M.A.E, A.E. C.I, I.C.M.A, Madrid, 1992, pp. 43-48.

<sup>413</sup> A. F. Félix, *Cuestiones legales del Islam temprano*, pp. 295-394.

<sup>414</sup> *Tārīḡ ʿulamāʿi al-Andalusī*, Codera (ed.), t. II, biog. n° 1136, pp. 214-215; al-Aṡṡār (2ª ed.), t. II, biog. n° 1138, p. 19; al-Abyārī (ed.) t. II, biog. n° 1136, p. 653.

la *ʿutbiyya* para al-Ḥakam para facilitar su estudio y asequibilidad.<sup>415</sup> Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Fatūḥ b. Musā b. Abī al-Faṭḥ b. ʿAbd al-Wāḥid al-Fihrī compuso un compendio sobre la misma.<sup>416</sup>

Los que la memorizaban fueron numerosos como Abū al-Ḥasan Faraʿy b. Abī al-Ḥakam b. ʿAbd ar-Raḥmān b. ʿAbd Raḥīm al-Yaḥṣubī de Toledo (448/1056)<sup>417</sup> e ʿIsā Abū al-Aṣḥab b. Sahl b. ʿAbd Allāh al-Asdī (486/1093) de Jaén.<sup>418</sup> Lo fueron también quienes compusieron compendios de la misma como el juez de Toledo y uno de los fuqahāʿe mālikies, Abū Ishāq b. Ibrāhīm b. Muḥammad b. al-Ḥusīn al-Amawī b. Šindīr (402/1011).<sup>419</sup>

Esta obra, conservada e integrada en el voluminoso comentario que le dedicó Ibn Rušd el Abuelo en su *al-bayānu wa at-taḥṣīlu wa aš-šarḥu wa at-tawḥīthu wa at-taʿlīlu fī masāʿili al-mustajrayati*,<sup>420</sup> nunca fue traducida, pero últimamente ha sido objeto de un relevante estudio de Ana Fernández Félix bajo

---

<sup>415</sup> aḍ-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera eds.), t. III, biog. n° 166, p. 79; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 167, p. 121.

<sup>416</sup> Ibn Baškuāl, *aṣ-Šilatu*, Codera (ed.), biog. n° 611, p. 276; t. II, al-Abyārī (1ª ed.), biog. n° 621, p. 428.

<sup>417</sup> Ibíd., biog. n° 983, p. 452; t. II, al-Abyārī (1ª ed.), biog. n° 993, p. 672.

<sup>418</sup> Ibn Farḥūn, *aḍ-Ḍibāʾu al-muḍahhabu*, biog. n° 364, p. 282.

<sup>419</sup> Ibn Baškuāl, *aṣ-Šilatu*, Codera (ed.), biog. n° 202, pp. 96-97; al-Abyārī (1ª ed.), t. I, biog. n° 200, pp. 150-151; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n° 93, p. 151; az-Ziriklī, *al-aʿlāmu*, t. I, p. 61.

<sup>420</sup> Publicada bajo la coordinación de Muḥammad Ḥiḥyī en *Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi*, Beirut, 1984 en XVIII tomos. La edición que disponemos es la 2ª aparecida en 1988 en la misma editorial.

el título *Cuestiones legales del islam temprano: La ʿutbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*.<sup>421</sup>

**1-4. *Al-muwāziyyatu*** de Abī ʿAbd Allāh, Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ziyād al-Isqandarī, conocido por al-Muwwāz (269/883),<sup>422</sup> destacado faqīh y jurista, símbolo de la doctrina mālikí y uno de los precursores de la misma.<sup>423</sup> Su formación científica la realizó bajo la tutela de Aṣḡab, de Ibn al-Māyīšūn e Ibn al-Ḥaqam como tantos más. Era versado en el Derecho y en la *fatwā*. Su tratado *al-muwāziyya* fue de los más apreciados por los mālikiyya.

Es, el más verídico, completo y simple de los tratados que hayan sido jamás compuestos en la doctrina mālikí.<sup>424</sup> Lo que queda de este tratado son meros fragmentos que permanecen aún en propiedad privada, mientras que otros están insertados en *an-nawādiru wa az-ziyādātu* de otro destacado faqīh mālikí, Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī.

Aun así, *al-muwāziyyatu* permaneció durante mucho tiempo como obra de referencia para los mālikiyya y era objeto de estudio y análisis. El *faqīh* Faḍl

---

<sup>421</sup> A. Carmona, "Una década (1997-2007) de trabajos sobre textos religiosos y jurídicos de al-Andalus", *Medievalismo* 17 (2007), p. 305.

<sup>422</sup> Para su biografía, véase: *aš-Širāzī, ṭabaqātu al-fuqahāʾi*, I. Abbās (ed.), p. 154; ʿIyāḍ, *al-madāriku*, t. IV, aṣ-Ṣaḥrāwī (2ª ed.), pp. 167-170; Ibn Farḥūn, *ad-dībāʾu*, biog. n° 442, pp. 331-332; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XIII, p. 6; as-Suyūfī, *ḥusnu al-muḥāḍarati*, t. I, biog. n° 57, p. 310; al-Yāfiʿī, *mirʾātu al-ḡināni*, t. II, p. 144; Ibn al-ʿImād, *ṣaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. III, p. 133; éstos fijan su muerte en (281/894) al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, biog. n° 346, p. 103; Majlūf, *ṣaḡaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 72, p. 68; Qāsim ʿAlī Saʿd, *ḡamharatu tarāʾimi al-mālikiyyati*, t. II, p. 981; az-Ziriklī, *al-aʿlāmu*, t. V, p. 294.

<sup>423</sup> Al-ḡaydī, *mabāḥiṭun*, p. 70.

<sup>424</sup> al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, p. 103.

b. Salām al-Ŷahnī, entre otros, compuso un compendio sobre la misma.<sup>425</sup> Su importancia en al-Andalus nunca se disminuyó después de que haber sido introducida por Abū Maymūna, Dirrās b. Ismāʿīl (357/968)<sup>426</sup> como dice al-Ŷaydī apoyándose sobre Guennūn (1908-1989)<sup>427</sup> cuando aun la ciencia jurídica estaba en su máxima excelencia antes de que se debilitase según nos informa Ibn Jaldūn.<sup>428</sup>

Todas y cada una de esas *umahāt* antes mencionadas, las que todavía se conservan relativamente integrales o las que están insertadas en otras obras, formaban parte del curriculum científico en al-Andalus<sup>429</sup> y tuvieron que seguir su evolución histórica como otras tantas obras de la ciencia general.<sup>430</sup>

## 2. *Mawsūʿātun* o enciclopedias

Son voluminosos tratados que incluyen todo el material casuístico perteneciente a la doctrina de sus autores como *at-tahqību* de Abī Saʿīd Jalaf b.

---

<sup>425</sup> Majlūf, *šāḡaratu an-nūri*, t. I, p. 83.

<sup>426</sup> Para su biografía, véase Ibn Aḡšūn aš-Šarāf, *ar-rawḡu al-ʿāḡiru*, Zahrāʿe an-Nazām (1ª ed.), pp. 49-55; ʿIyāḡ, *al-madāriku*, t. VI, S. Aʿrāb (1ª ed.), pp. 81-84; al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, pp. 115-116; Majlūf, *šāḡaratu an-Nūri*, t. I, biog. n.º 263, p. 103; Guennūn, *an-Nubūgu al-magribiyyu*, t. I, pp. 49-50; al-Cāḡī al-Meknāsī, *ḡaḡwatu al-iqṡibāsi*, t. I, pp. 194-196.

<sup>427</sup> al-Ŷaydī, *mabāḡitun*, p. 73. Dicho dato fue extraído por este investigador de ʿAbd Allāh Guennūn, *an-nubūgu al-magribiyyu*, t. I, p. 50. Pero al consultar este tomo, no hemos hallado nada parecido.

<sup>428</sup> *Al-muqaddimatu*, p. 432.

<sup>429</sup> al-Amawī al-Išbīlī, *Fihrasatu ibnu Jayrin*, Codera y Ribera (eds.), V. II, t. X, pp. 240-243; al-Abyārī (ed.), pp. 296-299.

<sup>430</sup> Ibn ʿAbd Allāh, *mʿlamatu al-fiqḡi al-mālikiyyi*, pp. 305-308.

al-Qāsim al-Azdī, conocido por al-Barādī (desp. de 373/983);<sup>431</sup> *an-nawādiru, az-ziyādātu y mujtaşaru al-mudawwanati* de Abī Zayd al-Qayrawānī;<sup>432</sup> *al-yāmi'u* de Abī Bakr b. Yūnus aš-Šiqilī (451/1059);<sup>433</sup> *at-tamhīdu y al-istiḍkāru* de Abī °Umar Yūsuf b. °Abd al-Barr (463/1071); *at-tabširatu fī fiqhi al-Mālikiyyati*<sup>434</sup> de Abī al-Ḥasan al-Lajmī (478/1085);<sup>435</sup> *al-muntaqā*<sup>436</sup> de Abī al-Walīd al-Bāyī (474/1081); *al-bayānu wa at-taḥṣīlu* de Ibn Rušd al-Ŷadd (520/1126); *al-°lāmu bi al-maḥādīri wa al-aḥkāmi* de Abī °Abd Allāh b. Aḥmad b. Dabbūs az-Zinātī al-Yifirnī (estaba vivo en 511/1117); *at-tanbīhu °alā mabādi'ī at-tawḥīthi* de Abī aṭ-Ṭāhir Ibrāhīm b. °Abd aš-Šamad b. Bašīr at-Tunnūjī al-Mahdawī (estaba vivo en 526/1132);<sup>437</sup> *šarḥu at-talqīni* de Abī °Abd Allāh al-Māzarī, Muḥammad b. °Alī b. °Umar at-Tamīmimī (536/1141);<sup>438</sup> *an-*

---

<sup>431</sup> al-Ŷaydī, *mabāḥiṭun*, p. 78.

<sup>432</sup> Ibíd., p. 78.

<sup>433</sup> Ibíd., pp. 78-79. Véase su biografía en al-Ḥaḥwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 591, p. 46; Majlūf, *šāḡaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 294, p. 111.

<sup>434</sup> Ismā°il Bāšā, *īdāḡu al-maknūni*, t. I, p. 222.

<sup>435</sup> Véase su biografía en al-Ḥaḥwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 599, pp. 50-51; Majlūf, *šāḡaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 326, p. 117; az-Ziriklī, *al-a°lāmu*, t. IV, p. 328.

<sup>436</sup> Ḥāyī Jalīfa, *kašfu aḡ-ḡnūni*, t. II, p. 1852.

<sup>437</sup> al-Ŷaydī, *mabāḥiṭun*, p.80. Véase su biografía en Majlūf, *šāḡaratu an-Nūri*, t. I, biog. n° 367, p. 126.

<sup>438</sup> Véase su biografía en °lyāḡ, *al-gunyatu, ḡazzār*, M. (ed.), biog. n° 9, p. 65; Ibn al-°lmād, *šāḡarātu aḡ-ḡahabi*, t. VI, pp. 186-187; aḡ-ḡahbī, *as-Siyaru*, t. XX, biog. n°64, pp. 104-107; aḡ-ḡahbī, *duwalu al-islāmi*, t. II, p. 39; Ibn Farḡūn, *ad-dībāḡu*, pp. 374-375; al-Yāfi°, *mir'ātu al-ḡināni*, t. III, p. 204; al-Maqrri, *azhāru ar-riyāḡi*, t. III, pp. 165-167; Ibn Fahd, *lahḡu al-alḡāzi*, pp. 72-73; al-Ḥaḥwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 609, p. 56; Majlūf, *šāḡaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 371, pp. 127-128.

*nihāyatu wa at-tamāmu* de Abī al-Ḥasan °Alī b. °Abd Allāh al-Matīṭī al-Ŷazīrī al-Andalusī (570/1174);<sup>439</sup> *manāhiṣu at-taḥṣīli* de Abī al-Ḥasan °Alī b. Sa°id ar-Ragrāgī (fíns. del s. IX/ XV);<sup>440</sup> *at-taqyīdu °Alā tahḍībi al-Barād°iyyi* de Abī al-Ḥasan aš-Šagīr, conocido por al-Magribī (719/1319);<sup>441</sup> *tanbīhu aṭ-Ṭālibi lifahmi kalāmi Ibn al-Ḥāyibi* de Abī °Abd Allāh Muḥammad b. °Abd as-Salām al-Hawwārī at-Tunūsī (749/1348);<sup>442</sup> *al-mujtašaru fi al-fiḩhi al-mālikiyyi* de Abī °Abd Allāh Muḥammad b. Muḥammad b. °Arafa al-Wargamī at-Tunūsī (803/1401);<sup>443</sup> *aḩqāmu al-Burzuliyyi* de Abī al-Qāsim b. Aḩmad al-Burzulī (841/1437);<sup>444</sup> *al-mi°yāru al-mu°ribu* de Abī al-°Abbās Aḩmad b. Yaḩyā al-Wanšrīssī at-Tilimsānī (914/1508);<sup>445</sup> *fathu al-fattāḩi* de Abī °Alī al-Ḥasan b.

---

<sup>439</sup> al-Ŷaydī, *mabāḩiṭun*, pp.80-81. Véase su biografía en at-Tanbuktī, *naylu al-ibtihāyi*, al-Ḥarrāma (ed.), biog. n° 397, p. 314; al-Ḥaṩwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 614, pp. 60-61; Majlūf, *Šaṩaratu an-Nūri*, t. I, biog. n° 502, p. 163; Kaḩḩāla, *mu°ṩamu al-mualifīna*, t. II, p. 462.

<sup>440</sup> Para su biografía, véase at-Tanbuktī, *naylu al-ibtihāyi*, al-Ḥarrāma (ed.), biog. n° 170, p. 163; Ibn al-Abbās as-Simlālī, *al-i°lāmu*, t. III, biog. n° 398, p. 148; Kaḩḩāla, *mu°ṩamu al-mualifīna*, t. I, p. 568.

<sup>441</sup> al-Ŷaydī, *mabāḩiṭun*, p. 81.

<sup>442</sup> Ibíd., pp. 81-82.

<sup>443</sup> Ibíd., p. 82. Para su biografía, véase por ejemplo: al-Ḥaṩwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 680, p. 84.

<sup>444</sup> al-Ŷaydī, *mabāḩiṭun*, p. 82. Para su biografía, véase at-Tanbuktī, *naylu al-ibtihāyi*, al-Ḥarrāma (ed.), biog. n° 479, pp. 368-370; Majlūf, *Šaṩaratu an-Nūri*, t. I, biog. n° 879, p. 245.

<sup>445</sup> al-Ŷaydī, *mabāḩiṭun*, p. 82. Para su biografía, véase at-Tanbuktī, *naylu al-ibtihāyi*, al-Ḥarrāma (ed.), biog. n° 130, pp. 135-136; Majlūf, *Šaṩaratu an-Nūri*, t. I, biog. n° 1022, pp. 274-275; al-Ḥaṩwī, *al-fikru as-sāmiyyi*, t. IV, biog. n° 723, p. 99; Kaḩḩāla, *mu°ṩamu al-mualifīna*, t. I, p. 325.

Rahḥāl al-Maʿdānī (1040/1630);<sup>446</sup> *šarḥu al-muǧtašari* [de al-Jalīlī] de Muḥammad b. Qāsim Guessūs al-Fāsī (1182/1768);<sup>447</sup> *awḍaḥu al-masāliki wa ašhalu al-marāqiyi ,ilā sabki ,ibrīzi aš-Šayji ʿAbd al-Bāqī* de Abī ʿAbd Allāh Muḥammad b. Aḥmad ar-Rhūnī al-Wazzānī (1230/1815);<sup>448</sup> *nawāzilu at-Tsūliyyi* de Abī al-Ḥasan ʿAlī b. ʿAbd as-Salām at-Tsūlī, conocido por Amdīdīš (1258/1842);<sup>449</sup> *al-miʿyāru al-ʿadīdu* de Abī ʿIsā al-Mahdī b. Muḥammad b. Muḥammad b. al-Jaḍir al-ʿImrānī al-Wazzānī (1342/1923)<sup>450</sup> y tantos mas entre publicados e inéditos.<sup>451</sup>

### 3. *Muǧtašarātun* o Epítomes

Son tratados surgidos tras el incremento de la casuística, su complejidad y la enorme divergencia entre los fuqahāʿe sobre las mismas. La finalidad de sus autores era facilitar el acceso a las *umahāt* y *mawsūʿāt* para los estudiantes del fiqh aunque su rentabilidad a la larga se disminuye según dice Ibn Jaldūn.<sup>452</sup>

---

<sup>446</sup> al-Ŷaydī, *mabāḥiṭun*, pp. 82-83.

<sup>447</sup> *Ibid.*, p. 83. Véase su biografía en al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 792, p. 124; Majlūf, *Šaŷaratu an-Nūri*, t. I, biog. n° 1421, p. 355.

<sup>448</sup> al-Ŷaydī, *mabāḥiṭun*, pp. 83. Véase su biografía en al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 807, pp. 129-130; Majlūf, *Šaŷaratu an-Nūri*, t. I, biog. n° 1512, p. 378.

<sup>449</sup> al-Ŷaydī, *mabāḥiṭun*, pp. 83. Véase su biografía en al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 816, p. 132; Majlūf, *Šaŷaratu an-Nūri*, t. I, biog. n° 1586, p. 397.

<sup>450</sup> al-Ŷaydī, *mabāḥiṭun*, pp. 83. Véase su biografía en al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 847, p. 151-152; Majlūf, *Šaŷaratu an-Nūri*, t. I, biog. n° 1715, pp. 435-436.

<sup>451</sup> Este género abunda en el malikismo como señala al-Ŷaydī, *mabāḥiṭun*, p. 83. Para más datos sobre las enciclopedias de esta doctrina, véase al mismo autor, pp. 77-83

<sup>452</sup> *Al-muqaddimatu*, pp. 532-533.

De estos epítomes citamos a *at-tahdību fī ijtisāri al-mudawwanati* de Abī Saʿīd al-Barāʿdī (372/982);<sup>453</sup> *mujtaṣaru Ibn Abī Zaydin al-Qayrawāniyya*, ambos tratados son resúmenes de la *mudawwana* de Saḥnūn; *mujtaṣaru Ibn al-Ḥāyibi* <sup>454</sup>Utmān b. ʿAmrū (646/1248)<sup>455</sup>; *mujtaṣaru Jalīlin b. Iṣḥāqa* (776/1374);<sup>456</sup> *mujtaṣaru Ibni ʿArafata* de Abī ʿAbd Allāh al-Wargamī (803/1401);<sup>457</sup> el *mujtaṣaru de Ibn ʿArafa* (803/1401)<sup>458</sup>. El primero que la resumió antes de Abī Zayd al-Qayrawānī, era un andaluz llamado Faḍl b. Abī Salama al-Ŷuhanī (319/931); el segundo fue Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Ayšūn at-Ṭulayṭilī (341/952); Muḥammad b. ʿAbd al-Mālīk al-Jūlānī al-Balinsī (364/975), ambos andalusíes, después compuso la suya Abū Zayd al-Qayrawānī<sup>459</sup> y se continuó con los epítomes sobre la misma entre ellas figura

---

<sup>453</sup> Véase su biografía en al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, p. 44-45; Majlūf, *Šaḡaratu an-Nūri*, t. I, biog. n° 270, p. 105.

<sup>454</sup> Derenbourg, *Les manuscrits arabes de l'Escorial*, t. II, fasc. 1, Paris, pp. 75-76.

<sup>455</sup> Véase su biografía en as-Suyūṭī, *ḥusnu al-muḥāḍarati*, t. I, p. 456; as-Suyūṭī, *bugyatu al-uʿāti*, t. II, biog. n° 1635, pp. 134-135; al-Yāfiʿī, *Mirʿātu al-Ŷināni*, t. IV, pp. 89-90; Ibn Qunfuḍ, *al-wafayātu*, p. 319; al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, pp. 65-66; Majlūf, *Šaḡaratu an-Nūri*, t. I, biog. n° 225, pp. 167-168.

<sup>456</sup> Para su biografía, véase At-Tunbuktī, *naylo al-ibtihāyi*, biog. n° 177, pp. 168-173; aṣ-ṣuyūṭī, *Ḥusnu al-muḥāḍarati*, t. I, biog. n° 83, p. 460; Ḥāyī Jalīfa, *Kaṣfu aṣ-ẓunni*, t. II, pp. 1628-1629; Majlūf, *Šaḡaratu an-Nūri*, t. I, n° 794, p. 223. Su *mujtaṣar*, al que habíamos consultado, es de la edición de 1855 en París realizada por la Asociación Asiática.

<sup>457</sup> Véase su biografía en al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 680, p. 84.

<sup>458</sup> *Ibíd.*, t. IV, p. 84.

<sup>459</sup> Véase una síntesis histórica y bibliográfica sobre la misma en ʿUmar al-Ŷaydī, *Muḥāḍarātun*, pp. 193-200.

uno de Abī al-Walīd al-Bāyī (474/1081); *al-mugrib fi ijtisār al-mudawwana* en treinta tomos del cordobés Muḥammad b. °Abd Allāh b. Muḥammad b. °Abd ar-Raḥmān b. Abī Zamanīn.

#### 4. *Šurūḥun* o Comentarios

Son tratados compuestos por autores cuya finalidad era interpretar un determinado tratado vinculado inicialmente a la *mudawwana* de Saḥnūn y posteriormente afines a los epítomes principalmente el de Jalīl b. Iṣḥāq al-Ŷundī.<sup>460</sup>

Éste, por ejemplo, compuso un *šarḥ* de Ibn al-Ḥāyib titulado *at-tawdīḥu*<sup>461</sup> y un comentario a la misma *mudawwana*.<sup>462</sup>

El mālikismo dispone de varios tratados de este género como *at-tawdīḥu fi šarḥi at-tanqīhi* de Aḥmad b. °Abd ar-Raḥmān b. Mūsā b. °Abd al-Ḥaqq al-Yeziltī, conocido por Ḥulūlū (estaba vivo en 875/1453);<sup>463</sup> *rafʿu an-niqābi ʿani tanqīhi aš-šihābi* de ar-Ragrāgī ; *iḍāḥu al-maḥšūli min burhāni al-uṣūli* de al-Māzarī;<sup>464</sup> *gāyatu al-marāmi fi šarḥi muqaddimati al-Imāmi*<sup>465</sup> de Ibn

---

<sup>460</sup> Para su biografía, véase por ejemplo as-Suyūṭī, *ḥusnu al-muḥāḍarati*, t. I, p. 460; at-Tunbuktī, *ḥayāt al-ibtihāyi*, p.168-173; *Šaḡaratu an-Nūri*, t. I, biog. n° 525, pp. 167-168.

<sup>461</sup> Majlūf, *šaḡaratu an-nūri*, t. I, p. 223.

<sup>462</sup> *Ibid.*, t. I, p. 223.

<sup>463</sup> Para su biografía, véase at-Tunbuktī, *ḥayāt al-ibtihāyi*, biog. n° 123, pp. 127-128; Kaḥḥāla, *muʿyāmu al-muʿalfīina*, t. I, p. 134 ; al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 715, p. 96; Majlūf, *Šaḡaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 947, p. 259; Ismāʿīl Bāšā, *hadiyyatu al-ʿārifīna*, t. I, p. 136; az-Ziriqlī, *al-aʿlāmu*, t. I, p. 147.

<sup>464</sup> at-Ṭālibī, °Amār (ed.), *Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi*, Beirut, sin fecha.

<sup>465</sup> *Dāru at-turāḡi Nāširūna*, Argel, Dāru Ibn Ḥazm, Beirut, 2005.

Zaqariyyā'ē at-Tilimsānī (900/1494);<sup>466</sup> *našru al-bunūdi fī šarḥi marāqī as-sa'ūdi*<sup>467</sup> de al-°Alawī aš-Šanqīṭī (1233/1817);<sup>468</sup> *šarḥu risālati Abī Zaydin al-Qayrawāniyyi*<sup>469</sup> de Aḥmad b. Aḥmad b. Muḥammad b. °Isā al-Burnusī al-Fāsī, conocido por Zarrūq (899/1493);<sup>470</sup> *riyāḍu al-afḥāmi fī šarḥi °umdati al-aḥqāmi* de Tāy ad-Dīnn °Umar b. °Alī b. Sālim b. Šadaqa al-Lajmī, conocido por al-Fāqihānī (734/1333);<sup>471</sup> *šarḥu durari al-ušūli* de Muḥammad al-Mujtār b. Būna al-Ŷaḡnī aš-Šanguīṭī (1220/1805);<sup>472</sup> *Šarḥu Ibn al-Muāqi* sobre Jalīl del granadino Abū °Abd Allāh Muḥammad b. Yūsuf al-Abdarī, conocido por al-

---

<sup>466</sup> Para su biografía, véase Ibn al-Cāḡī, *durratu al-ḥiṡāli*, t. I, biog. n° 125, p. 90; al-Qarāfī, *tawšīḥu ad-dībāyi*, °Umar °Alī (ed.), biog. n° 28, p. 40; Ibn °Asqar, *dawḥatu an-nāširi*, Ḥiṡyī (ed.), biog. n° 117, pp. 119-120; as-Sajāwī, *aḡ-ḡaw'u al-lāmi'u*, t. I, p. 303; Jalīfa, *qašfu aḡ-zunūni*, t. II, p. 1157; Majluf, *šayāratu an-nūri*, t. I, biog. n° 987, p. 267; at-Tunbuḡṭī, *naylu al-ibtihāyi*, t. I, biog. n° 124, pp. 129-130; Kaḥḥāla, *mu°yamu al-mualifina*, t. I, p. 265.

<sup>467</sup> Varias ediciones, una de las mismas es del Ministerio de Asuntos Islámicos, Rabat, en dos tomos.

<sup>468</sup> Véase su bibliografía en Day wuld Sīdī Bābā, *našru al-bunūdi*, introducción, pp. 3-4.

<sup>469</sup> Ḥaḡyī Jalīfa, *kašfu aḡ-zunūni*, t. I, p. 841 donde escoge los comentarios sobre la *Risāla*. Ésta se edito por primera vez en El Cairo el año 1914 y luego en Beirut en 1982 y en 2006.

<sup>470</sup> as-Sajāwī, *aḡ-ḡw'u al-lāmi'u*, t. I, pp. 222-223; Ibn °Asqar, *dawḥatu an-nāširi*, Ḥiṡyī (ed.), biog. n° 33, pp. 48-51; al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 720, p. 98; Majlūf, *šayāratu an-nūri*, t. I, biog. n° 988, pp. 267-268; I. Bāšā, *hadiyyatu al-°ārifina*, t. I, pp. 136-137.

<sup>471</sup> Véase su bibliografía en as-Suyūṡī, *bugyatu al-u°āti*, t. II, biog. n° 1844, p. 221; as-Suyūṡī, *ḥusnu al-muḥāḡarati*, t. I, p. 458; Ibn Farḥūn, *ad-dībāyū*, biog. n° 370, pp. 286-287; al-°Asqalānī, *ad-duraru al-qāminatu*, t. III, biog. n° 418, pp. 178-179; Ibn al-°Imād, *šaḡarātu aḡ-ḡahabi*, t. VIII, p. 169; Ismā'īl Bāšā, *lḡāḥu al-maḡnūni*, t. I, p. 599; Majlūf, *šayāratu an-nūri*, t. I, biog. n° 707, pp. 204-205; az-Ziriqlī, *al-°lāmu*, t. V, p. 56; Kaḥḥāla, *mu°yamu al-muailfina*, t. II, p. 567.

<sup>472</sup> Véase su biografía en A. aš-Šangīṡī, *al-wasiṡu*, pp. 277-283; Wuld Abbāh, *aš-šī°ru wa aš-šu°rā'u fī Mūrīṡāniyā*, biog. n° 72, p. 83.

Muāq (897/1492);<sup>473</sup> *Šarḥu al-mustašfā*<sup>474</sup> del granadino Abū Aḥmad Ŷaʿfar (699/1300), *Šarḥu al-Išārāti* de al-Bāyī del granadino Aḥmad b. Ibrāhīm al-Garnāṭī (708/1308) y muchos más.

### 5. *Ḥawāšīn* o Bordados

Son tratados compuestos generalmente sobre los comentarios. Su objetivo era detallar cuestiones que habían sido resumidas por otros comentaristas, corregir sus errores si existieran o llenar cuantas omisiones fueran detectadas en los mismos.<sup>475</sup>

De entre estos tratados compuestos en este género, citemos a *Ḥašiyatun ʿalā al-mustašfā* del granadino Sahl b. Muḥammad b. Sahl b. Aḥmad b. Mālik al-Azdī (639/1241); *Ḥašiyatun ʿalā muškilāti al-mustašfā* del sevillano Abī al-ʿAbbās Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad al-Azdī conocido por Ibn al-Hāȳ (651/1253).

En cuanto a los que hayan sido compuestos después del siglo sexto del hégira, citemos a *ḥāšīyatu Abī ʿAbd Allāh ar-Rhūnī* (1230/1815);<sup>476</sup> *ḥāšīyatu Muḥammad Bennānī* (1163/1750)<sup>477</sup> *al-Faṭḥu ar-Rabbāniyyu fī mā dahala ʿanhu*

---

<sup>473</sup> Véase su biografía en at-Tunbuktī, *naylu al-ibtihāyi*, pp. 561-563; as-Sajjāwī, *aḍ-ḍwʿu al-lāmiʿu*, t. X, p. 98; al-Ḥaṭwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, p. 97; Majlūf, *šaḡaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 961, p. 262.

<sup>474</sup> Para más datos sobre los comentaristas andalusíes de este tratado, véase M. Benšrīfa, *Abū al-Muṭarrāfi Aḥmadu b. ʿUmayrata al-Majzūmiyyu*, pp. 76-78; ʿAlī Ḥamdānī Mašīš, “al-Imāmu al-Gazāliyyu wa kutubuhu al-uṣūliyyata”, *Revista de la Facultad de Letras* (7) 1992, Fez, p. 51. Citado en Ibn Rušd: *ad-Darūriyyu fī al-fiqhi*, Ŷ. al-ʿAlawī (ed.), nota n° 1, p. 18.

<sup>475</sup> b. ʿAbd Allāh, *maʿlamatu al-fiqhi al-mālikiyyi*, pp. 203-204.

<sup>476</sup> Véase su biografía en al-Ḥaṭwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, pp. 129-130.

<sup>477</sup> *Ibíd.*, t. IV, pp. 122-123.

*az-Zarqānī*; *Ḥāšīyatu at-Tāwdī* (1120/1708) ambos redactados sobre el comentario realizado por °Abd al-Bāqī az-Zarqānī (1128/1716)<sup>478</sup> acerca del epítome de Jalīl.

## 6. *Ṭururun* y *Taqāyīdun* o Pequeños Comentarios

Habitualmente tratan sobre una determinada cuestión o capítulo de una obra. De ahí que son menos voluminosos que los propiamente llamados comentarios y *Ḥawāšī*.

Entre los pequeños comentarios del malikismo citemos a *Ṭurar* Ibn °Āt, vecino de Játiva, Aḥmad b. Ḥārūn (609/1212)<sup>479</sup> sobre *al-watā'iq al-ma'ymū'atu*, *ṭururu* Ibrāhīm al-A°ra'ī (683/1284) conocida por *aṭ-ṭururu °alā al-mudawwanati* y *ṭururu* Abī al-Ḥasan aṭ-Ṭan'yī (734/1334), ambos concebidos en base al epítome de Abī Sa°īd al-Barād°ī llamado *kitābu at-tahdībi fī ijtisāri al-mudawwanati*.

## 7. *Aḥqāmun* o Tratados de dictámenes

Se dedican principalmente a tratar asuntos diarios de la gente acorde con la ley islámica. Los autores de estos tratados suelen ser generalmente cadíes que registraban todo cuanto se les correspondiesen tener como problemas a resolver entre los rivales. Acumulando datos y experiencia durante mucho tiempo,

---

<sup>478</sup> *Ibíd.*, t. IV, p. 118.

<sup>479</sup> Véase su biografía en Ibn Farḥūn, *ad-dībā'yu al-muḍahhabu*, biog. n° 122, pp. 126-127; al-Maqrri, *naḥḥu aṭ-ṭībi*, Iḥsān Abbās (ed.), t. II, pp.601-603; al-Bunnāḥī, *tārīju quḍāti al-andalusi*, p. 116; Ibn °Abd al-Malik al-Murrākušī, *aḍ-ḍaylu wa at-taqmilatu*, Benšrifa (1ª ed.), t. I, biog. n° 858, pp. 556-562; Ibn al-Abbār, *takmilatu aṣ-ṣilati*, Argel (ed.), biog. n° 262, pp. 124-125; aḍ-Ḍahbī, *taḍkiratu al-ḥuffāzi*, (3ª ed.), t. IV, pp. 1389-1390; aḍ-Ḍahbī, *ma°rifatu al-qurrā'i*, Ṭ. Altikulac (ed.), t. III, biog. n° 817, pp. 1090-1091; al-Ŷazrī, *gāyatu an-nihāyati*, G. Bergstraesse (ed.), t. II, biog. n° 3756, p. 301; al-Ḥaywī, *al-fikru as-āmiyyu*, t. IV, p. 64; az-Ziriklī, *al-a°lāmu*, t. I, p. 265; *ibíd.* t. VIII, p. 59.

hicieron que se les compusiesen en forma de tratados de dictámenes para facilitar a los partidarios de la doctrina, el acceso a las soluciones de problemas idénticos.

La mayoría de los autores de ese género tratadístico, ornamentaron sus libros con un prólogo donde reseñaban las virtudes del cādī, las condiciones del cadiazgo, las clases de las sentencias y las modalidades de los veredictos.<sup>480</sup>

De estos tratados, destacan la *muntabaju al-aḥqāmi* de Abī °Abd Allāḥ Muḥammad b. °Abd Allāḥ b. Abī Zamanīn de Cñrdoba (399/960); *Kitābu al-aḥqāmi* de Ibn Baṭṭāl Sulaymān b. Muḥammad de Badajoz (402/1011);<sup>481</sup> *aḥqamu* de Abī Marwān °Abd Allāḥ b. Mālik de Cñrdoba (460/1067); *al-aḥqāmu* del cādī Abī al-Muṭarraf °Abd ar-Raḥmān b. Qāsim aš-Ša°bī de Málaga (497/1103); *aḥqāmu* de Abī Ḥafṣ °Umar b. Muḥammad de Valencia (557/1161); *tabṣiratu al-ḥuqāmi fī uṣūli al-aḥqāmi wa manāhiyi al-aḥqāmi*<sup>482</sup> del jienense Ibrāhīm b. Farḥūn (799/1397);<sup>483</sup> *tuḥfatu al-ḥuqqāmi*<sup>484</sup> del Cadí

---

<sup>480</sup> Por ejemplo el *faqīh* Abū al-Qāsim Jalaf b. Maslama b. °Abd al-Gafūr de Uclés que compuso *al-istign'āu fī adabi al-cādī* en casi cincuenta volúmenes como nos informa Ibn Farḥūn en *ad-dībāyū*, biog. n° 216, p. 183.

<sup>481</sup> Al-Cādī °Iyāḍ, *tartību al-madāriki*, t. VIII, S. A°rāb (ed.), pp. 29-30; al-Ḥumaydī, *yaḍwatu al-muqtabisi*, biog. n° 848, p. 222; Ibn Baškuāl, *aṣ-ṣīlatu*, al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 448, p.313.

<sup>482</sup> Ismā°il Bāšā, *īḍāḥu al-maknūni*, t. I, p. 221; al-Bagdādī, *Hadiyyatu al-°ārifina*, t. I, p. 18. La dición crítica de este tratado es a cargo de Ŷamāl Mar°ašlī en dos tomos, °Ālamu al-Kutubi, Beirut, 2003.

<sup>483</sup> Véase su biografía en Ibn Farḥūn, *ad-dībāyū*, biog. n° 1, pp. 33-35; Ibn al-°Imād, *šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. VIII, p. 608; Ibn Ḥaḡar al-°Asqalānī, *ad-duraru al-kāminatu*, t. I, p. 48; al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-sāmyu*, t. IV, p. 105.

<sup>484</sup> Edición crítica de Nūra °Abd al-Azīz Twiḡrī en dos tomos, sin lugar de edición, 1995.

Abū Bakr b. °Ašim (829/1426)<sup>485</sup>; *Kitābu al-aḥqāmi* del juez Abū al-Ašbag, °Isā b. Sahl b. °Abd Allāh al-Asadī (486/1093);<sup>486</sup> *maḏāhibu al-ḥuqāmi fī nawāzili al-aḥqāmi*<sup>487</sup> del Cadí °Iyād; *fuṣūlu al-aḥqāmi*<sup>488</sup> de Abī al-Walīd al-Bāyī entre otros.<sup>489</sup>

## 8. *Watā'iqun y šurūṭun* o tratados notariales

Estos tratados<sup>490</sup> se interesaron por las modalidades de cómo componer los contratos notariales,<sup>491</sup> cómo registrarlos y las debidas formalidades de componerlos.

---

<sup>485</sup> Véase su biografía en al-Ḥaṭwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, p. 87; Majlūf, *Šaḡaratu an-nūri*, t.I, biog. n° 891, p.274.

<sup>486</sup> Para su biografía, véase Ibn Baškuāl, *Kitābu aš-Šilati*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 949, pp. 430-431; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 949, pp. 635-636; Ad-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Rivera (eds.), biog. n° 1145, p. 390; al-Abyārī, t. II, biog. n° 1148, p. 52; al-Bunnāḥī, *tārīju quḏāti al-Andalusi*, laṡnatu iḥyā'i at-turāṡi al-°arabiyyi (Vª ed.), pp.96-97; Ibn Farḥūn, *ad-dībāyū*, biog. n° 364, p. 282; aḏ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XIX, biog. n°15, pp. 25-26; Majlūf, *Šaḡaratu an-nūri*, t.I, biog. n° 349, p. 122. Para más datos biográficos sobre el autor, los manuscritos existentes sobre su obra *al-aḥqāmu al-kubrā* y otros datos, véase Daga Portillo, R, "Aproximación a la obra *al-aḥkāmu al-kubrā* del cāḏī °Isā b. Sahl", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 36 (1987), pp. 237-249.

<sup>487</sup> Edición crítica de Muḥammad benšrīfa, *Dāru al-Garbi al-islāmiyyi*, Beirut, 1990.

<sup>488</sup> Haṡyī Jalīfa, *qašfu aḏ-ḏunūni*, t. I, Flugel (ed.), *Dāru al-Iḥyā'i al-°arabiyyi* (reed.), pp. 19-20.

<sup>489</sup> Para más datos, véase al-Ŷaydī, *mabāḥiṡun*, pp. 105-109.

<sup>490</sup> Varias veces se señala que andalusíes compusieron tratados notariales sin dar los títulos de los mismos como es el caso de Abī °Abd Allāh, Muḥammad b. al-Qāsim b. Abī Ḥamrā'e, de Badajos y juez de la misma. Era faqīh muy famoso en su día como dijo Ibn Baškuāl en su biografía. Tenía compuesto un libro de documentaciones de mayor difusión. Véase Ibn Baškuāl, *Kitābu aš-Šilati*, Codera (ed.), t. II, biog. n° 1124, p. 507; al-Abyārī (ed.), t. III, biog. n° 1248, p. 824.

Se trata de un aspecto práctico del Derecho islámico.<sup>492</sup> La mayoría de sus autores eran testigos oficiales ante los cadíes legales. Su importancia es trascendente como sigue:

“Los formularios notariales-dice Asunción Ferreras- constituyen una buena parte de lo que conocemos como literatura jurídica. Redactadas en su mayoría por juristas y cadíes, intentan marcar la pauta por la que se deben guiar los notarios en su redacción de documentos (...) este tipo de documentos, a primera vista impersonales e insípidos, son, sin embargo, una preciosa fuente de información sobre lo que era la vida cotidiana y corriente en las tierras de al-Andalus.”<sup>493</sup>

Se destacaron muchos tratados en la materia, sobre todo entre los andalusíes,<sup>494</sup> entre ellos *waṭā'iq* Ibn al-Hindī de °Abd ar-Raḥmān b. Marwān al-Anṣārī (399/1009);<sup>495</sup> *waṭā'iq* Ibn al-°Aṭṭār de Muḥammad b. Aḥmad al-°Aṭṭār (399/1009);<sup>496</sup> *an-nihāyatu wa at-tamāmu fī ma°rifati al-waṭā'iqi wa al-*

---

<sup>491</sup> Algunos datos técnicos sobre esta disciplina se hallan en Al-Maqrri, *Azhāru ar-Riyādi fī ajbāri °iyādin*, M. Saqā, I. Abyārī y A. Šalabī (eds.), t. III, pp. 310-313. Una síntesis histórica y bibliográfica sobre este arte práctico del derecho se halla también en °Umar al-°Yaydī, *mabāḥiṭun*, pp. 113-121; b. °Abd Allāh, *ma°lamatu al-fiqhi al-mālikiyyi*, pp. 326-327.

<sup>492</sup> Para más datos sobre este arte y los tratados compuestos en su temática, véase Hāyḡī Jalīfa, *Kašfu az-ẓunūni*, t. II, pp. 1045-1047.

<sup>493</sup> véase al-Ğazīrī, *al-maqṣadu al-maḥmūdu fī talḥīši al-°uqūdi*, Asunción Ferreras (est. y ed.), p. 9.

<sup>494</sup> al-°Yaydī, *mabāḥiṭun*, p. 118.

<sup>495</sup> Véase su biografía en Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Šilati*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 19, pp. 14-15; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 21, pp. 42-43; al-Ḥaywī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, biog. n° 384, p. 124; Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico*, biog. n° 65, p. 100.

<sup>496</sup> al-Ḥaywī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, biog. n° 385, p. 124. Su tratado está editado primero en árabe en *Formulario notarial hispano-árabe*, P. Chalmeta y F. Corriente (eds.), Academia Matritense del Notariado e Instituto Hispano-Arabe de Cultura, Madrid, 1983. Su traducción al español apareció bajo el título de

*aḥqāmi* de °Alī b. °Abd Allāh al-Matītī de Algeciras (570/1174);<sup>497</sup> *al-manḥayū al-fā'iqi fī °ilmi al-watā'iqi* de Abī al-°Abbās al-Wanšarīsī; *al-watā'iqi al-far°ūniyyatu* de Muḥammad b. Aḥmad al-Far°ūnī (1261/1845);<sup>498</sup> *al-maqṣadu al-maḥmūdu fī taljīši al- °uqūdi* <sup>499</sup> o *Proyecto plausible de compendio de fórmulas notoriales*<sup>500</sup> de Alī b. Yaḥyā al-°Azārī (685/1286);<sup>501</sup> *al-muḥḍu* de Abī Muḥammad °Abd Allāh b. Sayyid al-°Abdarī conocido por Ibn Sirḥān de Murcia,<sup>502</sup> *mujtaṣaru watā'iqi Ibn al-Hindī* de Aḥmad b. Sa°id b. Dinār al-Amawī al-Qurṭubī (435/1044); *al-mugnīyu fī °ilmi al-°uqūdi* de Ibn Muḡīt <sup>503</sup> entre otros más. <sup>504</sup>

---

*Formulario notarial y judicial andalusí de Ibn al-°Aḥḍār* (m. 399/1009), Chalmeta, P. y Marugán, M. (estudio y traducción), Academia Matritense del Notariado, 2000.

<sup>497</sup> Véase su biografía en al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, pp. 60-61.

<sup>498</sup> *Ibid.*, t. IV, p. 132.

<sup>499</sup> Valioso libro en su género según M. al-Mannūnī, *ḥadāratu al-Muwaḥhidīna*, p. 41. Su edición crítica es de Asunción Ferreras, CISC, Madrid, 1998. Fue también editado y estudiado por °Aliyya aš-Šwīmī en su Tesis doctoral dirigida por Idrīs Jalīfa y leída en Dāru al-Ḥadīṯi al-Ḥasaniyyatu, Rabat, 2007. Véase, Dāru al-Ḥadīṯi al-Ḥasaniyyatu, *dalīlu ar-rasā'ili wa al-uṭrūḥāti*, p. 15.

<sup>500</sup> Estudio y edición crítica de Asunción Ferreras, CSIC-ICMA, Madrid, 1998.

<sup>501</sup> Véase su biografía en al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, p. 68.

<sup>502</sup> Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Šilati*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 607, p. 274; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 617, pp. 425-426.

<sup>503</sup> Edición de F.J. Aguirre Sábada, Fuentes Árabe-Hispanas, 5, Madrid, 1994. Hay también traducción parcial de este tratado realizada por S. Vila en Abenmuguit, *Formulario notarial, Capítulo del matrimonio*, Salvador Vila (trad. e introducción), *Anuario de Historia del Derecho Español*, Madrid, (1931), pp. 5-200.

### 9. *Nawāzilun* y *fatāwā* o dictámenes sobre problemas surgidos entre la gente

Son tratados compuestos bajo forma de preguntas y respuestas que incluyen dictámenes y soluciones expuestos por los *fuqahā* a los diferentes problemas surgidos entre la gente. Son tratados que generalmente versan sobre casos litigiosos de la vida diaria de la gente.

De los tratados de *nawāzil*, podemos destacar al *kitābu al-fatāwā* de Ibn Rušd al-Ŷadd<sup>505</sup>; *fatāwā al-Lajmī* (1086/1675),<sup>506</sup> *fatāwā al-Māzrī* (1142/1729);<sup>507</sup> *nawāzilu Abī Zaqariyyā al-Māzūnī*; *nawāzilu Abī Ishāqin Ibrāhīmu b. Hilālin*; *nawāzilu Abī al-Qāsimi al-Burzuliyū*; *al-miʿyāru al-mugribu*<sup>508</sup> de Abī al-ʿAbbās al-Wanšrīsī (914/1508) entre otros.<sup>509</sup>

---

Agradezco al profesor Alejandro Martínez Dhier de la Universidad de Granada, la amabilidad de facilitarme una copia de este trabajo.

<sup>504</sup> Para más datos sobre este arte, su evolución y las obras sobre él compuestas por andalusíes y magrebíes, véase al-Ŷaydī, *mabāḥiṭun*, pp. 113-121.

<sup>505</sup> Edición crítica en dos tomos de Muḥammad al-Ḥabīb at-Tuŷqānī, 2ª edición Dāru al-Ŷīli, Beirut y Dāru al-ʿĀfāqi al-Ŷadīdati, ad-Dāru al-Bayḍāʿi, 1993.

<sup>506</sup> Preparación y edición crítica de Ḥamīd b. Muḥammad Laḥmar, Dāru al-Maʿrifati, Casablanca, sin fecha.

<sup>507</sup> Edición crítica de aṭ-Ṭāhir al-Maʿmūrī, ad-Dāru at-Tunusiyyatu lī an-Našri, Túnez, 1994.

<sup>508</sup> Ha sido editado en trece tomos por Muḥammad Hiŷŷī (coord.), 1ª ed. Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1983.

<sup>509</sup> Para más datos, véase al-Ŷaydī, *mabāḥiṭun*, pp. 125-137.

## 10. *Al-manẓūmātu al-fiqhiyyatu* o poesía rimada de tema jurídico

Son *urȳūzātun* compuestas por algunos *fuqahā*“e para facilitar la memorización de los dictámenes legales.

Existen varios tratados de este género, como *Uṣūlu al-fiqhi* en mil versos de Muḥammad b. Sa‘īd b. ‘Abd Allāh b. Sa‘īd b. Aḥmad b. Alī as-Sulaymānī de Lucena (676/1277). Pero los más utilizados son *tuhfatu al-Ḥuqāmi* de Ibn ‘Āṣim al-Andalusī (829/1426); *al-muršidu al-mu‘īnu* de ‘Abd al-Wāḥid b. ‘Āšir (1040/1630);<sup>510</sup> *lāmiyyatu az-Zaqāqi* de Abī al-Ḥasan ‘Alī az-Zaqāq al-Fāsī (912/1506);<sup>511</sup> *Uryūzātun fī Uṣūli al-Fiqhi o marāqī as-sa’īdi* de ‘Abd Allāh b. Ibrāhīm b. ‘Aṭā’e Allāh al-‘Alawī aš-šanqīṭī (hacia 1235/1820).

## II. Tratados mālikíes sobre los Fundamentos del Derecho: Aportaciones y problemáticas

Después de reseñar lo que ha sido la literatura jurídica mālikí, es de gran interés para nuestro trabajo, detenernos brevemente en la parte que correspondió a los mālikiyya aportar acerca de los Fundamentos del Derecho, reflexionando, desde luego, sobre el valor de esta aportación y su índole.

### 1. Tratados mālikíes sobre los Fundamentos del Derecho

Sin mencionar ahora la aportación de los andalusíes a esa disciplina islámica a la que dedicaremos un párrafo especial, podemos hacer una relación de los tratados jurídicos mālikíes más representativos de esta escuela sunní: *al-luma‘u fī uṣūli al-fiqhi* de Abī al-Farāy‘ Amrū b. Muḥammad b. ‘Amrū al-Layṭī al-Bagdādī (331/943); *uṣūlu al-fiqhi* de Abī Bakr Muḥammad b. ‘Abd Allāh b.

---

<sup>510</sup> Para su biografía, véase A. Guennūn, *an-nubūgu*, t. I, pp, 248-249.

<sup>511</sup> Véase su biografía en al-Ḥaṭṭābī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, p. 98.

Muḥammad b. Šālih al-Abharī (375/985); *al-ifādatu fī uṣūli al-fiqhi* de Abī Muḥammad °Abd al-Wahāb b. °Alī b. Naṣr b. Aḥmad b. al-Ḥusīn aṭ-Ṭālabī (422/1031); *al-fuṣūlu fī maʿrifati al-uṣūli* de Abī al-Ḥasan °Alī b. Fidāl b. °Alī b. Gālib b. Ŷābir, conocido por al-Farazdaqī (479/1086); *Idāḥu al-maḥṣūli min burhāni al-uṣūli*<sup>512</sup> de Abī °Abd Allāh Muḥammad at-Tamīmī al-Māzarī (536/1141); *muntahā as-suʿī wa al-amali fī ʿilmay al-uṣūli wa al-yādali y mujtaṣaru muntahā as-suʿī wa al-amali* de Abī °Amrū °Uṭmān b. °Umar b. Abī Bakr b. Yūnus al-Qardī ad-Dwīnī al-Asnāʿī conocido por Ibn al-Ḥāyib (646/1248); *tanqīḥu al-fuṣūli fī al-uṣūli* y su comentario *šarḥu tanqīḥi al-fuṣūli, šarḥu al-maḥṣūli* de ar-Rāzī,<sup>513</sup> y *anwāru al-burūqi fī anwāʿi al-furūqi* de Abī al-°Abbās Aḥmad b. Idrīs b. °Abd ar-Raḥmān b. °Abd Allāh aṣ-Šanhāyī al-Bahinsī, conocido por al-Qarāfī (684/1285); *tuhfatu al-wāsili šarḥu al-ḥāṣili fī al-uṣūli y aš-šihābu at-tāqibu fī šarḥi mujtaṣari ibn al-Ḥāyib* de Abī °Abd Allāh Muḥammad b. °Abd Allāh b. Rāšid al-Akrī al-Qafšī, conocido por Ibn Rāšid (731/1331); *Šarḥu mujtaṣari al-muntahā* de Muḥammad b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Abī al-Qāsim aṣ-Šafāqsī (744/1343); *miftāḥu al-wuṣūli ilā ʿilmi al-uṣūli* de Abī °Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad at-Tilimsānī (771/1369); *uṣūlu al-fiqhi* de Abī °Abd Allāh Muḥammad b. °Uṭmān b. Mūsā b. Muḥammad al-Ishāqī al-Qāhirī (810/1407); *qurratu al-ʿayni bišarḥi waraqāti imāmi al-ḥaramayni* de Abī °Abd Allāh Muḥammad b. Muḥammad b. °Abd ar-Raḥmān b. Ḥusīn, conocido por ar-Ruʿīnī (954/1545).

---

<sup>512</sup> Fue publicado en la edición crítica de °Ammār aṭ-Ṭalbī, Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 2001.

<sup>513</sup> Ḥāyī Jalīfa; *Kašfu aḏ-ẓunūni*, t. II, pp. 1615-1617.

## 2. ¿Fue insuficiente la aportación de los mālikiyya a los Fundamentos del Derecho?

Se especuló mucho sobre la insuficiencia, o mejor dicho, la debilidad creativa de la aportación mālikí a los Fundamentos del Derecho y su respectiva repercusión sobre la parte que correspondió a los andaluces abonarla. El origen de esta tesis se remonta al mismo Mālik que, al no haberse compuesto una obra de claro cariz fundamental (*uṣūlī*) como hizo su discípulo aš-Šāfi'ī, dio la mala fama de la insuficiencia de la aportación mālikí a esta disciplina. La misma tesis tiene sus raíces en una frase del propio Ibn Rušd, donde juzga inexistente una ciencia como tal.

Para empezar, hay que señalar que el hecho de que el *imām* Mālik no haya compuesto un tratado tal como hizo aš-Šāfi'ī no significa que su *muwaṭṭa'ā* no contenga los necesarios fundamentos directrices de *Uṣūlu al-fiqhi*. El ulema de al-Madīna no podía componer su tratado jurídico sin que hubiera tenido conciencia de dichos fundamentos, o para precisar más, todo el *fiqh* integrado en *al-muwaṭṭa'ā* no tendría ningún significado. Si bien la ventaja la tuvo aš-Šāfi'ī al componer su *risāla*, trazando el patrón a los que le iban a seguir, pero ello no quiere decir que *al-muwaṭṭa'ā* para no citar más que éste, no contenga la semilla fundamental para la ciencia magna del *fiqh*. Al contrario, el tratado mālikī revisado y avalado por más de setenta ulema coetáneos de Mālik, incluye lo que podemos decir, la práctica *uṣūlī* fundamentada por aš-Šāfi'ī.

No se trata de ninguna contradicción: la historia de la ciencia nos enseña que, al acumularse los datos de la misma, llega un momento de teorización o mejor dicho, de sistematización de los fundamentos de la misma. Es esencialmente esto lo que hizo aš-Šāfi'ī partiendo de las directrices de Mālik en su *muwaṭṭa'ā* y el conjunto del material práctico allí conservado.

En cuanto a Ibn Rušd, parece que su opinión extendida junto a su actitud acerca de la relación de la filosofía con la religión, fue entendida fuera de su contexto. La frase de Ibn Rušd en su *Faṣl*,<sup>514</sup> fue desviada de su contexto, porque la dialéctica jurídica o *al-munādarātu al-fiḥiyyatu* es precisamente lo que había sido designado por Ibn Rušd al mencionar la ausencia de esta práctica científica musulmana y no la ciencia en sí misma.

Para demostrar la falsedad de esta teoría, bastaría preguntarnos ¿cómo pudo desarrollar Ibn Rušd su *Bidāya* y el comentario a *al-mustaṣfā* de al-Gazzālī estando ausente o débil esta disciplina del currículo científico andalusí?<sup>515</sup>

\* \* \* \*

Por motivos históricos y políticos que discutiremos más tarde, el malikismo fue la doctrina jurídica de más poderío en al-Andalus. Bajo esa doctrina y de acuerdo con sus fundamentos, se generó un pensamiento jurídico muy diverso y fértil personificado en una amplia gama de tratados jurídicos que formaron en su conjunto, lo que podríamos nombrar *pensamiento jurídico andalusí*. Para tener sólo una idea del mismo, vamos a reseñar los géneros tratadísticos que formaron parte del pensamiento y de la literatura jurídica

---

<sup>514</sup> La frase dice así (trad. esp. de M. Alonso): “Y si ahora un hombre pretendiese plantear y resolver por sí sólo todas las cuestiones ideadas por los juristas de las diferentes escuelas en los puntos llamados de controversia, sobre las cuales versan las disputas escolásticas en la mayor parte de los países del Islam, sin contar el Magreb, seguramente que ese hombre será digno de risa, por proponerse conseguir un imposible que, sin embargo, ya está realizado”, Ibn Rušd, *faṣlu al-maḡāli*, A. Naṣrī Nādir (2ª ed.), pp. 32-33; M. °Ammāra (2ª ed.), pp. 27-28; °Abid al-Ŷabrī (ed.), pp. 92-93; M. Alonso, *Teología de Averroes*, p. 157.

<sup>515</sup> Sobre la totalidad de esa teoría, véase entre otros, °Umar al-Ŷaydī, *muḥāḍarātun*, pp. 72-73.

concebidas bajo las premisas del malikismo con especial atención a los autores andalusíes.

Pero antes, deberíamos analizar ese pensamiento, averiguar con qué materia fue constituida su esencia y finalmente, reflexionaremos sobre los horizontes que ante su potencial intelectual e histórico, se extendieron.

Para ello, deberíamos detenernos en los contextos políticos, culturales e históricos de la introducción del malikismo en al-Andalus y preguntarnos sobre los motivos de su expansión.

Una vez concluido este encuadramiento histórico e interpretativo, procederemos a formular, como muestra de lo anterior, una relación restringida de los discípulos andalusíes de Mālik, de sus obras más destacadas que pudieron componer forjando así el pensamiento jurídico andalusí reflejado en la históricamente conocida literatura jurídica andalusí.

## Cap. III: Introducción y expansión del malikismo en al-Andalus: Contextos históricos, políticos y culturales

En el presente capítulo, vamos a tratar de averiguar cómo pudo introducirse el malikismo en al-Andalus, cómo pudo lograr expansionarse allí, cuáles fueron las condiciones históricas y culturales que hicieron posible su introducción y expansión en esta parte del entonces Occidente musulmán.

### I. Contexto históricos y políticos

La introducción del malikismo en al-Andalus fue relativamente temprana. Al conquistar la Península ibérica en el año 92/711, la doctrina del al-Awzā'ī (157/774)<sup>516</sup> se difundió allí por ser de origen sirio, como su fundador, la mayoría de los primeros conquistadores. Pero dicha doctrina no tuvo larga vida al ser sustituida por el mālikismo<sup>517</sup> que logró ser, casi la doctrina oficial de todas las dinastías allí establecidas.

Un autor anónimo describe este hecho de la siguiente manera:

---

<sup>516</sup> Para su biografía, véase Ibn an-Nadīm, *al-fihristu*, Riḍā -Ta'yadud (ed.), t. VI, p. 284; aḍ-Ḍahbī, *sa-Siyaru*, t. VII, biog. n° 48, pp. 107-134; aḍ-Ḍahbī, *taḍkiratu al-ḥuffāẓi*, t. I, pp. 178-183; al-Yāfi'ī, *Mir'ātu al-Ŷināni*, t. I, pp. 259-260; Ibn al-Imād, *šaḍarātu aḍs-ḍahabi*, t. II, pp. 256-259; Ibn Jilikān, *Wafayāt al-a'yanī*, Wüstenfeld (ed.), Vol. I, t. IV, pp. 60-61; I. Abbās (ed.), t. III, biog. n° 361, pp. 127-128; Amīn, A. *ḍuḥā al-islāmi*, t. II, pp., 98-101; al-Ḥaẓwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. II, pp. 145-146. Cabe señalar que la doctrina del imām al-Awzā'ī fue introducida en al-Andalus por el faqīh Ṣa'sa'a b. Selām (180/797). Véase al-Ḥumaydī, *Ŷaḍwatu al-Muqtabisi*, t. VI, Iḥyāu at-Turāḥi al-Arabiyyi (ed.), p. 244. Para la biografía de éste, véase aḍ-Ḍabbī, *bugya*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 853, p. 311; Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 856, p.418; Az-Ziriqlī, *al-a'lamu*, t. III, p. 204. Es de suma importancia el tratado de Zayn ad-Dīn al-Jaḥīb, *maḥāsīnu al-masā'ī*, Arsalān Š. (ed.), pp. 25-45. Es de interés también la síntesis de Aguilera Pleguezuelo, "La vida y obra del imām al-Awzā'ī", en *Estudios de las normas e instituciones del derecho islámico en al-Andalus*, pp. 78-84.

<sup>517</sup> López Ortiz, *Derecho musulmán*, p. 36.

“En los días de al-Ḥakam [b. Hišām, conocido por al-Rabaḍī] las fetuas dejaron de dictaminarse de acuerdo con las opiniones de al-Awzā‘ī y de los sirios, rito que era seguido desde la conquista de al-Andalus, y pasaron a ser realizadas según el de Mālik y los medinenses; este rito se propagó por el país por órdenes de al-Ḥakam. La causa de ello fue que un hombre de al-Andalus viajó a Oriente para realizar la peregrinación y aprender ciencia. Estudió con Mālik y sus compañeros...la amplitud de su saber, su alto rango y su guía espiritual sobre los medinenses, con lo que adquirió una gran reputación entre ellos y se apresuraron a imitarlo; desde entonces se extendió el rito de Mālik por al-Andalus. El primero que introdujo el Kitāb *al-muwatta‘a* íntegro y corregido de acuerdo con lo que había escuchado personalmente al autor fue Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layī, que había alcanzado con vida a Mālik, igual que ‘Isā b. Dinār”.<sup>518</sup>

Otras fuentes afirman los mismos hechos al señalar que el viaje de algunos andalusíes y su encuentro con Mālik, su veneración y virtud, fueron decisivos en introducir el mālikismo definitivamente en al-Andalus.

Ibn al-Qūṭiyya (367/978),<sup>519</sup> por ejemplo, habla del viaje de Šabaṭūn para reunirse con Mālik y la buena recepción de su doctrina en al-Andalus;<sup>520</sup> de la introducción de su *muwatta‘a* en la Península por al-Gāzī b. Qays<sup>521</sup> y el viaje de Abū Mūsā al-Hawwārī a esta tierra.<sup>522</sup>

---

<sup>518</sup> Anónimo, *ḍikru bilādi al-Andalusi*, Molina, Luis (ed.), p. 125 del texto árabe y pp. 133-134 de la trad. esp.

<sup>519</sup> Para su biografía, véase Ibn Jāqān, *qalā‘idu al-‘iqyāni*, ‘Alī Šwabqa (ed.), ad-Dahbī, *as-Siyaru*, t. XVI, biog. n.º 153, pp. 219-220.

<sup>520</sup> Ibn al-Qūṭiyya, *tārīju iftitāḥi al-Andalusi*, p. 62.

<sup>521</sup> *Ibíd.*, p. 56.

<sup>522</sup> *Ibíd.*, p. 56; al-Ḥaṭṭāwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, p. 98.

Lo mismo afirma un historiador de la talla de Ibn Jaldūn cuando habla de la introducción del mālikismo en al Magrib y al-Andalus.<sup>523</sup>

Ribera, apoyándose sobre varias fuentes, afirma el papel de los omeyas en este hecho grandioso en la vida social y política andalusí.<sup>524</sup>

Otros estudiosos plantean una cierta *inclinación* hacia el mālikismo en al-Andalus<sup>525</sup> para explicar el porqué de su llegada allí tal como lo habían evocado varios historiadores.<sup>526</sup>

Un ilustre estudioso contemporáneo de la doctrina mālikí resume así la cuestión:

“Desde que entró el Islam a al-Andalus, la gente seguía la doctrina del imām al-Awzā‘ī hasta que sus alumnos viajaron a al-Ḥiḡāz y volvieron con la doctrina de Mālik y la difundieron en su país. Los primeros que lo hicieron fueron Ziyād b. ‘Abd ar-Raḡmān conocido por Ibn Šabatūn, muerto en 204 de la hégira [820 de la era cristiana] (...); Qar‘ūs b. al-‘Abbās, al-Gāzī b. Qays, muerto en 199 de la hégira [815 de la era cristiana]; Abū ‘Abd Allāh Muḡammad b. Sa‘īd b. Bašīr b. Šurāḡīl muerto en 198 de la hégira [814 de la era cristiana]; Yaḡyā b. Yaḡyā al-Layṡī, muerto en 234 de la hégira [849 de la era cristiana] y Abū Muḡammad ‘Isā b. Dinār al-Qurṡubī, muerto en 221 de la hégira [836 de la era cristiana]. Éstos, aportaron el saber de Mālik, expusieron sus virtudes y lo tuvieron como ejemplo. En el año 170 de la hégira [787 de la era

---

<sup>523</sup> Ibn Jaldūn, *al-muqaddimatu*, p. 449.

<sup>524</sup> Ribera, *La enseñanza entre los musulmanes españoles*, Makkī, aṡ-ṡāhir (trad.), p. 24.

<sup>525</sup> Nūrī M‘ammar, *Muḡammadun b. Waḡḡāḡin al-Qurṡubiyya*, p. 23.

<sup>526</sup> Al-Maqrri, *naḡḡu aṡ-ṡibi*, t. III, p. 230; Goldziher, *Mohammed b. Toumert et la théologie de l’Islam*, pp. 24-25.

crisiana], el emir Hišām b. ʿAbd ar-Raḥmān b. Muʿāwiya lo adoptñ y ordenñ la gente a que lo siguiesen, haciendo que el cadiazgo y la fatwa se realizasen en su nombre”.<sup>527</sup>

De esta manera, al-Andalus experimentó un radical cambio doctrinal con la desaparición sucesiva, de las huellas del awzaʿismo<sup>528</sup> y la total introducción e irradiación del malikismo en la Península.<sup>529</sup>

El factor decisivo, en nuestra opinión, era el viaje de algunos andalusíes a Oriente para adquirir la ciencia legal desde su manantial.

Para averiguar cómo pudo acaecer todo aquello, vamos a investigar los contextos políticos, culturales e históricos que hicieron posible este hecho teniendo en cuenta el escepticismo expresado ante el tema por un estudioso como González Palencia (1889-1948), al considerarla aun ambigua.<sup>530</sup>

Entendemos por contextos históricos aquellos factores generales que hicieron realidad la introducción del malikismo en al-Andalus. En este sentido, consideramos que el viaje hacia Oriente, como hecho histórico y cultural realizado por andalusíes durante generaciones, sintetiza de manera bastante

---

<sup>527</sup> al-ʿĀyḍī, *muḥāḍarātun*, pp. 24-25.

<sup>528</sup> El eco de este cambio doctrinal ha sido detectado en varias corónicas de la época. Véase a título de ejemplo, Ibn Simāq al-ʿAmīlī, *az-Zaharātu al-manṭūrātu fī nuqati al-ajbāri al-maʿtūrati*, ʿAlī Makkī (ed.), *Revista del Instituto Egipcio de Madrid*, Vol. XXI, Madrid, 1981-1982, pp. 58-59; al-Maqrī, *naḥḥu aṭ-ṭībi*, t. III, p. 230. Véase también al-Cāḍī ʿIyāḍ, *tartību al-madāriki*, t. I, Ibn Tāwīt (2ª ed.), p. 66.

<sup>529</sup> López Ortiz, *Derecho musulmán*, p. 37. Sobre el inicio de la implantación del malikismo en al-Andalus, véase del mismo autor, “La recepción de de la escuela malequí en España”, pp. 1-167; Ḥusīn Muʿniss, *faʿru al-Andalusi*, pp. 656-657.

<sup>530</sup> G. Palencia, *Historia de la literatura árabe-española*, Ḥusīn Muʿniss (trad.), pp. 417-418.

razonable, todos los contextos principales y secundarios que conllevaron, no sólo a la introducción del malikismo en al-Andalus sino también crear todo el fenómeno andalusí desde que se instalaron allí los primeros musulmanes provenientes de Oriente y de al-Magrib.

Aun así, este hecho histórico no es entendible fuera como fuera su magnitud e importancia, si no nos remontáramos al umbral de del tiempo en que empezó a germinarse dicho fenómeno, empezando por la conquista de la Península por los musulmanes hasta el crepúsculo de la soberanía política de los mismos en 1492.

### **1. Introducción del mālikismo en al-Andalus: entre dos conquistas**

La situación política en al-Andalus no fue de la misma hegemonía experimentada en otras partes del mundo islámico dada la permanente confrontación con la resistencia cristiana en el norte y occidente peninsulares. Este dato que suele pasar casi desapercibido en la historiografía hispano-árabe, explica en parte cómo logró permanecer intacta la unidad doctrinal en al-Andalus durante toda su historia a pesar de las alteraciones pasajeras que pudo recibir de vez en cuando. Dicha resistencia apellidada ideológicamente *Reconquista*<sup>531</sup> en los anales cristianos y algunos estudios contemporáneos, fue lenta pero sucesiva, sin ninguna pausa o tregua fundamentales. No en vano que el califato en Damasco consideraba al-Andalus *tierra de guerra* excepto en

---

<sup>531</sup> Hago más las propuestas de la profesora Marín de evitar el uso de la expresión *reconquista* porque en ella “subyace el convencimiento de la falta de legitimidad histórica de la presencia islámica en la península ibérica. (...)”. Para evitar ese condicionamiento ideológico, es preferible describir los hechos militares que dieron lugar a la existencia y a la desaparición de al-Andalus como una serie de ‘conquistas’: desde la de 711, llevada a cabo por los musulmanes, hasta las que progresivamente convirtieron al-Andalus en un territorio bajo control de las monarquías cristianas”. Véase M. Marín, *al-Andalus y los andalusíes*, pp. 14-15.

algunas regiones que fueron conquistadas pacíficamente y sometidas al sistema tributario vigente.<sup>532</sup> Los posteriores sucesos dieron razón a esa actitud porque las reclamaciones cristianas nunca fueron silenciadas.

Teniendo en cuenta este dato que consideramos sumamente importante, nuestro objetivo se limitará a resaltar ciertos aspectos políticos y jurídicos vigentes durante aproximadamente nueve siglos. La finalidad de este procedimiento es entender mejor cómo fue posible la introducción y la expansión del malikismo en al-Andalus.

Para ello, tendremos que repasar brevemente los principales ciclos de la historia andalusí siguiendo el esquema ordinario establecido por la mayoría de los estudiosos del tema. Nos referimos desde luego a la época de la *conquista* y del *waliato*; al *Califato omeya*; a los *Reinos de Taifas*; a la *dinastía almorávide*; a la *dinastía almohade*; al *reino nazarí*; y a la *conquista cristiana*.

### **1-1. La Conquista y la época del *waliato* (711-757)**

La voz *fathun* o simplemente *fath*, fue designada primero, para calificar un hecho transcendental en la historia del Islam: la conquista de la Meca en el año 8/629 por parte del Profeta Muḥammad<sup>533</sup> y aplicada luego a todas las acciones bélicas llevadas a cabo por las fuerzas musulmanas.

---

<sup>532</sup> Véase Ḥusīn Mu'nīs, *faḡru al-Andalusi*, pp. 631-634.

<sup>533</sup> Para su biografía desde su nacimiento hasta la recepción de Alcorán, véase: *Sīratu Ibnī Hišāmin*, Fathī as-Sayid (ed.), pp. 39-40; 150-170; 175-181y 298-315. Cabe señalar que el tratado en cuestión está totalmente dedicado a la biografía del Profeta en sus diferentes aspectos religiosos, sociales y políticos. Es de suma importancia también, la crónica que dedico Ibn al- Imād al mismo desde su emigración a Medina hasta su muerte: Ibn al-Imād, *šaḡarātu aḡ-ḡahabi*, t. I, pp. 113-133.

De este primer hecho histórico, santificado por la azora del *fath* salió las *futuḥāt* o conquista de tierras que lograron ganar para el entonces joven estado musulmán, sucesivos adeptos y tributarios.

Al igual que ocurrió en la Meca y en otras partes próximas o lejanas a ésta, en Asia y en África, la Península fue conquistada en el año 92/711,<sup>534</sup> por las tropas musulmanes gobernadas por Mūsā b. Nuṣayr (99/718)<sup>535</sup> y liderada

---

<sup>534</sup> Véase Anónimo, *ʿajbārun maʿmūʿatun*, La Puente y Alcántara (ed.), pp. 4-21; al-Abyārī (2ª ed.), pp. 15-28; Ibn al-Quṭayyā, *tārīju iftitāḥi al-Andalusī*, p. 33; ad-Ḍabbī, *bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (ed.), p. 8; al-Abyārī (ed.), t. I, p. 25; Anónimo, *ḍikru bilādi al-Andalusī*, Molina, Luis (ed. y trad.), pp. 97-100; Ibn al-Ḥaqqam, *futūḥu Miṣra wa al-Magribi*, t. I, ʿĀmir, ʿAbd a-Munʿim (ed.), pp. 275-302; al-Murrākūšī, *al-muʿyību*, Dozy (ed.), pp. 6-11; Ibn al-Jaʿīb, *al-lamḥatu al-badriyyatu*, al-Jaʿīb, Muḥib ad-Dīn (ed.), pp. 15-16; ʿYabrān, Masʿūd (ed.), pp. 47-48; al-Maqqarī, *naḥḥu aṭ-ṭībi*, t. I, pp. 229-243; Al-Ḥumayrī, *ṣifatu ʿazīrati al-Andalusī* (Texto extraído de *ar-Rawḍu al-miʿāru* del mismo autor), L. Provençal (2ª ed.), pp. 8-10; Ibn al-Aṭṭār, *al-kāmilu*, t. IV, pp. 264-272; Ibn al-ʿImād, *ṣaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. I, p. 362; Ibn Jaldūn, *tārīju Ibna Jaldūnin*, Dāru al-Kitābi en Libanon y al-qāhiratu (ed.), VI, pp. 485-489; an-Nāṣirī, *al-Istiqṣā*, t. I, ed. 1889, pp. 43-46; Fiqrī, *Qurṭuba fī al-ʿaṣri al-islāmi*, pp. 9-12; Šākir, M. *al-Andalusī fī at-tārīji*, pp. 5-28; al-Fukkī, *tārīju al-Magribi wa al-Andalusī*, pp. 36-45; Ḥusīn Muʿnis, *faʿru al-Andalusī*, pp. 63-178. Un enfoque problemático e histórico de la cuestión se halla en Muʿnis, Ḥusīn. *riwāyatun ʿadīdatun ʿan faḥi al-muslimīna lil-andalusī*, pp. 3-26.

<sup>535</sup> Anónimo, *ḍikru bilādi al-Andalusī*, Molina, Luis (ed. y trad.), pp. 97-100; al-Maqqarī, *naḥḥu aṭ-ṭībi*, t. I, pp. 269-287; al-Ḥumaydī, *ʿadawatu al-muḥtabisi*, t. IV, Iḥyāu at-Turāḥi al- Arabiyyi (ed.), biog. n° 793, p. 338; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 793, pp. 538-539; Ibn al-Faraḍī, *tārīju ʿulamāʾi al-Andalusī*, t. II, al-Abyārī (ed.), biog. n° 1454, pp. 848-850; al-ʿAṭṭār (2ª ed.), t. II, biog. n° 1456, pp. 144-145; Ibn al-Abbār, *al-ḥullatu as-siyarāʾu*, Abbās, Iḥsān (2ª ed.), t. II, pp.332-334; ʿInān, *tarāʾimūn islāmiyyatun*, pp. 126-138.

por Ṭāriq b. Ziyād (101/720)<sup>536</sup> tras la conquista del Magrib,<sup>537</sup> y previa incursión de Ṭarīf b. Mālik a Ṭarīfa.<sup>538</sup>

Al-Andalus fue de las últimas tierras que fueron conquistadas por los musulmanes y la primera entrada de los mismos al continente europeo.<sup>539</sup> El poder político estaba centralizado en Damasco el entonces capital del primer Califato omeya, pero representado en el terreno por los jefes de las expediciones militares formadas por árabes y magrebíes. Lejos de cualquier mistificación de la conquista<sup>540</sup> y de la fundación de al-Andalus,<sup>541</sup> diríamos que la práctica jurídica durante esta época, estaba sometida a las normas militares, inspiradas en general en los patrones morales establecidos durante la época del Profeta en su guerra abierta contra los qurayšíes de la Meca o contra los judíos de la Medina y sus proximidades. Los *qurrā'e* (Lectores de *Alcorán*) y los *fuqahā'e* que acompañaron a las fuerzas militares conquistadoras fueron los artífices de dicha práctica.<sup>542</sup>

---

<sup>536</sup> Ad-Ḍabbī, *Bugyat al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), pp. 8-13; al-Abyārī (ed.), t. I, pp. 27-29; Anónimo, *Ḍikru bilādi al-Andalusi*, Molina, Luis (ed. y trad), pp. 97-100.

<sup>537</sup> Para la conquista de al-Magrib, véase a título de ejemplo Ibn al-Ḥaqqam, *Futūḥu Mišra wa al-Magribi*, t. I, c. Āmir, Mun'im (ed.), pp. 260-275; al-Fukkī, *Tārīju al-Magribi wa al-Andalusi*, pp. 16-29; An-Nāširī, *al-Istiqṣā*, t. I, ed. de 1889, pp. 33-42; Ḥusīn Mu'nis, *Faýru al-Andalusi*, pp. 45-62.

<sup>538</sup> Beneroso Santos, "La incursión de Tarif b. Mālik", *Al-Qantir* 11 (2011), p. 57.

<sup>539</sup> Š. Mušṭafā, *al-Andalusu fī at-tārīji*, pp. 5-6.

<sup>540</sup> Š. Mušṭafā, *al-Andalusu fī at-tārīji*, p. 16.

<sup>541</sup> Anónimo, *Ḍikru bilādi al-Andalusi*, L. Molina (trad. y ed.), pp. 22-27; pp. 15-20 del texto árabe.

<sup>542</sup> Varias fuentes señalan este dato, entre ellos, por ejemplo, Anónimo, *fathu al-Andalusi*, Mu'nis Ḥusīn (ed.), en "Riwāyatun ŷadīdatun fī fathī al-Andalusi", *Maḡalatu al-Maḥadi al-Mišriyyi li ad-Dirāsāti al-Islāmiyyati*, 18 (1974), pp. 127-128.

En cuanto a los *wulāt* o gobernadores en al-Andalus,<sup>543</sup> su época empieza oficialmente durante el año 95/713 cuando Mūsā b. Nuṣayr abandona al-Andalus hacia Oriente dejando allí como gobernador, a su hijo °Abd al-Azīz, asesinado tres años más tarde.<sup>544</sup>

La mayoría de las fuentes históricas manejadas por nosotros son unánimes sobre el vacío gubernamental que sufrió al-Andalus después de la destitución de Mūsā b. Nuṣayr y el asesinato de su hijo.<sup>545</sup>

Luego se estableció una época donde se multiplicaron los gobernadores designados directamente por Damasco<sup>546</sup> o por mero deseo del gobernador de Ifriqiyya como comenta Ibn al-Quṭīyya.<sup>547</sup>

Esta época de irradiación del Islam en la Península, por el alto número de *fuqahā"e* y *tābi"īn* (seguidores del Profeta) que allí llegaron a establecerse,

---

<sup>543</sup> Para mayor información sobre esta época, véase entre otros, al-Fukkī, *Tārīju al-Magribi wa al-Andalusi*, pp. 46-60; Ḥusīn Mu'nis, *fa'uru al-Andalusi*, pp. 179-199. Para ilustrarla, véase los textos representativos sobre la misma en Varios, *at-tārīju al-andalusiyyu min jilāli an-nuṣūši*, pp. 5-37.

<sup>544</sup> Anónimo, *Ajbārun ma'ymū'atun*, La Puente y Alcántara (ed.), p. 21; al-Abyārī (ed.), p. 28; Ibn al-Qūṭīyya, *Iftitāhu al-Andalusi*, p. 37.

<sup>545</sup> Anónimo, *ajbārun ma'ymū'atun*, La Puente y Alcántara (ed.), p. 21; al-Abyārī (ed.), p. 28; Ibn al-Ḥaqam, *futūhu Mišra wa al-Magrib*, t. I, °Āmir, al-Mun°im (ed.), p. 287; al-Murrākūšī, *al-mu°yibu*, Dozy (ed.), p. 35; Ibn al-Qūṭīyya, *Iftitāhu al-Andalusi*, p. 37.

<sup>546</sup> Varios, *at-tārīju al-andalusiyyu min jilāli an-nuṣūši*, p. 7. Véase una relación de los mismos en Colan, *al-Andalus*, pp. 113-117.

<sup>547</sup> Ibn al-Qūṭīyya, *Iftitāhu al-Andalusi*, p. 37.

apoyando a las tareas del *Ŷihād* en las nuevas tierras conquistadas, tuvo por doctrina jurídica a las enseñanzas de al-Imām al-Awzācī.<sup>548</sup>

El tránsito de la *wilāya* a la *jilāfa*, como bien lo demuestran los trabajos de Šākir Mustafā y de Aḥmed Fiqrī, fue decisivo,<sup>549</sup> porque de todos los aspectos que a nosotros interese, hizo que se produjera un cambio doctrinal pasando, sucesivamente, de la doctrina de al-Awzācī a la de Mālik.

## 1-2. El Califato omeya (912-1031)

Una vez caída la dinastía omeya en Oriente, otra más joven y prometedora no tardó en regenerarse en al-Andalus. Así surgió el poder omeya fundado por cAbd ar-Raḥmān ad-Dājil (172/788),<sup>550</sup> apodado *Šaqrū Qurayšin*.<sup>551</sup>

Este heredero de los gloriosos omeyas de Siria, supo aprovecharse de las contradicciones existentes en su día a favor de su proyecto político basado, ante todo sobre la centralización del poder ejecutivo y la unidad territorial de la Península. La proclamación del Califato en el año 316/928<sup>552</sup> por uno de sus

---

<sup>548</sup> Anónimo, *ḡikru bilādi al-Andalusi*, Molina, Luis (ed. y trad), p. 125 del texto árabe y 133 de la trad.esp.

<sup>549</sup> Šākir, *al-Andalusu fī at-Tārīji*, pp. 29-74; A. Fiqrī, *Qurṭubatu fī al-ʿašri al-islāmiyyi*, pp. 9-25.

<sup>550</sup> Para su biografía, véase *naḡḡu aṭ-ṭibi*, t. I, pp. 327-334; Ibn al-Abbār, *al-ḡullatu as-siyarāʿu*, cAbbās, Iḡsān (2ª ed.), t. I, pp. 35-42.

<sup>551</sup> Para el estudio de este periodo, véase entre otros, al-Fukkī, *tārīju al-Magribi wa al-Andalusi*, pp. 60-117 y 192-227; A. Fiqrī, *Qurṭubatu fī al-ʿašri al-islāmiyyi*, pp. 29-75.

<sup>552</sup> Véase el texto de dicha proclamación en Ibn cḡārā, *al-bayānu*, t. II, Colan y Provençal (2ª ed.), pp. 198-199.

descendientes, °Abd ar-Raḥmān an-Nāšir (350/961), después de un periodo de máximo poder omeya,<sup>553</sup> fue la meta final que alcanzó dicho proyecto.

Los gérmenes de la unidad doctrinal y política empezaron a dar sus frutos: la introducción del malikismo en al-Andalus que poco a poco, se convirtió en la doctrina oficial del Estado<sup>554</sup> y la unidad política encarnada en el Califato de Córdoba.

Al-Andalus llega a su grandeza y esplendor durante este periodo y empieza una nueva era de su destino hasta la caída del Califato de Córdoba en el año 422/1031 cuando se avecinaron los problemas étnicos y políticos de todo tipo.<sup>555</sup>

### 1-3. Los Reinos de Taifas (1031-1091)

*Al-fitnatu* o desorden público que aceleró la desunión política de al-Andalus, se concluyó en una especie de soberanía compartida entre las familias aristocráticas de la época omeya o las que llegaron a serlo durante la *fitna*.<sup>556</sup> Así la descomposición de al-Andalus empezó a ser realidad amarga al ser tomada Toledo por Alfonso VI en el año 478/1085.<sup>557</sup>

A pesar de ello, la época de los Reinos Taifas representaba por su aspecto transitorio entre el califato omeya y la dinastía almorávide, un periodo de

---

<sup>553</sup> Véase una relación de los emires omeya en Colan, *al-Andalus*, pp. 118-120.

<sup>554</sup> Colan, *al-Andalus*, p. 120.

<sup>555</sup> al-Maqrri, *nafḥu aṭ-ṭibi*, t. I, pp. 438-442; Ḥusīn Mu'nīs, *faḡru al-Andalusi*, pp. 609-687.

<sup>556</sup> al-Maqrri, *nafḥu aṭ-ṭibi*, l. Abbās (ed.), t. I, p. 438-442; M. J. Viguera, *Los Reinos de Taifas*, pp. 40-44; Šākir Mušṭafā, *al-Andalusu fī at-tārīji*, pp. 75-125.

<sup>557</sup> Varios, *at-tārīju al-andalusīyyu min jilāli an-nuṣūši*, p. 94.

excelente nivel cultural e intelectual. El malikismo, por su parte, siguió siendo la doctrina oficial de máxima expansión e influencia en al-Andalus.

Abū al-Walīd al-Bāyī (474/1081), máxima autoridad mālikí, compuso toda su obra científica durante esas circunstancias políticas y sociales del entonces al-Andalus de los Reinos Taifas.

#### **1-4. La dinastía almorávide (1090-1147)**

La batalla de *az-Zalāqatu* (479/1086),<sup>558</sup> entre las fuerzas de Alfonso y la alianza andalu-marroquí, hizo que se detuvieran monumentáneamente las amenazas de los reinos cristianos de la Península, pero activó cierta tendencia yihadística en la parte marroquí para apoderarse de al-Andalus y someterlo a la soberanía almorávide. La debilidad de algunos reinos taifas, la complicidad de otros con los enemigos del norte peninsular y la resistencia de varios en colaborar en las tareas del *Yihād*, llevó a Yūsuf b. Tāšafīn (500/1107),<sup>559</sup> previa consulta de los ulema, a destronar los Reinos Taifas,<sup>560</sup> los de Málaga, Granada,

---

<sup>558</sup> A propósito de la imprecisión de las crónicas cristianas sobre la fecha de esa batalla, dice Codera: “La generalidad de nuestros cronicones antiguos fijan de un modo muy vago y poco preciso la fecha de la batalla de Zalaca, que llaman de Badajoz, de Sacralias, Sagralias, Saralias o Zagalla. La mayor parte fijan solo el año y no siempre bien, pues son bastantes los cronicones que retrasan un año la fecha; algunos citan el mes de noviembre. Solo en los Anales Complutenses (España Sagrada, tomo XXIII, p., 314) encontramos la indicación concreta de la fecha con estas palabras: “In Era MCXXIV. Die sexta feria, scilicet X kal. Novembris, die Sanctorum Servandi et Germani fuit illa arrancada (derrota) in Badalozio, id est, Sacralias, et fuit ruptus Rex Domnus Aldefonsus”. Codera, *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*, p. 225; Viguera, M<sup>º</sup> Jesús (ed.), p. 111.

<sup>559</sup> Para su biografía, véase entre otros, Ibn al-ʿImād, *šaḍarātu aḍ-ḍahabī*, t. V, pp. 427-428; aḍ-Ḍahbī, *as-siyaru*, t. XIX, biog. n.º 156, pp. 252-254; as-Simlālī, *al-iʿlāmu*, t. X, biog. n.º 1626, pp. 298-308; al-Meknāsī, *yāḍwatu al-iqtibāsi*, t. II, pp. 545-547.

<sup>560</sup> b. ʿAbd al-ʿYalīl, “¿Como ayudaron los fuqahāʿe andalusies a Yūsuf b. Tāšafīn a destronar a los reyes de Taifas?”, pp. 7-23.

Sevilla, Almería y Badajoz, entre otros<sup>561</sup> y someter toda la península bajo su único mando.<sup>562</sup>

Su sucesor °Alī, “tenía 23 años cuando subió al trono y en su largo reinado hubo de ser testigo del mayor esplendor a que llegó el imperio de los almorávides, y hubo de ver su casi completa ruina”.<sup>563</sup>

En cuanto a la actividad intelectual vinculada al derecho, podemos aludir a los tratados que se compusieron entonces, como *mujtaṣaru kitābi Ibn Abī Zamanīn* de Ibrāhīm b. Ŷa°far; *al-I°lāmu bi ḥudūdi qawā°idi al-islāmi*; *naẓmu al-burhāni °alā ṣiḥḥati ŷazmi al-aḏāni*; *mas°alatu al-ahli al-mašrūfi baynahum at-tazāwuru*; *aŷwibatu al-qurṭubiyyīna*; *al-aŷwibatu al-muḥabbaratu °alā al-as°ilati al-mutajayyirati*, ambos de al-Cāḏī °Iyād.<sup>564</sup>

Es de señalar también que el malikismo mantenía a esas fechas, su máxima autoridad. Jacinto Bosch Vila, gran estudioso de esta época, afirma que los *fuqahā°* y ulema mālikíes “se aprovechaban cada vez más de su doctrina y de sus interpretaciones coránicas para obtener y asegurarse el monopolio de los cargos principales del majzan almorávide”.<sup>565</sup>

---

<sup>561</sup> Codera, *Decadencia y desaparición de los almorávides*, pp. 3-4.

<sup>562</sup> Para más datos sobre estos eventos, véase al-Maqqrī, *naḥḥu aṭ-ṭibi*, t. I, pp. 442-446; Ibn Bulqīn, *Memorias*, Provençal (ed.), pp. 147-177; an-Nāširī, *al-Istiqṣā*, t. I, pp. 119-123; al-Fukkī, *tārīju al-Magribi wa al-Andalusī*, pp. 249-296.

<sup>563</sup> Codera, *Decadencia y desaparición de los almorávides*, p. 5.

<sup>564</sup> Guennūn, *an-nubūgu*, t. I, pp. 94-95.

<sup>565</sup> Bosch Vila, *Historia de Marruecos, los almorávides*, p. 247.

Por su parte, Ibn Abī Zar<sup>c</sup> (h. 719/1319) nos informa, en un texto muy revelador, que los *fuqahā'* adscritos al imperio almorávide, no tenían conocimiento de la dialéctica ni de los fundamentos del derecho y eso se vio manifiesto durante el encuentro de Ibn Tawmart con los mismos.<sup>566</sup> El interés por la casuística, su supuesto antropomorfismo, y la autoridad de que gozaban los *fuqahā'* en sus corte, como lo ha indicado por ejemplo ‘Abd al-Wāḥid al-Murrāqušī<sup>567</sup> y otros historiadores,<sup>568</sup> quizás llevaron a los investigadores, tales Dozy, a tachar a los almorávides de “intolerancia”, “devotismo”, y “barbarismo”, actitud que resulta ser “parcial” en la opinión del autor del “*Juicio acerca de la dominación de los almorávides en España*” debido a la “clerofobia aplicada al pueblo musulmán” del “sabio holandés”.<sup>569</sup>

### 1-5. La dinastía almohade (1147-1232)

“El abatimiento del poder almorávide- dice Codera- no se debe sino en pequeña parte al esfuerzo de los guerreros cristianos: debese casi por completo a los almohades, que con Abdelmumen lanzan contra los almorávides numerosas huestes fanatizadas con el entusiasmo de verdaderos neñitos”.<sup>570</sup>

---

<sup>566</sup> Ibn Abī Zar<sup>c</sup>, *al-anīsu al-muṭribu*, p., 112.

<sup>567</sup> “[Alī b. Yūsuf] no hacía nada en su reino sin consultarlo con los *fuqahā'e*”. Véase al-Murrākušī, *al-muṣṣibū*, al-Aryyān y al-‘Alamī (ed.), p. 171; Dandaš, *dawru al-Murābitīna fī našri al-Islāmi*, pp. 132-133.

<sup>568</sup> Alī Ḥasan, *al-ḥadāratu al-islāmiyatu fī al-Andalusī wa al-Magribi*, pp. 336-338.

<sup>569</sup> Codera, *Decadencia y desaparición de los almorávides*, pp. 190-191; M<sup>a</sup> Jesús Viguera (ed.), pp. 97-110. Véase también la alusión de Goldziher a ese asunto en *Mohammed b. Toumert et la théologie de l’Islam*, pp. 39-40.

<sup>570</sup> Codera, *Decadencia y desaparición de los almorávides*, p. 6.

Los almohades sí que han reforzado su negativa ante los almorávides hasta límites considerables. Delfina Serrano pudo revelar parte de dicha negativa al plantear la siguiente pregunta: ¿Por qué llamaron los almohades antropomorfistas a los almorávides?<sup>571</sup>

Si quizás en algo se prevalecieron los almohades sobre los almorávides, es en su adoctrinamiento teológico y jurídico a las masas recurriendo hasta a la traducción del *Alcorán* al dialecto bereber y a la eficacia de su propaganda anti almorávide y no en su fidelidad a la fe, porque al defender ésta, los almorávides también tuvieron su icono: pues se hicieron llamar, desde el principio de su causa, por *murābiṭūn* o sea guardianes de los sitios destinados al culto y a la vigilancia de la comunidad musulmana.

Gracias a ese factor determinante en nuestra opinión, los almohades pudieron hacerse señores del Magrib y de al-Andalus, borrando del mapa el poder almorávide excepto en algunos reductos insulares.

Así empieza lo que varios estudiosos llamaron *reforma almohade*,<sup>572</sup> o incluso *revolución almohade*.<sup>573</sup>

---

<sup>571</sup> Es de máxima importancia consultar el trabajo de Delfina Serrano Ruano, “¿Por qué llamaron los almohades antropomorfistas a los almorávides?” en P. Cressier, M. Fierro y L. Molina (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, vol. 11 (2), CSIC, Madrid, 2005, pp. 815- 852.

<sup>572</sup> M. A. Palacios, “Origen y carácter de la revolución almohade”, *Revista de Aragon*, 1904, Vol. V, pp. 498-506, reproducido en *Obras Escogidas II y III. De Historia y Filología Árabe*, Madrid, CSIC-Escuela de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1948, pp. 1-12; Andrés Martínez Lorca, “La reforma almohade: Del impulso religioso a la ilustración política”, *Espacio, tiempo y Forma*, UNED, Serie III, 17 (2004), pp. 399-413. Reproducido también del mismo autor en *Maestros de Occidente*, pp. 46-61.

<sup>573</sup> Maribel Fierro, “Revolución y tradición: algunos aspectos del mundo del saber en al-Andalus durante las épocas almorávide y almohade”, en *Biografías Almohades II*, Maria Luisa Ávila y Maribel Fierro (eds.), CISC, Granada-Madrid, 2000, pp. 132-142.

La biografía de Ibn Tawmart (1092-1130),<sup>574</sup> su viaje a Oriente y al-Andalus,<sup>575</sup> su supuesto encuentro con al-Gazzālī,<sup>576</sup> los contenidos de su “revolución”,<sup>577</sup> que era un *derrumbamiento*,<sup>578</sup> o un *renacimiento*,<sup>579</sup> las razones de su éxito,<sup>580</sup> los resultados de la misma,<sup>581</sup> los fundamentos de su causa,<sup>582</sup> que

---

<sup>574</sup> al-Murrāqušī, *al-muʿyibū*, Dozy (ed.), pp. 128-139; Al-Baydaq, *ajbāru al-Mahdiyyi*, pp. 11-31, 33-43, 45-46 y 90-95; *al-Ansābu fī maʿrifati al-ašḥābi*, pp. 12-13; Ibn al-qaṭṭān, *nuzumu al-ʿumāni*, Makkī (ed.), pp. 76-78, 87-100, 123-129 y 167-170; *al-ḥulalu al-mušiyatu*, Zimmāma y Zukkār (eds.), pp. 103-113; H. Miranda (trad. española), t. I, pp. 104-105, 116-121, 123-124, 126-130, 132-144, 161, 169-170, y 174-180; Provençal, “Six fragments inédits d’une chronique anonyme du début des Almohades”, pp. 344-348; Ibn Qunfuḍ, *al-wafayātu*, pp. 273-274; *Tārīju Ibnī Jaldūna*, Šahāda y Zukkār (eds.), pp. 301-305; Ibn Jilikān, *Wafayātu al-aʿyāni*, Wüstenfeld (ed.), V. II, t. VIII, pp. 3-9; I. ʿAbbās (ed.), t. V, biog. n.º 688, pp. 45-55; aḍ-Ḍahbī, *as-siyaru*, t. XIX, biog. n.º 318, pp. 539-552; Ibn al-ʿImād, *šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. VI, pp. 117-120; az-Zarqašī, *tārīju ad-dawlatayni*, pp. 3-7; al-Yāfiʿī, *mirʿātu al-ʿināni*, t. II, pp. 178-184; az-Zirikī, *al-aʿlāmu*, t. VI, pp. 228-229.

<sup>575</sup> Ibn al-qaṭṭān, *nuzumu al-ʿumāni*, Makkī (ed.), pp. 60-62.

<sup>576</sup> Ibn Abī Zarʿe, *al-anīsu al-muṭribu*, pp. 110-111; Ibn al-qaṭṭān, *nuzumu al-ʿumāni*, Makkī (ed.), pp. 72-73; az-Zarqašī, *Tārīju ad-Dawlatayni*, p. 4; Ibn al-Jatīb: *al-Ihāṭatu*, t. IV, ʿInān (ed.), p. 59.

<sup>577</sup> Según an-Naʿyār, los contenidos del “cambio” realizado por Ibn Tawmart tenía tres pilares: doctrinal, metódico-fundamentalista y político social. Véase, *taʿribatu al-islāḥi fī ḥaraqati al-mahdiyyi*, pp. 89-107.

<sup>578</sup> Guennūn, *an-nubūgu*, t. I, p. 99, 104 y 164.

<sup>579</sup> *Ibíd.*, t. I, p. 118 y 120.

<sup>580</sup> “Uno de los lados más importantes que podamos considerar como aciertos en la experiencia de Ibn Tawmart es su fundamentación científica. Ibn Tawmart era un ulema antes de ser un renovador”. an-Naʿyār, *Taʿribatu al-islāḥi fī ḥaraqati al-mahdiyyi*, p. 136.

<sup>581</sup> “En el fundamental campo jurídico, la influencia de la acción del Mahdī era clara: difusión del interés por los fundamentos, al-Corán y la Tradición, memorándolos, estudiándolos, comentándolos y analizándolos. La gente se acercaba entonces a esos fundamentos y se reencontraron con ellos. Así se produjeron serias iniciativas de fundamentar el quehacer jurídico a través de la deducción de los argumentos

su revolución no era de carácter étnico,<sup>583</sup> ni tampoco era zahiri,<sup>584</sup> todo aquello dio la perfecta circunstancia a que se hiciese una mitología acerca del fundador de la dinastía almohade y dio el amplio derecho a sus sucesores a que impartiesen glorias de todo tipo en favor de su memoria.

El rasgo primordial que nos interesa aquí es este *impulso religioso* que dio lugar a la llegada del poder almohade a la escena política del Occidente islámico: la activación de la doctrina ašʿarī como ideología confesional del nuevo estado y la irradiación del malikismo como escuela oficial del régimen anterior. En lo que se refiere a la primera tarea, con la cual se pretendió deshacerse del antropomorfismo atribuido a los almorávides, el mismo Ibn Tawmart compuso su guía doctrinal, la famosa *muršida*<sup>585</sup> comentada en muchas ocasiones por posteriores mutakalimūn.<sup>586</sup>

---

directamente de sus textos, y se produjo una acción jurídica a base del mismo donde se impulsaba el diálogo entre la doctrina mālikī y zāhīrī, y se evolucionó sobre el nivel teórico en uṣūl al fiqh y en la ciencia de los fines de la šarīʿa hasta alcanzar cimas importantes con un ulema fuera de serie, Abū Ishāq aš-Šāṭibī en su tratado *al-muwāfaqātu*. an-Naḡyār, *taʿrībatu al-islāḥi fī ḥaraqati al-mahdiyyi*, p. 139.

<sup>582</sup> Según algunos investigadores, la doctrina almohade estaba inspirada en dos fuentes: tašayyūʿ e iʿtizāl. Véanse “ʿaḳāidatu al-muwaḥidīna bayna at-tašayyūʿi wa al-iʿtizālī” en Š. Ḍayf: *mina al-mašriqi wa al-magribi*, pp. 135-143.

<sup>583</sup> Guennūn, *an-nubūgu*, t. I, pp. 99-104.

<sup>584</sup> El ulema ʿAbd Allāh Guennūn niega rotundamente que los almohades hayan sido zahiríes y critica fuertemente esa tesis fundada sólo sobre indicios pasajeros. Véanse Guennūn, *an-nubūgu*, t. I, pp. 121-126.

<sup>585</sup> Sobre su texto, su importancia, tanto en al-Magrib como en al-Mašriq, véase Guennūn, *Yawalātun fī al-fikri al-islamiyyi*, pp. 85-103.

<sup>586</sup> La de Abī ʿAbd Allāh Muḥammad b. Jalīl as-Sqūnī, Ḥʿnāna, Yūsuf (1ª ed. y estudio), Dāru al-Garbi al-islāmiyyi, Beirut, 1993; la de Muḥammad b. Ibrāhīm at-Tilimsānī (792/1396); la de Abī ʿAbd Allāh

Asimismo, se emprendió una grandiosa campaña de adoctrinamiento teológico. Entre sus máximos artífices, el imam Abū ʿAmrū as-Slālī (564/1169),<sup>587</sup> autor de la *burhāniyya*<sup>588</sup> de quien suelen decir que haya salvado a los fāsīs del antropomorfismo.<sup>589</sup>

En cuanto a la segunda tarea, se ordenó que los tratados de casuística jurídica compuestos según los preceptos malikíes, fuesen quemados.<sup>590</sup>

El retorno a las fuentes fundacionales del derecho islámico fue decisivo. “Está confirmado – dice Fārūq Ḥamāda- que la época almohade fue una época de gran florecimiento jurídico durante la cual, se compusieron los mas mejores

---

Muḥammad b. Yūsuf al-Jarrāṭ; la de Abī ʿAbd Allāh Muḥammad b. Yaḥyā aṭ-Ṭrāblusī; la de Abī Zaqariyyā at-Tennīsī, Guennūn, *Yawalātun*, pp. 98-99

<sup>587</sup> Para su biografía, véase Ibn az-Zayyāt, *at-tašawufu*, biog. n.º 69, pp. 198-201; Ibn Ayšūn, *ar-rawḍu al-ʿaḡīru*, pp. 193-195; as-Simlālī, *al-ʿlāmu*, t. IX, biog. n.º 1337, pp. 6-7; Ibn al-Aḥmar, *Buyūtātu Fāsa*, pp. 45-46; Majlūf, *Šaḡaratu an-Nūri*, t. I, biog. n.º 501, p. 103; az-Ziriklī, *al-ʿlāmu*, t. IV, p. 209; Ḥiḡyī, *Mawsūʿatu ʿlāmi al-magribi*, t. I, p. 372; Ibn al-Cāḡī, *yaḡwatu al-iqtibāsi*, t. II, p. 458; Guennūn, *an-nubūgu*, t. I, pp. 149-150. Este último autor, tiene editada una monografía sobre as-Slālī en la colección *al-mašāhīr* n.º XI, Dāru al-Kitābi al-Arabiyyi, Beirut, sin fecha. Hemos consultado la de Ibn Azzūz (1ª ed.), pp. 248-275.

<sup>588</sup> Al-Bajtī (1ª ed. y estudio), Tetuán, 2008, 161 págs. Véase nuestra reseña a este tratado en M. Bilal Achmal, “al-ʿaḡīda al-burhāniyya al-ašʿriyya de ʿUṭmān as-Slālī”, *al-Qántara* XXXVI, 1(2013), pp. 207-215.

<sup>589</sup> Ibn al-Aḥmar, *buyūtātu Fāsa*, p. 45; Guennūn, *an-nubūgu*, t. I, p. 149.

<sup>590</sup> al-Murrāqušī, *al-muʿyibu*, Dozy (2ª ed.), pp.201-203; al-ʿAryān (ed.), pp. 354-355; H. Miranda (trd. Esp.) Tetuán, 1955, p. 230; aḡ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XXII, p.311, al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, pp. 8-13; al-Mannūnī, *ḡadāratu al-Muwaḡidīna*, pp. 36-39.

tratados zahīrīs, <sup>591</sup> se renovó *al-iȳtihād*, y dejó para siempre, sus huellas intelectuales sobre la historia de la jurisprudencia islámica”.<sup>592</sup>

Aun así, el malikismo no presentó ninguna señal de debilidad, pues se siguió manteniéndose como doctrina de máxima autoridad,<sup>593</sup> y pronto logró reincorporarse en el ámbito jurídico y social del Occidente islámico tal como era antes.

En cuanto a la actividad intelectual vinculada entonces al derecho, podemos aludir a los tratados compuestos durante esta época como *wah̄yū al-yāmri fī taḥrīmi al-jamri* de Ibn Abī al-Jaṭṭāb b. Diḥya; *minhāyū at-taḥṣīli fīmā lil aʿimmati ʿalā al-mudawwanati mina at-taʿwīli* de Abī al-Ḥasan ar-Ragrāqī; *aṭuraru ʿalā al-mudawwanati* de Abī Ibrāhīm al-Aʿraʿy (583/1187); *ḥāšiyatun ʿalā al-mudawwanati* de Abī Muḥammad Yešqir (598/201); *al-wāfī fī al-faraʿī* de Abī al-Ḥasan al-Ḥarrālī; *al-maqṣadu al-maḥmūdu fī taljīsi al-ʿqūdi* de Abī al-Qāsim al-Ŷazīrī entre varios.<sup>594</sup>

## 1-6. El reino nazarí de Granada (1232-1492)

Después de unas décadas de prosperidad y grandeza, el imperio almohade empezó a desintegrarse.<sup>595</sup> Sus principios fundacionales no tardaron en caer en

---

<sup>591</sup> Fārūq Ḥamāda, “an-Nahḍatu al-fiqhiyyatu fī ḡili dawlati al-muwaḥḥidīna” (El renacimiento jurídico en el Estado Almohade), *Revista de Historia Árabe* (4), 1997, pp. 170-172.

<sup>592</sup> F. Ḥamāda, “an-Nahḍatu al-fiqhiyyatu fī ḡili dawlati al-muwaḥḥedīna”, p. 172.

<sup>593</sup> *Ibíd.*, pp. 151-159; Ḥasan A. Ḥasan, *al-ḥadāratu al-islāmiyyatu fī al-andalusi wa al-Magribi*, pp. 465-468.

<sup>594</sup> Guenūn, *an-nubūgu*, t. I, p. 159.

<sup>595</sup> Ibn al-ʿAbās as-Simlālī, *al-iʿlāmu*, t. II, p. 7.

función de su alianza con los reinos cristianos que a cambio de su apoyo, tuvieron que reclamarle más terrenos en la Península. Así hizo al-Māmūn (629/1232)<sup>596</sup> y el último sultān de los almohades, al-Wātiq, más conocido por Abū Dabūs (667/1269).<sup>597</sup>

La batalla de Alarcos,<sup>598</sup> que en palabras de al-Bunnāhī (desp. 794/1391),<sup>599</sup> llevó al-Andalus al desastre,<sup>600</sup> no tardó en debilitar lo que en ese imperio quedó de fuerza, añadidas a ello, las múltiples revoluciones que tuvo que afrontar.<sup>601</sup> Caídas unas detrás de otras, las ciudades andaluzas fueron sometidas a la soberanía de los nuevos amos de al-Andalus.

Establecido por Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Yūsuf b. Naṣr en 629/1232,<sup>602</sup> el reino nazarí de Granada<sup>603</sup> pudo evitar momentáneamente el

---

<sup>596</sup> *Ibíd.*, t. III, pp. 8-12.

<sup>597</sup> *Ibíd.*, t. III, biog. n° 332, pp. 12-16.

<sup>598</sup> Sobre esta batalla, véase Buresi, P., "L'apogée almohade : la bataille d'Alarcos et son contexte historique", en *Averroès et l'averroïsme*, pp. 99-113.

<sup>599</sup> Hemos adoptado la corrección realizada por el erudito marroquí Muḥammad Benšrīfa al apellido de este ulema que incorrectamente se llamaba an-Nubāhī en vez de al-Bunnāhī. Véase su artículo, "al-Bunnāhī lā al-Nubāhī" (al-Bunnāhī y no an-Nubāhī), *Academia*, Revue de l'Academie du Royaume du Maroc, 13 (1998), pp. 71-98. Para la fecha de su fallecimiento, está tomada de Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico*, p. 348.

<sup>600</sup> al-Bunnāhī, *tārīju quḍāti al-andalusi*, i'ḥyāu at-turāṭi al-arabiyyi (ed.), pp. 115-116.

<sup>601</sup> Ibn al-ʿAbās as-Simlālī, *al-ʿlāmu*, t. III, pp. 6-7.

<sup>602</sup> Ibn al-Jaṭīb, *al-lamḥatu al-badriyyatu*, Muḥib al-Jaṭīb (ed.), pp. 21-22 y 30-37; Masʿūd Ŷabrān (ed.), pp. 57-58 y 67-75.

<sup>603</sup> Para la descripción de esta ciudad, véase Ibn al-Jaṭīb, *al-lamḥatu al-badriyyatu*, Muḥib ad-Dīn al-Jaṭīb (ed.), pp. 12-15; Masʿūd Ŷabrān (ed.), pp. 43-47; *al-Iḥāṭatu*, t. I, ʿInān (2ª ed.), pp. 115-119.

mismo destino que corrieron aquellas ciudades. Fue así el último reducto musulmán que allí pareció resistir durante casi tres siglos, antes de recapitularse en 898/1492.<sup>604</sup>

A pesar de la situación insegura ante las cada vez peligrosas amenazas cristianas, el reino nazarí pudo disfrutar de una prosperidad cultural, social y económica.<sup>605</sup>

La actividad jurídica siguió su destino tal como era antes, aunque con cierta debilidad.<sup>606</sup> La unidad doctrinal de los andalusíes no conoció ninguna alteración: el malikismo que era la opción de los granadinos según nos informa Ibn al-Jaṭīb<sup>607</sup> siguió representando la identidad religiosa y dogmática de al-Andalus. Las biografías que tenemos consultadas no reflejan ninguna novedad respecto al tema.<sup>608</sup>

---

<sup>604</sup> Para más datos sobre la dinastía nazarí de Granada, véase Ibn al-Jaṭīb, *al-lamḥatu al-badriyyatu*, Muḥib ad-Dīn (ed.), pp. 21-119. Para la toma de Granada, del Hoyo, M. “¿Como fue de verdad la toma de Granada?(a la luz de un documento inédito)”, *Al-Andalus*, Vol. XX, Escuela de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1955, pp. 283-344.

<sup>605</sup> Varios, *at-tārīju al-andalusiyyu min jilāli an-nuṣūṣi*, p. 214.

<sup>606</sup> Véase la introducción de Abī al-Aḡfān a la *Riḥla* de al- Qalṣādī, pp. 23-29.

<sup>607</sup> al-Jaṭīb, *al-lamḥatu al-badriyyatu*, Muḥib ad-Dīn al-Jaṭīb (ed.), p. 27; Mas’ūd Yabrān (ed.), p. 63.

<sup>608</sup> Majlūf, *šaḡaratu an-nūri*, t. II, p. 150, habla de Ibn al-Azraq, de Ibn °Aṣim, de al-Wādī Āṣī y dice que eran varios. M. Quesada señala que para la historia de la Granada nazarí, sólo hay dos fuentes: Majlūf y Tanbukī. Véase su artículo “Los diccionarios biográficos como fuente para el conocimiento del mundo jurídico en al-Andalus”, *Anaquel de Estudios Árabes*, IX (1998), p. 58.

Pero sí tenemos constancia de una actividad tensa en lo que se refiere al malikismo durante la dinastía merení <sup>609</sup> en al-Magrib donde encontraron refugio varios andalusíes vertidos en las ciencias legales.<sup>610</sup>

### **1-7. La conquista cristiana (1492- )**

Aludiendo a cosas de moros, el sabio Codera dice textualmente:

“Debilitado el poder de los musulmanes españoles desde la muerte de Almanzor y de un modo que podemos llamar oficial y definitivo con la desaparición del califato de Córdoba, los estados cristianos pueden pensar en tomar la ofensiva y la reconquista adelanta por todas partes, sin que los reyezuelos limítrofes al país cristiano puedan repeler con éxito los ataques, sino a lo sumo evitarlos mediante tratados en los cuales algunas veces figuraría el pago mensual o anual de una cantidad determinada de numerario, cantidad que los documentos cristianos llaman parias”.<sup>611</sup>

Esta profunda reflexión de Codera, donde traza con maestría el itinerario dramático de la presencia musulmana en al-Andalus, no se detuvo en que los musulmanes pagasen “parias”, sino que tuviesen que abandonar la Península y exiliarse fuera de la misma.

---

<sup>609</sup> Sobre la actividad intelectual en esta dinastía y sus máximos representantes, es de gran interés consultar Guennūn, *an-nubūgu*, t. I, pp. 188-229; Ḥaraqāt, *al-Magribu ʿabra al-ʿuṣūri*, t. I, p.164.

<sup>610</sup> al-Fukkī, *tārīju al-Magribi wa al-Andalusi*, pp. 340-341. Majlūf dice que eran muchos los que salieron de Granada y se instalaron en África del Norte, *šāḡaratu an-nūri*, t. II, p. 151. Para una síntesis histórica de las épocas transcurridas en al-Andalus desde la conquista hasta el Reino Nazarí, es de interés consultar Martos Quesada, *El mundo jurídico en al-Andalus*, pp. 22-32.

<sup>611</sup> F. Codera, *Alusiones a cosas de moros*, p. 28.

Tomada Granada,<sup>612</sup> la soberanía musulmana sobre al-Andalus llegó a su punto final.<sup>613</sup>

Aun así, la presencia musulmana siguió formando una realidad patente hasta entrado el siglo XVII. Estamos hablando, desde luego, de la comunidad morisca que, bajo el gobierno cristiano, tuvo que permanecer en la Península en difíciles circunstancias viviendo su cultura, profesando su religión y practicando su culto.

La vida intelectual, en su día, estaba obviamente, restringida por los procesos inquisitoriales. A pesar de ello, algunos brotes de la actividad intelectual, pudieron manifestarse. En este sentido, existen tratados del *fiqh* según la doctrina *mālikí*,<sup>614</sup> y hasta señales de la veneración de ésta procedentes de la misma época.<sup>615</sup>

Según el ulema Muḥammad b. °Abd ar-Rāfi°e al-Andalusī (1052/1642), fallecido pasadas las treinta y cinco años de la definitiva salida de los musulmanes de al-Andalus, “los musulmanes de Toledo, permanecieron clandestinamente allí después de quinientos años de su reconquista”,<sup>616</sup> al igual

---

<sup>612</sup> Para las circunstancias de dicha toma, véase la versión de un contemporáneo de los hechos, el faqīh Ibn °Ašim (857/1453) en su enciclopedia, *ŷannatu ar-diġā fī at-taslīmi limā qaddara allāhu wa qaġā*, tres tomos, ŷarrār, šalāḥ (1ª ed.), Jordania, 1989; Ibn al-Jaṭīb, *al-Iḥāṭatu*, t. IV, 'Inān (2ª ed.), pp. 507-529.

<sup>613</sup> Mu'nis, *faŷru al-Andalusi*, pp. 357-396

<sup>614</sup> J. Ribera y M. Asín, *Manuscritos árabes y aljamiados*, pp. 3-9.

<sup>615</sup> *Ibíd.*, p. 11.

<sup>616</sup> Véase, *al-anwāru an-nabawiyyatu*, mans. de la Biblioteca General de Rabat n° k 1238, pp. 342-343. En b. °Abd Allāh, *ma°lamatu al-fiḡhi al-mālikiiyi*, p. 41.

que sus correligionarios en Zaragoza que mantuvieron el estudio del derecho mālikí en el propio idioma árabe.<sup>617</sup>

Las relaciones epistolares entre los moriscos y sus correligionarios en al-Magrib e Ifrīqiyya, siguieron su rumbo versando sobre varias dudas jurídicas legales. Las *fatāwā* del *faqīh* al-Magrāwī (930/1524), para citar sólo un ejemplo, fueron de gran ayuda para los moriscos que permanecieron fieles a su religión en la Península.

A propósito de este hecho, García Sanjuán aporta los datos siguientes sobre una *fatwā* emitida por el mencionado al-Magrāwī:

“Ante las nuevas circunstancias, que impiden a los musulmanes la práctica abierta de su religión, al-Magrāwī no conmina a los moriscos a emigrar, sino que los anima a perseverar en el islam, dándoles una serie de consejos para mantener su fe de cara al interior aunque exteriormente renegasen de ella y se confesasen cristianos. En definitiva, les propone el uso de la disimulación legal (*at-taqiyyatu*) concepto que designa un principio legal según el cual se concede la dispensa en las obligaciones de la religión cuando existe coacción moral o amenaza de serio peligro para el creyente. De esta forma, es lícito para un musulmán disimular los actos diarios de culto e incluso renegar públicamente de su fe para librarse del mal que podría sobrevenirle si no lo hiciera así, pero sólo en el caso de que, en el fuero interno del creyente, exista la intención [*niyya*] de mantenerse en la fe del islam.<sup>618</sup>

## II. Introducción del malikismo en al-Andalus: viaje, *Ḥaḡy* y comercio

Después de este repaso de los principales ciclos de la historia andalusí, con alusiones a la vida intelectual en general y al quehacer jurídico en particular, vamos a analizar el medio a través del cual el malikismo pudo introducirse y

---

<sup>617</sup> J. Ribera y M. Asín, *Manuscritos árabes y aljamiados*, nota n° 1, p. XXIII (introducción).

<sup>618</sup> Sanjuán, G. “De dār al-Ḥarb a dār ai-Islām”, p. 184.

expansionarse en al-Andalus. Nos referimos desde luego, al viaje que se realizó a Oriente durante varias generaciones.

### **1. El viaje a Oriente como afirmación y reafirmación nacional y confesional**

El viaje,<sup>619</sup> es un haber universal en sí, la manera a través de la cual lo realizaron múltiples generaciones de al-Andalus, fue, a su vez, significativa porque tomó dimensiones transcendentales, especialmente cuando su destino era Oriente.<sup>620</sup>

En efecto, orientarse es, quizás, no satisfacer sólo necesidades religiosas y espirituales en la peregrinación, sino de manera esencial y quizás primordial satisfacer unas necesidades cognitivas muy intensas. Ya los andalusíes tenían la

---

<sup>619</sup> Véase el número dedicado a este tema bajo el título “*Los viajes árabes y los viajeros: Categorías, fines e influjo*” de la revista *al-Fikru al-‘Arabiyyu* (1988) 51, año IX, Ma‘hadu al-Inmā‘i al- Arabiyyi, Beirut, 270 págs.

<sup>620</sup> Existe una importante literatura de la *riḥla* realizada por destacados intelectuales andalusíes como la *riḥla* de Abī Bakr b. al-Arabī al-Ma‘āfirī de Sevilla (573/1178), editada parcialmente por Iḥsān Abbās en la Revista *Abḥātun* (1968), t. I-II, Beirut, pp. 71-91; la *nuzhatu al-muštāqi fī ma‘rifati al-‘afāqi* de Abī ‘Abd Allāh Muḥammad aš-Šarīf al-Idrīsī (hacia 569/1174) editada por primera vez en Roma el año 1592 y traducida varias veces; la *taḍqiratun bi al-ajbāri min itifāqāti al-asfāri* de Abī al-Ḥasan Muḥammad b. Aḥmad b. Ūbayr (614/1218) publicada por primera vez en Europa en el año 1852 y por segunda vez en Leiden, 1907 y luego en múltiples ediciones árabes como la de Ḥusīn Naṣṣār, *Maktabatu Mišra, al-qāhiratu*, 1992; *riḥlatu Ibn Sa‘īd al-Andalusiyyi*, coautor del *Mugribu fī ḥuliyi al-Magribi*; la *Tāyū al-mufriqi fī taḥliyi ulamā‘i al-mašriqi* de Abī al-Baqā‘e Jālid b. ‘Isā b. Aḥmad al-Balwī, originario de Cantoría, as-Sā‘iḥ, al-Ḥasan (ed.), Fiḍāla, al-Muḥammadiyya, sin fecha; *Riḥlatu Aḥmad b. Qāsim al-Ḥaḡarī al-Andalusī Nāširu ad-dīni ‘alā al-qawmi al-qāfirīna*, Razūq, Muḥammad (ed.), Facultad de Letras, Casablanca, 1987; *Riḥlatu al-‘Abdariyyi*, al-Fāsī, Muḥammad (ed.), Rabat, 1968; *Riḥlatu al-Qalṣādiyyi*, Abū al-Aḡfān, Muḥammad (ed.), Túnez, 1978; *tuḥfatu an-nuẓẓāri* de Ibn Baḡūḡa, al-Qattānī, ‘Alī al-Muntašir (IV ed.) Muassasatu ar-Risālati, Beirut, 1985; *Riḥlatu Ibna Rušaydin as-Sabtiyya*, Ḥaddādī, Aḥmad (ed. y estudio), Ministerio de Awqāf Islámicos, Rabat, 2003... entre otras.

*alqibla* a su alcance gracias a la aritmética solar cuya exactitud<sup>621</sup> era siempre dudable.<sup>622</sup>

Pero, lejos de la problemática planteada por Mónica Rius sobre si la *alqibla* es ciencia religiosa o religión científica,<sup>623</sup> los andalusíes tenían unas coordenadas confesionales para orientarse en la oración<sup>624</sup> y en otros ritos, como son la matanza del cordero, el entierro de los difuntos y la instalación de los hogares y edificios.<sup>625</sup> Había todo un sistema de usos basados sobre una referencia virtual proyectada a lo real hacia la Meca. Para concretizar esa

---

<sup>621</sup> No siempre fue así, porque a veces se podría caer en el error al orientarse en la oración. Es muy conocido que Abū ʿAbd Allāh al-Jušanī, pudo “fijar el sitio de la qibla en Ceuta que había sido orientada hacia Occidente”. Véase ʿIyāḍ, *al-madāriq*, Hāšim, S (ed.), t. II, p. 167. El mismo dato se halla en M. L. Ávila y M. Marín, “Le ta’rīh ‘ulama al-andalus d’Ibn al-Faraḍī. Étude et informations”, *Cahiers d’onomastiques arabes*, p. 48. Es de interés consultar cómo se hacía para fijar la *qibla* a Martos y Escribano Ródenas, “Vida y obra del matemático jienense”, *Boletín de Estudios Giennenses*, Julio-Diciembre, (198) 2008, pp. 117-118.

<sup>622</sup> Al-Maqrri cita algunos de los primeros ulemas andalusíes versados en la astronomía, la medicina y las matemáticas como ṣāhibu al-Qiblati, Abū ʿUbayda Muslim b. Aḥmad. *nafḥu aṭ-ṭībi*, t. III, pp. 375-377.

<sup>623</sup> Mónica Rius, “La *alqibla* ¿ciencia religiosa o religión científica?”, *Ilustración, Revista de Ciencias de las Religiones Anejos*, (XVI) 2006, pp. 93-111.

<sup>624</sup> Véase los trabajos de M. Rius sobre el tema: “Orientacion de las mezquitas en Toledo”, *Tulaytula: Revista de la Asociación de Amigos del Toledo Islámico* 4 (1999), pp. 67-75; “La alquibla de las mezquitas en al-Andalus: el caso de Guardamar”, en Azuar Ruiz, R. (ed.): *Fouilles de la rabita de Guardamar*, vol. I, 1986 (El *ribāṭ* califal: excavaciones y estudios (1984-1992), pp. 147-152. Es de sumo interés también el trabajo de Manuela Marín, “Las prácticas religiosas en al-Andalus entre el siglo dos y cuatro de la hégira/ el noveno y quinto de la era cristiana” en Salmā al-Jadrā’ e al-Ŷayyūsī (coord.) *La civilización árabe en al-Andalus*, t. II, 1ª ed. Centro De Estudios de la Unión Árabe, Beirut, 1998, pp. 1217-1239.

<sup>625</sup> Es de suma importancia consultar el trabajo de M. Rius sobre *La alquibla en al-Andalus y al-Magrib al-Aqṣā*, Barcelona, 2000. Lo es también la reseña realizada sobre el mismo trabajo por Cristina de la Puente en *al-Qanṭara* 23, 2 (2002), pp. 564-566.

referencia, para darle su forma real, habría que viajar a en el tiempo y en el espacio.<sup>626</sup>

Había que fijar un destino de viaje, o en términos más concretos, había que fijar *lugares de destino* tal como lo apunta L. Molina en su estudio del mismo título.<sup>627</sup>

De ahí la peregrinación hacia este punto referencial y confesional que era la Meca. El viajero de al-Andalus, a la tierra santa tenía la obligación de llegar donde estuvo presente el dogma, donde había sido construido el templo y desarrollada la historia de la fe. Hubo una permanente ida y vuelta de al-Andalus a Oriente, durante generaciones como si tratase de una inmensa voluntad de afirmar y reafirmarse en las fuentes, en la etnia, en la religión y en la cultura. Quizás ello disminuirá el ánimo de los creyentes en el andalucismo de cuantos ulemas e intelectuales venían de en la Península cuando veían cómo prevalecían los lazos religiosos sobre los de la patria o de la tribu al darse enormes sacrificios para abrazar la tierra santa y revivir los momentos constituyentes de la historia sacra de los musulmanes. La lejanía espaciotemporal, engendra capas de duda, de perdición, de desorientación. Para deshacerse de ella, hay que empezar desde el principio: sentirse parte de una *umma*, más amplia y diversa e ir a su búsqueda en donde estuvo siempre. Tomar el camino de Oriente u orientarse, era la buena iniciativa para contemplar los lugares de donde salió el

---

<sup>626</sup> “Viajar supone, en el Islam, un reto a lo desconocido, que implica superar las barreras físicas y espirituales que impiden acceder a lo nuevo, a lo extraño y ajeno; supone también un deseo de iniciación en la realidad que hay que descubrir, que hay que observar, porque esto representa un tránsito no material en el que lo más importante es mirar y conocer. Viajar supone, en definitiva, dirigirse hacia la Verdad como forma de conocimiento y de salvación”. R. Guerrero, “Averroes, cosmología y filosofía”, p. 161.

<sup>627</sup> “Lugares de destino de los viajeros andalusíes en el *Ta’rīj Ibn al-Farađī*”, *E.O.B.A*, I (1988), pp. 585-610.

sol brillante de la verdad y de la fe. Volviendo a casa, es volver de un tiempo profético donde vivió el Profeta y todos los iconos de la fe. El prestigio social estaba asegurado: se trata de un verdadero musulmán que, al cumplir con esta obligación necesaria de la ley, se convertiría en una referencia personal de un dogma que abrazaba en principio a través de la tradición y de la educación. *Al-hāỵyū* era un hombre respetado, privilegiado, amigo de la bendición y de la bienaventuranza. De ahí que empezaran a surgir apellidos<sup>628</sup> y refranes relacionados con esa obligación.<sup>629</sup>

## 2. *Ḥaỵy* y comercio

Pero no siempre la peregrinación fue por finalidades religiosas. Para no desmentir las intenciones de los peregrinos, el comercio estaba al margen del culto. No nos interesa aquí la finalidad de la peregrinación, lo que sí nos interesa, es que fue como en la mayoría de los casos, adscrita al comercio. Nada

---

<sup>628</sup> A título de ejemplo, el *tradicionalista* Abū al-<sup>o</sup>Abbās, Aḥmad b. Muḥammad b. al-Hāỵy b. Yaḥyā, de Sevilla, instalado en Egipto. Murió en al-Fuṣṭāṭ en 415/1025. Véase Ibn Baṣkuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. I, biog. n.º 66, pp. 37-38; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n.º 68, pp. 70-71; Abū Muḥammad <sup>o</sup>Aabd Allāh b. Muḥammad b. Sulaymān conocido por Ibn al- Hāỵy de Córdoba (419/1028). *Ibíd.*, Codera (ed.), t. I, biog. n.º 579, pp. 258-259; al-Abyārī (ed.), biog. n.º 589, pp. 405-406; Abū <sup>o</sup>Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. Jalaf b. Ibrāhīm b. Lub b. Buṭayr at-Tuḡībī, conocido por Ibn al- Hāỵy, juez de la comunidad de Córdoba (458-529/1066-1135). *Ibíd.*, Codera (ed.), t. II, biog. n.º 1162, pp. 522-523; al-Abyārī (ed.), t. III, biog. n.º 1286, pp. 844-845; aḍ-Ḍahbī, *sa-Siyaru*, t. XIX, biog. n.º 361, pp. 614-615; su hijo Abū al-Qāsim, Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad b. Lub b. Buṭayr at-Tuḡībī (571/1176), juez de Córdoba, Ibn al-Abbār, *at-takmilatu*, Codera (ed.), t. I, biog. n.º 770, pp. 236-237; Abū <sup>o</sup>Ab Allāh Muḥammad b. Ḥasan b. Muḥammad b. Yūsef b. Jalaf al-Anṣārī (609/1213) de Málaga. Ibn al-Abbār, *at-takmilatu*, Codera (ed.), t. I, biog. n.º 914, p. 300; Muḥammad b. <sup>o</sup>Abd Allāh b. al-Hāỵy, poeta de Málaga (desp. 740/1340), Ibn Ḥayār al-<sup>o</sup>Asqalānī, *ad-duraru al-kāminatu*, t. III, p. 467. No obstante, el apellido Ibn al-Ḥāỵy es de una antigüedad muy lejana como consta en Ibn al-Jaṭīb, *al-iḥāṭatu*, <sup>o</sup>Inān (ed.), t. II, p. 143 e Ibn Ḥamdūn, *riyāḍu al-wardi*, as-sulamī (ed.), t. I, p. 36.

<sup>629</sup> Véase az-Zaḡālī al-Qurṭubī (694/1295), *Amtālu al-awāmi fī al-Andalusi*, b. Šerīfa (ed.), t. II, p. 1.

de ilícito hay en ello: el comercio siempre y cuando se desarrolle en los límites legales de la ley islámica, está permitido, pues constituye, una forma de la acción positiva materializada en el trabajo. El Profeta, antes de desempeñar su misión guiadora, fue a su vez un buen comerciante.

Los biógrafos nos informan de varios viajeros andalusíes que, además de ser verdaderos estudiantes de la ciencia, se dedicaban al comercio como fue el caso de varios ulemas entre ellos:

- El tradicionista cordobés Abū Bakr Muḥammad b. Muʿāwiya al-Marwānī conocido por Ibn al-Aḥmar (358/969). Estudió con ʿUbayd Allāh b. Yaḥyā b. Yaḥyā y otros más. En 295/908, viaja a Basora donde estudia con Abī Jalīfa al-Ŷumahī e Ibrāhīm y en Bagdad, con b. Šarīq, con Muḥammad b. Yaḥyā al-Marūzī y con Ŷaʿfar al-Firyābī (301/914)<sup>630</sup> y en el Cairo con Abī Yaʿqūb al-Manʿānīqī. Llega hasta India de comerciante y regresa a su tierra llevando consigo el tratado de an-Nasāʿī *as-sunanu al-kabīru*. Era noble, fidedigno y vivió largo tiempo. De él, transmitieron Muḥammad b. ʿAbd al-Ḥaqam, Muḥammad b. Ibrāhīm b. Saʿīd, ʿAbd Allāh b. Rabīʿe y Yūnus b. ʿAbd Allāh b. Mugīṭ (429/1038).<sup>631</sup>

---

<sup>630</sup> Para su biografía, véase: as-Samʿānī, *al-ansābu*, t. IV, p. 376; aḍ-Ḍahbī, *maʿrifatu al-qurrāʾi* Ṭ. Altikulac (ed.), t. II, biog. n° 303, pp. 586-587; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XIV, biog. n° 54, pp. 96-111; aḍ-Ḍahbī, *taḍkiratu al-ḥuffāẓi*, t. II, biog. n° 714, pp. 692- 694; aḍ-Ḍahbī, *al-ʿibaru*, Basyūnī Zaglūl (ed.), t. II, p. 441; Ibn al-ʿImād, *Šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. IV, p. 6; al-Yāfiʿī, *mirʾāt al-ŷināni*, t. II, p. 178; Ibn Farḥūn, *ad-dībāyū*, biog. n° 193, p. 169; Majlūf, *šāḡarat an-nūri*, t. I, biog. n° 126, p. 77.

<sup>631</sup> Sobre el tradicionista cordobés Abū Bakr Muḥammad b. Muʿāwiya al-Marwānī conocido por Ibn al-Aḥmar muerto en 350/962, véase aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XVI, biog. n° 49, p. 68. Para la biografía de Ibn Mugīṭ, véase aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n° 375, pp. 569-570; aṣ-Šafadī, *al-wāfiyu*, Dedring, S (ed.), t. V, biog. n° 2023, p. 42.

- Abū al-Qāsim, Aḥmad b. Faṭḥ b. °Abd Allāh b. °Alī b. Yūsuf al-Ma°āfirī (403/1012), el comerciante, de Córdoba, conocido por Ibn ar-Rassān, nacido en 319/931. Transmition de Abī Ibrāhīm Ishāq b. Ibrāhīm gracias al cual redactó los *Consejos* y otras cosas. Viaja a Oriente, peregrina y encuentra en Egipto a Ḥamza b. Muḥammad al-Kinānī el Ḥāfiẓ quien le aprueba en sus transmisiones; a Abī al-Ḥasan Aḥmad b. °Utba ar-Rāzī; a Ibn Rašīq; a Ibn Rafī°e; a Ibn Ḥayawayh; a Abī al-°Alā°e b. Mahān de quien transmite *ṣaḥīḥ Muslim* y otros maestros más. De él, transmitieron al-Jūlānī, quien dijo que tenía compuesto un buen tratado sobre las *Obligaciones*. De él transmitieron también el juez Yūnus b. °Abd Allāh, los aṣ-Ṣāhibān, Abū Ŷa°far b. Maymūn (400/1009)<sup>632</sup> y Abū Ishāq b. Šindīr (402/1011),<sup>633</sup> Abū °Umar b. °Abd al-Barr y el jurista Muḥammad b. °Itāb.<sup>634</sup>

A través de estos ejemplos de juristas e intelectuales viajeros, se manifiesta que comercio y ciencia fueron compatibles. Es de señalar también que el viaje por fines comerciales y científicos fue doblemente realizado por los mašrequies que llegaron a al-Andalus. Pero esta vez, el viaje no estaba destinado a la peregrinación en la Meca, sino en tierras limítrofes con los reinos cristianos del Norte.

Podemos reunir a cuantos intelectuales procedentes de Oriente que emprendieron el camino hacia la Península por motivos comerciales o viceversa; es decir, por lograr alguna ganancia material y de paso lograr los meritos de la

---

<sup>632</sup> Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 35, pp. 21-23; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 37, pp. 51-53.

<sup>633</sup> Ibíd., Codera (ed.), t. I, biog. n° 202, pp. 96-97; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 200, pp. 150-151.

<sup>634</sup> Ibíd., Codera (ed.), t. I, biog. n° 41, pp. 27-28; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 43, pp. 57-58.

ciencia recibíendola de los maestros andalusíes o enseñándola a la gente normal en las mezquitas o a la gente culta en la intimidad de los consejos científicos privados. He aquí una relación ilustrativa de cuantos ulemas que llegaron a al-Andalus motivados por este fin:<sup>635</sup>

- Muḥammad b. Mūsā b. Bašīr b. ʿYunnād b. Laqīṭ al-Kinānī ar-Rāzī (273/887), padre de Abī Bakr Aḥmad b. Muḥammad, autor del libro de *at-tārīju* (Historia) quien llega de comerciante a la Península durante el reinado de los omeyas y era versado en las ciencias legales.<sup>636</sup>

- Abū al-Faḍl ʿUbayd Allāh b. Saʿd b. ʿAlī b. Mahrān ad-Dimišqī quien llega de comerciante a Sevilla en el año 416/1025. Pertenecía a los hombres de ciencia y virtud. Su transmisión fue amplia, formada por varios ulemas de Ḥiḡāz, Iraq, Egipto y Siria. Nació en el año 341/952 como dijo él mismo.<sup>637</sup>

- Igual hizo otro mašriqī de rito ḡanafī. Se trata del jurista apodado *al-ustādu*, Abū Mūsā ʿIsā b. Muḥammad b. Hārūn b. ʿAttāb an-Nasfī, nacido el año 339/950. Llega a Sevilla de comerciante con su padre en el año 422/1031. Recibió las lecturas coránicas del almocrí Abī Ṭāhir al-Bagdādī con quien estudió varios de sus tratados como los de otros autores. Era de los mejores en cuanto a la memorización de las crónicas de los doctores, versado en la crítica de los tradicionistas y fiable en sus transmisiones.<sup>638</sup>

---

<sup>635</sup> Hemos logrado enumerar a 22 dos de los ulemas procedentes de Oriente e instalados en al-Andalus por motivos comerciales o científicos.

<sup>636</sup> Ibn al-Abbār, *at-takmilatu*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 1048, p. 366.

<sup>637</sup> Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 671, p. 299; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 681 p. 461.

<sup>638</sup> *Ibíd.*, Codera (ed.), t. II, biog. n° 945, pp. 433-434; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 955, p. 640.

- Abū al-Faḥḥ, Naṣr b. al-Ḥasan at-Tunkī aš-Šāšī (486/1093), vecino de Samarcanda. Transmisión *ṣaḥīḥu Muslimin* de °Abd al-Gafīr, estudió en Egipto con aṭ-Ṭaffāl y otros. Entra en al-Andalus para el comercio donde repartió la tradición profética y era fiable en su disciplina.<sup>639</sup>
- Abū al-Walīd °Abd al-Mālīk b. Muḥammad b. Naṣr b. Sāwān as-Sāmī de Ḥimṣ. Llega como mercader en 414/1023. Tenía una amplia transmisión en Ḥiḡāz e Iraq. Encuentra a Ibn Ša°bān al-Qurṭubī y otros. Tenía buena memoria y observaba la tradición.<sup>640</sup>
- Abū Yazīd, Sālīm b. °Alī b. Ṭābit b. Abī Yazīd al-Gassāni al-Yamanī, nacido en 341/952. Llega de mercader con su padre en 416/1025. Era musulmán ejemplar, recto, seguidor de la sunna y de doctrina hanbalī. Tenía amplia transmisión de los maestros de su país. De él, transmitiñ Abū Muḥammad b. Jazraʿy quien dijo que empezó a estudiar desde el año 360/970.<sup>641</sup>
- Abū °Abd Allāh, Muḥammad b. °Abd Allāh b. Ṭālib al-Baṣrī az-Zāhirī. Nace en 352/962. En 420/1029, llega a al-Andalus de mercader. Visitó muchos lugares en Oriente y de sus maestros, recibió mucha ciencia.<sup>642</sup>
- Abū al-Qāṣim, °Abd al-Azīz b. ʿA°far b. Muḥammad b. Ishāq b. Muḥammad b. Juwast al-Fāsī al-Bagdādī (413/1022). Llega como mercader en 530/1135. Se instala en Onda.<sup>643</sup>

---

<sup>639</sup> aḍ-Ḍaḥbī, *al-°ībaru*, Basyūnī Zaglūl (ed.), t. II, p. 353; Ibn al-°Imād, *šaḍarātu aḍ-ḍaḥabi*, t. V, p. 370; al-Yāfi°ī, *mir'ātu al-°īnāni*, t. III, p. 108.

<sup>640</sup> Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), biog. n° 776, p. 360; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 785, p. 536.

<sup>641</sup> Ibíd., Codera (ed.), biog. n°524, p. 231; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 534, p. 363.

<sup>642</sup> Ibíd., Codera (ed.), biog. n° 1195, pp. 540-541; al-Abyārī (ed.), t. III, biog. n° 1319, p. 866.

- Abū al-Ḥasan, °Alī b. Aḥmad b. °Alī b. °Abd Allāh ar-Rabi° al-Maqdisī. Fue šāʿfiʿī de doctrina. Llegó de mercader a al-Andalus y murió en el año 531/1136.<sup>644</sup>

- Abū Na°īm, °Ubayd b. Yazīd b. Mujtār al-Asadī al-Ŷaddī. Llegó a Sevilla de mercader en 420/1239. Era de gran fiabilidad y viajó por diversos países. Logró encontrar a Abū Ishāq b. Ša°bān y sus parecidos en Egipto. Transmitió de varios ulemas del Ḥiḡāz y del Yemen.<sup>645</sup>

- Abū Wahb, al-°Alā°e b. al-Ḥariṡ b. Kaṡīr b. °Abbād b. al-°Alā°e al-Ḥaḡramī de Damasco. Llegó a al-Andalus de mercader con su hijo en 429/1037. Transmitió de su padre y otros en Siria, Egipto, Ḥiḡāz e Iraq.<sup>646</sup>

### 3. *Ḥaḡy* y ciencia

No todo el viaje hacia Oriente tenía esa finalidad religiosa (peregrinación) y material (el comercio). En toda la historia de al-Andalus, especialmente en la época de su florecimiento, había la costumbre de que los ulemas viajasen a Oriente para adquirir el saber.<sup>647</sup>

A veces, el viaje estaba destinado sustancialmente a ello y para santificarle, para darle el toque legal que necesitaba, se acercaría a la Meca y

---

<sup>643</sup> *Ibíd.*, Codera (ed.), biog. n° 717, pp. 367-368; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 808, pp. 547-548.

<sup>644</sup> *Ibíd.*, Codera (ed.), biog. n° 924, 425-426; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 934, p. 628.

<sup>645</sup> *Ibíd.*, Codera (ed.), biog. n° 954, pp. 436-437; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 964, p. 646.

<sup>646</sup> *Ibíd.*, Codera (ed.), biog. n°957, p. 438; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 967, p. 649.

<sup>647</sup> Ḥaraqāt, "La cultura y su transmisión en al-Andalus", *Revista de Historia Árabe* (7) 1998, pp. 110-113.

luego el viaje se prolongaría hasta Persia, Aziribidjan, India<sup>648</sup> y otros lugares, esencialmente a Bagdad y Basora entonces, templos del saber y de la sabiduría.<sup>649</sup>

“El viaje a Oriente –como bien señala un estudioso de la época- era fluido durante el tercer siglo, llegando a su culminación mas tarde y era unido a la peregrinación. Su destino era a veces solo a Egipto y en ciertos casos a Iraq y Arabia, y menos a Siria e Irán. Hubo quien pudo llegar a Persia, Jurasán y más allá de éste. Su objetivo principal es el estudio de la Tradición, pero en la mayoría de los casos, se estudia también al derecho”.<sup>650</sup>

A veces, el viaje se convierte en emigración y estancia definitiva en Oriente, probablemente para el fortalecimiento de la doctrina o por otros motivos similares. Hay constancia de algunos *fuqahā*“e que se instalaron en Oriente donde permanecieron hasta su fallecimiento como:

- El jurista y tradicionista cordobés Abū Ŷaʿfar al-Qurṭubī Aḥmad b. ʿAlī b. Abī ʿAtīq b. Ismāʿīl aš-Šāfiʿī (596/1200) vecino de Damasco e imam de su escuela al-Qalasa y padre del jefe de la misma,<sup>651</sup>

---

<sup>648</sup> Es la última trayectoria del tradicionista cordobés Abū Bakr Muḥammad b. Muʿāwiya al-Marwānī conocido por Ibn al-Aḥmar muerto en 350/962. Véase aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XVI, biog. n° 49, p. 68.

<sup>649</sup> En la introducción de su *riḥla*, el *faqīh* y literato andalusí, originario de Baza, al-Qalṣādī (891/1486) hace referencia a la finalidad religiosa y científica de su viaje al señalar el carácter obligatorio de la búsqueda de la ciencia y de la peregrinación y el carácter opcional de la visita a los lugares santos en la Meca. Véase al-Qalṣādī, *Riḥlatu al-Qalṣādī*, Abū al-Aʿfān (ed.), p. 81. Su biografía se halla en al-Ḥaʿwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 713, p. 96.

<sup>650</sup> Ḥaraqāt, “La cultura y su transmisión en al-Andalus...”, *Revista de Historia Árabe* (6) 1998, p. 140.

<sup>651</sup> aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XXI, biog. n°160, pp. 303-304.

- El tradicionista Zaqī ad-Dīnn Abū °Abd Allāh Muḥammad b. Yūsuf b. Muḥammad b. Abī Badās al-Burzulī (636/1238)<sup>652</sup> de Sevilla quien, tras su viaje al lejano Oriente y su estancia en Siria pasando por Egipto, la Meca e Iraq, murió en Ḥama“ (Siria) donde estuvo enseñando las tradiciones proféticas.<sup>653</sup>

Hay constancia incluso, de varios *fuqahā“e* andalusíes que emigraron a Siria donde fundaron el cadiazgo del malikismo,<sup>654</sup> sin olvidarnos de tantos doctores que prolongaron su estancia en Oriente como es el caso del tradicionista Abū Mūsā °Isā b. Sulaymān ar-Ru°inī (632/1235)<sup>655</sup> originario de Ronda que permaneció más de veinte años en la Meca.<sup>656</sup>

Si sintetizáramos un poco, diríamos que el viaje es peregrinación comercio y adquisición del conocimiento y de la ciencia.<sup>657</sup> La formula “*viajó, encontró y transmitió*”<sup>658</sup> dicha a propósito de un destacado juez andalusí Abū al-Muṭarraf, °Abd ar-Raḥman b. Aḥmad b. Abī al- Muṭarraf °Abd ar-Raḥmān al-Ma°āfirī (407/1016) originario de Beja y gran cādī de Cñrdoba,<sup>659</sup> es la síntesis

---

<sup>652</sup> *Ibíd.*, t. XXIII, biog. n°37, pp. 55-57.

<sup>653</sup> *Ibíd.*, t., XXIII, p. 56.

<sup>654</sup> Alī Aḥmad, *al-andalusiyūna al-magāribatu*, pp. 224-240.

<sup>655</sup> aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XXIII, biog. n°15, pp. 22-24.

<sup>656</sup> aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XXIII, p. 23.

<sup>657</sup> Ibn °Abd al-Barr, destacado ulema andalusí, que se conformó con recibir su formación científica en su tierra-como tendremos ocasión de ver- tiene redactado un capítulo sobre la virtud de viajar para adquirir la ciencia. Cf., Ibn °Abd al-Barr, *Ŷāmi°u bayāni al-°ilmi*, t. I, pp. 388-400.

<sup>658</sup> Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. I, p. 309; al-Abyārī (ed.), t. II, p. 473.

<sup>659</sup> *Ibíd.*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 683, pp. 308-309; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 693, pp. 472-473.

de las finalidades generales del viaje. La ciencia era muy respetada; sus receptores lo fueron también.<sup>660</sup>

Los biógrafos son generosos en este sentido: nos proporcionan una serie de datos de andalusíes cultos que realizaron el viaje a Oriente para adquirir el saber, y de paso, realizaron la peregrinación a la Meca.<sup>661</sup>

Existe otra categoría de ulemas andalusíes que compaginaron su viaje con la búsqueda de la ciencia y el encuentro de los maestros y compusieron al respecto, tratados de gran provecho para los historiadores de la vida social, intelectual y política del mundo islámico como hizo Ibn Rušayd al-Fihri as-Sabtī (721/1321) en su viaje o *riḥla mal'u al-ayba*,<sup>662</sup> o Abū al-Qāsim at-Tuḡībī (730/1329),<sup>663</sup> en su *mustafādu ar-riḥlati wa al-igtirābi*,<sup>664</sup> o Jālid b. ʿIsā al-

---

<sup>660</sup> al-Maqrri, *naḥḥu at-ṭibi*, t. I, p. 220.

<sup>661</sup> El capítulo V de *naḥḥu at-ṭibi* de al-Maqrri, Abbās, Iḥsān (ed.) está íntegramente dedicado a los andalusíes que viajaron a Oriente.

<sup>662</sup> Ibn Rušayd al-Fihri as-Sabtī, *mal'u al-aybati*, editada parcialmente por Muḥammad al-Ḥabīb Beljūya, Túnez y Líbano, 1981 y 1982. El tomo que consultamos es el segundo, ad-Dāru at-Tunūsiyatu li an-našri, Túnez, 1982.

<sup>663</sup> Para su biografía, véase *Barnāmaḡu at-Tuḡībīyyi*, pp. 16-290.

<sup>664</sup> Edición de ʿAbd al-Ḥafīd Maṣṣūr, ad-Dāru al-Arabiyyatu lil Kitābi, Túnez, 1975.

Balwī (después de 755/1354)<sup>665</sup> en su *tāyū al-ʿifraqi fī taḥliyatī ulamāʿi al-mašriqi*;<sup>666</sup> o Abū al-Ḥasan ʿAlī al-Qalṣādī (891/1486) en su *riḥla*.<sup>667</sup>

En algunas ocasiones los mismos biógrafos nos facilitan nombres de determinados doctores que si bien no habían viajado a Oriente, como era costumbre,<sup>668</sup> su autoridad científica e intelectual estaba fuera de duda. El tradicionista Abū Muḥammad Lub b. ʿAbd Allāh de Zaragoza,<sup>669</sup> era uno de los que se destacaron por su ciencia y virtud a pesar de que nunca salió de la Península.

Sin embargo, por regla general resultaba impredecible que los andalusíes emprendiesen el camino de Oriente para cumplir todas las obligaciones religiosas en la peregrinación y las finalidades científicas en el encuentro de los maestros y el estudio directo de la ciencia de la mano de sus docentes.

Al ofrecer su amplia relación de “andalusíes viajeros” a Oriente, al-Maqrri dijo lo siguiente:

---

<sup>665</sup> Para su biografía, véase Ibn al-Jaṭīb, *al-Iḥāṭatu*, t. I, pp. 500-502; al-Maqrri, *naḥḥu aṭ-ṭibi*, t. II, pp. 532-534; de los versos de al-Jaṭīb sobre el mismo, al-Maqrri, *Azhāru ar-riyāḍi*, t. I, p. 309; at-Tunbuktī, *naḥḥu al-ibtihāyi*, pp. 173-174; Majlūf, *ṣaḥaratu an-nūri*, t. I, biog. n.º 822, p. 229; Ismāʿīl Bāšā, *hadiyyatu al-ʿarīfīna*, t. I, p. 343. Y la introducción a su *Barnāmaʿ*, al-ʿImrānī (1ª ed. y estudio), pp. 20-44.

<sup>666</sup> Edición crítica de Ḥasan as-Sāʿih, al-Moḥammadiyyatu, sin fecha.

<sup>667</sup> Abū al-Aḥfān, Muḥammad (ed.), *aš-šarikatu at-tūnisiyyatu li at-Tawziʿi*, Túnez, 1978. Para su biografía, véase la introducción de la misma *riḥla*, pp. 30-41; al-Maqrri, *naḥḥu aṭ-ṭibi*, t. II, pp. 692-694.

<sup>668</sup> Ibn Ḥayyān aporta los nombres de algunos de ellos muy famosos como Muḥammad b. Yūsuf b. Maṭrūḥ, Muḥammad b. Ḥārīṭ, Abū Zayd ʿAbd ar-Raḥmān b. Ibrāhīm, ʿAbd Alʿaʿla b. Wahb, Baqiyy b. Majlad, Muḥammad b. Waḍḍāḥ, Yaḥyā b. Ibrāhīm b. Muzayn, Abān b. ʿIsā b. Dinār, ʿUbayd Allāh b. Yaḥyā b. Yaḥyā. Véase Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *al-muqtabasu*, Makkī (ed.), p. 183.

<sup>669</sup> Véase al-Ḥumaydī, *Yaḍwatu al-muqtabisi*, al-Abyārī (3ª ed.), t. II, biog. n.º 786, p. 535.

“Sepa- que Dios le haga participe de la verdadera doctrina- que la enumeración de los viajeros es imposible de cualquier manera excepto para Quien está al tanto de todos los secretos”.<sup>670</sup>

Teniendo en cuenta este dato, intentaremos elaborar una lista restringida de dichos viajeros pertenecientes al siglo 3/9 y 6/12<sup>671</sup> partiendo exclusivamente de los datos proporcionados por Ibn Baškuāl (578/1182), otro biógrafo relativamente tardío.<sup>672</sup>

Con ello, pretendemos ofrecer una visión aproximadamente panorámica de uno de los factores que hicieron posible la introducción del malikismo en al-Andalus.

Entre los viajeros andalusíes que emprendieron el camino de Oriente, citemos a:

---

<sup>670</sup> al-Maqrri, *naḥḥu aṭ-ṭībi*, t. II, p. 5.

<sup>671</sup> Partiendo de Ibn Baškuāl en su tratado biográfico *aṣ-Ṣilatu*, hemos enumerado a 355 viajeros de clara pertenencia a una de las siguientes ciudades de al-Andalus: Córdoba (94), Sevilla (40), Toledo (38), Zaragoza (21), Almería (10), Pechina (8), Mallorca (7), Murcia (6), Tudela (5), Talavera de la Reina (5), Huesca (5), Aznalfarache (4), Écija (4), Jaén (4), Granada (3), Málaga (3), Játiva (3), la Frontera (3), Uclés (3), Madrid (2), Algarve (2), Lisboa (2), Valencia (2), Calatrava (2), Catalayud (2), Tortosa (2), Badajoz (2), Qalsana (1), Lorca (1), Elvira (1), Cádiz (1), Orihuela (1), Ceuta (1), Balda (1), Carmona (1), Niebla (1), Algeciras (1), Medinaceli (1), Denia (1), Baeza (1), Talamanca (1), Santarém (1), Marchena (1), Maqueda (1), Ibiza (1).

<sup>672</sup> Véase su biografía en: Ibn al-ʿImād, *šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. VI, p. 430, Al-Yāfiʿī, *mirʿātu al-ʿĪnāni*, t. III, pp. 312-313; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XXI, biog. n° 71, pp. 139-143; Ibn al-Abbār, *at-takmilatu*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 179, pp. 54-58; al-Ḥaḥwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 576, p.39; aḍ-Ḍahbī, *al-ʿībaru*, t. III, p. 75; Ibn Jilikān, *wafayātu al-aʿyāni*, Wüstenfeld (ed.), Vol. I, t. III, pp. 13-14; I. ʿAbbās (ed.), t. II, biog. n° 17, pp. 240-241; aḍ-Ḍahbī, *taḍkiratu al-ḥuffāzī*, t. IV, biog. n° 1097, pp. 1339-1341; Ibn al-Abbār, *muʿāmu aṣṣḥābi Abī ʿAlīyyin aṣ-Ṣadafīyya*, Codera (ed.), biog. n° 70, pp. 82-85; Ibn Farḥūn, *ad-dibāʾu*, biog. n° 220, pp. 184-185; al-Ḥaḥwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, p. 61; Majlūf, *šāʾaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 470, pp. 154-155; A. G. Palencia, *Historia de la literatura árabe-española*, H. Muʿniss (trd. Árabe), pp. 273-277.

- Abū al-Qāsim, Aḥmad b. Muwaffaq b. Namir b. Aḥmad b. °Abd ar-Raḥmān b. Qāsim b. Aḥmad al-Amawī, de Córdoba (396/1006). Era hombre de bien, culto y era versado en la literatura. Desempeñaba el cargo de orador en la oración solemne del viernes;<sup>673</sup>
- Abū °Umar, Aḥmad b. Jalaf b. Muḥammad b. Fartūn al-Madyūnī, asceta y transmisor, originario de Aznalfarache (377/987);<sup>674</sup>
- Abū °Umar, Aḥmad b. °Abd ar-Raḥmān b. °Abd al-Qādir b. Ḥuyay b. °Abd al-Mālīk al-°Absī, de Sevilla. Viaja a Oriente en 319/931 y regresa a al-Andalus en 332/944. Compone un tratado de Derecho bajo el título de *al-Iqtisādu* y otro sobre el ascetismo titulado *al-Istibṣāru*;<sup>675</sup>
- Abū Ŷa°far, Aḥmad b. Sahl b. Muḥsin al-Anṣārī el almocrí, conocido por Ibn al-Ḥaddād, de Toledo (389/999). Viaja a Oriente donde transmitía de varias autoridades. Era honesto, hombre de bien y de gran exactitud en la letra coránica según la versión de Nāfi°e en cuyo tema tenía compuesto un compendio;<sup>676</sup>
- Abū al-Qāsim, Aḥmad b. °Isā b. Sulaymān b. °Abd al-Wāḥid b. Muhanna b. °Abd ar-Raḥmān b. Jiyār b. °Abd Allāh al-Asyā°ī, conocido por Ibn Abī Hilāl, de Pechina (400/1009). Era hombre de gran bondad. Llegó a Toledo de *muḥāhid*;<sup>677</sup>

---

<sup>673</sup> Ibn Baṣkuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), biog. n° 14, p. 12; Abyārī (ed.) t. I, biog. n° 16, pp. 39-40.

<sup>674</sup> *Ibid.*, Codera (ed.), biog. n° 1, pp. 5-6; Abyari (ed.), t. I, biog. n° 3, pp. 31-32.

<sup>675</sup> *Ibid.*, Codera (ed.), biog. n° 3, p. 7; Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 6, pp. 33-34.

<sup>676</sup> *Ibid.*, Codera (ed.), biog. n° 6, p. 8; Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 8, p. 35.

<sup>677</sup> *Ibid.*, Codera (ed.), biog. n° 28, pp. 18-19; Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 30, p. 48.

- Abū al-ʿAbbās, Aḥmad b. Qāsim b. ʿIsā b. Faray̅ b. ʿIsā al-Lajmī, originario de Uclés, nacido en 363/974, y vivió en Córdoba. Era almocrí, transmitía de Abī ʿUmar Aḥmad b. al-ʿYasūr y otros. Viaja a Oriente, entra en Bagdad. Compuso tratados sobre las significaciones del *Alcorán* y los enseñaba en Córdoba. Durante los disturbios ocurridos en ésta, se trasladó a Toledo y allí enseñó las lecturas coránicas; murió en 410/1019. Era hombre virtuoso, muy versado en las lecturas del *Alcorán*;<sup>678</sup>
- Abū al-Qāsim, Aḥmad b. Muḥammad b. Baṭṭāl b. Wahb at-Tamīmī, de Lorca. Viaja con su padre a Oriente y allí se encuentra con Abī Bakr al-Aʿyūrī. Murió en 412/1021;<sup>679</sup>
- Aḥmad b. Muḥammad b. ʿĀfiyya al-Andalusī, de Calatrava. Se marchó a Egipto donde vivió hasta su muerte;<sup>680</sup>
- Abū al-Ḥazm, ʿAbd Allāh at-Tuʿyībī, de Huesca y juez de la misma, nacido en 306/918 o 308/920. Viaja a Oriente antes de 370/980, durante lo cual redacta mucha ciencia de al-Ḥasan b. Rašīq y de Abī Muḥammad b. Abī Zayd entre otros. Muere en 421/1030;<sup>681</sup>
- Abū ʿUmar, Saʿīd b. ʿAlī al-Anṣārī al-Qanāṭirī, conocido por Ibn Abī al-Hayyāl, de Cádiz. Nace en 362/973. Estudia en Córdoba y viaja a Oriente donde

---

<sup>678</sup> *Ibid.*, Codera (ed.), biog. n° 58, pp. 33-34; Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 60, pp. 65-66.

<sup>679</sup> *Ibid.*, Codera (ed.), biog. n° 62, p. 34; Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 64, p. 67.

<sup>680</sup> *Ibid.*, Codera (ed.), biog. n° 70, pp. 39-40; Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 72, p. 73.

<sup>681</sup> *Ibid.*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 372, pp. 167-168; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 380, p. 266.

se encuentra con Abī Muḥammad b. Abī Zayd y Abī Ḥafṣ ad-Dawdī. Muere en Sevilla el año 428/1033;<sup>682</sup>

#### 4. A la búsqueda de la sabiduría en China

Hemos visto que el viaje a Oriente constituyó un factor muy importante en la introducción del malikismo en al-Andalus. Era así una prolongada regeneración de la existencia andaluza no sólo desde el lado científico que fue enorme, sino también desde otros lados que, unidos, pudieron afectar el destino andaluz en sus relaciones extrafronterizas.

Parece que las otras circunstancias políticas no afectaron demasiado este hecho heredado de las primeras generaciones que, al poco instalados en la Península, sintieron la necesidad de retornar a sus vínculos con la tierra de origen. Pocas veces, el viaje a Oriente fue interrumpido por motivos de inseguridad dada la inestabilidad política que se produjeron en las dinastías reinantes a lo largo del itinerario entre al-Andalus y al-Ḥiṣṣā sin tomar en cuenta el enorme peligro que representaba el desafío naval de parte de los reinos cristianos del Norte y la entonces creciente fuerza de las repúblicas italianas de constante presencia en el Mediterráneo. De ahí la famosa actitud de los *fuqahāʿ* andalusíes de suspender temporalmente la peregrinación y sustituirla por el *Yihād* ya que era firme la prevalencia de combatir al enemigo y defender la patria sobre la peregrinación en su amplio sentido de peregrinación y búsqueda de la ciencia.

“*¡Id a la búsqueda de la ciencia aunque sea en China!*” este dicho,<sup>683</sup> supuestamente profético,<sup>684</sup> señalaba hasta qué punto el viaje era de gran

---

<sup>682</sup> *Ibid.*, Codera (ed.), biog. n.º 86, p. 46; Abyārī (ed.), t. I, biog. n.º 88, p. 81.

<sup>683</sup> Transmitido por Ibn ʿAddī en *al-Kāmilu*, Ibn al-Jaʿīb al-Bagdādī en *tārīju Bagdāda* e Ibn ʿAbd al-Barr en *Yāmiʿu bayāni al-ʿilmi wa faḍluhu* [t. I, dicho n.º 20, 22 y 29, pp. 27-37] y otros más desde la vía de Abū

transcendencia. Nada impedirá realizarlo, ni la lejanía ni los peligros, ni tampoco la falta de medios económicos. La lejanía se la superan con estancias temporales en diferentes lugares del itinerario desde el punto de partida hasta el punto de llegada. Cada sitio tenía su merito científico y espiritual puesto que Oriente empieza cuando se decide embarcar desde el primer puerto rumbo al último destino en extremo Oriente, pasando por Baja, al-Mahdiyya, Trípoli, al-Qayrawān, Alejandría, Yadda (en Arabia) y luego, la Meca, Medina, Damasco, Jordania e Iraq. El viaje duraba meses y años y así se superaba la lejanía por el largo tiempo dedicado a la formación científica y práctica en las diferentes disciplinas de la ciencia.

Los peligros tampoco suponían obstáculo porque eran entonces parte de los riesgos previstos durante la observancia de la quinta obligación del Islam. Salir para la peregrinación o para otra finalidad, significaba prepararse para el martirio según algunas tradiciones proféticas muy presentes en la mente y en la imaginación de los viajeros.

La falta de medios económicos, tampoco constituía un obstáculo para no cumplir su misión científica y religiosa. El viajero andaluz, de no tener medios suficientes para sufragar su estancia en algún lugar de su itinerario, podría

---

°Ātika Ṭarīf b. Salmān elevado (*marfū°an*) de la mano de Anas b. Mālik [al Profeta]. Sobre Abū °Ātika, dijo Ibn Ḥabbān en *Kitābu al-maʿrūfīna*, t. I, p. 488: “que su *ḥadīṭ* es muy rechazable (*munkaru al- ḥadīṭi*)”. Según el mismo Ibn Ḥabbān, este dicho “es *bāṭil* sin fundamento”, *ibíd.* t. I, p. 489. al-Albānī acertó al hablar sobre este dicho calificándole de *bāṭil* en su *silsilat al-aḥādīṭ aḍ-ḍaʿīfa wa al-mawḍū°a*, t. I, 1ª ed. Maktabatu al-Ma°ārifi, ar-Riyāḍu, 1412/1992, n° 416, p. 600. Agradezco al profesor Yalāl Aragón la amabilidad de proporcionarme estos datos referentes al mencionado dicho.

<sup>684</sup> Este dicho consta en Ibn °Abd al-Barr en los dichos pertenecientes al género de *marfū°u*, pero no lo critica como hace siempre con otras tradiciones. Véase Ibn °Abd al-Barr, *Yāmi°u bayāni al-°ilmi*, t. I, dicho n° 20, 22 y 29, pp. 27-37.

trabajar de almocrí en las mezquitas o escuelas privadas y enseñar a los demás cualquier disciplina de su competencia. Si no fuera el caso, trabajaría en cualquier oficio para mantenerse a sí mismo durante sus estudios o estancia<sup>685</sup> en el lugar donde se encontraba como por ejemplo trabajar de guardia nocturno en un distrito de alguna ciudad en Oriente.<sup>686</sup>

Estamos hablando de los viajeros que se dedicaban primordialmente a la ciencia.<sup>687</sup> Había casos que mezclaban ciencia y comercio. En este caso, las ganancias eran dobles: aumentaban el capital material y científico a la vez y por consiguiente, no tenían que temer más de cualquier evento imprevisible durante el viaje. La renta estaba asegurada: afirmarse como musulmán al visitar los lugares santos del Islam, encontrarse con gente selecta de la ciencia y del saber; mantener vínculos sociales y espirituales con los musulmanes de Oriente y por fin, sentirse parte integral de la *umma* islámica. El balance general de este hecho histórico mantenido durante generaciones, era altamente positivo.<sup>688</sup>

---

<sup>685</sup> Es el caso de Abū ʿAbd ʿAlā, Muḥammad b. ʿUmar b. Yūsuf al-Mālikī al-Ḥāfiẓ, conocido por Ibn al-Fajjār (409/1019) de Córdoba que trabajaba de portador de agua en la Meca durante su estancia en al-Hiṣṣā. Véase Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, t. II, al-Abyārī (ed.), biog. n° 1121, pp. 746-749. No consta en Codera (ed.).

<sup>686</sup> Es el caso de Abī al-Waīd al-Bāyī quien trabajaba de guardia nocturno en una avenida de Bagdad para sufragar sus estudios. Véase ʿIyāḍ, *tartību al-madāriqi*, Hāšim, Saīm (ed.), t. II, p. 349; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XVIII, pp. 539-540.

<sup>687</sup> Véase a título de ejemplo, Marín-Guzman, Roberto, “Al-Riḥla. El viaje científico en el Islam y sus implicaciones culturales”, *Reflexiones*, Vol. 89, 2 (2010), pp. 125-145.

<sup>688</sup> M. Marín pudo valorar este balance positivo en su artículo “Los ulemas andalusíes y sus maestros orientales” contando un total de 396 maestros. Véase en *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, III, pp. 257-306.

De esta manera, el malikismo pudo introducirse en al-Andalus y establecerse allí como doctrina oficial. El viaje era pues el soporte principal de este hecho.

Para contextualizar el viaje de los andalusíes a Oriente con la introducción del malikismo a la Península, deberíamos escoger una época determinada de la historia de al-Andalus. Esta iniciativa sería posible si el viaje se realizó dentro de un lapsus de tiempo y la introducción del malikismo – fruto de este viaje– fuera realizada de un toque.

Como acabamos de ver, el viaje era una parte de la formación científica de los andalusíes y una forma de afirmación nacional y confesional durante generaciones. La posibilidad que tenemos es de escoger toda la historia andaluza porque el viaje a Oriente y todo lo que de él surgió, nunca tuvo una determinada época fija y limitada. El viaje fue un constante y prolongado hecho histórico y cultural entre al-Andalus y Oriente desde la conquista del primero hasta su toma definitiva en 1492 por los reinos aliados de Castilla y Aragón.

Tampoco la introducción del malikismo fue completa desde el primer momento. Hubo momentos de iniciación a la doctrina, de preparación del terreno para su introducción, su debida lucha con otras posibles doctrinas rivales, su prevalencia sobre las mismas y por fin su fortalecimiento y expansión. Sólo podemos hablar de períodos de introducción progresiva, a veces intensiva, a veces débil, pero siempre fluida desde la época de Yaḥyā b. Yaḥyā hasta el total expansión y establecimiento del malikismo en al-Andalus antes de su definitiva conquista por las monarquías cristianas.

### **III. La expansión del mālikismo en al-Andalus: discípulos e irradiación de la doctrina**

Desde el primer momento en que comenzó el contacto de los discípulos andalusíes con Mālik, sus enseñanzas fueron proyectadas en al-Andalus. Poco a poco, el círculo de los discípulos directos e indirectos de Mālik se alargaba y la ciencia mālikī se difundió en toda la Península, dando a este trozo lejano del entonces mundo islámico occidental, todo su esplendor y grandeza. Algunos frutos directos de este hecho no tardaron en proyectarse hacia Europa iluminándola como hizo en su terreno el mismísimo Ibn Rušd.<sup>689</sup>

En el presente capítulo, vamos a enumerar – dentro de los límites biográficos que disponemos– a los discípulos andalusíes directos o indirectos de Mālik que viajaron a Oriente o los que no lo hicieron jamás pero que se consideraban adeptos a sus enseñanzas. Un análisis sintetizado de las obras magnas de la doctrina mālikī, será necesario en estas alturas para comprender un poco cómo pudo ser realizable toda la obra jurídica inspirada en el mālikismo. De ahí los párrafos que vamos a dedicar a la *mudawwana*, a la *mustajraʿya* y a la *ʿutbiyya*.

#### **1. Discípulos andalusíes de Mālik y su obra jurídica**

Podemos distinguir entre dos categorías de discípulos de Mālik: directos e indirectos. Los primeros son aquellos que realizaron el viaje durante la vida de Mālik y pudieron recibir su saber. Los segundos son los que por una razón u otra no pudieron encontrar a Mālik y conocerle en primera persona, pero que

---

<sup>689</sup> Véase Andrés Martínez Lorca, *Averroes, el sabio cordobés que iluminó Europa*, El Páramo, 1ª ed. Córdoba, 2010. Se puede consultar una reseña de nuestra autoría al mismo libro en *al-mustaqbalu al-ʿarabiyyu*, Markazu Dirāsāti al-Waḥdati al-ʿArabiyyati, Beirut, 391 (2011), pp. 154-159.

consiguieron recibir sus enseñanzas mediante sus discípulos directos o gracias a las múltiples transmisiones de los mismos.

### 1- 1. Discípulos andalusíes directos de Mālik

Indudablemente había una importante pléyade de andalusíes que emprendieron el camino de Oriente para recibir la ciencia jurídica y tradicional directamente de sus manantiales, pero los que tenemos constancia de su viaje y encuentro con Mālik, a través de las fuentes históricas, son escasos. El porqué de ello reside en la falta de documentación histórica y no en la tradición viajera que era costumbre en al-Andalus. Dicho esto, podemos citar a cuántos de ellos como:

- Ziyād b. °Abd ar-Raḥmān al-Qurṭubī, Abū °Abd Allāh, apodado Šabaṭūn (193/809). En Córdoba, de donde es originario, su familia se distinguía por su dedicación a la ciencia, al Derecho y a las obras benéficas. Era conocido por el *faqīh de al-Andalus* tal como nos hace saber la mayoría de sus biógrafos que indican, entre otras actitudes, su rechazo al cadiazgo.<sup>690</sup> Viaja dos veces al encuentro de su maestro Mālik<sup>691</sup> y con éste estudia su *al-muwattaʿa*<sup>692</sup> que

---

<sup>690</sup> Para su biografía, véase Aljoxanī, *Quḍātu qurṭubata*, Ribera (ed.y traducción), pp. 10-11; al-Abyārī (ed.), p.28; Aljoxanī, *Ajbāru al-fuqāhāʿi*, Molina y Ávila (eds.), biog. n° 104, pp. 95-98; al-Ḥumaydī, *Yaḍwatu al-muqtabisi*, ad-Dāru al-Misriyyatu (ed.), pp. 218-219; aš-Širāzī, *ṭabaqātu al-fuqahāʿi*, p. 152; °Iyāḍ, *tartibu al-madāriqi*, Hāšim, Salīm (ed.), t. I, pp. 200-203; aḍ-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 751, p. 280; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 753, p. 372; aḍ-Ḍahbī, *al-°ibaru*, t. I, p. 243; Ibn Farḥūn, *ad-dībāʿu*, biog. n° 231, pp. 193-194; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, Šuʿayb al-Arnāʿūṭ y Muḥammad Naʿīm al-°Iraqsūsī (1ª ed.), 1983, t. IX, biog. n° 97, pp. 311-312; al-Maqrī, *naḥḥu aṭ-ṭibi*, t. II, pp. 45-46; Ibn al-°Imād, *šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. I, pp. 339-340; Majlūf, *šāyaru an-nūri*, t. I, biog. n° 42, p. 63; al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. II, p. 218; M. Marín, “Nomina de sabios de al-Andalus”, n° 504, p. 120.

<sup>691</sup> °Iyāḍ lo considera como uno de los primeros que introdujeron la doctrina de Mālik a al-Andalus, *tartibu al-madārik*, t. I, Ibn Tāwīt (ed.), pp. 26-27.

luego lo introdujo a al-Andalus por primera vez.<sup>693</sup> Tiene compuesto un tratado conocido por las *transmisiones de Ziyād* relatado del propio Mālik.<sup>694</sup> Transmite *hadices* de al-Layṭ b. Saʿd (175/792),<sup>695</sup> de Ibn ʿUyayna (198/814)<sup>696</sup> y de tantos tradicionistas más. Murió en 193/809 o más.<sup>697</sup>

- Muḥammad b. Saʿīd b. Bašīr b. Šūrāḥīl al-Maʿāfirī, Abū ʿAbd Allāh, de Beja (198/814). Desempeñó el cadiazgo en Córdoba. Viajó y encontró a Mālik de quien recibió mucha ciencia. Era hombre virtuoso y versado en la ciencia legal. Fue conocido por su rectitud en su oficio de juez del cual fue cesado una vez.<sup>698</sup>

---

<sup>692</sup> Ibn al-Qūṭīyya, *tārīju iftitāḥi al-Andalusi*, p. 62.

<sup>693</sup> Aljoxanī, *Quḍātu qurtubata*, Ribera (ed.), pp. 50-51; trad. esp. pp. 60-61; al-Abyārī (ed.), p.72; al-Ḥaywī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. II, p. 218; L. Ortiz, "Recepción", p. 61. ʿIyāḍ dice que Ibn Šūrāḥīl tiene un comentario de *al-muwaṭṭaʿe, tartību al-madāriki*, t. II, aṣ-Šaḥrāwī (ed.), p. 85.

<sup>694</sup> ʿIyāḍ lo considera como uno de los que transmitieron el *fiqh* y las tradiciones de la mano de Mālik, *tartībiu al-madārik*, t. II, aṣ-Šaḥrāwī (ed.), p. 218.

<sup>695</sup> Para su biografía, véase ʿIyāḍ, *tartību al-madāriki*, t. II, aṣ-Šaḥrāwī (ed.), p. 173; Ibn Jilikān, *Wafayātu al-aʿyāni*, Wüstenfeld (ed.), Vol. II, t. VI, pp. 68-69; I. ʿAbbās (ed.), t. IV, biog. n° 549, pp. 127-128; aḍ-Ḍahbī, *taḍkiratu al-ḥuffāẓi*, t. I, pp. 224-226; Ibn an-Nadīm, *al-Fihristu*, t. VI, Riḍā -Taʿadud (ed.), p. 252; al-Yāfiʿī, *mirʾātu al-Ŷināni*, t. I, pp. 286-287; al-Ḥaywī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. II, pp. 147-148.

<sup>696</sup> Véase, por ejemplo, datos sobre su biografía en: aḍ-Ḍahbī, *as-siyaru*, t. VIII, pp. 454-475.

<sup>697</sup> Existe leves variaciones al fijar la fecha de su muerte entre sus biógrafos, pero la mayoría la fijan en el año 193/809.

<sup>698</sup> Para su biografía, véase Aljoxanī, *Quḍātu qurtubata*, Ribera (ed.), pp. 51-67; trad. esp. pp. 62-83; al-Abyārī (ed.), pp. 29-30; aḍ-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 69, pp. 51-53; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 69, pp. 88-90; ʿIyāḍ, *al-madāriq*, Hāšim, Salīm (ed.), t. I, pp. 286- 293; al-Maqrī, *naḥḥu aṭ-ṭibi*, t. II, pp. 143-149; Majlūf, *šaḡaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 44, p.63.

- Qar ʿūs b. al-ʿAbbās aṭ-Ṭaqafī, Abū al-Faḍl (220/835), originario de Córdoba. Viaja a Oriente y se encuentra con Mālik<sup>699</sup> y al-Layṭ b. Saʿd y de ambos, recibe mucha ciencia.<sup>700</sup>

-Saʿīd b. Abī Hind, Abū ʿUtmān (200/816),<sup>701</sup> de Toledo, apodado *al-Ḥaqīm* (el sabio). Viaja y encuentra a Mālik y de él transmite mucha ciencia. Muere a mediados del reinado del al-Ḥaqam según al-Faraḍī.<sup>702</sup>

-Yaḥyā b. Maḍar al-Qaysī, Abū Bakr – o Abū Zaqariyya (189/805), originario de Siria. Es uno de los destacados *fuqahāʿ* de Córdoba. Viaja a Oriente y se encuentra con Mālik y Sufyān aṭ-Ṭawrī (161/778).<sup>703</sup>

- Saʿīd b. ʿAbdūs (180/796), originario de Toledo, conocido por al-Ŷaddiy. Se encuentra con Mālik del cual recibe *al-muwaṭṭaʿe*.<sup>704</sup> Era hombre de ciencia y

---

<sup>699</sup> ʿIyāḍ lo cita como uno de los que transmitieron el fiqh y las tradiciones de la mano de Mālik, *tartību al-madāriki*, t. II, aṣ-Ṣaḥrāwī (ed.), p. 215; y difundieron su doctrina en al-Andalus, *tartību al-madāriki*, t. I, Ibn Tāwīt (ed.), pp. 26-27.

<sup>700</sup> Aljoxanī, *ajbāru al-fuqahāʿi*, Molina y Ávila (eds.), biog. n° 423, pp. 311-312; Ibn Farḥūn, *ad-dībāʿu*, biog. n° 434, p. 325; Ibn al-Faraḍī, *tārīju ʿulamāʿi al-Andalusi*, t. II, al-Abyārī (ed.), biog. n° 1082, pp. 621-622; aṣ-Širāzī, *ṭabaqātu al-fuqahāʿi*, p. 152; ʿIyāḍ, *tartību al-madāriki*, t. II, aṣ-Ṣaḥrāwī (ed.), p. 87 y 215; t. I, Hāšim, Salīm (ed.), pp. 285- 286; al- Ḥumaydī, *yaḍwatu al-muqtabisi*, t. IV, Iḥyāʿu at-Turāṭi al- ʿArabiyyi (ed.), biog. n° 780, p.333.

<sup>701</sup> Para su biografía, véase ʿIyāḍ, *al-madāriqu*, Hāšim, Salīm (ed.), t. I, pp. 203-204; Aljoxanī, *ajbāru al-fuqahāʿi*, Molina y Ávila (eds.), biog. n° 431, pp. 315-316.

<sup>702</sup> Ibn al-Faraḍī, *tārīju ʿUlamāʿi al-Andalusi*, t. I, al-Abyārī (ed.), biog., n°467, pp. 288-289.

<sup>703</sup> Para su biografía, véase ʿIyāḍ, *al-madāriqu*, Hāšim, Salīm (ed.), t. I, p.204; Aljoxanī, *ajbāru al-fuqahāʿi*, Molina y Ávila (eds.), biog. n° 492, pp. 347-348; aḍ-Ḍaḥbī, *al-ʿibaru*, t. I, p. 181; al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. II, biog. n° 159, pp. 164-147.

<sup>704</sup> ʿIyāḍ lo considera como uno de los que transmitieron *al-muwaṭṭaʿe* de Mālik, *tartību al-madāriki*, t. II, aṣ-Ṣaḥrāwī (ed.), p. 88.

virtud. Desempeña el cadiazgo en su país y era muftí del mismo. Murió en 180/796.<sup>705</sup>

-al-Gāzī b. Qays, Abū Muḥammad (199/815), de los aliados. Destacado *faqīh* y tradicionista vertido en el Ḥadīth, pues era uno de los primeros que lo introdujeron a al-Andalus y recibió *al-muwatṭaʿ* directamente de la mano de Mālik.<sup>706</sup> Un tradicionista, Abū al-Qāsim Aḥmad b. Baqī b. Majlad (625/1228)<sup>707</sup> siguió esta tradición de estudiar *al-muwatṭaʿ* y trasmitirlo durante varias generaciones pues iba a ser, quizás, el último que lo transmitió directamente de Mālik mediante una cadena de transmisión compuesta por seis transmisores.<sup>708</sup>

-ʿIsā b. Dinār al-Qurṭubī, Abū Muḥammad (212/827) de Córdoba. Como compañero de Mālik<sup>709</sup> que era, fue considerado como *faqīhu al-Andalusi* quien instruyó el Derecho a los andalusíes. Era más docto que Yaḥyā b Yaḥyā, otro

---

<sup>705</sup> Ibn al-Faraḍī, *Tārīju ʿUlamāʾi al-Andalusi*, t. I, al-Abyārī (ed.), biog. n° 469, p. 289; ʿIyāḍ, *al-madāriqu*, Hāšim, Salīm (ed.), t. I, p. 199; Aljoxanī, *ajbāru al-fuqahāʾi*, Molina y Ávila (eds.), biog. n° 432, p.316; al-Ḥumaydī, *Ŷaḍwatu al-muqtabisi*, t. IV, Iḥyāʾu at-Turāṭi al-Arabiyyi (ed.), biog. n° 467, p.232.

<sup>706</sup> ʿIyāḍ dice que fue uno de los que viajaron al encuentro de Mālik, *al-madāriqu*, Hāšim, Salīm (ed.), t. I, p. 26; Ibn Tāwīt (ed.), pp. 26-27 y lo cita como uno de los que de él transmitieron el *fiqh* y *al-muwatṭaʿ*, ʿIyāḍ, *tartību al-madāriki*, t. II, aṣ-Ṣaḥrāwī (ed.), p. 87 y 214. Para su biografía, véase ʿIyāḍ, *al-madāriqu*, Hāšim, Salīm (ed.), t. I, pp. 199-200; Aljoxanī, *ajbāru al-fuqahāʾi*, Molina y Ávila (eds.), biog. n° 393, pp. 291-292; Ibn al-Faraḍī, *tārīju ʿulamāʾi al-Andalusi*, t. II, al-Abyārī (ed.), biog. n° 1013, p. 578; Majlūf, *šaḡaratu an-nūri*, t. I, biog. n°43, p. 63.

<sup>707</sup> aḍ-Ḍaḥbī, *as-Siyaru*, t. XXII, biog. n°156, pp. 274-277.

<sup>708</sup> Ibíd., t. XXII, p.277.

<sup>709</sup> ʿIyāḍ desacredita este hecho. *tartību al-madāriki*, t. I, Ibn Tāwīt (ed.), p. 20.

discípulo de Mālik, también destacado en su disciplina. Aprendiñ de Ibn al-Qāsim. Éste le respetaba. Murió en Toledo en 212/827.<sup>710</sup>

- Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṭī b. Kaṭīr, b. Waslās b. Šamlāl b. Manqāyaā, Abū Muḥammad (234/849),<sup>711</sup> de Córdoba, *el inteligente de al-Andalus*<sup>712</sup> como le llamaba Mālik. Recibiñ la ciencia de la mano de Ziyād b. °Abd ar-Raḥmān en al-Andalus y emprendió viaje a Oriente logrando recibir de Mālik sus enseñanzas.<sup>713</sup> En la Meca, recibió ciencia de la mano de Sufyān b. °Uyayna y en Egipto de al-Layṭ b. Sa°d, de °Abd Allāḥ b. Wahb, de °Abd ar-Raḥmān b. al-Qāsim y Abī Ḍamra Anas b. °Iyād. Fue uno de los que transmitieron las

---

<sup>710</sup> Aljoxanī, *ajbāru al-fuqahā'i*, Molina y Ávila (eds.), biog. n° 352, pp. 270-272; al-Ḥumaydī, *Yaqd watu al-muqtabisi*, t. IV, lḥyā'u at-Turāṭi al- Arabiyyi (ed.), biog. n° 678, p. 298; al-Ḥaḥwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. III, biog. n° 328, p. 95; Majlūf, *šayāratu an-nūri*, t. I, biog. n° 47, p. 64.

<sup>711</sup> Para su biografía, véase Aljoxanī, *ajbāru al-fuqahā'i*, Molina y Ávila (eds.), biog. n° 493, pp. 348-367; al-Abyārī (2ª ed.), pp. 30-31; Ibn al-Faraḍī, *tārīju °ulamā'i al-Andalusi*, t. II, al-Abyārī (ed.), biog. n° 1554, pp. 898-900; al-°Aṭṭār (2ed.), t. II, biog. n° 1556, pp. 176-178; al-Ḥumaydī, *Yaqd watu al-muqtabisi*, t. IV, lḥyā'u at-Turāṭi al- Arabiyyi (ed.), biog. n° 909, p. 382-384; al-Abyārī (2ª ed.), t. II, biog. n° 909, pp. 609-612; aš-Širāzī, *tabaqātu al-fuqahā'i*, I. °Abbās (ed.), pp. 152-153; Al-Maqrri, *naḥḥu aṭ-ṭibi*, t. II, pp. 9-12. Ibn Saīd, *al-mugribu*, t. I, Ḍayf (IV ed.), biog. n° 109, pp. 163-165; Anónimo, *mafājiru al-barbari*, Bubāya (ed. y estudio), p. 153; Ibn al-°Imād, *šadārātu ad-ḡahabi*, t. III, p. 110; Ibn Farḥūn, *ad-dībāyū*, biog. n° 608, pp. 431-432; ad-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XVI, biog. n° 188, pp. 267-268; al-Ḥaḥwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, biog. n° 335, p. 98; Majlūf, *šayāratu an-nūri*, t. I, biog. n° 44, pp. 63-64; M. Marín, "Nomina de sabios de al-Andalus", n° 1576, p. 157.

<sup>712</sup> Véase con el mismo título, Fierro, M. "Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṭī (m. 234/848), el inteligente de al-Andalus", *Al-Qántara*, XIX (1998), pp. 473-501.

<sup>713</sup> "Yaḥyā, discípulo también de Malic, fue seguramente el que más influyó en la recepción de las nuevas doctrinas". Véase L. Ortiz, *Derecho musulmán*, p. 37.

tradiciones proféticas directamente del mismo<sup>714</sup> siendo uno de los discípulos que solían asistir a sus cursos.<sup>715</sup>

-<sup>c</sup>Abd ar-Raḥmān b. Mūsā al-Hawwārī (179/795) de Écija.<sup>716</sup> Encontró a Mālik,<sup>717</sup> Ibn <sup>c</sup>Uyayna y al-Aṣma<sup>c</sup>ī entre otros, y de éstos recibió mucha ciencia. Desempeñó el cadiazgo en su país. Cuando solía llegar a Córdoba, ni <sup>c</sup>Isā b. Dinār, ni Yaḥyā b. Yaḥyā, ni tampoco Sa<sup>c</sup>d b. Ḥassān emitían consultas por respeto a su persona hasta que se marchase.<sup>718</sup>

- Ṭālūt b. <sup>c</sup>Abd al-Ŷabbār al-Ma<sup>c</sup>afirī (179/795), de Córdoba, viaja a Oriente y se encuentra con Mālik y otros ulema de los cuales recibe mucha ciencia.

- <sup>c</sup>Abd al-Malīk b. Ḥabīb, Abū Marwān (238/852)<sup>719</sup> ilustre *faqīh* defensor del malikismo.<sup>720</sup> Según Ibn Jaldūn, Abū Marwān viajó a Oriente, fue alumno de

---

<sup>714</sup> <sup>c</sup>Iyāḍ, *tartību al-madāriki*, t. II, aṣ-Ṣaḥrāwī (1<sup>a</sup> ed.), p. 86.

<sup>715</sup> <sup>c</sup>Iyāḍ, *tartību al-madāriki*, t. II, aṣ-Ṣaḥrāwī (1<sup>a</sup> ed.), p. 16.

<sup>716</sup> Para su biografía, véase Ibn al-Qutiyya, *tārīju iftitāḥi al-Andalusi*, p. 56; Aljoxanī, *Ajbāru al-fuqahā'i*, Molina y Ávila (eds.), biog. n° 314, pp. 234-236; <sup>c</sup>Iyāḍ, *al-madāriqu*, Hāšim, Salīm (ed.), t. I, pp. 294; al-Ḥaḥwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, p. 98.

<sup>717</sup> <sup>c</sup>Iyāḍ lo considera como uno de los que transmitieron el fiqh de Mālik, *tartību al-madāriki*, t. II, aṣ-Ṣaḥrāwī (ed.), p. 205.

<sup>718</sup> al-Ḥaḥwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. III, biog. n° 337, p. 98.

<sup>719</sup> Para su biografía, véase <sup>c</sup>Iyāḍ, *al-madāriqu*, Hāšim, Salīm (ed.), t. I, pp. 381- 392; al- Ḥumaydī, *Ŷaḍwatu al-muqtabisi*, t. IV, Iḥyā' u at-Turāḥi (ed.), biog. n° 628, pp. 282-283; al-Abyārī (2<sup>a</sup> ed.), t. II, pp. 447-449; Ibn Saīd, *al-mugribu*, t. II, Ḍayf (IV ed.), biog. n° 408, p. 96; Aljoxanī, *Ajbāru al-fuqahā'i*, Molina y Ávila (eds.), biog. n° 328, pp. 245-254; Ibn al-Faraḍī, *tārīju ʿulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), biog. n° 814, pp. 225-228; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 814, pp. 459-463; Ibn <sup>c</sup>Idārā, *al-bayānu al-mugribu*, t. II, Colin y L. Provençal (2<sup>a</sup> ed.), pp. 110-111; al-Maqrri, *Nafḥu aṭ-ṭībi*, t. II, pp. 5-8; Ibn Jāqān, *Qalā'idu al-ʿiqyāni*, Šwabqa (ed.), pp. 233-237; Ibn Farḥūn, *ad-dībāyū*, al-Ŷannān (ed.), biog. n° 327, pp. 252-256; Ibn al-ʿImād, *šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. III,

Ibn al-Qāsim e introdujo la doctrina mālikí en al-Andalus<sup>721</sup> y sirvió de puente de unión entre la escuela malikí de Medina y la de al-Andalus” como dice M. Arcas Campoy.<sup>722</sup> Es autor, entre otros,<sup>723</sup> de la *wāḍiḥa*, tratado de gran transcendencia en el haber jurídico y científico mālikí.<sup>724</sup>

## 1-2. Discípulos andalusíes indirectos de Mālik

Como dijimos antes, algunos andalusíes emprendieron el viaje para recibir la ciencia en sus fuentes. Varios de ellos lograron encontrar a Mālik y recibir de él personalmente la ciencia del *ḥadīṭ* y del *fiqh*. Otros no, o porque ya se había

---

p., 174; aḍ-Ḍahbī, *taḍkiratu al-ḥuffāzi*, t. II, pp. 537-538; Aṣ-Ṣuyūṭī, *Bugyatu al-ʿwuʿāti*, t. II, biog. n.º, 1565, p. 109; Aṣ-Ṣafadī, *al-wāfi bi-al-wafayāti*, t. XIX, biog. n.º 7267, p. 108; aṣ-Ṣirāzī, *ṭabaqātu al-fuqahāʾi*, p. 162; ad-Dāwūdī, *ṭabaqātu al-mufasirīna*, t. I, biog. n.º 304, pp. 353-357; Ibn Qunfud al-qasantīnī, *al-wafayātu*, Nwīhid (IVª ed.), biog. n.º 232, p. 171; al-Qifṭī, *Inbāhu ar-ruwāti*, t. II, Abū al-Faḍl Ibrāhīm (1ª ed.), biog. n.º 409, pp. 206-207; Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico*, pp. 29-34; al-Ḥaṣwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, biog. n.º 338, pp. 98-99; Majlūf, *ṣaḥaratu an-nūri*, t. I, biog. n.º 109, pp. 74-75; b. ʿAbd Allāh, *maʿlamatu al-fiqhi al-mālikiyyi*, p. 64. Este autor dice que Ibn Ḥabīb tuvo un encuentro con Mālik, ibíd. pp. 140-141. Es de interés consultar la síntesis bio-bibliográfica de Ibn Ḥabīb en ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb, *Kitāb al-wāḍiḥa*, M. Arcas Campoy (trad. y estudio), pp. 21-25.

<sup>720</sup> Cuando ʿIyāḍ lo cita como uno de los que transmitieron el *fiqh* y las tradiciones de la mano de Mālik, no alude a su encuentro con éste y critica a quien lo haya considerado como transmisor directo del faqīh de la Medina. *tartīb al-madārik*, t. I, Ibn Tāwīt (ed.), p. 19. Lo mismo hace Ibn Farḥūn en su *dībāy* cuando dijo que este faqīh no vio a Mālik aunque lo integra dentro de la primera categoría de sus adeptos, p. 252.

<sup>721</sup> Ibn Jaldūn, *al-muqaddimatu*, p. 450.

<sup>722</sup> ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb, *Kitāb al-wāḍiḥa*, M. Arcas Campoy (trad. y estudio), p. 23.

<sup>723</sup> Véase la lista elaborada por M. Arcas de su “producción literaria” con sus debidas ediciones y traducciones a idiomas extranjeras en ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb, *Kitāb al-wāḍiḥa*, M. Arcas Campoy (trad. y estudio), pp. 24-25.

<sup>724</sup> Aṣ-Ṣuyūṭī, *bugyatu al-wuʿāti*, t. II, p. 109.

muerto o que habían nacido después de la muerte de aquél y lograron sólo encontrar a sus discípulos de la primera categoría o de la segunda. Pero otros fueron seguidores de Mālik y practicaron la jurisprudencia sin conocer personalmente a Mālik ni encontrar a sus discípulos, y aun así, lograron acumular un saber importante sin desplazarse de su tierra.

A este respecto, podemos distinguir entre dos subcategorías de los discípulos indirectos de Mālik: discípulos indirectos de la primera generación de discípulos mašriquíes de Mālik y discípulos de Mālik que no viajaron a Oriente para recibir el saber y la doctrina mālikí pero sí que lo hicieron en su tierra natal.

De la primera categoría, podemos citar a los siguientes ulemas:

- Abū ʿAbd Allāh, Muḥammad b. ʿUmar b. Lubāba al-Qurṭubī (314/926), destacado ulema y jurista andalusí de las familias o dinastías de jurisconsultos.<sup>725</sup> Además de su dedicación a las disciplinas legales, era poeta, literato e historiador. Desempeñaba la emisión de dictámenes durante más de cuarenta años por su calidad de muftí de al-Andalus.<sup>726</sup>
- Abū ʿAbd Allāh, Muḥammad b. Fuṭṭays b. Wāṣil al-Gāfiqī (319/931) de Elvira, apodado el *tradicionalista de al-Andalus*. Fue de los grandes ulemas

---

<sup>725</sup> “La historia literaria del islamismo español –como afirma Rafael de Ureña– nos ofrece muchos ejemplos de esas familias o dinastías de jurisconsultos tales como los Benimajlad, Los Benilubaba, los Beniroxd, (...) de Córdoba”. Véase Rafael de Ureña, *Familias de Jurisconsultos*, p. 252.

<sup>726</sup> Para su biografía, véase Aljoxanī, *Ajbāru al-fuqahāʾi*, Molina y Ávila (eds.), biog. n.º 154, pp. 144-147; ad-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n.º 222, pp. 101-102; al-Abyārī (1.ª ed.), t. I, biog. n.º 223, p. 147; Ibn al-Faraḍī, *tārīju ʿulamāʾi al-Andalusi*, t. II, al-Abyārī (ed.), biog. n.º 1187, pp. 680-681; Ibn al-ʿImād, *Šaḍarātu ad-ḍahabi*, t. IV, p. 71; ad-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XIV, biog. n.º 278, p. 495; ad-Ḍahbī, *al-ʿIbaru*, t. I, p. 468; ʿIyāḍ, *al-madāriqu*, Benšrīfa (ed.), t. V, pp. 153-157; al-Ḥumaydī, *Yaḍwatu al-muqtabisi*, t. IV, Iḥyāʾu at-Turāṭi al-ʿArabiyyi (ed.), biog. n.º 110, p. 76; al-Ḥaḥwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, biog. n.º 352, p. 107; Majlūf, *šaḡaratu an-nūri*, t. I, biog. n.º 179, p. 86; M. Marín, “Nomina de sabios de al-Andalus, n.º 1283, p. 146.

andalusíes dedicados a las ciencias tradicionales y fieles seguidores de la doctrina mālikí.<sup>727</sup>

- Abū ʿUmar, Aḥmad b. Maysir conocido por Ibn al-Agbas al-Qurṭubī (328/940). Gran *faqīh* y ulema cordobés. Se inclinaba a la especulación y a la demostración en sus argumentos aunque se mantenía fiel a la doctrina de Mālik.<sup>728</sup>

-Abū Muḥammad, Qāsim b. Aṣḥab, conocido por al-Bayyānī (340/951), *jurista* e *imām* en la doctrina mālikí. Viajó a Oriente y allí tuvo su formación científica de la mano de destacados ulema del Mašriq y del Magrib. Es autor de *al-majraʾ al-ā sunan Abī Dāwūd* y su resumen titulado *al-muʾtabā, al-musnadu, garību ḥadīṯ Mālik, musnadu ḥadīṯi Mālikin, aḥqāmu al-qurʾāni, an-nāsiju wa al-mansūju* entre otras interesantes obras.<sup>729</sup>

-Abū Ibrāhīm, Ishāq b. Ibrāhīm b. Masarra at-Tuʾyībī (355/966). *Imām* en la ciencia legal. Tuvo su formación de la mano de la élite andalusí tales Ibn

---

<sup>727</sup> Para su biografía, véase al-Ḥumaydī, *Ŷaḍwatu al-muqtabisi*, t. IV, Iḥyāʾu at-Turāṯi al-ʿArabiyyi (ed.), biog. n° 129, pp. 84-85; Ibn al-Faraḍī, *tārīju ʿulamāʾi al-Andalusi*, t. II, al-Abyārī (ed.), biog. n° 1203, pp. 689-691; Ibn al-ʿImād, *Šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. IV, pp. 95-96; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XV, biog. n°46, pp. 78-79; aḍ-Ḍahbī, *taḍkiratu al-ḥuffāzi*, t. III, pp. 802-803; al-Ḥaʾwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, biog. n° 353, p. 107.

<sup>728</sup> Para su biografía, véase al-Ḥumaydī, *Ŷaḍwatu al-Muqtabisi*, t. IV, Iḥyāʾu at-Turāṯi al-ʿArabiyyi (ed.), biog. n° 198, p. 118; al-Ḥaʾwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, biog. n° 355, pp. 107-108.

<sup>729</sup> Para su biografía, véase: aḍ-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 1298, pp. 433-434; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 1302, pp. 589-590; al-Ḥumaydī, *Ŷaḍwatu al-muqtabisi*, t. IV, Iḥyāe at-Turāṯi al-ʿArabiyyi (ed.), biog. n° 769, pp. 330-331; Ibn al-Faraḍī, *tārīju ʿulamāʾi al-Andalusi*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 1068, pp. 297-298; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 1068, pp. 611-614; ʿIyāḍ, *al-madāriku*, t. V, Benšrīfa (2ª ed.), pp.180-183; Ibn Farḥūn, *ad-dībāʾu*, biog. n° 426, pp. 321-322; aḍ-Ḍahbī, *taḍkiratu al-ḥuffāzi*, t. III, biog. n° 831, pp. 853- 854; ad-Dāwūdī, *ṭabaqātu al-mufasirīna*, t. II, biog. n° 409, pp. 35-36; al-Ḥaʾwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, biog. n° 359, p. 112; Majlūf, *šaḍaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 191, pp. 88-89.

Lubāba, Aslam b. °Abd al-Azīz, Aḥmad b. Jālid, Ibn Ayman, Muḥammad b. Qāsim, Qāsim b. Aṣḥab y tantos más. Es autor del compendio *an-naṣā'ih, ma'dimu aṭ-ṭahārati wa aṣ-ṣalāti*.<sup>730</sup>

-Abū Bakr, Muḥammad b. °Ubayd Allāḥ b. al-Walīd al-Quraṣī al-Ma'īṭī al-Andalusí (367/978), destacado faqīh y ulema. Obtuvo su formación bajo la autoridad de Wahb b. Masarra (346/957)<sup>731</sup> e Ibn al-Aḥmar. Fue quien complementó el libro de *al-isti'āb fī al-madḥab*— enciclopedia mālikí compuesta por Abū ar-Rabī'e, Sulaymān b. Mūsā, conocido por Ibn Sālim al-Qilā'ī (634/1237)<sup>732</sup> con Abī °Umar al-Mikwī a petición de al-Ḥaḡam.<sup>733</sup>

- Abū Bakr, Muḥammad b. Ḥasan b. °Abd Allāḥ b. Madḥiy az-Zubaydī (377/987), ulema de Sevilla y juez de la misma. Además de su gran talento como jurisprudente, era destacado en lingüística, en la literatura y en otras disciplinas. Es autor del libro *al-abniyatu; laḥnu al-°awāmmi; mujtaṣaru al-*

---

<sup>730</sup> al-Ḥumaydī, *Yaqwat al-muqtabisi*, t. IV, Iḥyā'u at-Turāṭī al- Arabiyyi (ed.), biog. n° 305, p. 168; Ibn al-Faraḡī, *tārīju °ulamā'i al-Andalusi*, t. I, al-Abyārī (ed.), biog. n° 223, pp. 143-144; al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, biog. n° 365, pp. 114-115; Majlūf, *ṣaḡaratu an-nūri*, t. I, biog. n°199, p.90.

<sup>731</sup> Ibn al-Faraḡī, *tārīju °ulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), t. II, biog. n° 1516, p. 34; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 1516, pp. 877-878; °Iyāḡ, *al-madāriku*, t. VI, Sa'īd A°rāb (1ªed.), pp. 164-165; Majlūf, *ṣaḡaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 195, p. 89; M. Marín, "Nomina de sabios de al-Andalus", n° 1517, p. 154.

<sup>732</sup> Para su biografía, véase Ibn Farḡūn, *ad-dībāju*, biog. 241, pp. 200-202; al-Yāfi'ī, *mir'ātu al-°ināni*, t. IV, p. 68; Majlūf, *ṣaḡaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 588, p. 180; Ibn al-°Imād, *ṣaḡarātu aḡ-ḡahabi*, t. VII, p. 287. Una buena monografía sobre este faqīh es la que publicó Turaya Lahī, *Abū ar-Rabī° Sulaymānu b. Mūsā b. Salīm al-Qilā'ī*, Ministerio de Asuntos Islámicos, Rabat, 1994, 376 pags.

<sup>733</sup> °Iyāḡ, *al-madāriku*, Hāšim, Salīm (ed.), t. II, pp. 235- 237; al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, biog. n° 369, p. 11; Majlūf, *ṣaḡaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 242, p. 99.

°ayni; el suplemento del libro *al-°aynu*; *galaṭu al-°ayni* y *ar-raddu °alā Muḥammad b. Masarra*.<sup>734</sup>

- Abū Bakr, Muḥammad b. Yabqā b. Muḥammad b. Zarb, (381/991), juez de Córdoba y muftí de la misma. Era versado en las ciencias tradicionales y de los mejores conocedores de las enseñanzas de Mālik. Es autor del libro *al-jiṣāl* en la jurisprudencia concebido como contrapuesto al libro de *al-jiṣālu* de orientación ḥanafī.<sup>735</sup>

### 1-3. Discipulos de Mālik que no viajaron a Oriente

Son discípulos de Mālik que si bien no viajaron a Oriente, ni encontraron tampoco a discípulos directos de Mālik o a sus discípulos de la segunda generación, pudieron ser férreos defensores del malikismo convirtiéndose así en una autoridad incuestionable en la doctrina. Me refiero a los Banū Rušd el abuelo y el nieto e Ibn °Abd al-Barr.

---

<sup>734</sup> aḍ-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 80, pp. 56-57; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 80, pp. 93-94; al-Ḥumaydī, *Yaqḍwatu al-muqtabisi*, t. IV, Iḥyā' u at-Turāṭī al- Arabiyyi (ed.), biog. n° 34, pp. 46-49; al-Ḥaḥwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, biog. n° 373, p. 119; Majlūf, *šāḡaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 246, p. 100. Sobre datos genealógicos de la familia az-Zubaydī, véase Molina, Luis, "Familias andalusíes", pp.11-14.

<sup>735</sup> al-Bunnāḥī, *tārīju quḍāti al-Andalusi*, Laḡnatu iḥyā'i at-Turāṭī al-°Arabiyyi (Vª ed.), pp. 77-82; aḍ-Ḍabbī, *as-Siyaru*, t. XIV, biog. n° 298, p. 411; aḍ-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n°325, p.136; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 326, p.189; Ibn al-Faraḍī, *tārīju °ulamā'i al-Andalusi*, t. II, al-Abyārī (ed.), biog. n° 1361, pp. 775-776; al- Ḥumaydī, *Yaqḍwatu al-muqtabisi*, t. IV, Iḥyā' u at-Turāṭī al- Arabiyyi (ed.), biog. n° 170, p. 100; al-Ḥaḥwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. III, biog. n° 375, pp. 121-123; Majlūf, *šāḡaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 249, p. 100. Véase también M. Fierro, "El proceso contra Abū °Umar", nota n° 34, p. 99.

Por razones metódicas evidentes por sí, vamos a aplazar el caso de Ibn Rušd el nieto a próximos apartados y conformarnos con Ibn Rušd al-Ŷad como representante perfecto de esta categoría.

### 1-3-1. Ibn Rušd al-Ŷadd: autoridad andalusí en la doctrina mālikí

“Muḥammad b. Aḥmad b. Rušd, Abū al-Walīd, Cādī mayor de Cñrdoba, autor de *al-mukadimātu* y otros tratados. De su autoría, el libro de *al-bayānu wa at-taḥsīlu, as-šarḥu wa at-tawḥīthu wa at-taʿlīlu*, sobre la *ʿutbīyya*, tratado que tuvo gran éxito. Durante su época, estaba sin rival alguno en el *fiqh*. Me hablaron de él varios [hombres] entre ellos: Ibn Abī az-Zāhid, Abū al-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAbd al-Mālik b. ʿUmayra, Abū Ŷaʿfar Aḥmad b. Aḥmad b. al-Azdī, y Abū al-Haŷāŷ aṭ-Ṭagrī. Muriñ en el año quinientos treinta y cinco en Córdoba, oró sobre su alma su hijo Abū al-Kāsim y fue enterrado en el cementerio de Ibn ʿAbbās. Su nacimiento había sido en el año cuatrocientos cincuenta”.<sup>736</sup>

Las fuentes históricas, como *al-bugyatu* de aḍ-Ḍabbī (599/1203),<sup>737</sup> de donde proviene este párrafo biográfico, nos aportan datos considerables sobre Ibn Rušd al-Ŷadd (520/1126),<sup>738</sup> pero no hallamos ninguna referencia sobre su

---

<sup>736</sup> ad-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), t. III, biog. n.º 24, p. 40; al-Abyārī (1.ª ed.), t. I, biog. n.º 24, p. 74.

<sup>737</sup> Una nota bio-biográfica sobre este biógrafo se halla en Pons Boigues, *Ensayo*, pp. 257-259. También hay una biografía actualizada en C. Álvarez Millán en *Enciclopedia de la Cultura Andalusí*, Lirola y Puerta Vilchez (eds.), t. I, pp. 304-307.

<sup>738</sup> Por ejemplo: ʿIyāḍ, *al-gunyatū, ŷazzār*, M. (ed.), biog. n.º 4, pp. 54-57; Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Šilati*, Codera (ed.), biog. 1154, pp. 518-519; al-Abyārī (ed.), t. III, biog. n.º 1278, pp. 839-840; ad-Ḍabbī, *bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n.º 24, p. 40; al-Abyārī (1.ª ed.), t. I, biog. n.º 24, p. 74; al-Bunnāḥī, *tārīju quḍāti al-Andalusī*, laŷnatu l'ḥyā'i at-Turāḥī al-ʿArabiyyi (V.ª ed.), pp. 98-99; al-Maqrri, *azhāru ar-riyādi*, t. III, pp. 59-61; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n.º 507, pp. 373-374; varios, *al-mugribu* t. I, Šawqī, ḍayf (IV ed.), biog. n.º

viaje a Oriente, ni para realizar la peregrinación a los lugares sagrados, ni tampoco para completar sus estudios legales en la ciencia tradicional. La única vez que este destacado *faqīh* salió de su tierra, fue rumbo a Marrakech para aconsejar al monarca almorávide °Alī b. Yūsuf sobre la situación inquietante de los mozárabes de al-Andalus<sup>739</sup> e incitarle a que los exiliasen fuera de su país.<sup>740</sup>

Como fiel consejero que fue, animó al monarca almohade a que fortificase las plazas limítrofes con los reinos cristianos en el sur de al-Andalus<sup>741</sup> y proponiéndole a que hiciese lo mismo con su capital del sur.<sup>742</sup>

Desconocemos la razón o razones que impidieron la realización de tal finalidad científica y confesional. Quizás la delicada situación política caracterizada por la inseguridad y el miedo lo impidió. La *fatwā* emitida en *al-miʿyār* de al-Wanšārīsī (914/1509) podría explicarlo parcialmente: la peregrinación a los santos sitios se suspendió temporalmente por falta de

106, p. 162; Ibn al-°Imād, *Šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. VI, p. 102; al-Yāfiʿī, *mirʿātu al-ʿĪnāni*, t. III, p. 171; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XIX, biog. n°290, pp. 501-502; al-Qasanṭīnī, *al-wafayātu*, p. 270; Ibn °Idārī, *al-bayānu al-mugribu*, t. IV, °Abbās, Iḥsān (3ª ed.), p. 74; Hāyṯī Jalīfa, *Kašfu az-ẓunūni*, t. II, p. 85; al-°Abās as-Simlālī, *al-°lāmu*, t. IV, pp. 52-58; az-Ziriklī, *al-°lāmu*, t. V, pp. 316-317; al-Ḥaḥwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 604, p. 54; Qahhāla, *mʿuḡamu al-mualifīna*, t. III, p. 46; Lagardère, "Abū al-Walīd Ibn Rušd, Qadi al-Qudat de Cordoue", pp. 203-226.

<sup>739</sup> Ibn °Idārī, *al-Bayānu al-mugribu* t. IV, Abbās, Iḥsān (3ª ed.), p. 72; *al-ḥulalu al-mawšīyyatu*, Zimmāma y Zuqār (1ª ed.), p. 97; Huici Miranda (trad.), p. 115; Boch Vila, *Los almorávides*, p. 236. Una afirmación de este viaje se halla en una nota de al-Amawī al-Išbīlī, *fihrasatu ibna Jayrin*, Codera y Rivera (eds.), p. 453; al-Abyārī (1ª ed.), t. II, p. 589.

<sup>740</sup> Codera, *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*, pp. 110-111.

<sup>741</sup> *al-ḥulalu al-mawšīyyatu*, Zimmāma y Zuqār (1ª ed.), p. 97 y 98; al-Bunnāḥī, *tārīju quḍāti al-andalusī*, laḡnat iḥyāʿi at-Turāḡi al-°Arabiyyi (Vª ed.), p. 99.

<sup>742</sup> Ibn al-qaḡān, *nuzumu al-ḡumāni*, °Alī Makkī, (2ª ed.), pp. 150-151; *al-ḥulalu al-mawšīyyatu*, Zimmāma y Zuqār (1ª ed.), p. 90 y 98.

seguridad.<sup>743</sup> Y tenemos constancia de que nuestro *faqīh* sostenía la idea de la prioridad del *Ŷihād* respecto a la peregrinación.<sup>744</sup>

Pero también es razonable suponer que a estas alturas, al-Andalus disponía de varios ulemas e intelectuales que pudiesen satisfacer cualquier demanda científica y profesional, hecho que probablemente hizo innecesario emprender el viajar a Oriente suponiendo tal inseguridad reflejada en la famosa *fatwā* en al-Wanšarīsī.

Es verdad que el autor de *al-bayānu* no experimentó las maravillas y los horrores del viaje, pero no por ello se privó de una sólida formación científica en todas las ramas del saber tradicional,<sup>745</sup> ni tampoco pudo convertirse en una autoridad *mālikí* de su tiempo. Su padre, Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad b. °Abd Allāh, que estaba vivo en 482/1089,<sup>746</sup> fue juez, él, su hijo Muḥammad,<sup>747</sup> el bisabuelo de Averroes,<sup>748</sup> éste y su hijo, Abū al-Qāsim Aḥmad (622/1225),<sup>749</sup>

---

<sup>743</sup> al-wanšarīsī, *al-mi°yāru*, t. I, Ḥiŷŷī y otros (1ª ed.), p. 432.

<sup>744</sup> Makkī, “Contribución de Averroes en la ciencia jurídica musulmana”, p. 20.

<sup>745</sup> Véase la síntesis de la formación científica de Ibn Rušd al-Ŷadd, basándose sobre fuentes autorizadas en la materia, en at-Tilīlī, *Ibn Rušd wa kitābuhu al-muqadimātu*, pp. 149-174.

<sup>746</sup> al-Murrākušī, *aḍ-ḍaylu wa at-taqmilatu*, t. I, 1ª parte, Benšrīfa (ed.), biog. n° 11, p. 28; Ibn Farḥūn, *ad-dībāyū*, biog. n° 76, p. 111.

<sup>747</sup> Ibn al-qaṭān, *nuzumu al-ŷumāni*, Alī Makkī, (2ª ed.), p. 256; Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), biog. n° 172, p. 83; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 181, p. 139; al-Cāḍī al-Miknāsī, *ŷaḍwatu al-iqtibāsi*, pp. 139-140.

<sup>748</sup> Ibn Farḥūn, dice que formaba parte de la gente de la erudicción y justicia. *aḍ-dībāyū al-muḍahhabu*, biog. n° 76, p. 111.

<sup>749</sup> Ibn °Abdelmalik, *aḍ-ḍaylu wa at-taqmilatu*, t. I, 1ª parte, M. Benšrīfa (ed.), biog. n° 527, p. 375; Ibn al-Abbār, *takmilatu aṣ-Ṣilati*, edición de Argel, biog. n° 287, p. 139; Ibn Farḥūn, *ad-dībāyū*, biog. n° 104, p. 122;

lo fueron también. Los Banū Rušd formaban parte de una amplia dinastía de jurisconsultos y médicos en al-Andalus<sup>750</sup> y su condición como tal, ayudó mucho a que sus componentes, e Ibn Rušd al-Ŷadd entre los mismos, aprovecharan de una formación multidisciplinaria capaz de proyectarlos a los oficios jurídicos y políticos de su entorno.

Como tradicionista, logró alcanzar metas considerables en la ciencia profética. Fueron varios tradicionistas los que transmitieron los dichos del Profeta bajo su autoría y pudieron transmitirlos ellos también a varias generaciones como Muḥammad b. Ibrāhīm b. Yaḥyā al-Lajmī (estaba vivo en 514)<sup>751</sup> y Abū ʿAlī al-Ḥasan b. ʿAbd ar-Raḥmān b. al-Ḥasan b. Kāsim b. Muḥammad b. Ḥāniʿe al-Lajmī de Granada (562/1167)<sup>752</sup> entre otros.

Como autor de tratados jurídicos, *al-bayānu wa at-taḥṣīlu* y *al-muqaddimātu*, que fueron estudiados por su autor y enseñados a sus discípulos, como consta en la bibliografía de Ibn Jayr (575/1180),<sup>753</sup> le aseguraron la privilegiada situación de *faqīh* destacado en la doctrina mālikí. El primero de estos dos grandes tratados del corpus mālikí andalusí, era de suma importancia, pues estaba en el centro de interés de los *fuqahāʿe* de al-Andalus que le

---

Ibn Baškuāl, *kitābu aṣ-ṣilati*, Codera (ed.), biog. n° 172, p.83; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 181, p. 139. Éste fija su fallecimiento en 563.

<sup>750</sup> Véase Rafael de Ureña, *Familias de Jurisconsultos*, p. 252. Véase también algunos síntomas ofrecidos por María Luisa Ávila sobre cierta “tendencia” a monopolizar cargos por parte de algunas familias y en determinadas zonas en “Cargos hereditarios en la administración jurídica y religiosa de al-Andalus”, en *Saber religioso y poder político en el Islam*, pp. 27-37.

<sup>751</sup> al-Murrākušī, *aḍ-ḍaylu wa at-taqmilatu*, t. VI, p. 108.

<sup>752</sup> aṣ-Ṣuyūṭī, *Buḡyatu al-wuʿāti*, t. I, biog. n° 1049, p. 510.

<sup>753</sup> al-Amawī, *fihrasatu ibni Jayrin*, Codera y Ribera (eds.), p.243; al-Abyārī (ed.), t. I, p. 299.

memorizaban<sup>754</sup> e insistían hasta en reproducirlo del original de su autor como dice haber visto al-Murrākušī en su *ḡayl*.<sup>755</sup>

De entre estos *fuqahā*“e podemos mencionar a °Abbād b. Muḡammad b. Ašraf;<sup>756</sup> °Abd al-Wāḡid b. Muḡammad b. Jalaf b. Baqiy al-Qaysī que vivía en Denia;<sup>757</sup> y °Alī b. Aḡmad b. Mufarriy b. Ziyād as-Siyyārī.<sup>758</sup>

El segundo libro, *al-muqadimātu* (o prolegómenos) tenía más que una fama, una autoridad científica merecida por su contenido.<sup>759</sup> Junto a la *mudawwana*, el autor de *al-muqadimātu* daba la *iyāza* o licenciatura sobre el mismo libro a los *fuqahā*“e que integraban su alumnado.<sup>760</sup> Lo cual significa la mucha credibilidad científica que representaba su compositor.

Como maestro y docente, dio su aval científico *iyāza* o licenciatura a varios futuros *fuqahā*“e que iban a integrar la intelectualidad andalusí. Su

---

<sup>754</sup> Es el caso entre otros del *faqīh* Muḡammad b. Sulaymān b. Sulaymān b. Jalaf an-Nafazī de Játiva (480-553). Ver a al-Murrākušī, *aḡ-ḡaylu wa at-taqmilatu*, t. VI, p. 218.

<sup>755</sup> Es el caso del *faqīh* Moḡammad b. Ḥusayn b. al-Ḥasan aš-Šadfī. Ver al-Murrākušī, *aḡ-ḡaylu wa at-taqmilatu*, t. VI, pp. 171-172.

<sup>756</sup> al-Murrākušī, *aḡ-ḡaylu wa at-taqmilatu*, t. V, biogr. n° 208, p. 111.

<sup>757</sup> al-Murrākušī, *aḡ-ḡaylu wa at-taqmilatu*, t. V, biog. n° 146, p. 69.

<sup>758</sup> *Ibíd.*, t. V, biog. n° 355, p. 181.

<sup>759</sup> En *aḡ-ḡaylu*, se lee lo siguiente: “tres libros son para mí como una azora del *Alcorán*: el *libro de Muslim*, las *muqadimāt* de Abī al-Walīd b. Rušd y *al-Taqašī* de Abī °Umar b. °Abd al- al-Barr”. al-Murrākušī, *aḡ-ḡaylu wa at-taqmilatu*, t. VI, p. 89.

<sup>760</sup> Es el caso de Muhammad b. Saf b. Jalaf b. Sa°id b. Mas°ud al-Anšārī de Orihuela. Véase al-Murrākušī, *aḡ-ḡaylu wa at-taqmilatu*, t. VI, pp. 230-231.

discípulo al-Cādī °Iyāḍ, dice que era destino indispensable para varios alumnos de toda la Península durante toda su vida.<sup>761</sup>

Podemos mencionar entre los mismos al propio °Iyāḍ (544/1149) ceutí, de origen andalusí; Abū Bakr b. al-Ŷadd (586/1190);<sup>762</sup> Abū al-Qāsim, Salama b. Sa°id b. Salama b. Ḥafṣ b. °Umar b. Yaḥyā b. Sa°id b. Muṭarrāf b. Burd al-Anṣārī (407/1017), de Écija y que vivía en Córdoba;<sup>763</sup> Abū °Aabd Allāḥ Muḥammad b. Ṣāf b. Jalaf b. Sa°id b. Mas°ūd al-Anṣārī (525/ 1158) de Lorca;<sup>764</sup> Abū Ḥafṣ, °Umar b. Muḥammad b. Wāyib b. °Umar b. Wāyib al-Qaysī, de Valencia (557/1162);<sup>765</sup> Abū al-Qāsim Jalaf b. Muḥammad b. Jalaf b. Sulaymān b. Jalaf b. Muḥammad b. Faṭḥūn (557/1162) de Orihuela;<sup>766</sup> Abū °Abd Allāḥ Muḥammad b. °Abd ar-Raḥmān b. Muḥammad b. Faraḥ b. Sulaymān b. Yaḥyā al-Qaysī (561/1165) de Játiva;<sup>767</sup> Abū al-Qāsim Aḥmad b. Yūsuf b. °Abd al-°Azīz b. Muḥammad al-Qaysī al-Warrāq (582/1186) de

---

<sup>761</sup> Cādī °Iyāḍ, *al-gunyatu*, Ŷarār, M (ed.), p. 54.

<sup>762</sup> M. Marín, Abū Bakr b. al-Ŷadd y su familia, p. 236.

<sup>763</sup> Ibn Baškuāl, *kitābu aṣ-ṣilat*, Codera (ed.), biog. n° 508, pp. 223-224; al-Abyārī (1ª ed.), t. I, biog. n° 518, pp. 350-351.

<sup>764</sup> at-Tilīlī, *Ibn Rušd wa kitābuhu al-muqadimātu*, p. 265.

<sup>765</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>766</sup> *Ibid.*, pp. 266-277.

<sup>767</sup> *Ibid.*, p.267.

Córdoba ;<sup>768</sup> Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad b. °Abd al-Mālik b. Mūsā b. °Abd al-Malik b. Walīd, conocido por Ibn Abī Ŷamra (599/1203) de Murcia.<sup>769</sup>

Como muftí, sus dictámenes,<sup>770</sup> conforme al mālikismo, fueron de amplia fama y recibidos con el máximo respeto y consideración, tanto en al-Andalus como en al-Magrib.<sup>771</sup> Su *fatwā*, por ejemplo, sobre la prohibición del *kalām* tuvo un profundo eco en los ámbitos intelectuales andalusíes.<sup>772</sup>

Teniendo en cuenta lo anteriormente dicho, podemos afirmar que Ibn Rušd al-Ŷadd, aunque no viajó a Oriente para completar su formación científica, logró tener un lugar considerable en la vida intelectual de su tierra, durante su vida como *faqīh*<sup>773</sup> y tradicionista, y después de su muerte<sup>774</sup> cuando se convirtió en un icono del mālikismo en el Occidente musulmán.<sup>775</sup> No en vano que haya sido bautizado como *ḥāfiẓu al-maḍhabi* en la terminología jurídica mālikí,<sup>776</sup> y

---

<sup>768</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>769</sup> *Ibid.*, pp. 268-269.

<sup>770</sup> Sobre los manuscritos de sus dictámenes, véase: Slan y Zotenberg, *Catalogue de Manuscrits orientaux*, p. 212.

<sup>771</sup> El profesor Tilīlī había editado las mismas. Véase Abū al-Walīd b. Rušd, *Fatawā Ibn Rušd*, tres tomos, edición crítica de Dr. al-Mujtār b. at-Ṭāhir at-Tilīlī, Dāru al-Garbi al-islāmiyyi, Beirut, 1987.

<sup>772</sup> at-Tilīlī, *Ibn Rušd wa kitābuhu al-muqadimātu*, p. 426.

<sup>773</sup> Véase una síntesis sobre este dato en at-Tilīlī, *Ibn Rušd wa kitābuhu al-muqadimātu* pp. 399-458.

<sup>774</sup> Ibn °Idārā, *al-Bayānu al-mugribu*, t. IV, °Abbās, Iḥsān (3ª ed.), p. 74.

<sup>775</sup> Después de su muerte, el poeta Abū at-Ṭāhir as-Saraqustī le dedicó un poema en su honor. Véase Al-Warrāglī, *muqaddimātun*, pp. 64-65.

<sup>776</sup> al-Ŷaydī, *mabāḥiṭun*, p.267.

gracias a ello pudo ser respetado en las cortes almorávides<sup>777</sup> desempeñando asimismo el cadiazgo mayor en Córdoba.<sup>778</sup>

### 1-3-2. Abū ʿUmar Yūsuf b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. ʿAbd al-Barr an-Namrī

Al reseñar la biografía de Abū ʿUmar b. ʿAbd al-Barr (463/1071),<sup>779</sup> el biógrafo y juez Ibrāhīm b. Nūr ad-Dīnn, conocido por Ibn Farḥūn (798/1396) pone al autor de *al-istidqāru* en la segunda categoría de los andalusíes que fueron partidarios del malikismo sin que hubieran visto a Mālik.<sup>780</sup>

No se trata aquí de ninguna descalificación: el término *categoría* o *ṭabaqa*, significaba la generación de los mālikíes que no pudieron conocer personalmente a Mālik ni pudieron recibir directamente de él ninguna ciencia.

El término *ver* o *raʿā* designa el hecho de conocer personalmente al maestro, recibir ciencia, aprender técnicas del saber y convivir diariamente con

---

<sup>777</sup> al-Murrākušī, *aḍ-ḍaylu wa at-taqmilatu*, t. VI, p. 308.

<sup>778</sup> Ibn ʿIdārī, *al-bayānu al-mugribu*, p. 64.

<sup>779</sup> Para su biografía, véase: al-Ḥumaydī, *ŷaḍwatu al-muṭtabisi*, Iʿḥyāʿu at-Turāḥi al-ʿArabiyyi (ed.), biog. n° 874, pp. 367-369; al-Abyārī (3ª ed.), t. II, biog. n° 874, pp. 586-588; ʿIyāḍ, *al-madāriq*, Hāšim, Salīm (ed.), t. II, pp. 352-353; aḍ-Ḍabbī, *bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), t. III, biog. n° 1442, pp. 474-476; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 1447, pp. 659-660; Ibn Jāqān, *qalāʿidu al-ʿqyāni*, Šwabqa (ed.), pp. 294-296; Ibn Baškuāl, *aṣ-Šilatu*, Codera (ed.), biog. n° 1386, pp. 616-618; al-Abyārī (ed.), t. III, biog. n° 1513, pp. 973-974; Ibn al-ʿImād, *šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. V, pp. 266-269; Ibn Jilikān, *wafayātu*, Wüstenfeld (ed.), vol. III, t. XI, pp. 118-122; I. ʿAbbās (ed.), t. VII, biog. n° 837, pp. 66-71; Ibn Saʿīd al-Andalusī, *al-mugribu*, t. II, Šawqī Ḍayf (IV ed.), biog. n° 607, pp. 407-408; al-qasantīnī, *al-wafayātu*, pp. 249-250; aṣ-Šafadī, *al-wāfi bi-al-wafayāti*, t. XXIX, biog. n° 97, pp. 99-100; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XVIII, biog. n° 85, pp. 153-163; al-Ḥaywī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 596, pp. 48-50; Ibn Farḥūn, *ad-dībāʿu*, biog. n° 626, pp. 440-442; Majlūf, *šaḍaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 337, p. 119. Una nota bio-bliográfica se halla en Pons Boigues, *Ensayo*, pp. 147-150.

<sup>780</sup> Ibn Farḥūn, *ad-dībāʿu*, biog. n° 626, p. 440.

él los momentos cruciales de la formación científica; o para decirlo de otra manera, *ver* es *vivir*: vivir un periodo corto o largo en compañía del maestro o maestros, adquiriendo la formación necesaria en la rama del saber elegida por el alumno según sus necesidades académicas. *Ver* y *vivir* incluye la ciencia, el saber, el conocimiento y las virtudes propias del conjunto de los mismos.<sup>781</sup>

*Viaja, peregrina, encuentra, ve, estudia (escucha), recibe, redacta y transmite* eran los iconos de la biografía científica de los doctores viajeros en la cultura árabe e islámica tradicional.

Pero *ver* al fundador de la doctrina, significaba otras cosas más: haber sido testigo personal de la transmisión del saber desde sus fuentes y tener asegurada su fiabilidad y credibilidad en cualquier adoctrinamiento previsto.

Ibn ʿAbd al-Barr, fue de los malikíes más representantes de la doctrina en al-Andalus, pero no vio al fundador de la doctrina, ni tampoco viajó a Oriente, fuente del saber legal y cuna de la sabiduría espiritual. Para su formación científica y legal, se conformó con recorrer el Levante, estuvo durante largo tiempo en Denia, Valencia y Játiva. Su formación profesional la desarrolló en Occidente, concretamente en Lisboa y en Santarem.

Sus maestros eran autoridad en sus disciplinas: En Córdoba, transmitía de Abū al-Qāsim Jalaf b. al-Qāsim al-Ḥāfiẓ Ibn ad-Dabbāg (393/1003),<sup>782</sup> de ʿAbd

---

<sup>781</sup> Véase una crónica sobre la actitud de Ibn ʿAbd al-Barr cuando le habían criticado su postura ante la comida de los gobernantes en al-Maqrri, *nafḥu aṭ-ṭibi*, Iḥsān Abbās (ed.), t. III, pp. 235-237.

<sup>782</sup> aḍ-Ḍabbī, *bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 717, pp. 272-274; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 719, pp. 357-359; Ibn Farḥūn, *ad-dībāyū*, biog. n° 221, p. 185; aḍ-Ḍabbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n° 73, pp.113-114; al-Maqrri, *nafḥu aṭ-ṭibi*, Iḥsān Abbās (ed.), t. II, pp. 105; Ibn al-ʿImād, t. IV, p. 500; al-Ḥumaydī, *Yadwatu al-muqtabisi*, ad-Dāru al-Miṣriyyatu (ed.), biog. n° 422, pp. 209-211; Ibn al-Faraḍī, *tārīju ʿulamāʾi al-Andalusi*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 416, pp. 119-120.

al-Wāriṭ b. Sufyān (395/1005),<sup>783</sup> de Saʿīd b. Naṣr (395/1005),<sup>784</sup> de Abū Muḥammad ʿAbd al-Muʿmin (desp.1094/1683),<sup>785</sup> de Abū Muḥammad b. Asad al-ʿYahnī al-Bazzāz (395/1005),<sup>786</sup> de Abū ʿUmar al-Bāyī (396/1006),<sup>787</sup> de Abū Zaqariyyāʿe al-Aṣʿarī, conocido por Ibn al-ʿYayyānī (390/1000), de Abū ʿUmar Aḥmad b. ʿAbd al-Malik Ḥāšim b. al-Mukwī (401/1000),<sup>788</sup> de Aḥmad b. Faṭḥ ar-Rasān (403/1012),<sup>789</sup> de Abū ʿUmar at-Ṭalamanqī (429/1038),<sup>790</sup> de

---

<sup>783</sup> Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 814, pp. 375-376; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 823, p. 558.

<sup>784</sup> *Ibid.*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 463, pp. 208-209; al-Abyārī (ed.), t. II, biog., n° 473, p. 330.

<sup>785</sup> Majlūf, *Ṣaḡaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 1232, p. 316, Bābā at-Tanbuqtī, *naḡlu al-ibtihāyi*, al-Ḥarāma (ed.), biog. n° 563, p. 456; al-Cāḡī al-Miknāsī, *ʿadwatu al-iqtibāsi*, t. I, biog. n° 216, p. 238.

<sup>786</sup> aḡ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n° 48, pp. 81-82.

<sup>787</sup> *Ibid.*, t. XVII, biog. n° 40, pp. 74-75.

<sup>788</sup> Para su biografía, véase: aḡ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n° 120, pp. 206-207; Ibn Farḡūn, *ad-dībāyu*, biog. n° 53, pp. 100-101; al-Ḥumaydī, *al-ʿadwatu*, ad-Dāru al-Miṣriyyatu (ed.), biog. n° 231, pp. 132-133; Ibn Baṣcuāl, *aṣ-Ṣilatu*, Codera (ed.), biog. n° 36, pp. 23-24; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 37, pp. 53-54; aḡ-Ḍahbī, *al-ʿibaru*, t. II, p. 198; Ibn al-ʿImād, *ṣaḡarātu aḡ-ḡahabi*, t. V, p. 8; Majlūf, *ṣaḡaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 257, p. 102.

<sup>789</sup> Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 41, pp. 27-28; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 43, pp. 57-58.

<sup>790</sup> Para su biografía, véase por ejemplo: Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), biog. n° 90, pp. 47-49; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 92, pp. 83-85; aḡ-Ḍabbī, *Buḡyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 347, p. 151; al-Abyārī (1ª ed.), t. I, biog. n° 348, p. 205; ʿIyāḡ, *al-madāriqu*, Hāšim Salīm (ed.), t. II, pp. 312; al-Ḥumaydī, *ʿadwatu al-muḡtabisi*, ʿḡyāʿu at-Turāṭi al-ʿArabiyyi (ed.), t. III, biog. n° 187, p. 114; aḡ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n° 374, pp. 565-569; aḡ-Ḍahbī, *taḡqiratu al-ḡuffāzi*, t. III, biog. n° 994, pp. 1098-1100; aḡ-Ḍahbī, *al-ʿibaru*, t. II, p. 260; aḡ-Ḍahbī, *maʿrifatu al-qurrāʿi*, Ṭ. Altikulac (ed.), t. I, biog. n° 455, pp. 733-734; Ibn al-ʿImād, *ṣaḡarātu aḡ-ḡahabi*, t. V, p. 147; Ibn Farḡūn, *ad-dībāyu*, biog. n° 56, pp. 101-102; al-ʿYazrī, *ḡayatu an-*

Abū al-Muṭarrāf al-Qunāzī (413/1022)<sup>791</sup>, del juez Abū al-Walīd, Yūnus b. °Abd Allāh conocido por Ibn aš-Šiffār (429/1038),<sup>792</sup> de Abū al-Walīd b. al-Faraḍī (403/1013).<sup>793</sup>

Su área de contacto y de relaciones con maestros de Oriente, era amplia y diversa pues recibía de tal lejana tierra epístolas de Abū al-Qāsim as-Saqāṭī al-Makkī (desp.406/1015)<sup>794</sup>, de °Abd al-Ganiyy b. Sa°id al-Ḥāfiẓ (409/1019),<sup>795</sup> de Abū al-Faṭḥ b. Sibjat, de Aḥmad b. Našr ad-Dāwūdī (402\1011),<sup>796</sup> de Abū

---

*nihāyati*, G. Bergstraesse (ed.), t. II, biog. n° 455, pp. 733-734; ad-Dāwūdī, *ṭabaqātu al-mufasirīna*, t. I, biog. n° 72, pp. 79-80; al-Ḥaṭwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 580, p. 42; Majlūf, *šayāratu an-nūri*, t. I, biog. n° 306, p. 113. Véase algunas de sus obras en Al-Amawī al-Išbīlī, *fihrasatu ibn Jayrin*, Codera y Ribera (eds.), Vol. II, t. X, págs. 259, 288 y 430; al-Abyārī (ed.), t. I, págs. 321, 373; t. II, p. 562.

<sup>791</sup> Ibn Baškuāl, *Kitābu aš-Šilati*, t. II, Codera (ed.) biog. n° 691, pp. 316-318; al-Abyārī (ed.), t. II, biog., n° 701, pp. 481-483; al-Ḥumaydī, *Yaḍwatu al-muqtabisi*, 'ḥyā'u at-Turāḡi al-°Arabiyyi (ed.), t. IV, biog. n° 616, pp. 278-279; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n° 212, pp. 342-343; ad-Dāwūdī, *ṭabaqātu al-mufasirīna*, t. I, biog. n° 272, pp. 293-294. .

<sup>792</sup> Ibn Baškuāl, *Kitābu aš-Šilati*, Codera (ed.), t. II, biog. n°1317, pp. 622-624; al-Abyārī (ed.), t. III, biog. n° 1524, pp. 981-982.

<sup>793</sup> Véase su biografía en anteriores apartados.

<sup>794</sup> aḍ-Ḍahbī, *Siyar*, t. XVII, biog. n° 142, pp. 236-237.

<sup>795</sup> aḍ-Ḍahbī, *al-°Ibaru*, t. II, p. 216; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n° 164, pp. 268-273; al-Bagdādī, *Hadiyyatu al-°ārifīna*, t. I, p. 589; as-Suyūṭī, *ḥusnu al-muḥāḍarati*, t.I, p.353; al-Yāfi°ī, *mir'ātu al-°ināni*, t. III, p. 18; Ḥāṭṭī Jalīfa, *Kašfu aḡ-ẓnūni*, t. II, p. 1637.

<sup>796</sup> Para su biografía, véase Majlūf, *šayāratu an-nūri*, t. I, biog. n° 292, pp. 110-111; al-Ḥaṭwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, biog. n° 288, p. 126.

Ḍarr al-Harwī (435/1044),<sup>797</sup> de Abū Muḥammad b. an-Naḥās al-Miṣrī (416/1025).<sup>798</sup>

El imām Mālik, murió en 179/795, Ibn °Abd al-Barr nació en 368/987, es decir ciento noventa y ocho años de intervalo histórico entre ambos, casi dos siglos de diferencia cronológica entre el fundador y el discípulo. En términos objetivos, Ibn °Abd al-Barr no pudo ver ni estudiar con Mālik, aunque pudiese emprender el viaje a Oriente<sup>799</sup> cosa que no lo hizo según sus biógrafos, porque el autor del *muwaṭṭa''e* ya no estaba. Aún así, era quien más memorizaba la ciencia mālikí en al-Magrib, según dijo al-Bāyī,<sup>800</sup> otra autoridad mālikí. Sus biógrafos se coinciden en que estaba capacitado en las ciencias tradicionales, memorizaba las cuestiones de la jurisprudencia según Mālik, era fiable en sus transmisiones y hombre de confianza y de virtudes. Ibn Ḥazm de Córdoba, el más crítico y exigente de todos los intelectuales andalusíes, consideraba que era el más versado en la ciencia de la tradición.<sup>801</sup>

---

<sup>797</sup> al-Maqrri, *naḥḥu aṭ-ṭibi*, Iḥsān Abbās (ed.), t. II, pp. 70-71; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n° 370, pp. 554-563; al-Ḥaḥwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 584, pp. 43-44; Majlūf, *Šaḡaratu an-Nūri*, t. I, biog. n° 268, pp. 104-105.

<sup>798</sup> Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Šilati*, Codera (ed.), t. II, p. 617; al-Abyārī (ed.), t. III, p. 973; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n° 190, pp. 313-314.

<sup>799</sup> Según al-Ḥumaydī, Ibn °Abd al-Barr nunca salió de al-Andalus. Véase *Yaḍwatu al-muqtabisi*, t. V, 'ḥyā'u at-Turāṭi al-°Arabiyyi (ed.), p. 367.

<sup>800</sup> Ibn Farḥūn, *ad-dībāyū*, p. 440.

<sup>801</sup> Ibn Farḥūn, *ad-dībāyū*, p. 440.

Compuso tratados en varias ramas del saber legal: ciencias de la tradición,<sup>802</sup> genealogía, biografía sacra, jurisprudencia y literatura. Su tratado *at-tamhīdu limā fī al-muwaṭṭaʿi min al-maʿānī wa al-asānīdi* en setenta tomos,<sup>803</sup> testimonia sobre su capacidad crítica y bio-bibliográfica y su amplio y profundo conocimiento de las tradiciones proféticas,<sup>804</sup> sus transmisores y la comprensión de las mismas. *Al-istiʿābu, ijtilāfu aqwāli Mālikin y sus compañeros*;<sup>805</sup> *al-istiḍqāru al-ŷāmiʿu li maḍāhibi fuqāhaʿi al-amṣāri wa ʿulamāʿi al-aqṭāri*;<sup>806</sup> *bahyātu al-maŷālisi wa unsu al-muŷālisi*;<sup>807</sup> *Ŷāmiʿu bayāni al-ʿilmi*;<sup>808</sup> *al-qāfiyu fī al-fiqhi*;<sup>809</sup> *al-inṣāfu fīmā bayna al-ʿulamāʿi min al-ijtilāfi*;<sup>810</sup> *at-taqāṣṣi li kitābi al-muwaṭṭaʿi*;<sup>811</sup> entre otros,<sup>812</sup> son una simple muestra de su talento erudito en las ramas del saber islámico.

---

<sup>802</sup> Para dar sólo un ejemplo de su diversidad transmisora, he podido localizar, basándome en Ibn Baškuāl (*aṣ-Ṣilatu*, Codera (ed.) y al-Abyārī (ed.), tres tomos) a dieciséis doctores de los cuales transmitía Abū ʿUmar, es decir, trece andalusíes viajeros a Oriente y tres extranjeros procedentes de éste, sin enumerar a otros doctores que, sin duda alguna, fueron muchos.

<sup>803</sup> Editado por el Ministerio de Ḥabūs, Rabat, 1974-1992.

<sup>804</sup> En su *Bidāya*, Ibn Rušd le tiene casi como la alta autoridad en la autenticidad o no de las tradiciones como tendremos ocasión de comprobar más tarde.

<sup>805</sup> Edición crítica de Ḥamīd Laḥmir y Miklos Muranyi, Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 2003.

<sup>806</sup> Edición crítica de Amīn Qalʿaŷī, Muassasatu ar-Risālati, Beirut, 1993.

<sup>807</sup> Edición crítica de Muḥammad Mursī al-Jūlī, Dāru al-Kutubi al-ʿilmiyyati, Beirut, 2ª ed, 1982.

<sup>808</sup> Edición de Abī al-Ašbāl az-Zuhayrī, 2 tomos, Dāru Ibn al-Ŷawziyyi, al-qāhiratu, 1994.

<sup>809</sup> 2ª ed. Dāru al-Kutubi al-ʿilmiyyati, Beirut, 1992.

<sup>810</sup> Al-Maṭbaʿatu al-ʿArabiyyati, al-qāhiratu, 1925.

Ibn Rušd al-Ŷadd e Ibn ʿAbd al-Barr, ambos de linaje andalusí,<sup>813</sup> pudieron tener un perfil de mālikiyya defensores de la doctrina sin emprender ningún viaje a Oriente ni encontrarse entre los discípulos directos de Mālik. El viaje a Oriente fue una condición necesaria para ampliar los estudios en la tradición y en la Ley, pero no representaba una condición final para desempeñar cargos de alta responsabilidad como era, por ejemplo, el cadiazgo, ejercido, por cierto, por los Banū Rušd, de los que tampoco consta que alguno de sus miembros hubiera viajado fuera de su tierra para adquirir su formación científica.

La ciencia oriental estaba disponible en la Península porque allí residían varios ulemas procedentes de Oriente, de Occidente (Afriqiyya y Marruecos) y de Sicilia<sup>814</sup> que habían introducido varias disciplinas y prácticas desconocidas a la sazón, en al-Andalus. Además de ello, las relaciones científicas nunca fueron interrumpidas entre al-Andalus y Oriente.

---

<sup>811</sup> Maktabatu al-Qudsi, al-qāhira, 1932.

<sup>812</sup> Para su bibliografía, véase a título de ejemplo, az-Zirikī, *al-aʿlāmu*, t. I, p. 207; ibíd. t. VIII, p. 240.

<sup>813</sup> Sobre el tema de los linajes en al-Andalus, véase Terés, “Linajes árabes en al-Andalus”, pp. 55-111.

<sup>814</sup> Hemos podido localizar, basándonos de manera restringida sobre Ibn Baškuāl en su *Kitābu aṣ-Ṣilati*, a sesenta y dos ulemas procedentes de Oriente; cuarenta y siete procedentes de Marruecos y Túnez; y cinco procedentes de Sicilia. Esta cifra que evidentemente, está por incrementarse siendo fluidas las relaciones entre al-Andalus y otras partes del entonces mundo islámico, nos proporciona una aproximada imagen sobre la elite, su proveniencia y sus preocupaciones intelectuales que hicieron posible una germinación intercultural muy favorable para la historia de la Península.

El caso del cordobés Abū al-Muṭarraf °Abd ar-Raḥmān b. Fuṭṭays b. Sulaymān (402/1011)<sup>815</sup> es ejemplar al respecto. Aunque el gran cādī de Córdoba no llegó a viajar a Oriente como era costumbre, logró mantener una considerable relación epistolar con destacados doctores del Mašriq.<sup>816</sup>

Ibn Baškuāl (578/1182) nos reseña algunos de ellos: de los que le escribieron de Oriente, Abū Ya°qūb b. ad-Dajīl (388/998)<sup>817</sup> de la Meca; Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Raqīq y Abū al-Qāsim al-Ŷawharī (385/995)<sup>818</sup> y otros más de Egipto; Abū aṭ-Ṭayyib Aḥmad b. Sulaymān al-Ŷarīrī (antes del 400/1009); Abū al-Ḥasan b. Alī b. °Umar ad-Daraqṭunnī; Abū Bakr al-Abharī

---

<sup>815</sup> Véase su biografía en Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. II, biog. n° 679, pp. 303-307; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 689, pp. 466-470; al-Bunnāhī, *tārīju quḍāti al-Andalusi*, laŷnatu i'ḥyā'i at-Turāṭī (Vª ed.), pp. 87-88; Ibn al-°Imād, *Ṣaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. V, pp. 11-12; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n°123, pp. 210-212; ad-Dāwūdī, *ṭabaqātu al-mufasirīna*, t. I, biog. n° 270, pp. 291-293; Majlūf, *ṣaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 259, p.102.

<sup>816</sup> Era usual que andalusíes mantuviesen relaciones epistolares científicas con ulemas del Mašriq. Nos conformamos con el ulema Abū °Umar b. °Abd al-Barr, destacado tradicionista cordobés quien recibía epístolas de Abī al-Qāsim as-Suqṭī al-Makkī, de °Abd al-Ganiyy b. Sa°id al-Ḥafiz, de Abī al-Faṭḥ b. Sibjat, de Aḥmad b. Naṣr ad-Dawudī, de Abī Ḍarr al-Harwī, de Abī Muḥammad b. an-Naḥḥās al-Miṣrī entre otros. Véase Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. II, biog. n° 1386, pp. 616-618; al-Abyārī (ed.), t. III, biog. n° 1513, pp. 973-974; Abū al-Walīd, Yūnus b. °Abd Allāh b. Muḥammad b. Mugīt b. Muḥammad b. °Abd Allāh (429/1038), gran juez de Granada, encargado de la oración solemne del viernes en su mezquita, conocido por Ibn aṣ-Ṣiffār. Tenía relaciones epistolares con los maestros de Oriente como Abū Ya°qūb b. ad-Dajīl, Abū al-Ḥasan b. ŷahḍam (414/1024). [aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n°168, pp. 275-276], al-Muqayyan, Abū al-Ḥasan b. Rašīq, Abū al-Ḥasan ad-Daraqṭunnī al-Ḥāfid, Abū Muḥammad b. Abī Zayd el jurisprudente y otros. Véase Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. II, p. 623; al-Abyārī (ed.), t. III, p. 982.

<sup>817</sup> aḍ-Ḍahbī, *Siyar*, t. XVII, p, 27.

<sup>818</sup> Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n 306, pp. 241-242; as-Suyūṭī, *ḥusnu al-muḥāḍarati*, t. I, biog. n° 39, p. 451; Majlūf, *ṣaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 213, pp. 93-94; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XX, biog. n° 321, pp. 435-436.

(375/985) de Bagdad; Abū Muḥammad b. Abī Zayd al-faqīh y Abū Aḥmad Naṣr ad-Dāwdī de al-Qayrawān.<sup>819</sup>

Más aún, Abū al-Muṭarrāf transmitió tradiciones de varios tradicionistas andalusíes y extranjeros que venían a menudo a instalarse en al-Andalus o quedarse allí para una temporada y que los frecuentaba siempre, recibiendo y escribiendo ḥadices de los mismos.<sup>820</sup>

De los andalusíes que le transmitieron sus tradiciones figuran Abū Ŷaʿfar Aḥmad b. ʿAwn Allāh (388/998);<sup>821</sup> Abū ʿAbd Allāh b. Mufarray, Abū al-Ḥasan al-Anṭāqī almocrí (377/987);<sup>822</sup> Abū Zaqariyyāʿe b. ʿĀʿid, Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. al-Qāsim al-Qalʿī (383/993);<sup>823</sup> Abū Muḥammad al-Bāyī; Abū Muḥammad al-Aṣīlī (392/1002);<sup>824</sup> Abū al-Qāsim Jalaf b. al-

---

<sup>819</sup> Ibn Baṣkuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. I, p. 304; al-Abyārī (ed.), t. II, p. 467.

<sup>820</sup> Ibn Baṣkuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. I, p. 304; al-Abyārī (ed.), t. II, p. 467.

<sup>821</sup> Para su biografía, véase: al-Ḥumaydī, *ŷaḍwatu al-muqtabisi*, al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 968, p. 642; Majlūf, *Ṣaḡaratu an-Nūri*, t. I, biog. n° 250, p. 100.

<sup>822</sup> Véase su biografía en: al-Kifī, *Inbāhu ar-ruwāti*, t. II, Abū al-Faḍl Ibrāhīm (1ª ed.), biog. n° 488, pp. 308-309; aḍ-Ḍahbī, *taḍqiratu al-ḥuffāzi*, t. III, p. 973; aḍ-Ḍahbī, *al-ʿibaru*, t. II, p. 150; Ibn Kaṭīr, *ṭabaqātu aṣ-ṣāfiʿiyyati*, ʿAbd al-Ḥafīz Maṣṣūr (ed.), t. I, biog. n° 219, pp. 311-312.

<sup>823</sup> Para su biografía, véase: al-Ḥumaydī, *ŷaḍwatu al-muqtabisi*, 'Ḥyyā'u at-Turāṭi al-Arabiyyi (ed.), biog. n° 536, p. 254; Ibn al-Faraḍī, *tārīju ʿulamā'i al-Andalusi*, ad-Dāru al-maṣriyyatu (ed.), biog. n° 753, pp. 244-246; aḍ-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 886, p. 321; al-Abyārī (1ª ed.), t. II, biog. n° 889, p. 433; aḍ-Ḍahbī, *al-ʿibaru*, t. II, p. 163; Ibn al-ʿImād, *Ṣaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. IV, p. 434; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XVI, biog. n° 328, pp. 444-445.

<sup>824</sup> Para su biografía, véase: Al-Ḥumaydī, *ŷaḍwatu al-muqtabisi*, ad-Dāru al-Miṣriyyatu (ed.), biog. n° 542, pp. 257-258; Ibn al-Faraḍī, *tārīju ʿulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 758, pp. 208-209; al-Abyārī (1ª ed.), t. I, biog. n° 758, pp. 426-427; Ibn Farḥūn, *ad-dībāyū*, biog. n° 273, pp. 224-225; ʿIyāḍ, *al-madāriqu*, Aʿrāb, Saʿīd (ed.), t. VII, pp. 135-146; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XIV, biog. n° 412, pp. 560-561; aḍ-

Qāsim; Abū ʿIsā al-Layṭī; Abū Muḥammad b. ʿAbd al-Muʿmin; Rašīd b. Muḥammad y otros más.<sup>825</sup>

Este personaje emblemático de la historia intelectual de al-Andalus, era uno de los grandes tradicionistas y altos doctores en la ciencia de la tradición y de los mejores expertos en sus técnicas críticas. Estaba asimismo al tanto de varias disciplinas como la historia profética y las biografías de los tradicionistas, con especial interés en conservar los más famosos hechos y dichos proféticos y los relatos que le correspondían, agrupándolos todos y guardándolos por escrito ya que tenía buena caligrafía.

Este ministro, gran cādī y orador de la solemne oración del viernes, tenía buena memoria, pues recitaba dichos proféticos de su memoria a los oyentes en la mezquita de Córdoba y otros los apuntaban en sus cuadernos “como se hacía en Oriente”.<sup>826</sup>

Compuso tratados como *Kitābu al-qaṣaṣi* (El libro de los relatos); *al-asbābu al-latī nazal min aʿlihā al-qurʿānu* (Los razones del descenso de el Alcorán) en casi cien tomos; *al-maṣābīḥu fī faḍli aṣ-Ṣaḥābati* (Las lámparas en las virtudes de los compañeros del Profeta) en cien tomos; *Las virtudes de sus seguidores* en ciento y cincuenta tomos; *an-nāsiju wa al-mansūju* en treinta

---

Ḍahbī, *taḍqīratu al-ḥuffāẓi*, t. III, biog. n° 954, pp. 1024-1025; aḍ-Ḍahbī, *maʿrifatu al-qurrāʾi*, Ṭ. Altikulac (ed.), t. II, biog. n° 380, p. 656; al-ʿAzrī, *gāyatu an-nihāyati*, G. Bergstraesse (ed.), t. I, biog. n° 2308, p. 499; Ibn Qunfud, *al-wafayātu*, p. 223; Ismāʿīl Bāšā, *hadiyyatu al-ʿarīfina*, t. I, p. 448; al-Ḥaʿwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, pp. 121-122; Majlūf, *Ṣāʿaratu an-Nūri*, t. I, biog. n° 251, pp. 100-101; az-Ziriklī, *al-aʿlāmu*, t. IV, p. 63; Guennūn, *an-nubūgu al-magribiyyu*, t. I, p. 51; Ordoñez y Buzid (trad. española), pp. 30-31; *Biblioteca de al-Andalus*, Lirola, G. y M. P. Vilchez (eds.), t. I, pp. 105-108.

<sup>825</sup> Ibn Baṣkuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), pp. 304-305; al-Abyārī (ed.), t. II, pp. 466-467.

<sup>826</sup> *Ibíd.*, Codera (ed.), t. I, p. 304; al-Abyārī (ed.), t. II, p. 467.

tomos; *a'lāmu an-nubuyyati wa dilālātu ar-risālati* en diez tratados; *musnadu Qāsimin b. Ašbag al-ʿAwālī* en sesenta tomos y otros más.<sup>827</sup>

No en vano que destacados tradicionistas andalusíes relataron ḥadices bajo su autoría como Abū ʿUmar b. ʿAbd al-Barr; Abū ʿAbd Allāh b. ʿAbid; Ibn Abyaḍ; Sirāy el juez; Abū ʿUmar b. Sumayq; Abū ʿUmar aṭ-Ṭalamanqī (429/1038); Ḥātim b. Muḥammad; Abū ʿUmar b. al-Ḥaḍḍāʿe; al-Jawlānī y Abū Ḥafṣ az-Zahrāwī entre otros.<sup>828</sup>

Concluamos este párrafo indicando que los andalusíes que no pudieron, viajar a Oriente,<sup>829</sup> por una razón u otra, permanecieron en la Península y disfrutaron del saber proporcionado por los mejores ulemas procedentes de Oriente o andalusíes que habían emprendido el viaje hacia Oriente y habían bebido de las fuentes directas del saber oriental. De esta categoría fueron los Banū Rušd, como tantos otros nombres de la vida intelectual andalusí.

## 2. Factores que posibilitaron la expansión del malikismo en al-Andalus

Hemos visto que el viaje como tradición cultural y obligación religiosa vinculada a la peregrinación, favoreció el contacto de los andalusíes con la cultura mašriqī, implantada no hacía mucho en el mismo suelo andalusí desde que fue conquistado en al año 91/710.<sup>830</sup>

---

<sup>827</sup> Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. I, pp. 305-306; al-Abyārī (ed.), t. II, pp. 468-469.

<sup>828</sup> Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. I, p. 305; al-Abyārī (ed.), t. II, p. 468.

<sup>829</sup> Como es el caso de Ibn ʿAbd al-Barr an-Namrī “quien viaja al Oeste y al Oriente de al-Andalus y se instala en Denia, Valencia y Jativa donde muere”. al-Ḥaḥwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 582, p. 49.

<sup>830</sup> Al-Maqrri, *nafḥu aṭ-ṭibi*, t. I, p. 229.

Entre los mejores frutos que surgieron de esta tradición está el amplio saber transmitido por los andalusíes a sus conciudadanos. Pero sobre todo, la introducción y expansión del mālikismo en al-Andalus.

Dos factores, entre varios, que condicionaron, a nuestro entender, esta introducción y expansión del mālikismo: una necesidad urgente de unidad dogmática y jurídica frente a posibles y efectivos peligros ajenos al sunnismo, credo oficial de las autoridades políticas vigentes en la Península; y el dinamismo cultural y transmisión del saber favorecidos por la secular tradición de viajar a Oriente.

### **2-1. Urgencia de la unidad dogmática y jurídica en al-Andalus**

La introducción del malikismo y su debida expansión, se realizaron progresivamente como acabamos de ver, pero hay que señalar un dato importante que aclare este hecho: la introducción y expansión del malikismo en al-Andalus se realizaron junto con el fortalecimiento del estado omeya. La Península requería no sólo la unidad política encarnada en el califato de Córdoba, sino también en la unidad espiritual en el dogma ašš'arī y la unidad jurídica en la doctrina mālikí. No olvidemos que el peligro šī'ī se acercaba a las fronteras magrebíes de constante influjo sobre al-Andalus. El šī'ismo tenía su propia doctrina inspirada de la experiencia social, cultural y dogmática de los *Ahlu al-Bayti* (gente de la Casa del Profeta o su Familia) enfrentada con los *Ahlu as-Sunnati* y supuestamente víctimas de sus soberanos en al-Mašriq.

La necesidad de una unidad dogmática y jurídica era urgente. De ahí el aceleramiento de la introducción y expansión del malikismo en al-Andalus como medio preventivo para frenar todo influjo político y doctrinal sobre la vida

andaluza con frontera abierta con los reinos cristianos<sup>831</sup> dispuestos a la invasión total de la Península, y con dinastías fuertes al sur en *al-Adwa* ansiosos de anexionar lo que iba a ser el *paraíso perdido* a sus propiedades en al-Magrib, hecho que no tardó en ocurrir durante la dinastía almorávide y almohade y parcialmente con los meriníes.

Por otra parte, la unidad doctrinal andalusí se justificaba no sólo por la intolerancia de los andalusíes, sino por el estado particular de al-Andalus, situada en plena tierra cristiana en Occidente.

En cierto modo, la unidad doctrinal, formaba parte de la unidad política.<sup>832</sup> Toda defensa de la misma constituía la razón de existencia de cualquier poder político establecido allí.

De ahí que toda crítica al *mālikismo* por haber sido introducido mediante el poder político tanto por estudiosos antiguos como al-Ḥumaydī,<sup>833</sup> o contemporáneos como al-Ŷabrī por ejemplo,<sup>834</sup> carece de importancia y tiene su

---

<sup>831</sup> “Al-Andalus es casa del *Ŷihād* y patria del *ribāṭ*. Desde la parte oriental y levemente desde la parte occidental, está rodeada de los infieles”. al-Ḥumayrī, *ṣifatu Ŷazīrati al-Andalusi* (Texto extraído de *ar-rawḍu al-miṣṭāru* del mismo autor), Provençal (2ª ed.), p. 3.

<sup>832</sup> M. °Alī Makkī, Introducción, en M. °Abd al-Waḥāb Jalāf, *talāṭu waṭā’iqin fī muḥārabati al-ahwā’i wa al-bida’i fī al-Andalusi*, pp. 7-8.

<sup>833</sup> Cuando al-Ḥumaydī habla sobre la biografía de Yaḥyā b. Yaḥyā, uno de los pilares máximos del *mālikismo* en al-Andalus, escribe lo siguiente: “Oí al faqīh al-Ḥāfiẓ Abā Muḥammad °Alī decir: dos doctrinas se expandieron al principio en nuestra tierra con el liderazgo y el poder; la doctrina de Abī Ḥanīfa (...) y la de Mālik b. Anas”. Véase a al-Ḥumaydī, *Ŷaḍwatu al-muqtabisi*, al-Abyārī (3ª ed.), t. II, pp. 610-611; Ibn Sa’īd al-Andalusī, *al-mugribu*, Ṣawqī Dayf (IVª ed.), t. I, p. 164.

<sup>834</sup> al-Ŷābirī, “El proyecto cultural arabomulmán en al-Andalus”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, t.XXII, Madrid, 1983-1984, pp. 12-13.

porción de exageración,<sup>835</sup> porque por una parte, los peligros que estaban a la sazón presentes, no dejaron paso a que se iniciase un adoctrinamiento libre<sup>836</sup> ni espontáneo, y por otra parte, la misma política, que siempre fue objeto de objeciñn por parte de los críticos del mālikismo, fue a su vez, la que se esforzó en liquidar el mālikismo y aniquilar su presencia en al-Andalus y al-Magrib. ¿No fue la política la que hizo que esta doctrina resistiese<sup>837</sup> y se mantuviese<sup>838</sup> presente y fuerte a pesar del calvario que pasó durante la época de los Almohades?<sup>839</sup>

Por significantes que sean las críticas de un destacado pensador polifacético como Ibn Ḥazm de Córdoba, ante la expansiñn del mālikismo en al-Andalus,<sup>840</sup> y por saludables que sean su *audacia* e *imprudencia* ante “las doctrinas jurídicas y teológicas de la escuela mālikí, profesadas por la casi

---

<sup>835</sup> El erudito egipcio M. Alī Makkī considera ese hecho de “exagerado”. Véase su *Ensayo sobre la aportación orientales en la España musulmana*, pp. 90-93.

<sup>836</sup> El antes mencionado erudito egipcio, M. A. Makkī, considera que el mālikismo se extendió en al-Andalus libremente con el apoyo del Estado. Véase su artículo “La cultura religiosa en el reino de °Abd alrahman III”, *Endoxa*, 6 (1995), p. 85. Este apoyo no fue absoluto, porque el mismo erudito afirma en otro lugar su aspecto relativo cuando dice: “Sólo en el reinado del cuarto emir °Abd ar-Rahman es cuando se puede decir que el mālikismo ya goza del apoyo de las autoridades oficiales”. M. °Alī Makkī, *Ensayo*, p. 94.

<sup>837</sup> Guennūn, *an-nubūgu al-magribiyyu*, t. I, pp. 123-124.

<sup>838</sup> Fārūq Ḥamāda, “an-Nahđatu al-fiqhiyyatu”, *Revista de Historia Árabe* (4), 1997, pp. 151-159; Ḥasan A. Ḥasan, *al-ḥađāratu al-islāmiya fī al-andalusi wa al-Magribi*, pp. 465-468.

<sup>839</sup> ađ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XXII, pp. 311-312.

<sup>840</sup> Partiendo de un texto de *al-mi’yāru* de al-Wanšrīšī (t. VI, p. 356), el profesor Kattānī comenta lo siguiente: “Parece que Ibn Ḥazm se sentía molesto por la expansión del mālikismo en al-Andalus”. Véase, “al-mađhabu al-mālikiyyu bi-l-magribi wa al-Andalusi: nažarātun fī an-naš’ati wa al-istiqrāri”, p. 123.

totalidad de los alfaquíes españoles”,<sup>841</sup> no explican de manera profunda la dimensión del problema ni tampoco, descifran la complejidad de sus factores.

El profesor al-Kattānī aporta una razonable síntesis de las razones que explican la expansión del mālikismo en al-Andalus y en al-Magrib viéndolas en su complementariedad y armonía:

“La doctrina malikí- afirma el conocido erudito- no se estableció espontáneamente ni accidentalmente en el Occidente musulmán, sino que su existencia y establecimiento fueron fruto de una sucesiva labor, de un prolongado esfuerzo científico, de unas características metodológicas propias y renovadoras, de un apoyo político, de un encuadramiento científico y jurídico permanente durante épocas y de una flexibilidad legislativa capaz de asimilar todos los problemas y cuestiones sociales”.<sup>842</sup>

En cuanto a la teoría de Ibn Jaldūn,<sup>843</sup> según la cual el mālikismo se introdujo y se expandió en al-Andalus por similitud de temperamento de los andalusíes y de los ḥiḡāzies, es un poco infundada según los mismos argumentos climáticos, geográficos y étnicos del autor de los *Prolegómenos*, porque si fuesen así, no tendríamos que destacar la particularidad de al-Andalus como parte excepcional de la ontología musulmana en Occidente, alabada por los propios adversarios del mālikismo o sus defensores cuando se empeñaron en

---

<sup>841</sup> Abenhazam de Córdoba, *Los caracteres y la conducta*, Asín Palacios (trad.), introducción, XXVI.

<sup>842</sup> al-Kittānī, *al-maḡhabu al-mālikiiyyu*, p. 141 y pp. 123-134. Por otra parte, M. A. Makkī apunta que “era natural la preponderación malikí (...) teniendo en cuenta que el malikismo representaba la oposición ortodoxa mas férrea a las tendencias heréticas y especialmente el šīismo”. Véase su artículo: “La cultura religiosa en el reino de ‘Abd ar-Raḡmān III”, p. 85.

<sup>843</sup> Ibn Jaldūn, *al- muqaddimatu*, p. 449.

vanagloriar las virtudes de al-Andalus en general,<sup>844</sup> o parte de la misma en particular.<sup>845</sup>

Conformándose sólo con un factor jalduniano – el geográfico-concordamos con J. Aguadé que después de analizar “detalladamente las diferentes opiniones que intentan explicar por qué la escuela mālikí fue la predominante en al-Andalus, considera que son principalmente las razones geográficas las que explican que la escuela mālikí fuera la predominante en al-Andalus.”<sup>846</sup>

Pero, como habíamos señalado antes, al insistir sobre la urgencia y necesidad de una unidad dogmática y jurídica en al-Andalus, desde la época de los omeya, coincidimos con la tesis de M. Fierro “según la cual la estrecha relación del hanafismo con el gobierno ‘abbasi debe ser vista como la razón fundamental de que el hanafismo no pudiese implantarse en al-Andalus: la dinastía omeya no podía aceptar una doctrina jurídica que estaba asociada a sus enemigos políticos”.<sup>847</sup>

---

<sup>844</sup> al-Maqrri, *nafḥu aṭ-ṭībi*, Iḥsān Abbās (ed.), t. III, p. 163. Sobre las virtudes de al-Andalus, véase un texto escatológico de al-Fajjār (723/1323) publicado y traducido por M. Isabel Fierro y Saadia Faghia, “Un nuevo texto de tradiciones escatológicas sobre al-Andalus”, *Šarq al-Andalus*, 7 (1990), pp. 99-111.

<sup>845</sup> Al-Maqrri, *nafḥu aṭ-ṭībi*, Iḥsān Abbās (ed.), t. III, pp. 214-217.

<sup>846</sup> “Some remarks about sectarian movements in al-Andalus”, *SI*, 64 (1986) 53-77. En lo que se refiere a J. Aguadé, estoy en deuda con los datos proporcionados por Ana Fernández Félix, A. F. Félix, *en su trabajo Cuestiones legales del Islam temprano*, pp. 340-341.

<sup>847</sup> Véase A. F. Félix, *en su trabajo Cuestiones legales del Islam temprano*, p. 341.

## 2-2. Dinamismo cultural y transmisión del saber

Para aportar sólo un ejemplo vinculado a las ciencias legales, señalemos la enorme labor que realizaron algunos ulemas al introducir varias ciencias desconocidas a la sazón, en al-Andalus.

En su tratado biográfico de los doctores de al -Andalus, al-Rušāfi dice que Kāsim b. Tābit b. Ḥazm b. °Abd ar-Raḥmān b. Muṭarrāf b. Sulaymān al-°Awfi as-Saraqusfi y su padre, viajaron a Oriente e hicieron que entrara mucha ciencia en al-Andalus.<sup>848</sup>

Lo mismo hizo Abū °Umar aṭ-Ṭalamanqi (429/1037) famoso por su labor de introducir *mucha ciencia útil a al-Andalus*.<sup>849</sup>

Baqī b. Majlad, (276/889 o 273/886)<sup>850</sup> introdujo al *musannaḥ* de Ibn Abī Šība<sup>851</sup> durante la época omeya de Muḥammad b. °Abd ar-Raḥmān y éste toleró su enseñanza a pesar de que contenía mucha divergencia de opinión comparada

---

<sup>848</sup> al-Rušāfi e Ibn al-Jarrāfi, *Al-Andalus en el kitāb Iqtibās al-Anwār*, E. Molina y J. Bosch Vila (eds.), pp. 80-81.

<sup>849</sup> Aḍ-ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n° 374, p. 567.

<sup>850</sup> Para su biografía, véase: aḍ-ḍahbī, *Buḡyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 584, pp. 229-232; al-Abyārī (1ª ed.), t. I, biog. n° 586, pp. 301-303. La muerte de este faqīh está fijada en el año 299/912 según un Anónimo, *ḍikru bilādi al-Andalusi*, L. Molina (ed. y trad.), p. 156 del texto árabe y 166 de la trad. esp; Ibn al-Faraḍī, *tārīju °ulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), biog. n° 283, pp. 81-284; al-Abyārī (1ª ed.), t. I, biog. n° 281, pp. 169-171; Aljoxanī, *ajbāru al-fuqāha'i*, Molina y Avila (eds.), biog. n° 58, pp. 49-62; al-Maqrri, *Nafḥu aḥ-ḥībi*, Iḥsān Abbās (ed.), t. II, p. 47 y pp. 518-520; aḍ-ḍahbī, *taḍkiratu al-ḥuffāzi*, t. II, pp. 629-631; Ibn al-°Imād, *Šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. III, p. 318; Ibn Baškuāl, *kitābu aṣ-šilati*, Codera (ed.), biog. n°, 277, pp. 121-124; al-Abyārī (1ª ed.), t. I, biog. n° 284, pp. 195-198; Ismā'īl Bāšā, *hadiyyatu al-°ārifīna*, t. I, p. 233; ad-Dāwūdī, *ḥabaqātu al-mufasirīna*, t. I, biog. n° 110, pp. 118-120. Es de interés el trabajo de M. Avila, "Nuevos datos para la biografía de Baqī b. Majlad", *al-Qanṭara*, 6 (1985), pp. 321-367.

<sup>851</sup> Sobre la introducción de este libro y demás libros de ḥadīces en al-Andalus, véase M. Marin, "Baqī b. Majlad y la introducción del estudio del ḥadīḥ en al-Andalus", pp. 201-208.

a lo que había sido establecido entonces como opinión general en los *fuqahāʿ* mālikiyya de su época,<sup>852</sup> quienes iniciaron un proceso duro contra sus enseñanzas.<sup>853</sup>

En su historia de los *Jueces de al-Andalus*, Ibn al-Faraḍī (403/1013) recoge datos sobre varios ulemas que introdujeron *mucha ciencia en al-Andalus* como hizo un cordobés llamado Abū Marwān ʿAbd al-Malik b. al-ʿĀṣī b. Muhammad b. Bakr as-Saʿdī (330/942).<sup>854</sup>

Al-Bāyī, destacado *faqīh* andalusí, fue quien introdujo por primera vez, la dialéctica (*al-ʿadalu*) en a al-Andalus.<sup>855</sup>

Lo mismo hizo un eminente *faqīh* y tradicionista sevillano, al Cādī Ibn al-ʿArabī quien a su vez, introdujo *al-jilafīyyatu* o arte de discordia junto a al-Bāyī como nos lo indica Ibn Jaldūn (807/1406).<sup>856</sup>

ʿIsā b. Dinār (212/827)<sup>857</sup> es quien instruía a la gente en el *fiqh* en al-Andalus como dijo Muḥammad b. Waḍḍāḥ (287/900).<sup>858</sup>

---

<sup>852</sup> Aḍ-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), pp. 16-17; al-Abyārī (ed.), t. I, p. 36. Es de interés consultar al estudio de Manuela Marin “Baḳī b. Majlad y la introducción del estudio del ‘ilm al-ḥadīṯ en al-Andalus”, *al-Qantara* I (1980), pp. 165-208.

<sup>853</sup> Véase los detalles de este proceso y sus protagonistas en M. Fierro, *La heterodoxia en al-Andalus*, pp. 81-88.

<sup>854</sup> Ibn al-Faraḍī, *tārīju ʿulamāʾi al-Andalusi*, Codera (ed.), biog. n° 818, p. 229; al-Abyārī (1ª ed.), t. I, biog. n°, 818, p. 464.

<sup>855</sup> Urvoy, *Los Ulemas de al-Andalus* en S. al-Jaḍrāʿe (coord.) *La civilización árabe en al-Andalus*, pp. 1196-1197.

<sup>856</sup> Ibn Jaldūn, *al-muqaddimatu*, p. 448.

<sup>857</sup> Ibn al-Faraḍī, *tārīju ʿulamāʾi al-Andalusi*, Codera y Ribera (ed.), biog. n° 976, p. 272; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 973, pp. 556-557; al-Ḥaḳwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t., III, p. 95.

La introducción de los libros orientales en a al-Andalus <sup>859</sup> y especialmente los libros de la doctrina mālikí <sup>860</sup> y zahirí, <sup>861</sup> así como otros libros de varias disciplinas como los comentarios del *Alcorán*, <sup>862</sup> la gramática y la exégesis, estuvieron en el orden del día. Es el caso de Muḥammad b. Mufaraʿy b. ʿAbd Allāh al-Maʿāfirī (376/986) vecino de Córdoba, quien introdujo varios libros de su maestro egipcio Aḥmad Muḥammad b. an-Naḥḥās como *an-nāsiju wa al-mansūju*, *iʿrābu al-qurʿāni* y *al-maʿānī*, entre otros. <sup>863</sup>

Esta enorme labor de introducir nuevas ciencias y disciplinas se reforzó con la otra también gran labor de introducir tratados de varias disciplinas en al-Andalus cuya recepción no fue siempre bienvenida por parte de algunos sectores sociales y religiosos, cerrados a toda renovación y dudosos ante toda novedad.

Así se introdujeron la dialéctica y la lingüística como hizo Muḥammad b. Saʿīd al-Balūṭī (355/966) <sup>864</sup> quien a su vuelta de su viaje a Oriente que duró cuarenta meses, trajo tratados de lingüística y de dialéctica. <sup>865</sup>

<sup>858</sup> Ibn Ḥayyān, *al-muqtabasu*, M.A.Makkī (ed.), al-qāhiratu, p. 231. Para su biografía, véase aṣ-Ṣafadī, *al-wāfi bi-al-wafayāti*, t. V, Dederling (ed.), biog. n.º 2213, p. 174.

<sup>859</sup> Ribera, *La enseñanza entre los musulmanes españoles*, aṭ-Ṭāhir A. Makkī (trad.), pp. 150-154.

<sup>860</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>861</sup> *Ibid.*, p. 152; Ibn al-Faraḍī, *tārīju ʿulamāʿe al-Andalusi*, ad-Dāru al maṣriyyatu (ed.), biog. n.º 655, p. 219.

<sup>862</sup> Abū Saʿīd, "riḥlatu at-tafsīri fī al-Andalusi", *Revista de la Facultad de ad-Daʿwa*, 12 (1995), pp. 164-191.

<sup>863</sup> Ibn al-Faraḍī, *tārīju ʿulamāʿi al-Andalusi*, Codera (ed.), biog. n.º 1329, p. 371; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n.º 1329, p. 756; ʿIzat al-ʿAttār (ed.), biog. n.º 1331, p. 84.

<sup>864</sup> Para su biografía, véase al-Ḥumaydī, *yaḍwatu al-muqtabisi*, Iḥyyāʿu at-Turāṭī al-ʿArabiyyi (ed.), t. IX, pp. 348-349; al-Ḥumaydī, *yaḍwatu al-muqtabisi*, al-Abyārī (3.ª ed.), t. II, biog. n.º 811, pp. 555-557; al-Bunnāhī, *Tārīju quḍāti al-Andalusi*, Laʿynatu Iḥyyāʿu at-Turāṭī al-ʿArabiyyi (5.ª ed.), pp. 60-75; al-Maqrri, *naḥḥu aṭ-ṭibi*, Iḥsān ʿAbbās (ed.), t. II, pp. 16-22; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XVI, biog. n.º 127, pp. 173-178. Éste lo considera como

De manera paralela, y a veces simultánea a esta labor, se implantaron algunas doctrinas que trajeron los primeros conquistadores a la Península, o después cuando se estableció la dinastía omeya o posterior a la misma con los reinos de taifa. Nos referimos a la doctrina del imām al-Awzācī (157/774), del imām Dāwūd az-Zāhirī (270/884),<sup>866</sup> del imām aš-Šāfīcī (204/820), o de las tendencias šīcīes.

Todas estas doctrinas,<sup>867</sup> tuvieron sus representantes, y por consiguiente sus adeptos, y a pesar de que no llegaron a ser reconocidos oficialmente por parte de las autoridades políticas vigentes, lograron marcar la vida intelectual andalusí, aunque no siempre con facilidad como fue, por ejemplo, el caso de los šīcīes en la época de al-Ḥakam.<sup>868</sup>

---

que tuviera inclinación al zahirismo, p. 175. "El šī'ismo en al-Andalus", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, t. I, n° 1-2, Madrid, 1954, pp. 109-111.

<sup>865</sup> aḡ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XVI, p. 175.

<sup>866</sup> Ibn an-Nadīm, *al-fihrastu*, R.Taḡadud (ed.), t. VI, pp. 271-272; Ibn Jilikān, *wafayātu*, Wüstenfeld (ed.), Vol. I, t. III, pp. 21-23; I. °Abbās (ed.), t. II, pp. 255-257; Ibn al-°Imād, *Šaḡarātu aḡ-ḡahabi*, t. III, pp. 297-300; al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, pp. 23-37; Az-Ziriqlī, *al-a°lām*, t. II, p. 333.

<sup>867</sup> Para tener una idea bastante clara sobre algunas de estas doctrinas introducidas en al-Andalus, véase C. Hernández, *El Islam de al-Andalus*, "Zahiríes", pp. 356-357 y "Šīcīes", pp. 357-358.

<sup>868</sup> Véase al respecto el artículo de F. Dachraoui "Tentative d'infiltration šī'te en Espagne musulmane sous le règne d'al-Ḥakam II", *Al-Andalus*, 23, (1958), pp. 97-106.

El profesor Al-Yazīdī enumera quince de los *fuqahāʿ* andalusíes que no estaban adscritos a la doctrina malikī entre zahiríes, šcīes, šafīcīes o muʿtazilíes.<sup>869</sup>

Por su parte, el profesor Makkī, fallecido últimamente,<sup>870</sup> consagra un estudio integral sobre el šiʿismo en al-Andalus, donde afirma que algunos *fuqahāʿ* como Saʿīd al-Ballūṭī, eran, de evidente inclinaciñn šīʿī.<sup>871</sup>

De la misma doctrina, fue también adepto Abū Muḥammad ʿAbd Allāḥ b. Muḥammad b. Hārūn b. Muḥammad b. ʿAbd al-Azīz b. Ismāʿīl aṭ-Ṭāʿī al-andalusī al-mālikī el gramático (702/1302)<sup>872</sup> y otros *fuqahāʿ* que si no seguían claramente al šiʿismo ni tampoco al mālīkismo, pues estudiaron con *fuqahāʿ* ḥanbalíes, no se declaraban verdaderos adeptos de tal doctrina, aunque se le sospechaban de seguirla<sup>873</sup> como era el caso del *faqīh* Abū ʿAbd Allāḥ

---

<sup>869</sup> A. al-Yazīdī, *Abū al-Walīd Ibn al-Faraḡī al-Qurtubī*, pp. 295-299. Makkī, por su parte, ofrece su síntesis histórica sobre el muʿtazilismo en al-Andalus. Véase su *Ensayo*, pp. 211-228. Ya en 1946, Asin Palacios reseñó algunos de los – según él- primeros muʿtazilíes españoles. Véase el primer tomo de las *Obras escogidas*, pp. 179-184.

<sup>870</sup> Este dato me lo ha proporcionado amablemente el profesor Lorca Martínez durante la elaboración de este trabajo. El fallecimiento de este distinguido erudito e hispanista egipcio producido el día 7 de agosto de 2013 fue objeto de un obituario redactado por el propio Lorca Martínez y publicado en *El País* del día 13-VIII-2013, así como un artículo dedicado al mismo en su homenaje póstumo, publicado el portal Rebelión, ([www.rebellion.org](http://www.rebellion.org)), [Última consulta: 05-X- 2013].

<sup>871</sup> Véanse su artículo “El šiʿismo en al-Andalus”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, t. I, n° 1-2, Madrid, 1954, pp. 109-111.

<sup>872</sup> aš-Šuyūṭī, *bugyatu al-wuʿāti*, t. II, biog. n°, 1435, pp. 60-61.

<sup>873</sup> al-Maqrri, *nafḥu aṭ-ṭībi*, Iḥsān Abbās (ed.), t. II, p. 52.

Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ḥayyūn de Guadalajara (305/917),<sup>874</sup> sin olvidar el singular caso de Baqī b. Majlad (276/889 o 273/886) quien introdujo el hanbalismo en al-Andalus y fue él mismo adepto de esta doctrina según algunos estudiosos.<sup>875</sup>

En su estudio sobre Ibn Ḥazm, Asín Palacios (1871-1944) nos proporciona una relación de *fuqahā'ē šāfi'īs* del siglo X.<sup>876</sup>

Aún así, Ángel González Palencia afirma la escasez de los seguidores de tal secta en al-Andalus<sup>877</sup> sin que ello lo impida recoger algunos nombres destacados de los mismos tales Qāsim b. Muḥammad b. Sayyār de Cñrdoaba (276/890 o 891);<sup>878</sup> Baqī b. Majlad (276/889 o 273/886),<sup>879</sup> y el discípulo de éste, Hārūn b. Našr de Córdoba (302/ 914-915) y varios más.<sup>880</sup>

---

<sup>874</sup> Para su biografía, véase Ibn al-Farađī, *tārīju ʿulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 1114, pp. 326-327; ad-Dāru al-Mišriyyatu (ed.), biog. n° 1166, pp. 26-27; al-Abyārī, t. II, biog. n° 1164, pp. 666-668; al-Ḥumaydī, *yađwatu al-muqtabisi*, ad-Dāru al-Mišriyyatu (ed.), biog. 15, p. 41; ađ-Ḍabbī, *al-bugyatu*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 43, pp. 44-45; al-Abyārī, t. I, biog. n° 43, pp. 79-80; ađ-Ḍahbī, *tađqiratu al ḥuffāzi*, t. III, pp. 781-782.

<sup>875</sup> b. ʿAbd Allāh, *maʿlamatu al-fiḩhi al-mālikiyyi*, p. 202.

<sup>876</sup> A. Palacios, *Ibn Ḥazm*, t. I, pp. 123-127.

<sup>877</sup> A. González Palencia, *Historia de la literatura árábigo-española*, H. Mu'niss (trad.), p. 215.

<sup>878</sup> *Ibíd.*, pp. 431-433.

<sup>879</sup> *Ibíd.*, pp. 407-409 y 433.

<sup>880</sup> Para complementar la lista en su integridad, véase Palencia, *Historia de la literatura árábigo-española*, H. Mu'niss (trad.), pp. 433-439.

Por nuestra parte, intentaremos elaborar una lista restringida,<sup>881</sup> a modo de ilustración, de *fuqahā'* andalusíes o procedentes de al-Magrib, que estaban afiliados a otras doctrinas o tenían cierta inclinación a las mismas empezando por algunos *fuqahā'* de **tendencia šafi'** tal como los recoge una pléyade de biógrafos e historiadores:

- El *faqīh* y tradicionista de Baena abuelo de Aḥmad b. Muḥammad b. Qāsim b. Muḥammad b. Sayyār (278/891) que tenía cierta inclinación a la doctrina šafi', conocido por *Šāhibu al-waṭā'iqi*;<sup>882</sup>
- Aslam b. °Abd al-Azīz b. Hišām b. °Abd Allāh b. al-Ḥusayn b. al-Ŷa'd b. Aslam b. al-Ŷa'd, cadí andalusí (319/931);<sup>883</sup>
- El nieto de éste, Muhammad b. Qāsim, quien compuso un tratado en contra de los adversarios de Šāfi' con el título de *al-Ḥāḥu fī ar-radi 'alā al-muqallidīna*;<sup>884</sup>
- El *faqīh* y teñlogo de tendencia šafi', Ibn Āmina al-Ḥayyārī, quien compuso un tratado titulado *aḥqāmu al-Kur'āni*;<sup>885</sup>
- °Abd Allāh b. Sa'īd al-Amawī al-Buškārī de Jaen, tradicionista, nacido en 377/987 y muerto en 461/1068;<sup>886</sup>

---

<sup>881</sup> Hemos localizado a 20 alfaquíes de tendencia šafi'. De éstos, nos señalamos sólo a unos pocos.

<sup>882</sup> Ad-Ḍabbī, *bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 332, p. 142; al-Abyārī, t. I, biog. n° 33, p. 196, t. II biog. n° 1297, p. 587; al-Maqrri, *naḥḥu aṭ-ṭibi*, I. Abbās (ed.), t. II, pp. 50-51.

<sup>883</sup> ad-Ḍabbī, *bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 571, pp. 225-226; al-Abyārī, t. I, biog. n° 573, pp. 294-295.

<sup>884</sup> Al-Ḥumaydī, *ḡaḍwatu al-muqtabisi*, t. II, al-Abyārī (3ª ed.), biog. n° 764, pp. 524-525.

<sup>885</sup> Ibíd., biog. n° 960, p. 404; al-Abyārī (3ª ed.), t. II, biog. n° 960, p. 639; ad-Ḍabbī, *bugyatu al-multamisi*, Codera (ed.), biog. n° 1558, p. 521; al-Abyārī, t. II, biog. n° 1565, p. 717.

- Abū °Umar Aḥmad b. Bišr b. Muḥammad b. „Ismā‘īl b. al-Bašīr b. Muḥammad at-Tuŷībī conocido por Ibn al-Agbas (327/938) de Córdoba, buen conocedor de la lengua árabe y que actuaba según aš-Šafi‘ī en sus consultas jurídicas;<sup>887</sup>

- Abū °Umar, Aḥmad b. °Abd al- wahāb b. Yūnus, conocido por Šala Allāh, de Córdoba (399/1009), tenía memorizado el fiqh y el „*jjtīlāf*. Era inteligente, buen conocedor de los argumentos legales y del debate. Tenía buen pensamiento. Practicaba lo que creía recto y razonable y se inclinaba a la doctrina šāfi‘ī, perteneciendo a al- mu‘tazila<sup>888</sup> al mismo tiempo.<sup>889</sup>

En cuanto a los *fuqahā’*e partidarios de la **doctrina de al-Awzā‘ī**, podemos aludir a Abū °Abd Allāh Ša‘sa‘a b. Sallām aš-Šāmī (292/904)<sup>890</sup> primer

---

<sup>886</sup> Ibn Baškuāl, *aš-Šilatu*, Codera (ed.), biog. n° 610, pp. 275-276; al-Abyārī (1ª ed.), t. II, biog. n° 620, p. 427.

<sup>887</sup> Ibn al-Faraḍī, *tārīju °ulamā’i al-Andalusi*, Codera (ed.), biog. n° 102, pp. 32-33; al-Abyārī (1ª ed.), t. I, biog. n° 102, pp. 79-80; Ibn Farḥūn, *ad-dībā’u*, biog. n° 25, pp. 90-91; aš-Šuyūfī, *bugyatu al-wu‘ātu*, t. I, biog. n° 546, p. 298; al-Kifī, *Inbāhu ar-ruwāti*, t. I, Abū al-Faḍl Ibrāhīm (1ª ed.), biog. n° 14, p. 68.

<sup>888</sup> Es de suma importancia señalar que algunos *fuqahā’*e fueron despedido de su cargo de juez por su mu‘tazilismo como es el caso del juez Abū al-Walīd, Hišām b. Aḥmad b. Jālid b. Sa‘īd al-Qinānī al-Waqšī (489/). Véase aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XIX, biog. n°71, pp. 135-136.

<sup>889</sup> Ibn al-Faraḍī, *tārīju °ulamā’i al-Andalusi*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 152, p. 45; al-Abyārī, t.I, biog. n° 152, pp. 102-103; aš-Šuyūfī, *bugyatu al-wu‘ātu*, t. I, biog. n° 630, p. 332.

<sup>890</sup> Ibn al-Faraḍī dice que “En su tiempo se implantaron los árboles en la mezquita grande de Córdoba (...) iniciativa rechazada por Mālik y por sus compañeros”. Véase Ibn al-Faraḍī, *tārīju °ulamā’i al-Andalusi*, Codera (ed.), biog. n° 608, pp. 169-170; al-Abyārī (1ª ed.), t; I, biog. n° 608, p. 354.

introducción del *awza*ismo en al-Andalus<sup>891</sup> y al *faqīh* Abū Kināna, Zuḥīr b. Mālīk al-Balwī de Córdova.<sup>892</sup>

En lo que se refiere a los *fuqahā*'e de **tendencia ḥanafī**, conformamos con aludir a Abū Muḥammad °Abd Allāh b. Ibrāhīm b. Muhammad b. °Abd Allāh b. Ŷa°far al-Amawī, conocido por el al-Aṣīlī, originario de la cora de Sidonia. Era uno de los grandes tradicionalistas y *fuqahā*'e. Murió en al-Andalus hacia el año cuatrocientos (h. 400/1009). Ejerció el *cadiazgo* de Córdoba y fue de los que memorizaban las opiniones de Mālīk, pero era partidario de la doctrina de sus compañeros iraquíes.<sup>893</sup>

Había también otros *fuqahā*'e de **tendencia zahirī**,<sup>894</sup> después de que esta doctrina fue introducida en al-Andalus y desde allí al Magrib por °Abd Allāh b. Qāsim b. Hilāl (886/1481),<sup>895</sup> al igual que sus obras y enseñanzas.<sup>896</sup>

De estos *fuqahā*'e había dos de gran prestigio intelectual como Abū al-Ḥaḡam Muḡdir b. Sa°id al-Ballūṭī (355/966)<sup>897</sup> y Abū °Abd Allāh al-Ḥumayḡī

---

<sup>891</sup> ad-Ḍabbī, *bugyatu al-multamisi*, Codera (ed.), biog. n° 853, p. 311; al-Abyārī (ed.), biog. n° 856, p. 418; al-Ḥumayḡī, *yaḡwatu al-muḡtabisi*, t. VI, Iḥyyā'u at-Turāṭī al-°Arabiyyi (ed.), p., 244; az-Ziriqlī, *al-a°lāmu*, t. III, p. 204; L. Ortiz, "Recepción", pp. 52-53; Makkī, *Ensayo*, pp. 64-67.

<sup>892</sup> Ibn al-Faraḡī, *tārīju °ulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), biog. n° 454, p. 131; al-Abyārī (1ª ed.), t. I, biog. n° 454, p. 277.

<sup>893</sup> Aḡ-Ḍabbī, *bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 906, pp. 327-328; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 909, pp. 440-441.

<sup>894</sup> Hemos podido localizar a 14 *fuqahā*'e andalusíes de tendencia zahirī.

<sup>895</sup> A. G. Palencia, *Historia de la literatura árabe-española*, Ḥusīn Mu'niss (trad.), p. 439; Ibn °Abd Allāh, *ma°lamatu al-fiqhi al-mālīkiyyi*, p. 264.

<sup>896</sup> J. Ribera, *La enseñanza entre los musulmanes españoles*, at-Tāhir A. Makkī (trad.), 2ª ed. p. 152; Ibn al-Faraḡī, *tārīju °ulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), biog. n° 653, p. 181; ad-Dāru al-Miṣriyyatu (ed.), biog. n° 655, p. 219; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 653, pp. 373-374.

Muḥammad b. Abī Naṣr Futtūḥ b. °Abd Allāḥ b. Futtūḥ b. Ḥumayd b. Yāṣil de Mallorca (488/1095), amigo y discípulo de Ibn Ḥazm.<sup>898</sup>

Había también *fuqahā'è* zahiríes procedentes de Oriente como Abū Sulaymān, Dā'ūd b. Ibrāhīm b. Yūsuf b. Kaṭīr al-Aṣbahānī (Estaba vivo en 425/1033)<sup>899</sup> y Abū Sālim, Muḥammad b. Sulaymān b. Maḥmūd al-Ḥarrānī az-Zāhirī entre otros.<sup>900</sup>

El caso de Ibn Ḥazm de Córdoba (310/922) era singular, pues llegó a influir en los debates religiosos, jurídicos y políticos de su época. Pero ello no fue sin sacrificios tanto personales como políticos. El viento era generalmente, a favor del malikismo que constituía la doctrina oficial<sup>901</sup> del Estado desde la época de Ziyād al-Lajmī (204/819), al que las crónicas le atribuyen la primera introducción del mālikismo en al-Andalus<sup>902</sup> y Yaḥyā b. Yaḥyā, discípulo

<sup>897</sup> Ibn al-°Imād, *Šaḍarātu ad-ḍahabi*, t. IV, p. 289. Para su biografía, véase: al-Ḥumaydī, *Yadwatu al-muqtabisi*, Iḥyā'u at-Turāṭi al-°Arabiyyi (ed.), t. IX, pp. 348-349; al-Abyārī (3ª ed.), t. II, biog. n° 811, pp. 555-557; al-Bunnāḥī, *tārīju quḍāti al-Andalusi*, Laḥnātu Iḥyā'u at-Turāṭi al-°Arabiyyi (Vª ed.), pp. 60-75; Ibn Jāqān, *Qalā'idu al-°iqyāni*, °Alī Šwabqa (ed.), pp. 237-259; al-Maqrri, *nafḥu aṭ-ṭībi*, Iḥsān °Abbās (ed.), t. II, pp. 16-22; Ḍahbī, *al-°ibarū*, t. II, p. 96; ad-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XVI, biog. n° 127, pp. 173-178. Éste lo considera inclinado al zahirismo (p. 175).

<sup>898</sup> Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Šilati*, Codera (ed.), al-Abyārī (ed.), t. III, biog. n° 1238, pp. 818-820; Ibn al-°Imād, *Šaḍarātu ad-ḍahabi*, t. V, pp. 390-391; ad-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XIX, biog. n° 63, pp. 120-127; al-Ḥaḥwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 602, pp. 52-53.

<sup>899</sup> Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Šilati*, Codera (ed.), t. I, biog. n°414, p. 184; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 422, p. 291.

<sup>900</sup> *Ibid.*, Codera (ed.), biog. n°1196, p. 541; al-Abyārī (1ª ed.), t. III, biog. n° 1320, p. 866.

<sup>901</sup> Cruz Hernández, *El Islam en al-Andalus*, p. 354 y 356.

directo de Mālik que desempeñó un papel decisivo según los historiadores, en su implantación.<sup>903</sup>

Ibn Ṭumlūs de Alcira (620/1223), uno de los grandes intelectuales que recibieron el legado andalusí tal como se llegó a desarrollarse durante siglos, pudo darnos una idea bastante amplia sobre hasta dónde pudieron llegar las ciencias cultivadas en al-Andalus en su tiempo.<sup>904</sup> El florecimiento del quehacer intelectual logró alcanzar grandes metas y la dedicación de los andaluces a sus géneros, fue famosa,<sup>905</sup> especialmente por la disciplina del *fiqh*<sup>906</sup> que tenían en la mayoría de los casos memorizados sus capítulos tal como se desprende de la epístola de ibn Ḥazm sobre las virtudes de al-Andalus.<sup>907</sup>

El panorama intelectual conservado a través de los *barāmiy* compuestos por los andaluces nos ofrece la amplitud y riqueza del programa de formación científica recibida en los centros docentes dentro de al-Andalus como fuera de la misma. “Los ulemas de al-Andalus- según Hānī al-Ḥamad- se interesaron por la

---

<sup>902</sup> Vease al- Ḥumaydī, *ḡaḍwatu al-muqtabisi*, Iḥyā’u at-Turāṭī al-ʿArabiyyi (ed.), pp. 218-219; Ad-Ḍabbī, *bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 751, p. 280; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 753, p. 372; Ibn Farḥūn, *ad-dībāyū*, biog. n° 231, pp. 193-194; al-Maqrri, *nafḥu aṭ-ṭībi*, Iḥsān ʿAbbās (ed.), t. II, pp. 45-46. No obstante, G. Palencia dice que la introducción del malikismo es una cuestión aun ambigua. Véanse su *Historia de la literatura árabe-española*, Ḥusīn Mu’niss (trad.), pp. 417-418.

<sup>903</sup> R. Brunschvig, “Polémiques médiévales autour du rite de Mālik”, *Al-Andalus*, Vol. XV (1950), pp. 377-413; G.S. Colin, “al-Andalus”, en *Enciclopedia islámica*, trad. árabe, pp. 146-148.

<sup>904</sup> Abentomlús, *Introducción al arte de la lógica*, M. Asín (trad. y ed.), p. 8.

<sup>905</sup> Šāʿid al-Andalusī, *ṭabaqātu al-ʿumami*, L. Šījo (ed.), p. 62. Hay traducción española de Eloísa Llaveró, *Historia de la filosofía y de las ciencias o Libro de las categorías de las naciones*.

<sup>906</sup> J. Ribera, *La enseñanza entre los musulmanes españoles*, aṭ-Ṭāhir A. Makkī (trad.), pp. 54-56.

<sup>907</sup> Al-Maqrri, *nafḥu aṭ-ṭībi*, Iḥsān ʿAbbās (ed.), t. III, p. 163.

realización de las biografías de los cronistas y ulemas de todas las disciplinas, conocer sus obras y todo tipo de conocimiento que practicaban”.<sup>908</sup>

Gracias a la investigación científica, disponemos de un material bibliográfico que nos facilita la dimensión de la vida científica e intelectual llevada en al-Andalus durante su período de florecimiento cultural e intelectual.

Al-Jušanī (286/899) redactó, entre otros, un compendio sobre los *fuqahā* e y los tradicionistas titulado “*Crñnicas de cadies del Andalus*” y “*Crñnicas de fuqahā ey de tradicionistas*”<sup>909</sup> que logra alimentar nuestra curiosidad sobre los diferentes aspectos de la vida cultural y política de su época y la de sus antecedentes, al igual con aḍ-Ḍabbī, en su diccionario biográfico *bugyatu al-multamissi* (Deseo cumplido del que investiga acerca de los hombres de al-Andalus)<sup>910</sup> y al-Faraḍī (403/1013) en su *tārīju ʿulamāʾi al-Andalusi*.

---

<sup>908</sup> Hānī al-Ḥamad, *Kutub al-barāmiyi*, p. 13. Para más información sobre el quehacer bibliográfico de los andalusíes, véase ʿAbd al-Azīz al-Ahwānī, “Barāmiyū al-ʿulamāʾi fī al-Andalusi” *Revista del Instituto de los Manuscritos Árabes*, fasc. 1, al-qāhiratu, 1955, Vol. I, p. 91 y más.

<sup>909</sup> A este propósito, el cronista andalusí aḍ-Ḍabbī nos ofrece los siguientes datos bibliográficos sobre uno de los biógrafos más famosos que siguieron la tarea historiográfica de ar-Rušāʾī o de un al-Ḥumaydī: “Muḥammad b. Ḥārīṭ al-Jušnī. Hombre de ciencia y virtud, *faqīh* y tradicionista. Transmitió [el hadīṭ] de Waḍḍāh y otros [ulemas], reunió un libro sobre las *Crónicas de los cadies de al-Andalus*, sobre las *Crónicas de los fuqahā e y tradicionistas* y compuso un otro libro sobre el acuerdo y divergencia entre Mālik b. Anas y sus compañeros (...) estaba vivo hacia los años trescientos treinta”. Ad-Ḍabbī, *bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n.º 95, p. 61; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n.º 96, pp. 99-100. Para más datos sobre la biografía de al-Jušanī, véase por ejemplo, Ibn Jāqān, *Qalāʾidu al-ʿiqyāni*, ʿAlī Šwabqa (ed.), pp. 283-284; aḍ-Ḍabbī, *bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n.º 202, pp. 92-94; al-Abyārī (1.ª ed.), t. I, biog. n.º 203, pp. 136-138; al-Ḥumaydī, *ʾAdwatu al-muqtabisi*, t. IV, Iḥyyāʾu at-Turāṭi al-ʿArabiyyi (ed.), biog. n.º 41, p. 53; al-Ḥamawī, *muʿāmu al-udabāʾi*, ʿAbbās Iḥsān (1.ª ed.), t. VI, biog. n.º 1022, pp. 2479-2480.

<sup>910</sup> Es la versión española propuesta por C. Álvarez Millán a este diccionario biográfico. Véase *Enciclopedia de la Cultura andalusí*, Lirola y Puerta Vilchez (eds.), t. I, pp. 304-307.

Hasta algunas ciudades tenían historiografiados sus propios *fuqahā''e* como el tratado de Abī al-Qāsīm Muṭarrāf b. °Isā b. Labīb b. Muḥammad b. Muṭarrāf al-Gassānī al-ilbīrī al-qurṭubī (356/967 o 357/968) sobre los *fuqahā''e de Elvira*,<sup>911</sup> el tratado de Ibn Bašqwāl (578/1182) sobre *ajbāru quḍāti qurṭubata*,<sup>912</sup> y el tratado de Abī Ŷa°far, Aḥmad b. °Abd ar-Raḥmān b. Muṭāhir al-Anṣārī (489/1096)<sup>913</sup> sobre la *Historia de los fuqahā''e de Toledo y sus jueces* entre tantos mas.

Pons Boigues aporta un índice revelador de *fuqahā''e* y jueces que trabajaron y vivieron en al-Andalus cuyo legado integra la intensa literatura jurídica de dicha tierra<sup>914</sup> casi igual a su edad de oro durante el siglo primero del Islam.<sup>915</sup>

\* \* \*

Hemos recorrido el itinerario de la introducción y expansión del mālikismo en al-Andalus, analizando los contextos políticos, culturales e históricos que hicieron posible su implantación y ambientación allí donde casi no existía otra doctrina opositora salvo tendencias personales de algunos *fuqahā''e* andalusíes que optaron por el ši°ismo, el zahirismo, el šafī°ismo o el

---

<sup>911</sup> aš-Šuyūṭī, *Bugyatu al-wu°āti*, al-Faḍl Ibrāhīm (2ª ed.), t. II, biog, n°, 2001, p. 289.

<sup>912</sup> Haḡḡī Jalīfa, *qašfu aḡ-ḡunūni*, t. I, Flugel (ed.), Dāru al-Iḡyā'i al-Arabiyyi (reedición), pp. 29-30.

<sup>913</sup> Ibn Baškuāl, *Kitābu aš-Šilati*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 148, pp. 72-73; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 151, pp. 121-122.

<sup>914</sup> Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico*, p. 476 y 483.

<sup>915</sup> M. °Alī Makkī dice que la primera mitad del siglo primero fue la edad de oro para la composición de los tratados del fiqh. Véase su "Kitābu Aḡkāmi as-sūki de Yaḡyā b. °Umar al-Andalusī", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, t. IV, n° 1-2, Madrid, 1956, pp. 96-97.

hanbalismo, sin que se registrara con ello una fuerte inclinación oficial de parte del estado vigente a ninguna de las mencionadas doctrinas.

Hemos comprobado también que el viaje a Oriente era, para sucesivas generaciones de andalusíes, un ejercicio permanente de afirmación y reafirmación nacional y confesional en la fe, en el idioma del Islam, el árabe, en la doctrina de quien fue el imam (Mālik b. Anas) de su lugar de refugio u *hiyra*. El mālikismo se introdujo en la Península, se estableció allí, se irradió por todos los confines de la geografía andalusí. Los conflictos políticos internos lo mantuvieron firme, los confrontamientos bélicos con los cristianos del Norte lo fortalecieron, el peligro fatimí lo endureció y la vecindad con al-Magrib e Ifriqiyya lo apoyó en extremo. La mejor representación de esta afirmación y reafirmación nacional y confesional fue la aportación de los andalusíes al pensamiento y literatura jurídicas de tendencia mālikí.

## **Cap. IV: Características del malikismo en al-Andalus y la aportación de los andalusíes a los Fundamentos del Derecho**

Una vez trasladado e introducido en al-Andalus,<sup>916</sup> el malikismo logró unir algunas características diferentes de su estado en Oriente, su cuna de nacimiento y de florecimiento. Allí, la doctrina del Imām de *Dāru al-Hiýrati* tuvo que recorrer otro destino y recobrar otra identidad.

El objetivo de este capítulo es destacar dichas características y examinar el valor de la aportación andalusí a los fundamentos del Derecho.

### **I. Las características del malikismo**

Empecemos pues por una característica que representa y condensa la totalidad de las demás características que puedan ser enunciadas. Estamos hablando, desde luego, de un *malikismo fronterizo*, hecho que sólo por sí, representa un aspecto diferencial del malikismo oriental u otras doctrinas sunníes, como son el hanafismo, el šafi'ismo, el hanbalismo y el zahirismo.

#### **1. El malikismo fronterizo**

Entendemos por el malikismo fronterizo, aquella doctrina sunní que por razones geográficas e históricas, se sitúa entre dos límites especialmente distinguidos: el Magrib al-Aqšā y los reinos cristianos del Norte. Esa condición geográfica e ideológica, influyó mucho en el destino del malikismo en al-Andalus y condicionó, de manera más o menos considerable, en sus opciones doctrinales ayudando mucho a que tomase sus aspectos diferenciales del malikismo tal como se había desarrollado en Oriente.

---

<sup>916</sup> Detallaremos estos datos en el siguiente capítulo.

Este hecho podría explicarnos en parte, la reacción del mālikismo, poco intolerante, ante toda doctrina opuesta. Quizás la prolongada confrontación bélica contra las amenazas de los reinos cristianos en las dos fronteras,<sup>917</sup> alta y baja, condicionaron esa actitud ante el riesgo de perder la hegemonía doctrinal y política de al-Andalus. De ahí el apoyo político incondicional, tanto en la crítica como en la denuncia por varios ulemas a las autoridades vigentes en al-Andalus. Ni éstas ni los mālikiyya estaban dispuestos a dejar a que viniese abajo la unidad política y social del país.

Dentro de esta perspectiva, vamos a señalar algunas de las características de ese malikismo fronterizo.

## **2. Personalidad histórica y geográfica de al-Andalus**

Generalmente, se suele unir al-Andalus con al-Magrib al-Aqṣā sin preocuparse mucho por las diferencias que existen entre ambos. Quizás el destino político común influyó mucho en esta perspectiva, pero las diferencias y peculiaridades de ambos no dejan cabida a ningún espíritu unitario, cualesquiera que fueran los lazos que durante un tiempo posibilitaron tal unión, como por ejemplo, la fluidez de relaciones culturales, científicas y comerciales que existieron entre las dos orillas del Mediterráneo.

Al-Andalus no dejó de existir como unidad de estado y de destino. Los hechos sangrientos entre los andalusíes o los bereberes del Magrib, especialmente los acaecidos durante el califato omeya en al-Andalus,<sup>918</sup>

---

<sup>917</sup> Es de suma importancia consultar el trabajo realizado por José Rodríguez Molina sobre *La vida de moros y cristianos en la frontera*, Colección Almayar, nº 2, Ediciones Alcalá, Alcalá, 2007.

<sup>918</sup> Véase por ejemplo: Ḥamdī °Abd al-Mu'min Muḥammad Ḥusīn, *ṭawārātu al-Barbari fī al-Andalusi fī °aṣri al-imārati al-Amawiyati (756-928)*, (Las rebeliones de los bereberes durante el emirato de los Omeya) al-Iskandariyatū, 1993.

tuvieron siempre este sentido de particularismo o mejor dicho, ese andalucismo brillante que brota aquí y allí en las máximas conciencias que pudieron expresarlo clara y netamente (Ibn Rušd e Ibn Ḥazm por ejemplo).

Los magrebíes tampoco estaban lejos de sentirse especiales. Todas las veces que éstos fueron al socorro de los andalusíes ante la amenaza de los cristianos del Norte, lo hicieron en nombre del *Ŷihād* y no por mero sentido fraterno hacia sus correligionarios andalusíes. Creyeron que eran más musulmanes que los andalusíes, o mejor dicho, que éstos perdieron la pureza de la fe ante el excesivo deseo de mantenerse en el poder y aprovecharse de la fortuna que genera y con la diaria e íntima convivencia que tenían con los almozárabes de dentro y los cristianos de fuera, sus vecinos, que poco a poco, influyó en su modo de ser.

Varias veces, el auxilio terminó con apoderarse de al-Andalus y acabó con la autoridad de los soberanos andalusíes, al desterrarlos o incluso eliminarlos de una vez por todas. El caso de los Almorávides y de los Almohades es, en este sentido, ejemplar, porque a raíz de varias idas y venidas entre las dos orillas del Estrecho, los dos imperios magrebíes acabaron por imponer su autoridad política y religiosa en al-Andalus.

### **3. Conquista y “reconquista”: una situación permanente de alerta ideológica**

La presión histórica que representó al-Andalus sobre el Islam, marcó en cierto modo el modo de ser de los andalusíes. Geográficamente, al-Andalus pertenece a Occidente, el lejano Occidente de la puesta del sol. Pero no se trata sólo de un sol material y natural, sino también de un sol cargado de simbolismo.

---

Para el Islam andalusí, la espiritualidad oriental empezó en Meca y se desarrolló en Medina, es decir en Oriente. Llevarla a Occidente, cuesta muchos sacrificios, mantenerla viva y floreciente, requiere en definitiva, un espíritu combativo. Sacrificio y espíritu combativo son en parte, los que hicieron realidad la conquista de al-Andalus y la introducción de la religión y cultura musulmanas en sus tierras generando lo que posteriormente se estableció como realidad andalusí de las mil maravillas.

Al-Andalus es la tierra islámica que permaneció siempre bajo reclamación cristiana. A diferencia de otras tierras ganadas al islamismo, ésta vivió una complicada contradicción histórica: el Islam permaneció allí durante casi ocho siglos y concluyó por salirse hacia los márgenes de África, Europa y Asia como a América, resultando como si no hubiese habido nada correspondiente a su dogma, cultura y civilización.

#### **4. Obstáculos, lucha y convivencia**

El malikismo en al-Andalus era uno de esas maravillas, pero no se implantó y se fortificó allí fácilmente, sino que se confrontó con algunos obstáculos de orden cultural, religioso e incluso institucional. Para citar sólo un ejemplo referente a la lucha doctrinal con que el mālikismo estaba enfrentado, escogeremos un testimonio significativo de un jurista mālikí - Abū Bakr al-°Arabī al-Ma°āfirī- que pudo formular una crítica bastante fuerte contra sus propios compatriotas mālikíes. A éstos va dirigidas estas palabras del ilustre juez sevillano:

““La imitaciñn servil se convirtiñ en su religiñn y doctrina; pues cuando les llega, procedente de Oriente, cualquier persona erudita, impiden que difunda su saber y sólo

no le humillan si disimula su mālikismo y pone su saber en un plano inferior a los suyos”.<sup>919</sup>

En este sentido, A. González Palencia describe la negativa de los *fuqahā*“e malikíes ante otras doctrinas de la siguiente manera:

“Los *fuqahā*“e de al-Andalus, estaban en contra de toda renovación. Apoyados por el Estado que prohibía todos los libros no malekitas, persicuyan toda doctrina oponente a los suyos”.<sup>920</sup>

Pero no por ello fue inmóvilista<sup>921</sup> como bien sostiene M. Ben<sup>c</sup>būd,<sup>922</sup> o reaccionario como cree Urvoy,<sup>923</sup> o de carácter no creativo como subraya J. Martos Quesada.<sup>924</sup>

Al contrario, el mālikismo tuvo su esplendor intelectual y social en algunas épocas de su existencia en el suelo andalusí y especialmente durante el

---

<sup>919</sup> Abū Bakr b. al-<sup>c</sup>Arabī, *al-<sup>c</sup>awāšimu mina al-qawāšimi*, A. Bādīs (ed.), t. II, p. 206. Véase también A. Ṭalbī, *‘Ārā’u Abī Bakr b. al-<sup>c</sup>Arabiyyi al-qalāmiyyatu*, t. II, pp. 490-491.

<sup>920</sup> A. Palencia, *Historia de la literatura arábigo-española*, Ḥusīn Mu’niss (trad.), pp. 323-324. La traducción de este párrafo es de nuestra autoría.

<sup>921</sup> Esa es la idea difundida en varios estudiosos. “El mālikismo –dice R Barragan- del al-Andalus adoleció siempre de un cierto inmovilismo y estancamiento en la investigación, relegando a un segundo plano, el razonamiento”. Barragan Reina, *Abū Madyan, el amigo de Dios*, nota n° 229, p. 93.

<sup>922</sup> M. Ben<sup>c</sup>būd, *ḡawānibun mina al-wāqīci al-andalussiyyi fī al-qarni al-jāmissi al-ḡayriyyi*, p.146.

<sup>923</sup> D. Urvoy, Los Ulema de al-Andalus en Salmā al-Jaḡrā’ e al-Ḡayyūsī (coord.) *La civilización árabe en al-Andalus*, t. II, p. 1184.

<sup>924</sup> J. M. Quesada, *El mundo jurídico en al-Andalus*, p. 43.

reinado de los Benimerines.<sup>925</sup> la lógica de la lucha doctrinal, justifica, en parte, esa negativa mālikí ante cualquier iniciativa renovadora en los asuntos jurídicos e intelectuales como acabamos de comprobar.

Otro ejemplo correspondiente a las instituciones visigodas anteriores a la conquista o *fath* de al-Andalus. Quizás el principio de *al-maṣāliḥu al-mursalatu* o *el bien público* ayudó mucho a que el mālikismo se adaptase a las costumbres y usos establecidos allí durante la época preislámica andalusí, o que, probablemente, dejaron de existir bajo la influencia de nuevos usos y costumbres que se fundieron pronto con la nueva realidad social y política acaecida con la conquista islámica de al-Andalus.

Lo mismo es válido para las costumbres establecidas en la España preislámica. Frente a todo ello, el mālikismo tuvo que acomodarse y acondicionarse con las realidades que allí se encontraban desde tiempos remotos. La festividad navideña en las tierras limítrofes de al-Andalus e incluso dentro de éste, tuvieron que ver con la celebración del nacimiento del Profeta Muḥammad, hecho que antes no estaba en el calendario festivo de los andalusíes con sus dimensiones registradas en al-Andalus.<sup>926</sup> Los Banū al-ʿAzafī, el emir Abū al-ʿAbbās (633/1236) y su hijo Abū al-Qāsim (648/1250) empezaron a celebrar esas festividades después de que hubieran visto cómo los cristianos -mozárabes u otros de los principados fronterizos- lo celebraban.

El malikismo, aprobó este hecho y lo condicionó a lo más polémico de sus fundamentos: el *bien público*. No disponemos de ningún dato sobre si los

---

<sup>925</sup> Muḥammad ʿIssā al-Ḥarīrī, *Historia de Marruecos y de al-Andalus en la época de los Mérinides*, pp. 340-341.

<sup>926</sup> Véase sobre los principios de estas festividades en los Almohades y los Banū al-ʿAzafī, al-Maqrī, *azhāru ar-riyāḍi*, t. I, p. 39; an-Nāṣirī, *al-istiḡṣā*, t. III, p. 90.

mālikiyya se declararon en contra de tales festividades. Lo que sí sabemos es que empezaron a celebrarse primero en Ceuta y luego en todo el Magreb y al-Andalus.

La gran autoridad mālikí de su tiempo el *cadi* °Iyāḍ vivía en Ceuta y no consta que estuviera en contra de las mismas. Quizás resultaron ser un factor más de reconfortamiento para el Islam andalusí y así se proporcionaba un tiempo de recuerdo espiritual de las fuentes de donde emanaron la buena nueva como ocurrió una vez antes en Oriente con el nacimiento de Jesús de Belén.<sup>927</sup>

## 5. La obra de la gente de Córdoba

Como herencia de su particularismo el mālikismo fronterizo pudo dejar sus huellas en el legado jurídico andalusí. Al igual que el principio mālikí la *obra de la gente de la Medina*, el *mālikismo andalusí*<sup>928</sup> bautizó él también su

---

<sup>927</sup> Sobre la historia y desarrollo de esta festividad en al-Magrib y sus ecos en su literatura, véase por ejemplo: Muḥammad al-Manūnī, “al-muwalidiyātu fī al-adabi al-magribiyyi” (Los poemas sobre el nacimiento del Profeta en la literatura marroquí), *Daʿwatu al-ḥaqqi*, 7 (1969), pp. 62-65; °Abd Allāh al-Ŷirārī, “al-mawlidu an-nabawiyyu fī at-tārīji” (La fiesta del nacimiento del Profeta en la historia); *ibíd.* pp. 66-68; °Abbās al-Ŷirārī, “al-mawlidu an-nabawiyyu fī al-adabi al-magribiyyi” (El nacimiento del Profeta en la literatura marroquí), *al-Manāhilu*, 9 (1977), pp. 33-56; *al-Adabu al-magribiyyu min jilāli ḍawāhirihi wa qaḍayāhu* (La literatura marroquí a través de sus fenómenos y cuestiones), t. I, 3<sup>a</sup> ed. al-Maʿārifu al-Ŷadīdatu, Rabat, 1986, pp. 139-167.

<sup>928</sup> Sobre este término que en cierta manera, compartimos con Martos Quesada, éste investigador dice: “en cuando a las características del mālikismo cordobés, aunque hay una tendencia entre los estudiosos a evitar expresiones como “islam andalusí” o “mālikismo andalusí”, la realidad es que el mālikismo occidental que se extendió por al-Andalus es un elemento histórico con su propia historia y su propia personalidad”, *El mundo jurídico de al-Andalus*, p. 41.

*‘amalu ahli qurṭubata* por el grado de excelencia que pudo alcanzar el quehacer jurídico e intelectual cordobés como nos lo afirma al-Maqrri.<sup>929</sup>

Haciendo caso omiso a sus deficiencias como las recoge al-Ŷaydī en su ya muchas veces señalada obra,<sup>930</sup> este principio demuestra, en parte, que el mālīkismo tomñ sus rasgos regionales de la tierra en donde le correspondía vivir y observar su mālīkismo, tal como nos lo describe aš-Šaqqundī en su epístola sobre las virtudes de al-Andalus,<sup>931</sup> particularmente en Córdoba,<sup>932</sup> gran ciudad de Occidente,<sup>933</sup> que tanto elogio recibió<sup>934</sup> durante su vida como capital

---

<sup>929</sup> al-Maqrri, *naḥḥu aṭ-ṭībi*, Iḥsān ‘Abbās (ed.), t. I, pp. 556-558.

<sup>930</sup> Al-Ŷaydī, *mabāḥitun*, pp. 182-184 y pp. 189-190.

<sup>931</sup> al-Maqrri, *naḥḥu aṭ-ṭībi*, Iḥsān ‘Abbās (ed.), t. III, p. 216.

<sup>932</sup> Existe una inmensa bibliografía sobre Córdoba. Nos conformamos con aludir a algunos títulos al azar como al-Ḥumyārī, *ar-rawḍu al-mi‘ṭāru fī jabari al-aqṭāri*, Iḥsān ‘Abbās (2ª ed.), pp. 456-459; al-Maqrri, *naḥḥu aṭ-ṭībi*, Iḥsān ‘Abbās (ed.), t. I, pp. 455-481; t. III, pp. 214-217 y páginas diversas; al-‘Udrī, *Fragmentos geográfico-históricos de al-masālik ilā ŷāmi‘ al-mamālik*, al-Ahwānī (ed.), pp. 121-127; Al-Ya‘qūbī, *kitābu al-buldāni*, Juynboll (ed.), pp. 134-145. De los estudios modernos sobre esta ciudad en general, véase Ahmed Fiqrī, *qurṭubatu fī al-‘aṣri al-islāmiyyi* (Córdoba durante la época musulmana), al-isqandariyyatu, 1983; Ŷawdat Hilāl y Mahmūd Šubḥ, *Qurṭubatu fī at-tārīji al-islāmiyyi* (Córdoba en la historia islámica), al-Hay’atu al-Misriyyatu li-l-Kitābi, al-qāhiratu, 1986; ‘As-Sayyid ‘Abd al-Azīz Sālim, *Qurṭubatu ḥāḍiratu al-jilāfati fī al-Andalusi* (Córdoba capital del Califato en al-Andalus), t. II, al-isqandariyyatu, 1997. Es de sumo interés consultar el número especial dedicado a esta ciudad por la *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, t. XXIX, Madrid, 1997.

<sup>933</sup> al-Qarmānī, *ajbāru ad-duwali*, Aḥmad Ḥaṭīṭ y Fahmī Sa‘d (eds.), t. III, pp. 434-435.

<sup>934</sup> Ibn Bassām aš-Šantarīnī, *aḍ-ḍajīratu fī mahāsini ahli al-ŷazīrati*, Iḥsān ‘Abbās (1ª ed.), 1ª parte, t. I, pp. 33-38; Ibn ‘Idārī, *al-bayānu al-mugribu*, Colin y L. Provençal (2ª ed.), t. II, p. 9.

cultural e intelectual andalusí;<sup>935</sup> y en parte, experimentó este deseo de aportar cierto valor intelectual a la doctrina, siendo sus representantes, originarios de la otra porción de la casa del Islam.<sup>936</sup>

## 6 Convivencia con otras instituciones vigentes

Al conquistar al-Andalus, la minoría cristiana fue cada vez menos numerosa, hasta desaparecerse por completo en el siglo XII. Las causas de esa disminución fueron varias; una de ellas la conversión, tema investigado por Mayte Penelas, en “Some remarks on Conversion to Islam in al-Andalus”.<sup>937</sup> Otras causas fueron las decisiones políticas de los gobiernos islámicos; un ejemplo de ello lo tenemos en el estudio de Jean Pierre Molénat: “Sur le rôle des almohades dans la fin du christianisme local au Maghreb et en Al-Andalus”.<sup>938</sup>

Otro autor que ha estudiado la progresiva desaparición de los cristianos andalusíes es Alejandro García Sanjuán, en “Declive y extinción de la minoría cristiana en la Sevilla andalusí (ss. XI-XII)”.<sup>939</sup>

En este artículo, el autor analiza el proceso de declive y luego extinción de la comunidad cristiana de Sevilla en concreto; extinción que se produce entre

---

<sup>935</sup> Es famosa la prevalencia que hizo Ibn Rušd de Córdoba sobre Sevilla. Véase al-Maqrri, *naḥḥu aṭ-ṭībi*, Iḥsān ʿAbbās (ed.), t. I, p. 463. Los cordobeses fueron los más doctos de toda Andalucía como lo demuestra el cuadro comparativo hecho por Urvoy en *Le monde des Ulémas andalous*, p. 32.

<sup>936</sup> Esta es la razón por la cual varios estudiosos sostuvieron la tesis de la existencia de un mālikismo andaluz o “escuela andaluza” en el derecho representada por Córdoba. Véase por ejemplo F. de Viguera, “Derecho musulmán de la escuela malekita de Occidente”, pp. 9-11.

<sup>937</sup> *Al-Qanṭara* 23,1 (2002), pp. 193-200.

<sup>938</sup> *Al-Qanṭara* 18,2 (1997), pp. 389-414.

<sup>939</sup> *Historia, instituciones, documentos* 31 (2004), pp. 269-286.

finales del siglo XI y la primera mitad del XII, ya que las posibilidades de supervivencia de los cristianos disminuirán durante el período almorávide hasta llegar al decreto de expulsión del año 1126.

Según este investigador, el progresivo alejamiento de las dos cristiandades hispanas, la andalusí y la norteña, es un factor que contribuye también a dicho proceso de declive y extinción.<sup>940</sup>

Aun así, los mozárabes conservaron sus instituciones vigentes. Tal como lo señala L. Provençal, los mozárabes de al-Andalus desempeñaron grandes cargos en el Estado y en la Armada<sup>941</sup> como el *qums* °Umar b. Qumis (Comes) quien fue secretario del emir °Abd Allāh (298/910).<sup>942</sup>

A pesar de la negativa de los *fuqahā*’e ante tal iniciativa, cuando por ejemplo incitaron al emir Muḥammad I a elegir sus secretarios de los cristianos previa conversión al Islam o su definitiva destitución, tal como hicieron con su secretario al Comes b. Anṭonīn, las autoridades no vieron mal que estos mozárabes tomaran parte en los asuntos estatales.<sup>943</sup>

En el año 329/940, an-Nāšir aprobñ la candidatura de °Abbās b. al-Munḍir, obispo de Sevilla, de Ya°qūb b. Mahrān, obispo de Bujia y °Abd al-Mālik b. Ḥusām, Obispo de Elvira, para que participasen en una expedición diplomática a Galicia en negociaciones con Rodrigo sobre el rescate de

---

<sup>940</sup> Estos datos bibliográficos fueron sacados de Alfonso Carmona, “Una década (1997-2007), de trabajos sobre textos religiosos y jurídicos de al-Andalus”, *Medievalismo*, 17 (2007), pp. 291-312.

<sup>941</sup> L. Provençal, *L’Espagne musulmane*, p. 112 ; *Histoire de L’Espagne musulmane*, t. I, pp. 232-234.

<sup>942</sup> Provençal, *Histoire*, p. 111 ; *L’Espagne musulmane*, t.I, p. 290.

<sup>943</sup> Al-Maqrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, I. °Abbās (ed.), t. I, p. 202 ; Provençal, *Histoire de L’Espagne musulmane*, t. I, pp. 232-234.

Muḥammad b. Hišām. Su papel fue decisivo en la insurrección de Ibn Ḥafṣūn cuando intentaron medidas de conciliación en el asunto.<sup>944</sup>

Así, los cristianos disfrutaron de una cierta autonomía en las grandes ciudades como Córdoba, Sevilla y Toledo y practicaron sus preceptos jurídicos según sus viejas leyes visigodas bajo la responsabilidad religiosa y administrativa de sus comes.<sup>945</sup> Éstos lograron tener estima y respeto entre las autoridades. °Abd ar-Raḥmān b. Mu°āwiya, fue el primero que nombró al primer come en al-Andalus<sup>946</sup>, como consta en Ibn al-Qūṭiyya.<sup>947</sup>

No es improbable pues, tomando en consideración todos esos datos históricos y políticos, y compartiendo la tesis de Maíllo Salgado sobre el tema,<sup>948</sup> que haya habido alguna interinfluencia entre el derecho islámico en su faceta mālikí y los fueros cristianos en al-Andalus.

El ser y el destino del mālikismo en al-Andalus no era igual que el de Oriente. Es de suponer entonces que la aportación de los andalusíes a los Fundamentos del Derecho tampoco fuera igual que la de los mašriquíes.

---

<sup>944</sup> Ibn Ḥayyān, *al-muqtabisu*, Chalmeta (ed.), t. V, p. 467.

<sup>945</sup> Ibn al-Jūbī, *al-iḥāḩatu*, t. I, °Inān (ed.), nota n° 2, p. 106.

<sup>946</sup> aṭ-Ṭāhirī, *°āmmatu qurṭubata fī °ašri al-jilāfati*, p. 149.

<sup>947</sup> Ibn al-Qūṭiyya, *tārīju iftitāḩi al-Andalusi*, al-Abyārī (2ª ed.), p. 58.

<sup>948</sup> F. Maíllo Salgado, "La Guerra Santa según el derecho Malikí. Su preceptiva. Su influencia en el derecho de las comunidades cristianas del Medievo hispano", *Studia Histórica, Historia Medieval*, vol. I, nº 2 (1983), p. 64.

## II. Aportación de los andalusíes a los Fundamentos del Derecho

Como en tantos géneros de la literatura jurídica, la aportación andalusí a los Fundamentos del Derecho,<sup>949</sup> o *ciencia noble* según Ibn Jaldūn,<sup>950</sup> fue sustancialmente considerable, aunque, comparada con la casuística, era desde luego menor en opinión de M. Arcas Campoy.<sup>951</sup>

Para dar sólo un ejemplo, haciendo caso omiso al juicio poco fundamentado de al-Maqrri,<sup>952</sup> vamos a aludir a los más destacados tratados sobre esa ciencia fundamental del pensamiento islámico siguiendo un proceso cronológico ascendente:

- *kitābu an-nāsiji wa al-mansūji* de °Abd al-Mālik b. Ḥabīb al-Andalusī (238/852);
- *kitābu an-nāsiji wa al-mansūji* de Qāsim b. Uşbug al-Qurṭubī (340/951);
- *al-wuṣūlu ilā maʿrifati al-uşūli* de Abī °Umar Aḥmad b. Muḥammad b. °Abd Allāh b. °Isā al-Maʿāfirī (340/951);
- *kitābu al-itifāqi wa al-ijtilāfi* y *kitābu al-futyā* de Abī °Abd Allāh Muḥammad b. al-Ḥārīṭ al-Jušanī (374/984);

---

<sup>949</sup> Para su definición, véase, por ejemplo: al-Āmidī, *muntahā as-suʿli*, p. 9; al- Ŷurġānī, *at-taʿrīfātu*, p. 28.

<sup>950</sup> Ibn Jaldūn, *al-muqaddimatu*, p. 452.

<sup>951</sup> “El número de personajes que se dedicaron al estudio del ḥadiṭ y de los usūl al-fiḥ o fundamentos del derecho es sensiblemente menor que el de los que se emplearon en la composición de obras de furūʿ, es decir, de las derivaciones que emanan de los principios del derecho islámico para su aplicación práctica”. M. Arcas Campoy, “Valoración actual de la literatura jurídica de al-Andalus”, p. 32. En este pasaje, la autora hace referencia a D. Urvoy, *Le monde de ulémas andalous en V/XI au VI/XII siècles*, Genève, 1978, p. 38.

<sup>952</sup> al-Maqrri, *nafḥu aṭ-ṭībi*, Iḥsān Abbās (ed.), t. I, p. 221.

- *kitābu ad-dalā'ili* „*lā ummahāti al-masā'ili* de Abī Muḥammad al-Uṣaylī (392/1002);
- *Kitābu an-nāsiji wa al-mansūji* de Abī al-Muṭarrāf, °Abd ar-Raḥmān b. Fuṭīs al-Qurṭubī (402/1011) en treinta volúmenes;
- *al-wuṣūlu ilā ma'rifati al-uṣūli* de Abī °Umar Aḥmad b. Muḥammad aṭ-Ṭalamanqī (428/1033);
- *uṣūlu al-fiqhi* de °Abd al-Mālīk b. Aḥmad b. Muḥammad b. °Abd al-Mālīk b. al-Uṣbug al-Qurašī, apodado Ibn al-Mušš (436/1044);
- *ḡāmi'u wadiḡāti ad-dila* de Abī °Abd ar-Raḥmān Muḥammad b. as-Sarrāy al-Qurṭubī (443/1051);
- *aš-Šawāhidu fī itbāt jabari al-wāḡidi* de Abī °Umar b. °Abd al-Barr an-Namrī (463/1071);
- *al-iṣārātu fī uṣūli al-fiqhi; al-ḡudūdu fī al-uṣūli;*<sup>953</sup> *Iḡāmu al-fuṣūli fī iḡāmi al-uṣūli*<sup>954</sup>, ambos de Abī al-Walīd al-Bāyī. Su tercer tratado es considerado por °Abd al-Maḡīd Turqī como el primer tratado en su género en Occidente musulmán;<sup>955</sup>
- *al-minḡāyū fī tartībi al-ḡiyāyī* (en los fundamentos de la doctrina mālikí según la metodología dialéctica);
- *al-muḡaddimātu al-mumahidātu* de Ibn Rušd al-Ŷadd (520/1126);

---

<sup>953</sup> Está dedicado a la terminología jurídica empleada por los jurisprudentes o *uṣūlyyīna*. Ha sido publicado en edición crítica por Nazīh Hammād, Dāru ar-Ru'īnī, Beirut, 1972. Véase una reseña sobre el mismo por Ŷawdat °Abd ar-Raḥmān Hilāl, “*Kitābu al-ḡudūdi* del cādī Abī al-Walīd al-Bāyī”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, t. I, (1-2), Madrid, 1954, pp. 1-37.

<sup>954</sup> Edición crítica de °Abd al-Maḡīd Turqī (2ª ed.), dos tomos, Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1995.

<sup>955</sup> En la introducción preliminar de su edición crítica al mismo tratado de al-Bāyī, at-Turqī (2 ed.), p. 102.

- *at-ta'luqa fī al-uṣūli* de Abī Bakr aṭ-Ṭurṭuṣī (520/1126)<sup>956</sup>;
- *at-tanbīhu ʿalā al-asbābi al-mūyībati lī ijtilāfi al-ummati* de Ibn as-Sayyid al-Baṭaliyūsī (521/1127);<sup>957</sup>
- *al-madjalu fī al-uṣūli* de Abī Bakr al-Yāburī de Évora (523/1129);
- *at-tamḥīsu fī al-uṣūli* de Abī Bakr b. al-ʿArabī al-Maʿāfirī de Sevilla (543/1148);
- *uṣūlu al-fiqhi, al-maḥṣūlu fī ʿilmi al-uṣūli, Nukatu al-maḥṣūli, an-nāsiju wa al-mansūju, al-Istīfāʿ* e ambos de Alī b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. ʿAbd ar-Raḥmān b. aḍ-Ḍaḥāq al-Fizārī al-Garnāṭī (550/1155);
- *madāriku al-haqāʾiqi* de Abī al-Ḥasan ʿAlī b. al-Maqrri al-Garnāṭī (557/1162);

---

<sup>956</sup> Para su biografía, véase Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), biog. n.º 1153, pp. 517-518; Abyārī (ed.), t. III, biog. n.º 1277, pp. 838-839; aḍ-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), t. III, biog. n.º 295, pp. 125-129; al-Abyārī, t. I, biog. n.º 296, pp. 175-179; Ibn al-ʿImād, *Ṣaḡarātu aḍ-Ḍahabi*, t. VI, pp. 102-104; as-Suyūṭī, *ḥusnu al-muḥādarati*, t. I, p. 452; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XIX, biog. n.º 285, pp. 490-496; al-Yāfiʿī, *mirʾātu al-Ŷināni*, t. III, pp. 172-173; ṣ-Ṣafadī, *al-wāfiyyu*, Dedring, S (ed.), t. V, biog. n.º 2215, p. 175; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, biog. n.º 605, pp. 54-55; A.Allāh ʿInān, *tarāʾimun islāmiyyatun*, pp. 289-297. Es de suma importancia la síntesis biográfica de aṭ-Ṭurṭuṣī en Maribel Fierro, *Abū Bakr al-Ṭurṭuṣī (m. 520/1126), Kitāb al-ḥawadiṯ wa-l-bidaʿ* (El libro de las novedades y las innovaciones), CSIC, ICMA, Madrid, 1993, pp. 17-107.

<sup>957</sup> Para su biografía, véase por ejemplo: Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), biog. n.º 639, p. 587; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n.º 642, pp. 443-444; aḍ-Ḍabbī, *bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n.º 892, p. 324; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n.º 895, p. 436; al-Qifṭī, *Inbāhu ar-ruwāti*, t. II, biog. n.º 356, pp. 141-143; aḍ-Ḍahbī, *as-siyaru*, t. XIX, biog. n.º 315, pp. 532-533; Ibn Jāqān, *qalāʾidu al-ʿiqyāni*, pp. 202-210; Yūsuf Husīn Jaryūš (ed.), t. II, pp. 708-731; as-suyūṭī, *bugyatu al-wuʿāti*, t. II, biog. n.º 1422, pp. 55-56; Ibn Jilikān, *Wafayātu al-aʿyāni*, Wüsteneld (ed.), Vol. I, t. V, pp. 43-45; I. ʿAbbās (ed.) t. III, biog. n.º 347, pp. 96-98; al-Maqrri, *azhāru ar-riyāḍi*, t. III, pp. 103-149; Ibn Farḥūn, *ad-dībāʾu*, biog. n.º 282, pp. 228-229; al-Yāfiʿī, *mirʾātu al-Ŷināni*, t. III, pp. 173-174; Ibn al-ʿImād, *ṣaḡarātu aḍ-Ḍahabi*, t. VI, pp. 106-107; Ibn Saʿīd, *al-mugribu*, Ḍayf (ed.) t. I, pp. 385-386; al-Maqrri, *naḥḥu aṭ-ṭibi*, I. ʿAbbās (ed.), t. I, p. 185 y 643-649; Ḥaŷŷī Jalīfa, *kaṣfu az-zunūni*, t. I, p. 454; Majlūf, *ṣaḡaratu an-nūri*, t. I, biog. n.º 380, p. 130.

- *ad-darūrīyyu fī uṣūli al-fiqhi*<sup>958</sup> del filósofo y jurista Ibn Rušd (595/1198);
- *ijtiṣāru al-mustaṣfā* de Aḥmad b. Muḥammad al-Azdī al-Išbīlī (651/1253);
- *Šarḥu al- mustaṣfā* de Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad Ŷaʿfar al-Garnāṭī (699/1300);
- *taqrību al-wuṣūli ilā ʿilmi al-uṣūli*<sup>959</sup> de Abī al-Qāsim Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Yaḥyā b. ʿAbd ar-Raḥmān b. Yūsuf b. Ŷuzayy al-Kalbī (741/1347)<sup>960</sup> de las afueras de Granada;
- *al-muwāfaqātu* de Abī Ishāq aš-Šāṭibī (790/1388);
- *murtaqā al-wuṣūli ilā ad-darūrīyyi min ʿilmi al-uṣūli* de Muḥammad b. Muḥammad b. ʿAṣim al-Qaysī de Granada (829/1426).<sup>961</sup>

Ojeando estas obras y pensando en otras perdidas o dadas como tal, podemos sacar la evidente conclusión de que la aportación andalusí a los Fundamentos del Derecho ha sido de gran importancia. No en vano que los autores de esta restringida lista de tratados del haber jurídico andalusí aquí reproducida, fueron consagrados como máximas autoridades en la ciencia, no sólo en su tierra, sino también en Oriente. Las biografías científicas orientales dan fe de ello, pues la mayoría de las mismas incluyen un número considerable de autores andalusíes en diferentes facetas del saber humano.

---

<sup>958</sup> Edición crítica de Ŷamāl ad-Dīn al-ʿAlawī, *Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi*, Beirut, 1994.

<sup>959</sup> Ibn al-Jaṭīb, *al-Iḥāṭatu*, ʿInān (ed.), t. III, pp.21-22; al-Bagdādī, *ʿiḍāḥu al-maknūni*, t. I, p. 314.

<sup>960</sup> Véase su biografía más adelante.

<sup>961</sup> Véase una relación de obras sobre los Fundamentos del Derecho andalusí y magrebí en ʿUmar al-Ŷaydī, *muḥāḍarātun*, pp. 78-88.

### III. Algunos ejemplos de la aportación andalusí a la doctrina mālikí

La aportación andalusí a la doctrina mālikí fue realizada dentro de una especial dinámica cultural, política y geográfica denominada al-Andalus.

Para citar algunos ejemplos de dicha aportación, reproducimos aquí una lista limitada de autores que pudieron encarnar, cada cual a su modo, lo que denominábamos antes por *mālikismo fronterizo*:

- Muḥammad b. Ibrāhīm b. Abdūs (260/874) autor del tratado jurídico según la doctrina de Mālik llamado *al-maʿmūʿatu*;<sup>962</sup>
- Aḥmad b. ʿAbd al-Mālik al-Išbīlī conocido por Ibn al-Mukwī (401/1011) quien compuso para al-Ḥakam un libro en la doctrina mālikí titulado *al-Istīʿābu*;<sup>963</sup>
- Ahmad b. Ibrāhīm b. Zarqūn que compuso un *mujtaṣar* sobre al *fiqh* llamado *al-manḥayū as-sāliku fī taqrībi maḍhabi Mālīkin*;<sup>964</sup>
- Aḥmad b. Ṭāhir b. ʿIsā b. Rūsis ad-Dānī (467-532) quien compuso un libro sobre *al-muwatṭaʿe*<sup>965</sup> llamado *al-Imāʿu*;<sup>966</sup>

---

<sup>962</sup> al-Jušanī, *ṭabakātu ʿUlamāʾi Ifriqiyyata*, M. Zinhum ʿAtab (1ª ed.), pp. 12-13.

<sup>963</sup> Ibn Farḥūn, *ad-Dībāʾu*, biog. n° 53, pp. 100-101; al-Ḥumaydī, *al-ʿaḍwatu*, ad-Dāru al-Miṣriyyatu (ed.), biog. n° 231, pp. 132-133; Ibn Bašcuāl, *aṣ-ṣilat*, Codera (ed.), biog. n°, 36, pp. 23-24; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 37, pp. 53-54.

<sup>964</sup> Ibn Farḥūn, *ad-Dībāʾu*, biog. n° 78, p. 111; Ibn ʿAbd al-Malik, *aḍ-ḍaylu wa at-takmilatu*, t. I, Benšrifa (ed.), biog. n° 30, p. 39.

<sup>965</sup> Los tratados compuestos por ulemas andalusíes sobre *al-muwatṭaʿe* fueron indispensables en el curriculum estudiantil de varias generaciones. Ibn Jayr dedica un capítulo de su bio-bibliografía al tema. Véase Al-Amawī al-Išbīlī, *fihrasatu ibn Jayr*, Codera y Ribera (eds.), Vol. II, t. X, pp. 77-93.

<sup>966</sup> Ibn Farḥūn, *ad-Dībāʾu*, biog. n° 84, p. 112.

-Abū Bakr de Évora °Abd Allāh b. Talḥa b. Muḥammad b. °Abd Allāh el teólogo quien compuso unos libros sobre los fundamentos teológicos y jurídicos con el título de *al-Madḡalu* para otro libro titulado *Sayfu al-islāmi °alā Maḡhabi Mālikin al-imāmi*”;<sup>967</sup>

- Abū Muḥammad b. Jaddūy °Abd Allāh b. Ayyūb al-Anṣārī de Calatayud autor de *al-matnu °alā maḡhabi Mālikin*” en ocho tomos.<sup>968</sup>

\* \* \*

Hemos comprobado que la introducción del malikismo en al-Andalus fue extremadamente acertada. Después de que la doctrina del imām de Medina fuera implantada en el territorio andalusí, ninguna otra doctrina ajena al malikismo pudo ganarle adeptos de forma oficial y popular. Las doctrinas šāfi‘iyya, ḥanbaliyya, zāhiriyya y ḥanafīyya, a pesar de su relevancia doctrinal e ideolñgica en Oriente, no pudieron rivalizar con el mālikismo. Había desde luego algunos de sus representantes, pero nunca pudieron tener una fija y estable base social como la del malikismo. Pareció que la Península era su territorio privilegiado desde el primer momento de su introducción y expansión en la misma. Las razones de este extraordinario triunfo son varias y complicadas como tuvimos la ocasión de comprobar. La aportación andalusí a la disciplina jurídica mālikí fue, por tanto, muy importante.

\* \* \*

---

<sup>967</sup> Al-Maqrri, *naḡhu aṭ-ṭibi*, I. °Abbās (ed.), t. II, pp. 648-649.

<sup>968</sup> Ibn °Abd al-Malik, *aḡ-ḡaylu wa at-takmilatu*, t. IV, Iḥsān °Abbās (ed.), biog. n° 342, p. 184.

Después de esta parte introductoria de nuestra Tesis, vamos a dedicar su segunda parte al análisis crítico de la *Bidāya*, obra fundamental en el haber jurídico de Ibn Rušd realizada dentro del llamado mālikismo fronterizo.

## Segunda parte: Análisis crítico de la *Bidāya*

### Introducción

Para contextualizar nuestro análisis de la *Bidāya* con el ambiente bio-bibliográfico de su autor, proponemos en esta parte, subrayar de manera sintética, los aspectos más relevantes de la figura, vida, obra y legado de Abī al-Walīd b. Rušd. Luego estudiaremos su obra jurídica en su conjunto planteando algunas problemáticas afines a la misma. Y por ser la *Bidāya* la obra central de la presente Tesis, analizaremos ciertas cuestiones de su génesis como son su composición, estructura, temática, fuentes y finalidad dedicándonos una especial atención a su aspecto metodológico y las características que en nuestra opinión la destacan. La problemática general que sobre la cual gira todos los planteamientos de dicha obra, es la discordancia y sus causas. Por este motivo la analizaremos en parte para entender mejor su significación, su importancia y su índole en toda la obra de nuestro *faqīh* y filósofo. De lo mismo haremos con la concordancia, otro componente más de su pensamiento jurídico que pasa a veces, desapercibido.

La bibliografía sobre la vida y la obra de Ibn Rušd es abundante, bien que la mayoría de los títulos optaron por exponer los datos biográficos y bibliográficos sin cuestionarlos debidamente, o que otros hicieron de los mismos una finalidad más que un instrumento de análisis.

Por nuestra parte, intentaremos explorar esos datos, no como objetivo final, sino como simple hilo conductor de su pensamiento jurídico. Para ello, intentaremos replantear en el primer capítulo, la problemática de los orígenes familiares de nuestro jurista y filósofo, reflexionar sobre las tradiciones

familiares que hicieron posible su desempeño de *cadi* mayor de Córdoba y analizar en los límites posibles, su enigmática gracia y desgracia que tanta tinta vertió.

Los datos de su bio-bibliografía son inmensamente valiosos. Por eso los manejaremos para entender mejor los avatares que en parte, hicieron realidad su real e histórica gracia y desgracia y en parte, influyeron en la proyección de las mismas – gracia y desgracia- en la recepción de su legado en las dos orillas del mundo occidental e islámico que implícitamente, disputan su pertenencia.

El vínculo de la filosofía con el derecho en Ibn Rušd, es bastante problemático. El enlace de la filosofía con la judicatura, es aun confuso.

El capítulo segundo reflexionaremos sobre tales cuestiones aportando, modestamente, su grano de arena al debate elaborado sobre la relación de la filosofía con el derecho y la judicatura en Ibn Rušd haciendo hincapié en la importancia del estudio del derecho partiendo entre otras, de su *Bidāya*.

## Cap. I: Ibn Rušd, vida y obra

La biografía de Ibn Rušd, o Averroes de los latinos,<sup>969</sup> como la mayoría de los eminentes intelectuales y sabios, fue siempre objeto de santificación y de profanación. Lejos de estas dos perspectivas, vamos a reflexionar sobre los orígenes familiares del sabio y jurista cordobés, viéndolas dentro de su tradición familiar y del destino que tomó su vida una vez alcanzada la gloria intelectual y social.

No pretendemos con ello realizar una genealogía de Abī al-Walīd, como hizo por ejemplo, Delfina Serrano,<sup>970</sup> ni tampoco rehacer su vida profesional e intelectual, como hicieron tantos estudiosos,<sup>971</sup> sino intentar comprender de manera razonable los factores decisivos que hicieron realidad un pensador de la talla de Ibn Rušd y verdadera la autoría de un tratado como la *Bidāya*.

---

<sup>969</sup> Sobre los diferentes nombres de Ibn Rušd empleados por los latinos, uno de los más tempranos escritores árabes de los comienzos del siglo pasado les vio un poco anecdóticos. Faraḥ Anṭūn, *Ibn Rušd wa falsafatuhu* (Averroes y su filosofía), p. 31. C. Hernández dedicó unas interesantes páginas a reflexionar sobre el nombre de Ibn Rušd. Véase en Cruz Hernández, *Abū al-Walīd Ibn Rušd*, 2ª ed. pp. 355-358.

<sup>970</sup> Delfina Serrano, "Explicit cruelty, implicit compassion", p. 233. Agradezco a la profesora Delfina la generosidad de facilitarme su artículo aquí citado.

<sup>971</sup> La alusión a estos autores se dará durante todo este capítulo.

## I. Orígenes disputados y tradición familiar

Los autores que redactaron la biografía de Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Rušd (595/1198),<sup>972</sup> coinciden sobre su origen árabe y musulmán. Su pertenencia a Córdoba y el cargo de juez que allí desempeñaba, es objeto de unanimidad entre los mismos, como aḍ-Ḍabbī (599/1203),<sup>973</sup> Ibn al-Abbār (658/1260),<sup>974</sup> Ibn Abī Uṣaybiʿa (668/1269),<sup>975</sup> Ibn ʿAbd al-Mālīk al-Murrāqušī (703/1303),<sup>976</sup> Ibn Saʿīd al-Andalusī (685/1286),<sup>977</sup>

---

<sup>972</sup> Ibn Qunfuḍ, *al-wafayātu*, ʿAdil Nwīhiḍ (ed.), pp. 298-299; al-Yāfiʿī, *mirʾātu al-Ŷināni*, t. III, p. 362; Ismāʿīl Bašā, *Idāḥu al-maknūni*, t. II, p. 192 y 585; Ismāʿīl Bašā, *hadiyyatu al-ʿārifīna*, t. II, p. 104; az-Ziriqlī, *al-ʾlāmu*, t. V, p. 318; R. Kaḥḥāla, *mʿuŷamu al-mualifīna*, t. III, pp. 94-95. Una síntesis muy temprana de la biografía de Ibn Rušd basada sobre fuentes inéditas es de E. Renan, *Averroes y el averroísmo*, 1ª ed. pp. 1-22; González-Blanco (trad. esp.), t. I, pp. 23-47; Pacheco Pringles (trad. esp.), pp. 27-42. Lo es también de S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, pp. 418-429. Es de sumo interés señalar que al-Ŷabrī publicó su también ensayo crítico sobre Ibn Rušd. Véase, M. ʿĀbid al-Ŷabrī. *Ibn Rušd, Sīratun wa fikrun: nuṣūṣun wa dirāsātun*, Markazu Dirāsāti al-Waḥdati al-ʿArabiyyati, 1ª ed. Beirut, 1998, 343 páginas. La relativamente recién biografía de Ibn Rušd es la que se halla en Lirola Delgado (dir. y ed.), *Biblioteca de al-Andalus*, IV, n° 1006, pp. 517-617.

<sup>973</sup> *bugyatu al-multamisi*, Codera y Rivera (eds.), biog. n° 39, p. 44; al-Abyārī (ed.), biog. n° 39, p. 79.

<sup>974</sup> *At-takmilatu*, Codera (ed.), biog. n° 853, pp. 269-270; ʿIzzat al-Aṭṭār (ed.), t. II, pp. 553-555.

<sup>975</sup> *ṭabaqātu al-aṭībāʿi*, t. II, Maṭbaʿatu al-Wahbiyyati (1ª ed.), pp. 75-78; Nizār Riḍā (ed.), pp. 530-533.

<sup>976</sup> *aḍ-ḍaylu wa at-taqmilatu*, I. Abbās (ed.), t. VI, pp. 21-31.

<sup>977</sup> *al-mugribu fī ḥuliyi al-magribi*, t. I, Šawqī Ḍayf (IV ed.), biog. n° 39, pp. 104-105.

Ḍahbī (748/1374),<sup>978</sup> al-Bunnāhī (desp. 794/1391),<sup>979</sup> Ibn Farḥūn (799/1396),<sup>980</sup> Ibn Ḍīdārī (desp. 712/1312),<sup>981</sup> Ibn al-ʿImād al-Ḥanbalī (1089/1678),<sup>982</sup> al-Ḥaywī (1376/1956),<sup>983</sup> al-ʿAbbās b. Ibrāhīm as-Simlālī (1378/1959),<sup>984</sup> con limitadas excepciones como Majlūf (1355/1936) en quien consta que Ibn Rušd era *al-ḥafīdu al-Garnāṭiyyu*.<sup>985</sup>

En cuanto a los biógrafos árabes modernos, la mayoría de éstos consideran a Ibn Rušd árabe de origen y si no lo era de verdad, es siempre un filósofo árabe de contexto y de texto.

Su condición de musulmán es indiscutible al menos desde el prisma cultural e intelectual. Así, Ibn Rušd es por ejemplo, el *sabio de Córdoba y el filósofo de al-Andalus* en Faraḥ Anṭūn (1874-1922)<sup>986</sup> y Yūsuf Mūsā,<sup>987</sup> un *árabe y musulmán* en ʿAbd ar-Raḥmān Tlīlī,<sup>988</sup> *filósofo arabo-musulmán*,<sup>989</sup> y el

---

<sup>978</sup> *As-Siyaru*, t. XXI, biog. n° 164, pp. 307-310.

<sup>979</sup> Al-Bunnāhī, *tārīju quḍāti al-Andalusi*, Laʾynatu lḥyyāʾu at-Turāṭi al-ʿArabiyyi (Vª ed.), p.111.

<sup>980</sup> *Ad-dībāyū*, biog. n° 511, pp. 378-379.

<sup>981</sup> *al-bayānu al-mugribu* (parte almohade), t. IV, p. 226.

<sup>982</sup> *Šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. VI, pp. 522-523.

<sup>983</sup> *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, pp. 63-64.

<sup>984</sup> *al-iʿlāmu*, Benmanšūr (2ª ed.), t. IV, biog. n° 516, pp. 128-134

<sup>985</sup> *Šaḍaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 439, pp. 146-147.

<sup>986</sup> F. Anṭūn, *Ibn Rušd wa falasafatuhu*, p. 1 (preámbulo).

<sup>987</sup> Y. Mūsā, *bayna ad-dīnni wa al-falsafati fī raʾyi Ibn Rušd wa falāsifati al-ʿaṣri al-wasīṭi*, p. 16.

<sup>988</sup> Tlīlī, *Ibn Rušd, al-faylasūfu al-ʿālimu*, p. 3.

*famoso entre los filósofos del Islam en Muḥammad ʿAmmāra;*<sup>990</sup> *el último de los filósofos árabes en Samīḥ az-Zīnn;*<sup>991</sup> *un pensador árabe andalusí, filósofo musulmán*<sup>992</sup> *y el último destacado filósofo árabe en Barakāt Murād;*<sup>993</sup> *decano de los filósofos árabes musulmanes en ʿAmmār ʿAmīr;*<sup>994</sup> *filósofo magrebí andalusí*<sup>995</sup> *y el mejor y último de los pensadores árabes, decano de los mismos,*<sup>996</sup> *la culminación de la filosofía árabe,*<sup>997</sup> *y el mejor de los filósofos árabes en ʿĀṭif al-ʿIrāqī;*<sup>998</sup> *el gran filósofo árabe en ʿĀbid al-Ŷabrī*<sup>999</sup> *y*

---

<sup>989</sup> ʿAmmāra, *al-māddiyyatu wa al-miṭāliyyatu fi falsafati Ibn Rušd*, p. 15.

<sup>990</sup> Introducción a la edición de *faṣl al-maqāl* de Ibn Rušd, p. 5.

<sup>991</sup> Az-Zīnn, Samīḥ., *Ibn Rušd, el último de los filósofos árabes*, 1ª ed. Muassasatu Dāri Lubnānq, Beirut, 1973.

<sup>992</sup> Barakāt, Muḥammad Murād, *taʿammulātun fi falsafati Ibn Rušd*, p. 4; Ḥamdī Zaqqūq, *ad-dīnnu wa al-falsafatu wa at-tanwīru*, p. 6.

<sup>993</sup> Barakāt, Muḥammad Murād, *Ibn Rušd faylasūfan muʿaṣiran*, p. 10.

<sup>994</sup> ʿAmmār ʿAmīr, *mafḥūmu al-gāʿiyyati ʿinda Ibn Rušd*, p. 9.

<sup>995</sup> Al-ʿIrāqī, *al-manḥayū an-naqdiyyu fi falsafati Ibn Rušd*, p. 13 y 15; *Ibn Rušd faylasūfun ʿarabiyyan birūḥin garbiyyatin*, p. 27.

<sup>996</sup> ʿĀṭif Al-ʿIrāqī, en Zaynab ʿAfīfī: *al-ʿālam fi falasafati Ibn Rušd aṭ-ṭabīʿiyyata*, p. 7; *al-manḥayū an-naqdiyyu fi falsafati Ibn Rušd*, p. 13; *Ibn Rušd faylasūfun ʿarabiyyun birūḥin garbiyyatin*, p. 3 y 7.

<sup>997</sup> Al-ʿIrāqī, *an-nazʿatu al-ʿaqliyyatu fi falsafati Ibn Rušd*, p. 30.

<sup>998</sup> Al-ʿIrāqī, *Ibn Rušd faylasūfun ʿarabiyyun birūḥin garbiyyatin*, p. 12.

<sup>999</sup> Al-Ŷabrī, *Ibn Rušd, sīratun wa fikrun*, p. 9.

finalmente, el *pensador árabe y precursor del racionalismo* según el Comité de Filosofía y Sociología del Consejo Supremo de la Cultura (Egipto).<sup>1000</sup>

“El origen racial de Averroes- según José Luis Rodríguez- se ha discutido mucho, no siendo pocos los que le consideran judío y no árabe, e incluso existe la hipótesis de su origen español de sangre. De lo que no cabe duda es acerca de su gran españolismo y su referencia por la raza española”.<sup>1001</sup>

Al considerarle de *origen español*, Cruz Hernández quiso probablemente zanjar la polémica entre los historiadores, *fuqahā'ē*, estudiosos e investigadores sobre el origen judío de Ibn Rušd.<sup>1002</sup>

La *españolidad* de los pensadores que nacidos en a la Península o emigrados a la misma concebida desde una perspectiva ideológica con matices modernos, tal como está aplicada por Ortega y Gasset (1883-1955) sobre Ibn Ḥazm,<sup>1003</sup> da mucho que hablar. De allí la dificultad de reafirmarse en el *españolismo* de todos los pensadores que nacieron o vivieron en la Península antes de la conquista cristiana por la simple razón de que ésta dio lugar a la

---

<sup>1000</sup> Se trata de un coloquio que lleva el mismo nombre organizado por esta entidad gubernamental egipcia cuya publicación se titula *ḥiwārun ḥawla Ibn Rušd*, Wahba Murād (coord.), al-Maʿlissu al-Aʿlā li aṭ-Ṭaqāfati, al-qāhiratu, 1995.

<sup>1001</sup> *Enciclopedia de la Cultura Española*, t. I, p. 470.

<sup>1002</sup> Cruz Hernández, “Averroes y los fundamentos de la ciencia moderna”, *Actas del Coloquio Conmemorativo de los filósofos del Occidente islámico*, p. 142.

<sup>1003</sup> Nos referimos al prólogo de José Ortega y Gasset al *Collar de la paloma* de Ibn Ḥazm de Córdoba, Emilio García Gómez, Madrid, 1952, pp. XI-XXVIII. El texto del mismo se halla también en el libro póstumo del filósofo madrileño *Estudios sobre el amor*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, pp. 231-250.

unificación de *Las tierras de la tierra de España* como le apetece decir a Julián Marías (1914- 2005).<sup>1004</sup>

La apelación al credo, a la etnia o a ésta pero en un sentido más amplio y abierto, tampoco reconforta. Quizás, la denominación más razonable sería por la pertenencia a la ciudad de nacimiento o vivencia. Ibn Rušd sería entonces el cordobés o incluso el *andaluz* – como es en A. Martínez Lorca-<sup>1005</sup> conforme primero a la *connotación geográfica* en Abellán,<sup>1006</sup> y a la usual denominación frecuente en las biografías de este pensador, sin inyectarle a este término – el andaluz- ninguna dosis de *andalucismo* casticista o de otra índole.

Ahora bien, decir que Ibn Rušd era de origen judío, no lo desacredita en absoluto ni tampoco lo glorifica suponiendo que realmente lo fuera, cosa improbable al tener en cuenta dos datos que suelen pasar desapercibidos en varios estudiosos: la primera, que la familia de nuestro jurista y filósofo estaba muy conocida en al-Andalus y elogiada por el monarca almohade como nos lo narra las crónicas aunque no consta que tuviese pertenencia alguna a las tribus de al-Andalus como nos lo afirma Ibn ʿAbd al-Mālik al-Murraqušī,<sup>1007</sup> salvo si consideramos que si tuvo alguna vinculación con la tribu de *al-qaysiyya* al juzgar por la pertenencia de otro cordobés a la misma, contemporáneo de Ibn Rušd y con la misma kunya –Abū al-Qāsim- de su hijo y el lugar de

---

<sup>1004</sup> J. Marías, “Las tierras de la tierra de España”, en *La España real*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1983, pp. 191-199.

<sup>1005</sup> Por ejemplo: Averroes, *El sabio cordobés que iluminó Europa*, p. 21; “Ibn Ḥazm, filósofo”, págs. 358, 377, 387 y 395; “Averroes, lector del *Peri Psyches* aristotélico”, p. 137.

<sup>1006</sup> Véase la alusión a este criterio y a su ampliación en J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, t. I, *Metodología e introducción histórica*, p. 187; pp. 151-153.

<sup>1007</sup> *al-qaylu wa at-taqmilatu*, t. VI, Iḥsān ʿAbbās (ed.), p. 26.

fallecimiento, Marrakech;<sup>1008</sup> la segunda, es que los linajes árabes estaban en proceso de desaparición a favor de una comunidad llamada *Dāru al-Islāmi* con ciertas características tanto elogiadas por los mismos andalusíes que soliesen conservar sus árboles genealógicos.<sup>1009</sup>

Ibn Jaldūn (807/1406) que supo meditar en profundo sobre la germinación y el destino del al-Andalus, dijo que éste “no es hogar de clanes ni de tribus”.<sup>1010</sup>

Algo similar dijo al-Muʿtamid Ibn ʿAbbād (488/1095)<sup>1011</sup> en su epístola a Yūsuf Ibn Tāšafīn cuando afirma que “los árabes en al-Andalus perdieron sus tribus y su unidad, se cambiaron de linajes y se convirtieron en pueblos y dejaron de ser tribus”.<sup>1012</sup>

La procedencia judía de Ibn Rušd, tal como está aludida en varios autores<sup>1013</sup> o rechazada en otros,<sup>1014</sup> o calificada de anecdótica por algunos,<sup>1015</sup> si

---

<sup>1008</sup> Se trata de Aḥmad b. Yūsif b. ʿAbd al-ʿAzīz b. Muḥammad b. Rušd b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad al-Qaysī al-Warrāq, nacido en 513/1119 y fallecido en 582/1186. Estaba sordo de oído. Véase más datos en Ibn al-Abbār, *at-takmilatu li kitābi aṣ-ṣilati*, Alfred Bel e Ibn Abī Šanab (eds.), biog. n° 222, p. 104.

<sup>1009</sup> Ibn Ḥamdūn, *riyāḍu al-wardi*, as-Sulamī (ed.), t. I, p. 109.

<sup>1010</sup> *al-muqaddimatu*, Wāfī (ed.) t. II, p. 46.

<sup>1011</sup> Para su biografía, véase por ejemplo, aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XIX, biog. n°35, pp. 58-66; Ibn al-ʿAbbās as-Simlālī, *al-iʿlāmu biman ḥala bī murāquša wa agmāta mina al-aʿlāmi*, t. IV, (2ª ed) Benmanšūr, biog. n°478, pp. 13-27.

<sup>1012</sup> Anónimo, *al-ḥulalu al-mūšiyatu*, Allūš (ed.), p. 33; S. Zukkār y A. Zimmāma (eds.), pp. 45-46; Ibn al-ʿAbbās as-Simlālī, *al-iʿlāmu*, t. X, benmanšūr (2ª ed.), p.302.

<sup>1013</sup> M. Qāšim, *Ibn Rušd al-muftarā ʿalayhi*, p. 11.

<sup>1014</sup> al-Mujtār at-Tilīlī, *Ibn Rušd wa kitābuhu al-muqaddimātu*, pp. 81-82.

es cierta, no es un problema.<sup>1016</sup> El problema es si Abū al-Walīd acertó o no en sus planteamientos jurídicos y filosóficos de la época que le tocaba vivir.

Tampoco es problema su origen árabe, no porque perjudique a ciertas teorías racistas que vieron imposible la germinación de la filosofía en las mentes árabes e islámicas, sino porque quieran o no, la filosofía y el pensamiento racional tuvieron su florecimiento real en tierra árabe bajo el credo islámico y a veces en confrontación con el mismo.

Después de esta reflexión sobre los orígenes disputados de Ibn Rušd, nos gustaría profundizar un poco más en su ámbito familiar para comprender mejor su pensamiento y su obra.

Con casi el mismo elogio y respeto que trataron a *Abū al-Walīdu al-Asgaru*<sup>1017</sup> o *Abū al-Walīd el menor*,<sup>1018</sup> los biógrafos trataron de igual a su

---

<sup>1015</sup> Me refiero a Puig Montada en “El pensamiento de Averroes en su contexto personal y social”, pp. 308-309.

<sup>1016</sup> Una autora actual hace referencia a un dato que no tiene cabida en ninguna de las fuentes consultadas por nosotros. Se trata de la vestimenta judía supuestamente llevada por Ibn Rušd. La referencia infundada por cierto, dice así: “En tales circunstancias –se refiere a la desgracia de Abī al-Walīd- Ibn Rušd usó la vestimenta judía que consistía en un dibujo de una rueda de tela amarilla sobre sus ropas. Esto reavivó otras acusaciones”. Véase M. Olga Samamé Barrera, “El qādī de Córdoba, Ibn Rušd (Averroes), nota nº 14, p. 66.

<sup>1017</sup> Sobre la complejidad del sistema onomástico árabe, P. Boigues apunta lo siguiente: “nadie ignora que el sistema onomástico árabe es complicado por demás, con tantos nombres, sobrenombres, cunias y lacabas, capaces de abrumar la más feliz memoria y de confundir al investigador más despierto”. Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico*, p. 10.

<sup>1018</sup> *al-mugribu fī ḥuliyi al-magribi*, t. I, Šawqī Ḍayf (IV ed.), p. 105.

padre Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Rušd (563/1167),<sup>1019</sup> a su abuelo, Abū al-Walīd, Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Rušd (520/1126),<sup>1020</sup> y al padre de éste Aḥmad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad b. °Abd Allāh b. Rušd (estaba vivo en 482/),<sup>1021</sup> al hijo de Abū al-Walīd, el menor, Abū al-Qāsim, Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad b. °Ubayd Allāh b. Rušd (622/1225).<sup>1022</sup>

La familia de Ibn Rušd estaba adscrita a esas familias andalusíes que, durante generaciones, mantuvieron viva y eficaz la tradición de promover la ciencia, ejercer la judicatura y practicar la medicina. De hecho, Ibn Rušd, era juez, como su padre, su abuelo y su hijo Abū al-Qāsim y tantos hermanos de éste,<sup>1023</sup> así como uno de sus nietos. Ejercía de médico<sup>1024</sup> como su hijo, Abū

---

<sup>1019</sup> Ibn al-qaṭṭān, *nuzumu al-ḡumāni*, M. Alī Makkī (2ª ed.), p. 256; Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), biog. n° 172, p. 83; al-Abyārī (ed.), biog. n° 181, p. 139; al-Cāḍī al-Meknāsī, *ḡaḍwatu al-iqtibāsi*, t. I, pp. 139-140.

<sup>1020</sup> Véase su biografía en la primera parte de esta tesis.

<sup>1021</sup> Ibn °Abdelmalek, *aḍ-ḍaylu wa at-taqmilatu*, M. Benšrīfa (ed.), t. I, 1ª parte, biog. n° 11, p. 28; Ibn Farḥūn, *ad-dībāḡu*, biog. n° 76, p. 111.

<sup>1022</sup> Ibn °Abdelmalik, *aḍ-ḍaylu wa at-taqmilatu*, t. I, 1ª parte, M. Benšrīfa (ed.), biog. n° 527, p. 375; Ibn Farḥūn, *ad-dībāḡu*, biog. n° 104, p. 122; Ibn Baškuāl, *kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), biog. n° 172, p. 83; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 181, p. 139. Éste fija su fallecimiento en 563.

<sup>1023</sup> Ibn Uṣaybi°a, *ḡabaqātu al-aḡibbā'i*, al-Wahbiyya (ed.), p. 77; R. Nizār (ed.), p. 532.

<sup>1024</sup> Para mas datos sobre este tema, véase Antonio Arjona Castro, "Averroes, el médico", *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencia, Bellas Artes y Nobles Artes*, 135 (1998), pp. 111-128; Vázquez de Benito, Maria de la Concepción: "Sobre unos textos médicos inéditos de Ibn Rušd." En *Al Encuentro de Averroes*, pp. 93-104.

Muḥammad °Abd Allāḥ quien compuso un tratado sobre la medicina bajo el título de *ḥilatu al-bur'ī*<sup>1025</sup> o *Cuestión que explica el método de la técnica artesanal en terapéutica*.<sup>1026</sup>

En el campo de la judicatura, los Banū Rušd eran el rival más importante de la familia de los Banū Ḥamdīn sobre el dominio de este oficio en Córdoba.<sup>1027</sup> Se la desempeñaban junto a grandes jueces de esta familia cordobesa tal como al Cādī al-Ŷamā'a Abū °Abd Allāḥ Muḥammad b. °Alī b. °Abd al °Azīz b. Ḥamdīn at- Taglabī (508/1114);<sup>1028</sup> Abū al-Qāsim, Aḥmad b. Muḥammad b. °Alī b. Muḥammad b. °Abd al-Azīz b. Ḥamdīn at-Taglabī (521/1127);<sup>1029</sup> Abū Ŷa'far Ḥamdīn b. Muḥammad b. °Alī b. Muḥammad b. °Abd al-°Azīz (548/1153)<sup>1030</sup> por citar sólo a éstos.

---

<sup>1025</sup> Ibn Ušaybi'a, *ṭabaqātu al-a'ṭibbā'i*, al-Wahbiyya (ed.), pp. 77-78; R. Nizār (ed.), pp. 532-533.

<sup>1026</sup> M. Cruz. Hernández, "La primera recepción del pensamiento de Ibn Rušd (Averroes)", *Azafea: Revista de Filosofía*, 1 (1985) p. 32.

<sup>1027</sup> R. El Hourr, "Córdoba frente a los almorávides", p. 199.

<sup>1028</sup> aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XIX, biog. n°244, p. 422; Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-ṣilati*, Codera (ed.), biog. n° 169, p. 81; al-Abyārī (ed.), t. III, biog. n° 1262, p. 831; Ibn Jāqān, *Qalā'idu al-iqyāni*, pp. 200-202; Yūsuf Husīn Jaryūš (ed.), t. II, pp. 610-614; Ibn °Aṭīyya, *fihrasatu Ibn °Aṭīyya*, Abū al-Aŷfān y Muḥammad Zāhī (eds.), pp. 111-112; Ibn al-qaṭṭān, *nuzumu al-ŷumāni*, Alī Makkī (ed.), p. 73-74.

<sup>1029</sup> Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-ṣilati*, Codera (ed.), biog. n° 169, p. 81; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 172, p. 133.

<sup>1030</sup> Ibn al-Abbār, *at-takmilatu*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 119, pp. 28-39; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XX, biog. n°159, pp. 243-244; Ibn °Abd al-Mālik, *aḍ-ḍaylu wa at-takmilatu*, I. °Abbās (ed.), t. V, p. 223; Ibn al-Ja'īb, *a'mālu al-a'lamī*, L. Provençal (2ª ed.), pp. 252-254.

Desde pequeño, Ibn Rušd estaba satisfecho de ser un *ḥafīd* de un *Ŷadd* canonizado como Cādī al- Ŷamā<sup>ca</sup> en Córdoba y alfaquí de los más destacados en al-Andalus<sup>1031</sup> con varios tratados sobre la ciencia jurídica.<sup>1032</sup>

Una vez maduro, nuestro jurista y filósofo se enorgulleció de referirse a una autoridad científica encarnada en su abuelo como suele hacer en varios pasajes de su *Bidāya*,<sup>1033</sup> perteneciéndose, de hecho y de derecho, a una familia de jueces y médicos desde la época de los Almorávides<sup>1034</sup> con tanta gloria en su haber.

## **II. Gracia y desgracia: Una vida honesta dedicada al estudio y al cultivo de la ciencia**

De cierta manera, la vida de Ibn Rušd discurriñ entre una gracia merecida y una desgracia lamentable. Su brillante carrera profesional en la judicatura y en la medicina la hizo fiel continuador y representante de la tradición familiar en ambos terrenos, pero la colocó infelizmente, en el blanco de las miradas ajenas,

---

<sup>1031</sup> Ibn ʿIḍārī, *al- bayyānu al-mugribu*, I. ʿAbbās (ed.), p. 64 y 74.

<sup>1032</sup> Citemos a título de ejemplo, su *muqaddimāt* y *al- Bayyān wa taḥṣṣīl*, ambos sobre el Derecho. Ésta última ha sido editada por el profesor Muḥammad Ḥiyyī en 18 volúmenes más dos otros dedicados a los índices, Dāru al-Garbi al- Islāmiyyi, Beirut, 1984-1987. Su *fatwa* fue también objeto de elogio durante muchos siglos y tuvo varias ediciones, entre ellas, la *fatāwā Ibn Rušd*, editada por Mujtār b. aṭ-Ṭāhir at-Ṭilī, Beirut, 1987; *masāʾilu Abī al-Walīdi Ibn Rušd*, edición de Mohammad al- Ḥabīb al- Tujqānī, ad-Dāru al- Bayyḍāʿe, 1992.

<sup>1033</sup> Ibn Rušd, *Bidāya*, t. I, p. 22; t. II, págs. 121, 134, 183, 301 y 344, Dāru al-Fikri, Beirut, sin fecha. Se cita en adelante siempre esta edición.

<sup>1034</sup> Véase M. Luisa Ávila, “Cargos hereditarios en la administración jurídica y religiosa de Al- Andalus”, pp. 27-37.

tanto partidarias de su persona y pensamiento como feroces oponentes a los mismos.

Los autores antiguos que reseñaron su biografía, destacaron con reducida excepción, su notoriedad como filósofo y jurista.

Aḍ-Ḍabbī, por ejemplo, le denomina “el jurista, el memorizador o *ḥāfiẓ*, famoso, con aportaciones en numerosas disciplinas y autor de tratados que dan fe de su erudición”.<sup>1035</sup>

Su discípulo Ibn Ṭumlūs (620/1223),<sup>1036</sup> le llama “jefe de los sabios, virtuoso de los doctores, el jeque, *al-faqīh* supremo, al-Cāḍī Abū al Walīd Muḥammad b. Rušd”.<sup>1037</sup>

La situación social y política que alcanzó al lado de los almohades,<sup>1038</sup> al igual que su abuelo al lado de los almorávides;<sup>1039</sup> su nombramiento para el cadiazgo de Córdoba<sup>1040</sup> por Abū Yaʿqūb Yūsuf (596/1199)<sup>1041</sup> y tantos otros

---

<sup>1035</sup> Ad-Ḍabbī, *bugyatu al-multamisi*, Codera-Rivera (eds.), p. 44; al-Abyārī (ed.), t. I, p. 79

<sup>1036</sup> Para su biografía, véase Ibn al-Abbār, *at-takmilatu li kitābi aṣ-ṣilati*, t. IV, °Abd as-Salām al-Harrās (ed.), p. 222; Abū Yaʿfar al-Garnāṭī, *ṣilatu aṣ-ṣilati*, t. III, al-°Adwī (ed.), biog. n° 1017, p. 436; al-Kutubī, *fawātu al-wafayāti*, I. °Abbās (ed.), t. IV, biog. n° 593, pp. 357-358. Asín Palacios - quien editó y tradujo al español su opúsculo sobre la lógica - dice que “son pocos los datos que se conservan sobre la vida de *Abentumlūs*”, *Introducción al arte de la lógica de Abentumlūs de Alcira*, Prólogo, XII-XX.

<sup>1037</sup> Ibn Ṭumlūs, *ṣarḥu urḡūzati Ibn Sīnā fī aṭ-ṭibi*, Dāru al-Kutubi al-waṭaniyyati, Túnez, manuscrito n° 5255. Citado por °Abd ar-Rahmān Telīlī, *Ibn Rušd fī al-maṣādirī al-°arbiyyati*, p. 63.

<sup>1038</sup> Ibn °Idārī, *al-bayānu al-mugribu fī ajbāri al-andalussi wa al-magribi*, t. IV, Iḥsān °Abbās, (3 ed.), p. 64; Ibn Abī Zar°, *al-anīssu al-muṭribu*, pp. 135-136.

<sup>1039</sup> Ibn °Abd al-Malik, *aḍ-ḍaylu wa at-taqmilatu*, t. VI, Iḥsān Abbās (ed.), p. 308.

<sup>1040</sup> Ibn °Idārī, *al-bayānu al-mugribu*, Sección Almohade, p. 156; az-Zarqašī, *tārīju ad-dawlatayni*, M. Mādūr (2ª ed.), p. 14.

logros materiales y sociales, formaron inevitablemente los ingredientes necesarios para todo género de envidia y calumnias que culminaron con su desgracia<sup>1042</sup> disputada tantas veces entre los estudiosos modernos.<sup>1043</sup>

Su muerte acaecida poco después de su reinserción en la vida pública, el simbolismo de su reencuentro póstumo<sup>1044</sup> con Ibn ʿArabī (638/1240) de Murcia<sup>1045</sup> quien lo eternizó en un testimonio emocionante de su *futūḥāt*,<sup>1046</sup> su

<sup>1041</sup> Para su bibliografía, véase Ibn Jilikān, *Wafayātu al-a'yāni*, edición de F. Wüstenfeld (ed.), V. III, t. XI, pp. 76-87; I. ʿAbbās (ed.), t. VII, biog. n.º 869, pp. 3-19; Ibn al-ʿImād, *Šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. VI, pp. 525-527; Aṣ-Šafadī, *al-wāfi bi-al-wafayāti*, t. XXVIII, biog. n.º 1, pp. 5-10; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XXI, biog. n.º 166, pp. 311-319; Ibn al-ʿAbbās as-Simlālī, *al-iʿlāmu biman ḥala murāquša*, t. X, ʿAbd al-Wahāb benmanšūr (2ª ed.), biog. n.º 1617, pp. 264-270.

<sup>1042</sup> Sobre la desgracia de Ibn Rušd, véase Ibn ʿIdārī, *al-bayānu al-mugribu*, Sección Almohade, p. 226; al-Murrākušī, *al-muʿyibu*, Dozy (ed.), pp. 223-225; al-ʿAryān (ed.), t. III, pp. 384-385; Ibn Jaldūn, *tārīju Ibn Jaldūn*, al-Kitābu al-Miṣriyyu wa al-Lubnāniyyu (eds.), vol. XII, t. VI, pp. 512-513. Huici Miranda, *Historia política del imperio almohade*, 1ª parte, p. 377; M. Allāh ʿInān, *dawlatu al-Islāmi*, pp. 223-229; Ibn ʿAbd al-Malik, *aḍ-ḍaylu wa at-taqmilatu*, t. VI, Iḥsān ʿAbbās (ed.), pp. 21-31.

<sup>1043</sup> Munk (*Mélanges*, pp. 426), considera que el factor decisivo en la desgracia de Ibn Rušd fue el “fanatismo de los Almohades”. En su introducción a la *Exposición de la República de Platón* de Ibn Rušd, al-ʿYabrī considera que dicho libro fue la causa de su desgracia dado el aspecto atrevido de sus propósitos. Véase su edición al *aḍ-ḍarūriyyu fī as-siyāsati de Ibn Rušd*, Aḥmad Šaḥlān (trad.), páginas 26, 31 y 39. La misma cuestión fue objeto de un análisis detenida del mismo autor en *Los intelectuales en la civilización árabe*, pp. 119-135 y 153. En la misma línea, Cruz Hernández sostiene que “la persecución de Averroes tuvo un origen político”. Véase su Estudio preliminar a la “*Exposición de la República*” de Platón, XXII.

<sup>1044</sup> En su *futūḥāt*, Ibn ʿArabī nos relata su primer encuentro con Ibn Rušd cuando era aun joven. Véase Ibn ʿArabī, *al-futūḥātu al-makkiyatu*, ʿUṭmān Yaḥyā (ed.), t. II, párrafo n.º 579, p. 372. Véase también, Asín Palacios, *El islam cristianizado*, Madrid, 1931, pp. 39-40; Fernando Mora, *Ibn ʿArabī, vida y enseñanzas*, pp. 32-39.

<sup>1045</sup> Para su biografía, véase por ejemplo al-Maqrri, *naḥḥu aḍ-ḥibi*, Iḥsān ʿAbbās (ed.), t. II, pp. 161-170 y 173-184; Ibn al-ʿImād, *Šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. VII, pp. 332-348; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XXIII, biog. n.º 34, pp. 48-49; al-Kutubī, *fawātu al-wafayāti*, I. ʿAbbās (ed.), t. III, pp. 435-440; Ibn al-ʿAbbās as-Simlālī, *al-iʿlāmu biman*

traslado inmediato a Occidente y el horizonte de visión poco amplio de éste con que lo miraba,<sup>1047</sup> el florecimiento de su pensamiento y su *primera recepción*<sup>1048</sup> por los latinos,<sup>1049</sup> el papel de iluminador<sup>1050</sup> y renovador<sup>1051</sup> que allí desempeño... todo ello hizo de Abī al-Walīd una figura emblemática del pensamiento arabo- musulmán no del todo libre de prejuicios,<sup>1052</sup> de errores<sup>1053</sup> y de tópicos de todo gusto.<sup>1054</sup>

---

*ḥala murāquša*, t. IV, benmanšūr (2ª ed.), biog. n° 550, pp. 209-226; Az-Ziriqlī, *al-aʿlāmu*, t. VI, pp. 281-282; Hāyī Jalīfa, *Kašfu aḏ-ḏunūni*, t. II, pp. 114-121.

<sup>1046</sup> Ibn ʿArabī, *al-futūḥātu al-makkiyyatu*, ʿUṭmān Yaḥyā (ed.), t. II, p. 373.

<sup>1047</sup> H. Corbin dice al respecto lo siguiente: “La visión occidental a Ibn Rušd no ha sido muy amplia de horizonte porque se solía repetir que haya sido la figura más destacada de la llamada filosofía árabe”. *Historia de la filosofía islámica*, N. Mruwwa y Ḥ. Qabīsī (trad. árabe), p. 359.

<sup>1048</sup> M. Cruz Hernández, “La primera recepción del pensamiento de Ibn Rušd (Averroes)”, *Azafea: Revista de Filosofía*, 1 (1985) pp. 11-32.

<sup>1049</sup> C. de Vaux, “Première entrée d’Averroès chez les latins”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologique*, V. 22 (1933), pp. 193-242.

<sup>1050</sup> A. M. Lorca, *El sabio cordobés que iluminó Europa*, 1ª ed. El Paramo, Córdoba, 2010.

<sup>1051</sup> A. M. Lorca, “Ibn Rušd, renovador de la filosofía en el mundo medieval”, en *Al encuentro de Averroes*, Lorca, Andrés Martínez (coord.), pp. 47-49.

<sup>1052</sup> “Al prevalecer la filosofía sobre la religión, [Ibn Rušd] dio una fuerte afirmación sobre la soberanía del pensamiento científico progresista y la filosofía racionalista con su materialismo histórico y privo el determinismo de la ortodoxia textual de su posición negativa ante el progreso social e histórico”. ʿAmmār ʿĀmir, *mafḥūmu al-gāʿiyyati al-insāniyyati ladā Ibnī Rušdin*, p. 101.

<sup>1053</sup> Son muchos los trabajos que advirtieron sobre los errores acerca de nuestro filósofo y jurista. De nuestra parte, añadimos sin comentarlos, dos ejemplos de orden bibliográfico: El primero dice lo siguiente: “He [Ibn Rušd] traslated the Works of Aristotle into Arabic, and wrote commentaries upon them”, F. Florian, *History*

Ibn Rušd que conservó la tradición cultural y social de su familia, con orígenes disputados entre los investigadores, consiguió reanudar la necesaria y urgente tarea de pensar y reflexionar, sea con la reducción de su obra a mera repetición siega de otro pensamiento y filosofía, o maniéndole en los tópicos,<sup>1055</sup> mitologías y exaltación ideológica partidista durante siglos.<sup>1056</sup>

A pesar de la crítica del valenciano Ibn Ŷubayr, Abū al-Ḥusīn Muḥammad b. Muḥammad al-Kinānī (614/1218)<sup>1057</sup> dirigida precisamente hacia el componente esencial de su apellido,<sup>1058</sup> - *ar-rušdu*-<sup>1059</sup> nuestro jurista era

---

*of the moros of Spain*, New Work, 1857, pp. 97-98; el segundo –que es autor de la edición crítica de la *riḥlatu al-ʿAbdarī*– dice textualmente: “Ibn Rušd tuvo dos tratados, *aḍ-ḍarūrī fī al-manṭiq* y *falsafatu Ibn Rušd*”. Abū ʿAbd Allāh al- ʿAbdarī, *riḥlatu al-ʿAbdariyyi*, ʿAlī Ibrāhīm Kardī (2ª ed.), nota n° 1, p. 65.

<sup>1054</sup> Conformamos con este ejemplo: “La filosofía de Ibn Rušd se convirtió durante la época del segundo jalifa Abū Yaʿqūb Yūsuf, a la ideología del Estado”. ʿAmmār ʿĀmir, *mafḥūmu al-gāʿiyyati al-insāniyyati ladā Ibnī Rušdin*, p. 42.

<sup>1055</sup> El profesor A. Martínez Lorca analiza “algunos tópicos que todavía se mantienen en manuales, enciclopedias e incluso en algunos diccionarios filosóficos”. Véase de este investigador, “Ibn Rušd, el filósofo andalusí que revolucionó Europa”, *Jabeca*, 97 (2008), pp. 83-92; *El sabio cordobés que iluminó Europa*, p. 63.

<sup>1056</sup> I. Maiza Ozcoidi, *La concepción de la filosofía en Averroes*, p. 21.

<sup>1057</sup> Para su biografía, véase por ejemplo: aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XXII, pp. 45-46; Ibn Saʿīd, *al-mugribu*, t. II, biog. n° 588, pp. 384-385; Ismāʿīl Bāšā, *hadiyyatu al-ʿārifina*, t. II, p. 109; Abū al-ʿAbbās as-Simlālī, *al-ʿlāmu*, Benmanṣūr (ed.), t. IV, biog. n° 539, pp. 175-180; A. ʿInān, *tarāʾimūn islāmiyyatun*, 2ª ed. pp. 328-337. Más datos se hallan en Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico*, pp. 267-272.

<sup>1058</sup> Véase el poema en Renan, *Averroes et l'Averroïsme*, pp. 24-25; González-Blanco (trad. esp.) t. I, pp. 42-43; trad. árabe, p. 43; Munk, *Mélanges*, pp. 427-428.

<sup>1059</sup> que significa entre otras cosas, ‘madurez’, ‘capacidad de juzgar y de accionar según la razón’ y ‘habilidad de reaccionar ante un hecho con lucidez y clarividencia’. Véase Ibn Mandūr, *Lisānu al-ʿarabi*, t. III, pp. 175-177.

efectivamente el hijo predilecto de la madurez, de la rectitud,<sup>1060</sup> del buen juicio y nieto de otro hijo obediente de la madurez como era su abuelo, jurista de los más destacados ulemas que hubo en al-Andalus durante la época almorávide y almohade.

Su nombre era contrastado con su labor filosófica y jurídica como con su fama en la historia de la filosofía o su proyección intelectual en Occidente y posteriormente, en el mundo árabe. La madurez o *ar-rušdu* que encarnaba Ibn Rušd, tiene un importante rango en la jurisprudencia musulmana; porque sin dicha condición, nada habría que cumplirse en los mandamientos legales que afectan a la vida diaria de los musulmanes.

Dos aspectos, en nuestra opinión, testimonian esta madurez más allá de otros aspectos biográficos del mismo. Me refiero a la fidelidad al estudio y a la investigación científica y la integridad moral que marcaban nuestro jurista.

En lo que concierne el primer aspecto - el de su fidelidad al estudio y a la investigación científica- Ibn al-Abbār (658/1260),<sup>1061</sup> su biógrafo más acreditado, aporta un dato poco meditado por los estudiosos de la vida y obra del

---

<sup>1060</sup> "rectitud, n. pr. m., Roxd, y de aquí, Ibn Roxd, apd. que llevó el célebre médico, filósofo y escritor cordobés del siglo XII, Abulwalid Mohammed Ibn Roxd, conocido por Averroes", Lerchundi y Simonet, *Crestomatia arábigo-española*, p. 138.

<sup>1061</sup> Para su biografía, véase entre otros: Ibn Šākir al-Kutubī, *fawātu al-wafayāti*, °Abbās (ed.), t. III, pp. 404-407; al-Maqrri, *nafhu aṭ-ṭībi*, t. II, pp. 589-594; al-Maarrī, *azhāru ar-riyāḍi*, t. III, pp. 204-207; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XXIII, biog. n°234, pp. 336-339; Ibn al-°Imād, *šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. VII, p. 510; aḍ-Ḍahbī, *al-°ībaru*, t. III, p. 292; al-Yāfi°i, *mir'ātu al-°ināni*, t. IV, p. 114; Ibn Sa°id, *al-mugribu*, Š. Ḍayf (ed.), pp. 309-312; Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico*, pp. 291-296; Ibn al-°Abās as-Simlālī, *al-i°lāmu*, t. IV, benmanšūr (2ª ed.), biog. n° 546, pp. 192-194.

faqīh y filósofo cordobés: éste no cesó de estudiar sino en dos ocasiones, en la noche de su boda y en el día de la muerte de su padre.<sup>1062</sup>

Este curioso dato refleja, entre otros, no sólo la fidelidad hacia el estudio y la investigación científica, sino también y sobre todo, esa conciencia pura e inquietante a la vez, de cumplir con su responsabilidad intelectual y religiosa. Ibn Rušd tenía la responsabilidad de despejar todo *qalaq* o inseguridad en el discurso filosófico heredado de los griegos: De ahí su labor comentario y hermenéutica a la enciclopedia aristotélica en particular y a la griega en general; su esfuerzo por proporcionar una atmosfera sana para la investigación filosófica y lógica capaz de generar una base para la convivencia entre la religión y la filosofía y preparar las condiciones favorables para la tolerancia religiosa e intelectual.

Pero su labor y esfuerzo no se pararon sólo aquí: nuestro jurista y filósofo dio lo mejor de sí para favorecer los elementos necesarios para el buen entendimiento de los fundamentos dogmáticos sin abuso doctrinal o político de los mismos. La vía imperial para lograrlo es rechazar la excesiva hermenéutica del discurso coránico y recurrir en todo momento a las directrices de la razón en la filosofía y en el derecho para abrazar a la verdad y disfrutar de la felicidad.

En cuanto al segundo aspecto, consideramos trascendente la ética investigadora que demostraba Ibn Rušd en su crítica a al-Gazzālī cuyo eco se repitió en otros autores.<sup>1063</sup> No nos interesa aquí su aspecto filosófico y epistemológico que sin duda alguna tiene su importancia, sino lo que nos llama más la atención aquí es la insistencia de nuestro jurista sobre uno de los

---

<sup>1062</sup> Ibn al-Abbār, *at-takmilatu*, Codera (ed.), t. I, p. 269; ʿIzzat al-ʿAṭṭār (ed.), t. II, p. 553.

<sup>1063</sup> Por ejemplo, Ibn. al-Jaṭīb, *al-Iḥāṭatu*, t. III, A. ʿInān (1ª ed.), pp. 266-267.

principios morales de la investigación científica: la *credibilidad*. Este principio, aunque parezca sin importancia en el contexto dialéctico e ideológico que condicionaba la actitud de *Huŷŷatu al-Islāmi*, representa para nosotros- y desde luego para toda labor científica honesta- la base fundamental de todo quehacer intelectual. ¿Cómo sería creíble la investigación científica sin este principio fundamental?

Al consagrarle unas líneas llenas de estima y consideración, Ibn Farḥūn (799/1397), al igual que Ibn al-Abbār, dice de él en su repertorio biográfico sobre los destacados mālikiyya que “no dejó de estudiar sino sólo dos veces durante su vida: el día del fallecimiento de su padre y la noche de su boda”.<sup>1064</sup>

Este significativo testimonio revela hasta qué punto la vida de Ibn Rušd estuvo dedicada integralmente al estudio y al cultivo de la ciencia en su amplio sentido. Nada le desvió de su tarea como ulema y cadí preocupado por los diferentes problemas intelectuales y sociales de su época. Hasta en sus viajes por al-Andalus o a Marrakech como juez y médico, se dedicó a estudiar y analizar la naturaleza desde lo más pequeño en la tierra, hasta lo más grande en el cielo satisfaciendo su curiosidad como inquieto observador de la naturaleza que era.<sup>1065</sup>

El fruto de su dedicación primordial al estudio, le convirtió en opinión de varios biógrafos, en uno de los grandes de la ciencia jurídica y filosófica de su tiempo como veremos más adelante. El mismo Ibn Farḥūn añade que Ibn Rušd redactó, entre otros, casi unas diez mil páginas con especial tendencia hacia la

---

<sup>1064</sup> Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷŷu*, p. 379.

<sup>1065</sup> Este aspecto fue el objeto de una larga y detallada investigación del padre Alonso en su *Teología de Averroes*, págs. 26-30, 31, 32-35 y 36-41.

ciencia de los antiguos cuyo cultivo tenía la primacía sobre la gente de su época”.<sup>1066</sup>

Ibn Rušd tenía una dedicación casi enciclopédica a varias disciplinas: desde la astronomía,<sup>1067</sup> hasta los Fundamentos del Derecho, pasando por la lógica, la medicina, la filosofía, la política, la literatura, la crítica,<sup>1068</sup> la teología especulativa o *kalām*, y tantas otras disciplinas. Su inmensa obra,<sup>1069</sup> es un testigo incuestionable al respecto.

Esta vida dedicada al estudio y al cultivo de la ciencia quizás tenía como objetivo lo puramente científico más que lo ideológico aunque no pudo superarlo siendo implicado, de manera directa o indirecta - no importa cómo ni por qué- en la gran reforma almohade.<sup>1070</sup>

---

<sup>1066</sup> Ibn Farḥūn, *ad-dībāʿu*, p. 379.

<sup>1067</sup> Sobre su aportación a la astronomía, véanse Badawī, *Estudios y textos sobre filosofía y ciencia en los árabes*, p. 48.

<sup>1068</sup> Su comentario a la prosa rimada de Avicena sobre la medicina es parte esencial de esta disciplina aunque no la única teniendo en cuenta la rica e inmensa tarea crítica llevada a cabo por el mismo en todas sus obras. La referencia a su comentario a la prosa rimada de Avicena sobre la medicina se halla en Haḡyī Jalīfa, *Qašfu aḡ-ḡunūni*, t. I, Flugel, (ed.), 1941, Dāru al-Iḡyāʿi al-ʿArabiyyi (reed.), p. 63. Para el estudio de la misma, ʿAmmār aḡ-Ṭālbī, “Ibn Rušd y su comentario a la Urḡūza de Avicenna”, en *Actas del I Congreso sobre Ibn Rušd*, pp. 135-195.

<sup>1069</sup> H. Corbin, *Historia de la filosofía islámica*, Našīr Mruwwa y Ḥasan Qabīṣī (trad. árabe), p. 359.

<sup>1070</sup> Es de interés sobre el tema, consultar el artículo de Andrés Martínez Lorca: “La reforma almohade: del impulso religioso a la política ilustrada”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, H. Medieval, t. XVII (2004), pp. 399-413.

Ibn Rušd tenía, en opinión de Munk, todos los conocimientos accesibles en la época a los árabes y fue uno de sus escritores más fecundos”<sup>1071</sup> que formularon las dimensiones del proyecto cultural arabo-musulmán junto a Ibn Ḥazm en al-Andalus como afirma al-Ŷabrī.<sup>1072</sup>

Para tener una idea bastante clara de cómo estaba su vida dedicada al estudio y al cultivo de la ciencia, es menester ojear aunque sea brevemente su bibliografía.

### III. El corpus rušdiano

El propósito de este párrafo no es hacer una cronología de la composición de la obra de Ibn Rušd como llevaron a cabo M. Alonso (1893-1965),<sup>1073</sup> Cruz Hernández (1920-),<sup>1074</sup> Badawī (1917-2001)<sup>1075</sup> o Ŷamāl ad-Dīnn al-ʿAlawī (1945-1992),<sup>1076</sup> porque –como afirman A. Martínez Lorca y C. Makkī- la cuestión “está lejos de haberse zanjado”,<sup>1077</sup> ni realizar un análisis de su corpus basándose especialmente sobre tratados filosóficos, comparándolos con las

---

<sup>1071</sup> Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 429.

<sup>1072</sup> al-Ŷābirī, “El proyecto cultural árabo-musulmán en al-Andalus”, pp. 13-14; *naḥnu wa at-turāṭu*, VIª ed. pp. 210-260; Manuel C. Fera García (trad. esp.), pp. 267- 328.

<sup>1073</sup> *Teología de Averroes*, pp. 51- 98.

<sup>1074</sup> Cruz Hernández, *Abū al-Walīd Ibn Rušd, vida, obra, pensamiento, influencia*, 1ª ed. pp. 55-58; 2ª ed. pp. 57-60; *Exposición de la “República” de Platón*, Estudio preliminar, XXXI- XXXV.

<sup>1075</sup> Averroès, pp. 31-35; *al-falsafatu wa al-falāsifatu fī al-ḥaḍārati al-ʿarabiyyati*, pp. 116-117.

<sup>1076</sup> *al-matnu ar-rušdiyyu*, pp. 47-126.

<sup>1077</sup> “Averroes, sobre las facultades locomotriz y desiderativa en el Taljīš del *De Anima*”, *Ciudad de Dios*, 201 (2008), p. 203.

versiones hebraicas y latinas como en Munk (1803-1867),<sup>1078</sup> o Šaḥlān,<sup>1079</sup> ni tampoco ofrecer una lista de sus manuscritos y las ediciones de las mismas como hizo Maurice Bouyges (1872-1951)<sup>1080</sup>, Badawī,<sup>1081</sup> Ángel Palencia (1889-1948),<sup>1082</sup> Cruz Hernández,<sup>1083</sup> G. Anawātī (1905-1993),<sup>1084</sup> ʿUmar Farrūj (1906-1987),<sup>1085</sup> Salvador Gómez Nogales,<sup>1086</sup> Muḥammad ʿAmmāra (1931-)<sup>1087</sup> ʿĀṭif al-ʿIrāqī (1935- )<sup>1088</sup> entre otros, ni proponer una reseña de su contenido como hizo S. Dunyā (desp. 1985);<sup>1089</sup> o hacer una crítica a lo hasta

---

<sup>1078</sup> S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, pp. 429-458.

<sup>1079</sup> *Ibn Rušdin wa al-fikru al-ʿibriyyu al-wašītu*, t. II, pp. 543-604.

<sup>1080</sup> "Inventaire des textes arabes d'Averroès", en *Mélanges de l'Université de St. Joseph*, t. VIII, pp. 1-45 ; t. IX. 1924, pp. 43-48.

<sup>1081</sup> A.Badawī, *Histoire de la philosophie en Islam*, vol. II, pp. 745-761; *Averroès*, pp. 15-31; *al-falsafatu wa al-falāsifatu fī al-ḥaḍārati al-ʿarabiyyati*, pp. 117-120.

<sup>1082</sup> A. G. Palencia, *Historia de la literatura árabe-española*, Ḥusīn Mu'niss (trd.) pp. 358-356.

<sup>1083</sup> Cruz Hernández, *Historia de la filosofía española*, t. II, *Filosofía hispano-musulmana*, pp. 47-60; *Abū al-Walīd Ibn Rušd*, 2ª ed. pp. 46-56.

<sup>1084</sup> G.C. Anawātī, *Bibliographie d'Averroès*, pp.36-40

<sup>1085</sup> ʿUmar Farrūj, *Historia del pensamiento árabe hasta la época de Abenjaldun*, pp. 655-656.

<sup>1086</sup> "Bibliografía sobre las obras de Averroes", en *Multiple Averroès*, pp. 351-387.

<sup>1087</sup> *Al-māddiyatu wa al-miṭāliyyatu fī falsafati Ibn Rušd*, pp. 97-106.

<sup>1088</sup> *An-nazʿatu al-ʿaqliyyatu ʿinda Ibn Rušd*, pp. 365-374.

<sup>1089</sup> Ibn Rušd, *tahāfutu at-tahāfuti*, Sulymān Dunyā (3ª ed.), t. I, pp. 13-16.

hoy conocido de su *Corpus*<sup>1090</sup> como hizo nuestro malogrado maestro Ŷamāl ad-Dīn al-ʿAlawī,<sup>1091</sup> y el profesor al-Ŷabrī (1935-2010) en su nueva edición de las obras del filósofo y faqīh cordobés,<sup>1092</sup> ni menos reproducir su *barnāmay* tal como lo recoge Renan en su clásico sobre *Averroes y el averroísmo*,<sup>1093</sup> o Concepción Vázquez de Benito en su edición al *Commentaria Averrois in Galenum*,<sup>1094</sup> ni tampoco reproducir la relación de sus obras como remotamente hizo Ibn ʿAbd al-Mālīk al-Anṣārī en su *ad-ḍayl*<sup>1095</sup> o Ibn Abī Uṣaybiʿa en su *ṭabaqāt*,<sup>1096</sup> o estudiarla minuciosamente como hizo Cruz Hernández,<sup>1097</sup> o Puig Montada.<sup>1098</sup>

---

<sup>1090</sup> Es el título de uno de los libros donde su autor critica la problemática de la bibliografía rušdiana. Véase al-ʿAlawī, *al-matnu ar-rušdiyyu*, Casablanca, 1986.

<sup>1091</sup> Ibn Rušd, *maqālātun fī al-manṭiqi wa al-ʿilmi aṭ-ṭabīʿiyyi*, Ŷamāl ad-Dīn al-ʿAlawī (ed.), pp. 5-7; *al-matnu ar-rušdiyyu*, pp. 11-45 y pp. 48-126.

<sup>1092</sup> Las ediciones críticas del Centro de Estudios de la Unión Árabe contienen un detallado análisis de las obras rušdianas publicadas a partir de los manuscritos hallados en las bibliotecas internacionales, y desde las mismas, se puede contemplar el magnífico esfuerzo que el coordinador del proyecto y la élite de expertos en Ibn Rušd, habían prestado a una edición digna del filósofo cordobés.

<sup>1093</sup> Renan, *Averroes y el averroísmo*, 2ª ed. pp. 462-465; González-Blanco (trad. esp.), t. I, pp. 85-101; Pacheco (trd. Esp.), pp. 48-59; Zuʿatir ʿĀdil (trad. árabe), pp. 456-457.

<sup>1094</sup> Ibn Rušd, *Commentaria Averrois in Galenum*, pp. 283-286.

<sup>1095</sup> Iḥsān ʿAbbās (ed.), t. VI, pp. 22-24.

<sup>1096</sup> Ibn Abī Uṣaybiʿa, *ṭabaqātu al-aṭibāʿi*, t. II, Maṭbaʿatu al-Wahbiyyai (1ª ed.), pp. 77-78; Nizār Riḍā (ed.), pp. 532-533.

<sup>1097</sup> *Abū a l-Walīd Muḥammad Ibn Rušd (Averroes)*, 2ª ed. pp. 359-369.

<sup>1098</sup> “Proyecto vital de Averroes”, *al-Qanṭara*, XXIII, 1 (2002), pp. 11-15.

Nuestro propósito es más sencillo y modesto a la vez: tratar de sustraer directamente de las fuentes bibliográficas más conocidas las obras de Ibn Rušd con escuetas anotaciones y comentarios bibliográficos.

De acuerdo con esta indicación, aḍ-Ḍabbī (599/1203), por ejemplo dice sobre Ibn Rušd que: “tiene compuestas obras que acreditan su erudición”.<sup>1099</sup>

Ibn Abī Ušaybi'a (668/1269), afirma este dato cuando dice de él que “es bueno en la composición de los libros”.<sup>1100</sup>

Otros biógrafos e historiadores lo mencionan parcialmente coincidiéndose en la mayoría de los casos en repetir los mismos datos bibliográficos.

La *Bidāya* es la más mencionada de todas sus obras y a veces, la única como en Ibn 'Abd al-Mālik al-Murrāqušī (703/1303).<sup>1101</sup>

Algunas fuentes no mencionan los títulos de sus obras, pero sí la disciplina a las que pertenecen. Ibn Sa'īd al-Andalusī (685/1286) dice al respecto que Ibn Rušd “tiene compuestas muchas obras en la casuística, los fundamentos [del derecho], la gramática, la filosofía, y otras más”.<sup>1102</sup>

Lo mismo hace Ibn al-'Imād al-Ḥanbalī (1089/1678) cuando dice que Ibn Rušd “compuso libros útiles sobre derecho, medicina, lógica, matemáticas y teología”.<sup>1103</sup>

---

<sup>1099</sup> *bugyatu al-multamisi*, Codera y Rivera (eds.), p. 44; al-Abyārī (ed.), biog. n° 39, p. 79.

<sup>1100</sup> *ṭabaqātu al-aṭibā'i*, t. II, Maṭba'atu al-Wahbiyya (1ª ed.), p. 75; Nizār Riḍā (ed.), p. 530.

<sup>1101</sup> *aḍ-Ḍaylu wa at-taqmilatu*, I. Abbās (ed.), t. VI, p. 21.

<sup>1102</sup> *al-mugribu fī ḥuliyi al-magribi*, t. I, Šawqī Ḍayf (IV ed.), p. 105.

<sup>1103</sup> *Šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. VI, p. 523.

Al-Bunnāhī (desp. 794/1391), que menciona algunos títulos, se conforma con la *Bidāya, manāhiyū al-aḍillati fī al-kašfi ʿan ʿaqāʿidi al-millati*,<sup>1104</sup> *šarḥu al-ḥamdāniyyati, al-kulliyātu*,<sup>1105</sup> *šarḥu urýūzati Ibn Sīnā*, y *fašlu*<sup>1106</sup> *al-maqāli*.<sup>1107</sup>

Ibn Farḥūn (799/1396), quien dice de él que “tiene compuestas obras de sumo interés” y añade más un título - *mujtašaru al-mustašfā*- a las ya mencionadas obras, afirma que tiene en su haber “otros más que superan los sesenta”.<sup>1108</sup>

Esta cifra, es la mencionada también en al-Ḥaýwī (1376/1956) y Majlūf (1355/1936), ambos después de mencionar las obras citadas en los anteriores historiadores y biñgrafos, coinciden en que “sus tratados superan los sesenta”.<sup>1109</sup>

---

<sup>1104</sup> Aparece también en Ismāʿīl Bāšā, *hadiyyatu al-ʿarifina*, t. II, p. 585.

<sup>1105</sup> Véase datos bibliográficos sobre su manuscrito, en Guillén Robles, *Catálogo de los manuscritos árabes de la Biblioteca Nacional de Madrid*, p. 66.

<sup>1106</sup> Aparece también en Ḥaýyī Jalīfa, *qašfu aḏ-ḏunūni*, t. II, Flugel (ed.), *Dāru al-Iḥyāʿi al-ʿArabiyyi* (reed.), p. 1261.

<sup>1107</sup> Al-Bunnāhī, *tārīju quḍāti al-Andalusi*, Laýnatu lʿḥyāʿi at-Turāḷi al-ʿArabiyyi (Vª ed.), p.111. Una copia de este manuscrito es propiedad personal del malogrado ulema Muḥammad al-Mannūnī (1915-1999) como lo apunta en su *ḥaḍāratu al-Muwaḥidīna*, p. 209.

<sup>1108</sup> *ad-dībāyū*, p.379.

<sup>1109</sup> Al-Ḥaýwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, pp. 63-64, Majlūf, *Šaýaratu an-nūri*, t. I, p. 147.

Al-<sup>c</sup>Abbās b. Ibrāhīm as-Simlālī (1378/1959), quien, al igual que los anteriores, cita los tratados ya mencionados calificándolos todos de “suma utilidad”, aporta un nuevo título, el de *aḍ-ḍarūriyyu fī al-<sup>c</sup>arabiyyati*.<sup>1110</sup>

Concluyendo este apartado, diremos que la obra hasta ahora conocida de Ibn Rušd<sup>1111</sup> comprende obras filosóficas, teológicas, jurídicas, astronómicas, filológicas y médicas, que pasan del centenar.

Entre ellas deben destacarse: a)<sup>1112</sup> Los Comentarios al “Corpus aristotelicum”, que comprende: 1. Los Comentarios menores (*Ŷawāmi<sup>c</sup>*) a la *Isagoge de Porfirio*, al *Órganon*, *Retórica*, *Poética*, *Física*, *De Coelo et Mundo*, *De generatione et corruptione*, *Meteorológicos*, *De Anima*, *Metafísica*, *De partibus animalium*, *De generatione animalium* y *Parva Naturalia*, de Aristóteles. 2. Comentarios medios (*Taljīšāt*) a la *Isagoge de Porfirio*. El *Órganon*, *Retórica*, *Poética*, *Física*, *De Coelo et Mundo*, *De generatione et corruptione*, *Meteorológicos*, *De Anima*, *Metafísica* y *Ética nicomaquea*, de Aristóteles, y a la *República*, de Platón o *aḍ-ḍarūrī fī- as-siyāsa*. Y 3. Comentarios mayores (*Tafsīrāt*) a los *Segundos Analíticos*, *Física*, *De Coelo et Mundo*, *de Anima* y *Metafísica* de Aristóteles. b) Los Comentarios a Ptolomeo, Alejandro de Afrodisia, Nicolás de Damasco, Galeno, al-Farābī, Ibn Sīnā e Ibn Bāyā. c) El famoso *tahāfut at-tahāfut* (Destrucción de la Destrucción de la

---

<sup>1110</sup> *al-<sup>c</sup>lāmu*, Benmanšūr (2<sup>a</sup> ed.), t. IV, p. 129.

<sup>1111</sup> Me reafirmo en las reflexiones críticas del profesor al-<sup>c</sup>Alawī acerca del corpus averroestico en su introducción a las *maqālātun fī al-manṭiqi wa al-<sup>c</sup>ilmi aṭ-ṭabī<sup>c</sup>iyyi* de Ibn Rušd, pp. 5-7; y en la totalidad de su tesis en *al-matnu ar-rušdiyyu*, antes citado.

<sup>1112</sup> Remito el lector aquí a la excelente monografía de M. Cruz Hernández sobre Abū al-Walīd, *vida, obra, pensamiento, influencia*, especialmente las páginas dedicadas a la “Relación de los escritos de Ibn Rušd”, pp. 46-51 y las “Obras conservadas pero dudosas en cuanto a su contenido real”, pp. 51-52.

filosofía, de al-Gazzālī. d) *El tratado De Substantia Orbis*. e) Cuatro importantes escritos teológicos y jurídicos: *faṣl al-maqāl*, *kašf al-manāhiy*, *aḍ-ḍamīma* y la *Bidāya*; y f) *kitābu al-kulliyāti fi aṭ-ṭibibbi*<sup>1113</sup> (Libro de las generalidades de la medicina).<sup>1114</sup>

---

<sup>1113</sup> La primera edición de este tratado apareció en Larache, Imprenta de Artes Gráficas Boscá, 1939. La edición árabe posterior estuvo a cargo de José María Fórneas y Camilo Álvarez de Morales, *Las Kulliyāt de Averroes*, 2 vols, CSIC, Madrid, 1987. La primera traducción a una lengua moderna fue realizada por María de la Concepción Vázquez de Benito y Camilo Álvarez de Morales: *El libro de las generalidades de la medicina*, Madrid, Trotta, 2003. Para el estudio sobre dicho tratado, véase José María Fórneas, "En torno al *Kitāb al-Kulliyāt*: Texto e interpretación", *Actas del Congreso sobre Averroes*, Córdoba, 1998, pp. 1-11.

<sup>1114</sup> La revista magrebí del libro, publicó un interesante suplemento bibliográfico bilingüe (árabe y francés) de las obras de Averroes testificando la presencia del mismo en la conciencia filosófica moderna. Véase Prologues, *Revue Maghrébine du Livre*, Casablanca, 15 (1998), pp. 2-17.

## Cap. II: Ibn Rušd: jurisprudencia, judicatura y legado

“Ibn Rušd tomñ la bandera del *fiqh* con su mano derecha y la de la filosofía con su mano izquierda y era jefe en ambas disciplinas”.<sup>1115</sup>

Este testimonio del prestigioso jurista e historiador marroquí el ulema °Abd Allāh Guennūn (1908-1989), indica obviamente la magistratura de Ibn Rušd en el derecho y en la filosofía.

Pero en el mismo tiempo, indica la prevalencia inconsciente del derecho sobre la filosofía en la mentalidad árabe- islámica. Siempre se veía a la filosofía como disciplina ajena a la cultura islámica,<sup>1116</sup> y por consiguiente rechazada fuera de la pragmática intelectual islámica siendo incapaz de representar, como lo hicieron los *mutakalimūn*, el verdadero espíritu del pensamiento islámico como en ciertos estudiosos,<sup>1117</sup> mientras que el derecho estaba considerado como parte integral del mismo.

Ibn Rušd que fue ejemplo de esta hegemonía entre derecho y filosofía, supo armonizar ambas disciplinas y cosechó en las mismas sus mejores frutos

---

<sup>1115</sup> Guennūn, *an-nubūgu al-magribiyyu*, t. I, p. 198.

<sup>1116</sup> Para las actitudes de los *fuqahā'e* ante la filosofía y la lógica, véase Badawī, *at-turāṭu al-yūnāniyyu fī al-ḥaḍārati al-islāmiyyati*, pp. 158-167.

<sup>1117</sup> Uno de los representantes contemporáneos de esta tendencia, es el egipcio an-Naššār (m. 1982): “los *mutakalimūn* eran los verdaderos portavoces del pensamiento islámico. [En cuanto a] estos filósofos (al-Fārabi, Avicena e Ibn Rušd) no representaban absolutamente nada de la originalidad filosófica islámica en lo que nos queda de sus libros”, °Alī Sāmī an-Naššār, *naš'atu al-fikri al-islāmiyyi fī al-islāmi*, t. I, VIª ed. Dāru al-Ma°ārifī, al-qāhiratu, 1977, p. 166 y 47. Véase asimismo nuestro trabajo: “Los verdaderos filósofos del Islam. Selección de textos de Sāmī an-Naššār sobre la crítica de la filosofía peripatética en el mundo islámico”, *Astrolabio, Revista Internacional de Filosofía*, (6) 2008, pp. 60-69.

partiendo del siguiente fundamento: “la verdad no puede contradecir a la verdad, sino armonizarse con ella y servirle de testimonio confirmativo”.<sup>1118</sup>

Ahora bien: al ser jurista, al ejercer la judicatura en las dos importantes capitales del al-Andalus, Sevilla y Córdoba respectivamente, ¿cómo pudo armonizar en su vida práctica y teórica, la judicatura con el Derecho y éste con la filosofía?

### I. Ibn Rušd, como jurista y juez

La información que nos proporciona Ibn ʿAbd al-Mālik al-Murrāqušī (703/1303) a propósito de la relación de Ibn Rušd con el Derecho es un poco dudosa. El autor del suplemento de *aṣ-ṣīlatu* o *ad-daylu wa at-taqmilatu*, escribe, citando a Abī al-ʿAbbās b. Hārūn, que Ibn Rušd “no se destacó en el Derecho como se destacó en otras disciplinas”.<sup>1119</sup>

Más adelante, el mismo Ibn ʿAbd al-Mālik puntualiza que “Ibn Rušd tenía como objetivo, unir la Ley con la filosofía”.<sup>1120</sup>

Los dos datos son en sí, un poco contradictorios ¿Cómo es posible que alguien que no hubiera sido destacado en el derecho, hubiese intentado unir las dos verdades como acertadamente hizo el autor de *faṣlu al-maqāli*?

El dato que al contrario, nos proporciona Ibn al-Abbār, pone entre paréntesis la información de Ibn ʿAbd al-Mālik antes mencionada. En su *at-taqmilatu*, este autor describe a Ibn Rušd como a quien “la comprensión o inteligencia es más trascendente en él que la *riwāya* o *recensiñ*”.<sup>1121</sup>

---

<sup>1118</sup> Ibn Rušd, *Faṣl*, al-qāhiratu (ed.) p. 6; Naṣrī Nādir (ed.), p. 35; ʿAmmāra (ed.), pp. 31-32; al-Ŷābrī (ed.), p. 96; Alonso (trad.), p. 161.

<sup>1119</sup> Ibn ʿAbd al-Mālik, *ad-daylu wa at-taqmilatu*, t. VI, Iḥsān ʿAbbās (ed.), p. 22.

<sup>1120</sup> *Ibid.*, t. VI, p. 29.

<sup>1121</sup> Ibn al-Abbār, *at-taqmilatu*, t. II, p. 552.

El primer y simple interrogante que nos planteamos al respecto es el siguiente: ¿Cómo se llega a *comprender* sin *aprender* las cuestiones del Derecho?

La formación científica de Ibn Rušd, tal como era usual en al-Andalus durante generaciones,<sup>1122</sup> se basaba entre otras disciplinas, sobre el Derecho canónico. Así Abū al-Walīd recibió esta disciplina de la mano de destacados ulemas como su propio padre, Abū al-Qāsim, Aḥmad b. Muḥammad (563/1167) de quien aprendió *al-muwaṭṭaʿa* y las tradiciones proféticas; Abū Marwān, ʿAbd al-Mālik b. Masarra al-Qurṭubī (522/1128); Ibn Baškuāl, Abū al-Qāsim Jalaf b. ʿAbd al-Mālik al-Anṣārī (578/1182); Ibn Ḥamdīn, Abū Yāʿfar b. ʿAbd al-ʿAzīz al-Qurṭubī (548/1153); al-Imām, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAlī al-Māzarī, (536/1141) y otros más.<sup>1123</sup>

¿Cómo es concebible que a alguien como Ibn Rušd, autoridad en la medicina y en el Derecho, como apunta Ibn al-Abbār<sup>1124</sup> y otros,<sup>1125</sup> se le atribuyesen tal limitación? Ello sin mencionar que la mayoría de sus biógrafos lo llaman siempre por su nombre de *faqīh* que le corresponde por antonomasia

---

<sup>1122</sup> Sobre la crítica de la enseñanza en al-Andalus durante los siglos V y VI, véanse las consideraciones un poco fuertes de Abī Bakr b. al-ʿArabī, *al-ʿawāšimu mina al-qawāšimi*, A. Bādīs (ed.), t. II, pp. 207-208.

<sup>1123</sup> El profesor Al-Mujtār at-Tlīlī enumera seis de los maestros de Ibn Rušd según las fuentes históricas más destacadas. Véase su voluminoso *Ibn Rušd wa kitābuhu al-muqadimātu*, pp. 123-126.

<sup>1124</sup> Ibn al-Abbār, *at-taqmilatu*, t. II, al-ʿAṭṭār (ed.), p. 554.

<sup>1125</sup> Al-Ḥaṣṣī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, p. 63. Esta fórmula- la autoridad en la medicina y derecho- era aplicada también a otro *faqīh* mālikī por al-Cādī ʿIyāḍ sobre al-Māzarī. Véase *al-gunyatu*, Yazzār (ed.), p. 65.

como hacen por ejemplo sus dos discípulos Ibn Jayr de Sevilla (575/1179)<sup>1126</sup> e Ibn Ṭumlūs de Alcira (620/1223).<sup>1127</sup>

Pero la prueba más concluyente de todas es el simple hecho de que Ibn Rušd nos haya legado sus obras sobre la jurisprudencia. Quizás con esto nuestro *faqīh* y filósofo venció a quienes les negaron la notoriedad en dicho campo.

Su talante jurídico se mostró tan temprano con sus tratados del *fiqh* y de sus fundamentos,<sup>1128</sup> con un notable sentido crítico a la postre, como se manifiesta claramente en su *mujtaṣaru al- mustaṣfā* del al- Gazzālī llamado *aḍ-ḍarūriyyu fī uṣūli al-fiqhi*, (*Lo necesario en la ciencia del derecho musulmán*),<sup>1129</sup> o *Lo que hay que saber de los fundamentos del derecho islámico*.<sup>1130</sup>

Sus obras, que indican su dedicación magistral al Derecho, son harto conocidas por los biógrafos, si bien como la mayoría de sus escritos permanecen inéditos.

---

<sup>1126</sup> *fihrasatu ibn Jayr*, Codera y Ribera (eds.), t. X, p. 459; al-Abyārī (ed.), t. II, p. 596.

<sup>1127</sup> Ibn Ṭumlūs, *šarḥu Urŷūzati Ibn Sīnā fī aḡ-ḡibi*, Dāru al-Kutubi al-waṭaniyyatu, Túnez, manuscrito n° 5255. Citado en at-Tlīlī, *Ibn Rušd fī al-mašādiri al-ʿarbiyyati*, p. 63.

<sup>1128</sup> Ibn Abī Uṣaybiʿa dice que Ibn Rušd tuvo dos tratados sobre el *fiqh*: *nihāyyatu al muḡtahidi fī aḡ-ḡibi* y *al muqaddimātu fī aḡ-ḡibi*. Véase Ibn Abī Uṣaybiʿa: *ʿUyyūnu al-anbāʿi fī tabaqāti al- Attibāʿi*, Maṭbaʿatu al-Wahhābiyya, 1882. Citado en Ibn Rušd, *tahāfutu at-tahāfuti*, S. Dunyā (ed.), p. 13.

<sup>1129</sup> P. Montada, *Averroes, juez, médico y filósofo*, p. 56.

<sup>1130</sup> *Ibid.*, p. 108.

Renan,<sup>1131</sup> por ejemplo, explorando varias fuentes, mencionó cuantas de sus obras en la jurisprudencia, eran mencionadas, algunas de ellas desconocidas, como su comentario sobre *al- hamdāniyyatu*,<sup>1132</sup> otras inéditas y las demás son famosas y muchas veces editadas como la *Bidāya* y *aḍ-ḍarūriyyu fī al-fiqhi*.<sup>1133</sup>

González Palencia, quien se interesó por la actividad intelectual en al-Andalus, dedicó sólo tres líneas a Ibn Rušd el jurista en un libro de más de 500 páginas.<sup>1134</sup> Lo que indica que si bien nuestro pensador fue conocido como jurisperito, los historiadores e investigadores modernos no lo valoraron como tal, salvo en contadas ocasiones. Razón por la cual realizamos este trabajo nuestro.

Pero ello no significa que no haya habido otros investigadores, aunque de reducido número, que atendieron este aspecto transcendental en el quehacer intelectual de Ibn Rušd. Los trabajos de Brunschvig,<sup>1135</sup> °Abd al-Maʿyīd at-Turqī,<sup>1136</sup> °Abd Allāh Guennūn,<sup>1137</sup> y Maḥmūd °Alī Makkī<sup>1138</sup> para citar sólo a

---

<sup>1131</sup> E. Renan, *Averroes y el averroísmo*, 1ª ed. de 1852, pp. 55-56; González-Blanco (trad. esp.), t. I, pp. 95-96; Héctor Pacheco (trad. esp.), pp. 68-69; b. °Abd Allāh, *maʿlamatu al-fiqhi al-mālikiyyi*, pp. 71-72.

<sup>1132</sup> Al-Bunnāhī, *tārīju qudāti al-andalusi*, Laʿynatu l'ḥyā'i at-Turāṭi al-°Arabiyyi (5ª ed.), p. 111.

<sup>1133</sup> Al-ʿYabrī lo considera parte de los manuales pedagógicos y señala su carácter crítico y renovador. Véase su monografía *Ibn Rušd, Sīratun wa fikrun*, págs. 76 y 77-80.

<sup>1134</sup> *Historia de la literatura árabe-española*, Ḥusīn Mu'niss (trad.), p. 358.

<sup>1135</sup> "Averroès juriste", en *Études d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*. Repr. en Brunschvig, *Etudes d'Islamologie*, ed. A. Turkī, 2vols. Paris, 1976, pp. 167-200. Este trabajo será citado más adelante con frecuencia utilizando la primera referencia.

<sup>1136</sup> "La place d'Averroès juriste dans l'histoire du malikisme y de l'Espagne musulmane", *Multiplés Averroès*, pp. 33-43. La versión árabe ha sido publicada por primera vez en las *Actas de Ibn Rušd y su escuela en el Occidente islámico*, Facultad de Letras, Rabat, 1979, pp. 157-165.

estos precursores,<sup>1139</sup> se convirtieron en obligada lectura para aquellos que quieran profundizar en el tema.

\*\*\*

La judicatura en Ibn Rušd no fue sólo un legado familiar que recibió de los suyos y lo legó a su hijo, sino que fue una culminación de su propia carrera profesional e intelectual. Él que había sido un destacado jurisprudente, no se conformó con acumular distintos conocimientos a través de su solida formación legal de la mano de su padre o de otros maestros, sino que se empeñó en ponerla en práctica, enfrentándose a los riesgos de la realidad y a la pretensión de armonizarla con los preceptos ideales y éticos.

Cuando desempeñó su cargo de juez de Sevilla y de Córdoba, no era sólo mayor de edad para distinguir el bien del mal, como exigía en su *Comentario a la Republica de Platón*,<sup>1140</sup> sino que era mayor en sabiduría para ejercer su cargo público como juez o juez Supremo en su Córdoba natal.<sup>1141</sup>

No tenemos constancia de que hubiera compuesto algún tratado sobre su experiencia profesional como juez. Los jueces de hecho solían redactar sus

---

<sup>1137</sup> "Ibn Rušd al-faqīh", en *ŷawalātun fī al-fiki al-islāmiyyi*, 1ª ed. Maṭbaʿatu Disprīss, Tetuán, 1980, pp.105-118. Hay una traducción castellana publicada sin firma en *Pensamiento, Revista de Investigación e Información Filosófica*, Vol. 25, 97-99 (1969), pp. 195-206.

<sup>1138</sup> "Contribución de Averroes en la ciencia jurídica musulmana", en *Al encuentro de Averroes*, Lorca, A. M. (coord.), pp.15-38.

<sup>1139</sup> Tendremos ocasión de mencionar a otros investigadores que se interesaron por el aspecto jurídico en Ibn Rušd cuando hablemos de su *Bidāya*.

<sup>1140</sup> *Aḡ-ḡarūriyyu fī as-siyāsati de Ibn Rušd*, C. Hernández (trad. y estudio), pp. 33-34; A. Šaḡlān (trad.), pp. 101-102.

<sup>1141</sup> Ibn ʿIdārī, *al-bayānu al-mugribu*, Sección de los Almohades, p. 156.

orientaciones prácticas que si bien no forman parte de los *manuales* en la materia, tampoco se salían del género literario denominado *adabu al-qāḍī* o moral de juez.

De hecho, existe una abundante bibliografía sobre las directrices que los jueces tenían que seguir según la doctrina de Mālik compuestas originalmente en prosa rimada y tratados que las comentan,<sup>1142</sup> e incluso, hay epístolas cuyos autores felicitan a sus amigos por haber obtenido el cargo de Cadi como era costumbre en al-Andalus.<sup>1143</sup>

Excepto sus conocidos tratados sobre la jurisprudencia, y sus dictámenes jurídicos, que fueron siempre saludados,<sup>1144</sup> Ibn Rušd no compuso pues ningún tratado sobre su experiencia jurídica práctica.

Pero ello no impide deducir, según datos biográficos sobre el tema, “sus conocimientos en la materia y su integridad como juez” que “constituían- como dice el profesor A. Martínez – dos motivos fundamentales por los que era tan apreciado en la corte almohade”.<sup>1145</sup>

A título de ejemplo, Ibn ʿAbd al-Mālik al-Murrāqušī transmite una “curiosa anécdota” de una de sus actuaciones que dice así:

---

<sup>1142</sup> A título de ejemplo, la conocida *manzūma* de Ibn ʿĀṣim al-Garnāṭī sobre los deberes de los magistrados seguidores de Mālik publicada en el mismo volumen junto a su comentario. Véase Muḥammad b. Yūsuf al-Qāfī, *ʿIḥqāmu al-Aḥqāmi ʿalā tuḥfati al-ḥuqqāmi*, 3ª ed. Dāru al-Fikri, Beirut, 1981.

<sup>1143</sup> Véase Ibn Bassām, *aḍ-ḍajīratu*, I. ʿAbbās (ed.) 3ª parte, t. II, pp. 555-556.

<sup>1144</sup> Makkī, “contribución”, p. 17.

<sup>1145</sup> *El sabio cordobés que iluminó Europa*, p. 52.

“Un maestro [llamado al-Wazgī] fue acusado de acoso sexual a un joven alumno [apodado al-Garnūq]. Demostrada en el juicio la veracidad de la acusaciñ, Averroes condenñ al maestro a unos azotes y a mantenerse alejado de ese joven estudiante”.<sup>1146</sup>

La acusaciñ que es seria y peligrosa a la vez, no impidiñ que Ibn Rušd tomase medidas correspondientes a su gravedad, como es debido en este caso, como es por ejemplo desterrar al estudiante que al parecer era de bello rostro, sino que se conformase con alejarlo del acoso; porque de éste no se salvaría aunque fuera en otro lugar.

El conocimiento de las dificultades que llevan a realizar tal dictamen – el destierro- para el estudiante y para su familia, quizá influyó en que nuestro juez se conformase con el alejamiento del maestro del estudiante y que el primero recibiese los azotes merecidos. Tal actuaciñ serviría indudablemente como prevenciñ ante cualquier posible acoso sexual.

¿De cómo le servirá pues el destierro de todos los acusados sabiendo que el acoso existió, existía y existirá por más largo tiempo en la vida de los humanos? Así la gracia y la justicia habían sido armonizadas en la actuaciñ de nuestro juez.

A pesar de su importancia en el desarrollo vital de Ibn Rušd, “se pasa de puntillas – como afirma A. M. Lorca- sobre su labor profesional como juez mayor de Sevilla y Córdoba y como autor de una importante obra jurídica, la *Bidāya*”.<sup>1147</sup>

---

<sup>1146</sup> Ibn ʿAbd al-Malik, *al-muʿyibū*, al-ʿAryān (ed.), t. III, p. 382; Dozy (ed.), pp. 222-223. La citaciñ ha sido tomada de A. Martínez, *El sabio cordobés que iluminó Europa*, p. 53. Las referencias es de nuestra autoría.

<sup>1147</sup> Véase, A. M. Lorca, *El sabio cordobés*, p. 10.

¿Es necesario recordar de nuevo que nuestro presente trabajo es una iniciativa más para superar esta laguna?

Dejemos aparte tal pregunta a su autoresolución y sigamos averiguando otras facetas de nuestro *faqīh* y filósofo.

## II. Filosofía y Derecho en Ibn Rušd

Quizá la mejor armonía que se manifestó en Ibn Rušd es aquella que se reflejaba en su doble dedicación a la filosofía y al Derecho. Muchos son los estudiosos que analizaron la relación de la filosofía con la medicina y de ésta con el derecho en Ibn Rušd,<sup>1148</sup> pero nadie se preocupó por la relación de la filosofía con el derecho como bien afirma M. Arkoun (1928-2010).<sup>1149</sup>

Probablemente el hecho de que las dos primeras disciplinas están plenamente justificadas en el quehacer intelectual griego, ayudó mucho en esa despreocupación. La pertenencia de la filosofía al *órganon* aristotélico y al conjunto del saber griego, hizo que el interés de Ibn Rušd por la misma se viese como si fuera incompatible con la actividad intelectual islámica.

La única interpretación que se les ocurre hacer a algunos investigadores es atribuirle al talento extraordinario de Abī al-Walīd. Pero los ejemplos en la cultura islámica eran muy abundantes y dejaron perplejos a quienes se inclinaban a dicha interpretación.

Avicena (428/1036), al-Farrābī (339/950), al-Kindī (256/873), Ibn Ṭufayl (581/1185), Ibn Bāyā (533/1138) y otros más, se dedicaron a la filosofía y a la medicina aunque ambas estaban consideradas como integrantes de la *ciencia de*

---

<sup>1148</sup> cAmmār aṭ-Ṭālibī, *Discusiones*, en *Actas del I Congreso sobre Ibn Rušd*, p. 201.

<sup>1149</sup> "Ibn Rušd, *rā'idu al-fikri al-ʿqlāniyyi wa al-islāmu al-mustanīru*", *ʿĀlamu al-fikri*, Número especial sobre Ibn Rušd, p. 20.

*los antiguos* y por tanto, miradas con cierto recelo a pesar de la utilidad práctica de una de las dos, esto es, de la medicina curativa o terapéutica.

A pesar de ello, nadie dijo que la dedicación de estos maestros a la filosofía y la medicina fue posible por causa de sus talentos. El saber científico e intelectual en aquellas circunstancias estaba en proceso de germinación bien lejos de todo casticismo.

Habrá que reflexionar sobre otro factor que posibilitó esta magnífica conexión y armonía que caracterizaba la producción intelectual de Ibn Rušd al interesarse por la filosofía y por el Derecho. Ello no explicaría sólo la naturaleza de su pensamiento, sino también la causa o causas del mismísimo interés por dos disciplinas aparentemente diferentes, pero en el fondo, son totalmente complementarias.

El Derecho, perteneciendo a un contexto sociológico e histórico diferente del griego, parte de un paradigma teológico sustancialmente islámico: la existencia de un sólo Dios, omnipotente y único. La teología especulativa o *kalām*, es la que se encarga de demostrar la veracidad de tal existencia y esencia tal como nos lo recuerda Ibn Jaldūn.<sup>1150</sup>

Pero dicho paradigma es mero postulado en la filosofía. Si se toma como tal es sólo para demostrar algo más transcendental, como es la *esperanza* por ejemplo, la *dignidad humana* o la *felicidad intelectual*. De ahí su incompatibilidad con la solución de los asuntos interhumanos, tarea, entre otras, que corresponde al Derecho realizar.

---

<sup>1150</sup> *Al-muqaddimatu*, Dāru al-Qalami (ed.), pp. 458-467.

Pero ocurre que el Derecho o *fiqh*, significa literalmente comprensión, agudeza y entendimiento.<sup>1151</sup> ¿Cómo es posible solucionar los asuntos terrenales del hombre sin ese dispositivo intelectual? Aquí es donde entra la filosofía en escena y ofrece su grano de arena para resolver cuantos problemas son planteados.

Desde luego, la filosofía es incapaz de pronunciar la *última palabra*, no porque no deba intentarlo, sino porque no está concebida para hacerlo. Dicho de otro modo, la filosofía no es capaz de ofrecer *soluciones*, sino más bien de especular sobre *situaciones*.

Si meditamos un momento sobre el *fiqh*, como perspectiva racional – porque el contenido del *fiqh* es lo *racional* o al menos lo *racionalizado*- el resultado sería más o menos un conjunto de *situaciones* que se plantea resolver bajo un concepto doctrinal, es decir, los diferentes problemas del hombre en sociedad y en privado.

Ahora bien, el *fiqh* no proporciona sólo soluciones, sino que aborda situaciones fundadas en la comprensión, entendimiento y agudeza de las fuentes del saber y de las orientaciones sacramentales.<sup>1152</sup>

La filosofía como reflexión racional, no está lejos de esta tarea: está ahí, manteniendo la observancia de las premisas lógicas y epistemológicas del

---

<sup>1151</sup> En este sentido, Al- Ğurġānī dice lo siguiente: “Lingüísticamente, es entender lo que el hablante quiera decir. Técnicamente es el conocimiento de los juicios legales prácticos desde sus mínimos detallados indicios”. Al- Ğurġānī, *at-taʿrīfātu*, p. 175.

<sup>1152</sup> El conocimiento es parte fundamental en el *fiqh*, pues mediante el conocimiento se puede formular el juicio. Este es el presupuesto de todo *fiqh*. al-Bāyī, por ejemplo, precisa, en definición de esta ciencia que: “es el conocimiento de los juicios legales”. Al- Bāyī, *al-ĥudūdu fī al-uṣūli*, Nazīh Ḥammād (1ª ed.), pp. 35-36.

pensamiento. La conexión de la filosofía con el *fiqh* está por el momento clara.<sup>1153</sup>

Pero queda una cosa más: el *fiqh*, no es sólo entendimiento, comprensión y agudeza, sino también *derechos* y *leyes*: El vocablo *derecho*, al que usualmente se utiliza para denominar este campo del *fiqh*, no es del todo preciso, no porque no distingue entre *derecho positivo* y *derecho canónico*, sino porque refleja sólo la *finalidad* y no menciona el *medio* al que pretende emplear para lograr sus objetivos, o sea, los derechos individuales o sociales.

El *derecho* es un *fin* que hay que alcanzar. En cambio, el *fiqh* es un medio que hay que emplear. Denominar al *fiqh* como derecho, es escoger el *fin* y deshacerse del *medio*.

Pero no por ello son diferentes y, por consiguiente, incompatibles. Al contrario, son complementarios desde el punto de vista de la teoría jurídica: ambos son en cierta manera un modo de comprender situaciones humanas y un esfuerzo por conseguir que se les asignan los derechos que merezcan, inspirándose, cada cual por su lado, en determinadas leyes.

¿No es este un denominador común entre *filosofía* y *fiqh*, teniendo en cuenta que el dispositivo racional del *fiqh* en la teoría islámica no sale de la *episteme* establecida en la enciclopedia griega?

Por el momento no hay nada novedoso en la dedicación de Ibn Rušd a la filosofía y al *fiqh*. Pero hay que insistir sobre un aspecto muy particular en nuestro filósofo y *faqīh* que tendremos ocasión de comprobar más tarde. Me

---

<sup>1153</sup> Un investigador marroquí actual plantea la hipótesis de que los fundamentos del derecho formaban el núcleo básico de la producción filosófica de Ibn Rušd. Véase Ibrāhīm Buršašin, “ʿani al-uṣūli al-fiqhiyyati li fiʿli at-tafalsufi ʿinda Ibn Rušd”, *maʿālatu at-Tārīji al-ʿArabiyyi*, 6 (1998), pp. 279-300.

refiero a su actitud crítica respecto a los teólogos, a los filósofos y a los *fuqahāʿe*

No es de nuestra competencia investigar aquí si Abū al-Walīd acertó o no en su crítica, ni tampoco si lo hizo en función de su adhesión al proyecto almohade.<sup>1154</sup>

Algunas de esas cuestiones habían sido tratadas por varios investigadores, Goldziher, Gauthier, Brunschvig, M. Watt (1909-2006), Urvoy y al-Ŷabrī entre otros.<sup>1155</sup> Sólo diremos por el momento, que intentó renovar el discurso jurídico, político y filosófico<sup>1156</sup> de su tiempo; reimplantarlo sobre sólidos pilares esforzándose en proporcionar a los lectores un dispositivo razonable y racional de preferencias y opciones correspondientes a los problemas terrenales del hombre.

En esa tarea renovadora, se conformó con *lo necesario en la política* y en el derecho, con lo estrictamente establecido de *los métodos de demostración*, y con advertirnos sobre la *destrucción de los filósofos*. “Por esto no debe causar extrañeza –según Emilio Tornero- el que Averroes haya compuesto tratados de jurisprudencia musulmana. Es una actividad que está en perfecta consonancia con su pensamiento”.<sup>1157</sup>

---

<sup>1154</sup> cAmmār cĀmir, *mafḥūmu al-gāʿiyyati al-insāniyyati ladā Ibn Rušd*, p. 42.

<sup>1155</sup> Para más datos bibliográficos, véase A. Martínez Lorca, *Maestros de Occidente*, notas nº 54 y 55, p. 61.

<sup>1156</sup> Este aspecto ha sido analizado por el profesor A. Martínez Lorca en su artículo: “Ibn Rušd, renovador de la filosofía en el mundo medieval”, incluido en *Al encuentro de Averroes*, A. Martínez Lorca (coord.), pp. 47-49.

<sup>1157</sup> E. Tornero “La función sociopolítica de la religión según Averroes”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, IV (1984), p. 81.

De esta manera podemos quizás entender el porqué de su dedicación en el mismo tiempo, a la *filosofía* y al *Derecho*.

¿Pero no será que la *voluntad del saber* es lo que le orientó en toda su carrera intelectual y así se preocupó por todos los géneros del conocimiento de su tiempo?

### III. El legado de Ibn Rušd en las dos orillas

Después de este recorrido en la biografía y bibliografía de Ibn Rušd, conviene aportar algunas reflexiones en torno a su legado. Pero ante todo, quisiéramos definir el significado de las *dos orillas* que se supone heredaron dicho legado.

Por *orillas*, nos referimos al mundo árabe-islámico y a Occidente. La justificación de esta referencia es evidente: Ibn Rušd fue el fruto de una cultura árabe e islámica con ingredientes recibidos de otras civilizaciones, persa y helénica entre otras. La germinación, la producción y la dialéctica de su pensamiento y de su obra se desarrollaron en tierra del entonces *Dāru al-Islami*. Sus interlocutores eran tanto orientales como occidentales: al-Farābī, Ibn Sīnā, al-Gazzālī, Aristóteles, Platón, Galeno, para no citar que éstos nombres ilustres del pensamiento humano.

El caudal fluido que normalmente divide dos orillas entre sí está armónicamente unido en Ibn Rušd quien supo personificar aunque alegóricamente la errónea *doble verdad* de la que tantas veces él mismo fue víctima.

En el caso de Ibn Rušd, llegó un momento en que las dos orillas se separaron tomando una dimensión geográfica y simbólica a la vez: El mundo arabo-musulmán estuvo a punto de fertilizar la semilla rušdiana en su tierra, a

pesar del calvario<sup>1158</sup> que tantas veces sufrieron allí las formas de la racionalidad.

Desgraciadamente la salida física de los restos mortales de Abī al-Walīd, conllevó un traslado simbólico de su espíritu hacia la otra orilla, es decir, hacia Occidente.<sup>1159</sup> Allí donde floreció el espíritu rušdiano aportando – como es harto sabido- lo mejor de su talento.

Pero desde que Renan y Munk publicaron sus trabajos ya clásicos sobre Ibn Rušd, dando por ello el primer paso a los llamados *Estudios rušdianos modernos*,<sup>1160</sup> el interés por nuestro filósofo y *faqīh* se ha incrementado. "Desde mediados del siglo XIX – dice A. M. Lorca- se ha ido recuperando la herencia científica de Averroes en Europa y fuera de ella, sobre todo en los centros académicos norteamericanos y en el mundo árabe".<sup>1161</sup>

La iniciativa de revivificar el espíritu rušdiano fue obra de Faraḥ Anṭūn (1874-1922) ya en 1903, quien quiso con la publicación del material acerca del sabio cordobés, “acercar las distancias entre los elementos de Oriente, purificarles los corazones y unificar su palabra”.<sup>1162</sup>

---

<sup>1158</sup> Hemos tratado esta cuestión, ofreciendo nuestra versión castellana de la famosa *fatwā* de Ibn aṣ-Ṣalāḥ aṣ-Ṣahrazūrī (642/1245) sobre la prohibición de la filosofía y la lógica. Véase M. B. Achmal, “La filosofía en el mundo árabe e islámico: historia de un calvario”, *Sophia*, Revista de Filosofía, Facultad de Filosofía y Teología de la Pontificia Universidad Católica, Quito-Ecuador, junio 12 (2011), pp. 1-22.

<sup>1159</sup> Me refiero a la escena emotiva que nos describió Ibn ʿArabī al ser testimonio de este traslado físico y simbólico de Ibn Rušd a Occidente. Véase Ibn ʿArabī, *al-futūḥātu al-makkiyyatu*, ʿUtmān Yaḥyā (ed.), t. II, 373; M. Asín Palacios (trd. esp.), en *El Islam cristianizado*, 2ª ed. p. 40.

<sup>1160</sup> ʿYamāl ad-Dīn al-ʿAlawī, *maqālātun fī al-manṭiqi wa al-ʿilmi aṭ-ṭabīʿiyyi li Ibn Rušd*, (ed.), p. 5.

<sup>1161</sup> A. M. Lorca, *El sabio cordobés que iluminó Europa*, p. 11.

<sup>1162</sup> F. Anṭūn, *Ibn Rušd wa falsafatuhu*, p. 6.

Aun así, la aportación de los árabes a la recuperación del legado rušdiano, es casi nula según al-<sup>c</sup>Alawī.<sup>1163</sup> Quizá no se ganó su respeto, o quizá le estimaron de reducido valor histórico como creía en su momento R. Arnáldez.<sup>1164</sup>

La evocación de Ibn Rušd en el mundo árabe e islámico no fue siempre por motivos culturales e intelectuales, sino más bien ideológicos.<sup>1165</sup> Por este motivo, algunos estudios sobre el sabio cordobés son de clara deficiencia como lo son desde luego, algunas ediciones críticas de sus obras que no tienen de tal sino el hecho de ser reimprimidas nuevamente.

La contribución de Ibn Rušd a la jurisprudencia anda con pasos lentos, especialmente en los estudios aparecidos sobre la *Bidāya* en lenguas occidentales.

Tampoco son para satisfacer algunos estudios sobre este aspecto en nuestro filósofo y jurista a pesar de su abundancia porque uno de sus puntos

---

<sup>1163</sup> *maqālātun fī al-manṭiqi wa al-ʿilmi aṭ-ṭabīʿiyyi li Ibn Rušd*, Ŷamāl ad-Dīnn al-<sup>c</sup>Alawī (ed.), nota n° 1, p. 5.

<sup>1164</sup> R. Arnáldez, "Averroes musulmán", pp. 13-16. Esta actitud no tardó de recibir su merecido rechazo de parte del islamólogo M. Arkoun quien dijo en su réplica a Arnáldez: "Conviene subrayar energicamente que desde el punto de vista del pensamiento islámico actual, es imposible decir que Ibn Rušd. para quien se sitúa en el corazón de la vida efervescente de las sociedades musulmanas desde los años 60, Ibn Rušd aparece, al contrario, como un animador y mediador de una inquebrante actualidad". M. Arkoun, *Actualité d'Ibn Rušd musulman*, [Remarques et questions sur R. Arnáldez], p. 55.

<sup>1165</sup> La última conmemoración de la muerte de Ibn Rušd en 1998, tuvo una carga ideológica considerable. La mayoría de las publicaciones que aparecieron entonces manejaron conceptos de gran ambición racional para justificar objetivos políticos y culturales pero sin fundamentos críticos minuciosamente examinados.

débiles es la metodología empleada en los mismos, que es, desde todos los puntos de vista, antigua y superada.

Dentro de este panorama del legado rušdiano, esta Tesis pretende mostrar su justificación temática y metodológica.

\* \* \*

Creemos que este recorrido en compañía de Ibn Rušd, resultó sin duda muy fructífero. Su vida, en parte, era como la de cualquiera de los pensadores y filósofos anteriores o posteriores a su época. Sin embargo, la suya era también un poco excepcional, no por su calidad que era la propia de su condición de juez supremo y médico de corte, sino por la desgracia que la marcó y por su destino intelectual póstumo, caracterizado, como es bien sabido, por prejuicios y falsedades de todos los gustos.

Su origen se convirtió absurdamente en un tema problemático, tanto para despreciarle como para vanagloriarle,<sup>1166</sup> sin insistir mucho sobre la evidencia de las causas ideológicas de ambas actitudes; su persona durante su vida y después de ésta fue centro de rivalidades absurdas, pues habían quienes le consideraban casi como un predicador del *Ŷihād* como nos explica al-Murrāqušī,<sup>1167</sup> otros que no entendieron bien su tarea de comentador crítico de Aristóteles y denunciaron su *obsesión* por el Estagirita como hizo Ibn Sabʿīn (668/1270),<sup>1168</sup> o quienes

---

<sup>1166</sup> El profesor Benšrīfa publicó varios textos en prosa y en rima sobre Ibn Rušd en su “nušūṣun ŷadīdatun ḥawla Ibn Rušd”, *Actas del I Congreso sobre Ibn Rušd*, Kuwait, 1995, pp. 555-596. at-Tlīlī, los recoge y los publica también en *Ibn Rušd fī al-maṣādirī al-ʿarbiyyati*, pp. 47-61.

<sup>1167</sup> al-Murrakušī, *aḍ-ḍaylu wa at-taqmilatu*, Iḥsān ʿAbbās (ed.), t. VI, p. 24.

<sup>1168</sup> Ibn Sabʿīn, *buddu al-ʿārifi*, George Qattūra (ed.), p. 143.

criticaron su intención de armonizar la ley divina con la filosofía,<sup>1169</sup> así como otras cuestiones afines a ésta<sup>1170</sup> como hizo Ibn Taymiyya (727/1327)<sup>1171</sup> o creyeron debía recibir de él ninguna transmisión profética<sup>1172</sup> como si Abū al-Walīd pretendiese disputar a los tradicionalistas su capacidad receptora de los dichos proféticos.

Pero el destino no le dio este trato sólo por los antiguos. Los modernos también tuvieron su parte en el obsequio.

Menéndez Pelayo (1856-1912), para no citar más que a éste, cayó en la tentación de generalizar la actitud de los heterodoxos sobre Ibn Rušd cuando dijo de él que “había sido muy mal creyente, como casi todos los filósofos de su raza, que profesaba absoluta indiferencia, aunque no odio, respecto del Islamismo”.<sup>1173</sup>

Esta actitud un poco extraña de este sabio y erudito quedó reducida a una simple anécdota. La posterior investigación científica mostró lo contrario, pues la religión tomó dimensión sociopolítica en su pensamiento como dio a conocer

---

<sup>1169</sup> Ibn Taymiyya, *bugyatu al-murtādi*, Mūsā ad-duwayš (ed.), p. 199.

<sup>1170</sup> Ibn Taymiyya, *bugyatu al-murtādi*, Mūsā ad-duwayš (ed.), p. 199; *Dār ‘u ta‘āruḍi al-‘aqli wa an-naqli*, M. Rašād Sālīm (ed.), t. I, pp. 10-11, 127, 152, 162; t. III, p. 66, 390, 402, 406-413, 419-423 y otras partes más. Telīlī, refiriéndose a otros, recopila dichas críticas. Véase su *Ibn Rušd fī al-mašādiri al-‘arabiyyati*, pp. 107-117. Un estudio sobre el tema es lo que ha realizado últimamente Muḥammad al-‘Umarī en su *manāḥi naqdu Ibn Taymiyyata lī Ibn Rušd*, 1ª ed. Ŷadāwilun li an-našri, Beirut, 2013.

<sup>1171</sup> Para su biografía, véase: al-Yāfi‘ī, *mir‘ātu al-Ŷināni*, t. IV, p., 209; Ibn Jilikān, *Wafayātu al-a‘yāni*, Wüstenfeld (ed.), Vol. II, t. VII, pp. 69-70; I. ‘Abbās (ed.), t. IV, biog. n° 657, pp. 386-388; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XXII, biog. n°165, pp. 288-290.

<sup>1172</sup> Es la postura de aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XXI, p. 310.

<sup>1173</sup> Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, t. I, p. 385.

Emilio Tornero,<sup>1174</sup> y su referencia al libro sagrado de los musulmanes era frecuente como magníficamente demostró Puig Montada.<sup>1175</sup>

La vida de Ibn Rušd estuvo dedicada totalmente al estudio y a la investigación. Su legado hasta el momento conocido y publicado demuestra su riqueza e importancia. Su obra desconocida plantea grandes posibilidades de una riqueza similar a su *Corpus* conocido.

Los aspectos estudiados de su pensamiento fueron muchos: de la metafísica a la medicina y de la teología a la psicología, todos o cada uno de ellos, intentaron comprender la verdadera figura intelectual de Ibn Rušd, dialogar con él y hasta evocarle con cierta finalidad ideológica.

Creemos, no obstante, que queda mucho que hacer, especialmente a nivel de su pensamiento jurídico, relegado hasta ahora a un segundo plano.

El propósito de este trabajo es aportar cierta luz a su contribución al pensamiento jurídico de su tiempo a través del análisis de su obra transcendental conocida por la *Bidāya*.

---

<sup>1174</sup> “La función sociopolítica de la religión en según Averroes”, pp. 75-82.

<sup>1175</sup> “Averroes y su lectura de Alcorán”, en *El pensamiento político en la Edad Media*, pp. 611-618.

## Cap. III: La obra jurídica de Ibn Rušd

No nos podemos evitar la tentación de pensar en el sentido problemático de la obra jurídica de Ibn Rušd, por la sencilla razón de que nuestro *faqīh*, no sólo compuso obras que hasta ahora conocemos, sino también realizó su práctica jurídica y emitió dictámenes en diversas cuestiones casuísticas durante su cadiazgo en Sevilla y Córdoba. Ello plantea una interrogación y una hipótesis.

### I. Problemáticas e hipótesis

La interrogación es esta: “¿Compuso Ibn Rušd otros libros jurídicos además de *Aḍ-ḍarūrī* y la *Bidāya*?”. En cuanto a la hipótesis es la siguiente: “Por su fama de gran jurista y juez, el haber jurídico de Ibn Rušd podría contener más obras que *Aḍ-ḍarūrī* y la *Bidāya*”.

#### 1. ¿Compuso Ibn Rušd otros libros jurídicos además de *Aḍ-ḍarūrī* y la *Bidāya*?

Es harto conocido que el historiador Ibn al-Abbār (658/1260) dijo a propósito del talento intelectual de Ibn Rušd que “se recurría a su consulta tanto en la medicina como en el Derecho”.<sup>1176</sup> No se descarta pues, la posibilidad de hallar algún día sus *fatwas* o extraerlas de los tratados jurídicos que dispongamos.

---

<sup>1176</sup> Renan: *Averroès et l'averrosisme*, 2 ed. 1861, p. 436; González-Blanco (trad. esp.), t. I, p. 30; Ibn al-Abbār, *at-taqmilatu*, al-Aḥḥār (ed.), Dāru as-Saʿdati, al-qāhiratu, 1955, t. II, p. 454; *takmilatu*, Codera (ed.), p. 270; ʿIzzat al-Aḥḥār (ed.), t. II, p. 554.

Suponiendo pues que haya sido posible efectuar dictámenes jurídicos durante su cadiazgo en Sevilla y Córdoba, es probable que alguien tuviese la brillante idea de recopilarlas para su propio uso.

La última palabra sobre la bibliografía de Ibn Rušd aun no se ha pronunciado. El *barnāmayâ*<sup>1177</sup> que se conserva en el EL Escorial, nos anima a plantear otra hipótesis más por completa que parezca esta bibliografía en opinión del profesor al-<sup>c</sup>Alawī.<sup>1178</sup>

¿Sobre qué fundamento partimos para afirmar que es completa y que su autor no redactase ninguna obra fuera de lo que allí consta? ¿No solía el autor cambiar con frecuencia el contenido y la fisonomía de sus obras?<sup>1179</sup>

Al final de su análisis de las diferentes opiniones y tendencias de los *fuqahā*“e sobre quién deba beneficiarse de la limosna, Ibn Rušd dice lo siguiente:

“Si recordáramos algo parecido a nuestro objetivo, haríamos - con la voluntad de Dios- a que se incorporase a nuestro libro”.<sup>1180</sup>

Esta sugerencia, significa que nuestro autor solía cambiar regularmente algunos datos de sus libros cuando le consideraba oportuno.<sup>1181</sup> Su *Libro del*

---

<sup>1177</sup> Renan, *Averroès et l'averrosīme*, pp.462-465; González-Blanco (trad. esp.), t. I, pp. 85-101; trad. árabe, pp. 456-457.

<sup>1178</sup> al-<sup>c</sup>Alawī, *aḍ-ḍarūrī* de Ibn Rušd (Introducción), nota n° 1, p. 17.

<sup>1179</sup> *Bidāya*, t. I, p. 203.

<sup>1180</sup> *Bidāya*, t. I, p. 203.

<sup>1181</sup> Véase al-<sup>c</sup>Alawī, *al-matnu ar-rušdiyyu*, p. 126 y 192. Para “El fenómeno de la revisión de los comentarios rušdianos al corpus aristotélico” según el mismo autor, véase las paginas: 154-167.

*Ŷihād* por ejemplo, tuvo que esperar veinte años para ser incorporado a la *Bidāya*.<sup>1182</sup>

Algunos de los componentes de dicho *barnāmaŷ* ya están disponibles, pero de otros ni siquiera tenemos rastro de su contenido.

En su *Bidāya*, el autor dijo más de una vez que proyectaba componer algún libro sobre la doctrina mālikí si Dios le concediese larga vida.<sup>1183</sup>

Ahora bien, es probable que llegara a componerlo sin que figurase en su *barnāmaŷ*. Un erudito que tenía fama de jurisprudente; redactor de más de diez mil páginas entre paráfrasis, compendios y comentarios más que otras obras originales en teología y derecho sin que detuviese a estudiar ningún día salvo dos veces: la noche de su boda y la de la muerte de su padre; un erudito de estas características no se conformaría sólo con redactar dos o tres tratados sobre el derecho, él a cuya consulta se recurriría tanto en la medicina como en el derecho. ¿Es posible que se haya sido canonizado como jurista sólo por componer dos libros por importantes que fuesen?

Conforme a estas incertidumbres, nos inclinamos pues a que Ibn Rušd tenía compuesta además de su *Bidāya* y *aḍ-ḍarūrī*, otra obra en el Derecho fundamental o casuístico. Ibn Rušd merecía la fama de Comentador por excelencia por tener en su haber intelectual tantos libros de comentarios al *Corpus* aristotélico, a la ciencia griega, a la teología y a los peripatéticos islámicos. ¿Por qué no sería de igual aplicación al campo del derecho el admitir la posibilidad de que hayan circulado otros libros de Ibn Rušd además de la *Bidāya* y *aḍ-ḍarūrī*?

---

<sup>1182</sup> *Bidāya*, t. I, p. 278.

<sup>1183</sup> *Bidāya*, t. II, p. 291 y 332. Véase también al-<sup>c</sup>Alawī, *al-matnu ar-rušdiyyu*, pp. 31-32.

Algunos biógrafos dicen que nuestro *faqīh* y filósofo compuso también un tal *Šarḥu al-ḥamdāniyyati*, o sea un *Comentario de al-ḥamdāniyya*,<sup>1184</sup> pero no consta en las bibliografías realizadas del mismo, ni tampoco parece que de ella quede un rastro.

Por otra parte, el mismo Ibn Rušd alude a un tal libro en *al-kalāmu al-fiqhiyyu*, o *Fundamentos de la Religión*, al parecer, compuesto antes de la *Bidāya*.<sup>1185</sup> ¿Llegará entonces el día en que podamos contemplar con alegría este libro, o cualquier otro, considerados hasta el momento, desaparecidos?<sup>1186</sup>

Resumiendo lo anteriormente expuesto, digamos que la obra jurídica de Ibn Rušd no es sólo su *Bidāya* y *aḍ-ḍarūrī* que son parte esencial de su haber intelectual, sino también su práctica, sus *fatāwā*, posiblemente redactadas y guardadas para uso personal y profesional, pero que no llegaron a nuestras manos. La obra jurídica de Ibn Rušd, fue por tanto, teórica y práctica.

## 2. *Aḍ-ḍarūriyyu fī Uṣūli al-fiqhi*

La edición póstuma de este epítome de *al-mustaşfā* de al-Gazzālī o *aḍ-ḍarūriyyu fī Uṣūli al-fiqhi*<sup>1187</sup> (Lo necesario en la ciencia del Derecho musulmán),<sup>1188</sup> o simplemente *ijtiṣāru al-mustaşfā* como aparece citado en su

---

<sup>1184</sup> al-Bunnāhī, *tārīju quḍāti al-Andalusi*, Laŷnatu lḥyā'i at-Turāṭi al-ʿArabiyyi (Vª ed.), p. 111.

<sup>1185</sup> *Bidāya*, t. I, p. 74. Según Ŷamāl al-ʿAlawī, se trata simplemente de *aḍ-ḍarūrī*, su compendio sobre *al-mustaşfā* de al-Gazzālī. Véase al-ʿAlawī, introducción, pp. 18-19.

<sup>1186</sup> “Hoy en día- afirma al-ʿAlawī- desconocemos cualquier dato sobre este tratado”. Véase *al-matnu ar-rušdiyyu*, p. 31.

<sup>1187</sup> Antes de editarlo póstumamente, al-ʿAlawī lo daba por perdido. Véase *al-matnu ar-rušdiyyu*, pp. 27-28 y 66.

<sup>1188</sup> Puig Montada, *Averroes, juez, médico y filósofo*, p. 56.

*barnāmay*<sup>1189</sup> o en otras fuentes,<sup>1190</sup> por Ŷamāl ad-Dīn al-°Alawī,<sup>1191</sup> significa – entre otras cosas- que el diálogo con el autor de *at-tahāfutu* no tomó sólo su aspecto filosófico en *tahāfutu at-tahāfuti*, sino también su aspecto jurídico.

Significa también que la obra jurídica de Ibn Rušd no fue totalmente teórica, sino también de carácter dialéctico. No es aquí el momento adecuado para analizar tal aspecto, pero podemos decir tranquilamente que Ibn Rušd llevó conscientemente su proyecto intelectual a buen puerto partiendo de obras ajenas, no para criticar algunas de sus premisas como hizo con las de *al-mustašfā*, sino esta vez, para hacer uso de su talento creativo.

En un análisis detallado de *aḍ-ḍarūrī* se llegará a destacar sin duda la dimensión e índole de esta preocupación de reedificar la ciencia jurídica y con ella toda su episteme. No pretendemos ofrecer aquí un estudio detallado de la cuestión, cosa que otros hicieron,<sup>1192</sup> pero haremos una reflexión sobre la misma partiendo de la hipótesis de que *aḍ-ḍarūrī* es una introducción necesaria a la

---

<sup>1189</sup> Renan, *Averroès et l'averrosīme*, p. 463; González-Blanco (trad. esp.), t. I, p. 95; trad. árabe, p. 457; Ibn Rušhd, *Commentaria Averrois in Galenum*, p. 284.

<sup>1190</sup> Ibn al-Abbār, *at-takmilatu*, Codera (ed.), t. I, p. 270; °Izzat al-Aṭṭār (ed.), t. II, pp. 553-555; Renan, *Averroès et l'averrosīme*, p. 436; González-Blanco (trad. esp.), t. I, p. 95; trad. árabe, p. 436; Ibn °Abd al-Malik, *aḍ-ḍaylu wa at-taqmilatu*, I. Abbās (ed.), t. VI, pp. 23; aḍ-ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XXI, p. 308; Ibn Farḥūn, *ad-dībāyū*, p. 379; al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, p. 63; al-°Abbās b. Ibrāhīm as-Simlālī, *al-i°lāmu*, Benmanšūr (2ª ed.), t. IV, p. 128; Majlūf, *Šaḡaratu an-nūri*, t. I, p. 147; R. Kaḡḡāla, *m°uḡamu al-mualifīna*, t. III, p. 94.

<sup>1191</sup> Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1994. Véase también la reseña de este libro en A. al-°Imrānī, *Bulletin Critiques des Annales Islamogiques*, 12 (1996), pp. 118-120.

<sup>1192</sup> Véase la introducción de Ŷamāl ad-Dīn al-°Alawī a este libro, pp. 15-30.

*Bidāya* aunque sin insistir mucho sobre la cronología de la composición de ambas obras.<sup>1193</sup>

El factor cronológico tiene como en otros casos, una importancia relativa. En cambio, si tenemos en cuenta el factor lógico, quizá nos serviría más para entender la finalidad de estas dos obras. La lectura de *aḍ-ḍarūrī* a la luz de la preocupación de su autor por la armonía intelectual, así como su inquietud por la concordia social y su ansia por la justicia política, puede proporcionarnos cierto grado de tranquilidad acerca de esta cuestión en su *Bidāya* en particular y en sus demás obras en general.

No en vano que llevó una feroz lucha en contra de los peripatéticos islámicos; contra los métodos ašʿarīes en la teología especulativa; contra la divulgación de los frutos de la hermenéutica sacra; contra la disolución de la armonía entre sabiduría y šarīʿa. Pero, ¿Qué tenía *al-mustašfā* de particular para que Ibn Rušd se empeñara en comentarlo?

Vamos a prescindir de todas las razones posibles que pudieron incitar a nuestro jurista a dedicar su comentario a esta obra y no a otra de su género. Señalemos de entrada que *aḍ-ḍarūrī* es una obra de clara adhesión šāfiʿī. Ibn Rušd, como es sabido, era mālikí de doctrina, y si no por convicción, al menos lo era por tradición familiar. No esperamos pues que se interesara por este libro por motivos doctrinales, o sea para reforzar sus propias posturas doctrinales mālikíes o vanagloriar el libro y de paso, magnificar el mālikismo. No consta en el comentario de *al-mustašfā* ninguna de las dos posibles finalidades. Lo

---

<sup>1193</sup> al-ʿAlawī estima que *aḍ-ḍarūrī* haya sido de los primeros escritos de Ibn Rušd. Véase su introducción a este *mujtaṣar*, p. 18. En cambio, no la introdujo en su “Cronología de las obras de Ibn Rušd en sus originales árabes”, incluida en *al-matnu ar-rušdiyyu*, por la simple razón de que no tenía constancia de su existencia.

contrario es lo que sí ocurriñ: Ibn Rušd se mostraba crítico ante los propios mālikiyya.<sup>1194</sup> ¿Qué le interesaba pues de este libro?

Creemos que lo único que le interesaba es su metodología jurídica. Aunque se mostró indiferente ante la *introducción*<sup>1195</sup> que dedicó al-Gazzālī a su *mustasfā*, rechazando la aplicación de la lógica a los Fundamentos del Derecho,<sup>1196</sup> el espíritu metodológico, encarnado después en la *Bidāya*, es patente. Si sobre alguna finalidad queremos hablar, es sobre la finalidad metodológica. Ibn Rušd buscñ este dispositivo para utilizarlo en su *Bidāya* o para reafirmarse en sus posiciones metodológicas una vez que su mencionada obra hubiera sido compuesta. Y por tanto, el único objetivo que le preocupaba era la metodología. Ésta había sido de gran urgencia para establecer un riguroso discurso sobre *al-iŷtihād* y alcanzar luego sus frutos al emplear las técnicas necesarias de la ciencia jurídica y de sus fundamentos.

Por eso se prescindió de las limitaciones doctrinales y se abrió a las exigencias intelectuales más allá de todo adoctrinamiento. Si en el *kašf* le preocupaba la verdad, en *aḍ-ḍarūrī*, le preocupa el método. La combinación de ambos, es la que hizo posible la genialidad intelectual del mismo en este terreno.

---

<sup>1194</sup> al-<sup>c</sup>Alawī, introducción, p. 20.

<sup>1195</sup> Es de especial interés la traducción al español que realizó Asin Palacios a esa *introducción* de *al-mustašfā*. Véase Asin Palacios, "Una sinopsis de la ciencia de los fundamentos jurídicos según Algazel (análisis y extractos de la introducción de su *Mustašfa*", *Anuario de Historia del Derecho Español*, Madrid, 2, (1925), pp. 13-26.

<sup>1196</sup> Ibn Rušd, *aḍ-ḍarūrī*, al-<sup>c</sup>Alawī (ed.), pp. 37-38.

### 3. *Bidāyatu al-muŷtahidi*

La introducción de *bidāyatu al-muŷtahidi wa nihāyatu al-muqtašidi* (El punto de partida del doctor autorizado y término supremo del doctor moderado sobre el derecho islámico)<sup>1197</sup> o simplemente la *Bidāya*<sup>1198</sup> – como en otros capítulos de la misma,<sup>1199</sup> manifiesta claramente esta inmensa preocupación por la metodología. Ya llegará el momento en que analicemos este aspecto en toda la obra y no sólo en su *introducción* donde el autor sintetiza esa preocupación de manera transcendente.

Nos conformamos por el momento con aludir a que este “precioso tratado” –como le llama López Ortiz (1889-1992)-<sup>1200</sup> constituye el icono del haber jurídico de su autor, o que es el mejor libro del *fiqh* jamás compuesto

---

<sup>1197</sup> Esta traducción aparece así en varios estudiosos, entre ellos Idoia Maiza Ozcoídí, *La concepción de la filosofía en Averroes*, nota nº 13, p. 388; *Punto de partida del jurista autorizado y el termino del jurista moderno* en Salvador Gómez Nogalez, “Bibliografía sobre las obras de Averroes”, en *Multiple Averroès*, p. 382); *Commencement pour qui fait un effort personnel et fin pour qui en fait l'économie*, en R. Arnaldez, *Averroès: un rationaliste en Islam*, p. 36; *The distinguished jurist's primer*, Imran Ahsan Khan Nyazee (trad.), Revisión de Mohammad Abdul Rauf, Londres, Garnet, 1996; *Principio para aquél que se esfuerza [en un enjuiciamiento personal] y el final para aquél que se contenta [con la enseñanza recibida]*, en D. Urvoy, *Averroes*, (trad. esp.), p. 121; *Manual del jurisprudente que practica el ijihad*, en Puig Montada, *Averroes, juez, médico y filósofo*, p.108.

<sup>1198</sup> Ibn Rušd, *Bidāya*, t. I, Dāru al-Fikri (Dos tomos en un sólo volumen), Beirut, sin fecha, pp. 2-4.

<sup>1199</sup> *Bidāya*, t. I, p. 332 ; t. II, pp. 355-356 ; pp. 290-291; p. 147.

<sup>1200</sup> *Derecho musulmán*, p. 40.

como dijo Maḥmūd Qāsim (1913-1973);<sup>1201</sup> y que es la pieza fundamental entre sus obras originales como dijo al-Ŷābirī.<sup>1202</sup>

Pero no dejemos pasar la oportunidad sin señalar que el mismo tratado es en cierto modo, una aplicación metodológica de las propuestas de *ad-darūrī* y de su propia introducción general. Luego volveremos sobre este aspecto de gran importancia para nuestro estudio. Seguimos ahora nuestro camino al afirmar que la localización de la *Bidāya* en las bibliografías<sup>1203</sup> donde aparece Ibn Rušd es posible, pero al mismo tiempo, genera cierta confusión. A veces aparece bajo el título de la *Bidāya*, y a veces la *nihāya*<sup>1204</sup> como si de dos títulos diferentes se tratase; o simplemente como una abreviación del doble sentido del mismo título.

---

<sup>1201</sup> Ibn Rušd, *al-faylasūfu al-muftarā °alayhi*, p. 31.

<sup>1202</sup> Ibn Rušd, *Siratun wa fikrun*, p. 74.

<sup>1203</sup> Ibn Rušhd, *Commentaria Averrois in Galenum*, M. de la Concepción Vázquez de Benito (ed.), p. 284; Ibn al-Abbār, *at-takmilatu*, Codera (ed.), t. I, pp. 269-270; Renan, *Averroes y el averroísmo*, 2ª ed. p. 73 y 436; González-Blanco (trad. esp.), t. I, p. 95; Ibn Abī Ušaybi°a, *ṭabaqātu al-aṭibā'i*, t. II, Maṭba°atu al-Wahbiyyati (1ª ed.), p. 75; Nizār Riḍā (ed.), p. 532; Ibn Qunfuḍ, *al-wafayātu*, °Adil Nwīhaḍ (ed.), pp. 298-299; Ibn °Abd al-Malik al-Murrakušī, *aḍ-ḍaylu wa at-taqmilatu*, I. °Abbās (ed.), t. VI, p. 22; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XXI, p. 308; Al-Bunnāhī, *tārīju quḍāti al-Andalusi*, Laŷnatu lḥyā'i at-Turāṭī al-°Arabiyyi (Vª ed.), p.111; Ibn Farḥūn, *ad-dībāyu*, biog. p. 379; Ismāīl Bašā, *hadiyyatu al-°arīfīna*, t. II, p. 104; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, pp. 63-64; az-Ziriqlī, *al-a'lāmu*, t. V, p. 318; R. Kaḥḥāla, *m°uŷamu al-mualifīna*, t. III, p. 94.

<sup>1204</sup> Al-Maqrri, *nafḥu aṭ-ṭībi*, I. Abbās (ed.), t. III, p. 180. Se cita como "*nihāyatu al-muŷtahidi wa kifāyatu al-muktašidī*" y se sospecha de la autoría de Ibn Rušd. Cf. Ismāīl Bāšā al-Bagdādī, *hadiyyatu al-°arīfīna* t. II, p. 104. También lo señala Riḍā Kaḥḥāla, *m°uŷamu al-mualifīna*, t. III, p. 96.

Incluso el autor parece no establecerse sobre un título definitivo y tajante: *bidāyatu al-muŷtahidi wa kifāyatu al-muqtašidi*,<sup>1205</sup> *kitābu al-muŷtahidi*<sup>1206</sup>; *kitābu nihāyati al-muqtašidi wa gāyati al-muŷtahidi fī al-fiqhi* - que figura en *al-barnāmaŷ* de Abī al-Walīd según Casiri,<sup>1207</sup> son por ejemplo, algunos títulos variantes desde una biografía a otra.

Algunos editores de las obras de Ibn Rušd se quedaron indecisos ante tal situación. Sulaymān Dunyā, para escoger sólo un ejemplo, se preguntó a propósito de *al-Bidāya: nihāyatu al-muŷtahidi fī al-fiqhi*, ¿si es lo mismo que la *Bidāya* u otro libro o si existe algún error en el título de la obra?<sup>1208</sup>

Riḍā Kaḥḥāla (1905/1987), autor de un voluminoso repertorio bibliográfico sobre los autores árabes y arabistas, le atribuye dos tratados del casi mismo título: *bidāyatu a al-muŷtahidi* y *nihāyatu al-muŷtahidi*<sup>1209</sup> precisando que el primero trata sobre el Derecho, pero no ofrece ningún dato sobre el segundo.

Pero lo cierto, es que Ibn Rušd compuso su *Bidāya* y desde allí tuvo cierta fama de gran jurista mālikí. Su importancia salta a la vista. Para fortuna de su autor y de la ciencia jurídica, no pasó por las duras pruebas que, por ejemplo,

---

<sup>1205</sup> *Bidāya*, t. II, p. 291.

<sup>1206</sup> *Bidāya*, t. I, p. 278.

<sup>1207</sup> E. Renan, *Averroes y el averroísmo*, (1ª ed.), pp. 55-56; González-Blanco (trad. esp.), t. I, p. 95; Pacheco (trad. esp.), pp. 68-69; Ibn Rušhd, *Commentaria Averrois in Galenum*, M. de la Concepción Vázquez de Benito (ed.), p. 284. Lleva el número 32 en la identificación del *Barnāmaŷ* en Cruz Hernández, *Abū al-Walīd Ibn Rušd*, 2ª ed. p. 364.

<sup>1208</sup> Ibn Rušd, *Tahāfutu at-Tahāfuti*, Sulymān Dunyā (3ª ed.), t. I, nota nº 1, p. 13

<sup>1209</sup> R. Kaḥḥāla, *mʿuŷamu al-mualifina*, t. III, p. 94.

pasaron ciertas obras de su autoría.<sup>1210</sup> Al contrario, nuestro jurista disfrutó de gran prestigio intelectual y hasta oficial.

## **II. *Bidāyatu al-muŷtahidi*: autoría, traducciones, ediciones e investigación**

Las múltiples ediciones de la *Bidāya* y las traducciones que de ella se realizaron, testimonian sobre su verdadera importancia. No en vano que llegó una vez a beneficiarse de un tratamiento excepcional del propio monarca marroquí °Abd al-Ḥafīz (1907-1937), quien compuso una *ḥāšiyya* o comentario sobre la misma.<sup>1211</sup>

Antes de exponer algunos datos sobre las ediciones y traducciones de la *Bidāya*, nos gustaría apuntar unas palabras sobre su autoría.

### **1. Autoría**

La autoría de la *Bidāya* ha sido siempre una cuestión debatida entre los estudiosos de Ibn Rušd. Al reproducir la lista de las obras del sabio cordobés, un bibliógrafo tardío, Ismāʿīl Bāšā (1339/1920), afirma, por ejemplo, lo siguiente: “comentan que es de otro autor”,<sup>1212</sup> insinuando con ello a la remota acusación de plagio y apropiación incluida en *ad-dayl* de Ibn °Abd al-Malik al-Anṣārī (703/1303).<sup>1213</sup>

---

<sup>1210</sup> Aplazaremos la cuestión de la autoría de la *Bidāya* a los próximos párrafos.

<sup>1211</sup> °Abd ar-Raḥmān b. Zidān, *ad-duraru al-fāḥiratu*, p. 120.

<sup>1212</sup> Ismāʿīl Bāšā, *hadiyyatu al-°ārifīna*, t. II, p. 104.

<sup>1213</sup> Iḥsān °Abbās (ed.), t. VI, p. 22.

°Abd ar-Raḥmān Badawī, que al parecer, no estaba convencido del todo de que Ibn Rušd haya compuesto la *Bidāya*, considera que todavía “la cuestión merecería un examen profundo”.<sup>1214</sup>

A diferencia de estos eruditos, el profesor Makkī, defiende la autoría de Ibn Rušd a base de una minuciosa “crítica histórica” e “indicios estilísticos”.<sup>1215</sup>

Lo mismo hizo, D. Urvoy quien afirma que “las fechas de la redacción de la obra concuerdan con lo que sabemos de su vida”.<sup>1216</sup>

La misma tesis es la que a su vez, defiende C. Hernández cuando afirma que “a la precisión cronológica, debemos unir el consensus de todas las fuentes acerca de la atribución a Ibn Rušd el nieto de la *Bidāya* y, sobre todo, su compatibilidad general con el pensamiento del filósofo cordobés y muy especialmente con sus conocimientos médicos, pues la fecha de la redacción general coincide con la primera versión de la *kuliyāt*”.<sup>1217</sup>

Por nuestra parte, hacemos nuestros los argumentos planteados por ambos investigadores, señalando que el espíritu general de la *Bidāya*, su explícita e implícita finalidad evidencian la autoría de Ibn Rušd sobre la misma.

En este sentido, compartimos la opinión de al-Ŷābirī quien afirma que la *Bidāya* “es un libro analítico dominado por el espíritu rušdiano en cada línea y

---

<sup>1214</sup> *Multiples Averroès*, p. 42.

<sup>1215</sup> *Contribución de Averroes en la ciencia jurídica*, pp. 17-22.

<sup>1216</sup> Urvoy, *Averroes*, p. 119.

<sup>1217</sup> Cruz Hernández, *Abū al-Walīd Ibn Rušd*, 2ª ed. p. 225.

hasta en cada voz de sus palabras; un libro que no puede componerlo sino la mente filosófica de un sabio”.<sup>1218</sup>

## 2. Ediciones

El objetivo de este párrafo, no es localizar a todas las ediciones de la *Bidāya* aparecidas durante más de un siglo y por consiguiente, pretender ofrecer un repertorio bibliográfico completo de la misma, ni tampoco procurar canalizar todas las ediciones que conozcamos para valorarlas posteriormente, sino hacer hincapié sobre la importancia de la obra en sí, que si bien obtuvo múltiples ediciones, no consiguió lograr una edición crítica digna de su importancia,<sup>1219</sup> excepto en uno o dos casos, que podamos –con cierta reserva- considerarlas como tales.

Creemos que el punto débil de todas aquellas ediciones que pretendan ser *científicas* es que carecen precisamente de lo *científico*: su debilidad, por no decir su deficiencia, radica en la metodología empleada en editar un texto tan complicado y problemático como es el caso de la *Bidāya*.

Hacemos caso omiso a esta cuestión - que por cierto estimamos necesaria para ofrecer un texto relativamente adecuado para un estudio pormenorizado de la *Bidāya* utilizando los mejores posibles códices de la misma<sup>1220</sup> - y

---

<sup>1218</sup> Al-Ŷabirī, *Ibn Rušd, Siratun wa fikrun*, p. 94.

<sup>1219</sup> En su introducción a *fašlu al- maqāli*, el profesor al-Ŷabrī dice que tiene previsto preparar una edición crítica a la *Bidāya* con comentarios y notas, pero no tenemos constancia de su publicación. Véase a *Fašl*, al-Ŷabrī (ed.), p. 7.

<sup>1220</sup> b. °Abd Allāh, *maʿlamatu al-fiqhi al-mālikiyyi*, pp. 71-72. Los manuscritos conocidos de la *Bidāya* son por ejemplo: el manuscrito n° 1190 de la Biblioteca de al-Qarawiyyīn en Fez y el n° 2641 de la biblioteca Ḥasaniyya de Rabat.

procederemos a ofrecer una relación incompleta – insistimos sobre ello- de las ediciones que se realizaron de esta obra siguiendo un orden meramente cronológico.

Las ediciones que pudimos localizar de la *Bidāya* son estas:

- 1884: Edición de Muḥammad °Alī Ṣabṭī, al-qāhiratu (1 tomo, 400 págs.).
- 1908: al-maṭba°atu al-mawlawiyyatu, Fez.
- 1911: Imprenta al-Ŷamāliyyatu, al-qāhiratu.<sup>1221</sup>
- 1915: Estambūl, Turquía;<sup>1222</sup> al- Maṭba°atu al-Maymaniyyatu, al-qāhiratu; Maṭba°atu Aḥmad Kāmil, Dāru al-Jilāfati al-°Ulyā, al-Asītānatu (Turquía).
- 1915: Imprenta de Aḥmad Kamāl, al-Asītānatu;<sup>1223</sup> Librería at-Tiŷāriyyatu; Librería de Ḥalab (Alepo- Siria).
- 1916: Dāru al- Kutubi al- °Arabiyyati al- Kubrā, al- qāhiratu (2 tomos en un volumen).
- 1921: al-qāhiratu.<sup>1224</sup>
- 1928: al-Maṭba°atu al-Amīriyyatu, al-qāhiratu (2 tms).
- 1929: al-maṭba°atu al-mawlawiyyatu, Fez, 513 págs.<sup>1225</sup>
- 1932: Imprenta al-Istiḳāmatu, al-qāhiratu.

---

<sup>1221</sup> En la primera página leemos lo siguiente: “A cargo de Muḥammad Amīn al-Jānŷī el bibliotecario y sus socios”. Leemos también: “fue impresa a base de la copia mawlawiyya después de que haya sido revisada por su excelencia el profesor el jeque Muḥammad šākir Secretario de la Mašyajat al-Azhar, a base de un manuscrito conservado en Dār Kutub Aḥmad Bik Taymūr”.

<sup>1222</sup> °Aṭīf al-°Iṛāqī, *an-naz°atu al-°aqliyyatu °inda Ibn Rušd*, p. 370.

<sup>1223</sup> Ḥ. Fājūrī y J.al-Ŷurr, *tārīju al-falsafati al-°arabiyyati*, t. II, p. 396.

<sup>1224</sup> *Ibíd.*, t. II, p. 396.

<sup>1225</sup> I. Belmāḥī, *mu°āmu al-maṭbū°āti al-magribiyyati*, p. 130.

- 1935: Edición de al-qāhiratu (2 tms).<sup>1226</sup>
- 1950: al- Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, al-qāhiratu, 2ª ed. (2 tms).<sup>1227</sup>
- 1952: Maṭbaʿatu al- Istiqāmati, al- qāhiratu.
- 1960: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, al-qāhiratu (2 tms).
- 1969: Librería de las Facultades del Azhar (dos tms).
- 1974: Edición crítica de Muḥammad Sālim Muḥsin y Šaʿban Muḥammad Ismāʿīl.
- 1975: Librería al-Janŷī de Beirut; Imprenta Hassan, al-qāhiratu;<sup>1228</sup> ad-Dāru al-Ḥadīṭatu, al-qāhiratu;<sup>1229</sup> Edición de ʿAbd al-Ḥalīm Muḥammad ʿAbd al-Ḥalīm y ʿAbd ar-Raḥmān Ḥassan Maḥmūd, 2 tms, al- qāhiratu.
- 1977: Edición de ʿAbd al-Laṭīf b. Ibrāhīm Āl ʿAbd al-Laṭīf, Universidad Islámica, al-Madīnatu al-Munawwaratu.<sup>1230</sup>
- 1981: V edición, al-qāhiratu.
- 1983: sexta edición, Dāru al- Maʿrifati, Beirut.
- 1987: ʿĀlamu al-Kutubi, Beirut.<sup>1231</sup>

---

<sup>1226</sup> “buena en lo general” como dice Brunschvig en su “Averroès juriste”, nota n° 1, p. 36.

<sup>1227</sup> ʿĀṭif al-ʿIrāqī, *an-nazʿatu al-ʿaqliyyatu ʿinda Ibn Rušd*, p. 370.

<sup>1228</sup> M. at-Tlīlī, *Ibn Rušd wa kitābuhu al-muqadimātu*, p. 116.

<sup>1229</sup> Usāma ʿArabī, “The interdiction of the spendthrift (al-safi): a human rights debate in classical fiqh”, *Islamic Law and Society* 7, 3 (2000), Brill, Leiden, nota n° 6, p. 302.

<sup>1230</sup> La *Bidāya* está editada junto a la obra original intitulada *ḥarīqu ar-rušdi ʿilā tajrīyi aḥādīṭi Ibn Rušd*.

<sup>1231</sup> La *Bidāya* está publicada junto a *al-hidāyatu fī tajrīyi aḥādīṭi al-Bidāyati* de Abū al-Fayḍ Aḥmad b. Muḥammad b. aṣ-Šiddīq al-Ḥasaniyy al-Gumārī (VIII tomos), en una edición crítica de ʿAlī šallāq, Ḥasan aṭ-Ṭawīl, ʿAbd ar-Raḥmān al-Marʿašlī, ʿAlī Nāyif Biqāʿī, Muḥammad Salīm Ibrāhīm Sammāra.

- 1988: Dāru al-Qalami, Beirut, 1988 (1ª Ed.), <sup>1232</sup> Dāru al- Kutubi al- ʿIlmiyyati, Beirut.
- 1989: Dāru al-Ŷīli, Beirut.
- 1994: Edición de Muḥammad Ḥasan Ṣubḥī Ḥallāq, Maktabatu Ibn Taymiyya, al-qāhiratu (4 tms).
- 1995: 1ª ed. crítica de Māʿyid al-Ḥamawī, Dāru Ibn Ḥazm, Maktabtu al-Maʿārifi, Beirut; edición crítica de Abu az-Zahrāʿ Ḥāzim al-Qāḍī, adaptación de los orígenes de Usāma Ḥasan, adaptación de los hadices de Yāsir Imām; Edición de ʿAbd Allāh al-ʿAbbādī, Dāru as-Salāmi, al-qāhiratu (4 tms, 2328 págs.);<sup>1233</sup> Edición de Māʿyid al-Ḥamawī, Dāru Ibn Ḥazm (4 tms).
- 1996: Edición crítica y comentario de ʿAlī Muḥammad Muʿawwad y ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawʿūd, Dāru al-Kutubi al-ʿIlmiyyati, Beirut, (tres tms); al-Maqtabu at-Taqāfiyyu as-Saʿūdiyyu bi al- Magribi, dos tomos.
- 1997: 1ª edición de Muḥammad al-ʿAmad y Ḍiyāʿe Yūnus, Dāru Iḥyāʿi at-Turāṭi al-Islāmiyyi, Beirut.
- 1998: 4ª ed. Dāru al-Fikri, Beirut (2 tms).
- 1999: “Edición crítica documentada basándose sobre varios cñdices” de Abū ʿAbd al-Qayyūm, Muḥammad b. Nāṣir b. Sulṭān as-Saḥībānī; Dāru Ibn Ḥazm, Beirut. (1tm).
- 2004: Dāru al-Ŷīl, Beirut; al-qāhiratu (2 tms); <sup>1234</sup> Dāru al-Ḥadīṭi, al-qāhiratu (4 tms); al-Maktabatu al-ʿAṣriyyatu, Ṣaydā- Beirut.

---

<sup>1232</sup> Muḥammad al-Māmī, *al-maḡhabu al-mālikiiyyu*, p. 581.

<sup>1233</sup> Se trata de un comentario a la *Bidāya* titulado *as-Sabīlu al-muršidu ilā aḥādīṭi bidāyati al-muḡtahidi*.

<sup>1234</sup> Adaptación de sus hadices por Ṭaha ʿAbd ar-Raʿūf.

- Sin fecha: Dāru al-Fikri (dos tomos en un sólo volumen), Beirut.
- Sin fecha: Al-Kuliyātu al-Azhariyyatu, al-qāhiratu.
- 2009: al-Muŷamma<sup>c</sup> al-<sup>c</sup>Ālamī li t-Taqrībi bayna al-Maḍāhibi al-Islāmiyyati, Markazu a-Taḥqīqāti wa ad-Dirāsāti al-<sup>c</sup>Ilmiyyati, Ṭahrān.

Estas múltiples y diferentes ediciones de la *Bidāya*,<sup>1235</sup> indican en parte, la importancia de esta obra y en parte, revelan la urgencia de realizar más estudios sobre los diferentes aspectos problemáticos de su contenido. Otra vez más, la justificación de nuestra presente Tesis está acreditada.

### 3. Traducciones parciales e integrales

En cuanto a las traducciones parciales a los idiomas occidentales, podemos citar algunas:

- *Bidāya*, Trad. Parcial de E. Graif, Jagddeute und Schlachttier im islamischen Recht, Bonn, 1959, pp. 249-279.<sup>1236</sup>
- *Bidāya*, Trad. Partial d'“A. Laïmèche, *la Bidāya. Du mariage et de sa dissolution, 311 pages ; Des donations ; Des testaments ; Des successions ; Des jugements, 128 pages; Des échanges, 241 pages, Alger, 1926, 1928 y 1940.*<sup>1237</sup>

---

<sup>1235</sup> Existe un *taljīš* de la *Bidāya* realizado por Ŷāsir <sup>c</sup>Awda titulado *Julāšatu bidāyati al-muŷtahidi*, al-Maŷma<sup>c</sup>u al-fiqhiyyu al-islāmiyyu, India, 2009.

<sup>1236</sup> Brunschvig, “Averroès juriste”, nota n° 1, p. 36; Cruz Hernández, *Averroes, vida, obra, influencia*, 2ª ed. p. 459.

<sup>1237</sup> Brunschvig en su “Averroès juriste”, nota n° 1, p. 36; Cruz Hernández, *Averroes, vida, obra, influencia*, 2ª ed. p. 460.

- *Bidāyat al –muýtahid*, le *Livre de l’interdiction*, trad. française de G. H. Bousquet, *Revue Algérienne de Droit*, mai-juin (1949), pp. 41-49.<sup>1238</sup>
- Le Livre de la chasse, textes et traduction annotée par Fr. Viré, *Revue Tunisienne de Droit*, 3-4 (1954), pp. 228-259.<sup>1239</sup>
- Une traduction nouvelle de l’“introduction a la *Bidāya al-Muýtahid*, par L. Bercher, *Revue Tunisienne de Droit*, 5 (1955) pp. 31-37.<sup>1240</sup>
- F. Viré, Averroès juriste : Préface de la “*Bidayat al-mujtahid*“, *Revue Tunisienne de Droit*, 3 (1955), pp. 28-37.<sup>1241</sup>
- Rudolph Peters, *Jihad in medieval and modern Islam, the chapter on jihad from Averroes’ legal handbook*, Leiden, Brill, 1977, pp. 9-25.

La única traducción integral que conocemos al idioma inglés es:

- Averroes, *The distinguished jurist's primer*, trad. De Imrān Ahsan Khan Nyazee, Center of Muslim Contribution to Civilisation, London, 1994; revised by Muhammad Abdul Ra’ūf, Center of muslim contribution to Civilisation, Garnet, London, 1996.

Es de advertir que, aunque Ibn Rušd era gloria hispano-árabe, su *Bidāya* todavía no se ha traducido integralmente al castellano excepto en una o dos veces, pero de manera parcial a diferencia de otros de sus tratados filosóficos.<sup>1242</sup>

---

<sup>1238</sup> S. Gómez Nogales, “Bibliografía sobre Averroes”, p. 382; Brunschvig, “Averroès juriste”, nota nº 1, p. 36.

<sup>1239</sup> Gómez Nogales, “Bibliografía sobre Averroes”, p. 382; Brunschvig, “Averroès juriste”, nota nº 1, p. 36. En este, varían algunos datos: por ejemplo, pone las paginas 231-251 en vez de 228-259 como consta en Gómez Nogales.

<sup>1240</sup> Gómez Nogales, “Bibliografía sobre Averroes”, p. 382.

<sup>1241</sup> Brunschvig, “Averroès juriste”, nota nº 1, p. 36.

“Por desgracia – lamenta el profesor Lorca Martínez- no desponemos en castellano de una traducción íntegra o parcial de la *Bidāya*, a diferencia de lo que sucede en inglés (versión íntegra), en francés e incluso en alemán (traducciones parciales)”.<sup>1243</sup>

Lo mismo hace otro investigador cuando afirma que “los lectores españoles siguen sin poder acceder a la lectura y consulta de una de las principales obras del cordobés Averroes, su tratado de divergencias jurídicas titulado *Bidāyat al-muýtahid wa-nihāyat al muqtašid*. A este respecto, lo único traducido al castellano ha sido el capítulo relativo al *Ŷihād*, realizado sobre la versión inglesa del mismo [Peters, R., *La Ŷihād en el islam medieval y moderno*, Sevilla, 1998]”.<sup>1244</sup>

En referencia a las traducciones parciales de la *Bidāya*, la primera realizada fue a cargo de Carlos Quirós (1884-1960) quien tradujo únicamente el *Libro del Ŷihād*. Esta traducción no llegó a publicarse hasta pasados largos años después del fallecimiento de su autor. Su publicación a cargo de M. E. Prado data sólo de 2009.<sup>1245</sup>

---

<sup>1242</sup> C. Hernández ofrece una lista de las obras del filósofo cordobés traducidas al castellano en su *Abū al-Walīd Ibn Rušd*, 2ª ed. pp. 459-460.

<sup>1243</sup> A. M. Lorca, *El sabio cordobés*, p. 56.

<sup>1244</sup> A. García Sanjuán, “Las traducciones de las fuentes árabes andalusíes al castellano”, p. 119.

<sup>1245</sup> Averroes, *El Libro del Ŷihād*, trad. de Carlos Quirós, Introducción y edición de Manuel Enrique Prado, Biblioteca Filosofía en Español, Oviedo, 2009, 82 págs.

La segunda, es la mía, realizada también sobre el mismo *Libro del Ŷihād*.<sup>1246</sup> Salvo algunos párrafos publicados en *Averroes, el sabio cordobés que iluminó Europa* por gentileza del prestigioso investigador Andrés Martínez Lorca,<sup>1247</sup> mi traducción sigue todavía inédita.

Por otra parte, he traducido varios párrafos de la *Bidāya* para su debido análisis crítico en mi antes citado trabajo académico. Lo mismo hizo el prof. Makkī, pero muchos años antes, cuando tradujo varios pasajes de la *Bidāya* incluidos en su estudio “Contribución de Averroes en la ciencia jurídica musulmana”.<sup>1248</sup>

Pero el primero, que realizó la traducción parcial de algunos párrafos de la *Bidāya*,<sup>1249</sup> es quizás la revista *Pensamiento* cuando recuperaba al español el importante trabajo del ulema °Abd Allāh Guennūn sobre “*Ibn Rušd al-faylasūfu, faqīhan*”.<sup>1250</sup>

Concluimos este párrafo con el espíritu esperanzador de Andrés Martínez cuando dice: “Falta mucho tiempo para que pueda manejarse en

---

<sup>1246</sup> Incluida como apéndice en nuestra tesina “El problema del Ŷihād y del iŷtihād en la *Bidāya* de Ibn Rušd”, bajo la dirección del Dr. Andrés Martínez Lorca, Departamento de Filosofía, UNED, Madrid, 2007-2008.

<sup>1247</sup> Ediciones El Páramo, Córdoba, 2010, pp. 126-127.

<sup>1248</sup> *Al encuentro de Averroes*, A. M. Lorca (coord.), pp. 15-38.

<sup>1249</sup> Se trata de los párrafos ubicados en las páginas: 58-59; 38 y 164 de la *Bidāya* citadas en “Ibn Rušd al-faylasūfu, faqīhan”, en Guennūn, *ŷawalātun*, p. 113; p. 115.

<sup>1250</sup> Abdellāh Guennūn, “Averroes: el jurista”, *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, Vol. 25, n° 97-99, (1969), pp. 195- 206. No consta el nombre del traductor.

castellano el conjunto del *Corpus* de Averroes, pero se ha avanzado bastante durante los últimos años en la buena dirección”.<sup>1251</sup>

#### 4. La investigación científica sobre la *Bidāya*

En cuanto a la investigación científica sobre la *Bidāya*, creemos que aun tiene mucho camino que recorrer.<sup>1252</sup>

Las Tesis doctorales que se hicieron sobre la misma son escasas; las que se realizaron en las Universidades árabes, para poner sólo un ejemplo, carecen en su mayoría, del rigor científico, mientras las que se realizaron como estudios de investigación en Occidente, destacan por su parcialidad.

Un esfuerzo metodológico y de rigor analítico está por hacer, lo que justifica, otra vez más, nuestro presente trabajo.

Los estudios que pudimos localizar a título de ejemplo son estos:<sup>1253</sup>

- Al-Murābuṭī, Muḥammad., “al-mawāqifu al-uṣūliyyatu li ibni rušdīn min jilāli kitābihi ,bidāyatu al-muḥtāhidī wa kifāyatu al-muqtaṣidī” (Las actitudes fundamentales de Ibn Rušd a través su libro *Bidāya*), Licenciatura de Filosofía,

---

<sup>1251</sup> “Averroes, el filósofo que abrió Europa a la modernidad”, *El País*, el día 28 de noviembre de 1998, en el Suplemento “Babelia”, p. 12. Fuente: [www.andresmlorca.com](http://www.andresmlorca.com) [Última consulta: 05-X- 2013].

<sup>1252</sup> Partiendo de la *Guía de Tesis doctorales y Tesinas de DEA* realizadas o registradas en las Universidades marroquíes sobre Ibn Rušd entre 1964 y 1994, hemos calculado sólo quince trabajos entre leídos (2 Tesis y 7 Tesinas) y registrados (6 Tesinas), número que por sí sólo indica la cada vez indispensable necesidad de dedicar más estudios sobre el autor de la *Bidāya* máxime al saber que durante esos diez años, sólo se presentaron dos Tesinas sobre el aspecto jurídico del *faqīh* cordobés.

<sup>1253</sup> Podemos añadir a esta reducida relación de trabajos realizados sobre la *Bidāya*, nuestra antes citada tesina de DEA bajo la dirección de Andrés Martínez Lorca.

Dirección de Ŷamāl ad-Dīn al-°Alawī, Departamento de Filosofía, Sociología y Psicología, Sidi Muḥammad Ibn °Abd Allāh, Fes, año 1981-1982.<sup>1254</sup>

- al-Qirwāšī, Ḥasan., *Ibn Rušd faqihan min jilāli bidāyati al-muḥtahi wa nihāyati al-muqtašidi* (Ibn Rušd, el jurista a través de la *Bidāya*), Diploma de Competencia de la Investigación Científica, Director, °Abd al-Mayīd aš-Šarfī, Facultad de Letras, Túnez, 1986.<sup>1255</sup>

- Belḥsin, Muḥammad., *Asbābu al-ijtilāfāti al-fiqhiyyati min jilāli bidāyati al-muḥtahi li Ibn Rušdin* (Las causas de las discordancias jurídicas desde la *Bidāya* de Ibn Rušd), Tesina de DEA dirigida por Muḥammad Amīn al-Ismā°ilī y defendida el día 28-X-1991, Universidad Muḥammad V, Rabat.<sup>1256</sup>

- Ayt al-Ḥāyḥ, Mubārak., *minḥayū Ibni Rušdin min jilāli kitābihi bidāyatu al-muḥtahi* (La metodología de Ibn Rušd a partir de su libro *Bidāya*), Tesina registrada el día 5-XII-1991 bajo la dirección de °Aqqā an-Namrī, Universidad Benmsīk, Casablanca.<sup>1257</sup>

- Benalī, H., "Les formes d'argumentation d'Ibn Rušd dans la "*Bidāya*", Memoire de D.E.A. Université Bordeaux III, 1995 (inérito).<sup>1258</sup>

- Al-°Imrānī, Aḥmad., *ijtiyārātu Ibn Rušd al-Ḥafīd al-fiqhiyyatu fī bidāyati al-muḥtahi wa nihāyati al-muqtašidi*, (Las preferencias jurídicas d'Ibn Rušd el

---

<sup>1254</sup> Agradezco a mi amigo el profesor °Abd al-Wahāb al-Jarrāz la amabilidad de proporcionarme esta tesina de su propiedad el día 05- VI- 2015.

<sup>1255</sup> Šija, Ŷum°a, "al-Andalus fī šahādati al-kafā'ati lil- baḥṭi al-°ilmiyyi bi kuliyyati al-adābi, Túnez", *Dirāsātun Andalusiyyatun*, 6 (1991), pp. 72- 73.

<sup>1256</sup> Affā, *Dalīlu al-uṭrūḥāti* (Guía), p. 258.

<sup>1257</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>1258</sup> Citado en I. Fierro, "The legal policies of the almohad caliphs and Ibn Rušd's *Bidayat al-mujtahid*", nota n° 77, p. 244.

nieto en la *Bidāya*), Tesis doctoral bajo la dirección de Fārūq an-Nabhānī, Dāru al-Ḥadīthi al-Ḥasaniyyati, Rabat, 2000.

- Uṭmān Awlād Mūḥ aṣ-Ṣadīq, *al-fikru al-maqāṣidiyyu ʿinda Ibn Rušd al-Ḥafīd min jilāli bidāyati al-muḥtahi wa nihāyati al-muqtaṣidi* (El pensamiento finalista en Ibn Rušd a través de la *Bidāya*) Tesina de DEA, dirección de ʿAllāl al-Hāšmī, Dār al-Ḥadīth al-Ḥasaniyya, Rabat, 2001.<sup>1259</sup>

- Al-Marhūmī, Muṭīʿ., *jabaru al-wāḥidi allaḍī yujālifu al-uṣūl ʿinda al-mālikiyyati bayna an-naẓariyyati wa at-taṭbīqi*, *Kitābu bidāyati al-muḥtahi wa nihāyati al-muqtaṣidi* (La única tradición que contradice los fundamentos en los Malikiyya entre teoría y práctica: El libro de la *Bidāya*) Tesina de DEA, Dirección ʿAbd al-Hādī al-Jamlīšī, Dāru al-Ḥadīthi al-Ḥasaniyyatu, Rabat, 2003.<sup>1260</sup>

- Atrūḥ, Aḥmad., *mafhūmu al-muwāfaqati fi al-maḍhabi al-mālikiyyi. Dirāsatuṅ naẓariyyatun taṭbikiyyatun min jilāli kitābi bidāyati al-muḥtahi li Ibn Rušd* (El concepto de la concordia en la escuela maliki. Estudio teórico-práctico a través de la *Bidāya* de Ibn Rušd), Dirección de ʿAbd al-Mayīd Muḥib, Dāru al-Ḥadīthi al-Ḥasaniyyatu, Rabat, 2003.<sup>1261</sup>

- Farkaš, Ḥakīm., *al-qawāʿidu wa aḍ-ḍawābiṭu al-fiḥiyyatu min jilāli kitābi bidāyati al-muḥtahi wa nihāyati al-muqtaṣidi lil Imāmi Ibn Rušd. Ŷamʿun wa tarībun wa dirāsatuṅ* (Las normas y principios jurídicos a través de la *Bidāya*:

---

<sup>1259</sup> *Dalīlu ar-rasāʿili wa al-uṭrūḥāti*, p. 40.

<sup>1260</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>1261</sup> *Ibid.*, p. 44.

Recopilación y estudio), Dirección de °Abd al-Maÿîd Muhib, Dāru al-Ḥadīṭi al-Ḥasaniyyatu, Rabat, 2004.<sup>1262</sup>

- Az-Zubayr b. Fā'īza, *Iḡmā'ātu Ibn Rušd al-Ḥafīd, qismu al-ibādāti* (Los consensos de Ibn Rušd el Nieto. Parte ritual), Departamento de Estudios Islámicos, Universidad de Argel, 2004-2005, 328 páginas (inédita).

- Bařfar, °Abd Allāh b. °Alī., *tahrīru itifāqāti Ibn Rušd fī kitābihi bidāyatu al-muÿtahidi wa nihāyatu al-muqtařidi min awali al-kitābi „lā nihāyati kitābi al-i'tiqāfi* (Recopilación de las concordancias de Ibn Rušd en su *Bidāya* desde el principio hasta el *Libro de la reclusión*), Tesina de DEA, Dirección de Maḡmūd °Ukkāzī y °Abd Allāh al-°Admīl, Universidad Umm al-Qurā, Facultad de Šarī'a y Estudios Islámicos, Meca, 1412/1991, 412 págs.<sup>1263</sup>

- al-Jalid, Muḡammad °Abd ar-Raḡīm., *tahrīru itifāqāti Ibn Rušd fī aḡkāmi al-usrati wa al-mu'amalāti al-māliyyati °adā al-wařāyā fima nasabahu „lā al-°immati al-arba'ati* (Recopilación de las concordancias de Ibn Rušd sobre las normas de la familia y los procesos financieros excepto los testamentos atribuidos a los cuatro imames) Tesina de DEA, dirección de Maḡmūd °Ukkāzī, Universidad Umm al-Qurā, Facultad de Šarī'a y Estudios Islámicos, Meca, 1411/1990, 600 págs.<sup>1264</sup>

- al-Gāmidī, Muḡammad b. al-Ḥasan., *Aṭaru al-adillati fī fiḡhi an-nikāhi wa tawābi'hi. Dirāsatuṅ taṭbīqiyyatuṅ min jilāli kitābi bidāyati al-muÿtahidi wa nihāyati al-muqtařidi* (La influencia de los argumentos en la jurisprudencia del matrimonio y sus adjuntos. Estudio práctico desde el libro de la *Bidāya*), Tesina

---

<sup>1262</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>1263</sup> Muḡyī ad-Dīnn °Aṭiyya, "Warrāqiyyāt", p. 157.

<sup>1264</sup> *Ibid.*, p. 157.

de DEA, Dirección de Šāliḥ °Iwaḍ an-Naŷŷār, Universidad Umm al-Qurā, Meca, 1419/1999.

- al-°Azīmī, ak-Habbī Zayd., *asbābu ijtilāfi al-fuqāha'i °inda Ibn Rušd al-Ḥafīd wa aṭaruhā al-fiqhī*, (Las causas de la convergencia entre los juristas en Ibn Rušd el Nieto y su influencia jurídica), tesina complementaria de Doctorado, Dirección del Dr. °Abd al-Maŷīd aš-Šalahīn, Universidad de Jordania, 2006.

- Būlūz, Muḥammad., *Bidāyatu al muŷtahidi wa dawruhu fī tarbiyyati malakati al-iŷtihādi* (la *Bidāya* y su papel en la educación de la facultad del iŷtihād). Tesis Doctoral inédita, Departamento de Estudios Islámicos, Facultad Muḥammad Ibn °Abd Allāḥ, Fez, 2006-2007.

En cuanto a los trabajos realizados básicamente sobre la *Bidāya*, tampoco abundan. Quizá en un tiempo próximo, el balance de la producción científica sobre la *Bidāya* tome otra magnitud.

Aun así, podemos citar algunos ejemplos ya clásicos, como estos que expongo a continuación:

- Brunschvig, Robert., "Averroès juriste", en *Études d' "Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, t. I, Maisonneuve et Larose, Paris, 1962, pp. 35-68 ; reproducido en R. Brunschvig, *Études d'islamologie*, ed. A. M Turkī, 2 vols. Paris, 1976, vol. 2, pp. 167-200.

- Turkī, °Abd al-Maŷīd., "La place d' Averroès juriste dans l'histoire du malikisme y de l'Espagne musulmane", en *Multiple Averroès*, J. Jolivet (ed.), Belles Lettres, Paris, 1978, pp. 33-43.

- Guennūn, °Abd Allāḥ., "Ibn Rušd, al-faylasūfu, faqīhan", en *Ŷawalātun fī al-fikri al-islāmiyyi*, Tetuán, 1980, pp. 105-118; (trad. española sin firma), *Pensamiento: Revista de Investigación Filosófica*, Vol. 25, 97-99 (1969), pp. 195-206.

- Mallet y Langhade, "Droit et philosophie au XII e siècle dans al-Andalus : Ibn Rushd", *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 40 (1985), pp. 103-121.
- °Alawī, Ŷamal ad-Dīn., "bidāyatu al-muŷtahidi wa nihāyatu al-muqtašidi (563/1168)", en *al-matnu ar-rušdiyyu : madjalun li qirā'atin ŷadīdatin*, Dāru Tubqāla, Casablanca, 1986, pp. 66-68 ; pp. 183-189.
- Yates, A., *Ibn Rushd as Jurist*, Tesis doctoral, Cambridge, 1991 (inérita).
- Shabei, H., "Análisis, comentario y crítica de *Bidayat al-Mujtahid* de Ibn Rushd", *Bulletin of the Faculty of Arts (Cairo University)*, 54 (1992), pp. 19-33.
- Makkī, M. °Alī., "Contribuciñn de Averroes en la ciencia jurídica musulmana", en *Al encuentro de Averroes*, Lorca Martínez, Andrés (coord.), Trotta, 1993, pp. 15-38.
- Dutton, Y., "The introduction to Ibn Rushd's *Bidayat al-Mujtahid*", *Islamic Law and Society*, I (1994), pp. 188-205.<sup>1265</sup>
- Al-Ŷabrī, Muhammad °Ābid. "Bidāyatu al-muŷtahidi: fathu bābi al-iŷtihādi min ŷadīdin" (*Bidāyatu al-muŷtahid: La reapertura de al-iŷtihād*), en *Sīratun wa nušūšun* (Biografía y textos), 1ª ed. Markazu Dirāsāti al-Waḥdati al-°Arabiyyati, Beirut, 1998, pp. 89-94.
- Fierro, M., "The legal policies of the almohad caliphs and Ibn Rušd's *Bidayat al-mujtahid*", *Journal of Islamic Studies*, 103 (1999), 226-248.
- Ben Fadhl, Othman., "La *Bidāya* ou contribution de la pensée d'Ibn Rushd a l'évolution de la logique juridique et du droit comparé", *Actualité d'Averroes:*

---

<sup>1265</sup> "Se trata de una traducción al inglés de la introducción de *la Bidāya t al-mujtahid* de Ibn Rušd. Esta traducción está precedida por una breve reseña sobre la vida y obra del autor". Véase, Fierro y Carnicero (coord.) *Repertorio bibliográfico de derecho islámico*, p. 82.

*Colloque du Huitieme Centenaire*, (Carthage, 16-21 fevrie 1998), Beit al-Hikma, Éditions Unesco, Carthage, 2001, pp. 169-173.

- Ḥanafī, Ḥassan. "*Ibn Rušd faqīhan*", *Alif. Revista de la Retorica Comparada*, El Cairo, 16 (1996), pp. 116-144; "*Ibn Rušd faqīhan*", en *Averroes (1126-1198) oder der Triumph des Rationalismus. Internationales Symposium anlässlich des 800. Todestages des islamischen Philosophen. Heidelberg, 7-11. Oktober 1998*. (Ed.) Georges Khoury Heidelberg: Winter, 2002, pp. 183-21.

- La Puente, Cristina de., "Límites legales del concubinato: normas y tabúes en la esclavitud sexual según la *Bidāya* de Ibn Rušd". *Al-Qanṭara*, XXVIII, 2 (2007), pp. 409-433.

- Riosalido, J., "Averroes como jurista". [Esquema general de una conferencia sobre el tema, bibliografía incluida].<sup>1266</sup>

- Iiṣṣīn, °Abd al-Wahāb b. Muḥammad., *al-qawā'idu wa aḍ-ḍawābiṭu al-fiqhiyyatu min jilāli bidayati al-muḥtahiḍi*, al-Ŷāmi'atu al-Islāmiyyatu, al-Madīnātu, 2009 (4 tms.).

- Lorca Martínez, A., "Una perspectiva ilustrada de la jursprudencia islámica", en *Averroes, el sabio cordobés que iluminó Europa*", El Páramo, Cñrdoba, 2010, pp. 52-57.

Probablemente haya otros trabajos publicados que desconozcamos y otros que todavía esperan que alguien los rescate del anonimato.

En este sentido, hemos localizado a dos tratados que versan enteramente sobre la *Bidāya*: el primero del ulema Aḥmad Bentāwīt (1414/1994) titulado *ta'qībātun °alā bidāyati al-muḥtahiḍi li-bni Rušd* (Replicas a la *Bidāya* de Ibn

---

<sup>1266</sup> Agradezco al profesor A. Martínez Lorca, la amabilidad de facilitarme una copia dactilografiada de la misma. Otros datos sobre la *Bidāya* se hallan en Jesús Riosalido, "Los derechos humanos en el Islam", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XLI, (2005), pp. 187-188.

Rušd),<sup>1267</sup> y el segundo del ulema Muḥammad Maḥfūz al-Baḥrāwī con el título rimado de *at-taʿlīqu al-mumahidu li-fahmi bidāyati al-muʿyahidi*<sup>1268</sup> (Comentario preliminar para la comprensión de la *Bidāya*), ambos inéditos.<sup>1269</sup>

## 5- Otras obras jurídicas de Ibn Rušd

No tenemos constancia de otras obras jurídicas de Ibn Rušd. Tampoco de algún código de las mismas.<sup>1270</sup>

Pero si de una obra denominada *kitābu al-kalāmi al-fiqhiyyi* al parecer, compuesto antes de la *Bidāya*.<sup>1271</sup>

La reciente investigación bibliográfica del corpus rušdiano no parece pronunciarse al respecto. Ŷamāl ad-Dīn al-ʿAlawī, que realizó la edición crítica de *aḍ-ḍarūrī* estima que éste es el tratado en cuestión, pero no parece del todo seguro. Se conforma con decir que se trata de un *índice*, pero no aporta una prueba tajante sobre si el *kalāmu al-fiqhiyyu* es el mismo designado por *aḍ-ḍarūrī*.<sup>1272</sup> Por lo tanto, no hay novedad alguna sobre esta cuestión.

---

<sup>1267</sup> Quṭb ar-Raysūnī, *muʿāyamu al-mufassirīna bi-Ṭiṭwāna*, p. 11; Idem, *tarāʾimu ʿulamāʾi Tetuán (1)*, *az-Zuwwāqī*, p. 41.

<sup>1268</sup> Quṭb ar-Raysūnī, *muʿāyamu al-mufassirīna bi-Ṭiṭwāna*, p. 191.

<sup>1269</sup> Desgraciadamente no pudimos consultar los dos tratados.

<sup>1270</sup> Para algunos datos sobre la obra jurídica de Ibn Rušd, véase entre otros, Renan, *Averroes y el averroísmo*, ed. 1852, pp. 55-56; González-Blanco (trad. esp.), t. I, pp. 95-96; Pacheco (trad. esp.), pp.68-69; b. ʿAbd Allāh, *maʿlamatu al-fiqhi al-mālikiyyi*, pp. 71-72.

<sup>1271</sup> *Bidāya*, t. I, p. 74.

<sup>1272</sup> Introducción, pp. 17-18.

Lejos de la confusión<sup>1273</sup> entre la obra jurídica de Ibn Rušd el abuelo y el nieto, la propiamente obra jurídica conocida de Ibn Rušd, es la *Bidāya y aḍ-ḍarūrī*, pero ello no significa que nuestra esperanza se disminuya ante tal hecho.

Al contrario, es posible como venimos de aludir varias veces, que en un futuro próximo, el destino nos brinde alguna novedad bibliográfica sorprendentemente sobre este asunto.

Entre tanto, queda por hacer un análisis a fondo de toda su obra conocida para delinear los posibles rasgos del pensamiento jurídico de su autor. Las anécdotas acerca de su cadiazgo y sus gestiones de juez supremo, entre otras cosas, aportarán posiblemente algún dato sobre este asunto. Es inimaginable que un juez de tanto prestigio como el que disfrutaba Ibn Rušd, no dejara ningún rastro de su menester en dos de las grandes capitales andaluzas.

### **III. Puesto e importancia de la *Bidāya* en el Corpus rušdiano e islámico**

No es conveniente pronunciarnos sobre el puesto de la *Bidāya* en el corpus rušdiano mientras no complementemos su análisis a fondo.

Pero creemos que viene bien adelantar unas pinceladas de carácter descriptivo sobre el tema para situarla adecuadamente en el ámbito intelectual de su época.

---

<sup>1273</sup> Bouyges, "Notes sur les philosophes arabes connus des latins au Moyen Âge. V. Inventaires des textes arabes d'Averroes", *Mélanges de la Universidad de Sant Joseph*, 8, (1922), pp. 1-54. De manera especial, las obras jurídicas de Averroes, pp.37-45.

## 1. Puesto de la *Bidāya* en el *Corpus* rušdiano

Es de señalar que la *Bidāya* aparece casi en todos los diccionarios bibliográficos dedicados a Ibn Rušd. La mencionan todos con leves variaciones en el título como acabamos de comprobar. Su mención está siempre vinculada con el talento jurídico de su autor. La *imāma* o autoridad en las ciencias que obtuvo Ibn Rušd, se debe, en gran parte, a su comentario al *Corpus* aristotélico, pero sobre todo a su obra sintética y crítica realizada en la *Bidāya*.

Si en *aḍ-ḍarūrī* el autor plantea cuestionar los fundamentos del derecho, superando los principios establecidos por al-Gazzālī en su *mustaṣfā*,<sup>1274</sup> es en el *Bidāya* donde proyecta realizar la práctica magistral del *īytihād*, finalidad de ambos tratados como señala Ŷamāl ad-Dīn al-ʿAlawī.<sup>1275</sup>

Los estudiosos de Ibn Rušd solían distinguir - y con razón- entre su obra original y sus comentarios, paráfrasis y compendios.<sup>1276</sup>

Acorde con este criterio, consideramos que la *Bidāya* se destaca por su importancia en la totalidad de la obra original de nuestro *faqīh* y filósofo y de manera principal, dentro de su obra jurídica.

En espera de indicios afirmativos sobre tal importancia, nos conformamos con adelantar un dato significativo de la *Bidāya*, estudiado por Brunschvig<sup>1277</sup> y señalado por al-Ŷābrī.<sup>1278</sup>

---

<sup>1274</sup> Véase Ibn Rušd, *aḍ-ḍarūrī*, al-ʿAlawī (ed.), introducción preliminar de ʿAllāl Sīnāšar, pp. 6-14.

<sup>1275</sup> Introducción al *aḍ-ḍarūrī*, p. 20.

<sup>1276</sup> Véase el estudio de Puig Montada a esas diferentes categorías vinculadas al "Proyecto vital de Averroes", *al-Qanṭara*, XXIII, 1 (2002), pp. 11-52 principalmente las primeras páginas (pp. 11-15) donde recoge las obras de Ibn Rušd tal como constan en los repertorios bibliográficos de al-Anṣārī e Ibn Uṣaybiʿa.

<sup>1277</sup> Brunschvig, "Averroès juriste", pp. 43-44.

Nos referimos, bien entendido, al espíritu axiomático que domina esta obra. Este espíritu es, por sí sólo, ofrece una posibilidad altamente segura, de realizar una lectura a la totalidad de la *Bidāya* en función de su presencia.

Para dar sólo una muestra del mismo, baste con aludir al esfuerzo realizado por el autor en despejar las causas de la divergencia entre los juristas sobre los temas planteados por la ciencia jurídica recurriendo a su cultura jurídica minuciosamente estructurada.

Este objetivo no es sólo el único de tantos de la *Bidāya* como tendremos ocasión de comprobar, sino más bien uno de varios que la caracterizan como por ejemplo, la exposición de las cuestiones objeto de concordancia entre los juristas.

Estamos ante una labor de manifiesta calidad e importancia. Por lo cual, podemos decir, conformándonos con las antes señaladas pinceladas de muestra, que la *Bidāya* se sitúa cómodamente en un puesto de máxima importancia en la obra y pensamiento jurídicos de su autor.

## 2- Importancia de la *Bidāya* en el Corpus jurídico islámico

Ibn al-Abbār<sup>1279</sup> - e Ibn Farḥūn citando al primero<sup>1280</sup> dijeron que Ibn Rušd tenía compuestas *valiosas obras* entre ellas la *Bidāya*. Añadieron también que ésta es *única en su género*. Este juicio, cierto en parte, hace referencia a una larga tradición de la denominada ciencia de *al-jilāfu* (pls. *Jilāfiyyātun*) o „divergencia“, con la que de algún modo esta obra tiene un vínculo, pero no se puede incluirla totalmente dentro de sus principios y finalidades.

---

<sup>1278</sup> Al-Ībrī, *El legado filosófico*, p. 240; trad. española, p. 304.

<sup>1279</sup> *At-takmilatu*, Codera (ed.), p. 270; ʿIzzat al-Aṭṭār (ed.), t. II, pp. 553-555.

<sup>1280</sup> *ad-dībāʿu*, pp. 378-379.

Si *al-jilāfu* “es una ciencia a través de la cual se conoce la manera de aportar pruebas legales y rechazar las acusaciones con los argumentos decisivos”,<sup>1281</sup> la *Bidāya* tiene poco que ver con esta ciencia porque no consta que haya adquirido este rasgo característico a todos los tratados dialécticos. Me refiero a la defensa de la propia doctrina jurídica. Ya Brunschvig afirmó en su día – que la *Bidāya* es una obra que “pertenece-técnicamente hablando- al género clásico de *al-ijtilāfu*, es decir de la exposición sobre las materias que constituyen la substancia de los libros del Derecho, de las divergencias entre las escuelas jurídico-religiosas o *maḏāhib*”.<sup>1282</sup>

Por lo cual, la *Bidāya* no pretende defender la doctrina, sino que expone la divergencia entre las diferentes escuelas sobre tal o cual tema jurídico y trata de explicar las causas de la misma. Su tema central, según A. Turkī, es *al-jilāf*,<sup>1283</sup> pero supera su finalidad: ella no defiende la ideología, sino expone la ciencia. Escuchemos a María Arcas Campoy puntualizar con más detalles, este rasgo característico de la *Bidāya*:

“La *Bidāya* del célebre jurista y filósofo [Ibn Rušd] es una obra de *ijtilāf* carente de toda polémica, ajena al enfrentamiento dialéctico y a la descalificación. En ella ofrece una reflexión crítica de los diferentes puntos de vista de las escuelas jurídicas, incluida la adoptada por el autor. Como filósofo analiza en profundidad las divergencias del sistema jurídico islámico con el fin de conocer y mostrar las motivaciones. Alaba y rechaza indistintamente “las soluciones de los cuatro escuelas y no tiene el menor reparo en criticar a Mālik por la fragilidad de su opinión ni en dedicarle alabanzas por

---

<sup>1281</sup> Al-Qannūyī, *abaḡadu al-ʿulūmi*, t. II, p. 276.

<sup>1282</sup> Brunschvig, "Averroès juriste", p. 36.

<sup>1283</sup> Turkī, "La place d'Averroès juriste dans l'histoire du malikisme", p. 36.

ser el mejor jurista de todos” [la cita está tomada de Brunschvig: *Averroes juriste*, p. 57].<sup>1284</sup>

Partiendo de este texto descriptivo sobre la *Bidāya*, podemos constatar: **a)** la ausencia de la polémica y la presencia de la ciencia, o al menos de los ingredientes que facilitan el acceso a la misma. La polémica tiende a destruir al rival, mientras la finalidad de la *Bidāya* es buscar la verdad, sea en su forma general que abarca la esencia de la ley o mediante los caminos que llevan al *iḥtihād*; **b)** lo que parece una alabanza a las soluciones de las cuatro escuelas es una alabanza a la verdad que dichas escuelas pudieron representar individualmente o en su conjunto; **c)** el rechazo a las soluciones escogidas por las diferentes escuelas suníes, no es concebido como rechazo a la doctrina, sino más bien como rechazo a una determinada perspectiva jurídica carente de argumentos racionales y legales.

De ahí que la *Bidāya* fue singular en su género dentro del mālikismo. Ibn Saʿīd, al comentar la epístola de Ibn Ḥazm sobre las virtudes de al-Andalus, la considera una de las tres principales obras del mālikismo en la Península junto a *al-muntaqā* de al-Bāʿyī y *at-tahqību* de al-Barādī (desp. 430/1039).<sup>1285</sup>

Pero tampoco fue única como realidad bibliográfica, pues hubo tratados anteriores y posteriores a la misma en esta rama fundamental de la ciencia jurídica islámica.

Antes de escoger dos ejemplos de la literatura jurídica correspondientes a esta disciplina, anteriores y posteriores a la *Bidāya*, señalemos que algunos biógrafos atribuyen la primacía de componer tratados sobre esta disciplina a al

---

<sup>1284</sup> M. Arcas Campoy, “Valoración actual de la literatura jurídica de al-Andalus”, p. 32.

<sup>1285</sup> Véase al-Maqrī, *naḥḥu aṭ-ṭībi*, Iḥsān Abbās (ed.), t. III, p. 180; Makkī, “Contribución de Averroes en la ciencia jurídica musulmana”, p. 17.

libro de *ta'sīsu an-naẓariyyu* de ad-Dabbūsī, Abū °Abd Allāh b. °Umar as-Samarqandī al-Ḥanafī (430/1039)<sup>1286</sup> quien puso los primeros pasos de *ilm al-jilāf* y lo practicó como dicen varios biógrafos entre ellos, Ibn Jiliqān (681/1282),<sup>1287</sup> Ibn al-°Imād (1089/1678),<sup>1288</sup> aḍ-Ḍahbī (748/1374),<sup>1289</sup> Abū al-Wafā al-Qurašī (755/1354),<sup>1290</sup> al-Ḥaywī (1874/1956)<sup>1291</sup> y az-Ziriklī (1396/1976).<sup>1292</sup>

No obstante, la atribución de esta ciencia a una determinada figura de la historia intelectual musulmana, incluso a aš-Šāfi°ī que compuso antes de ad-Dabbūsī varios tratados en *al-jilāfiyyātu* (como es su *ijtilāfu Abī Ḥanīfa wa Ibn Abī Laylā* e *ijtilāfu aš-Šāfi°ī ma°a Mālikin* incorporados a su gran tratado de *al-Ummu*), es un poco arriesgada, al menos si hablamos de una germinación de la

---

<sup>1286</sup> Para su biografía, véase: aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n° 345, p. 521; Ibn Jiliqān, *wafayātu al-a°yāni*, Wüstenfeld (ed.), Vol. I, t. IV, p. 19; I. °Abbās (ed.), t. III, p. 48; al-Laknawī, *al-fawā'idu al-bahiyyatū, an-Na°sāni* (ed.), p. 109; Abū al-Qurašī, *al-ḡawīru al-muḍī'atu*, al-Ḥ'lū (ed.), t. II, pp. 499-500; Ibn al-°Imād, *šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. V, pp. 150-151; Ismā°il Bāšā, *hadiyyatu al-°arifīna*, t. I, p. 648; al-Ḥaywī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, p. 17. Aunque sea de otra área, es de suma importancia consultar el trabajo de Murtaz Bedir, "Interacción de sufismo, derecho, teología y filosofía: un místico no-sufi de los siglos IV-V/X-XI", en *El sufismo y las normas del Islam, Trabajos del IV Congreso Internacional de Estudios Jurídicos Islámicos: Derecho y Sufismo*, Alfonso Carmona (Ed. y traducción), Editorial Regional de Murcia, Colección Ibn °Arabī, Murcia, 2006, pp. 15-34; texto inglés, pp. 253-270.

<sup>1287</sup> Ibn Jiliqān, *wafayātu al-a°yāni*, Wüstenfeld (ed.), Vol. I, t. IV, p. 19; I. °Abbās (ed.), t. III, p. 48

<sup>1288</sup> *šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. V, p. 151

<sup>1289</sup> *as-Siyaru*, t. XVII, p. 521

<sup>1290</sup> *al-ḡawāhiru al-muḍī'atu*, al-Ḥ'lū (ed.), t. II, pp. 499-500.

<sup>1291</sup> *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, p. 17.

<sup>1292</sup> *al-a°lāmu*, t. IV, p. 115.

misma en las personas cuya aportación se desarrolla lentamente dentro de la evolución intelectual e histórica de la ciencia en general.

Los gérmenes de esta ciencia estaban preparados para dar sus frutos en varios autores. “En los siglos II y III de la Hégira – como afirma al-Ḥaŷwī- el *fiqh* y los *fuqahā’ē* se dedicaron a la rivalidad doctrinal, fruto de las divergencias, de la dialéctica y de la intolerancia hacia la doctrina de los demás”.<sup>1293</sup>

Así empezó a surgir una nueva era de la vida intelectual islámica y con ella los principales protagonistas y temas de la controversia jurídica entre las diferentes escuelas suníes.

Una vez establecidas éstas y la índole que tomó la controversia entre los seguidores de la escuela de *al-ḥadīṭ* o dichos del Profeta y los de *ar-ra’* y u opinión, se activó una grandiosa labor de composición de tratados de controversia entre las diferentes escuelas del Islam suní.

Entre estos tratados mencionemos a título ilustrativo *taḍkiratu al-jilāfi* de Abī Ishāq aš-Šīrāzī (476/1083);<sup>1294</sup> *aḥyilatu al-‘ulamā’i fī ijtilāfi al-fuqāha’i*<sup>1295</sup> de Abī Bakr aš-Šāsī (507/1114);<sup>1296</sup> *al-išrāfu ‘alā maḍāhibi al-*

---

<sup>1293</sup> al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, p. 155.

<sup>1294</sup> Para su biografía, véase: Ibn Jilikān, *wafayātu*, Wüsteneld (ed.), Vol. I, t. I, pp. 8-9; I. ‘Abbās (ed.), t. I, pp. 29-31; al-Bagdādī, *Hadiyyatu al-‘ārifina*, t. I, p. 8; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 865, pp. 160-161; az-Ziriqlī, *al-a‘lāmu*, t. I, p. 51.

<sup>1295</sup> Yāsīn Aḥmad Ibrāhīm Drādka (1ª ed.), Mu’assasatu ar-Risālati- Dāru al-Arqami, Beirut- ‘Amān, 1980. El tratado de *al-mu‘tamad* es un especie de comentario de *al-aḥyila* como consta en Abū Ṭāhir al-Anṣārī, *fawā’idu Abī Bakrin aš-Šāsī*, Walad Sa‘dī (ed.), p. 4.

<sup>1296</sup> Para su biografía, véase: aḍ-Ḍahbī, *al-‘ibaru*, t. II, p. 690; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XVI, biog. n° 200, pp. 283-285; al-Yāfi‘ī, *mir’ātu al-ŷināni*, t. III, pp.147-148; Ibn al-‘Imād, *Šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. VI, pp. 28-29; Ibn

*ašrāfi* e *ijtilāfu al-a'immati al-ʿulamā'i* de Yaḥyā b. Hubayra aš-Šaybānī al-Ḥanbaliyy (560/1165);<sup>1297</sup> *mugītu al-jalqi fī ijtiyāri al-ḥaqqi* de Abī al-Maʿālī al-Ŷuwaynī (478/1085);<sup>1298</sup> *al-muḥallā* de Ibn Ḥazm de Córdoba; *zubdatu al-aḥkāmi fī maḍāhibi al-a'immati al-arbaʿati al-aʿlāmi* de Sirāy ad-Dīn ʿUmar b. Ishāq al-Hindī al-Ḥanafī (773/ 1372).<sup>1299</sup>

En este sentido, los mālikiyya tuvieron que sumarse a dicha iniciativa doctrinal y científica. De hecho, compusieron buenos tratados en la teoría del derecho comparativo con matices dialécticos como *tahḍību al-masāliki fī nuṣṣati maḍhabi Mālikin*<sup>1300</sup> de Yūsuf al-Findalāwī, Abū al-Ḥayyāy Dūnās (543/1148),<sup>1301</sup> *al-inṣāfu fī at-tanbīhi ʿalā al-asbābi alatī awyābati al-jilāfa* de Ibn as-Sayyid al-Baṭaliyūsī (521/1127), *kitābu al-ātāri wa ad-dalāʿili fī al-jilāfi*

---

Jilikān, *Wafayātu al-aʿyāni*, Wüsteneld (ed.), Vol. II, t. VI, pp. 116-117; ʿAbbās (ed.) t. IV, biog. n° 589, pp. 219-221.

<sup>1297</sup> Para su biografía, véase: az-Ziriklī, *al-aʿlāmu*, t. VIII, p. 175; Kaḥḥāla, *muʿyamu al-mualifīna*, t. IV, pp. 115-116.

<sup>1298</sup> Para su biografía, véase: Ibn Jilikān, *Wafayātu al-aʿyāni*, F. Wüstenfeld (ed.), V. I, t. IV, pp. 85-87; I. ʿAbbās (ed.), t. III, pp. 167-170; Ibn al-ʿImād, *šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. V, pp. 337-342; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XVIII, biog. n° 240, pp. 468-477; Ibn Kaṭīr, *ṭabaqātu aš-šāfiyyati*, ʿAbd al-Ḥafīz Maṣṣūr (ed.), t. I, pp. 446-450; aš-Širāzī, *ṭabaqātu al-fuqāha'i*, ʿAbbās (ed.), p. 135; al-Ḥaywī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 868, p. 161.

<sup>1299</sup> Su biografía se halla en: al-ʿAsqalānī, *ad-duraru al-qāminatu*, t. III, biog. n° 366, pp. 154-155; aš-šuyūṭī, *Ḥusnu al-muḥāḍarati*, t. I, biog. n° 39, pp. 470-471; al-Laknawī, *al-fawā'idu al-bahiyatu, an-Naʿsānī* (ed.), pp. 148-149; Abū al-Qurašī, *al-ḡawāhīru al-muḍīʿatu*, al-Ḥ'īlū (ed.), t. II, biog. n° 1045, p. 642.

<sup>1300</sup> Edición crítica de Aḥmad b. Muḥammad al-Bušijī, Ministerio de Asuntos Religiosos, Rabat, 1998, 414 págs.

<sup>1301</sup> Para su biografía, véase por ejemplo: aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XX, biog. n° 133, pp. 209-210, aḍ-Ḍahbī, *al-ʿibaru*, t. II, pp. 465-466; Ibn al-ʿImād, *šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. VI, pp. 222-223.

*bayna Mālikin wa aš-Šāfi'ī wa Abī Ḥanīfa* de al-Imām al-Aṣīlī (372/982), *al-qawānīnu al-fiḥiyyatu*<sup>1302</sup> de Ibn Ŷuzayy (741/1347),<sup>1303</sup> *ʿyūnu al-adillati fī masāʾili al-jilāfi bayna ʿulamaʾi al-amṣāri*<sup>1304</sup> de Abī al-Ḥasan, ʿAlī b. ʿUmar b. Aḥmad al-Bagdādī, conocido por al-Qaṣṣār (397/1007),<sup>1305</sup> *an-nuktatu al-kāfiyatu fī al-istidlāli ʿalā al-jilāfi* de Abī ʿAbd Allāḥ, Muḥammad b. ʿAtīq b. ʿAlī b. ʿAbd Allāḥ b. Muḥammad at-Tuḡībī (563/1168)<sup>1306</sup> de Segura, entre otros, sin olvidar, desde luego, la dialéctica doctrinal producida por otros *fuqahāʾ* adscritos a otras escuelas suníes como *al-burhānu fī al-jilāfi*<sup>1307</sup> de Abī

---

<sup>1302</sup> Es de importancia señalar a la publicación de un artículo sobre uno de los aspectos esenciales de este tratado con su traducción parcial en Aguilar Aguilar, M., "El aparato referente a la *qibla* en *Kitābu al-qawānīni* de Ibn Ŷuzayy (siglo XIV)", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Madrid, 30 (1994), pp. 219-228. Véase una referencia al mismo en Fierro y Carnicero (coord.) *Repertorio bibliográfico de derecho islámico*, p. 19.

<sup>1303</sup> al-Ŷaydī, *mabāḥitun*, pp. 160-161.

<sup>1304</sup> Ha sido objeto de varias ediciones críticas parciales una de ellas la de ʿAbd al-Ḥamīd b. Saʿd b. Nāṣir as-Saʿūdī, *Kitābu aṭṭahārati*, Universidad al-Imām Muḥammad b. Saʿūd, 1426/2006.

<sup>1305</sup> Para su biografía, véase por ejemplo: ʿIyāḍ, *al-madāriku*, t. VII, Saʿīd Aʿrāb (1ª ed.), pp. 70-71; aḍ-Ḍahbī, *al-ʿibaru*, t. II, pp. 190-191; aḍ-Ḍahbī, *siyar*, t. XVII, biog. n° 67, pp. 107-108; al-Yāfiʿī, *mirʾātu al-ŷināni*, t. II, pp. 337-338; Ibn al-ʿImād, *šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. IV, p. 510; Ibn Farḥūn, *ad-dībāʾu*, biog. n° 386, p. 296; aš-Širāzī, *ṭabaqātu al-fuqahāʾi*, p. 168; al-Ḥaywī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, biog. n° 382, p. 123; Majlūf, *šayāratu annūri*, t. I, biog. n° 208, p. 92.

<sup>1306</sup> Ibn al-Abbār, *at-takmilatu*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 1034, p. 362.

<sup>1307</sup> Haḡyī Jalīfa, *Qaṣfu aḡ-ḡunūni*, t. I, p. 242.

al-muzaḥḥar Maṣṣūr b. Muḥammad al-Marūzī aš-Šāfiʿī (489/1096);<sup>1308</sup> *at-taʿlīqatu* o *Comentario menor* de Abī Bakr aṭ-Ṭurṭūšī (520/1126).<sup>1309</sup>

De esta manera, empezamos a tener un corpus magnífico de controversias jurídicas, planteadas por la dialéctica entre los representantes de las diferentes escuelas suníes y animadas por el espíritu doctrinal o el deseo incondicional de averiguar la decisiva verdad práctica.

Para contemplar la importancia que tuvo la *Bidāya* en esta dialéctica jurídica, vamos a reseñar rápidamente algunos tratados de controversia que tuvieron una gran repercusión en la ciencia dialéctica de *al-jilāfiyyātu*, concentrándonos en dos tratados de máxima importancia en dicha ciencia: el primero anterior a la *Bidāya* y el segundo posterior a la misma.

Nuestro objetivo es intentar explicar, dentro de los límites permitidos en este apartado, el significado y la aportación de la *Bidāya* al Derecho islámico comparada con ambos tratados.

### 3. Breve reseña de algunos tratados de *al-jilāfiyyātu*

- *ijtilāfu al-ʿulamāʾi* de Abū ʿAbd Allāḥ Muḥammad b. Naṣr al-Marūzī (294/907) es de los importantes tratados en la ciencia jurídica comparada. No tiene introducción particular, pero su autor escoge las cuestiones de mayor grado de controversia entre los juristas.

Empieza con el *Libro de la limpieza*<sup>1310</sup> y concluye con el *Libro de los bienes regresados a los musulmanes después de que hayan sido tomados por los impíos (al-masīr)*.<sup>1311</sup>

---

<sup>1308</sup> *Ibid.*, t. I, p. 242, 107 y 173; t. II, p. 1870; Ibn al-ʿImād, *Šaḍarātu ad-dahabi*, t. V, p. 394; ad-Dāwūdī, *ḥabaqātu al-mufasīrīna*, t. II, biog. n.º 651, pp. 689-390.

<sup>1309</sup> ad-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), t. III, p. 128; al-Abyārī, t. I, p. 179.

Su método es bastante creativo: expone las cuestiones objeto de controversia junto a los argumentos en ella incluidos sin declararse partidario de ninguna opinión.

Empieza su planteamiento argumentativo del tema exponiendo la opinión de Sufyān at-Ṭawrī seguida de las opiniones de otros *fuqahā* de diferentes escuelas.

- *al-ḥāwiyu al-kabīru fī fiqhi madḥabi al-Imāmi aš-Šāfi* (El gran compendio en la doctrina jurídica de aš-Šāfi), es un comentario del *Compendio* de Ibrāhīm b. Ismāʿīl b. Yaḥyā al-Muznī (264/878), compuesto por Abū al-Ḥasan °Alī b. Muḥammad b. Ḥabīb al-Mawārdī al-Baṣrī (450/1058) en 18 tomos. Tiene una introducción en cuyas líneas explica los motivos doctrinales que le incitaron a componer su comentario de carácter apologético.<sup>1312</sup>

Este comentario empieza por el *Libro de la Limpieza*<sup>1313</sup> y concluye con el *Libro de la emancipación de las madres de hijos*.<sup>1314</sup>

Contrariamente al sentido de su título, no se conforma con las opiniones de la escuela de aš-Šāfi, sino expone las diferentes opiniones de tantos otros *fuqahā* diferentes de la misma junto a sus argumentaciones.

---

<sup>1310</sup> Al-Marūzī, *Ijtīlāfu al-ʿulamāʾi*, Ṭāhir Ḥakīm (ed.), pp. 97-104.

<sup>1311</sup> *Ibid.*, pp. 580-582.

<sup>1312</sup> Al-Mawārdī, *al-ḥāwiyu al-kabīru*, °Alī Mu°wwaḍ y °Ādil °Abd al-Mawḥūd (eds.), t. I, pp. 7-33.

<sup>1313</sup> *Ibid.*, t. I, pp. 35-446.

<sup>1314</sup> *Ibid.*, t. XVIII, pp. 308-321.

- *ijtilāfu al-fuqahā'i* (La discordia de los juristas) de Abū ʿĀfar Muḥammad b. ʿArīr aṭ-Ṭabarī (310/923),<sup>1315</sup> es un tratado jurídico sin introducción o lo que parece ser porque sólo se salvaron dos tomos del mismo.<sup>1316</sup>

Empieza por el *Libro de al-mudabbar*,<sup>1317</sup> y se concluye por los *Libros de la garantía (aḍ-ḍamānu)*, *del traslado del endoso de la deuda (al-ḥiwālatu)* y la fianza (*al-kafālatu*).<sup>1318</sup>

Con la excepción de la opinión de Ibn Ḥanbal, el autor expone las de Abū Ḥanīfa, de Mālik, de aš-Šāfiʿī y de al-Awzāʿī tratando de averiguar las argumentaciones de cada uno de dichos juristas.

- *Al-maʿūnatu fī al-ʿadali* (El auxilio en la dialéctica) de Abū Ishāq Ibrāhīm b. ʿAlī b. Yūsuf al-Fayrūzabādī, conocido por aš-Šīrāzī (476/1084). Este tratado consta de una introducción en cuyo breve contenido, el autor expone las causas de la composición de su libro dedicado a ayudar a los principiantes en la ciencia y recordar a los eruditos sobre la misma, tal como iba a decir Ibn Rušd después de más de un siglo.<sup>1319</sup>

---

<sup>1315</sup> Ibn an-Nadīm, *al-fihrastu*, t. VI, Riḍā Taʿadud (ed.), p. 291; Ibn Jiliqān, *Wafayātu*, F. Wüstenfeld (ed.), Vol. II, t. VI, pp. 101-102; I. ʿAbbās (ed.), t. IV, p. 191; Ibn al-ʿImād, *Šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. IV, pp. 53-54; al-Yāfiʿī, *mirʿātu al-ʿĪnāni*, t. II, pp. 195-196; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XIV, biog. n° 175, pp. 267-282; al-Ḥaḥwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, pp. 39-42.

<sup>1316</sup> F. Kirn (ed.), *Dār al-Kutub al-ʿilmiyya* (reimpresión), Beirut, sin fecha.

<sup>1317</sup> aṭ-Ṭabarī, *Ijtilāfu al-fuqahā'i*, F. Kirn (ed.), pp. 23-91.

<sup>1318</sup> *Ibid.*, pp. 186-302.

<sup>1319</sup> Aš-Šīrāzī, *al-maʿūnatu fī al-ʿadali*, Al-ʿAmīrīnī (1ª ed.), p. 26.

Sus capítulos son de variante temática jurídica y trata sobre los argumentaciones de la Ley (*bayānu wuḡūhi adillati aš-šarʿi*);<sup>1320</sup> sobre la argumentación mediante el Alcorán (*wuḡūhu al-istidlāli bi al-Kitābi*);<sup>1321</sup> sobre la argumentación mediante la Sunna (*al-kalāmu ʿalā al-istidlāli bi as-sunnati*);<sup>1322</sup> sobre la argumentación mediante el consenso (*al-ʿitirāḡu ʿalā al-istidlāli bi al-iḡmāʿi*);<sup>1323</sup> sobre la tradición transmitida por un sólo compañero del Profeta (*al-kalāmu ʿalā qawli al-wāḡidi mina aš-šahābati*);<sup>1324</sup> sobre la significación del discurso (*al-kalāmu ʿalā faḡwā al-jiḡābi*);<sup>1325</sup> sobre el argumento del discurso (*al-kalāmu ʿalā dalīli al-jiḡābi*);<sup>1326</sup> sobre el sentido del discurso que es la analogía (*al-kalāmu ʿalā maʿnā al-jiḡābi wa huwwa al-qiyāsu*);<sup>1327</sup> sobre la presunción de continuidad (*al-kalāmu ʿalā istiḡābi al-ḡāli*);<sup>1328</sup> sobre la

---

<sup>1320</sup> *Ibíd.*, pp. 26-29.

<sup>1321</sup> *Ibíd.*, pp. 40-47.

<sup>1322</sup> *Ibíd.*, pp. 48-78.

<sup>1323</sup> *Ibíd.*, pp. 79-81.

<sup>1324</sup> *Ibíd.*, pp. 82-83.

<sup>1325</sup> *Ibíd.*, pp.84-86.

<sup>1326</sup> *Ibíd.*, pp. 87-89.

<sup>1327</sup> *Ibíd.*, pp. 90-118.

<sup>1328</sup> *Ibíd.*, pp. 119-120.

preferencia de las apariencias (*taryîṭhu az-ẓawāhiri*)<sup>1329</sup> y finalmente, sobre la preferencia de los significados (*taryîṭhu al-maʿānī*).<sup>1330</sup>

En este tratado, el autor expone las opiniones de los juristas y critica rigurosamente aquellas opuestas a su escuela con una metodología dialéctica muy relevante.

- *Al-muḥallā* de Ibn Ḥazm de Córdoba en once tomos con un total de sesenta libros,<sup>1331</sup> tiene una introducción metódico-teológica donde expone la finalidad de su tratado, aparentemente didáctico<sup>1332</sup> y los principios teológicos y doctrinales de su opción como la unicidad de Dios (*at-tawḥīdu*) y todo cuanto de ésta se derive como la creación del mundo y del alma humana, la veracidad de la profecía, la universalidad del mensaje del Profeta Muḥammad y tantas otras cuestiones teológicas.<sup>1333</sup>

En la misma introducción o *juḡbatu al-kitābi*, Ibn Ḥazm expone los fundamentos de la ciencia jurídica que iba a exponer en su voluminoso tratado. Así habla de las fuentes de la ley islámica extraídas por antonomasia del *Alcorán* y de las tradiciones proféticas autenticadas, del consenso, de la abrogación y de lo particular.

---

<sup>1329</sup> *Ibid.*, pp. 121-124.

<sup>1330</sup> *Ibid.*, pp. 125-127.

<sup>1331</sup> En la nueva edición en un sólo volumen de Ḥassān ʿAbd al-Mannān (Baytu al-Afkāri ad-Dawliyyati, Umán- Jordania, 2003, 2241 páginas) aparecen unos 102 libros, que son en realidad, expresa iniciativa del editor para una mejora consulta de este importante tratado.

<sup>1332</sup> Ibn Ḥazm, *al-muḥallā*, Aḥmad Šākir (ed.), t. I, p. 2.

<sup>1333</sup> *Ibid.*, t. I, p. pp. 2-50.

En esta misma introducción Ibn Ḥazm rechaza enérgicamente las transmisiones débiles que habían sido aprobadas como débiles o que sus transmisores carecían de suficiente confianza.

Con el mismo rigor el autor rechaza la llamada „obra de la gente de la Medina“ (*ʿamalū ahli al-madīnati*), la emisión de los dictámenes religiosos conforme a la opinión personal y la imitación servil (*at-taqlīdu*) donde prevalece el *muḥtāhid* erróneo al imitador servil acertado.<sup>1334</sup>

La temática jurídica es la misma en los tratados de este género, pues empieza con el *Libro de la limpieza (kitābu at-ṭahāratī)*<sup>1335</sup> y concluye con el *Libro del robo (kitābu as-sariqatī)*<sup>1336</sup> y en algunos casos referentes al castigo o sin ello (*at-taʿzīru*).<sup>1337</sup>

La exposición de las cuestiones jurídicas están siempre seguidas de una minuciosa discusión racional de índole crítica de los diferentes argumentos fundamentándose a la vez en el *Alcorán* y en la *Sunna*.

#### **4. Comparación de la *Bidāya* con otros tratados**

Después de esta breve reseña de los más destacados tratados de controversia jurídica islámica, vamos a centrarnos un poco sobre dos tratados de máxima importancia en este género.

---

<sup>1334</sup> *Ibid.*, t. I, pp, 50-71.

<sup>1335</sup> *Ibid.*, t. I, pp, 72-266.

<sup>1336</sup> *Ibid.*, t. XI, pp, 319-373.

<sup>1337</sup> *Ibid.*, t. XI, pp, 373-418.

#### 4-1. *Nukatu al-jilāfi* del cāḍī °Abd al-Wahāb al-Bagdādī

El tratado de *al-išrāfu °alā nukati al-jilāfi* o simplemente *nukatu al-jilāfi*<sup>1338</sup> (Los mínimos detalles de la discordancia) del cāḍī °Abd al-Wahāb al-Bagdādī (422/1030)<sup>1339</sup> examina varias temas jurídicos objeto de desacuerdo entre la escuela mālikí y otras escuelas del Islam suní.

Los temas en cuestión se refieren a los capítulos de la limpieza (*aṭ-ṭahāra*);<sup>1340</sup> del lavado de la impureza (*al-guslu*);<sup>1341</sup> de la purificación sin agua (*at-tayammumu*);<sup>1342</sup> de la menstruación (*al-ḥayḍu*);<sup>1343</sup> de la oración (*aṣ-*

---

<sup>1338</sup> Ismā°il Bāšā, *hadiyyatu al-°arīfina*, t. I, p. 637. Disponemos de dos ediciones de este tratado, la primera de al-Ḥabīb b. aṭ-Ṭāhir, Dāru Ibn Ḥazm, Beirut, 1999 (2 vols.) y la segunda de Abū Mašhūr °Ubayda °Alī Salmān, Dār Ibn al-Qayyim, ar-Riyāḍu, Dāru Ibn °Affān, al-qāhiratu, 2008 (6 toms), ambas serán utilizadas por nosotros en este párrafo.

<sup>1339</sup> aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n° 287, p. 429; aḍ-Ḍahbī, *al-°ibaru*, t. II, p. 248; Ibn al-°Imād, *Šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. V, pp. 112-115; aš-Širāzī, *ṭabaqātu al-fuqahā°i*, pp. 168-169; Al-Bunnāhī, *tārīju quḍāti al-Andalusi*, Laḡnat i°ḥyā°i at-Turāṭi al-°Arabiyyi (Vª ed.), pp. 40-43; Ibn °Aṭiyya, *fihrasatu Ibn °Aṭiyya*, Abū al-Aḡfān y Muḥammad Zāhī (eds.), p. 110; al-Cāḍī °Iyāḍ, *tartību al-madāriki*, A°rāb (ed.), t.VII, pp. 220-227; Ibn Bassām, *aḍ-ḍajīratu*, °Abbās (ed.), Vol. IV, t. II, pp.215-229; Ibn Jilikān, *Wafayātu al-a°yāni*, Wüsteneld (ed.), Vol. I, t. IV, pp. 114-116; I. °Abbās (ed.) t. III, biog. n° 400, pp. 219-222; al-Kutubī, *fawātu al-wafayāti*, I. °Abbās (ed.), t. II, biog. n° 314, pp. 419-421; al-Yāfi°i, *mir°ātu al-yīnāni*, t. III, p. 33; as-Suyūṭi, *ḥusnu al-muḥāḍarati*, t. I, biog. n° 66, p. 314; Majlūf, *šayāratu an-nūri*, t. I, biog. n° 266, pp. 103-104; al-Ḥaywī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 577, pp. 39-41. Para más detalles sobre la biografía de este *faqīh*, véase respectivamente la introducción de al-Ḥabīb b. aṭ-Ṭāhir (1999) y Abū Mašhūr °Ubayda (2008) a la edición crítica de *nukatu al-jilāfi* del Cāḍī °Abd al-Wahāb, t. I, p. 77; t. I, p. 7.

<sup>1340</sup> °Abd al-Wahāb al-Bagdādī, *nukatu al-jilāfi*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. I, pp. 107-142; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. I, t. I, pp. 3-125.

<sup>1341</sup> *Ibid.* aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. I, pp. 142-157 y 175-186; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. I, t. I, pp. 39-125; Vol. I, t. V, pp. 343-346.

<sup>1342</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. I, pp. 158-175; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. I, t. II, pp. 129-180.

*ṣalātu*);<sup>1344</sup> del funeral (*al-ŷanāzatu*);<sup>1345</sup> de la caridad (*a-zzaqātu*);<sup>1346</sup> del ayuno (*aṣ-ṣiyāmu*);<sup>1347</sup> de la reclusión (*al-iktikāfu*);<sup>1348</sup> de la peregrinación (*al-ḥaŷŷu*);<sup>1349</sup> de las ventas (*al-buyūʿu*);<sup>1350</sup> de la seguridad para una deuda (*ar-ruhūnu*);<sup>1351</sup> de la bancarrota (*at-taflīssu*);<sup>1352</sup> de la interdicción de apropiarse de los bienes (*al-ḥaŷru*)<sup>1353</sup> la paz (*aṣ-ṣulḥu*);<sup>1354</sup> del traslado del endoso de la deuda (*al-ḥiwālatu*);<sup>1355</sup> de la garantía o la adopción (*al-qaḫālatu*);<sup>1356</sup> de la

---

<sup>1343</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. I, pp. 186-197; Mašhūr ʿUbayda (ed.), Vol. I, t. II, pp. 181-200.

<sup>1344</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. I, pp. 198-352; Mašhūr ʿUbayda (ed.), Vol. I, t. III, pp. 203-272; t. IV, pp. 275-340; t. V, pp. 346-419; Vol. II, t. VI, pp. 7-58.

<sup>1345</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. I, pp. 353-360; Mašhūr ʿUbayda (ed.), Vol. II, t. VI, pp. 59-99.

<sup>1346</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. I, pp. 369-422; Mašhūr ʿUbayda (ed.), Vol. II, t. VII, pp. 103-183; t. VIII, pp. 187-220.

<sup>1347</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. I, pp. 423-450; Mašhūr ʿUbayda (ed.), Vol. II, t. IX, pp. 223-285.

<sup>1348</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. I, pp. 451-456; Mašhūr ʿUbayda (ed.), Vol. II, t. IX, pp. 286-301.

<sup>1349</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. I, pp. 457-507; Mašhūr ʿUbayda (ed.), Vol. II, t. X, pp. 305-429.

<sup>1350</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 521-575; Mašhūr ʿUbayda (ed.), Vol. II, t. XI, pp. 433-535.

<sup>1351</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 576-585; Mašhūr ʿUbayda (ed.), Vol. III, t. XII, pp. 7-25.

<sup>1352</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 586-590; Mašhūr ʿUbayda (ed.), Vol. III, t. XII, pp. 26-34.

<sup>1353</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 591-595; Mašhūr ʿUbayda (ed.), Vol. III, t. XII, pp. 35-44.

<sup>1354</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 596-598; Mašhūr ʿUbayda (ed.), Vol. III, t. XII, pp. 45-54.

<sup>1355</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 599-600; Mašhūr ʿUbayda (ed.), Vol. III, t. XII, pp. 55-58.

<sup>1356</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 601-603; Mašhūr ʿUbayda (ed.), Vol. III, t. XIII, pp. 61-65.

compañía (*aš-šarikatu*);<sup>1357</sup> de la procuración (*al-wakālatu*);<sup>1358</sup> de la atestación (*al-iqrāru*);<sup>1359</sup> del préstamo de las propiedades materiales (*al-ʿāriyyatu*)<sup>1360</sup> del depósito (*al-wadīʿatu*);<sup>1361</sup> de la usurpación (*al-gašbu*);<sup>1362</sup> del derecho preferente de compra (*aš-šufʿatu*);<sup>1363</sup> del préstamo (*al-qirādu*);<sup>1364</sup> de la distribución de la cosecha y el alquiler de la tierra (*al-musāqātu wa qirāʿu al-arḍi*);<sup>1365</sup> del alquiler (*al-., ʿāratu*);<sup>1366</sup> de la rehabilitación de las tierras muertas (*iḥyāʿu al-mawāti*);<sup>1367</sup> de los legados píos y las donaciones (*al- ḥabsu wa al-waqfu wa al-hibātu*);<sup>1368</sup> de los objetos perdidos o propiedades perdidas (*al-luqṭatu*);<sup>1369</sup> de niño expósito (*al-laqītu*);<sup>1370</sup> del matrimonio (*an-nikāḥu*);<sup>1371</sup> del

---

<sup>1357</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 603-606; Mašhūr ʿUbayda (ed.), Vol. III, t. XIII, pp. 66-75.

<sup>1358</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 607-611; Mašhūr ʿUbayda (ed.), Vol. III, t. XIII, pp. 76-85.

<sup>1359</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 612-621; Mašhūr ʿUbayda (ed.), Vol. III, t. XIII, pp. 86-103.

<sup>1360</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 622-623; Mašhūr ʿUbayda (ed.), Vol. III, t. XIII, pp. 104-106.

<sup>1361</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 624-626; Mašhūr ʿUbayda (ed.), Vol. III, t. XIV, pp. 109-116.

<sup>1362</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 627-631; Mašhūr ʿUbayda (ed.), Vol. III, t. XIV, pp. 117-130.

<sup>1363</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 632-639; Mašhūr ʿUbayda (ed.), Vol. III, t. XIV, pp. 131-157.

<sup>1364</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 640-647; Mašhūr ʿUbayda (ed.), Vol. III, t. XV, pp. 161-183.

<sup>1365</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 648-651; Mašhūr ʿUbayda (ed.), Vol. III, t. XV, pp. 184-195.

<sup>1366</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 652-666; Mašhūr ʿUbayda (ed.), Vol. III, t. XV, pp. 196-232.

<sup>1367</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 667-669; Mašhūr ʿUbayda (ed.), Vol. III, t. XVI, pp. 235-244.

<sup>1368</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 670-678; Mašhūr ʿUbayda (ed.), Vol. III, t. XVI, pp. 245-265.

<sup>1369</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 679-682; Mašhūr ʿUbayda (ed.), Vol. III, t. XVI, pp. 266-274.

repudio compensado<sup>1372</sup> o separación voluntaria pactada (*al-jul'cu*);<sup>1373</sup> del divorcio (*aṭ-ṭalāqu*);<sup>1374</sup> del absentismo (*al-., ṭā'u*);<sup>1375</sup> de la asimilación perjudicial (*aṣ-ṣihāru*);<sup>1376</sup> de la maldición mutua (*al-li'ānu*);<sup>1377</sup> del retiro legal (*al-iddatu*);<sup>1378</sup> de la lactancia (*ar-raḍā'cu*);<sup>1379</sup> de los medios de vida que debe suministrar el marido<sup>1380</sup> (*an-nafaqātu*);<sup>1381</sup> de los delitos (*al-yināyātu*);<sup>1382</sup> del

---

<sup>1370</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 683-684; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. III, t. XVI, pp. 275-278.

<sup>1371</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 685-724; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. III, t. XVII, pp. 281-371.

<sup>1372</sup> Es el término propuesto por M. Feria García en su *Diccionario de términos jurídicos árabe- español*, p. 11.

<sup>1373</sup> °Abd al-Wahāb al-Bagdādī, *nukatu al-jilāfi*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 725-735; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. III, t. XVIII, pp. 375-398.

<sup>1374</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 736-759; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. III, t. XVIII, pp. 398-459.

<sup>1375</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 760-766; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. III, t. XIX, pp. 463-474.

<sup>1376</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 767-779; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. III, t. XIX, pp. 475-506.

<sup>1377</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 780-790; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. III, t. XIX, pp. 507-530.

<sup>1378</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 791-802; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. IV, t. XX, pp. 7-47.

<sup>1379</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 803-805; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. IV, t. XX, pp. 48-61.

<sup>1380</sup> Adopto aquí la traducción hecha por Salvador Vila a este término en Abenmoguít, *Formulario notarial*, nota n° 48, p. 5. El término *an-nafaqatu* aparece allí transcrito por *nefaca*.

<sup>1381</sup> °Abd al-Wahāb al-Bagdādī, *nukatu al-jilāfi*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 806-811; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. IV, t. XX, pp. 62-76.

<sup>1382</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 828-839; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. IV, t. XXI, pp. 79-153.

juramento (*al-qasāma*);<sup>1383</sup> de los juicios del adulterio (*az-zinā*);<sup>1384</sup> de la difamación (*al-qadfu*);<sup>1385</sup> de los juramentos (*al-aymānu*);<sup>1386</sup> de las promesas (*an-nudūru*);<sup>1387</sup> de los corderos sacrificados (*aḍ-ḍahāyā*);<sup>1388</sup> de los animales sacrificados (*aḍ-ḍbā''ḥu o aḍ-ḍkātu*);<sup>1389</sup> de la caza (*aṣ-ṣaydu*);<sup>1390</sup> de las comidas (*al-aṭ'imatu*);<sup>1391</sup> de las bebidas (*al-šribatu*);<sup>1392</sup> del bautizo de los niños (*al-ḥiqātu*);<sup>1393</sup> de la guerra (*al-Ŷihādu*);<sup>1394</sup> de la amputación de la mano en el delito de robo (*as-sariqatu*);<sup>1395</sup> de los procesos judiciales y los testimonios (*al-aqḍiyyatu wa š-šahādštu*);<sup>1396</sup> de la emancipación (*al-itqu*);<sup>1397</sup> de los contratos

---

<sup>1383</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 840-853; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. IV, t. XXI, pp. 155-190

<sup>1384</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 854-874; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. IV, t. XXI, pp. 191-252.

<sup>1385</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 875-879; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. IV, t. XXI, pp. 253-267.

<sup>1386</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 880-902; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. IV, t. XXII, pp. 271-319.

<sup>1387</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 903-906; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. IV, t. XXII, pp. 320-327.

<sup>1388</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 907-911; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. IV, t. XXII, pp. 328-339.

<sup>1389</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 912-915; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. IV, t. XXII, pp. 340-354.

<sup>1390</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 916-919; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. IV, t. XXII, pp. 355-371.

<sup>1391</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 920-924; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. IV, t. XXIII, pp. 375-396.

<sup>1392</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 925-929; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. IV, t. XXIII, pp. 397-407.

<sup>1393</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 930-931; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. IV, t. XXIII, pp. 408-414.

<sup>1394</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 932-942; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. IV, t. XXIII, pp. 415-450.

<sup>1395</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 943-954; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. IV, t. XXIII, pp. 451-500.

<sup>1396</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 955-988; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. V, t. XXIV, pp. 7-110.

del propietario del esclavo en su muerte (*al-mudabbaru*);<sup>1398</sup> de los contratos por escritura sobre la esclavitud (*al-kitābatu* o *al-mukātabu*);<sup>1399</sup> de las madres de los hijos (*ummahātu al-awlādi*),<sup>1400</sup> de los legados o testamentos (*al-waṣāyā*)<sup>1401</sup> y de las sucesiones (*al-mawārīṭu wa al-farā'īdu*).<sup>1402</sup>

El número de las cuestiones analizadas en este tratado está fijado en 2122<sup>1403</sup> o 1970<sup>1404</sup> cuestión según las dos ediciones consultadas por nosotros.

La temática jurídica está totalmente abarcada conforme a los tratados en la materia compuestos antes del autor de *nukatu al-jilāfi*.<sup>1405</sup>

---

<sup>1397</sup> *Ibíd.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 989-995; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. V, t. XXV, pp. 113-127.

<sup>1398</sup> *Ibíd.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 996-997; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. V, t. XXV, pp. 128-132.

<sup>1399</sup> *Ibíd.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 998-1002; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. V, t. XXV, pp. 133-145.

<sup>1400</sup> *Ibíd.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 1003-1005; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. V, t. XXV, pp. 146-151.

<sup>1401</sup> *Ibíd.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 1006-1019; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. V, t. XXV, pp. 152-184.

<sup>1402</sup> *Ibíd.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 1020-1030; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. V, t. XXV, pp. 185-230.

<sup>1403</sup> Es el mismo número que aparece junto a la última cuestión de la edición de al-Ḥabīb aṭ-Ṭāhir, Vol. 1, p. 1030.

<sup>1404</sup> Es el mismo número que aparece junto a la última cuestión de la edición de Mašhūr °Ubayda, t. V, p. 228. El editor puntualiza las causas de esta diferencia entre las dos ediciones respecto al número de las cuestiones tratadas. Véase su Introducción al *nukatu al-jilāfi*, nota n° 1, Vol. I, t. I, p. 62.

<sup>1405</sup> Cabe señalar que parte del título *-nukatu al-jilāfi-* se halla literalmente en la introducción de la *Bidāya*, t. I, p. 2. Probablemente este dato refleja un aspecto de varios de la influencia directa o indirecta de esta obra sobre Ibn Rušd. Éste la manejó bien buscando en principio, las causas mínimas de la discordia entre los *fuqahā'e* sobre cualquier cuestión jurídica planteada, lo que explica su insistencia sobre *nukatu al-jilāfi*, o sea, las pequeñas e invisibles causas de la controversia entre los juristas.

El método empleado es plenamente sencillo: **a)** el autor formula la cuestión jurídica según la opinión establecida por la escuela mālikí; **b)** aporta la opinión opuesta de otras escuelas; **c)** expone las fuentes legales que fundamentan la primera opinión; **d)**, recurre a los datos lingüísticos que apoyan la primera opinión; **e)** deduce la validez de ésta como síntesis final de la cuestión basándose en las fuentes legales y lingüísticas; **f)** matiza alguna cuestión secundaria con estrictos vínculos con la cuestión fundamental tratada.

De esta manera el autor procede en la primera cuestión sobre la pureza y la purificación del agua: **a)** el agua es pura y purificadora a la vez; **b)** en Abū Ḥanīfa, el agua es sólo pura y no purificadora; **c)** expone las fuentes legales extraídas del *Alcorán* (“Hacemos descender agua pura del cielo”, *La Distinción (al-furqān)*, 50;<sup>1406</sup> “Es quien hace descender, con medida, el agua de los cielos”, *Los Ornamentos (al-Anfālu)*, 10) y de las Tradiciones Proféticas (La tierra me es mezquita y tierra pura)<sup>1407</sup> que acreditan que el agua es pura y purificadora; **d)** los lingüistas y los doctores de la ciencia legal atribuyen la pureza y la purificación al agua y no generalizan ambas a otros líquidos como el vinagre y la leche; **e)** por ello, el agua es pura y purificadora a la vez.<sup>1408</sup>

La metodología empleada en este tratado es doble: legal y racional. Es legal, porque recurre a las fuentes legales del *Alcorán*, de las Tradiciones Proféticas, de la obra de los medinenses (*ʿamalu ahli al-Madīnati*), y de la ley de los que nos precedieron (*šarʿu man qablanā*) y racional porque hace uso de los

---

<sup>1406</sup> Utilizaremos la versión castellana de Juan Vernet, 2 ed. Plaza y Janés, Barcelona, 1986.

<sup>1407</sup> Para más datos sobre esta tradición, véase Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu fī tajrīḡi aḥādīḡi al-bidāyati*, Marʿšī y Šallāq (eds.), t. II, p. 112 y 148-149.

<sup>1408</sup> ʿAbd al-Wahāb al-Bagdādī, *nukatu al-jilāfi*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. I, pp. 107-108; Mašhūr ʿUbayda (ed.), Vol. I, t. I, pp. 3-8.

argumentos racionales empleados en la metodología *uṣūlī* como la analogía (*al-qiyāsu*), la analogía culta (*al-istiḥsānu*), la amplia consideración de la costumbre (*al-urfu*), la presunción de continuidad (*al-istiḥābu*), y el bloqueo de los medios (*saddu aḍ-ḍarā'ī*).<sup>1409</sup>

A diferencia de Ibn Rušd, el autor de *nukatu al-jilāfi*, no expone sus cuestiones según un espíritu axiomático patente en la *Bidāya* tal como nos lo señalan Brunschvig<sup>1410</sup> y al-Ŷābrī.<sup>1411</sup>

Más bien notamos cierto desorden en la exposición de las cuestiones o capítulos: Es frecuente que hallemos un capítulo sobre la *reclusión* (*al-istikāfu*),<sup>1412</sup> seguido de otro sobre la *peregrinación* (*al-ḥayyū*),<sup>1413</sup> o éste seguido de las *ventas* (*al-buyū'u*).<sup>1414</sup>

Las diferencias entre la *peregrinación* y las *ventas* son claras: la primera pertenece a un campo ritual de máxima importancia, mientras que la segunda pertenece a un campo práctico de primera magnitud.

Cierto es que existe una conexión entre ambos, porque del mismo modo que el musulmán tiene el deber de realizar la peregrinación a los lugares santos

---

<sup>1409</sup> Véase al-Ḥabīb aṭ-Ṭāhir en su introducción a *nukatu al-jilāfi*, de al-Bagdādī, Vol. 1, p. 93.

<sup>1410</sup> Brunschvig, "Averroès juriste", pp. 43-44.

<sup>1411</sup> Al-Ŷābrī, *El legado filosófico*, p. 240; trad. española, p. 304.

<sup>1412</sup> °Abd al-Wahāb al-Bagdādī, *nukatu al-jilāfi*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. I, pp. 451-456; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. II, t. IX, pp. 286-301.

<sup>1413</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. I, pp. 457-507; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. II, t. X, pp. 305-429.

<sup>1414</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 521-575; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. II, t. XI, pp. 433-535.

una vez durante su vida, tiene el mismo deber de arreglar sus asuntos de compra y venta según los preceptos legales.

La finalidad del autor de *nukatu al-jilāfi* era exponer la actitud legal según los mālikiyya sobre tal o cual cuestión ritual o práctica. Por este motivo, no se cuidó mucho en seguir una exposición ordenada de sus cuestiones.

Frente a al-Bagdādī, Ibn Rušd no estaba preocupado por la defensa de la actitud mālikí sobre esta u otra cuestión, porque tuvo que tomar más de una vez, la iniciativa de quedarse lejos de las posiciones de la doctrina medinense como veremos más tarde. Su objetivo fundamental era explicar la razón del desacuerdo o acuerdo de los juristas sobre las cuestiones planteadas. Por eso tuvo que seguir un estricto criterio racional en la exposición de las mismas.

Es verdad que la clasificación de *nukatu al-jilāfi* tiene un aspecto más ordenado que al *Bidāya* pues empieza con el libro de *la limpieza (aṭ-ṭahāratu)*<sup>1415</sup> y termina con el libro de *las sucesiones (al-mawārītu wa al-farā'īdu)*:<sup>1416</sup> El tratamiento legal del musulmán empieza desde su limpieza para realizar la oración hasta su muerte y la partición de su herencia. En este sentido *nukatu al-jilāfi* supera a la *Bidāya*.

Pero eso no es del todo verdad: esta clasificación aritmética y natural es sólo de apariencia, no sólo porque la *Bidāya* distingue entre las cuestiones de orden ritual y otras de orden práctico sobre lo que *nukatu al-jilāfi* no parece interesarse, sino también porque su misma clasificación presenta también este aspecto fundamentalmente ordenado.

---

<sup>1415</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. I, pp.107-142; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. I, t. I, pp. 3-125.

<sup>1416</sup> *Ibid.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp.1020-1030; Mašhūr °Ubayda (ed.), Vol. V, t. XXV, pp. 185-230.

No es difícil captar el proceso vital y legal del musulmán entre el *Libro de la limpieza*<sup>1417</sup> y el *Libro de los procesos judiciales*.<sup>1418</sup> Porque de tal manera que se transcurre su vida partiendo de la observancia del rito, se transcurre legalmente en la observancia de los preceptos legales en su contacto y trato material y social con las demás personas de su entorno espiritual o cultural.

Esta limitada comparación entre *nukatu al-jilāfi* y la *Bidāya* no pretende ser exhaustiva, ni tampoco partidaria de un tratado en especial. Su objetivo es bien modesto: resaltar algunos aspectos en los tratados que precedieron y sucedieron a la *Bidāya* para una mejor comprensión de ésta.

Este objetivo es lo que vamos a intentar conseguir con el análisis de otro tratado posterior a la *Bidāya*.

#### **4-2. *Al-qawānīnu al-fiqhiyyatu* de Ibn Ŷuzayy**

La composición de *al-qawānīnu al-fiqhiyyatu fī taljīsi maḍhabi al-mālikiyyati wa at-tanbīhu ʿalā al-maḍhabi al-šāfiʿiyyati wa al-ḥanafiyyati wa al-ḥanbaliyyati*<sup>1419</sup> (*Los Cánones jurídicos sobre el compendio de la doctrina mālikí con advertencia sobre la doctrina de los šāfiʿiyya, de los ḥanafiyya y de los ḥanbaliyya*)<sup>1420</sup> del granadino Abū al-Qāsim, Muḥammad b. Aḥmad b.

---

<sup>1417</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 5-31.

<sup>1418</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 344-356.

<sup>1419</sup> Véase al-Bagdādī, *ʿIḍāḥu al-maknūni*, t. I, p. 47. Existen varias ediciones de este tratado, como la de Muḥammad Amīn Dannāwī, *Dāru al-Kutubi al-ʿIlmiyyati*, Beirut, 1998; ʿAbd Allāḥ al-Manšāwī, *Dār al-Ḥadīṯ, al-qāhiratu*, 2005, entre otras. La edición consultada por nosotros es de Muḥammad Ben Sīdī Mulāy Muḥammad (ed.), Kuwait, sin fecha, 709 págs.

<sup>1420</sup> Adopto ligeramente la siguiente traducción española del título de este tratado: “*Libro de los cánones jurídicos sobre el compendio de la doctrina mālikí con advertencia sobre el rito šāfiʿī, ḥanafī, y ḥanbalī*”

°Abd Allāh b. Ŷuzayy al-Kalbī (741/1347)<sup>1421</sup> es realizada desde una concepción más o menos parecida a la *risāla*<sup>1422</sup> o *Epístola*<sup>1423</sup> de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (386/996), pues empieza con una introducción teológica<sup>1424</sup> calificada por el propio autor, como recta y noble<sup>1425</sup> y de clara adhesión ašʿarī, pues afirma las mismas doctrinas de los ašʿariyya sobre la creación del mundo,

---

que aparece en Celia del Moral y F. Velázquez Basanta, “Los Banū Ŷuzayy”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 45 (1996), p. 187.

<sup>1421</sup> Véase su biografía en Ibn al-Jaʿīb, *al-Iḥāṭatu*, °Inān (ed.), t. III, pp. 20-23; *al-Katībatu al-kāminatu*, I. °Abbās (ed.), pp. 46-48; al-Maqrī, *an-nafḥu*, I. °Abbās (ed.), t. V, p. 517; p. 225; t. VII, p. 282; Ibn Ḥaṣar al-°Asqalānī, *ad-duraru al-kāminatu*, t. III, biog. n° 942, p. 356; al-Maqrī, *azhāru ar-riyāḍi*, t. III, pp. 184-187; Ibn Farḥūn, *ad-dībāyū*, biog. n° 522, pp. 388-389; at-Tunbuktī, *naylu al-ibtihāyi*, biog. n° 525, pp. 398-399; Ismāʿīl Bāšā, *hadiyyatu al-°ārifīna*, t. II, p. 160; Majlūf, *šayʾaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 746, p. 213; al-Ḥaṣwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 655, p. 74; az-Ziriklī, *al-°alāmu*, t. V, p. 325; Kaḥḥāla, *mu°yamu al-m°alifīna*, t. III, pp. 103-104. Véase también: Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico*, biog. n° 277, pp. 322-323; Arévalo, *Derecho penal islámico*, pp. 179-180; Celia del Moral y Fernando Nicolás Velázquez Basanta, “Los Banū Ŷuzayy. Una familia de juristas e intelectuales granadinos del siglo XIV. I: Abū al-Qāsim Muḥammad Ibn Ŷuzayy”, *Miscelánea de Estudios Árabes e Hebraicos*, Sección Árabe-Islam 45 (1996), pp. 161-201; Velázquez Basanta, “Abū al-Qāsim Ibn Ŷuzayy, fuentes árabes”, *Al-Andalus –Magreb*, Vol. 6 (1998), pp. 251-288.

<sup>1422</sup> Al-Maktabatu aṭ-Ṭaqāfiyyatu, al-qāhiratu, sin fecha, 197 págs.

<sup>1423</sup> Véase su traducción al español en Riosalido, J., *Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī. Compendio de derecho islámico- Risāla f-l-Fiqh*, Trotta, Madrid, 1993.

<sup>1424</sup> Ibn Ŷuzzayy, *al-qawāninu al-fiqhiyyatu*, pp. 56-78.

<sup>1425</sup> Ibn Ibn Ŷuzzayy utiliza la expresión *sunniyya/ saniyya* (p. 54) de doble sentido en cuanto a su lectura: *sunniyya* que significa recta, fiel a las tradiciones proféticas y *saniyya* que significa noble o alta. De todas maneras, las dos lecturas son posibles, porque la doctrina emitida en la introducción, se requiere ser noble y recta porque pertenece a la escuela mālikī seguidora de *ahli al-Ŷamāʿati* o comunidad islámica seguidora de los principios proféticos y del consenso conforme a éstos.

la voluntad divina, los atributos divinos, los nombres de Dios y el imamato entre otras.<sup>1426</sup>

Al principio de la misma introducción, el autor escoge unos datos preliminares de carácter metodológico donde pone el lector al tanto de sus planteamientos.

En esta obra, cuyo contenido ha sido objeto de investigación científica,<sup>1427</sup> Ibn Ŷuzayy recoge las cuestiones correspondientes a los rituales (*ʿibādātun*) que componen el *Libro de la limpieza (aṭ-ṭahāratu)*<sup>1428</sup> junto a sus capítulos de la ablución (*al-wuḍūʿu*),<sup>1429</sup> de sus principios;<sup>1430</sup> de sus virtudes;<sup>1431</sup> de sus anulaciones;<sup>1432</sup> del lavado (*guslu/igtisālu*)<sup>1433</sup> y sus obligaciones;<sup>1434</sup> del agua utilizada y de las vajillas y la inmundicia de los animales;<sup>1435</sup> de la impureza;<sup>1436</sup>

---

<sup>1426</sup> Ibn Ŷuzayy, *al-qawāninu al-fiqhiyyatu*, pp. 56-78.

<sup>1427</sup> Conformamos con mencionar a la tesina de Ḥammādū Dīkū dirigida por as-Saʿīd Būrukba, *Dāru al-Ḥadīṯi al-Ḥasaniyyatu*, Rabat, 2001. Véase *Dalīlu ar-Rasāʿili wa al-Uṭrūḥāti*, p. 39.

<sup>1428</sup> Ibn Ŷuzayy, *al-qawāninu al-fiqhiyyatu*, pp. 79-117.

<sup>1429</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>1430</sup> *Ibid.*, pp. 82-86.

<sup>1431</sup> *Ibid.*, pp. 86-89.

<sup>1432</sup> *Ibid.*, pp. 89-92.

<sup>1433</sup> *Ibid.*, pp. 92-94.

<sup>1434</sup> *Ibid.*, pp. 95-98.

<sup>1435</sup> *Ibid.*, pp. 98-102.

<sup>1436</sup> *Ibid.*, pp. 102-105.

de sus dictámenes y asuntos correspondientes;<sup>1437</sup> de la limpieza sin agua (*at-tayammum*);<sup>1438</sup> y de la menstruación y las cuestiones correspondientes;<sup>1439</sup> *El libro de la oración*;<sup>1440</sup> sus lugares;<sup>1441</sup> sus virtudes;<sup>1442</sup> su dirección (*al-qiblatu*) y realización ordinaria y durante las fiestas y los viernes;<sup>1443</sup> *El libro de las funerales* y cuestiones similares de preparación del difunto y la oración sobre el mismo;<sup>1444</sup> *El libro de la caridad (az-zaqātu)* y sus categorías;<sup>1445</sup> *El libro del ayuno (aṣ-ṣiyāmu)* y la reclusión (*al-ictikāfu*);<sup>1446</sup> *El libro de la peregrinación y cuestiones correspondientes (al-ḥayyū)*;<sup>1447</sup> *El libro de la guerra (al-yihādu)*;<sup>1448</sup> *El libro de los juramentos (al-aymānu)* y promesas (*an-nuḍūru*);<sup>1449</sup> *El libro de*

---

<sup>1437</sup> *Ibíd.*, pp. 106-111.

<sup>1438</sup> *Ibíd.*, pp. 111-114.

<sup>1439</sup> *Ibíd.*, pp. 114-117.

<sup>1440</sup> *Ibíd.*, pp. 117-129.

<sup>1441</sup> *Ibíd.*, pp. 129-131.

<sup>1442</sup> *Ibíd.*, pp. 131-138.

<sup>1443</sup> *Ibíd.*, pp. 138-191.

<sup>1444</sup> *Ibíd.*, pp. 191-198.

<sup>1445</sup> *Ibíd.*, pp. 198-217.

<sup>1446</sup> *Ibíd.*, pp. 218-236.

<sup>1447</sup> *Ibíd.*, pp. 236-258.

<sup>1448</sup> *Ibíd.*, pp. 258-277.

<sup>1449</sup> *Ibíd.*, pp. 277-295.

*las comidas, bebidas, caza y los animales sacrificados (aḍ-ḍbā'ihū);*<sup>1450</sup> *El libro de los corderos sacrificados (aḍ-ḍabā'ihū), del bautizo de los niños (al-<sup>c</sup>aqīqatu) y de su circuncisión (al-jitānu).*<sup>1451</sup>

Después de la parte dedicada a las cuestiones rituales, viene la parte de los tratos humanos ordinarios o *al-mu<sup>c</sup>amalātu* cuyos libros están compuestos sobre los siguientes temas: *El matrimonio* y los asuntos correspondientes al mismo;<sup>1452</sup> *El divorcio* y las cuestiones correspondientes al mismo;<sup>1453</sup> *las Ventas (buyū<sup>c</sup>u);*<sup>1454</sup> *Las contratos correspondientes a las ventas;*<sup>1455</sup> *Los procesos judiciales (aqḍiyatu) y testamentos;*<sup>1456</sup> *Los asuntos vinculados con los procesos judiciales;*<sup>1457</sup> *Los delitos de sangre (ad-dimā'ū) y las penas legales (al-ḥudūdu);*<sup>1458</sup> *Las donaciones y los legados píos (al-hibātu wa al-aḥbāsu);*<sup>1459</sup> *La*

---

<sup>1450</sup> *Ibíd.*, pp. 295-315.

<sup>1451</sup> *Ibíd.*, pp. 315-325.

<sup>1452</sup> *Ibíd.*, pp. 326-367.

<sup>1453</sup> *Ibíd.*, pp. 367-390.

<sup>1454</sup> *Ibíd.*, pp. 391-426.

<sup>1455</sup> *Ibíd.*, pp. 427-450.

<sup>1456</sup> *Ibíd.*, pp. 451-475.

<sup>1457</sup> *Ibíd.*, pp. 476-515.

<sup>1458</sup> *Ibíd.*, pp. 515-545.

<sup>1459</sup> *Ibíd.*, pp. 545-557.

*emancipación (al-<sup>c</sup>itqu)*;<sup>1460</sup> *Las obligaciones (al-farā'īdu) y testamentos (waṣāyā)*.<sup>1461</sup>

El último libro de este tratado es una miscelánea de ética y conducta islámicas que no fueron mencionados en los libros anteriores y que fueron tratados de manera complementaria.<sup>1462</sup>

La metodología de esta obra, comparada con la *Bidāya* es, en general, muy sencilla. En primer lugar, el autor plantea el tema de exposición, comúnmente bajo forma de prolegómenos; luego divide el tema en cuestión en unos cuantos capítulos y cada capítulo con cierto número de cuestiones.

Generalmente se conforma con exponer la opinión mālīkī, a cuya escuela pertenece, pero puede hacer mención a otras opiniones opuestas a la suya.

Para ilustrar un poco dicha metodología, tomamos *El libro de la guerra (al-<sup>y</sup>ihādu)*<sup>1463</sup> como ejemplo sin pretender que sea representativo como esquema metodológico del libro en su integridad.

Señalamos de entrada que nuestro libro es el séptimo dentro de los diez libros que componen *al-qawānīnu al-fiqhiyyatu*. *El libro de la guerra* está compuesto de diez capítulos, el primero de carácter introductorio e integra cuatro cuestiones; el segundo (sobre el combate), el tercero (sobre los botines o *al-ganā'īmu*) y el cuarto (sobre el reparto del botín, del quinto o *al-jumusu* y el botín logrado sin combate o *al-fay'ū*), de siete capítulos; el quinto (sobre los bienes apropiados por los impíos) y el sexto (sobre los cautivos musulmanes), de

---

<sup>1460</sup> *Ibid.*, pp. 557-568.

<sup>1461</sup> *Ibid.*, pp. 568-599.

<sup>1462</sup> *Ibid.*, pp. 600-664.

<sup>1463</sup> *Ibid.*, pp. 258-277.

cuatro capítulos; el séptimo (sobre el resguardo o *al-amānu*), de tres categorías; el octavo (sobre la conciliación con los combatidos o *aṣ-ṣulḥu*), de dos capítulos; el noveno (sobre el tributo legal de los dimmíes o *al-ŷizyatu*), de tres capítulos; el décimo, sin precisión.

En el primer capítulo de carácter introductorio (*al-muqaddimātu*), el autor expone los dictámenes de la guerra desde la perspectiva mālikí; sus condiciones; cuándo tiene que cancelarse y las obligaciones de la misma.

En los demás capítulos, el autor hace lo mismo, con leves variaciones según la naturaleza del tema expuesto.

El hilo conductor de todo el *Libro de la guerra* es la exposición de las cuestiones según la escuela mālikí con limitadas referencias a otras escuelas.

A continuación, vamos a dar varios ejemplos de la céntrica opinión mālikí y las demás escuelas, principalmente las referentes a la opinión de aš-Šāfiʿī, de Abū Ḥanīfa y de Ibn Ḥanbal sobre *al-Ŷihādu*.

### **a) La opinión de aš-Šāfiʿī**

Según se extrae de este libro, la opinión de aš-Šāfiʿī acerca de las cuestiones del *Ŷihād*, se formula como sigue:

- ¿A quién le corresponde prohibir la salida del hijo o nieto para el *Ŷihād*?: a los padres para Mālik y a los abuelos para aš-Šāfiʿī;<sup>1464</sup>
- A propósito de la matanza del anciano combatido: a diferencia de Mālik quien opina que se le debe preservar la vida, aš-Šāfiʿī opina que se le debe matar;<sup>1465</sup>
- A propósito de la matanza de las monturas de los combatidos: está permitido para Mālik, no está permitido para aš-Šāfiʿī;<sup>1466</sup>

---

<sup>1464</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>1465</sup> *Ibid.*, p. 260.

- Respecto al botín logrado sin combate con los impíos: para Mālik, al *imām* es a quien le corresponde gastarlo donde considere oportuno y no forma parte del *quinto*, contrariamente a aš-Šāfi'ī, quien lo considera objeto del *quinto*;<sup>1467</sup>
- Sobre el despojo (*as-salbu*): Para Mālik, el despojo del matado es igual a todo el botín, no es específico del matador. Para aš-Šāfi'ī, es propio del matador;<sup>1468</sup>
- Sobre la apropiación del botín mediante la toma (*al-ajdu*): es objeto de divergencia, para aš-Šāfi'ī si se apropia del botín mediante la toma;<sup>1469</sup>
- A propósito de las bestias de los impíos logradas en el botín, si temen que sean despojadas por el enemigo: para Mālik, está permitido que se abran sus entrañas e hieran sus patas. Para aš-Šāfi'ī, no está permitido, más bien que las dejen en libertad;<sup>1470</sup>
- Respecto a la tierra: si ésta había sido conquistada mediante la fuerza, estará bajo tres categorías: si está lejos del poder de los musulmanes, se sabotea a través de su quema o que sea destruida, si está bajo el poder de los mismos, que no se poblase y el *imām* la conceda a quien considere gente de valentía sin que el ejercito tenga derecho a ella. Si está cerca y deseada: lo normal es que sea a disposición de los intereses de los musulmanes (pagar el sueldo de los combatientes, de los trabajadores, construir los puentes, las mezquitas, las

---

<sup>1466</sup> *Ibíd.*, p. 261.

<sup>1467</sup> *Ibíd.*, p. 263.

<sup>1468</sup> *Ibíd.*, p. 264.

<sup>1469</sup> *Ibíd.*, p. 264.

<sup>1470</sup> *Ibíd.*, p. 264.

murallas y demás cosas). Conforme a aš-Šāfi'ī, que se reparta igual que los bienes del botín;<sup>1471</sup>

- Sobre el botín logrado por los musulmanes: Si el propietario del botín no tiene noticia del mismo, hasta su reparto, será él quien tiene el derecho de adquirirlo sin precio conforme a aš-Šāfi'ī;<sup>1472</sup>

- A propósito de los cautivos musulmanes: si alguien rescata un cautivo previa consulta del mismo, tiene que devolverle el rescate. Si le rescata sin su consulta ni su previo conocimiento, tiene que devolverle el rescate a diferencia de aš-Šāfi'ī quien opina lo contrario;<sup>1473</sup>

- Sobre el trato tributario con los dimmīs: a diferencia de Mālik quien opina que el trato tributario tiene lugar con los impíos, aš-Šāfi'ī opina que de todos aquellos, hay que pactarlo sólo con la Gente del Libro (*al-kitābiyyūna*, cristianos y judíos incluidos) y los Zoroástricos (*al-mayūsu*);<sup>1474</sup>

- A propósito de la cantidad de la capitulación tributaria: a diferencia de Mālik quien opina que son cuatro dinares para cada persona, aš-Šāfi'ī opina que es un dinar y está permitido más en caso de tributo conciliador;<sup>1475</sup>

- Respecto a dos hombres que salen para la competición en compañía de un tercero (*al-muḥallilu*): a diferencia de Mālik quien le prohíbe la adquisición del

---

<sup>1471</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>1472</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>1473</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>1474</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>1475</sup> *Ibid.*, p. 274.

dinero de la competición, aš-Šāfi'ī e Ibn al-Musayyab opinan que está permitido.<sup>1476</sup>

### **b) La opinión de Abū Ḥanīfa:**

En cuanto a la opinión de Abū Ḥanīfa, sus discrepancias aparecen en las siguientes cuestiones:

- A propósito del rescate con el dinero de los varones impíos logrados como botín de guerra. Abū Ḥanīfa dice: no es permitido el maná (*al-mannu*), ni la redención (*al-fidā'u*). Otros dicen: que sean matados todos;<sup>1477</sup>
- Respecto a la separación entre el hijo y su padre: a diferencia de Mālik, para Abū Ḥanīfa, no está permitido separarles;<sup>1478</sup>
- Sobre la apropiación del botín mediante la toma: Para Abū Ḥanīfa, hay que repartirlo;<sup>1479</sup>
- Sobre la tierra conquistada mediante la fuerza siendo cerca y deseada: Para Abū Ḥanīfa, el *imām* está libre de dejarla a disposición de los intereses de los musulmanes o repartirla entre ellos;<sup>1480</sup>
- Sobre el reparto del botín entre dos fracciones del ejército: para Mālik, son socios en el botín si uno de los dos logra tomarlo de manera que el otro tiene acceso a su ayuda en caso de necesidad. Si un pelotón del ejército logra el botín en un sitio cerca del ejército, y éste puede venirle de auxilio, son socios en el

---

<sup>1476</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>1477</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>1478</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>1479</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>1480</sup> *Ibid.*, p. 265.

mismo botín. Si está lejos, no lo compartían. Si el ejército consigue el botín más adelante, su parte es invariable si su salida al combate fuese con el permiso del *imām*. Para Abū Ḥanīfa, si les llega el refuerzo después del seso de la guerra y el logró del botín, son socios en ello;<sup>1481</sup>

- Respecto a la parte del botín que corresponde al combatiente: para Mālik, una parte para el combatiente sin montura (*ar-rāyilu*); tres para el jinete: uno para él, y dos para su montura. Para Abū Ḥanīfa, una parte para la montura sea ésta propiedad del jinete (*mamlūkun*), propiedad de los habices, alquilada, prestada o usurpada. Y su parte está íntegramente para su jinete.<sup>1482</sup>

- Sobre los bienes de los musulmanes adquiridos por los impíos y que fueron logrados como botín: dice Abū Ḥanīfa: si éstos lograron arrebatárnoslos mediante la fuerza, su propietario tiene derecho a adquirirlos sin nada antes de repartirlos y con coste después de la repartición. Si los impíos lograron tomarlos sin fuerza, serán absolutamente propiedad de su dueño;<sup>1483</sup>

- A propósito de la cantidad de la capitulación tributaria: a diferencia de Mālik quien opina que son cuatro dinares para cada persona, Abū Ḥanīfa opina que son doce dírham para el pobre, veinte y cuatro dírham para el mediano y cuarenta y ocho dírham para el rico. Y si uno de éstos se convirtiera al Islam, se anula la recapitulación tributaria aunque no le queda sólo un día de su año tributario.<sup>1484</sup>

---

<sup>1481</sup> *Ibid.*, pp. 266-267.

<sup>1482</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>1483</sup> *Ibid.*, pp. 267-268.

<sup>1484</sup> *Ibid.*, pp. 274-275.

### c) La opinión de Ibn Ḥanbal

En cuanto a la opinión de Ibn Ḥanbal, se formula acerca de las siguientes cuestiones del *Ŷihād*:

- Sobre el despojo (*as-salbu*): A diferencia de Mālik, quien opina que el despojo del matado es igual a todo el botín y no es específico al matador, para Ibn Ḥanbal, es propio al matador;<sup>1485</sup>
- Sobre la parte del botín que corresponde a los combatientes y sus monturas: para Mālik, cada caballo una parte, y no se conceda ninguna parte a quien posea más de dos caballos según lo concordado. Para Ibn Ḥanbal, se concede parte del botín a quien posea más de dos caballos;<sup>1486</sup>
- A propósito del botín logrado por los musulmanes: es propiedad de quien lo poseía antes de los musulmanes y no es permitido repartirlo en caso de que sea conocido como tal. Si su propietario lo logra antes del reparto, será de su parte sin precio. Si en caso contrario no tiene noticia del mismo, hasta su reparto, será él quien tiene más el derecho de adquirirlo con precio conforme a Ibn Ḥanbal;<sup>1487</sup>
- Sobre la cantidad de la capitulación tributaria: a diferencia de Mālik quien opina que son cuatro dinares para cada persona, Ibn Ḥanbal opina que son doce dirhams para el pobre, veinte y cuatro dirhams para el mediano y cuarenta y ocho dirhams para el rico. Y si uno de éstos se convierta al Islam, se anula la

---

<sup>1485</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>1486</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>1487</sup> *Ibid.*, p. 268.

recapitulación tributaria aunque no le queda sólo que un día de su año tributario.<sup>1488</sup>

Son éstas, de manera panorámica, las pinceladas de la metodología seguida en Ibn Ŷuzayy en su obra *al-qawānīnu al-fiqhiyyatu*.

La obra en conjunto, presenta una síntesis de la escuela mālikí. A pesar de la comparación que hace con las demás escuelas suníes, ḥanafī y šāfi‘í y las varias alusiones a la escuela ḥanbalí y zāhirí dando su máximo interés a la alta controversia o *al-jilāfu al-‘ālyu*, su autor no dio a la argumentación de las cuestiones jurídicas su merecido trato como debiera corresponder a un tratado de controversia, sino que se conformó con señalar el acuerdo o desacuerdo de los juristas sobre las mismas, una laguna que había sido superada por el autor de la *Bidāya*.

A diferencia de Ibn Rušd, Ibn Ŷuzayy no expone las causas de la controversia doctrinal entre las diferentes opiniones, sino que se conforma sólo con exponer las opiniones de la escuela mālikí y de vez en cuando, escoge las opiniones de otras escuelas tal como acabamos de comprobar en el *Libro del Ŷihād*.

Con *al-qawānīnu al-fiqhiyyatu*, sí que estamos ante una inagotable fuente de datos y opiniones referentes a la ciencia jurídica islámica, pero el esfuerzo reflexivo, la dialéctica racional y la tendencia argumentativa para no decir axiomática, son totalmente ausentes.

No existe esa *reflexión crítica*, característica a la *Bidāya* tal como la describió M. Arcas Campoy,<sup>1489</sup> ni ese claro y lucido interés por *al-jilāfu* y por

---

<sup>1488</sup> *Ibid.*, pp. 274-275.

<sup>1489</sup> María Arcas Campoy, “Valoración actual de la literatura jurídica de al-Andalus”, p. 32.

los Fundamentos del Derecho como bien observa Turkī; <sup>1490</sup> ni tampoco ese llamativo *esfuerzo de racionalización* propio a la misma. <sup>1491</sup>

Quizás todo ello haya hecho que la comparación con este “excelente libro” según Carlos Quirñs, <sup>1492</sup> desde la perspectiva de la integralidad y de la originalidad, haya sido siempre a favor de la *Bidāya*. <sup>1493</sup>

Pero lo cierto es que “Ibn Rušd e Ibn Ibn Ŷuzayy, ambos mālekies, contribuyen a presentar una imagen más flexible del mālikismo andalusí aunque con estilos y fines distintos” como afirma M. Arcas Campoy. <sup>1494</sup>

Sin duda alguna, esta verdad va a fortalecerse cuando fondeamos mas en el análisis de esta extraordinaria obra del haber jurídico rušdiano.

\* \* \*

La obra jurídica de Ibn Rušd concebida ampliamente, incluye los libros que conocemos de su bibliografía, principalmente la *Bidāya* y *aḍ-ḍarūrī*, pero

---

<sup>1490</sup> Sobre este aspecto, Turkī dice lo siguiente : “Avec Ibn Rušd, l’intérêt pour le *ḥilāf*, les *uṣūl al-fiqh* et l’étude de l’ensemble des Maḍhab sunnites, voir non sunnites, en un mot *l’iḡtiḥad* absolu, allait s’accentuer, comme allait s’accentuer cet effort nouveau vers davantage d’ouverture, de curiosité, d’objectivité, de logique, de rationalité et de systématisation ». Véase °Abd al-Maŷīd Turkī, "La place d’Averroès juriste dans l’histoire du malikisme y de l’Espagne musulmane", p. 36.

<sup>1491</sup> A. M. Turkī, "La place d’Averroès juriste dans l’histoire du malikisme y de l’Espagne musulmane", pp. 40-41.

<sup>1492</sup> *Instituciones de religión musulmana*, p. 8.

<sup>1493</sup> M. A. Makkī, “Contribución de Averroes en la ciencia jurídica musulmana”, p. 23.

<sup>1494</sup> “Valoración de la literatura jurídica”, p. 49.

también sus probables dictámenes jurídicos emitidos durante su cadiazgo en Sevilla y Córdoba.

No hay ningún indicio que impida deshacerse de esta hipótesis siendo abierto a la novedad, todo el corpus bibliográfico de su autor y por consiguiente, abierto a cualquiera incorporación de otros libros dados por desaparecidos.

De haberles encontrado, quizá nuestro mayor conocimiento de Ibn Rušd como jurista tiene que cambiarse.

En espera de este importantísimo hallazgo, nos conformamos con sus dos tratados antes mencionados; es decir, la *Bidāya* y *aḍ-ḍarūrī*. Ésta última que incluye el pensamiento jurídico de su autor, manifiesta también su gran mérito de dialogante con el pensamiento oriental en su faceta jurídica.

Pero incluye también, esa distinguida preocupación por el método, como hizo también en sus obras de carácter filosófico y teológico (*at-tahāfutū* y *al-kašfu*).

Prescindiendo de cualquier criterio cronológico, la *Bidāya* es la impresionante aplicación de la metodología jurídica revisada en *aḍ-ḍarūrī* y aumentada en la *Bidāya*. Comparada con *nukatu al-jilāfi* del cādī °Abd al-Wahāb al-Bagdādī y *al-qawānīnu al-fiqhiyyatu* de Ibn Ŷuzayy, la *Bidāya* logró ganar la ventaja metodológica por su rigor expositivo, dialéctica comparativa y su tendencia racional inmensamente personificada en sus capítulos y libros.

A diferencia de la *Bidāya*, que dedica una introducción de carácter metodológico, *nukatu al-jilāfi* no dispone de una similar como es de costumbre en este género de literatura jurídica. El autor opta por exponer directamente las cuestiones sin más como hace en su primer *Libro de la purificación*.

En realidad, ello plantea cierta confusión: la tradición exige que se dedique un aparato de cualquiera magnitud, pero siempre una introducción, incluso una dedicatoria que revela la finalidad del tratado en cuestión.

Es probable que haya sido perdida, porque, a juzgar por su densidad e importancia, es de suponer que tenía una introducción en concordancia con su temática.

De todas formas, la obra es icono en su género y así pudo ser fuente de inspiración para muchos juristas posteriores a su autor.

En cuanto al segundo libro, quizá su único aspecto diferencial, en comparación con la *Bidāya*, es su introducción doctrinal y su libro de ética y de conductas *al-Ŷāmi<sup>cu</sup>*.<sup>1495</sup>

No consta en la *Bidāya* tal género ético-religioso, pero ello no disminuye la importancia de la obra ni tampoco limita su posterior influencia durante varias generaciones.

Los temas en la misma son tratados con igual rigor que en *al-qawānīnu al-fiqhiyyatu*, sólo que el autor granadino quiso hacer uso de su responsabilidad religiosa quizá en degradación en un contexto de nítida crisis política y cultural causada por el cada vez incrementado peligro de los reinos cristianos del norte.<sup>1496</sup>

Por lo demás, la obra es de excelente síntesis doctrinal dentro de la evolución de la literatura jurídica y del mismo mālikismo, pues incluye toda la dialéctica jurídica del Islam suní.

Concluimos diciendo, al final de este análisis comparativo de la *Bidāya* con las dos obras representativas del mālikismo andalusí, que *nukatu al-jilāfi* y *al-qawānīnu al-fiqhiyyatu* incluyen incalculables datos de análisis y reflexión con sus particulares planteamientos de las cuestiones jurídicas y de la

---

<sup>1495</sup> Ibn Ŷuzzayy, *al-qawānīnu al-fiqhiyyatu*, pp. 600-664.

<sup>1496</sup> El autor es él mismo víctima en una guerra entre dos modos de creencia religiosa: cristianismo e islam.

metodología empleada en las mismas. La *Bidāya* es más amplia y extensa en cuanto a las cuestiones casuísticas y su potencial exposición de las opiniones de las diferentes escuelas, además de su particular método de discusión y exposición.

Nuestro objetivo era presentar unas pinceladas de la importancia de la *Bidāya* a la luz de dos obras representativas del mālikismo oriental y occidental y facilitar en lo más posible, la comprensión de la obra más emblemática del quehacer jurídico rušdiano.

## **Cap. IV: Composición, estructura, temática, fuentes y finalidad de la *Bidāya***

Después de este recorrido en la obra jurídica de Ibn Rušd, centrándonos en la *Bidāya*, cuya comparación realizamos con *nukatu al-jilāfi* del cādī °Abd al-Wahāb al-Bagdādī y *al-qawānīnu al-fiqhiyyatu* de Ibn Ŷuzayy, nuestro inmediato objetivo ahora es continuar con nuestro análisis de la misma obra, tratando de averiguar algunas cuestiones afines a su composición, estructura, temática y finalidad.

Los datos anteriormente expuestos sobre la misma, a saber, su autoría, sus múltiples y diferentes ediciones, sus traducciones parciales e integrales y la investigación científica sobre la misma, nos servirán de guía y orientación en esta parte de nuestro trabajo.

### **I. Consideraciones y problemáticas**

La composición de la *Bidāya*, su estructura y su temática plantean ciertas dificultades, no sólo desde la perspectiva cronológica, como es el caso de la fecha exacta o aproximada de la redacción de la *Bidāya*, sino también de la falta de conocimiento de su estructura y fisionomía y la deficiente comprensión molecular de sus temas tratados. Sin llenar esta laguna, no habrá posibilidad alguna de tener una panorámica visión de su totalidad ni tampoco formular un sano juicio sobre las cuestiones y problemáticas allí planteadas.

El objetivo de este apartado es intentar tener una posición lo más cerca posible de la composición de la *Bidāya*, describir su estructura y exponer los detalles de su temática.

#### **1. Composición**

Lejos del problema de la autoría de la *Bidāya* antes señalado, creemos que el primer aspecto problemático que plantea este tratado es su composición,

fecha en 564/1168-1169 según Cruz Hernández.<sup>1497</sup> Su autor dice al final del *Libro de la peregrinación*:

“Este libro [de *al-ḥayyū*] ha sido concluido el día 9 de *ḡumādā al-., ūlā* que concuerda con el año 584 [6 julio 1188]<sup>1498</sup> es parte del Libro de [*bidāyatu*] *al- muḡtahid [i]*<sup>1499</sup> [*wa nihāyatu al-muḡtaṣidi*] que había redactado hace más de veinte años”.

El supuesto copista añade que el autor planteaba no incorporarlo a su *Bidāya*, pero luego se decidió hacerlo.<sup>1500</sup>

Este dato, de ser auténtico, plantea una serie de dificultades que aunque señaladas por los investigadores, no fueron totalmente resueltas.

Brunschvig,<sup>1501</sup> por ejemplo, planteó la hipótesis de la concurrencia entre peregrinación y *Ŷihād* establecida en al-Andalus ante el peligro de los Reyes cristianos, pero no pudo demostrar las causas determinantes de este hecho.

En cuanto a M. Makkī,<sup>1502</sup> siguiendo los argumentos de Brunschvig, no se decidió claramente sobre el motivo concreto de este hecho y se conformó con insinuar el mismo sin llevarlo a sus límites de solvencia.

---

<sup>1497</sup> *Abū al-Walīd Ibn Rušd*, 2<sup>a</sup> ed. p. 58.

<sup>1498</sup> La fecha está tomada de Brunschvig, “Averroes juriste”, p. 37; Makkī, “Contribución de Averroes en la ciencia jurídica musulmana”, p. 20; C. Hernández, *Abū al-Walīd Ibn Rušd*, 2<sup>a</sup> ed. p. 59; A. Lorca, *Averroes, el sabio cordobés*, p. 55.

<sup>1499</sup> A diferencia de Makkī, (“Contribución”, p. 20), sostenemos que *al-muḡtahid* es el título abreviado de la *Bidāya*.

<sup>1500</sup> *Bidāya*, t. I, p. 278.

<sup>1501</sup> “Averroes juriste”, pp. 38-39.

<sup>1502</sup> “Contribución”, pp. 20-21.

Cruz Hernández,<sup>1503</sup> el más cuidadoso de todos en cuanto a datos bibliográficos, parece ser indiferente ante el hecho de que sólo la *Bidāya* haya sido redactada parcialmente. Sus argumentos, aunque parecen de suma rigurosidad, carecen de poder disuasivo ante la complejidad del asunto.

A. Martínez Lorca,<sup>1504</sup> con una aguda visión de las siempre complicadas relaciones entre pensamiento y política, plantea la posibilidad de unas “presiones del califa almohade” para que el autor añadiera el capítulo de la peregrinación. De ser así, por qué el autor no recibió las mismas presiones para añadir otros capítulos de carácter teológico tal como está la costumbre en algunas obras de este género como *al-muḥallā* de Ibn Ḥazm por ejemplo, máxime si sepamos que Ibn Rušd era así un intelectual comprometido en la *reforma cultural* llevada por los propios almohades, cuyo fundador tenía una *‘aqīda* o doctrina teológica, la famosa *muršida* que había que difundir y estudiar.

Como está claro, la insistencia sobre el aspecto político es común en estos estudiosos antes citados. Por eso se dejaron llevar por la insostenible teoría de que la omisión del *Libro de la peregrinación* está detrás de la epigrama de Ibn Ŷubayr sobre Ibn Rušd como en Makkī<sup>1505</sup> y M. Lorca<sup>1506</sup> sabiendo que el autor de la *taḍkiratun bi al-ajbār ‘ani itifāqāti al-asfāri*, conocida por *riḥlatu Ibn Ŷubayr* era de los más defensores de los almohades “últimos jefes de la justicia en nuestro tiempo” como decía.<sup>1507</sup>

---

<sup>1503</sup> *Abū al-Walīd Ibn Rušd*, 2<sup>a</sup> ed. pp, 231-232.

<sup>1504</sup> *Averroes, el sabio cordobés*, p. 55.

<sup>1505</sup> “Contribución”, p. 21.

<sup>1506</sup> *El sabio cordobés*, p. 55.

<sup>1507</sup> Ibn Ŷubayr, *ar-riḥlatu*, Ziyāda (ed.), p. 69.

Por nuestra parte, la interrogante que planteamos es el siguiente: ¿por qué exclusivamente la segunda redacción del *Libro del ḥayâ* tardó más de veinte años? ¿Por qué sólo el *Libro del ḥayâ* conoció este destino y no la totalidad de la *Bidāya*?

Las respuestas que ofrecemos a continuación superan las causas políticas señaladas por los estudiosos, pero conservan a la vez su potencial explicativo. Veámoslas una por una:

- En su día, Ibn Rušd no tenía aun acceso a los argumentos de la controversia respecto a la peregrinación y por tanto evitó tratar la cuestión tal como la hubo tratado después, es decir, con sus debidos argumentos basados sobre las fuentes legales de que disponía.

Esa probabilidad resulta ser muy débil por dos simples razones: una; porque el autor de la *Bidāya* es un juez erudito, dos; porque no es posible redactar un tratado de derecho comparado sin disponer de los datos indispensables para tal cometido.

- El tema de la peregrinación es de índole práctica: para analizar sus cuestiones y preceptos en profundidad, hay que haberla realizado en primera persona. Ibn Rušd no la había hecho y de allí su indecisión ante la redacción del capítulo dedicado al *ḥayâ*.

Esa posibilidad tampoco es sostenible, porque la posterior redacción de este capítulo significaría que su autor realizó la peregrinación. Sin embargo, no hay constancia de ello en las biografías que tenemos. Ibn Ḥazm e Ibn ʿAbd al-Barr tampoco realizaron la peregrinación y aun así pudieron redactar unos extraordinarios capítulos sobre dicho deber religioso.

- Si de verdad la incorporación tardía del *Libro de la peregrinación canónica* a la totalidad de la *Bidāya* hubiera sido sólo para complacer al monarca almohade

como afirma C. Hernández,<sup>1508</sup> lo más idóneo hacerlo habría sido en el *Libro del Ýihād*, cuyo tema no sólo complacería al monarca, sino que respondía a sus ambiciones expansionistas en el Levante y sus planes preventivos y disuasivos contra los Reyes cristianos.

Un análisis a fondo de este libro demuestra que la preocupación por las opiniones sobre este asunto eran sólo de orden epistemológico y no ideológico; es decir, al autor no le interesaba o no parece que le interesara la situación política o doctrinal de su tiempo para reclamar al *Ýihād*, sino que sólo le interesaba exponer las opiniones de cada escuela sobre el tema y explicar las causas de la divergencia entre los *fuqahā* "sobre el mismo."<sup>1509</sup>

- Si de verdad Ibn Rušd fue influido por la *fatwā* de su abuelo Abū al-Walīd, en donde hacia prevalecer el *Ýihād* sobre la peregrinación,<sup>1510</sup> dato señalado por Barunshvig y Cruz Hernández, lo normal habría sido incluirlo en su *Bidāya*. Porque una *fatwā* sobre su suspensión temporal<sup>1511</sup> vistos los peligros que nos narra Ibn Ýubayr sobre el viaje a los lugares santos, por ejemplo,<sup>1512</sup> los altos impuestos (*mukūs*) exigidos a los peregrinos en Alejandría,<sup>1513</sup> la inestabilidad social y política provocada por la cada vez fuerte invasión de los cristianos a

---

<sup>1508</sup> Abū al-Walīd Ibn Rušd, p. 232.

<sup>1509</sup> Es la impresión que deja la lectura de la totalidad del artículo de Makkī, "Contribución", muchas veces mencionado.

<sup>1510</sup> Makkī, "Contribución de Averroes en la ciencia jurídica musulmana", p. 20.

<sup>1511</sup> Ibn Rušd (al-Ýadd), *fatawā*, aṭ-Ṭāhir at-Tlīlī (ed.), t. I, pp. 1021-1027; al-Wanšārīsī, *al-miʿyāru*, t. I, Ḥiṣṣī y otros (1ª ed.), p. 432.

<sup>1512</sup> Ibn Ýubayr, *arr-iḥlātu*, Ziyāda (ed.), p. 42.

<sup>1513</sup> *Ibid.*, pp. 44-45; 59-60.

los lugares sagrados en Meca y Medina <sup>1514</sup> y las barbaridades del emir de Meca quien exigía a los peregrinos altas tasas de tributos, ect,<sup>1515</sup> todo ello no significa necesariamente la eliminación del estudio teórico del *ḥaḡy* cuya finalidad estaba en el origen de la composición de toda la *Bidāya*.

Ahora bien, no consta que este libro sufriera ningún cambio; ni que su contenido haya sido ajustado a los cambios políticos producidos durante el reinado de Abū Yaʿqūb (595/1198); ni que su autor aludiera a su experiencia personal cuando hablaba de los combatidos, de las condiciones de la tregua y de los botines logrados en la guerra, entre otras cuestiones que por cierto eran temas aplicables a las circunstancias políticas y bélicas vividas durante la época de Ibn Rušd.

En resumen, el autor, como hombre de causa que era, no pronunció ninguna palabra en defensa o rechazo del *Ŷihād* en al-Andalus.

Teniendo en cuenta todo ello, nos inclinamos a que sólo se trata de una revisión <sup>1516</sup> rutinaria de un tratado que circuló entre los lectores más de veinte años y que su autor sentía el deseo de revisarlo,<sup>1517</sup> o de realizar una “edición definitiva” como le gusta a Makkī decir.<sup>1518</sup>

---

<sup>1514</sup> Ibn Ŷubayr, *arr-iḡlatu*, Ziyāda (ed.), pp. 57-58.

<sup>1515</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>1516</sup> Es lo que consta al final del *Libro de la Purificación* (t. I, p. 64) y el *Libro de la caridad legal* (t. I, p.203).

<sup>1517</sup> C. Hernández alude al tema de las “segundas redacciones de algunas obras” del filósofo cordobés. Véase su monografía, *Abū al-Walīd*, 2ª ed. pp. 44-46.

<sup>1518</sup> “Contribución”, p. 21.

Si las causas eran de verdad políticas, no llegaron a determinar la incorporación o no del libro de la peregrinación en la *Bidāya*, pero quizás condicionaron su influencia.

## 2- Estructura

La estructura de la *Bidāya* es relativamente idéntica a las obras redactadas sobre el derecho comparado musulmán, con alguna leve diferencia. Está compuesta de una *introducción*<sup>1519</sup> y de varios libros que incluyen un número definido de capítulos. La temática es relativamente igual, salvo algunas diferencias de análisis y de procedimiento empleados en las cuestiones jurídicas comúnmente planteadas en este género.

En líneas generales,<sup>1520</sup> la *Bidāya* presenta este aspecto morfológico a la excepción del *Libro de la Peregrinación*<sup>1521</sup> cuya estructura difiere de los demás libros en cuanto a su fisonomía tratadística. Quizás su tardía incorporación a la totalidad del libro, sin insistir mucho sobre las causas de ello, explica en parte su aspecto particular frente a la obra en conjunto.

La *Bidāya* consta de 71 libros.<sup>1522</sup> Algunos, como el *Libro de la Oración (aṣ-ṣalātu)*<sup>1523</sup> y del *Ayuno (aṣ-ṣiyāmu)*<sup>1524</sup> se repiten, pues hay dos libros en

---

<sup>1519</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 2-5.

<sup>1520</sup> Es de señalar que vamos a utilizar casi los mismos datos referentes a la *Bidāya* analizados en nuestra citada Tesina sobre "El problema del Ūhād y del iŷtihād en la *Bidāya* de Ibn Rušd", dirigida por el profesor A. Martínez Lorca.

<sup>1521</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 232-278.

<sup>1522</sup> Según la mayoría de las ediciones de la *Bidāya*, hay 22 libros en el primer tomo y 49 en el segundo, es decir un total de 71 libros.

<sup>1523</sup> *Bidāya*, t. I, *Primer libro de la oración*, pp. 64-145; *Segundo libro de la oración*, pp. 145-163.

cada precepto: el *primero* y el *segundo* que son, por cierto, los libros de más amplitud de la obra. Ello quizás se deba a que la oración y el ayuno son los preceptos más importantes de la religión musulmana: la oración, que es el segundo de los mandamientos del Islam después de la *šahāda*, constituye el *pilar* fundamental de la religión islámica.

En cuanto al *ayuno*, su rango dentro de las normas del credo musulmán es muy elevado conforme a cuantas tradiciones proféticas que magnifican su observancia y cumplimiento.

Al igual que los libros de la oración y del ayuno que son de una longitud notable, hay otros de reducida extensión como el *Libro de los salarios (al-yū'alu)*<sup>1525</sup> y El *Libro del Anticipo* o pago adelantado (*as-salamu*)<sup>1526</sup> con menos de una página cada uno, o el *Libro del duelo (al-iḥdādu)* de una página y media.<sup>1527</sup>

Los demás libros se diferencian en su longitud y latitud. Ibn Rušd sigue las normas establecidas en los tratados jurídicos que le precedieron, pues empieza su *Bidāya* con el *Libro de la limpieza* y lo concluye con el *Libro de los procesos judiciales (al-aqḍiyatu)*.

Entre el primer libro y el último, hallamos libros de diferentes temas y diversas facetas de la vida humana.

---

<sup>1524</sup> *Bidāya*, t. I, *Primer libro del ayuno*, pp. 206-225; *Segundo libro del ayuno*, pp. 225-228.

<sup>1525</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 177-178.

<sup>1526</sup> *Bidāya*, t. II, p. 221.

<sup>1527</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 92-93.

Los otros libros de la *Bidāya* son estos: *Libro de la limpieza (aṭ-ṭahāratu)*;<sup>1528</sup> *Libro de la Ablución (al-wuḍū'ū)*;<sup>1529</sup> *Libro del Lavado (al-guslu)*;<sup>1530</sup> *Libro de la purificación sin agua (at-tayyammumu)*;<sup>1531</sup> *Libro de La limpieza de la impureza (aṭ-tahāratu mina na'yisi)*;<sup>1532</sup> *Libro de la oración (aṣ-ṣalātu)*;<sup>1533</sup> *Libro segundo de la oración (kitābu aṣ-ṣalāti aṭ-ṭānī)*;<sup>1534</sup> *Libro de los juicios del difunto (aḥkāmu al-mayyiti)*;<sup>1535</sup> *Libro de la caridad (az-zaqātu)*;<sup>1536</sup> *Libro de la limosna legal (zaqātu al- fiṭri)*;<sup>1537</sup> *Libro del ayuno (aṣ-ṣiyyāmu)*;<sup>1538</sup> *Segundo libro del ayuno (kitāb aṣ-ṣiyyāmi aṭ-ṭānī)*;<sup>1539</sup> *Libro de la*

---

<sup>1528</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 5-31.

<sup>1529</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 31-46. El término empleado por Carlos Quirós, por ejemplo, es *Alguadó*. Véase *Instituciones de religión musulmana*, p. 47.

<sup>1530</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 46-53.

<sup>1531</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 46-53.

<sup>1532</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 53-64.

<sup>1533</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 64-163.

<sup>1534</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 145-163.

<sup>1535</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 164-177. Cabe señalar que Ibn Rušhd lo llama también *Libro de los funerales*. *Bidāya*, t. I, p. 145.

<sup>1536</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 178-203.

<sup>1537</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 203-206.

<sup>1538</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 206-225.

<sup>1539</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 225-228.

*reclusión (al-i‘‘tqāfu);*<sup>1540</sup> *Libro de la peregrinación (al-ḥayyū);*<sup>1541</sup> *Libro del yihād;*<sup>1542</sup> *Libro de los juramentos (al-aymānu);*<sup>1543</sup> *Libro de las promesas (al-nuḍūru);*<sup>1544</sup> *libros de los corderos sacrificados (aḍ-ḍaḥāyā);*<sup>1545</sup> *Libro de los animales sacrificados (aḍ-ḍabā’iḥu);*<sup>1546</sup> *Libro de caza (aṣ-ṣayydu);*<sup>1547</sup> *Libro del bautizo de los niños (al-‘aqīqatu);*<sup>1548</sup> *Libro de las comidas y bebidas (al-aṭ‘imatu wa al-ašribatu);*<sup>1549</sup> *Libro del matrimonio (an-niqāḥu);*<sup>1550</sup> *Libro del divorcio (aṭ-ṭalāqu);*<sup>1551</sup> *Libro del absentismo (al-,ilāu’);*<sup>1552</sup> *Libro de la*

---

<sup>1540</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 228-223.

<sup>1541</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 232-278. Este libro fue añadido al conjunto de la *Bidāya* veinte años después de su primera composición como dice su autor, *Bidāya*, t. I, p. 278.

<sup>1542</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 278-298.

<sup>1543</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 298-308.

<sup>1544</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 308-314.

<sup>1545</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 314-321.

<sup>1546</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 321-332.

<sup>1547</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 332-338.

<sup>1548</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 339-340.

<sup>1549</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 340-349. Éste es el último libro del primer tomo de la *Bidāya*.

<sup>1550</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 2-45. Éste es el primer libro del segundo tomo de la *Bidāya*.

<sup>1551</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 45-74.

<sup>1552</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 74-78.

*asimilación perjudicial (aḏ-ḏihāru)*;<sup>1553</sup> *Libro de la maldición mutua (al-liḥānu)*;<sup>1554</sup> *Libro del duelo (al-ihdādu)*;<sup>1555</sup> *Libro de las ventas (al-buyūʿu)*;<sup>1556</sup> *Libro del intercambio [monetario] (aṣ-ṣarfu)*;<sup>1557</sup> *Libro del anticipo (as-silmu)*;<sup>1558</sup> *Libro de la venta con opción (al-jiyyāru)*;<sup>1559</sup> *Libro de la venta en el precio de costo indicado o de las interganancias (al-murābaḥatu)*;<sup>1560</sup> *Libro de las ventas anticipadas [de los árboles sin fruta] (al-ʿuryyatu)*;<sup>1561</sup> *Libro del alquiler (al-īyāratu)*;<sup>1562</sup> *Libro de los salarios (al-ŷuʿalu)*;<sup>1563</sup> *Libro del préstamo (al-qirāḏu)*;<sup>1564</sup> *Libro de la distribución de la cosecha (al-*

---

<sup>1553</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 78-86.

<sup>1554</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 86-93.

<sup>1555</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 92-93. Este libro no contiene ningún capítulo pues está compuesto sólo de una página y media.

<sup>1556</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 93-146.

<sup>1557</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 146-151.

<sup>1558</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 151-157.

<sup>1559</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 157-161.

<sup>1560</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 161-163.

<sup>1561</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 163-165.

<sup>1562</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 165-177.

<sup>1563</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 177-178.

<sup>1564</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 178-184. Ibn Rušd define este término de la siguiente manera: “El *qirāḏu* es cuando un hombre da un capital a otro para que éste lo invierta sacando de ello un máximo de interés según lo pactado con su propietario, es decir el tercio, el cuarto, o el medio de las ganancias”. *Bidāya*, t. II, p. 178.

*musāqātu*);<sup>1565</sup> *Libro de la compañía (aš-šariqatu)*;<sup>1566</sup> *Libro del derecho preferente de compra (aš-šufʿatu)*;<sup>1567</sup> *Libro de la división (al-qismatu)*;<sup>1568</sup> *Libro de la seguridad para una deuda (ar-ruhūnu)*; <sup>1569</sup> *Libro de la interdicción [de apropiarse de los bienes] (al-ḥayru)*; <sup>1570</sup> *Libro de la bancarrota (at-taflīsu)*; <sup>1571</sup> *Libro de la concordia (aš-ṣulḥu)*; <sup>1572</sup> *Libro de la garantía o de la adopción (al-qafālatu)*; <sup>1573</sup> *Libro del traslado del endoso de la deuda (al-ḥiwālatu)*; <sup>1574</sup> *Libro de la delegación (al-waqālatu)*; <sup>1575</sup> *Libro de los objetos perdidos o propiedades perdidas (al-luḡṭatu)*; <sup>1576</sup> *Libro del depósito (al-wadīʿatu)*; <sup>1577</sup> *Libro del*

---

<sup>1565</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 184-189.

<sup>1566</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 189-193.

<sup>1567</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 193-199.

<sup>1568</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 199-204.

<sup>1569</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 204-210.

<sup>1570</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 210-213.

<sup>1571</sup> *Bidāya*, p. t. II, pp. 213-220.

<sup>1572</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 221.

<sup>1573</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 221-224.

<sup>1574</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 224-226.

<sup>1575</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 226-228.

<sup>1576</sup> Véase su definición en *Bidāya*, t. II, p. 229. El libro figura en el t. II, pp. 228-232.

<sup>1577</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 233-234.

*préstamo de las propiedades materiales (al-‘āriyyatu);*<sup>1578</sup> *Libro de la usurpación (al-gaṣbu);*<sup>1579</sup> *Libro de la restitución (al-istiḥqāqu);*<sup>1580</sup> *Libro de las donaciones (al-hibātu);*<sup>1581</sup> *Libro de los legados o testamentos (al-wasāyyā);*<sup>1582</sup> *Libro de las sucesiones (al-farā’idu);*<sup>1583</sup> *Libro de la emancipación (al-‘itqu);*<sup>1584</sup> *Libro de los contratos por escritura (al-ḡitābatu);*<sup>1585</sup> *Libro de los contratos del propietario [del esclavo] en su muerte y el discurso sobre sus fundamentos (at-tadbīru);*<sup>1586</sup> *Libro de las madres de los hijos (ummaḥātu al-awlādi);*<sup>1587</sup> *Libro de los delitos (al-ŷināyyātu);*<sup>1588</sup> *Libro del justo castigo (al-qisāṣu);*<sup>1589</sup> *Libro de las heridas (al-ŷirāḥu);*<sup>1590</sup> *Libro de los delitos de sangre (ad-diyyātu fī an-*

---

<sup>1578</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 235-237. Se trata tanto de las pertenencias, casas, animales y tierras como de las cosas materiales útiles. *Bidāya*, t. II, p. 235.

<sup>1579</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 237-243.

<sup>1580</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 237-245.

<sup>1581</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 245-250.

<sup>1582</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 250-253.

<sup>1583</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 254-274.

<sup>1584</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 274-280.

<sup>1585</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 280-291.

<sup>1586</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 291-294.

<sup>1587</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 294-295.

<sup>1588</sup> *Bidāya*, t. II, p. 296. Ibn Rušd divide este libro en varios sub- libros.

<sup>1589</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 296-303.

*nufūssi*);<sup>1591</sup> *Libro de los delitos en los sin sangre (ad-diyātu fīmā dūna an-nufūssi)*;<sup>1592</sup> *Libro del juramento (al-qasāma)*;<sup>1593</sup> *Libro de los juicios del adulterio (az-zinā)*;<sup>1594</sup> *Libro de la difamación (al-qadfu)*;<sup>1595</sup> *Libro del robo (al-sariqatu)*;<sup>1596</sup> *Libro del bandolerismo (al-ḥirābatu)*;<sup>1597</sup> *Libro de los procesos judiciales (al-aqḍiyyatu)*.<sup>1598</sup>

Así se presenta la estructura de la *Bidāya* que abarca la totalidad o casi de los temas planteados en este género tratadístico que es la divergencia jurídica.

La inquietud, expresada varias veces por su autor,<sup>1599</sup> de no convertir su tratado en un tratado casuístico, le impidió que lo ampliara en contenido y forma esperando a que pudiese lograrlo posteriormente, según dice para lograr lo que había planteado como finalidad última de su libro:

---

<sup>1590</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 303-306.

<sup>1591</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 306-313.

<sup>1592</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 314-320.

<sup>1593</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 320-324.

<sup>1594</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 324-330.

<sup>1595</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 330-333.

<sup>1596</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 333-340.

<sup>1597</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 340-344.

<sup>1598</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 344-356.

<sup>1599</sup> *Bidāya*, t. II, p. 45; p. 289.

“Si Dios añade algunos años a nuestra vida, compondremos un tratado de casuística conforme a la doctrina de Mālik b. Anas ordenado de manera artificial siguiendo el mālikismo, la doctrina vigente en esta isla de al-Andalus, para que el lector pueda llegar a la categoría del *muýtahid* en la misma; porque enumerar todas las transmisiones, es algo ante lo cual la vida queda limitada”. *Bidāya*, t. II, p. 332.

### 3. Temática

La estructura de la *Bidāya*, concebida por su autor como un tratado de fundamentos y no de casuística,<sup>1600</sup> es la que condicionó la totalidad de esta obra y centró su temática dentro de ciertos límites de planteamiento y análisis.

La temática es la misma como en otros tratados de su género, más o menos diferente en cuanto al contenido y a la extensión, como acabamos de comprobar, pero en líneas generales, existe una similitud de cuestiones tratadas al respecto.

En los anteriores apartados hemos aludido a los libros que componen la *Bidāya* para tener así una idea panorámica sobre la estructura de la misma.

En lo que sigue, intentaremos ofrecer una visión más profunda de su temática en un sentido más hondo.

Obviamente la temática de la *Bidāya* es jurídica. Pero no por ello deja de ser altamente teológica. La primacía interna de la misma exige un orden confesional aunque no lo enuncia directamente: Dios, es la fuente de la verdadera ley; expresada por él en *Alcorán* y explicada fielmente por su Mensajero. El contenido del libro sagrado debe ser analizado por los que están mejor preparados. Éstos, como expertos que son en la materia, extraen los verdaderos dictámenes que concuerdan con la ley divina, recurriendo a los textos del *Alcorán* y de la Tradición, o empleando sus facultades racionales en

---

<sup>1600</sup> “Nuestro libro no es de casuística, sino de fundamentos”, *Bidāya*, t. II, p. 289.

*al- qiyāsu* u otros recursos de orden social como el *bien público* o la *Ley de los que nos precedieron*.

Los creyentes deben seguir a sus *muŷtahidīn* y cumplir con sus opiniones jurídicas. La finalidad última es lograr la benevolencia de Dios y vivir según un ideal de rectitud y honradez, lo que exige entrar a fondo en el ámbito moral. El exégeta se esfuerza en comentar la palabra de Dios y el jurisconsulto intenta lograr el sentido exacto de su significación, mientras que el creyente debe emprender el recto camino de la Ley Divina.

De ahí que la temática de las obras del Derecho islámico abarque todos los aspectos que conducen a dicho camino.

Por su condición de obra jurídica, la *Bidāya* propone satisfacer esta necesidad a través de un esfuerzo racional, axiomático y sintético, de entender las causas de la divergencia entre los juristas sobre tal o cual cuestión e intentar solucionarlas.

Una mirada sintética a los libros que componen la *Bidāya*, ayuda a averiguar la diversidad y amplitud de su temática, sustancialmente antropológica.

Quizás podríamos formular ciertos aspectos de la concepción antropológica de este tratado que estructura todo el corpus jurídico islámico.

Creemos que por alguna razón, esta obra empieza por el *Libro de la limpieza* o *aṭ-ṭahāratu* y sus variantes como *la limpieza de la impureza* (*aṭ-ṭahāratu mina an-naŷiṣi*).

La condición primordial de todo acto ritual es la pureza tanto del alma como del cuerpo. Los textos sagrados son claros respecto a este punto: es inaceptable un acto ritual o civil sin la observancia de la limpieza corporal (pureza de toda suciedad) y moral (la buena intención).

Pero la pureza puede ser total de todo el cuerpo (*aṭ-ṭahāratu al-qāmilatu*), analizada en el *Libro del Lavado (al-guslu)*; o parcial de ciertas partes visibles del mismo. Si la limpieza está destinada a todo el cuerpo, la ablución diaria estará destinada sólo a una parte supuestamente interpuesta a la suciedad material y simbólica (como por ejemplo, ver alguna maldad que no debería ser vista, contemplar una mujer ajena o hablar mal de alguien en su ausencia).

Por su calidad de tolerante, la Ley divina permite ciertos casos excepcionales, como la falta del agua, la enfermedad o la llegada del tiempo de la oración y temer a que no se realice en su debido tiempo. El *Libro de la purificación sin agua* o *at-tayyammumu*, trata perfectamente sobre esta tarea.

Una vez la limpieza está realizada, con todas sus variantes y excepciones, llega la oración (*Libro de la oración*) o *aṣ-ṣalātu* que la *Bidāya* lo expone con sus también variantes, o sea el *Libro segundo de la oración* o *kitābu aṣ-ṣalāti aṭ-ṭāniyyi*.

La oración en el Islam es el pilar de la religión. Por eso, es menester que sea realizada diariamente cinco veces durante el día y la noche además de las oraciones voluntarias o *an-nawāfilu*. De ahí que los demás actos rituales, como el ayuno o *aṣ-ṣiyāmu*, la reclusión o *al-iṭiqāfu*, la tengan como motor para su perfecto cumplimiento.

Ahora bien, el musulmán que entra en su obligación de realizar la limpieza total y parcial, observar la oración, ayunar y dedicarse enteramente al culto durante los últimos días del Ramadán - horario ordinario de la reclusión anual- tiene que purificarse por la limosna legal o *zaqātu al- fiṭri*, pagando a los más necesitados una cantidad de dinero o su correspondiente legal de harina o grano. Este acto de purificación, como también el sacrificio de los corderos durante la fiesta mayor o *īdu al-adḥā*, llega a su meta penúltima al pagar el

musulmán su limosna o *az-zaqātu* a la Casa de bienes legales o a quienes estima más necesitados.

La meta final de la purificación es la peregrinación o *al-ḥaġġu*, al menos una vez en la vida, además de la *ʿumra* o peregrinación menor de carácter opcional después de la primera peregrinación legal y que suele realizarse fuera de *dī al-ḥiġġa* del calendario musulmán.<sup>1601</sup>

Y como el *Ŷihād* es una forma de peregrinación y purificación, el musulmán debe realizarlo dentro de los límites establecidos por los juristas. Sólo que existen dos versiones del *Ŷihād*: *al-akbaru* o mayor y *al-aṣġaru* o menor. Éste, no consta que se deba cumplirse por todos los musulmanes, pero el *Ŷihādu al-akbaru*, sí hay que cumplirlo con la observancia de los preceptos divinos consigo mismo y con los demás hombres.

De ahí que el musulmán debe contraer matrimonio, engendrar descendencia y manifestar su gratitud (durante el bautizo de los niños o *al-ʿaqīqatu*) hacia quien le ha dado todo.

Y si su matrimonio no cumple los requisitos de una vida virtuosa, es lícito que realice la asimilación perjudicial o *az-ḡihāru* con su mujer, practicar la maldición mutua o *al-liʿānu* o declararle el absentismo o *al-ḡāʿu*

Si las cosas se empeoran, no tiene otro remedio que divorciarse dando a su pareja sus derechos prescritos en la ley divina, fueran de una mujer libre o esclava (*ummu al-waladi*). Y en todos los casos, no tiene que realizar el adulterio o *az-zinā*, porque rompe todo lo que hasta entonces había logrado como virtud y honradez en su estado de creyente cumplidor de los preceptos divinos.

---

<sup>1601</sup> Ibn Rušd trata también *al-ʿumratu* en el *Libro de la peregrinación*.

Pero la observancia de la ley divina no se limita sólo a los asuntos propiamente rituales (las plegarias diarias, solemnes, festivas y ocasionales como las de pedir lluvia y durante el eclipse del sol) y sus condiciones materiales (limpieza, ablución y purificación sin agua) y simbólicos (pureza de intención), u otros actos litúrgicos como el ayuno, la reclusión, la limosna legal y la caridad anual y la peregrinación legal u optativa, sino que comprende también los asuntos puramente económicos y sociales.

Las virtudes requeridas en las ventas (*al-buyū<sup>c</sup> u*) y sus variantes (la venta con opción o *al-jiyāru*, la venta en el precio de costo indicado o *al-murābahatu*, el derecho preferente de compra o *aš-šuf<sup>c</sup>atu* y las ventas anticipadas de los árboles sin fruta o *al-,uryyatu*) son las mismas en otros asuntos económicos como son por ejemplo, el intercambio monetario (*aš-šarfu*), el préstamo (*al-qirādu*), la compañía (*aš-šariqatu*), la seguridad para una deuda (*ar-ruhūnu*), el traslado del endoso de la deuda (*al-ḥiwālatu*) y el préstamo de las propiedades materiales (*al-<sup>c</sup>ariyyatu*); es decir, la honradez, la justicia y la equidad, que son virtudes recompensadas por la correspondiente benevolencia divina.

El mismo criterio es aplicable a otros tratos de carácter económico y social como la bancarrota (*at-taflīssu*), la garantía o de la adopción (*al-qafālatu*), la emancipación (*al-<sup>c</sup>itqu*), el alquiler (*al-,iḡāratu*), los salarios (*al-<sup>c</sup>ḡu<sup>c</sup>alu*) e incluso los tratos de carácter personal como las promesas (*an-nuḡūru*), el duelo (*al-iḡdādu*) y los juramentos (*al-aymānu*).

El campo donde el musulmán puede desarrollar su integridad y moralidad es amplio y no es comprensible sino dentro de una finalidad trascendente que pone la observancia de los preceptos divinos o *taqwā* en un permanente cumplimiento.

De ahí que hasta en campos intermediarios entre lo personal y lo social, el musulmán debe observar los criterios legales como en la caza (*aš-šayydu*), las

comidas y bebidas (*al-aṭʿimatu wa al-ašribatu*), el anticipo (*as-silmu*), la distribución de la cosecha (*al-musāqātu*), la división (*al-qismatu*), la delegación (*al-waqālatu*), la paz (*aṣ-ṣulḥu*), el depósito (*al-wadīʿtu*), la restitución (*al-istiḥqāqu*), el juramento (*al-qasāmatu*) y los procesos judiciales (*al-aqḍiyatu*).

Y evitando que el musulmán se desvíe del camino recto cometiendo alguna irregularidad o crimen por pequeño que fuera, es obligatorio que se someta a ciertas medidas jurídicas como son por ejemplo la interdicción de apropiarse de los bienes (*al-ḥayru*), la usurpación (*al-gaṣbu*), los delitos (*al-yināyātu*), el robo (*as-sariqatu*), el bandolerismo (*al-ḥirābatu*), el justo castigo (*al-qisāsu*), las heridas (*al-yirāḥu*), los delitos de sangre (*ad-diyyātu fī an-nufūssi*), los delitos sin sangre (*ad-diyyātu fīmā dūna an-nufūssi*), los juicios del difunto (*aḥqāmu al-mayyiti*) y los objetos perdidos o propiedades perdidas (*al-luqṭatu*).

E insistiendo en que todo ello sea formal, hay que recurrir a los contratos por escritura (*al-qitābatu*), reguladores de los legados o testamentos (*al-waṣāyyā*), las donaciones (*al-hibātu*), las sucesiones (*al-farāʿidu*) y los contratos del propietario del esclavo en su muerte y el discurso sobre sus fundamentos (*at-tadbīru*).

De esta manera, la vida del musulmán está regida por varios códigos materializados en los derechos de carácter público (*al-Ŷihād* y sus normativas en el botín con guerra o sin ella, la limosna legal y la caridad anual), de carácter ritual (la pureza legal, los funerales, la limpieza, la ablución, las comidas y bebidas, las cinco plegarias, las oraciones en privado, la peregrinación, los sacrificios, el ayuno y el retiro espiritual) y de carácter privado (la emancipación, el matrimonio, su disolución, el patrimonio, la servidumbre, la contratación, los contratos, las compraventas, las donaciones, los

arrendamientos, los préstamos, los depósitos, las sucesiones y los testamentos).<sup>1602</sup>

Su finalidad última es ofrecer al musulmán – que *a priori* está entregado a la voluntad divina<sup>1603</sup> – unas normas de arreglo y de orden para adaptar su vida a los mandamientos divinos y lograr así, la perfección espiritual y moral, ambas requeridas para lograr la salvación en el día del juicio final.

La *Bidāya* es el repertorio – como obviamente lo son otros tratados de derecho – que trata todos estos aspectos vinculados a la vida musulmana y con ello expone la naturaleza de su temática como tratado, no sólo de índole comparativa entre las escuelas jurídicas, sino también, de índole antropológico.

## II. Fuentes

En un apartado anterior, hemos aludido a la autoría de la *Bidāya* e hicimos nuestra las opiniones de algunos estudiosos sobre la atribución de esta obra a Ibn Rušd.

Sólo añadiremos ahora que el ulema ʿAbd Allāh Guennūn (1908-1989), uno de los primeros que estudiaron la faceta jurídica de nuestro sabio, no se pronunciaba en ningún momento sobre la autoría de la *Bidāya*.

Tampoco lo hicieron otros investigadores de la talla de Brunschvig<sup>1604</sup> y Turkī,<sup>1605</sup> entre otros.

---

<sup>1602</sup> Seguimos el esquema utilizado, por J. López Ortiz en su *Derecho musulmán*, que por cierto, hace referencia a la *Bidāya* en varios capítulos de su obra, como por ejemplo, en las páginas: 30; 40; 80; 151; 167; 173; 208; 223 y 228.

<sup>1603</sup> Reflejamos aquí el significado etimológico del Islam como entrega total del musulmán a la voluntad divina, que además, es prueba confirmativa de su profunda fe.

<sup>1604</sup> "Averroes juriste", pp. 35-68.

La razón de ello, es la simple evidencia de que es realmente la obra de “*Ibn Rušd, el filñsofo jurista*”.<sup>1606</sup>

Las causas de esta actitud es sin duda alguna la “extraordinaria riqueza”<sup>1607</sup> y diversidad de fuentes implícitas y explícitas en cuyos saberes, pudo aprovecharse el autor de la *Bidāya*, que a veces, omitió de señalar la procedencia o autoría.

No nos vamos a retomar el debate sobre este asunto, zanjado al parecer hace mucho tiempo, sino conformarnos con averiguar cuáles fueron las fuentes de esta obra e intentar determinar su impacto e importancia en la misma.

Podemos dividir estas fuentes en tres categorías: recopilaciones principales de *ḥadices*, recopilaciones principales de tradiciones, tratados de jurisprudencia y comentarios a las tradiciones proféticas.

## 1. Principales recopilaciones de *ḥadices*

Entre las principales recopilaciones de *ḥadices*, destacamos las de al-Bujārī y Muslim, *al-muwaṭṭa’u* de Mālik, *al-musnadu* de Aḥmad y *sunanu ad-Daraqunnī*.

### - *Ṣaḥīḥu al-Bujārī* y *Muslim*

De las fuentes utilizadas por el autor, las recopilaciones del *hadīṭ*, concretamente las de al-Bujārī<sup>1608</sup> (256/873)<sup>1609</sup> y Muslim<sup>1610</sup> (261/874)<sup>1611</sup> o

---

<sup>1605</sup> "La place d’Averroès juriste dans l’histoire du malikisme et de l’Espagne musulmane", pp. 33-43.

<sup>1606</sup> Guennūn, *ḡawlātun*, pp. 105-118; C. Quiróz (trad.), pp. 195-206.

<sup>1607</sup> Makkī, "Contribución", p. 35.

<sup>1608</sup> *Bidāya*, t. I, págs. 7, 14, 15, 28, 34, 44, 46, 47, 62, 70, 77, 83, 93, 101, 107, 114, 123, 124, 130, 156, 221, 230, 245, 315 y 345 ; t. II, págs. 27, 29, 184, 216, 275 y 320.

ambos,<sup>1612</sup> y de manera especial las de este último, destacan como bien observa el ulema Guennūn.<sup>1613</sup>

La referencia y utilización de estas dos recopilaciones de *ḥadices* es constante, por la importancia de las mismas debida a la autenticidad de sus dichos y la autoridad que representan en la ciencia jurídica musulmana.

Las opiniones expuestas en la *Bidāya* tienen, en la mayoría de los casos, fundamento textual en las mismas. A veces, el argumento se debilita o se fortalece sólo por apoyarse sobre un dicho escogido por esas destacadas fuentes.

### - *Muwaṭṭa'u Mālik*

La otra fuente, cuya importancia no pasa desapercibida en la *Bidāya* es *al-muwaṭṭa' 'ede Mālik*. Como éste había sido el fundador de la escuela, era natural que Ibn Rušd lo utilizara como fuente principal en su tratado dedicado al estudio

---

<sup>1609</sup> Ibn Jiliqān, *al-Wafayātu*, Wüstenfeld (ed.), Vol. II, t. VI, pp. 99-101; I. °Abbās (ed.), t. II, pp. 188-191; Al-qasantīnī, *al-wafayātu*, Nwīhiḍ (ed.), p. 180; Ibn an-Nadīm, *al-fihristu*, Riḍā Taḡadud (ed.), t. VI, p. 286; Ibn al-°Imād, *Šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. III, pp. 252-255; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XII, biog. n° 171, pp. 391-471; al-Yāfi'ī, *mir'ātu al-°ināni*, t. II, pp. 124-125; Ibn Qunfuḍ, *al-wafayātu*, p. 180; aḍ-Ḍahbī, *al-°ibaru*, t. I, pp. 367-368.

<sup>1610</sup> *Bidāya*, t. I, págs. 14, 15, 28, 34, 44, 46, 47, 69, 77, 95, 119, 124, 130, 153, 221, 226, 317 y 348; t. II, págs. 27, 29, 148, 216, 275 y 322.

<sup>1611</sup> Para su biografía, véase por ejemplo: Ibn al-°Imād, *Šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. III, pp. 270-272; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XII, biog. n° 217, pp. 557-580.

<sup>1612</sup> El autor utiliza el término de *ahlu aṣ-ṣaḥīḥi* (la gente de lo auténtico) aludiendo al-Bujārī y a Muslim. Véase *Bidāya*, t. I, págs. 34, 230, 333; t. II, págs. 34, 275. También utiliza el término de *aṣ-ṣaḥīḥāni* refiriéndose a las recopilaciones de estos mismos tradicionistas. Véase, *Bidāya*, t. I, págs. 9, 10, 89; t. II, p. 46 y 94. Utiliza también el término *aṣ-ṣaḥīḥu* (el auténtico) refiriéndose a las recopilaciones de los antes citados tradicionistas. Véase *Bidāya*, t. I, p. 121.

<sup>1613</sup> *°awlātun*, p. 114.

comparativo entre las escuelas jurídicas, la mālikī entre ellas, ya que lo sabía de memoria como nos lo cuentan varios de sus biógrafos.<sup>1614</sup>

La referencia de nuestro jurista a *al-muwaṭṭaʿe* es abundante, directa e indirecta;<sup>1615</sup> pues cita en varias veces imāma *Dāri al-Hiṡrati* como hace por ejemplo al referirse al tema de la menstruación de la mujer y su duración;<sup>1616</sup> a la oración en comunidad si es facultativa u obligatoria;<sup>1617</sup> a la oración completa o incompleta al realizar el viaje;<sup>1618</sup> a la oración solemne del viernes que coincida con la de las Pascuas (*al-ʿīdaynu*);<sup>1619</sup> a la prosternación durante la oración;<sup>1620</sup> a la oración sobre los difuntos de ambos sexos si se coincide su funeral;<sup>1621</sup> a la cantidad que se debe pagar en la limosna legal cuando se trata del oro;<sup>1622</sup> a la expiación (*al-kaffāratu*) con la interrupción del ayuno

---

<sup>1614</sup> Por ejemplo, Ibn Farḥūn, *ad-dibāyū al-muḍahhabu*, pp. 378- 379. Para más datos sobre este hecho, véase la relación de los autores que lo biografiaron en la parte correspondiente a su vida y obra.

<sup>1615</sup> Ibn Rušd, hace referencia a ciertos dichos transmitidos de Mālik en otros libros excepto *al-muwaṭṭaʿe*. Véase por ejemplo, *Bidāya*, t. II, p. 193. Hace referencia también a su método en tratar las cuestiones de los procesos judiciales en un solo libro. *Ibid.* t. II, p. 324.

<sup>1616</sup> *Bidāya*, t. I, p. 37.

<sup>1617</sup> *Bidāya*, t. I, p. 103.

<sup>1618</sup> *Bidāya*, t. I, p. 122.

<sup>1619</sup> *Bidāya*, t. I, p. 159.

<sup>1620</sup> *Bidāya*, t. I, p. 162 y 163.

<sup>1621</sup> *Bidāya*, t. I, p. 173.

<sup>1622</sup> *Bidāya*, t. I, p. 186.

expresadamente con la comida y bebida;<sup>1623</sup> a la vestimenta durante la peregrinación;<sup>1624</sup> a ʿUmar quien solía lavarse su pelo durante la entrada en la situación de peregrino (*al-iḥrāmu*);<sup>1625</sup> a la prohibición de la caza durante la peregrinación;<sup>1626</sup> a la tradición de ʿAyša sobre el juramento usual sin compromiso;<sup>1627</sup> al peso del pelo de los recién nacidos en plata dedicado a la limosna;<sup>1628</sup> a la prohibición de comer ciertas bestias con cuatro patas;<sup>1629</sup> al consenso sobre la permisibilidad de fabricar cerveza con ciertas bestias y las tradiciones correspondientes;<sup>1630</sup> al derecho del marido de retomar su mujer casada con otro hombre si ésta se entera de su divorcio pero no de su reclamación de ser retomada otra vez por esposa por el primer marido;<sup>1631</sup> a la mujer divorciada cuando tiene que empezar su periodo de retiro legal (*al-ʿiddatu*);<sup>1632</sup> a las categorías de ventas prohibidas en las comidas;<sup>1633</sup> y en los

---

<sup>1623</sup> *Bidāya*, t. I, p. 221.

<sup>1624</sup> *Bidāya*, t. I, p. 239.

<sup>1625</sup> *Bidāya*, t. I, p. 241.

<sup>1626</sup> *Bidāya*, t. I, p. 241.

<sup>1627</sup> *Bidāya*, t. I, p. 299.

<sup>1628</sup> *Bidāya*, t. I, p. 340.

<sup>1629</sup> *Bidāya*, t. I, p. 343.

<sup>1630</sup> *Bidāya*, t. I, p. 348.

<sup>1631</sup> *Bidāya*, t. II, p. 64.

<sup>1632</sup> *Bidāya*, t. II, p. 68.

<sup>1633</sup> *Bidāya*, t. II, p. 89.

cereales;<sup>1634</sup> a la venta de objetos o esclavos sin defectos;<sup>1635</sup> a la venta de los bienes del esclavo;<sup>1636</sup> al alquiler de la tierra con o sin sus frutos;<sup>1637</sup> a la impermisibilidad de que el propietario de los bienes ponga condición al que invierta en los mismos de recibir una parte de ganancias;<sup>1638</sup> a las condiciones de la distribución de la cosecha (*al-musāqātu*);<sup>1639</sup> al juicio correspondiente al hombre que fornicar con la esclava de su mujer;<sup>1640</sup> y al juicio correspondiente al embarazo en caso de violación.<sup>1641</sup>

La presencia de *al-muwaṭṭaʿe* en la *Bidāya* es notable, por eso la referencia a su autor es constante, no sólo porque representa una de las escuelas objeto de estudio comparativo, sino también porque su tratado forma parte del dispositivo textual que posibilita la fundamentación de las diferentes opiniones existentes sobre tal o cual cuestión jurídica y los argumentos legales en ellas empleadas.

Pero el autor de la *Bidāya* no se conforma con recurrir sólo a las recopilaciones de al-Bujārī, de Muslim y de Mālik, sino que se permite el

---

<sup>1634</sup> *Bidāya*, t. II, p. 101.

<sup>1635</sup> *Bidāya*, t. II, p. 139.

<sup>1636</sup> *Bidāya*, t. II, p. 144.

<sup>1637</sup> *Bidāya*, t. II, p. 166.

<sup>1638</sup> *Bidāya*, t. II, p. 180.

<sup>1639</sup> *Bidāya*, t. II, p. 186.

<sup>1640</sup> *Bidāya*, t. II, p. 325.

<sup>1641</sup> *Bidāya*, t. II, p. 329.

recurrir a otras recopilaciones de máxima fiabilidad como son *al-musnadu* de Aḥmad b. Ḥanbal y los *sunnan* de ad-Darāqṭunnī y hacer referencia a sus datos y a las actitudes de sus autores respecto a ciertos dichos proféticos.

### - *Musnadu* Aḥmad b. Ḥanbal

De *al-musnadu* de Aḥmad b. Ḥanbal (241 /855), toma los siguientes datos:

- Un dicho corregido y recogido en *al-musnadu* que dice así: “Escuchad al *imām* cuando lea “;<sup>1642</sup>
- Una opinión crítica favorable sobre las vías desde las cuales se transmitieron dichos proféticos acerca de la oración sobre los cementerios;<sup>1643</sup>
- Una corrección de un dicho profético que dice así: “El *ḥāyimu* y el *maḥyūmu* (los que practican la aplicación de ventosas),<sup>1644</sup> ambos rompen el ayuno”;<sup>1645</sup>
- Un juicio desfavorable a un dicho transmitido de °Amrū b. al-°Āṣṣ (682/1284) que dice: “No confundan la *Sunna* de nuestro Profeta: el retiro legal de la esclava cuyo marido falleció es de cuatro meses y diez días”;<sup>1646</sup>
- Una negativa respecto a un dicho transmitido de Rāfi° b. °Amrū al-Gifāriyyu (50/670)<sup>1647</sup> cuyas palabras son desequilibradas que dicen así:

---

<sup>1642</sup> *Bidāya*, t. I, p.112.

<sup>1643</sup> *Bidāya*, t. I, p. 174.

<sup>1644</sup> Técnica curativa basada sobre la extracción de la sangre de la nuca.

<sup>1645</sup> *Bidāya*, t. I, p. 212.

<sup>1646</sup> *Bidāya*, t. II, p. 73.

<sup>1647</sup> El mismo Ibn Rušd señala la debilidad de los dichos transmitidos por Rāfi°. Véase *Bidāya*, t. II, 167. Para su biografía, véase por ejemplo: ad-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. II, biog. n° 94, pp. 477-478.

“El Mensajero de Dios –que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- nos impidió una cosa que nos habría sido favorable. Dije: lo que dijo el Mensajero de Dios –que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- es veraz. El Mensajero de Dios –que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- dijo: me llamó y dijo: ¿Qué hacéis con vuestros campos de cultivo? Dijimos: los alquilamos a cambio de un cuarto y de una cantidad de dátiles y cereales. El Mensajero de Dios –que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- dijo: No lo hagáis. Cultivadlos, compartid su cultivo o guárdenlos [a vuestra disposición]. *Bidāya*, t. II, p. 168.

- Una valoración de autenticidad favorable a un dicho de Ibn ʿUmar (73 o 74/693 o 694), escogido por al-Bujārī y Muslim que dice así:<sup>1648</sup>

“El Profeta –que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- entregó a los judíos de *Jaybar* las palmeras de éste y sus tierras para que las trabajen con sus bienes, y para él – que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- la mitad de sus frutos”. *Bidāya*, t. II, p. 184.

- Otra valoración a favor de algunas tradiciones transmitidas de algunos tradicionistas:

“Aḥmad b. Ḥanbal decía: El dicho de Maʿmar, transmitido de az-Zuhrī, de Abū Salama b. ʿAbd ar-Raḥmān es de lo más auténticos cuantos hay en el derecho preferente de compra (*aš-šufʿa*)”. *Bidāya*, t. II, p. 193.

### - ***Sunanu ad-Darāqṭunnī***

En cuanto a las recopilaciones de ad-Darāqṭunnī (385/995),<sup>1649</sup> la *Bidāya* se refiere a su *selección de tradiciones* conocida por *sunnanu ad-Darāqṭunniyyi*

---

<sup>1648</sup> *Bidāya*, t. II, p. 186.

<sup>1649</sup> Para su biografía, véase por ejemplo: aḍ-Ḍaḥbī, *as-Siyaru*, t. XIV, biog. n° 332, pp. 449-461; aḍ-Ḍaḥbī, *al-ʿibaru*, t. I, pp. 367-368; Ibn Jiliqān, *Wafayātu*, Wüstenfeld (ed.), Vol. I, t. V, pp. 22-23; I. ʿAbbās (ed.),

a cuyo criterio crítico se acoge. Dice Ibn Rušd al analizar el tema de los testigos en el acto matrimonial como condición imprescindible para su cumplimiento:

“Abū Ḥanīfa, aš-Šāfi‘ī y Mālik concordaron sobre el testimonio como condición del acto matrimonial. Divergieron sobre si es una condición de cumplimiento exigido al realizarlo o una condición obligada al firmar su contrato. Concordaron sobre la impermisibilidad del matrimonio secreto. Divergieron sobre si haya sido testificado por dos testigos apelados a discreción, ¿si es o no un secreto? Mālik dijo: „Es un secreto y es obligatoria su anulación“. Abū Ḥanīfa y aš-Šāfi‘ī dijeron: „No es un secreto“. La causa de su divergencia es ¿si el testimonio en el acto matrimonial es un juicio legal, o la finalidad es sólo impedir la discrepancia y la negación? Quien dijo que es un juicio legal, explicó: „Es una condición de su validez (*šartu šihḥatihi*)“. Quien dijo que debe registrarse, explicó: „Es de las condiciones del cumplimiento“. “La causa de su discordancia es ¿si el testimonio [en el matrimonio] es un juicio legal o sólo para evitar los motivos de la discordancia o la negación? Quien dijo: „es un juicio legal“, lo consideró como una condición de su validez; quien dijo: „tiene que ser certificado, le consideró parte de su cumplimiento. El fundamento en ello, es la transmisión de una tradición de Ibn ‘Abbās sin objeción alguna por parte de los Compañeros [del Profeta]: „No hay matrimonio [licito] sino el que sea testificado por dos testigos honestos y un padrino orientador“ (*waliyy*)“. Mucha gente consideró dicha tradición como si fuera incluida en el consenso, lo cual es débil. Esta tradición había sido transmitida de manera elevada (*marfū‘un*). Lo dijo ad-Dārāqutnī añadiendo que entre sus transmisores, se hallan algunos desconocidos”. *Bidāya*, t. II, p. 13.

---

t. I. 297-299; bn Qunfuḍ, *al-wafayātu*, p. 297-299; as-Sam‘ānī, *al-ansābu*, t. II, pp. 437-439; Ibn al-‘Imād, *šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. IV, pp. 452-453.

## 2. Principales recopilaciones de tradiciones proféticas

De lo mismo hace con otras recopilaciones de tradiciones proféticas como son los *mušannaḡu de Ibn Abī Šība* y *mušannaḡu ʿAbd ar-Razzāq*

### - *Mušannaḡu Ibn Abī Šība*

De Abū Šība (235/ 849), Ibn Rušd hace referencia en varias partes de su libro al citarle unas tradiciones que fundamentan ciertas opiniones jurídicas:

- Sobre el número de las *arracas* debidas en la oración en las noches de Ramadán. Ibn Rušd aporta una tradición de Abū Šība, transmitida de Abū Dāwūd b. Qays quien dijo:

“He presenciado a la gente en Medina en tiempos de ʿUmar b. ʿAbd al-Azīz y Abān b. ʿUṡmān, realizando la oración con treinta y seis *arracas* y tres oraciones sueltas (*watr*)”.  
*Bidāya*, t. I, p. 152.

- Sobre el quinto del botín ganado sin guerra:

“De Anas b. Mālik, transmite Ibn Abī Šība, que al-Barāʿe b. Mālik atacó a Marzabān durante la batalla de *ad-Dāra*, le dio una puñalada estando éste montado y lo mató. Su botín llegó a treinta mil. ʿUmar b. al-Jaṡṡāb se enteró del hecho y dijo a Abū Ṭalḡa: „Nunca hemos tomado el quinto del botín. Lo de al-Barāʿe son muchos bienes y me veo en la obligación de tomarlo por quinto. Dijo: dijo Ibn Sīrīn: me comentó Anas b. Mālik que aquello había sido el primer botín tomado por quinto en el Islam”.<sup>1650</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 290-291.

- Sobre la esclava, cuando se vende: ¿si su venta conlleva o no su divorcio? La mayoría de los juristas optan por calificar la venta como divorcio. Al

---

<sup>1650</sup> Ibn ʿAbd al-Barr, *al-istiḡkāru*, Qalʿiyī (ed.), t. XIV, pp. 141-142. Véase más datos sobre esta tradición en la nota n° 4 en las mismas páginas.

fundamentar su posición, Ibn Rušd cita una tradición de Ibn Abī Šība, transmitida de Abū Saʿīd al-Juḍarī que:

“El mensajero de Dios- que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- envió, durante la batalla de Ḥunayn, una escuadra a una tribu árabe y logró vencerla llevando con ellos mujeres casadas. Algunos compañeros del Mensajero- que la paz y las bendiciones de Dios sean con él - se abstuvieron temiendo caer en el error siendo éstas casadas”.  
*Bidāya*, t. II, p. 36.

### - *Muṣannaḡu al-imām ʿAbd ar-Rāzzāq*

La referencia al imām ʿAbd ar-Rāzzāq aṣ-Šanʿānī (211/826)<sup>1651</sup> y su *muṣannaḡ*<sup>1652</sup> si bien es restringida en comparación con otras compilaciones de tradiciones, es importante porque da una idea de cuán diversas y múltiples hayan sido las fuentes utilizadas en la *Bidāya*.

De hecho, esta referencia suele siempre servir de apoyo para fundamentar una opinión o buscar un argumento razonable a cierta posición jurídica, como por ejemplo el orden que deben tener los hombres y las mujeres durante la oración fúnebre. Ibn Rušd después de exponer las diferentes opiniones sobre el tema, dice que el hecho es meramente opcional porque no existe ningún texto legal sobre el tema, aunque la mayoría son a favor de poner a los hombres en las primeras filas del acto y después las mujeres, acorde con Mālik en su *muwaṭṭaʿ*. Para fundamentar más esa posición Ibn Rušd aporta una tradición transmitida por ʿAbd ar-Razzāq, de Ibn Ŷurayy, de Nāfi, de Ibn ʿUmar, que es ésta:

---

<sup>1651</sup> Para su biografía, véase por ejemplo: aḡ-Ḍahbī, *al-ʿībar*, t. I, p. 283; al-Yāfiʿī, *mirʿātu al-Ŷināni*, t. II, p. 40.

<sup>1652</sup> *Bidāya*, t. I, págs. 173, 228, 236 y 287; t. II, págs. 21, 102, 216, 217 y 207

“realizñ la oración fúnebre, presidida por Sa‘īd b. al-‘Āṣī, con los hombres en primera fila, seguidos por las mujeres en presencia de Ibn ‘Abbās, Abū Hurayra, Abū Sa‘īd al-Juḍarī y Abū Qatāda”. *Bidāya*, t. I, p. 173.

### - *Kitābu al-āṭāri* de aṭ-Ṭaḥḥāwī

La otra fuente correspondiente a las recopilaciones del *ḥadīṭ* es *kitābu al-āṭāri* (Libro de las tradiciones) <sup>1653</sup> de aṭ-Ṭaḥḥāwī, Abū Ŷa‘far Aḥmad b. Muḥammad b. Salāma b. Maslama al-Azdī (321/933). <sup>1654</sup>

Como es de costumbre, la referencia de Ibn Rušd a este tratado del jurista ḥanafī – unas dieseis veces en concreto- es relativamente múltiple y diversa.

- Indica la opinión de aṭ-Ṭaḥḥāwī- junto a la de Abū Ḥanīfa, Aḥmad b. Ḥanbal, Mālik y aš-Šāfi‘ī- acerca del número de prosternaciones que se deben realizarse al leer el *Alcorán*. La prosternación, según aṭ-Ṭaḥḥāwī, es la que indica el vocal de *al-jayru* o el bien. <sup>1655</sup>

- Menciona una opinión explicativa de aṭ-Ṭaḥḥāwī sobre la actitud de Abū Ḥanīfa a propósito de pagar el daño causado por las bestias en los huertos ajenos. <sup>1656</sup>

---

<sup>1653</sup> *Bidāya*, t. I, págs. 15, 106, 162, 171, 185, 212, 227, 318 y 346; t. II, 104 (dos veces), 169, 242, 266 (dos veces) y 268.

<sup>1654</sup> Para su biografía, véase por ejemplo Ibn Jilikān, *al-wafayātu*, Wüstenfeld (ed.), Vol. I, t. I, pp. 33-34; I. ‘Abbās (ed.) t.I, pp. 71-72; aḍ-Ḍaḥbī, *al-‘ībaru*, t. II, p. 11; Ibn al-‘Imād, *šaḍarātu aḍ-ḍaḥabī*, t. IV, p. 105; aḍ-Ḍaḥbī, *as-Siyaru*, p. XV, p. 11; as-Širāzī, *ṭabaqātu al-fuḍaḥā‘i*, ‘Abbās (ed.), p. 142; Abū al-Qurašī, *al-ŷawāhiru al-muḍī‘atu*, al-Ḥ‘lū (ed.), t. I, pp. 271-277; al-Ŷāfi‘i, *mir‘ātu al-ŷināni*, t. II, p. 211.

<sup>1655</sup> *Bidāya*, t. I, p. 162.

<sup>1656</sup> *Bidāya*, t. II, p. 242.

- Señala que la opinión de aṭ-Ṭaḥḥāwī es idéntica a la de Abū Ḥanīfa acerca de la permisibilidad de vender los dátiles secos (*at-tamru*) a cambio de otros frescos (*ar-ruṭabu*).<sup>1657</sup>
- Alude, con cierta crítica, empleando la vocal dubitativa de *za<sup>c</sup>ama* (pretende), a una opinión de aṭ-Ṭaḥḥāwī acerca de que la limosna legal haya sido confirmada por ʿUmar b. al-Jaṭṭāb e Ibn ʿUmar sin ninguna negativa por parte de los Compañeros del Profeta.<sup>1658</sup>
- Cita a aṭ-Ṭaḥḥāwī quien niega la autenticidad de algunas tradiciones acerca de la permisibilidad de que más de siete personas puedan sacrificar un cordero durante la peregrinación.<sup>1659</sup>
- Utiliza los textos escogidos, autenticados o debilitados por aṭ-Ṭaḥḥāwī como argumento para explicar la causa de la divergencia de los juristas sobre:
  - Si es permitido o no pasar la mano mojada sobre los calzados durante la ablución;<sup>1660</sup>
  - Cuándo el imam debe pronunciar la *takbīra*<sup>1661</sup> para empezar la oración: ¿después del anuncio de la formula de su inicio y la formación de filas de los oradores o antes cuando *al-muadḍin* anuncia el inicio de la misma?<sup>1662</sup>

---

<sup>1657</sup> *Bidāya*, t. II, p. 104.

<sup>1658</sup> *Bidāya*, t. I, p. 185.

<sup>1659</sup> *Bidāya*, t. I, p. 318.

<sup>1660</sup> *Bidāya*, t. I, p. 15.

<sup>1661</sup> Se trata de una formula inicial de la oración que dice así: “Dios es grande (dos veces); no hay Dios sino Él; la oración ha empezado (dos veces); Dios es grande (dos veces); no hay Dios sino Él”.

<sup>1662</sup> *Bidāya*, t. I, p. 106.

- ¿Si es o no permitido leer el *Alcorán* durante la plegaria fúnebre o conformarse sólo con las imploraciones? La tradición transmitida por aṭ-Ṭaḥḥāwī de la mano de otros es que la lectura en susurro de la *fātiḥa* (Azora inicial) del *Alcorán*, junto a las imploraciones es la establecida por la *Sunna*.<sup>1663</sup>
- Sobre la abstención del creyente de la comida, a la bebida y a la fornicación durante su ayuno. La tradición transmitida por aṭ-Ṭaḥḥāwī cuyo contenido debilita, es sobre el beso entre los matrimonios como causante inmediato de ruptura del ayuno.<sup>1664</sup>
- Sobre el ayuno durante la mitad del mes de *šaʿbān*. Ibn Rušd indica que todas las tradiciones utilizadas por él sobre esta cuestión son tomadas de aṭ-Ṭaḥḥāwī.<sup>1665</sup>
- Sobre la prohibición o no de las bebidas dulces que producen efectos de ebriedad. Ibn Rušd utiliza algunas tradiciones escogidas por aṭ-Ṭaḥḥāwī sobre el tema.<sup>1666</sup>
- Menciona el rechazo de aṭ-Ṭaḥḥāwī a un dicho profético acerca de vender los dátiles secos a cambio de los frescos porque algunos de sus transmisores son desconocidos.<sup>1667</sup>

---

<sup>1663</sup> *Bidāya*, t. I, p. 171.

<sup>1664</sup> *Bidāya*, t. I, p. 212.

<sup>1665</sup> *Bidāya*, t. I, p. 227.

<sup>1666</sup> *Bidāya*, t. I, p. 346.

<sup>1667</sup> *Bidāya*, t. II, p. 104.

- Alude a una explicación de aṭ-Ṭaḥḥāwī sobre la prohibición del Profeta a moler el trigo a cambio de una parte del mismo <sup>1668</sup> y la significación de uno de sus dichos sobre la paternidad de los hijos o filiación <sup>1669</sup> en caso de disputa. <sup>1670</sup>
- Señala aṭ-Ṭaḥḥāwī como su fuente en atribuir una opinión de Abū Ḥanīfa y de sus compañeros sobre la repartición de la herencia entre los desaparecidos en guerra, naufragio y derrumbe siendo desconocido quién había fallecido antes del otro. La opinión de Abū Ḥanīfa, idéntica por cierto a la de Mālik y de aš-Šāfi‘ī, es que no heredan el uno del otro y que la herencia corresponda a sus familiares o a *Baytu māli al-muslimīna* (Casa de bienes de los musulmanes) si no los tienen. <sup>1671</sup>

### 3. Tratados de jurisprudencia

Las otras fuentes exploradas por Ibn Rušd entre tratados de Derecho y Comentarios de tradiciones proféticas, son:

#### - *La mudawwana de Saḥnūn*

La *mudawwana* de Saḥnūn, máxima referencia en la escuela mālikí. La referencia a esta enciclopedia jurídica es múltiples, bien en señalar las opiniones de Saḥnūn, bien en citar algunos de sus dictámenes escogidos de su *mudawwana* como por ejemplo se manifiesta en los textos que reproduzco:

---

<sup>1668</sup> *Bidāya*, t. II, p. 169.

<sup>1669</sup> M. Feria García, *Diccionario de términos jurídicos árabe- español*, p. 14.

<sup>1670</sup> *Bidāya*, t. II, p. 268.

<sup>1671</sup> *Bidāya*, t. II, p. 266.

- “El color amarillo y ocre durante la menstruación es como tal, visto o no por la mujer junto con la sangre”. *Bidāya*, t. I, p. 38.

- “La interrupción de la menstruación es considerada como tal si la mujer ve la blancura de su prenda interior; si no la ve, el resecado es su señal”. *Bidāya*, t. I, p. 39.

- “La impureza de la sangre del pescado”. *Bidāya*, t. I, pp. 57-58.

- “No es comible la perdiz abatida y pernoctada.”. *Bidāya*, t. I, p. 337.

- “La gente solía vender la carne con un precio conocido y el pago aplazado, tomando el comprador una cantidad fija cada día de la carne”. *Bidāya*, t. II, pp. 110-111.

- “Es permisible vender [la mercancía] ausente sin atributos a condición de poseer la opción de verla”. *Bidāya*, t. II, p. 117.

### - La *‘Utbiyya* de al-*‘Utbī*

La *‘utbiyya* está citada en dos veces, la primera, al tratar de la cantidad de bienes que se debe consentir al fallido. La respuesta escogida de la *‘utbiyya* es la que le sirva durante un mes.<sup>1672</sup>

La segunda, al investigar la causa de los juristas sobre su divergencia acerca del acto del legitimador que toma una mujer por esposa siendo ésta divorciada tres veces: si su matrimonio es lícito o ilícito.

La causa de esta divergencia, según Ibn Rušd, es la contrapuesta de lo particular con lo general en las aleyas coránicas y los dichos proféticos autenticados.

La opinión del autor de la *Bidāya* es que la prevalencia, en los fundamentalistas o *uṣūliyyīn*, es siempre, a favor de lo particular en sus dictámenes. El procedimiento, en términos jurídicos, se denomina *luzūmu aš-*

---

<sup>1672</sup> *Bidāya*, t. II, p. 219.

*šurūṭi*, o sea, la obligación de cumplir con las condiciones que constan en todo compromiso. Este término es el mismo que aparece en la *ʿutbiyya*, como dice Ibn Rušd.<sup>1673</sup>

### - *Kitābu al-amwāli* de Abū ʿUbayd b. Sallām

La referencia a este tratado es, al igual que otras fuentes, muy diversa y relativamente múltiple en lo que concierne las cuestiones económicas a cuyo tema se dedica el tratado de Abū Ubayd b. Sallām (224/838).<sup>1674</sup>

El contexto de esta referencia es el de las categorías de la capitulación legal o *al-ʿiḏyatu*. Ibn Rušd dice al respecto de la cantidad decimal de la misma:

“Dijo Abū ʿUbayd en su *Tratado de bienes (al-amwālu)* acerca de un compañero del Profeta – que la paz y las bendiciones de Dios sean con él - cuyo nombre no me acuerdo ahora, al que le preguntaron: ¿Por qué estabais tomando el decimal de los incrédulos árabes? Les respondió: porque ellos estaban tomando lo mismo cuando entrábamos nosotros [en sus propiedades].<sup>1675</sup>

Otra cuestión donde se señala a Abū ʿUbayd por sólo su apodo, es cuando éste transmite un hecho del Profeta que prohíbe la esclavización de los varones árabes libres.<sup>1676</sup>

---

<sup>1673</sup> *Bidāya*, t. II, p. 45.

<sup>1674</sup> Para su biografía, véase por ejemplo: aḏ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. X, pp. 490-509; aš-Širāzī, *ṭabaqātu al-fuqāhaʿi*. p. 92; as-Suyūṭī, *bugyat al-wuʿāti*, t. II, pp. 252-254; aḏ-Ḍahbī, *taḏkiratu al-ḥuffāzi*, t. II, 417-418; aḏ-Ḍahbī, *al-ʿibaru*, t. I, 308; aḏ-Ḍahbī, *mizānu al-ʿitidāli*, t. V, p. 450; al-Qifṭī, *inbāhu ar-ruwāti*, t. III, pp. 12-23; al-Yāfiʿī, *mirʾātu al-ʿināni*, t. II, 63-64,

<sup>1675</sup> *Bidāya*, t. I, p. 297.

<sup>1676</sup> *Bidāya*, t. I, p. 279.

Pero la referencia a Abū ʿUbayd suele tener aspecto de doctrina fundamentada, fuera de su tratado sobre los bienes. He aquí, por ejemplo, algunos casos representativos:

- A propósito de los juramentos que suelen tener un aspecto comprometedor, como por ejemplo cuando alguien dice lo siguiente: “*si hago tal cosa, iré hasta la Casa de Dios* [en la Meca]. En opinión de Abū ʿUbayd- y también de aš-Šāfiʿī, Aḥmad b. Ḥanbal y otros- que esta categoría de juramentos exige una expiación (*al-kaffāratu*) excepto cuando se trata del repudio y de la emancipación de los esclavos;<sup>1677</sup>

- A propósito de las dotes falsas (*aš-šdāqu al-fāsīdu*). En opinión de este jurista, y también en la de Mālik, el matrimonio se considera falso y debe anularse antes o después de su consumación;<sup>1678</sup>

- Sobre la divergencia entre los juristas sobre quien se casa con una mujer a condición de ofrecer a su padre una donación de cortesía: para Abū Ḥanīfa y sus compañeros, la condición es obligatoria y la dote es auténtica (*aš-šdāqu aš-šahīḥu*). Para aš-Šāfiʿī, la dote es falsa y tiene que recibir *šdāqu al-miṭli* o dote por igual. Para Mālik, si dicha condición se formula al principio del matrimonio, es la hija quien recibe la donación; si es después, es el padre quien la recibe. La razón de su divergencia es comparar el matrimonio con la venta: para quien la compara con el ecónomo (*al-waqīl*) que vende la mercancía poniendo como condición recibir una donación o *ḥabāʿe*, dijo: No es permitido, tanto el

---

<sup>1677</sup> *Bidāya*, t. I, p. 300.

<sup>1678</sup> *Bidāya*, t. II, p. 21.

matrimonio como la venta,<sup>1679</sup> y quien hizo que el matrimonio este contrario a la venta, dijo que es permitido. La causa de la opinión de Mālik, que es la misma seguida por Abū ʿUbayd, ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz y aṭ-Ṭ-awrī, es sospechar del padre quien podría poner como condición al matrimonio, recibir una donación sustraída de la dote de su hija, y no lo sospecha en caso de que la reciba después de su formalización y ponerse de acuerdo sobre la cantidad de la dote;<sup>1680</sup>

- Sobre la divergencia entre los juristas a propósito de la ordenación de los actos de la ablución según la aleya. Algunos, como los últimos compañeros de Mālik, Abū Ḥanīfa, aṭ-Ṭ-awrī y Dāwūd, dijeron que es *sunna*, otros como aš-Šāfiʿī, Aḥmad b. Ḥanbal y Abū ʿUbayd, dijeron que es obligación;<sup>1681</sup>

- Sobre la lectura de la aleya inaugural: “En el Nombre de Dios, El Clemente, El Misericordioso” (*bismi allāhi ar-Raḥmāni a-Raḥīmi*) en el principio de las plegarias: para Mālik su lectura es ilícita, sea en las plegarias obligatorias con voz alta o en susurro, ni tampoco es lícita al leer la *Umm al-qurʿān* (la *Fātiḥa* o Introducción)<sup>1682</sup> u otras azoras, pero está permitido leerla en las plegarias voluntarias. Para Abū Ḥanīfa, aṭ-Ṭ-awrī y Aḥmad b. Ḥanbal, se lee en susurro con *Ummu al-qurʿāni* en cada araca. Para aš-Šāfiʿī que la considera una aleya de la azora inaugural de *Alcorán*, su lectura es obligatoria tanto en susurro como en voz alta. Esta opinión es la misma adoptada por Aḥmad b. Ḥanbal, Abū Ṭ-awrī y Abū ʿUbayda;<sup>1683</sup>

---

<sup>1679</sup> *Bidāya*, t. II, p. 21.

<sup>1680</sup> *Bidāya*, t. II, p. 21.

<sup>1681</sup> *Bidāya*, t. I, p. 12

<sup>1682</sup> Sigo la traducción realizada por Vernet, *El Corán*, p. 55.

<sup>1683</sup> *Bidāya*, t. I, p. 89.

- Sobre la elevación de las dos manos en la oración: aš-Šāfi'ī, Aḥmad b. Ḥanbal, Abū ʿUbayd, Abū Ṭawr y la mayoría de la gente de al-ḥadīṭ y zahiríes lo adoptaron al empezar la oración, al realizar la *araca* y al terminar ésta. Esta opinión está transmitida de Mālik. Sin embargo, es obligatorio en los mencionados juristas y de carácter voluntario en Mālik. Algunos de los *ahlu al-hadīṭi* vieron que su elevación deba realizarse en la prosternación y al terminar ésta;<sup>1684</sup>

- Sobre la limosna legal si se debe o no aplicarse a los bienes del esclavo: Ibn ʿUmar y ʿYābir de los Compañeros del Profeta, Mālik, Aḥmad b. Ḥanbal y Abū ʿUbayda, dijeron que fundamentalmente, no hay limosna legal en sus bienes. Otros, como aš-Šāfi'ī según aporta Ibn al-Mundir, aṭ-Ṭawrī y Abū Ḥanīfa y sus compañeros, dijeron que su abono corresponde a su dueño;<sup>1685</sup>

- Sobre los deberes que corresponden cumplir a la mujer preñada y lactante (*al-murdiʿ*) si ambas rompen su ayuno: una de las cuatro opiniones existentes acerca de esta cuestión, es adoptada por Abū ʿUbayd quien, al igual que Abū Ḥanīfa, sus compañeros y Abū Ṭawr, dijo que deben rehacer el ayuno sin ofrecer comida a quienes la necesitan en contra de la opinión transmitida de Ibn ʿUmar e Ibn ʿAbbās que pone la comida sin rehacer el ayuno;<sup>1686</sup>

- Sobre la peregrinación voluntaria o menor (*ʿumra*): Para Abū ʿUbayd, al igual que aš-Šāfi'ī, Aḥmad b. Ḥanbal, Abū Ṭawr, aṭ-Ṭawrī y al-Awzā'ī, es obligatoria, en contra de Mālik quien ve que sólo es *sunna*.<sup>1687</sup>

---

<sup>1684</sup> *Bidāya*, t. I, p. 96.

<sup>1685</sup> *Bidāya*, t. I, p. 178.

<sup>1686</sup> *Bidāya*, t. I, p. 219.

<sup>1687</sup> *Bidāya*, t. I, p. 236.

**- *Al-muqaddimātu al-mumahhidātu* de Ibn Rušd *al-Ŷadd* (el abuelo)**

La referencia a esta obra era previsible a juzgar por la autoridad científica de su autor y el respeto y afecto que su nieto le guardaba. De la primera razón hemos ofrecido unas pinceladas del talento de Ibn Rušd el abuelo a través de su biografía como ulema mālikí que era. De la segunda, hemos resaltado algunas muestras de la consideración en que tenía el autor de la *Bidāya* a su abuelo, que ambos llevan el mismo apodo de Abū al-Walīd.

Lo que quisiéramos hacer ahora es indicar las cuestiones que han sido objeto de esa referencia del autor de la *Bidāya* a su abuelo, al igual que hicimos cuando hablábamos sobre su experiencia personal.

Pero antes tenemos que señalar que fueron escasas las veces que Ibn Rušd hizo referencia a esta obra o se inspiró en la misma en comparación con otras obras antes citadas o a las que tendremos ocasión de aludir.

No hay explicación enigmática a este hecho: El autor de la *Bidāya* tuvo que mencionar esta obra cuando le parecía oportuno, junto a otras de autores andalusíes u orientales, sin ninguna otra razón que la de la necesidad científica establecida.

Veamos ahora el contenido de esta referencia y las cuestiones correspondientes a la misma.

-La primera cuestión se plantea alrededor de la pureza e impureza de la secreción de los musulmanes y de las bestias. Sobre este tema, dice Ibn Rušd:

“Los ulemas se pusieron de acuerdo sobre la pureza de la secreción de estos últimos y divergieron totalmente sobre la impureza de otros. Algunos pretendieron que las bestias tienen la secreción pura; algunos hicieron del cerdo una excepción. Ambas opiniones fueron transmitidas de Mālik. Algunos hicieron del cerdo y del perro una excepción, como es el caso de aš-Šāfi‘ī. Otros hicieron de los leones en general una excepción, como es el caso de Ibn al-Qāsim. Otros vieron que la secreción va en pareja con la carne, por eso opinaron si ésta es ilícita, la secreción es impura; si es inaceptable, la

secreción es reprobable (*makrūhatun*); si es permitida, la secreción es pura” *Bidāya*, t. I, p. 20.

Al plantear la cuestión de la pureza e impureza de la secreción de las bestias y de los incrédulos, Ibn Rušd menciona la actitud de su abuelo y lo fundamenta con sus argumentos personales.<sup>1688</sup>

“En su libro *al-muqaddimātu*, mi abuelo – que Dios lo tenga en su gracia- vio que este dicho está argumentado (*mu'allalun*) y es de significación razonable, no por causa de la impureza, sino por temor del veneno al prever que el perro que bebió en la vasija fuera rabioso”. Dijo: „Por eso está enunciado el número siete en su purificación, pues es el mismo número empleado en varios sitios de la ley para remediar y curar las enfermedades”.<sup>1689</sup>

En su comentario el nieto sigue como expongo:

“Lo dicho por él - que Dios lo tenga en su gracia- es una buena modalidad al estilo de los *mālikiyya*. Porque si dijéramos que esta agua es pura, es preferible que se diera la causa de su purificación antes de que se diera que no es fundamentada y es pura por sí misma. Según me informaron, algunos hombres le contradijeron al decir que el perro rabioso no se acerca al agua durante su rabia. Pero lo que dijeron es sólo cuando esta enfermedad haya sido concluida y no al principio, por lo cual su objeción no tiene sentido. En el mismo *ḥadīth*, no se menciona al agua, pero sí el recipiente. Por eso es probable que exista en su secreción alguna característica nociva, es decir, antes de que la rabia sea completa en el perro. No es reprochable que aquello conste en la Ley, pues sería idéntico a lo que se enunció a propósito de las moscas si se caen en la comida, se las sumergen enteras. La razón de ello es que en una ala de las mismas existe la enfermedad y en la otra, la curación” *Bidāya*, t. I, p. 22.

---

<sup>1688</sup> Véase también, Makkī, "Contribución", p. 36.

<sup>1689</sup> Véase también, Ibn Rušd (*al-Ŷadd*), *al-bayānu*, t. I, Ḥiŷŷī (ed.), pp. 216-217.

- La segunda cuestión se trata de las ventas falsas o corruptas (*al-buyūru al-fāsidatu*). Cuando Ibn Rušd indica la opinión de Mālik sobre las mismas, dice que existen varias opiniones acerca de esta cuestión emitida de los últimos mālikiyya como al-Bāyī, al-Māzarī e Ibn Rušd al-Ŷadd:

“La condición en la venta se concibe bajo dos modalidades: la primera es poner la condición una vez concluida la propiedad, como por ejemplo que quien vende una esclava o esclavo obtenga su alianza en vez del comprador si los han emancipado. Respecto a este ejemplo dijeron: „Se confirma en él el contrato y se le anula la condición acorde con el dicho de Baīra.<sup>1690</sup> La segunda, que la condición sea dentro de la duración de la posesión. Esta categoría se divide, a su vez, en tres partes: El vendedor pone una condición que sea de su interés; o una condición que restrinja al comprador su libre disposición en lo vendido; o que haga un cambio en el mismo. Esta última, se divide también en dos partes: o que el cambio producido en lo vendido sea dedicado a una cierta finalidad de bien; o que esta finalidad no incluya ningún sentido de bien. Si [el vendedor] pone una leve condición que sea de su interés y que no impide una disposición libre en lo vendido, como quien vende una casa a condición de que se instale en ella durante un breve periodo como por ejemplo un mes, o un año, ello es permitido conforme a la tradición de Ŷābir,<sup>1691</sup> o que ponga una condición que impida la libre disposición particular o general en lo vendido, caso inadmisibles porque es *at-taniyyā*; o que alguien venda una esclava a condición de no fornicarla o venderla; o que ponga una condición que incluya una finalidad de bien como es la

---

<sup>1690</sup> “Toda condición que no figure en el Libro de Dios está anulada aunque fueran mil condiciones”. *Şaḥīḥu al-Bujārī*, n° 456, t. I, pp. 123-124; t. II, n° 2729, p. 178; n° 2735, p. 184.

<sup>1691</sup> “El Mensajero de Dios - que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- me compró unos camellos a condición que los utilizara como cabalgadura hasta Medina”. véase Ibn aŞ-Şiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu*, t. VII, pp. 282-283.

emancipación. Si pone como condición que la emancipación sea urgente, es admisible; si al contrario, que sea tardía, es inadmisibles a causa de su posible intriga (*al-gararu*), *Bidāya*, t. II, p. 121.<sup>1692</sup>

- La tercera cuestión sobre el préstamo falso o corrupto (*al-qirādu al-fāsīdu*). Ibn Rušd aporta las diferentes opiniones de los juristas sobre la misma, entre ellas la de Ibn al-Qāsim cuya opinión sobre los préstamos falsos, son objeto de divergencia y seguimiento parcial de Ibn Rušd al-Ŷadd. Éste optó por interpretarlos como lo hicieron Muṭarrāf, Ibn Nāfiʿ, Ibn al-Ḥakam y Uṣbag, es decir “que les igualan a otros préstamos similares en el interés exigido bajo la condición por uno de los prestadores sobre los bienes prestados que no sean comunes a ambos, y alquilarlos en toda utilidad exigida por uno de los dos bajo condición a su favor y que no sea en la riqueza y en el préstamo corrupto desde el ardid (*al-gararu*)<sup>1693</sup> y la ignorancia (*al-Ŷahlu*)”:

“En algunas opiniones, que son la mayoría, dijo: „[que incluye] la paga recíproca“; en otras, dijo: „[que incluye] el préstamo recíproco“. La gente se puso en desacuerdo en la interpretación de su opinión, algunos vieron en la divergencia entre sus opiniones como la diferencia seguida por Ibn ʿAbd al-Ḥaqam y Muṭarrāf, que es la opción de Ibn Ḥabīb y la de mi abuelo que Dios lo mantenga en su gracia”. *Bidāya*, t. II, p. 183.<sup>1694</sup>

- La cuarta cuestión se plantea sobre quién se admite su jurisdicción: los juristas se pusieron de acuerdo sobre las siguientes condiciones que requiere un juez: que sea libre, musulmán, varón, adulto, razonable y justo. Pero divergieron

---

<sup>1692</sup> Véase también, Ibn Rušd (al-Ŷadd), *al-bayānu*, t. VII, Aʿrāb, Saʿīd (ed.), p. 259.

<sup>1693</sup> Ibn Rušd define esta categoría de venta cuando dice: “Se anula *al-gararu* de la cosa cuando se conoce su existencia, su cantidad y la posibilidad de su entrega”. *Bidāya*, t. II, p. 129.

<sup>1694</sup> Véase también, Ibn Rušd (al-Ŷadd), *al-bayānu*, t. VIII, pp. 97-98.

sobre si forma parte de la gente del *iŷtihād*, cuya condición exige el abuelo del autor:

“Dijo aš-Šāfi‘: Es obligatorio que sea de los mismos. En la doctrina opinó igualmente [al-Qāḍī] ‘Abd ab-Wahāb. Dijo Abū Ḥanīfa: „Es permitida la jurisdicción de un analfabeto“. Idéntico a esta opinión es la que siguió mi abuelo –que Dios lo mantenga en su gracia- en su *muqaddimāt* dentro de la doctrina [mālikí] porque puso que *al-iŷtihādu* en el juez sea de las calidades recomendables”. *Bidāya*, t. II, p. 344.<sup>1695</sup>

### - *Al-wāḍiḥatu* de ‘Abd al-Mālik b. Ḥabīb

En cuanto *al-wāḍiḥatu* de ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb (238/852), es de suma importancia señalar que Ibn Rušd menciona a su autor más de una vez,<sup>1696</sup> tal como a otros autores, andalusíes y orientales. E incluso aporta una crítica a su débil transmisión de tradiciones.<sup>1697</sup>

Pero la única vez que menciona su tratado *al-wāḍiḥatu* por su título es cuando trata la cuestión debatida entre los juristas sobre el esclavo arruinado que está autorizado a comerciar: ¿se responsabiliza o no de la deuda? y ¿qué cantidad de dinero corresponde dar a su familia?

Después de mencionar las diferentes opiniones sobre esta cuestión y la causa de la divergencia sobre la misma, Ibn Rušd, alude a la opinión de Ibn Ḥabīb conforme a la cual se debe dejar al esclavo arruinado la cantidad de dinero por sólo un mes o más y su idéntica vestimenta durante este periodo.<sup>1698</sup>

---

<sup>1695</sup> Véase también Ibn Rušd (al-Ŷadd), *fatawā*, aṭ-Ṭāhir at-Tlīlī (ed.), t. I, pp. 854-864.

<sup>1696</sup> Por ejemplo, *Bidāya*, t. I, págs. 9, 39, 114, 185, 208, 277, 306, 324, 327, 335 y 340; t. II, págs. 29, 41-42, 95, 108, 123, 125, 181, 183 y 202.

<sup>1697</sup> *Bidāya*, t. I, p. 115.

<sup>1698</sup> *Bidāya*, t. II, p. 219.

La referencia múltiple a Ibn Ḥabīb, a juzgar sólo por su número - unas veinte veces- da señal positiva de que el autor de la *Bidāya* supo aprovecharse de las opiniones de Ibn Ḥabīb al determinar algunas actitudes de la escuela mālikí sobre tal o cual cuestión, hecho que testifica de otro lado la importancia de este jurista andalusí y que pueda aportar más indicios sobre su obra fragmentada en otras obras posteriores o contemporáneas su autor, como es el caso de Abū Zamanīn o Abū Zayd al-Qayrawānī, tarea realizada en parte por la profesora M. Arcas Campoy, como hicimos indicar en su momento.<sup>1699</sup>

#### **- *Al-muntaqā* de Abū al-Walīd al-Bāyī**

La obra de *al-muntaqā šarḥu kitābi muwaṭṭa' e Mālikin*, de Abū al-Walīd al-Bāyī (474/1081) es, a su vez, mencionada y explorada según las cuestiones debatidas. Si bien que Ibn Rušd no la menciona regularmente, como hace con otras obras, su importancia como obra de referencia que es en su materia, es más que manifiesta.

A parte de las limitadas alusiones a su autor,<sup>1700</sup> su obra ha sido mencionada dos veces:

- La primera: al plantear la cuestión de la harina si se debe venderse por la molienda o no. Según lo conocido de la doctrina de Mālik, esta vía es permitida; pero al-Māyīšūn, él también mālikí, lo desaprueba. Y ello se debe a que se teme la acumulación del interés añadido *o ribā* al convertirse las comidas de un género a otro. Según Ibn Rušd, es muy difícil determinar todas las categorías

---

<sup>1699</sup> Véase el párrafo 1-1-2.

<sup>1700</sup> *Bidāya*, t. II, p. 121.

que incluyen esta categoría en Mālik aunque al-Bāyī<sup>1701</sup> pudo intentarlo en su *muntaqā*.<sup>1702</sup>

- La segunda: al plantear la cuestión de si es permisible matar al macho por la hembra en cuestiones del talión. Según al-Bāyī en su *muntaqā*, basándose sobre Ḥasan al-Baṣrī, “no es permitido matarlo.”<sup>1703</sup> Lo mismo dijo al-Jaṭṭābī en *ma‘ālimu as-sunnani*”.

En la opinión de Ibn Rušd, esta opción jurídica es rara (*šāddun*), pero su argumento es muy fuerte porque parte de la aleya que dice: “y la hembra por la hembra” si bien que está en contra del argumento del discurso adscrito en la aleya del talión que enuncia lo siguiente: “Os hemos prescrito en el *Libro*: „Persona por persona, ojo por ojo... [ Azora *al-Mā‘īdatu*: 45; Vernet (trd.), La Mesa: 49]).<sup>1704</sup>

### - *Ma‘ālimu as-sunnani* de Abū Sulymān al-Jaṭṭābī

El tratado de *ma‘ālimu as-sunnani*, figura una sola vez en toda la *Bidāya*, al igual que su autor, gran erudito šāfi‘ī, el imām Abū Sulymān, Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Jaṭṭābī al-Bustī (388/988).<sup>1705</sup>

---

<sup>1701</sup> Al-Bāyī, *al-muntaqā*, Aḥmad ‘Aṭṭā‘e (ed.), t. VI, (ed.), pp. 335-337.

<sup>1702</sup> *Bidāya*, t. II, p. 104.

<sup>1703</sup> Al-Bāyī, *al-muntaqā*, Aḥmad ‘Aṭṭā‘e (ed.), t. IX, p. 109.

<sup>1704</sup> *Bidāya*, t. II, p. 300.

<sup>1705</sup> Para su biografía, véanse por ejemplo: Ibn Jilikān, *al-wafayātu*, Wüstenfeld (ed.), Vol., I, t. II, pp. 158-159; I. ‘Abbās (ed.) t. II, pp. 214-216, al-Yāfi‘ī, *mir‘ātu al-Ŷināni*, t. II, pp. 327-328; aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n° 12, pp. 23-27; aḍ-Ḍahbī, *al-‘ībaru*, t. II, p. 174; Ibn al-‘Imād, *šaḍarātu aḍ-ḍahabi*, t. IV, pp. 471-472; Ibn Qunfuḍ, *al-wafayātu*, p. 222; al-Qifṭī, *Inbāhu ar-ruwāti*, t. I, Abū al-Fḍl Ibrāhīm (1ª ed.), biog. n° 63, p. 160; as-Suyūṭī, *bugyatu al-wu‘āti*, t. I, pp. 546-457; al-Ḥaḡwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. III, p. 138.

La circunstancia de la alusión a su obra *al-maʿālimu*, va ligada con la búsqueda de las causas que explican la divergencia de los juristas sobre si es permisible o no matar al macho por la hembra en cuestiones del talión.

Después de que Ibn Rušd indica que al-Bāyī en su *muntaqā*, basándose sobre Ḥasan al-Baṣrī, afirma la no permisibilidad de este juicio, señala la afirmación de Abū Ibrāhīm del mismo caso en su libro *maʿālimu as-sunnani*,<sup>1706</sup> sin dejar pasar la ocasión de calificar esta opción jurídica de rara (*šāddun*), aunque confiesa la fortaleza de su argumento basado sobre la aleya que dice: “y la hembra por la hembra”<sup>1707</sup> si bien que está en contra del argumento del discurso adscrito en la aleya del talión que enuncia lo siguiente: “Os hemos prescrito en el *Libro*: „Persona por persona, ojo por ojo” (Azora *al-Māʾidatu*: 45; Vernet (trd.), La Mesa: 49).<sup>1708</sup>

La otra referencia a este erudito šāfiʿī es cuando Ibn Rušd explica los diferentes argumentos textuales de las opiniones divergentes sobre la reparación del homicidio por error (*diyatu al-jaṭaʿi*). Una de las mismas es la tradición recogida por Abū Dāwūd y transmitida de ʿAmrū b. Šuʿayb de su padre y de su abuelo que el Profeta ordenó para quien haya sido matado por error que le entregaran cien camellos de diferentes categorías y edades. Según el juicio del imām al-Jaṭṭābī, “no conoce a ningún de los destacados juristas que opinaron conforme a esta tradición, pues la mayoría de los mismos opinaron que la reparación del error es el quinto [como es el caso en Abū Ḥanīfa, sus

---

<sup>1706</sup> Abū Sulaymān al-Jaṭṭābī, *maʿālimu as-sunani*, M. Rāgib aṭ-Ṭabbāj (ed.), t. IV, p. 14.

<sup>1707</sup> Azora *al-Baqara*: 178; Vernet (trd.), La *Vaca*: 173. Hay que señalar que esta traducción emplea la voz de “mujer” en vez de “hembra” que es mejor ajustada a la voz coránica de *al-unṭā*.

<sup>1708</sup> *Bidāya*, t. II, p. 30.

compañeros y aṭ-Ṭawrī]<sup>1709</sup> aunque divergieron sobre las categorías de los camellos correspondientes a esta reparación.<sup>1710</sup>

**- *Mujtašaru mā laysa fī al-imujtašari* de al-Qāsim b. Šaʿbān**

La referencia a este tratado de Abū Ishāq Muḥammad b. al-Qāsim b. Šaʿbān, conocido por al-Qurṭī (355/966)<sup>1711</sup> está relativamente limitada. De manera directa, la *Bidāya* lo menciona dos veces, la primera por su título y la segunda por su autor, mientras la referencia a las opiniones de su autor, no superan unas tres veces en lo general:

- La primera referencia es indirecta, pues la *Bidāya* se conforma sólo con mencionar al autor sin el título de su obra al analizar las causas de la divergencia de los juristas sobre si es permisible o no la ablución con el agua mezclada con azafrán u otros elementos puros. A la excepción de Ibn Šaʿbān en su tratado, la *Bidāya* señala, entre otros casos, que los *fuqahāʿ* están unánimes en prohibir la ablución con el agua extraída de las plantas.<sup>1712</sup>

- La segunda referencia es directa, puesto que la *Bidāya* menciona a la obra de *mujtašaru mā laysa fī al-imujtašari* sólo por su título cuando afirma que, a diferencia de Mālik quien opina que la disolución del matrimonio no compromete al niño hasta que llegue a la edad de la pubertad, Ibn Šaʿbān dice al

---

<sup>1709</sup> Abū Sulaymān al-Jaṭṭābī, *maʿālimu as-sunani*, M. Rāgib aṭ-Ṭabbāj (ed.), t. IV, p. 23.

<sup>1710</sup> *Bidāya*, t. II, p. 307.

<sup>1711</sup> Para su biografía, véase: aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. XVI, biog. n.º 60, pp. 78-79; aš-Šīrāzī, *ṭabaqātu al-fuqāhaʿi*, ʿAbbās (ed.), p. 155; Ibn Farḥūn, *ad-dībāyū*, biog. n.º 463, pp. 345-346; ʿIyāḍ, *tartību al-madāriki*, t. V, Benšrīfa (ed.), pp. 274-275; as-Suyūṭī, *ḥusnu al-muḥāḍarati*, t. I, pp. 313-314; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. III, biog. n.º 364, p. 113; Majlūf, *šayʾaratu an-nūri*, t. I, biog. n.º 144, p. 80; az-Ziriqlī, *al-Aʿlāmu*, t. VI, p. 335.

<sup>1712</sup> *Bidāya*, t. I, p. 19.

contrario que sí se le compromete. Esta opinión es la misma adoptada por Ibn Ḥanbal quien pone como condición la capacidad del niño de observar el ayuno durante el Ramadán.<sup>1713</sup>

En cuanto a las opiniones de este jurista mālikí recogidas por la *Bidāya*, son generalmente variadas y giran sobre las siguientes cuestiones:

- La entrada de la hora de la oración es condición indispensable o no en la realización de la purificación sin agua: Para aš-Šāfi'ī y Mālik, es condición determinante; para Abū Ḥanīfa no lo es. La opinión de éste es la que adoptaron también los zahiríes e Ibn Ša'bān de los mālikiya;<sup>1714</sup>

- La unanimidad de los juristas sobre la permisibilidad de sacrificar las bestias de todos los géneros lícitos y su divergencia sobre cuáles de las mismas son preferibles. Mālik prefiere primero los corderos y después las vacas y los camellos a diferencia de su opinión sobre las bestias destinadas a la presentación ritual (*al-hadyu*). Por su parte, aš-Šāfi'ī opina lo contrario que Mālik, pues prefiere primero los camellos y después las vacas y por último los corderos. Esta opinión es la misma adoptada por Ašhab (204/819)<sup>1715</sup> e Ibn Ša'bān.<sup>1716</sup>

- La divergencia de los juristas sobre el medio adecuado para cazar: ¿si es o no mediante todos los géneros de las bestias excepto el perro y las otras aves? Algunos permitieron que se cazase mediante todas las bestias instruidas hasta el

---

<sup>1713</sup> *Bidāya*, t. II, p. 61.

<sup>1714</sup> *Bidāya*, t. I, p. 49.

<sup>1715</sup> Para su biografía, véase: Ibn Jilikān, *al-wafayātu*, Wüsteneld (ed.), Vol. I, t. III, pp.98-99; I. °Abbās (ed.), Vol. I, pp. 238-239; aš-Šīrāzī, *tabaqātu al-fuqahā'ii*, I. °Abbās (ed.), p. 150; °Iyāḍ, *tartibu al-madāriki*, °Abd al-Qādir aš-Šaḥrāzī (ed.), t. III, pp. 262-271.

<sup>1716</sup> *Bidāya*, t. I, p. 315.

felino (*as-sinnauru*) como en Ibn Šaʿbān. Esta opinión es la que adoptaron Mālik y sus compañeros que es la misma profesada por los *fuqahāʿ* de las ciudades.<sup>1717</sup>

La referencia a Ibn Šaʿbān y su *mujtaṣaru mā laysa fī al-imujtaṣari* es en definitiva, una referencia de primera magnitud, porque mediante la misma, fundamenta alguna opinión o señala alguna opción jurídica sobre tal cuestión debatida al igual que su abundante referencia a otros autores y obras en la materia.

### - *Al-Muntajabu* de Ibn Lubāba

La referencia a este tratado, elogiado por Ibn Ḥazm de Córdoba,<sup>1718</sup> aparece una sola vez en la *Bidāya*. Pero la referencia a las opiniones de su autor, Muḥammad b. Yaḥyā b. Lubāba, Abū ʿAbd Allāh al-Qurṭubī (330/941),<sup>1719</sup> se repite dos veces. En ambos casos, el sobrino de Muḥammad b. ʿUmar b. Lubāba (314/926), aparece como autoridad en su dominio como jurista mālikí que era. Veamos cómo la *Bidāya* hace uso de sus opiniones aludiendo a su tratado de *al-muntajabu* o simplemente a sus posiciones doctrinales:

- Cuando Ibn Rušd plantea la problemática de cómo se debe realizar la ablución al pasar la mano sobre las babuchas a condición de que los pies estén limpios

---

<sup>1717</sup> *Bidāya*, t. I, p. 334.

<sup>1718</sup> “El libro de *al-muntajabu*, dice Ibn Ḥazm, compuesto por Muḥammad b. Yaḥyā b. ʿUmar b. Lubāba, es el más noble de los tratados que reunió, compuso y comentó las dificultades de las transmisiones de la doctrina [mālikí] y ramificó sus cuestiones”. Véase al-Maqrri, *naḥḥu aṭ-ṭībi*, Iḥsān ʿAbbās (ed.), t. III, p. 171.

<sup>1719</sup> Ibn al-Faraḍī, *tārīju ʿUlamāʾi al-Andalusī*, al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n.º 1229, pp. 606-607; ʿIyāḍ, *tartību al-madāriki*, t. VI, S. Aʿrāb (ed.), p. 145 al- Ḥumaydī, *Yaḍwatu al-muqtabisi*, t. IV, Iḥyāʾu at-Turāṭī al-ʿArabiyyi (ed.), biog. n.º 86, pp. 63-64; Ad-Dabbī, *Buḡyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n.º 311, p. 134; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n.º 312, p.186; Majlūf, *šaḡaratu an-nūri*, t. I, biog. n.º 180, p. 86.

por la ablución, señala que esta opción es objeto de unanimidad excepto alguna oposición transmitida por al-Qāsim de la mano de Mālik. Si bien Ibn Rušd no precisa qué tipo de oposición es mencionado en *al-muntajabu* de Ibn Lubāba, lo califica de *irregular* aunque es fácil de presumir de qué opinión se trata.<sup>1720</sup>

- La referencia a Ibn Lubāba nos brinda la ocasión esta vez de mencionar su desacuerdo con los demás juristas, inclusive sus compañeros de la misma doctrina. El retiro ritual durante los últimos diez días del Ramadán o *al-i'tiqāfu* debe realizarse dentro de la mezquita. Esta opinión es objeto de unanimidad entre los juristas. A diferencia de esta actitud, Ibn Lubāba, opina que *al-i'tiqāfu* pueda realizarse fuera de la mezquita. Su fundamento es que la prohibición de la fornicación de las mujeres no se habría establecido si *al-mu'taqifu* no estuviese retirado dentro de una mezquita. Por su parte, Abū Ḥanīfa opina que la mujer debe retirarse en la mezquita de su hogar. Por lo cual ambas opiniones quedan fuera de la unanimidad establecida sobre esta cuestión.<sup>1721</sup>

- De la misma manera que Ibn Rušd señala la particularidad de opinión de Ibn Lubāba, lo hace al enunciar su disconformidad con la opinión unánime sobre la anulación del retiro legal en caso de fornicación premeditada. Si bien Ibn Rušd no menciona la opinión de este jurista, es fácil suponer que el autor de *al-muntajabu* no ve que el retiro legal sea anulado puesto que el sitio de su realización no es precisamente la mezquita.<sup>1722</sup>

---

<sup>1720</sup> *Bidāya*, t. I, p. 15.

<sup>1721</sup> *Bidāya*, t. I, p. 229.

<sup>1722</sup> *Bidāya*, t. I, p. 231.

#### 4. Abū ʿUmar b. ʿAbd al-Barr como fuente principal de la *Bidāya*

Señalamos de entrada que el autor de la *Bidāya* está en duda solemne con el tradicionista y *faqīh* Abū ʿUmar Yūsuf b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. ʿAbd al-Barr an-Namrī (463/1071), respecto a la atribución de las escuelas a sus titulares. Él mismo lo confiesa cuando dice:

“Mi mayor referencia en atribuir esas escuelas a sus titulares, fue el libro de *al-istiḍkāru* [*al-ŷāmiʿu li maḍāhibi fuqahāʾi al-amṣāri wa ʿulmaʾi al-aqtāri fīmā taḍammanahu al-Muwaḥḥaʿu min maʿāniya ar-raʿyi wa al-āṭāri wa šarḥi kulli ḍālika kullihi bi al-., iṣṣāzi wa al-ijtiṣāri*]. Y consiento a quien halle algún error que lo corrija”.<sup>1723</sup>

Excepto en este texto, donde Ibn ʿAbd al-Barr no está designado por su nombre, Ibn Rušd lo cita o con su nombre completo de Abū ʿUmar b. ʿAbd al-Barr,<sup>1724</sup> o simplemente por su apodo, Abū ʿUmar.<sup>1725</sup>

En términos estadísticos, son treinta y cinco las veces que Ibn Rušd hace referencia al autor de *al-Istiḍkāru* por su nombre completo y treinta y nueve veces por su apodo; es decir unas setenta y cuatro veces en total. Por lo cual, representa la mayor fuente legal de la *Bidāya* que pudimos localizar. La referencia al mismo es múltiple, diversa y a veces de carácter crítico.

Si son setenta y cuatro las veces que Ibn ʿAbd al-Barr haya sido mencionado por Ibn Rušd, queda claro que era su fuente más destacada. Es,

---

<sup>1723</sup> *Bidāya*, t. I, p. 64.

<sup>1724</sup> *Bidāya*, t. I, págs. 15, 79, 88, 89, 100, 110, 131, 150, 153 (cuatro veces), 155, 165, 236, 245, 310, 341 y 248; t. II, págs. 167, 153, 295, 307, 318, 336, 286 y 270.

<sup>1725</sup> *Bidāya*, t. I, págs. 94, 95, 107, 111 (dos veces), 112, 113, 129, 140, 142, 153, 154, 157, 77 (dos veces); t. II, págs. 109, 163, 264, 290, 307 y 339.

pues, nuestro deber explicar ahora qué tiene ésta de diversidad y de carácter crítico.

Cuando Ibn Rušd recurre a Ibn ʿAbd al-Barr, lo hace de las siguientes maneras:

- Afirma el consenso sobre cierta cuestión jurídica planteada, como por ejemplo, la llamada a la oración si es obligatoria o facultativa, Ibn Rušd cita a Ibn ʿAbd al-Barr:

“aš-Šāfiʿī y Abū Ḥanīfa se concordaron sobre [que la llamada a la oración] es *Sunna* para el solitario o para la comunidad, pero es más recomendable (*mustahabbun*) para ésta. Dijo Abū ʿUmar: „Se concordaron todos en que una *sunna* imprescindible u obligatoria para quien vive en la ciudad conforme a la tradición”.<sup>1726</sup> *Bidāya*, t. I, p. 77.

- Cita a Ibn ʿUmar quien señala “la divergencia entre ʿUṭmān y ʿAyšā sobre la interrupción de *at-talbiyyatu* al ponerse el sol del día de ʿArafa”.<sup>1727</sup>

- Recurre a Ibn ʿAbd al-Barr para consolidar una opinión acerca de la fórmula del testamento durante la oración:

“Dijo Abū ʿUmar: „Con ello –la fórmula del testamento de ʿAbd Allāh Ibn Masʿūd- optó Aḥmad y la mayoría de los tradicionalistas”.<sup>1728</sup> *Bidāya*, t. I, p. 94.

- Cita a Abū ʿUmar al comparar la opinión de Mālik sobre el botín sin guerra con otras opiniones divergentes:

---

<sup>1726</sup> Ibn ʿAbd al-Barr, *al-istiḍkārū*, Qalʿayī (ed.), t. IV, pp. 17-18.

<sup>1727</sup> *Ibid.*, t. XI, p. 159. La referencia a Ibn ʿUmar es en *Bidāya*, t. I, p. 248.

<sup>1728</sup> Ibn ʿAbd al-Barr, *al-istiḍkārū*, Qalʿayī (ed.), t. IV, p. 200.

“Esta opini3n [de que el quinto es para Dios y el cuarto quinto para los vencedores] es conservado de 3l- que la paz y las bendiciones de Dios sean con 3l- en [las batallas de] Ḥunayn y Badr”.<sup>1729</sup> *Bidāya*, t. I, p. 290.

-Averigua algunas de las cuestiones objeto de divergencia entre los juristas como por ejemplo “si es l3cito o no recibir una cantidad de dinero a cambio de la llamada a la oraci3n”. Ibn Rušd se basa en algunas de las tradiciones recogidas por Ibn 3Abd al-Barr, como por ejemplo 3sta:

“Hemos transmitido de la mano de Wā‘il b. Ḥayār quien dice: „Es verdad y hecho factible [por el Profeta] que quien llame a la oraci3n, ha de hacerlo en pie y con pureza. Dijo: „Y Abū Wā‘il es de los Compañeros [del Profeta], si dijo que es *sunna*, es que forma parte de *al-musnadu*, lo que significa que es más preferible que la analogía”<sup>1730</sup>. *Bidāya*, t. I, p. 79.

- Fundamenta la posici3n doctrinal de la mayoría de los juristas que vieron que sólo la llamada introductoria a la oraci3n (*takbīratu al-iḥrāmi*) es obligatoria. La tradici3n recogida de Ibn 3Abd al-Barr es esta:

“Lo que confirma la opini3n de la mayoría [de los juristas] es lo que dijo Šu‘ba b. al-Ḥayyāy, de la mano de al-Ḥasan b. 3Imrān, de 3Abd Allāh b. 3Abd ar-Raḥmān b. Abzī, de su padre quien dijo: „He realizado la plegaria en compaḥía del Profeta (que la paz y las bendiciones de Dios sean con 3l) y no pronunci3 la llamada introductoria. La he realizado con 3Umar b. 3Abd al-Azīz quien tampoco lo hizo”<sup>1731</sup>. *Bidāya*, t. I, p. 88.

---

<sup>1729</sup> *Ibíd.*, t. XIV, pp. 143-144.

<sup>1730</sup> *Ibíd.*, t. IV, p. 89.

<sup>1731</sup> *Ibíd.*, t. IV, p. 114.

- Advierte sobre alguna posición doctrinal que tiene por fundamento una tradición débil que pretende que la *basmala* no forma parte de *Alcorán* y por consiguiente, no debe de pronunciarse al principio de la oración. La tradición recogida es ésta:

“Dijo Ibn Mugaffal: „cuando mi padre me oyó leer la *basmala*, dijo: „Hijo mío, ten cuidado a que renuevas. He realizado la plegaria con el Profeta (que la paz y las bendiciones de Dios sean con él), con Abū Bakr y con ʿUmar y no oí a ninguno de éstos leerla”.<sup>1732</sup> *Bidāya*, t. I, p. 89.

El comentario de Ibn ʿAbd Al-Barr acerca de esta tradición, es que "Ibn Mugaffal es un desconocido".<sup>1733</sup> *Bidāya*, t. I, p. 89.

- Lo mismo hace con un transmisor no bastante fuerte en sus transmisiones sobre una tradición acerca de si *al-ʿumratu* (peregrinación menor) es obligatoria o no. La tradición es ésta:

“Dijo al-Ḥaṣṣā b. Arṭāʿa, de la mano de Muḥammad b. al-Mukandir, de ʿĀbir b. ʿAbd Allāh quien dijo: „Un hombre preguntó al Mensajero de Dios que la paz y las bendiciones de Dios sean con él: ¿Es obligatoria la *ʿumra*?“. Dijo: „No. Pero es mejor para ti realizarla”.<sup>1734</sup> *Bidāya*, t. I, p. 236.

El comentario de Ibn ʿAbd al-Barr, recogido por Ibn Rušd, es éste:

---

<sup>1732</sup> *Ibíd.*, t. IV, pp. 203-204.

<sup>1733</sup> *Ibíd.*, t. IV, p. 204. La referencia a Ibn ʿUmar figura en la *Bidāya*, t. I, p. 89.

<sup>1734</sup> *Ibíd.*, t. XI, p. 244. Para más datos sobre esta tradición, véase la nota nº 2 del mismo libro, pp. 244-245.

“[al-Ḥayyāy b. Arṭa‘a] no es acreditado<sup>1735</sup> en lo que transmite individualmente”.<sup>1736</sup>

- Fundamenta alguna posición doctrinal acerca de la prosternación: si es obligatoria sobre la nariz o la frente o sobre ambas. La cita de Ibn ‘Abd Al-Barr es ésta:

“Unos [tradicionalistas] memorizadores recogieron la tradición de Ibn ‘Abbās [Me mandaron a prosternar sobre siete miembros]<sup>1737</sup> y allí hablaron sobre la nariz y la frente”.<sup>1738</sup>

El comentario de Ibn Rušd dice así:

“Dijo al-Cādī Abū al-Walīd: „Algunos mencionaron sólo la frente. Ambas transmisiones constan en el *Libro de Muslim*, lo que es prueba favorable para Mālik [quien dijo: “Si se prosterna sobre su frente sin su nariz, es aceptable, si sólo lo hace sobre su nariz, es inaceptable”], *Bidāya*, t. I, p. 100.

- Respalda alguna opinión jurídica de cuantas hayan divergentes sobre ¿si es aceptable o no realizar la oración por un *ma‘mūm* en pie detrás de un *imām* sentado? La citación de Ibn ‘Abd al-Barr a la que recurre Ibn Rušd después de exponer tres opiniones sobre la cuestión, una de ellas es “realizar la oración en pie detrás del *imām*”, es ésta:

---

<sup>1735</sup> *Ibíd.*, t. XI, p. 246.

<sup>1736</sup> *Ibíd.*, t. XI, p. 245.

<sup>1737</sup> *Ibíd.*, t. X, p. 325.

<sup>1738</sup> *Ibíd.*, t. X, p. 326.

“Sobre esta opinión [cuyos representantes son los juristas de las urbes, aš-Šāfi‘ī y sus compañeros, Abū Ḥanīfa y los suyos, los zahiríes, Abū Ṭawr y otros] se concordaron”,<sup>1739</sup> *Bidāya*, t. I, p. 110.

- Contextualiza un debate anterior sobre ¿Si es aceptable o no realizar la oración por un *ma‘nūm* en pie detrás de un *imām* sentado? La citación de Ibn ‘Abd al-Barr a la que recurre Ibn Rušd para exponer la debilidad de una opinión de las muchas sobre la cuestión, es ésta:

“Dijo Abū ‘Umar: „En su *mujtaṣar*, Abū al-Muṣ‘ab transmite de Mālik lo siguiente: „Nadie puede presidir una plegaria sentado, si lo hace, su plegaria y la de sus seguidores es falsa, porque el Profeta (que la paz y las bendiciones de Dios sean con él), dijo: „Después de mí, nadie presidirá sentado ninguna plegaria“. Dijo Abū ‘Umar: Este dicho es incorrecto según los expertos en las Tradiciones, porque fue transmitido sin cadena transmisora (*mursal*) por Ŷābir al-Ŷaḥfī, éste no es autoridad en sus transmisiones, ¿Cómo iba a serlo en sus dichos sueltos (*mursal*)?”.<sup>1740</sup> *Bidāya*, t. I, p. 111.

- Autentifica una tradición que fundamenta una posición jurídica acerca de ¿si el *ma‘nūm* debe o no recitar con el *imām* las aleyas coránicas durante las plegarias?

Para Ibn Rušd quien explica la divergencia entre los juristas por la diversidad de las tradiciones, enumerando a cuatro de las mismas, recoge una de ellas – la tercera- como sigue:

“La tradición de ‘Ubāda b. aš-Šāmit quien dijo: „El Profeta (que la paz y las bendiciones de Dios sean con él), nos presidió en la oración del medio día y leía lentamente. Al

---

<sup>1739</sup> *Ibíd.*, t. V, p. 391.

<sup>1740</sup> *Ibíd.*, t. V, p. 394.

finalizar, dijo: „les vi leyendo [a *Alcorán*] después del *imām*“. Dijimos: „sí“. Dijo: „No lo hacéis sino sólo con *ummu al-qur‘āni (al-fātiḥatu)*“. <sup>1741</sup> *Bidāya*, t. I, p. 112.

El comentario de Ibn ‘Abd al-Barr recogido por Ibn Rušd acerca de esta tradición, es así:

“Dijo Abū ‘Umar: „La tradición que transmitió ‘Ubāda b. aṣ-Ṣāmit aquí, que es la de Makhūl y otros, es recurrente y correcta en cuanto a su cadena transmisora“. <sup>1742</sup> *Bidāya*, t. I, p. 112.

- Averigua el rigor de un fundamento aportado por alguna escuela jurídica. En este sentido, los últimos mālikiyya opinan que durante la llamada a la oración, se debe cuartear las dos formulas de fe o testamento (*ašhadu an lā ilāha illā Allāḥ; ašhadu ana Muhammadan rasūlu Allāḥ*). El fundamento sobre el cual emiten su juicio, es una transmisión de la vía de Abū Qudāma. Ibn Rušd recurre a la autoridad de Ibn ‘Abd al-Barr para determinar la categoría de fiabilidad de su transmisor:

“Dijo Abū ‘Umar: Abū Qudāma es débil“. <sup>1743</sup> *Bidāya*, t. I, p. 77.

- Refleja el grado de fiabilidad de una tradición – la cuarta- de Ŷābir, transmitida del Profeta quien dijo:

“A quienes tienen un *imām*, la lectura de éste es su lectura“. <sup>1744</sup> *Bidāya*, t. I, p. 112.

---

<sup>1741</sup> *Ibid.*, t. IV, pp. 235-236.

<sup>1742</sup> *Ibid.*, t. IV, p. 236.

<sup>1743</sup> No consta en el capítulo dedicado a la llamada a la oración en *al-istiḍkārū*, Qal‘ayī (ed.), t. IV, pp. 7-77.

El comentario de Ibn ʿAbd al-Barr, recogido por Ibn Rušd, es así:

“Es una tradición que no se autentifica sólo de forma elevada de la vía de Ŷābir”.<sup>1745</sup>  
*Bidāya*, t. I, pp. 112-113.

- Recoge el juicio de Ibn ʿAbd al-Barr acerca de una tradición profética transmitida por Ubayy b. ʿImāra que dice así:

“Oh Mensajero de Dios: ¿Puedo pasar mi mano sobre mi calzado [durante la ablución]? Dijo: sí. Dijo: ¿un día? Dijo sí. Dijo: ¿dos días? Dijo: sí. Dijo: ¿tres días? Hasta llegó a siete veces [que lo repetía lo mismo]. Luego dijo: hágalo las veces que quieras”. *Bidāya*, t. I, p. 15.

El juicio de Ibn ʿAbd al-Barr acerca de esta tradición es éste:

“Es una tradición no confirmada y carece de estable cadena de transmisión”.<sup>1746</sup> *Bidāya*, t. I, p. 15.

- Apoya la viabilidad de alguna opinión de cuantas hayan acerca de la plegaria del pánico y recoge el comentario de Ibn ʿAbd al-Barr sobre la tradición de Ibn ʿUmar que dice:

“De ʿUmar, del Profeta (que la paz y las bendiciones de Dios sean con él), que éste si le preguntaban sobre la plegaria del pánico, decía: „Que el *imām* realice junto a unos

---

<sup>1744</sup> *Ibíd.*, t. IV, p. 239. Véase más datos sobre esta tradición en la nota n° 3 de esta obra, pp. 239-240.

<sup>1745</sup> *Ibíd.*, t. IV, p. 242. El término empleado por Ibn ʿAbd al-Barr es *mawqūfun*. Véase más datos sobre esta tradición en la nota n° 1, p. 242.

<sup>1746</sup> *Ibíd.*, t. II, p. 246.

hombres una *arraca*,<sup>1747</sup> mientras otros hombres se queden en alerta entre ellos y el enemigo; al terminarla, no saluden, sino que cedan la plaza a aquellos que no habían orado para cumplir a su vez su primera *arraca*. Una vez el *imam* finalice las dos *arracas* con distintos hombres, éstos puedan cumplir las suyas cada cual por su cuenta y así cumplirán ambos sus dos *arracas* después de la ida del *imām*. Si el pánico es mayor, pueden orar en pie o en montura orientados o no a la *qibla*”.<sup>1748</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 128-129.

El comentario de Ibn ʿAbd al-Barr, recogido por Ibn Rušd, sobre esta tradición, es el siguiente:

“Dijo Abū ʿUmar: „la prueba es a favor de los que optan por esta tradición porque fue transmitida por los imames de la Medina y éstos, son el argumento en la transmisión ante sus contrarios”.<sup>1749</sup> *Bidāya*, t. I, p. 129.

- Recurre a Ibn ʿAbd al-Barr para manifestar la debilidad de un dicho profético acerca de la plegaria para quien se encuentra en estado urgente de hacer sus necesidades (*al-ḥāqīnu*). El dicho transmitido por los sirios- y algunos lo atribuyen a Ṭawbān y otros lo atribuyen a Abū Hurayra, dice así:

“No es lícito para un creyente que realice su plegaria sintiendo la tensión de hacer sus necesidades”. *Bidāya*, t. I, p. 131.

El comentario de Ibn ʿAbd al-Barr sobre este dicho, recogido por Ibn Rušd, es éste:

---

<sup>1747</sup> L. Ortiz, *Derecho musulmán*, p. 116. Seguimos a este autor en la transcripción de este término árabe. En su *Instituciones de religión musulmana*, p. 75 y s. Carlos Quirós lo emplea también.

<sup>1748</sup> Ibn ʿAbd al-Barr, *al-istīḍkārū*, Qalʿiyī (ed.), t. VII, pp. 72-73.

<sup>1749</sup> *Ibid.*, t. VII, p. 78.

“Es un dicho bastante débil en cuanto a su cadena de transmisión y carece de argumento”.<sup>1750</sup> *Bidāya*, t. I, p. 131.

- Fundamenta una posición sobre la oración del descuido (*as-sahwu*) al recoger un dicho profético de al-Mugīra b. Šu‘ba utilizado por algunos juristas. El dicho es el siguiente:

“El Profeta (que la paz y las bendiciones de Dios sean con él), se levantó de las dos [arracas] sin sentarse y se prosternó después del saludo”.<sup>1751</sup>

El comentario de Ibn ‘Abd al-Barr, recogido por Ibn Rušd en su sentido general, dice así:

“No hay quien le iguale [Ibn Buḥayna] en la transmisión para que le contradigan [por el dicho transmitido por al-Mugīra b. Šu‘ba]”.<sup>1752</sup> *Bidāya*, t. I, p. 140.

- Argumenta unas de las opciones acerca del carácter de la prosternación del olvido (*suyūdu as-sahwi*) recurriendo a la afirmación de Ibn ‘Abd al-Barr:

“En cuanto al saludo después de la [arraca] del saludo, su transmisión del Profeta (que la paz y las bendiciones de Dios sean con él), es probada. Mientras el *atašahudu*, no lo tengo memorizado desde una vía segura”.<sup>1753</sup> *Bidāya*, t. I, p. 142.

---

<sup>1750</sup> *Ibid.*, t. VI, p. 206.

<sup>1751</sup> *Ibid.*, t. VI, p. 368. Véase más datos sobre este dicho en la nota n° 2, pp. 368-369.

<sup>1752</sup> *Ibid.*, t. IV, p. 380.

<sup>1753</sup> *Ibid.*, t. IV, p. 382.

- Corrige alguna tradición profética recurriendo a la autoridad de Ibn ʿAbd al-Barr, como por ejemplo, en la oración facultativa realizada una vez entrada la hora de la oración obligatoria:

“Si se llama a la oración, no se debe realizar sólo que la obligatoria”<sup>1754</sup> y así lo corrija Abū ʿUmar b. ʿAbd al-Barr”.<sup>1755</sup> *Bidāya*, t. I, p. 150.

- Autentifica, recurriendo a la autoridad de Ibn ʿAbd al-Barr, las tradiciones sobre la oración del eclipse de sol. Una es de Ibn ʿAbbās y la otra es de ʿAyša, ambas tienen el mismo significado. La de ʿAyša dice así:

“Se eclipsó el sol en tiempos del Mensajero de Dios (que la paz y las bendiciones de Dios sean con él) y éste oró con la gente; se quedó durante largo tiempo en la primera *arraca*, inclinándose y prosternando dos veces; luego se levantó y realizó la segunda *arraca*, inclinándose y prosternando dos veces también, quedando así durante largo tiempo, pero menos que la primera vez; luego saludó y el sol apareció”.<sup>1756</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 152-153.

El comentario de Ibn ʿAbd al-Barr es el siguiente:

“Todas estas tradiciones son conocidas y auténticas”.<sup>1757</sup> *Bidāya*, t. I, p. 153.

- Lo mismo hace acerca de *al-qirānu* o emparejamiento entre peregrinación obligatoria y *ʿumara* opcional.<sup>1758</sup> Para consolidar una opinión de Mālik

---

<sup>1754</sup> *Ibid.*, t. V, p. 304; 306.

<sup>1755</sup> *Ibid.*, t. V, p. 307; 306.

<sup>1756</sup> *Ibid.*, t. VII, p. 89.

<sup>1757</sup> *Ibid.*, t. VII, p.93.

basada sobre una tradición profética transmitida de °Ayša, Ibn Rušd recurre a Ibn °Abd al-Barr. La tradición ésta dice:

“Salimos en compañía del Mensajero de Dios- que la paz y las bendiciones de Dios sean con él - durante el año de la peregrinación de despedida (*ḥuḡyātu al-wadāʿi*); algunos de nosotros empezaron por la °*umra*, mientras que los otros empezaron por la °*umra* y *al-ḥaḡy*. El Mensajero de Dios empezó por *al-ḥaḡy*”.<sup>1759</sup> *Bidāya*, t. I, 245.

La valoración de Abū °Umar b. °Abd al-Barr es ésta:

“Las [transmisiones] individuales del Mensajero de Dios – que la paz y las bendiciones de Dios sean con él - de Ŷābir b. °Abd Allāḥ desde múltiples vías sucesivas son auténticas”.<sup>1760</sup>

- Se fundamenta en una opinión de Ibn °Abd al-Barr sobre el consenso de los juristas acerca del *rodeo*<sup>1761</sup> o circuito de llegada y de despedida (*ṭawāfu al-quḏūmi wa al-wadāʿi*):

“Los juristas están unánimes- según Abū °Umar b. °Abd al-Barr- sobre que la vuelta de la llegada y de la despedida, forma parte de la *Sunna* del peregrino, excepto si éste teme

---

<sup>1758</sup> *al-qirānu*, consiste en “simultanear ambas peregrinaciones (mayor y menor) entrando en estado peregrinal para las dos a la vez”. Véase C. Quirós, *Instituciones de religión musulmana*, p. 161.

<sup>1759</sup> Ibn °Abd al-Barr, *al-istiḡkāru*, Qal°yī (ed.), t. XI, p. 125.

<sup>1760</sup> *Ibíd.*, t. XI, p. 128.

<sup>1761</sup> “El rodeo, denominación usada por nuestros moriscos para representar la correspondiente palabra árabe...”, C. Quirós, *Instituciones de religión musulmana*, p. 154.

perder el horario de la peregrinación. En este caso, tiene que conformarse sólo con la vuelta de *al-ifādatu*”.<sup>1762</sup> *Bidāya*, t. I, p. 251.

- Al explicar la causa de la divergencia entre los juristas sobre si se debe o no donar a los esclavos su parte del botín, Ibn Rušd cita a Ibn ʿAbd al-Barr:

“Dijo Abū ʿUmar b. ʿAbd al-Barr: „Lo más autentico sobre esta cuestión [de privar los esclavos de una parte del botín de la guerra] es lo que se transmitió de ʿUmar [b. al-Jaṭṭāb] de la mano de Sufyān b. ʿUyayna, de ʿAmrū b. Dinār, de Ibn Ašhab, de Mālik b. Aws b. al-Ḥadaṭān quien dijo: „Dijo ʿUmar: Cualquiera de vosotros tiene derecho a recibir su parte de este botín, excepto vuestros esclavos”.<sup>1763</sup> *Bidāya*, t. I, p. 286.

- A diferencia de quien debilita una tradición de Mālik sobre el agua del mar, si es pura o impura, Ibn Rušd recurre a la autoridad de Ibn ʿAbd al-Barr para probar lo contrario. La tradición de Mālik, transmitida por Abū Hurayra, es la siguiente:

“Preguntaron al Profeta- que la paz y las bendiciones de Dios sean con él - sobre el mar; dijo: „Es de pura agua y de lícitos muertos”,<sup>1764</sup> *Bidāya*, t. I, p. 341.

La causa de su debilidad, según dice Ibn Rušd, es que en su cadena de transmisión, existen algunos desconocidos y su transmisión es de una única vía.<sup>1765</sup> La aprobación de la autenticidad de dicha tradición por Ibn ʿAbd al-Barr sigue así:

---

<sup>1762</sup> Ibn ʿAbd al-Barr, *al-istiḍkārū*, Qalʿayī (ed.), t. XII, p. 86.

<sup>1763</sup> *Ibíd.*, t. XIV, pp. 113-114.

<sup>1764</sup> *Ibíd.*, t. II, pp. 93-94.

<sup>1765</sup> *Bidāya*, t. I, p. 341.

“Al contrario [de lo que está establecido], sus transmisores son conocidos y sus vías de transmisión son múltiples”. *Bidāya*, t. I, p. 341.<sup>1766</sup>

- Demuestra la debilidad de una opinión acerca de si la lectura de *Alcorán* en la plegaria del eclipse del sol debe hacerse en susurro o en público. La tradición que sobre la cual se basa esta opinión es la siguiente:

“De Sufyān b. al-Ḥasan, de az-Zuhrī, de ʿUrwa, de ʿAyša que el Profeta que la paz y las bendiciones de Dios sean con él, leo en voz alta durante la plegaria del eclipse”. *Bidāya*, t.I, p. 154.

Para demostrar la debilidad de esta opinión, el autor recurre a la autoridad de Ibn ʿAbd al-Barr quien dijo que “Sufyān b. al-Ḥasan no es fuerte [en su memorización].”<sup>1767</sup>

Y lo citó también así:<sup>1768</sup>

“Lo siguieron en ello (el dicho anterior) por vía de az-Zuhrī, ʿAbd ar-Raḥmān b. Namir y Sulaymān b. Kaḥīr y ambos son finos de tradición [en el dicho transmitido] de az-Zuhrī”.<sup>1769</sup> *Bidāya*, t. I, p. 154.

- Al señalar el consenso entre los *fuqahā* sobre la limpieza para realizar las plegarias solemnes de las dos pascuas (*ṣalātu al-ʿīdayni*), que se deben realizarse

---

<sup>1766</sup> Ibn ʿAbd al-Barr, *al-istiḍkār*, Qalʿayī (ed.), t. II, p. 98.

<sup>1767</sup> *Ibid.*, t. VII, p. 103.

<sup>1768</sup> La frase de la edición de la *Bidāya* que utilizamos es totalmente diferente. Lo es también la de la edición revisada por M. Šākir, t. I, p. 168 y la de al-Gumārī al margen de su *Tajrīḡu aḥādīḡi al-Bidāyati*, t. IV, p. 207. La sustituimos por la de Ibn ʿAbd al-Barr de *al-istiḍkār* la que consideramos más clara que la de la *Bidāya*.

<sup>1769</sup> Ibn ʿAbd al-Barr, *al-istiḍkār*, Qalʿayī (ed.), t. VII, p. 103.

sin pregón exterior (*al-ādānu* o *Alidén*)<sup>1770</sup> ni pregon interior (*al-iqāmatu* o *Alicama*)<sup>1771</sup> conforme a las tradiciones fiables transmitidas del Profeta, Ibn Rušd se apoya sobre Ibn ʿAbd al-Barr quien dijo, basándose sobre los dichos más fiables,<sup>1772</sup> que Muʿāwiya [b. Abī Sufyān y los Banū Omeya]<sup>1773</sup> las había realizado con *ādān* e *iqāma*.<sup>1774</sup>

- En una cuestión problemática sobre si es obligatorio o no lavar los mártires, Ibn Rušd aporta la opinión de Ibn ʿAbd al-Barr a propósito de un dicho de Ibn al-Mundir sobre tal lavado:

“Dijo Abū ʿUmar: „Umar [b. al-Jaṭṭāb] que era mártir- que Dios lo tenga en su Gracia- fue lavado, amortajado, momificado y sobre él se realizó la plegaria”.<sup>1775</sup> *Bidāya*, t. I, p. 165.

- Al exponer la actitud de aš-Šāfiʿī sobre el recibo del precio de lo vendido como condición de cualquier venta,<sup>1776</sup> Ibn Rušd aporta el argumento textual transmitido de Ḥakīm b. Ḥizām sobre el cual se apoya el autor de *ar-Risālatu*, y de paso, aporta la opinión técnica de Ibn ʿAbd al-Barr sobre el mismo:

---

<sup>1770</sup> Quirós, *Instituciones*, p. 65.

<sup>1771</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>1772</sup> Véase los en Ibn ʿAbd al-Barr, *al-istiḍkārū*, Qalʿiyī (ed.), t. VII, p. 14.

<sup>1773</sup> *Ibid.*, t. VII, pp. 12-13.

<sup>1774</sup> *Bidāya*, t. I, p. 157.

<sup>1775</sup> No consta en los libros de *al-istiḍkārū* consultados por nosotros, especialmente en el *Libro de la limpieza legal* y el *Libro del difunto* donde debería figurar.

<sup>1776</sup> Ibn ʿAbd al-Barr, *al-istiḍkārū*, Qalʿiyī (ed.), t. XIX, p. 262.

“El dicho de Ḥakīm b. Ḥizām, fue transmitido por Yaḥyā b. Abī Kaṭīr de Yūsuf b. Māhik, que Ibn ʿAbd Allāh b. ʿIṣmat le dijo que Ḥakīm b. Ḥizām dijo: „No conozco sobre Yūsuf b. Māhik y ʿAbd Allāh b. ʿIṣmat ninguna invulnerabilidad excepto que tienen sólo un hombre por transmisor. En realidad, aquello no es ninguna invulnerabilidad aunque está rechazado por ciertos juristas”.<sup>1777</sup> *Bidāya*, t. II, p. 109.

- Aporta una transmisión recogida por Ibn ʿAbd al-Barr en su *al-Istiḍkār* sobre si es ilícito o no alquilar la tierra. La transmisión sobre la cual partieron los que abogaron por la prohibición del alquiler de la tierra, es ésta:

“Se transmite de Rāfiʿe b. Jadīy que el Profeta inhibiñ el alquilar de la tierra”.<sup>1778</sup> *Bidāya*, t. II, p. 167.

- Recoge una tradición transmitida de Ibn ʿAbd Allāh sobre la cantidad que deben recibir las dos hijas de la herencia, ¿si es las dos partes o la mitad de la misma? la mayoría de los juristas consideraron que se deba recibir dos partes de la herencia, mientras Ibn ʿAbbās estima que deben recibir la mitad. Al hablar sobre la causa de su divergencia, Ibn Rušd aporta una tradición de Ibn ʿAbd Allāh b. Muhammad b. ʿAqīl, de la mano de Ḥātīm b. ʿAbd Allāh y de Ŷābir que dice: “El Profeta- que Dios le conceda la paz- dio la mitad a las dos hijas”.<sup>1779</sup> Para valorar la importancia y falibilidad de esta tradición, Ibn Rušd recurre- como suele hacer siempre- a la autoridad de Ibn ʿAbd al-Barr:

---

<sup>1777</sup> *Ibíd.*, t. XIX, p. 264.

<sup>1778</sup> *Ibíd.*, t. XIX, p. 251.

<sup>1779</sup> Para más datos sobre este dicho, véase Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu*, t. VIII, Marʿšī y Šallāq (eds.), t. VIII, pp. 254-255.

“En cuanto a ʿAbd Allāh b. ʿAqīl, algunos doctores avalaron su tradición mientras que otros estaban en contra”.<sup>1780</sup> *Bidāya*, t. II, p. 255.

- En la evaluación de una tradición cuyo contenido indica la mutua herencia entre los musulmanes y no musulmanes. La actitud de la que parta Muʿad b. Ŷabal y Muʿawiya entre los Compañeros del Profeta, Saʿīd b. al-Musayyab y Masrūq de los Seguidores y algunos juristas, ve bien que el musulmán herede del no musulmán al comparar el caso con las mujeres de éste, pues, según los representantes de esta actitud: “lo mismo que es permitido casarse con las mujeres de los no musulmanes y no es permitido que estos se casen con las nuestras, es lo mismo en el caso de la herencia de sus mujeres”. Para consolidar su actitud aportan una tradición encadenada. Ibn Rušd, al exponerla, señala la evaluación de Ibn ʿAbd al-Barr que dice:

“[Esta tradición] no es firme en la opinión de la mayoría de los tradicionalistas”. *Bidāya*, t. II, p. 264.<sup>1781</sup>

- Por ser Abū ʿUmar b. ʿAbd al-Barr autoridad en la materia, según dice Ibn Rušd,<sup>1782</sup> éste le da la última palabra sobre la autenticidad de las tradiciones proféticas. Sobre la emancipación de las madres de hijos después de la muerte de sus amos, si es permitido o no, algunos juristas vieron que sí es permitido partiendo de dos tradiciones:

“[La primera] transmitida del Profeta quien dijo a propósito de María, su esclava, cuando dio luz a su hijo Ibrāhīm: „Su hijo la emancipó“; [la segunda] transmitida de Ibn

---

<sup>1780</sup> Ibn ʿAbd al-Barr, *al-istiḡkārū*, Qalʿiyī (ed.), t. XV, p. 390.

<sup>1781</sup> *Ibid.*, t. XV, p. 491.

<sup>1782</sup> *Bidāya*, t. II, p. 295.

‘Abbās, del Profeta quien dijo: „cualquier mujer que dé a luz a los hijos de su amo, estará libre después de su muerte“”. *Bidāya*, t. II, p. 295.

En el juicio de Ibn ‘Abd al-Barr, ambas tradiciones son inseguras en opinión de los expertos en *al-hadīṭ*.<sup>1783</sup>

- Lo mismo hace Ibn Rušd al evaluar los argumentos textuales empleados por los diferentes juristas, como por ejemplo, en los delitos de sangre (*ad-diyyātu fī an-nufūssi*):

“Se divergieron sobre la edad y número de los camellos en los delitos de sangre por error (...) se transmitiñ de ‘Alī que son *cuatro cuatro*, es decir un veinticinco camellos criados (*labūn*) menos.<sup>1784</sup> Esta opción es la de ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz, pero no existe ninguna tradición encadenada, por lo cual indica la permisión Dios lo sabe como dijo Abū ‘Umar Ibn ‘Abd al-Barr.<sup>1785</sup> Al-Bujārī y at-Tarmidī, de Ibn Mas‘ūd, del Profeta – que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- dijo: “En los delitos de sangre por error, son veinte camellos *bintu majāḍ*,<sup>1786</sup> veinte camellos *ibn majāḍ* macho, veinte camellos *banāt laban*,<sup>1787</sup> veinte *yāda‘a*<sup>1788</sup> y veinte *ḥiqqa*<sup>1789</sup>”. *Bidāya*, t. II, p. 307.

Sobre la opinión de Ibn ‘Abd al-Barr, dijo Ibn Rušd:

---

<sup>1783</sup> Ibn ‘Abd al-Barr, *al-istiḍkārū*, Qal‘yī (ed.), t. XXIII, p. 254.

<sup>1784</sup> *Ibíd.*, t. XXV, p. 40.

<sup>1785</sup> *Ibíd.*, t. XXV, p. 42.

<sup>1786</sup> Camello de un año cumplido. Véase C. Quirós, *Instituciones de religión musulmana*, p. 128.

<sup>1787</sup> Camello de dos años cumplidos. *Ibíd.*, p. 128.

<sup>1788</sup> Camello de cuatro años cumplidos. *Ibíd.*, p. 128.

<sup>1789</sup> Camello de tres años cumplidos. *Ibíd.*, p. 128.

“Sobre esta tradición, Abū ʿUmar vio su debilidad porque se transmitió de Ḥanīf b. Mālik, de Ibn Masʿūd y es un desconocido. Dijo Ibn ʿAbd al-Barr: „Prefiero en este caso, la tradición transmitida de ʿAlī, porque no fue objeto de divergencia tal como lo era la tradición transmitida por ʿAlī b. Ibn Masʿūd”.<sup>1790</sup> *Bidāya*, t. II, 307.

- Al exponer las opiniones acerca de los delitos causados por la rotura de los ñrganos, Ibn Rušd cita a Ibn ʿAbd al-Barr:

“Dijo Abū ʿUmar b. ʿAbd al-Barr: „Está confirmado, desde el dicho de Anas, que el Profeta - que la paz y las bendiciones de Dios sean con él - hizo que se realice el taliñ (al-qawadu) en el diente roto”.<sup>1791</sup> *Bidāya*, t. II, p. 318.

Dijo también:

“Se transmitiñ desde otra tradición que el Profeta- que la paz y las bendiciones de Dios sean con él - no estimó cuánto se deba pagarse por el hueso cortado fuera de la articulación, pero esta tradición no es fuerte”.<sup>1792</sup> *Bidāya*, t. II, p. 318.

-Al explicar la opinión de los zahiríes que vieron la obligatoriedad de cortar las manos a los ladrones, partiendo de lo general en la aleya 38 de la Mesa<sup>1793</sup> y rechazando la tradición de ʿAmrū b. Šuʿayb siendo éste contradictorio en sus dichos, Ibn Rušd cita a Ibn ʿabd al-Barr:

---

<sup>1790</sup> Ibn ʿAbd al-Barr, *al-istiḡkāru*, Qalʿiyī (ed.), t. XXV, p. 43.

<sup>1791</sup> *Ibíd.*, t. XXV, pp. 285-286.

<sup>1792</sup> *Ibíd.*, t. XXV, p. 246.

<sup>1793</sup> “Cortad las manos del ladrñ y de la ladrona en recompensa de lo que adquirieron y como castigo de Dios. Dios es poderoso, sabio”. Vernet (trd.), aleya 42, p. 133.

“Es obligatorio aplicar las tradiciones de ʿAmrū b. Šuʿayb si es transmitida de parte de los honrados”<sup>1794</sup>. *Bidāya*, t. II, p. 336.

- Sobre la paternidad de los hijos en caso de disputa, Ibn Rušd recurre a Ibn ʿAbd al-Barr para verificar la categoría de fiabilidad de una tradición respecto al tema:

“Dijo Abū ʿUmar b. ʿAbd al-Barr: sobre esta cuestión existe una tradición buena, encadenada y escogida por una multitud de tradicionistas y zahiríes, transmitida por aṭ-Ṭawrī, de Šālih b. Ḥayy, de aš-Šaʿbī, de Zayd b. Arqam, quien dijo: „Estuvo ʿAlī en Yemen y le llevaron una mujer fornicada por tres hombres en un sólo periodo de pureza. Les pidió quién habría sido el padre de la criatura, pero nadie le respondió. Decretó entonces que el padre es a quien le toca el sorteo poniéndole las tres partes del delito. Se lo notifico al Profeta - que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- y le agradó riéndose hasta que aparecen sus muelas”.<sup>1795</sup> *Bidāya*, t. II, p. 270.

- Al exponer la opinión de los kufíes que abogan por la necesidad de arrebatarse al ladrón los bienes robados si son hallados íntegros o pagar su equivalente, Ibn Rušd señala que la base textual de esta opinión es la tradición de ʿAbd ar-Raḥmān b. ʿAwf que dice: “Dijo el Profeta- que la paz y las bendiciones de Dios sean con él-: “El ladrón no tendrá que pagar el equivalente de lo robado si le es aplicado el castigo”.<sup>1796</sup> Dicha tradición, es débil en opinión de los

---

<sup>1794</sup> Ibn ʿAbd al-Barr, *al-istiḍkārū*, Qalʿiyī (ed.), t. XX, pp. 127-133. Los datos sobre este personaje están en el margen de las mismas páginas.

<sup>1795</sup> *Ibid.*, t. XXII, p. 190.

<sup>1796</sup> La tradición es errónea en la *Bidāya*, lo fijado en el texto es extraído de *al-istiḍkārū*. Qalʿiyī (ed.), t. XXIV, p. 211. Para más datos acerca de esta tradición, véase la nota n° 2 de la misma página.

tradicionalistas, según Ibn Rušd que cita a Abū ʿUmar para explicar el porqué de ello:

“Dijo Abū ʿUmar: „[Esta tradición es débil] porque está interrumpida”<sup>1797</sup>. *Bidāya*, t. II, p. 339.

Aunque Ibn Rušd tiene a Ibn ʿAbd al-Barr como referencia casi única en la verificación crítica de los dichos proféticos, dato omitido por Brunschvig quien se conforma sólo con la crítica del primero al segundo,<sup>1798</sup> no vacila a veces en criticarle de manera directa e indirecta. Los siguientes datos sirven de muestra:

- Cuando Ibn Rušd aporta una opinión de Ibn ʿAbd al-Barr a propósito de las divergencias que existen entre los juristas sobre la oración del eclipse del sol, cita al autor de *al-Istidkāru* quien dice: “En general, todos recurrieron a las tradiciones transmitidas por sus antecedentes<sup>1799</sup> y lo comenta así:

“Es lo preferente, pues que la unión es mejor que la preferencia (*at-taryīhu*)”. *Bidāya*, t. I, p. 153.

Luego cita de nuevo a Ibn ʿAbd al-Barr:

“En la plegaria del eclipse, se transmitieron diez, ocho, seis y cuatro inclinaciones en dos *arracas*, pero desde vías débiles”<sup>1800</sup>. *Bidāya*, t. I, p. 153.

---

<sup>1797</sup> *Ibid.*, t. XXIV, pp. 211-212.

<sup>1798</sup> R. Brunschvig, "Averroès juriste", p. 45.

<sup>1799</sup> Ibn ʿAbd al-Barr, *al-istidkāru*, Qalʿiyī (ed.), t. VII, p. 100.

<sup>1800</sup> *Ibid.*, t. VII, pp. 99-100.

Pero, después de aportar varias opiniones sobre el tema, apoyándose sobre Abū Bakr Ibn al-Munḍir, critica a Ibn ʿAbd al-Barr de la siguiente manera:

“Lo que dijo Abū Bakr Ibn al-Munḍir [„el Profeta - que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- realizó muchas plegarias en múltiples eclipses“] tiene su fundamento en Muslim y no sé por qué Abū ʿUmar dijo sobre las mismas que habían sido transmitidas desde vías débiles”. *Bidāya*, t. I, p. 153.

- A propósito de si la plegaria del eclipse de la luna si debe de realizarse en comunidad o individualmente, Ibn Rušd comenta lo siguiente:

“Abū ʿUmar b. ʿAbd al-Barr pretendió que se han transmitido de Ibn ʿAbbās y ʿUtmān [b. ʿAffān] que habían realizado en comunidad la plegaria [del eclipse] de la luna dos *arracas*, en cada una dos inclinaciones como dijo aš-Šāfiʿī”<sup>1801</sup> *Bidāya*, t. I, p. 155.

Ibn Rušd no parece del todo satisfecho de esta transmisión recogida por Ibn ʿAbd al-Barr<sup>1802</sup> quizás porque no la sostiene como de costumbre, con su cadena de transmisión y su espíritu crítico de tradicionista que era.

## 5. Experiencias personales en la *Bidāya*

Las fuentes de la *Bidāya* no son sólo fuentes ajenas al autor, sino también fuentes personales emanadas de su propia experiencia. Podemos aludir a algunas de ellas localizadas por nosotros al explorar el contenido de esta obra.

- Al exponer la diferencia entre los juristas sobre la menstruación y el periodo correspondiente a su inicio y final en los mujeres, Ibn Rušd da la impresión de

---

<sup>1801</sup> *Ibid.*, t. VII, p. 108.

<sup>1802</sup> No hemos localizado dicha tradición en los treinta volúmenes de que disponemos. Tampoco consta en *at-tamhīdu*, Aʿrāb y otros (eds.).

que las diversas opiniones sobre el tema expuestas por Mālik, aš-Šāfi‘ī y Abū Ḥanīfa, no son totalmente determinantes. Dice al respecto:

“Todas esas opiniones diferentes entre sí sobre el periodo mayor y menor de la menstruación y su correspondiente periodo menor de la pureza, no tienen ningún fundamento sino en la experiencia y costumbre. Si todos opinan de tal manera, es porque creyeron que la experiencia se los enseñó. Pero como el periodo de menstruación es distinto en la mayoría de las mujeres, es difícil precisarlo mediante la experiencia y por consiguiente, se produjo la divergencia sobre dicho tema”. *Bidāya*, t. I, pp. 36-37.

- Sobre la divergencia de los juristas respecto a la oración de *al-qunūtu* (o acto de sumisión)<sup>1803</sup>, Ibn Rušd aporta su experiencia personal tal como la había vivido en la mezquita de Yaḥyā b. Yaḥyā en Córdoba donde se abstenía a maldecir a los infieles:

“Los maestros me han informado que la costumbre en su mezquita haya sido siempre así y que se prolongó hasta nuestro tiempo o cerca del mismo”. *Bidāya*, t. I, p. 95.

- Sobre la recomendación de los juristas de retrasar el entierro del muerto, excepto si es náufrago, Ibn Rušd, desde su perspectiva científica y experiencia médica, comenta lo siguiente:

“Si esto es cierto en lo que atañe al náufrago, con más razón debería aplicarse esta regla a los que sufren pérdida prolongada de conciencia, infarto u otros ataques semejantes que los médicos conocen, porque podría tratarse de una muerte aparente y no verdadera. Por eso, los médicos aconsejan que al que sufra un infarto no se le debe enterrar antes

---

<sup>1803</sup> El término este es tomado de C. Quirós, *Instituciones de religión musulmana*, p. 71.

de tres días, durante los cuales habría que cerciorarse de que haya sido realmente muerto”.<sup>1804</sup> *Bidāya*, t. I, p. 164.

- Al comentar las diferencias que puedan surgir entre arrendatario y arrendador sobre el alquiler de la cabalgadura<sup>1805</sup> y el precio de la distancia que tienen que recorrer en un viaje, Ibn Rušd intenta explicar la cuestión recurriendo a ejemplos de su propio país:

“Si surge alguna diferencia entre arrendatario y arrendador en la distancia y el precio, como por ejemplo si el propietario de la cabalgadura en Córdoba dice: „Te la he alquilado a Carmona por dos dinares“; y el arrendatario dice: „no, es sólo por un dinar a Sevilla“. Si ello había sido antes de montar o después, no hay inconveniente en que anulen el trato. Si, al contrario, había sido después de atravesar una larga distancia o lograr ésta pretendida por el propietario de la cabalgadura antes de pagarle lo debido, la razón está a favor del arrendatario en la distancia y al lado del arrendador en el precio y se le debe pagar el precio debido de Córdoba a Carmona. Si el alquiler fuera a Sevilla y ello no fue tal como pretendió el arrendatario sino como pretendió el propietario de la cabalgadura, debe pagar a éste dos dinares. Si el arrendatario le pagó el precio que pretendió ser de la distancia mayor y resultó ser como pretendió el propietario de la cabalgadura, éste tendrá razón en la distancia y debe quedarse con el precio que antes había recibido sin que devolviese nada del mismo...” *Bidāya*, t. II, p. 177.

-Al comentar una tradición de aṭ-Ṭawrī según la cual ‘Umar b. al-Jaṭṭāb reprochó a unos hombres que rompieron el ayuno al ver la media luna después del medio día y les recomendó hacerlo sólo antes del mediodía y no después, Ibn Rušd dice:

---

<sup>1804</sup> Makkī, “Contribución de Averroes en la ciencia jurídica musulmana”, p. 37.

<sup>1805</sup> *Ibid.*, p. 36.

“Lo exigido por la analogía y la experiencia es que es imposible ver la luna estando aun el sol sin ponerse, a menos que sea lejos de la misma. Entonces sería más grande que la perspectiva de la vista siendo diferente en cuanto a su grandeza o pequeñez lo cual es muy improbable y Dios lo sabe más si llega a una grandeza que la hiciera visible estando aun el sol sin ponerse. Pero lo usual, como dijimos antes, es la experiencia y no hay diferencia entre el antes o el después del mediodía, sino sólo la puesta o no del sol”, *Bidāya*, t. I, p. 208.

Esta experiencia personal no se limita sólo en que el autor de la *Bidāya* recurre a su propia experiencia, sino también a la autoridad de su abuelo, uno de los destacados doctores de la ley islámica y alto representante de la escuela mālikí.

Las veces que Ibn Rušd alude a su abuelo, Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Rušd (520/1126), él también apodado Abū al-Walīd, son escasas, pero reflejan la inmensa consideración que le tenía como pariente y doctor. Veámoslas en términos concretos de la siguiente manera:

- Al exponer el debate entre los juristas sobre si la saliva del perro es o no impura, partiendo, entre otros, del dicho profético transmitido por Abū Hurayra: „Si un perro bebe en una de sus vasijas, arrñjenle y lávenle siete veces“,<sup>1806</sup> Ibn Rušd recoge la actitud de su abuelo:

“En su libro *al-muqaddimātu*, mi abuelo – que Dios lo tenga en su gracia- vio que este dicho está argumentado (*mu'allalun*) y es de significación razonable, no por causa de la impureza sino por temeridad del veneno, al prever que el perro que bebió en la vasija, fuera rabioso”.

Y para explicar el fundamento que utilizó su abuelo ante este hecho, Ibn Rušd añade:

---

<sup>1806</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 20-21.

“[Mi abuelo]: dijo „Por eso está enunciado el número siete en su purificación, pues es el mismo número empleado en varios sitios de la Ley para remediar y curar las enfermedades“ ”.

La evaluación de esta actitud por parte del nieto es ésta:

“Lo dicho por él - que Dios lo tenga en su gracia- es una buena modalidad al estilo de los mālikiyya. Porque si dijéramos que este agua es pura, es preferible que se diera la causa de su purificación antes de que se diera que no está fundamentada y es pura por sí misma”.

Dicho esto con su debida evaluación, Ibn Rušd sale en defensa de su abuelo atacado por „algunos hombres“:

“Según me informaron, algunos hombres le contradijeron al decir que el perro rabioso no se acerca al agua durante su rabia. Pero lo que dijeron es sólo cuando esta enfermedad haya sido concluida y no al principio, por lo cual su objeción no tiene sentido”. *Bidāya*, t. I, p. 22.

- Al tratar las condiciones de la venta, Ibn Rušd señala que los últimos mālikiyya tienen detalladas varias cuestiones sobre el tema, entre ellos, al-Māzarī, al-Bāyī e Ibn Rušd el abuelo. Éste, citado por el autor, dice a propósito de las ventas:

“La condición en la venta se concibe bajo dos modalidades: la primera es poner la condición una vez concluida la propiedad, como por ejemplo quien vende una esclava o esclavo obtiene su alianza en vez del comprador si los ha emancipado. Respecto a este ejemplo dijeron: „Se confirma en él el contrato y se le anula la condición acorde con el dicho de Burayra [que dice: Toda condición que no consta en el Libro de Dios, está anulada aunque fueran cien condiciones];<sup>1807</sup> la segunda, es poner una condición durante

---

<sup>1807</sup> *Bidāya*, t. II, p. 120.

el periodo de la propiedad. Sobre este ejemplo, dijeron: „[Este caso] se divide en tres partes: poner una condición en lo vendido a favor de su propio interés, poner una condición al comprador para que no gestione su compra de manera general o particular, o poner una condición que incluya una finalidad en la venta y ésta se divide también en dos partes, una de ellas es que la venta sea dedicada a una de las ramas del bien y la otra es que no lo sea...”. *Bidāya*, t. II, p. 121.

- Sobre las interpretaciones que hicieron algunos juristas mālikiyya de la actitud de Ibn al-Qāsim acerca de los préstamos corruptos. Entre los mismos se encuentra Ibn Ḥabīb e Ibn Rušd el abuelo. Éste optó por interpretarlos como lo hicieron Muṭarrāf, Ibn Nāfiʿ, Ibn al-Ḥakam y Uṣbag, es decir:

“que les igualan a otros préstamos similares en el interés exigido bajo condición por uno de los prestadores sobre los bienes prestados que no sean comunes a ambos, y alquilarlos en toda utilidad exigida por uno de los dos bajo condición a su favor y que no sea en la riqueza y en el préstamo corrupto desde la posibilidad de engaño (*al-gararu*)<sup>1808</sup> y la ignorancia (*al-Ŷahlu*)”. *Bidāya*, t. II, p. 183.

- Al exponer las diferentes opiniones sobre si se debe o no esperar a los menores del matado a que lleguen a la edad correspondiente para realizar el talión, Ibn Rušd habla sobre un hecho concreto cuyo protagonista era su abuelo:

“Esta cuestión tuvo lugar en Córdoba durante la vida de mi abuelo –que Dios lo tenga en su gracia-. Los juristas de su tiempo emitieron una *fatwa* acorde con la transmisión conocida: que no se deba esperar al menor; él –que Dios lo tenga en su gracia- emitió por analogía la suya en contra de la ya emitida. Pero se la negaron por ser muy serviles hasta que le llevaron a componer un escrito – que está al alcance de la gente- donde aboga por su opinión”. *Bidāya*, t. II, p. 301.

---

<sup>1808</sup> Véase más datos en Ibn ʿAbd al-Barr, *al-Istiqṣāru*, t. XX, nota del editor, p. 182.

## **6. Consideraciones generales acerca de las fuentes ajenas y propias utilizadas en la *Bidāya***

Como acabamos de comprobar, las fuentes de la *Bidāya* abundan en cuanto a su multiplicidad, diversidad y riqueza. Las que hemos analizado— como hicimos constar anteriormente— son sólo una porción de cuantas hayan posibilitado la estructura y germinación de la *Bidāya*. Algunas forman su núcleo, pero no vimos necesidad de detenernos ante su presencia, como son el *Alcorán* y la *Sunna* aunque ya hicimos alusión en varias ocasiones a su contenido y procedencia. Es evidente que ambas fuentes forman parte esencial de la fundamentación y análisis empleados en la *Bidāya*.

Al contemplar esta obra en su totalidad, hemos notado que es posible dividir sus fuentes en tres categorías: las recopilaciones principales de *ḥadices*, las recopilaciones principales de tradiciones, los tratados de jurisprudencia y los comentarios de las tradiciones proféticas.

De esta manera, hemos analizado, dentro de los límites posibles, esas categorías de fuentes, dándole máxima importancia a Ibn ʿAbd al-Barr y su *al-Istidkārū*, por ser ésta la más importante referencia de Ibn Rušd en atribuir las opiniones a sus titulares como indica él mismo.<sup>1809</sup>

Pero al ver que la *Bidāya* se inspira también en las experiencias personales de su autor, hemos creído oportuno consagrar un apartado a sus experiencias personales, conexas con sus lecturas y vivencias como hombre de teoría y de práctica que era.

Contemplando las fuentes utilizadas en la *Bidāya* en su totalidad, podemos formular algunas consideraciones finales que puedan verter más luz sobre la germinación de esta obra y ayudarnos a entender mejor su finalidad:

---

<sup>1809</sup> *Bidāya*, t. I, p. 64.

- La primera impresión que tenemos a la hora de leer la *Bidāya* es la abundancia de opiniones acerca de las cuestiones jurídicas debatidas entre los juristas;
- Pero esas opiniones no andan sueltas, sino que van en conjunto con sus titulares;
- De ahí que la *Bidāya* pudo conservarnos algunas opiniones que, en ciertos casos, es difícil remontarlas hasta sus fuentes estando perdidas o siendo plagiadas;
- La abundancia de estas opiniones hace pensar en la credibilidad del autor de la *Bidāya* al juzgar en contra de toda inculpación de plagio, por su insistencia en atribuir las opiniones recogidas a sus legítimos titulares;
- Esta abundancia de opiniones atribuidas a sus titulares deja impresionado a cualquier lector ante la habilidad del autor en manejar las fuentes utilizadas en su análisis y estudio de los diferentes aspectos problemáticos de tal o cual cuestión jurídica planteada;
- Y no sólo se puede contemplar esa habilidad de utilizar las fuentes disponibles, sino también su manera de interconexionarlas haciendo de la diferencia y divergencia entre las mismas una circunstancia extraordinaria de diálogo racional entre las diferentes doctrinas rivales;
- Lo que aparece como *divergencia* y *antagonismo* entre estas doctrinas se convierte en armonía y concordia al profundizar el autor en las principales causas de su disconformidad, a veces superficial y de orden exegético;
- La utilización de esas fuentes en sus múltiples facetas de divergencia o concordia, reflejan el espíritu crítico del autor que, como tendremos ocasión de comprobar, no se conformaba sólo con reproducir las opiniones, sino que llegaba a convertirlas también en objeto de su crítica, incluso con Ibn ʿAbd al-Barr, su máxima fuente de actitudes y opiniones;

- El desinterés del autor por la casuística, le hizo interesarse sólo por las fuentes de autoridad, principalmente los fundadores o cofundadores de las destacadas escuelas y los tratados fundacionales de las mismas;
- La manera de utilizar esas fuentes y aprovecharse de sus datos para lograr su finalidad, atestan una vez más la vasta y diversa cultura del autor y su visión axiomática tantas veces elogiada por los investigadores;<sup>1810</sup>
- En definitiva, la utilización de todas esas fuentes, junto con la manera que se realizó y el procedimiento que siguió, va con armonía con la finalidad de la *Bidāya*, tema que detallaremos en continuación.

### III. Finalidad

Como toda obra de gran envergadura, la *Bidāya* tiene una finalidad que lograr y un objetivo que conseguir. En el caso particular de la misma, su finalidad está manifestada de manera global en su título, enunciada de manera metódica en su propia introducción y expresada parcialmente en algunos libros que la componen.

#### 1. *Bidāyatu al-muŷtahidi wa nihāyatu al-muqtašidi* o *Nihāyyatu al-muqtašidi wa gāyyatu al-muŷtahidi*: Una doble finalidad teórica y práctica

En su *Barnāmaŷ*, Ibn Rušd pone a su obra el título significativo de *Kitābu nihāyyatu al-muqtašidi wa gāyyatu al-muŷtahidi fi al-fiŷhi*.<sup>1811</sup> Pero las ediciones de que disponemos suelen tener el título conocido de *Bidāyatu al-muŷtahidi wa nihāyatu al-muqtašidi*. En la edición que utilizamos, el autor alude

---

<sup>1810</sup> Brunschvig, "Averroès juriste", pp. 43-44; Al-Ŷābrī, *El legado filosófico*, p. 240; trad. española, p. 304.

<sup>1811</sup> Véase Ibn Rušd, *Commentaria Averrois in Galenum*, Edición de M. de la Concepción Vázquez de Benito, p. 284.

a su obra por otro título, próximo en su significación al título corriente. Nos referimos, bien entendido a *Bidāyatu al-muŷtahidi wa kifāyatu al-muqtašidi*.<sup>1812</sup>

En la misma edición, y desde luego en otras más, el autor alude al final del libro de la peregrinación, a su obra por el simple título de *kitābu al-mujŷahidi*.<sup>1813</sup>

Lejos de insinuar cualquier problema relativo a este aspecto, tal como lo habíamos hecho en otros apartados,<sup>1814</sup> nos gustaría resaltar ahora la finalidad de esta obra partiendo de la diversidad misma de los títulos que la componen.

Es harto sabido que el título condensa a veces el contenido de cualquier obra. Ahora bien, para la *Bidāya* este hecho no sólo no es secundario, sino que también forma parte de su estructura y expresa, por añadidura, la clara finalidad de la misma.

Veamos brevemente, qué finalidad pueda contener el título de la *Bidāya* al contemplar cuanto tenemos a disposición:

**- *Bidāyatu al-muŷtahidi wa kifāyatu al-muqtašidi***

Como se desprende de este título, a saber El *punto de partida del doctor autorizado y término justo del doctor moderado*,<sup>1815</sup> la finalidad de la *Bidāya* es clara, pues se indica que la meta esperada es *al-iŷtihādu* y si no es posible lograrlo, se conforma con los saberes útiles para la práctica diaria.

---

<sup>1812</sup> *Bidāya*, t. II, p. 291.

<sup>1813</sup> *Bidāya*, t. I, p. 278.

<sup>1814</sup> Véase el apartado dedicado a las obras jurídicas de Ibn Rušd en esta Tesis, especialmente las referentes a la *Bidāya*.

<sup>1815</sup> El título está tomado de las traducciones castellanas con un leve cambio en su segunda parte.

Según este título, no consta que la *Bidāya* pretenda ser un tratado que encarne *al-iḥtihādū*, ni tampoco que su autor sea un *muḥtāhid*, sino al contrario es simplemente el principio de lo que pueda ayudar a ejercer *al-iḥtihādū*, pero al mismo tiempo su contenido es satisfactorio para quien se contente con ejercer la práctica jurídica siguiendo alguna de las escuelas autorizadas.

La preocupación por *al-iḥtihādū* – que cabe dentro de una problemática más amplia– no se desvincula de la preocupación práctica de cada día. El esfuerzo teórico, la investigación de las causas motrices de la divergencia entre las escuelas jurídicas, la fundamentación de las actitudes divergentes ante tal o cual cuestión debatida, la búsqueda de los elementos de consenso y acuerdo entre las opiniones, la aportación personal acerca de algunas temas objeto de discrepancia, todo ello indica que la preocupación por lo teórico. Es decir, cómo lograr la meta de *al-iḥtihādū*, va ligada con la preocupación por lo práctico; o sea, cómo conseguir acumular datos para afrontar casos concretos en la práctica. Este doble aspecto será siempre el denominador común de todos los libros que componen la *Bidāya* y que surgirán también en los siguientes títulos de la misma.

#### **- *Bidāyatu al-muḥtāhidi wa nihāyatu al-muqtaṣidi***

*Bidāyatu al-muḥtāhidi wa nihāyatu al-muqtaṣidi* (El punto de partida del doctor autorizado y término supremo del doctor moderado sobre el derecho islámico).<sup>1816</sup>

La finalidad de esta obra, tal como está enunciada en el título, indica claramente dos objetivos que hay que lograr: el primero, acceder a la categoría

---

<sup>1816</sup> Seguimos aquí la traducción del título de la *Bidāya* conocido en la islamología occidental particularmente, en *ar-rušdiyyātu al-ispāniyyatu*, o sea los trabajos realizados sobre Averroes por arabistas e investigadores españoles mediante el idioma castellano, francés e inglés.

de *al-mýtahidu*, o sea, tener la capacidad de formular opiniones propias superando cualquier imitación servil, por lo cual, hay que partir de los fundamentos mismos del derecho, descodificar los secretos del idioma árabe y conocer a fondo su gramática, pero de manera personal y creativa. Para lograrlo, la *Bidāya* propone los siguientes ingredientes:

“Hemos compuesto este libro para que *al- muýtahidu* accede a la categoría de *al- iýtihādu*, habiendo asimilado suficientes saberes en la gramática, en el idioma árabe y en el arte de los Fundamentos del Derecho”, *Bidāya*, t. II, p. 147.

En otro lugar, el mismo propósito está formulado por el propio autor en un tono más firme:

“El vigor de este libro, tal como lo habíamos dicho antes,<sup>1817</sup> es que el hombre logre una categoría de *al-iýtihādu* dedicándose lo suficientemente al estudio del idioma árabe y a la Ciencia de los Fundamentos del Derecho”, *Bidāya*, t. II, p. 291.

El segundo objetivo que hay que conseguir es conformarse con la categoría de *doctor moderado*,<sup>1818</sup> no en el sentido de que éste no sea radical en sus juicios legales, ni menos aún seguir servilmente otras escuelas jurídicas establecidas, sino en el sentido de conformarse con los saberes que les sean útiles para su oficio de juez en la práctica. Este propósito está confirmado por el propio autor cuando dice:

---

<sup>1817</sup> El autor se refiere a sus propósitos indicados ya en la página 147 del tomo Segundo de la *Bidāya*.

<sup>1818</sup> S. Gómez Nogales, “Bibliografía sobre las obras de Averroes”, p. 382. Creemos que el profesor Nogales quiso traducir “*muqtašid*” por “moderado” en vez de “moderno” como aparece en la bibliografía citada, por lo cual se trata simplemente de una errata de imprenta.

“Hablamos primero sobre lo enunciado en la Ley y sus juicios; luego hablaremos sobre lo no-enunciado (*al-maskūtu ‘anhu*) objeto de divergencia entre los juristas de las grandes ciudades para que sea como la ley en la mente del jurista,<sup>1819</sup> quiero decir: remitir las cuestiones casuísticas a los fundamentos”, *Bidāya*, t. II, p. 111.

Los dos objetivos enunciados en el título antes citado van en conjunto; es decir, si falla alguno de los dos, se puede lograr el otro con una advertencia: la obra no es un modelo perfecto de esfuerzo personal sin imitación servil (*al-iṭihādu*), sino solamente un paso hacia el mismo.

Pero ello no impide que sea una meta final para quien se contente con acumular saberes para su provecho práctico. Este doble aspecto de la *Bidāya*, indica que su finalidad, o al menos, una de sus finalidades, es aportar las bases teóricas para un posible esfuerzo personal y, a la vez, una práctica de ese mismo esfuerzo.

De ahí que la *Bidāya*, con sus dos objetivos en acción, pudo lograr la primera perfección en espera de alcanzar la última.

### **- *Nihāyyatu al-muqtasidi wa gāyyatu al-muṭahidi***

Este dato, se reafirma otra vez cuando el autor denomina su obra por *nihāyyatu al-muqtasidi wa gāyyatu al-muṭahidi* o sea, *meta final del faqīh moderado y final último para quien realiza el esfuerzo personal*. La finalidad antes expuesta, es decir, aquella que está ligada con el propósito práctico, se repite en este título y de manera precisa en la parte primera del mismo.

En cuanto a su segunda parte, parece que el autor cambia de actitud, pues no sigue pensando que su obra sea sólo una *Bidāya*, un principio, sino más bien un *fin*, una *gāya*.

---

<sup>1819</sup> Ibn Rušd utiliza el término *fiqh*. Lo fijado en el texto es – creemos- más adecuado al contexto.

Por lo cual, estamos ante las siguientes posibilidades:

- Que después de componer su obra, el autor se formó la idea de que su *Bidāya* ya no figurara como *principio*, sino como *fin* o *nihāya*. Sólo el análisis de su *Barnāmay* desde el punto de vista cronológico demuestra lo contrario;
- Al contemplar el extraordinario esfuerzo que realizó en su obra, tanto de crítica como de comparación y de causación, le llevaron a creer que la misma podría considerarse un fin para quien pretendiera lograr el grado de *muÿtahid* respetando las reglas de razonamiento jurídico empleados en la *Bidāya*. Al comprobar la metodología empleada en esta obra, nos inclinamos hacia la segunda probabilidad, porque entre otras cosas el autor no parece insistir mucho en ofrecer sus propias opiniones excepto en casos limitados, como tendremos ocasión de acreditar, lo cual consolida la idea de que el autor de la *Bidāya* creía que su obra como tal es un principio para quien aspira al esfuerzo personal sin imitación servil y al mismo tiempo un fin para quien se dedica a lograr la categoría de *muÿtahid*.

Todo el quehacer intelectual del autor en su *Bidāya* gira sobre este doble objetivo, como lo han demostrado varios investigadores: fundamentar el discurso jurídico,<sup>1820</sup> teorizar sus fundamentos<sup>1821</sup> y proporcionar una documentación de base para ello.<sup>1822</sup>

---

<sup>1820</sup> “[la *Bidāya* de Ibn Rušd] es una obra que no se diferencia en cuanto a sus objetivos de otras obras de su autoría, pues allí intenta, otra vez más, poner leyes y códigos al discurso jurídico”. Véase ‘Abd ar-Rahmān Telīlī, *Ibn Rušd al-‘ālimu*, p. 49.

<sup>1821</sup> *Ibid.*, pp. 45-48.

<sup>1822</sup> Brunschvig, "Averroès juriste", p. 41.

## **2. La Introducción de la *Bidāya*: más que una finalidad, un proyecto de unidad doctrinal**

En su estudio sobre el “Averroes jurista”, Brunschvig considera que la introducción de la *Bidāya*, es un condensado de *uṣūlu al-fiqhi*.<sup>1823</sup>

En efecto, allí podemos contemplar magníficamente los pilares de esta ciencia y cómo se debe aprovechar de las mismas en un tratado dedicado a analizar las divergencias entre los juristas y sus causas internas y externas.

En este sentido, Ibn Rušd nos informa sobre su propósito de la siguiente manera:

“Mi propósito en este tratado es afirmar a mí mismo las cuestiones de los juicios objeto de acuerdo y de desacuerdo junto con sus argumentaciones y advertir sobre las diferencias que se recurren como fundamentos y bases sobre las cuales la *šarī'a* se calló, y quizás el que *al-muýtahidu* llegue a disponer de los mismos. Estas cuestiones son en la mayoría enunciadas en la Ley o tienen alguna vinculación directa con lo enunciado y son las mismas cuestiones que fueron objeto de acuerdo o que fueron famosas por su divergencia entre los juristas musulmanes desde los compañeros del Profeta (que Dios esté complacido con él) hasta la llegada de la imitación servil (*at-taqlīdu*)” *Bidāya*, t. I, p. 2.

Teniendo en cuenta esa parte de la introducción, veremos que el primer propósito de Ibn Rušd es exponer las cuestiones debatidas entre los *fuqahā'* conforme a algunos principios y fundamentos, no sólo de la escuela *mālikí* sino también de otras escuelas rivales a ésta y de manera especial la escuela de la opinión (*ar-ra'yyu*).

---

<sup>1823</sup> *Ibid.*, p. 44.

La lectura de la *Bidāya* a la luz de su introducción, y de manera general de toda la obra, nos da la casi certeza de que su autor quiso presentar un panorama de opiniones y actitudes fuera de la entonces institucionalizada escuela malikí aunque él mismo tuvo la voluntad – o quizás la esperanza- de componer otro tratado sobre la doctrina que englobase principios y fundamentos de la escuela de Mālik proporcionando el material suficiente para un posible *iḥtihād* en la doctrina del imām de *dāru al-hiḡrati*.<sup>1824</sup>

Pero el hecho de proporcionar el material jurídico para un posible *iḥtihād*, o conformarse con lo expuesto en la *Bidāya* como dice el propio autor, no contiene en nuestra opinión la causa final de la composición de la *Bidāya*.

Habría que buscar otra causa más concreta. Es verdad que los mencionados propñsitos de Ibn Rušd forman parte de su finalidad general, pero creemos que otro propósito implícito animaba al autor a componer su tratado. Nos referimos a este afán de causación tan manifestado en la *Bidāya*. No en vano que algunos estudiosos de la *Bidāya* hayan notado su aspecto axiomático.

En efecto, Ibn Rušd intenta leer el *corpus* jurídico islámico en virtud de su divergencia, desacuerdo y diferencia y no en virtud de su armonía y acuerdo. Si estudia los temas de acuerdo entre los juristas es en función de la divergencia total que existe entre los mismos, como hace con el tema del divorcio sunní y el divorcio *bidē* o sea el divorcio según la Sunna y el divorcio fuera de la misma.<sup>1825</sup>

En cambio, como veremos más tarde, todo el libro está concebido en virtud de la discordancia y la divergencia. Esta lectura justificada por la lógica

---

<sup>1824</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 291 y 332.

<sup>1825</sup> *Bidāya*, *Libro del Divorcio*, t. II, pp. 47-48.

misma de la ciencia fundamental („*Uṣūlu al-Fiqhi*), nos hace inclinarnos a que Ibn Rušd pretendía proporcionar la vía magistral de la unidad doctrinal.

Es en esta parte donde deberíamos aludir a su preparación filosófica marcada por la armonía del pensamiento con la realidad, la vinculación de la ciudad virtuosa de la República platónica con la ciudad extraviada, abyecta e inmoral de “nuestra *ḡazīra*” de al-Andalus. Ibn Rušd hace uso de su espíritu filosófico y médico marcado por la armonía entre los elementos componentes del cuerpo y de la sociedad para ofrecer una teoría doctrinal unificadora de todas las doctrinas vigentes.

Es muy probable que tal propósito no haya sido tan claro en la mente de Ibn Rušd, o que no haya sido consciente del mismo, pero la fuerza de la armonía conceptual con la cual nuestro jurista y filósofo estaba familiarizado le incitó a ver en la divergencia todo un consenso de unión y de unidad en la mente como en la sociedad, en la teoría como en la práctica.

Añadiendo a esto su compromiso indirecto con la causa almohade, hasta en sus primeras andaduras aristotélicas.<sup>1826</sup>

Por su calidad de funcionario público y en cierta manera como representante ideológico del *Idearium* almohade, nuestro autor pretendía que se regularizaran las divergencias entre los elementos de la sociedad, concebida en

---

<sup>1826</sup> Nos referimos al encuentro de Ibn Rušd con el sultán Abū Yaḡqūb y su deseo - expresado por Ibn Ṭufayl (581/1185) a nuestro *faqīh*- de revisar el *corpus* filosófico aristotélico para que fuera accesible fácilmente. Véase una referencia al hecho en al- Murrāqušī: *al- Muḡyibu fi taljissi akhbāri almagribi*, al- °Aryyāne y al- °Arabī al- °Alamī (eds.), pp. 353-354; M. Zinhum y M. Garīb, pp. 203-204. Urvoy, por ejemplo, concretizó que “el trabajo de resúmenes de Aristóteles que le valdrá la reputación de comentarista por excelencia nació del deseo expresado por la autoridad política.” Véase: Urvoy, *Averroes*, trad. esp. p. 95.

su alto grado de unidad tal como estaba formulada en el *Alcorán*,<sup>1827</sup> la de la *Umma* (nación) musulmana frente a una nación cristiana que planteaba recuperar la soberanía sobre el suelo andaluz.

¿Qué más necesitaba una *Umma* desgraciadamente dividida políticamente y fragmentada doctrinalmente que una teoría unificadora al nivel jurídico que pretendiese reformar todo desde el principio? ¿Y donde se cristaliza más la racionalidad unificadora de Ibn Rušd sino en ese esfuerzo unificador y axiomático de su *Bidāya*?

### 3. Otros aspectos de la finalidad explícitos en los libros de la *Bidāya*

El autor de la *Bidāya* plantea también otros objetivos, algunos ya señalados, otros no. Y lo hace, por ejemplo, cuando insiste sobre el aspecto fundamental de su tratado,<sup>1828</sup> en especial cuando dice:

“Es este lo que nos pareciñ como causa de divergencia entre la gente y la probabilidad de sus opiniones acerca de esta cuestión. Quisiéramos seguir el mismo proceso [casuístico], pero vimos que ello exigiría extender más nuestro discurso y quizás el tiempo lo impide y lo prudente sería seguir el primero objetivo que habíamos planteado. Sí Dios quisiera facilitar su realización y alargarnos la vida, nuestro objetivo será conseguido”. *Bidāya*, t. I, p. 19.

Reflexionando sobre todos los aspectos que constituyen la finalidad de la *Bidāya*, podemos resumirla en dos fundamentales: la superación de la imitación servil y la promoción de *al-iýtihādu*.

---

<sup>1827</sup> “Sois la mejor comunidad que se ha hecho surgir para los hombres: mandáis lo establecido, prohibís lo reprobable y creéis en Dios”, *El Alcorán* (III, 106), p. 99.

<sup>1828</sup> *Bidāya*, t. II, p. 289, 173, 165, 162, 152.

### 3-1. La superación de la imitación servil

La presencia de esta finalidad es manifiesta en toda la obra, empezando por su título, que lo enuncia claramente, hasta las más inesperadas partes de la misma. La vía magistral para superar la imitación servil es, ante todo, renunciar a la casuística porque si no, el esfuerzo personal sería en vano. De ahí que nuestro jurista insista sobre los fundamentos del Derecho en vez de atenerse a sus aspectos de orden casuístico:

“Nuestro propósito es los fundamentos reguladores de la Ley (*šarʿ*) y no la enumeración de las casuísticas, siendo infinita la enumeración de éstas”. *Bidāya*, t. II, p. 152.

El porqué de ello, no sólo se limita en la imposibilidad de enumerar los casos particulares, sino también porque el tiempo lo cambia todo. ¿Por qué atenerse entonces a la casuística y no salir directamente a proponer nuevos fundamentos?

Además de ello, existe una necesidad enorme de superar la imitación servil: no vamos a seguir a la letra la tesis de algunos estudiosos que defienden el estado de inercia y caducidad que estaba en el orden del día durante la dinastía almorávide, o al menos en sus últimos días antes de su eclipse total. Pues todo el mundo islámico estaba anclado en la inercia después de ser establecidas las escuelas jurídicas del Islam *sunni*. Señalaremos sólo que fue imposible realizar el esfuerzo personal fuera de las cuatro escuelas más destacadas del entonces mundo islámico.

Sí que hubo algunos esfuerzos personales dentro de las diferentes escuelas, pero más allá de Mālik, de aš-Šāfiʿī, de Abū Ḥanīfa o de Aḥmad, no se ha podido establecer ninguna otra escuela de cierta autoridad tal como las otras reconocidas históricamente.

El propósito de Ibn Rušd era superar este estado de inercia y promover *al-iŷtihādu*, pero de ninguna manera lo concibió fuera del mālikismo, ni lejos de sus aportaciones sino al contrario, dentro de sus principios y normas.

### 3-2. La promoción de *al-iŷtihādu*

En la *Bidāya* hallamos muchas variantes del término *al-iŷtihādu*: *al-muŷtahidu*, o quien practica el esfuerzo personal<sup>1829</sup>; *al-iŷtihādu*, o el estado que corresponde al esfuerzo personal<sup>1830</sup>; *iŷtihādihi*<sup>1831</sup> o el esfuerzo personal realizado por un determinado *faqīhun muŷtahidun*; *iŷtihāduhum*, o el esfuerzo personal de uno o varios *fuqahā*”e<sup>1832</sup>

Todas esas variantes indican una realidad y una necesidad: la falta de un esfuerzo personal grandioso que implica renovar los fundamentos de la Ley y adaptarlos a las nuevas circunstancias establecidas. En este sentido, hay que señalar que no en vano toda la *Bidāya* se articula sobre este objetivo renunciando en todo momento a la práctica casuística y de manera particular, cuando sabemos que la denominada *Puerta de al-iŷtihād*, estaba cerrada a todo acceso renovador.

Esta es la realidad. En cuanto a la necesidad, hay que precisar que *al-iŷtihādu* es una obligación, tal como la define, por ejemplo, as-Suyūṭī, cuando afirma que:

---

<sup>1829</sup> *Bidāya*, t. I, p. 2, 42, 43, 81, 123 y 278; t. II, p. 147 (dos veces), 124 (dos veces), 116 y 332.

<sup>1830</sup> *Bidāya*, t. I, p. 80 (tres veces), 81 (dos veces), 202, 203 (dos veces) y 232; t. II, p. 6, 147, 290 y 291.

<sup>1831</sup> *Bidāya*, t. I, p. 81; t. II, p. 291.

<sup>1832</sup> *Bidāya*, t. I, p., 93 (dos veces).

“*Al-iŷtihādu* es una obligación voluntaria de cada época y un deber de cada hombre en todo tiempo, pero que se cumple sólo por algunos. Si un *muŷtahidun* deja de existir de entre ellos, todos pecan y contravienen”.<sup>1833</sup>

Aun así, la iniciativa de realizarla era un hecho inacabado, tanto por motivos personales de los mismos juristas que, por una razón u otra, evitaron cumplirla, cuanto por motivos políticos graves, como por ejemplo, las limitaciones que pusieron las autoridades políticas a la libertad de pensamiento.

En las circunstancias históricas y personales de Ibn Rušd ni los juristas fueron incapaces de realizar *al-iŷtihādu*, ni tampoco las autoridades almohades impidieron realizar iniciativas hacia la renovación cultural e intelectual en su imperio. Al contrario, la vida intelectual era tan floreciente que engendró figuras emblemáticas que iban a marcar el destino del pensamiento islámico en al-Andalus y al-Magrib, como el mismo Ibn Rušd.

Si eso fue así, ¿cómo no podría ser de gran urgencia? Pero, ¿cómo es posible realizarla sin los ingredientes necesarios de todo esfuerzo renovador? Ibn Rušd, como jurista concienciado de tal necesidad, aportó lo que creía *Bidāya* de su realización y *nihāya* de su cumplimiento: su obra magistral en Derecho, o sea, su *Bidāya*. De ahí ese espíritu reinante en la obra que huele a urgencia y deber.

### **3-3. La composición de un Manual de práctica jurídica**

Al final de su *Bidāya*, el autor señala que la mayor parte de su obra pertenece a los juicios objeto de cumplimiento por parte de las autoridades. Ello significa, entre otras cosas, que su finalidad, o lo que parece ser, es proporcionar

---

<sup>1833</sup> As-Suyūfī, *Irsādu al-muhtadina*, Abū Yaʿlā al-Baidāwī (ed.), p. 2.

un manual de práctica jurídica para quien lo necesita en su oficio de *cadi* según la doctrina *mālikí*.

Este dato señalado en la *Introducción* de la *Bidāya* y anotado en *El Libro de los procesos judiciales*,<sup>1834</sup> demuestra, en parte, la preocupación del autor por componer un manual práctico que ayude a quien le incumbe hacerlo a tener soluciones factibles en situaciones concretas. Y en parte, ayuda a iniciarse en la vía de *al-iŷtihādu*. El título de la obra es firme al anunciarlo como vimos antes.

Ahora bien, una recomposición de la *Bidāya* conforme a esta preocupación práctica por lo diario y lo doctrinario, es posible. Basta con extraer las opiniones de *Mālik* y de sus compañeros, y reorganizarlas según los temas debatidos y conseguir así un manual práctico que sirva como guía para los jueces en cualquiera de las situaciones particulares.

De esta manera, no lograríamos sólo tener estas opiniones en función de los problemas planteados, sino también estar capacitados para evitar cualquier confusión con otras opiniones relativas a otras escuelas jurídicas del Islam *sunnī*.

Por ello, es posible una recomposición de la *Bidāya* conforme a esta preocupación teórica por la divergencia entre los juristas, si se procede a la reagrupación de las opiniones según sus titulares. Así se analizan las diferentes facetas de la concordancia y discordancia entre los juristas sobre todos los temas debatidos y con ello se logra recoger un magnífico manual de jurídica práctica. Y parece que la *Bidāya* ofrece esta posibilidad de leerla según el objetivo práctico o teórico planeado.

---

<sup>1834</sup> *Bidāya*, t. II, p. 355.

### 3-4. La advertencia sobre los orígenes de la discordancia

Este aspecto de la discordancia entre los juristas, según consta en la *Bidāya*, es también parte de la finalidad planteada por el autor.

Al exponer minuciosamente las causas de la discordancia entre los juristas, o conformarse sólo con enunciarlas sin indicar sus causas,<sup>1835</sup> es posible deducir, conforme a las causas expuestas por el autor, que el origen de la mismas no es ajeno a las fuentes de la Ley establecidas por los jurisconsultos, pues todo se reduce – como tendremos ocasión de comprobar- a sus métodos de lectura e interpretación, si les llegaron o no ciertas tradiciones proféticas de aspecto argumentativo, si recogen ciertos modos de análisis y argumentos en sus procedimientos de estudio.

Sólo un análisis detenido de las causas de la discordancia entre los mismos es capaz de ayudarnos a conocer de primera mano las fuentes de esta discordancia y su índole en la proliferación de las opiniones entre las más importantes escuelas jurídicas del Islam *sunnī*.

\* \* \*

Hemos recorrido la *Bidāya* para comprobar los diferentes aspectos de su composición, estructura, temática, fuentes y finalidad.

A la luz de este recorrido, podemos recoger ciertas conclusiones y observaciones, algunas ya aludidas:

- La problemática de la composición de la *Bidāya*, en su doble aspecto, es decir, su autoría e incorporación tardía del *Libro de la Peregrinación* a la misma, nos parece relativamente resuelta por los siguientes motivos: a) Hacemos nuestros los argumentos de los investigadores sobre la atribución de la *Bidāya* a Ibn

---

<sup>1835</sup> Es, por ejemplo, la cuestión del absentismo del esclavo. Véase *Bidāya*, t. II, p. 77.

Rušd considerándolos bien fundamentados; **b)** nos inclinamos a que sólo se trata de una revisión rutinaria de un tratado que circuló entre los lectores durante más de veinte años y que su autor sentía el deseo de revisarlo, o de realizar una „edición definitiva“ del mismo; **c)** Si las causas de esta revisión eran de verdad políticas, no llegaron a determinar la incorporación o no del libro de la peregrinación en la *Bidāya*, pero quizás condicionaron su influencia.

- La estructura de la *Bidāya* es relativamente idéntica a las obras redactadas sobre el derecho comparado musulmán, con leve diferencia en el *Libro de la Peregrinación*<sup>1836</sup> cuya estructura difiere de los demás libros en cuanto a su fisonomía tratadística.

- La *Bidāya* consta de 71 libros. Algunos, como el *Libro de la Oración* (*aş-şalātu*) y del *Ayuno* (*aş-şiyāmu*) se repiten, pues hay dos libros en cada precepto: el *primero* y el *segundo* que son, por cierto, los libros de más amplitud y longitud de la obra.

- La estructura de la *Bidāya*, concebida por su autor como tratado de fundamentos y no de casuística, es la que condicionó la totalidad de esta obra y delimitó su temática en ciertos límites de planteamiento y análisis.

- La temática de la *Bidāya* es la misma que en otros tratados de su género, más o menos diferente en cuanto al contenido y a la extensión, pero en líneas generales, existe una similitud de cuestiones tratadas al respecto.

- La temática de la *Bidāya* es jurídica. Pero no por ello deja de ser altamente teológica: La primacía interna de la misma exige un orden confesional aunque no lo enuncia directamente: Dios, es la fuente de la verdadera ley, expresada por él en *Alcorán* y explicada fielmente por su Mensajero.

---

<sup>1836</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 232-278.

- La *Bidāya* es un repertorio que trata todos los aspectos vinculados a la vida musulmana y con ello expone la naturaleza de su temática como tratado, no sólo de índole comparativa entre las escuelas jurídicas sino también de índole antropológica.
- Las fuentes de la *Bidāya* son extraordinariamente ricas y diversas, sean implícitas o explícitas, en cuyos saberes pudo aprovecharse el autor que, a veces, omitió señalar su procedencia o autoría, como era frecuente en su época.
- Esas fuentes varían entre las principales recopilaciones de *ḥadices* y de tradiciones proféticas o tratados de jurisprudencia y experiencias personales del autor.
- El autor de la *Bidāya* no recurre sólo a su propia experiencia, sino también a la autoridad de su abuelo, uno de los destacados doctores de la ley islámica y alto representante de la escuela mālikí.
- La fuente principal de la *Bidāya* es Abū ʿUmar b. ʿAbd al-Barr respecto a la atribución de las escuelas a sus titulares.
- Aunque Ibn ʿAbd al-Barr es una referencia casi única en la verificación crítica de los dichos proféticos, a veces Ibn Rušd no vacila en criticarle de manera directa o indirecta.
- La *Bidāya* tiene una finalidad que lograr y un objetivo que conseguir. La finalidad está manifestada de manera global en su título, enunciada de manera metódica en su propia introducción y expresada parcialmente en algunos libros que la componen.
- La introducción de la *Bidāya*, más que una finalidad, es un proyecto de unidad doctrinal.
- La lectura de la *Bidāya* a la luz de su introducción y de manera general de toda la obra, nos da la casi certeza de que su autor quiso presentar un panorama de opiniones y actitudes fuera de la entonces institucionalizada escuela malikí.

- Reflexionando sobre todos los aspectos que constituyen la finalidad de la *Bidāya*, podemos resumirlos en dos fundamentales: la superación de la imitación servil y la promoción de *al-iŷtihādu*.
- Es posible extraer un *Manual de práctica jurídica* de la *Bidāya* y agrupar las opiniones jurídicas según sus titulares, lo que indica una finalidad implícita e explícita de la obra.
- La discordancia entre los *fuqahā*”e, según consta en la *Bidāya*, forma parte de la finalidad planteada por el autor.

Después de comprobar la composición, estructura, temática, fuentes y finalidad de la *Bidāya*, vamos a analizar ahora su metodología, reflejar sus características y averiguar la naturaleza e índole de su problemática.

## **Cap. V: Metodología y características de la *Bidāya***

La lectura detenida de la *Bidāya*, su análisis a fondo, no dejan indiferente a nadie ante su particular metodología, ni tampoco ante la peculiaridad de sus características y la transcendencia de su problemática.

El objetivo de este capítulo es analizar la metodología empleada en esta obra y resaltar sus características para examinar luego la serie de problemas que desde la misma surgen.

### **I. Metodología general: La *Introducción* de la *Bidāya***

En un apartado anterior, hemos comprobado que el espíritu metodológico es patente en la *Bidāya*. Tenemos que precisar ahora que este espíritu se manifiesta de manera particular en la introducción de esta obra. Lo mismo habría que decir sobre el espíritu axiomático al que aludimos antes. Si está difundido en toda la obra, es en la introducción donde tiene su fundamento teórico. Por lo cual tendremos que matizarlo partiendo del contenido de la misma.

#### **1. Aspectos generales: precisión metodológica y espíritu axiomático**

Es evidente que la *Bidāya* es un tratado de Derecho comparado. Su *introducción* lo dice todo, pues allí donde se intensifica todo el programa de investigación que el autor plantea cumplir:

“Mi propósito en este tratado es afirmar a mí mismo las cuestiones de los juicios objeto de acuerdo y de desacuerdo junto con sus argumentaciones y advertir sobre las diferencias que se recurren como fundamentos y bases sobre las cuales la *šarī'a* se calló, y quizás el *muḥtāhidu* llegue a disponer. Estas cuestiones son en la mayoría enunciadas en la Ley o tienen alguna vinculación directa con lo enunciado y son las mismas cuestiones que fueron objeto de acuerdo o que fueron famosas por su divergencia entre los juristas

musulmanes desde los compañeros del Profeta (que Dios esté complacido con él) hasta la llegada de la imitación servil (*at-taqlīdu*)”. *Bidāya*, t. I, p. 2.

Como se desprende de este texto, el autor tiene claro su objetivo: poner de manifiesto los juicios que hayan sido objeto de acuerdo o desacuerdo entre los juristas. Pero este objetivo no sería firme si no se le añade el análisis de los argumentos que lo fundamentan. Tal planteamiento es necesario al saber que sobre los mismos argumentos las escuelas jurídicas suelen fundar sus opiniones y formular sus posiciones. De ahí que la búsqueda de las causas que explican el desacuerdo entre los juristas sea una constante en la *Bidāya*.

La primera impresión que nos deja la *introducción* es su espíritu metodológico: el autor conoce *a priori* lo que tiene que hacer, y con una precisión <sup>1837</sup> tal que resulta incomparable con otros tratados de la misma disciplina como, por ejemplo, en *nukatu al-jilāfi*, otra obra de gran rango en su materia.

La división de las cuestiones que el autor detalla después da una idea de cómo concibe las cuestiones analizadas y cómo entiende el planteamiento empleado en su estudio así como la metodología utilizada.

Por todo ello resulta lógico afirmar, como ya hicimos, que el espíritu axiomático de la *Bidāya* es patente.

La preocupación del autor por el aspecto metodológico de su obra le dejó indiferente ante cualquier aspecto político o ideológico que pudiera surgir a raíz

---

<sup>1837</sup> El mencionado término nos recuerda una observación hecha ya en 1944 por un conocido Representante del Ministerio Público en el Juzgado de Paz de Tetuán, don E. Franco De Viguera cuando dice refiriéndose a la *Bidāya*: “Nosotros que iniciamos su lectura en una impresión hecha en El Cairo sin fecha, con don Carlos Quirós, profesor del Centro de Estudios Marroquíes, y quedamos maravillados de su sintética precisión tecnológica...”. Véase F. De Viguera, “Derecho musulmán”, *Información Jurídica*, nota nº 7, p. 6.

de su análisis de las cuestiones planteadas por la ciencia, vinculada de una manera u otra a la problemática política. Cruz Hernández, quien conoce a fondo este aspecto, comenta la introducción de la *Bidāya* con esas palabras:

“La introducción de la *Bidāya* es una explicación de las causas de las discordancias de la casuística jurídica, y casi una justificación de su real existencia. No se trata de un problema socio-histórico, sino metodológico”.<sup>1838</sup>

En los próximos párrafos, resaltaremos más indicios sobre este aspecto de gran envergadura en este género de estudio jurídico comparativo. El discurso analizado en la *Bidāya* parte de una problemática general, pero muy determinada a la vez: las vías de recepción de los juicios. La necesidad de analizarlos emana de su importancia a la hora de definir tal o cual actitud de los juristas ante una determinada cuestión debatida.

### **1-1. Vías de recepción de los juicios**

El conocimiento de las diferentes vías de donde se reciban los juicios es indispensable por la simple razón de que representan la mayor causa del desacuerdo entre los juristas, problemática fundamental que preocupa en la *Bidāya*, entre muchas cosas como tendremos ocasión de comprobar.

De hecho, el autor precisa que esas vías son cuatro, de las cuales, sólo tres fueron enunciadas por la Ley divina. Los juicios sobre los cuales la Ley mantuvo silencio, han de alcanzarse mediante la analogía:

“Las vías por donde se reciben los juicios procedentes del Profeta, que la paz y las bendiciones de Dios sean con él, son categóricamente, tres: vocablo, acto y afirmación. En cuanto a los juicios que no hayan sido objeto de enunciación por la Ley [Divina], la

---

<sup>1838</sup> Exposición de la “*Republica*” de Platón por Averroes, 2<sup>a</sup> ed. Estudio Preliminar, p. L.

mayoría [de los juristas] dijeron que, para lograrlos, hay que seguir la vía de la analogía. Los zahiríes la calificaron de falsa, puesto que aquello que sobre el cual la Ley no haya pronunciado nada, no tiene ningún juicio y el argumento de la razón lo testifica, pues los eventos entre los humanos son infinitos (*gayru mutanāhiyatin*), mientras los textos, las acciones y las afirmaciones son finitos (*mutanāhiyatun*), y es imposible compaginar lo infinito con lo finito (...) En cuanto a la cuarta vía, es cuando se entiende de un juicio positivo correspondido a una situación, lo contrario del mismo, o anular un juicio positivo de una cosa si ésta no existiese”. *Bidāya*, t. I, pp. 2-3.

Como está claro y directo en este texto, los juicios pronunciados por la Ley divina son cuatro: El *vocablo*, el *acto*, la *afirmación* y el argumento del discurso o *dalīlu al-jiṭābi*. Veámoslos en detalle:

#### **- El vocablo (*al-lafzu*)**

Sobre el vocablo dice Ibn Rušd:

“Las categorías de los vocablos de donde provienen los juicios de *as-samʿe*, son cuatro: tres son objeto de concordancia y el cuarto es objeto de discordancia. Los que son objetos de concordancia son: un vocablo general designado a lo general; o particular designado a lo particular; o particular designado a lo general”. *Bidāya*, t. I, p. 2.

En este texto, se enumeran las categorías de los vocablos de donde provienen los juicios e indica cuáles de los mismos son objeto de acuerdo o desacuerdo entre los juristas.

La proveniencia de estos vocablos es de carácter textual o si preferimos usar la terminología teológica islámica, de carácter auditivo o *samʿī*. Pero su ordenamiento, tal como hace el autor en su *introducción*, o como procede a analizarlos después, es de carácter racional, pues los clasifica en un vocablo general designado a lo general, un particular designado a lo particular y un particular designado a lo general.

El ejemplo que pone Ibn Rušd a la primera categoría de vocablos, es decir, el *vocablo general designado a lo general*, es la prohibición incluida en la azora de la *Mesa*, versículo 3<sup>1839</sup> que dice así: “Se os declaran ilícitos: la carne de animal que haya muerto, la sangre, la carne de cerdo”.<sup>1840</sup>

El argumento empleado por él es que “los musulmanes se pusieron de acuerdo sobre la generalidad del vocablo *jinzīr* o cerdo que incluye todos los especies de *jinzīr* excepto si se trata de los homónimos como el *jinzīr* del agua”.<sup>1841</sup> La prohibición es tajante por la claridad del vocablo y su sentido general.

En cuanto al ejemplo puesto en la segunda categoría, la del *general designado al particular*, es el imperativo formulado en la azora del *Arrepentimiento*, 103 que dice así: “Toma [Muḥammad] parte de sus riquezas como limosna: los lavarás y los purificarás [mediante la misma].”<sup>1842</sup>

El argumento utilizado por el autor es “la unanimidad de los musulmanes sobre la obligatoriedad de la *azaqa* que no sea necesariamente en todo tipo de bienes”.<sup>1843</sup>

---

<sup>1839</sup> Según la versión de *Warš* y la lectura de *Nāfiʿe*. Ambas están oficializadas en el mundo islámico de tendencia sunní. No hace falta señalar que utilizamos esta versión con su debida traducción al castellano realizada por Juan Vernet.

<sup>1840</sup> *El Corán*, Vernet (trad.), la Tabla: 4.

<sup>1841</sup> *Bidāya*, t. I, p. 3.

<sup>1842</sup> *El Corán*, Vernet (trad.), El Arrepentimiento: 104. Es de suma importancia la matización que hemos puesto a este versículo para que sea comprensible según el contexto, dato omitido, por cierto, por el traductor que no indica que mediante la limosna el Profeta lava y purifica a los creyentes.

<sup>1843</sup> *Bidāya*, t. I, p. 3.

La tercera categoría, es la del *particular* designado a lo *general*. El ejemplo que pone el autor está tomado de la azora del *Viaje Nocturno* que dice así: “no les digas [a vuestros padres] „¡Uf!“ ni les recrimines”.<sup>1844</sup> Este vocablo, comenta Ibn Rušd, es parte de la advertencia designada por lo próximo a lo alto. Se entiende de ello la prohibición de todo tipo de agresión e insulto a los padres o cualquier otra forma que sea más fuerte.<sup>1845</sup>

La enumeración y clasificación de estos vocablos, como vemos, indican que el autor, y en general todos los juristas islámicos, efectuaron la *inducción* de todos los juicios hallados en las dos grandes y autorizadas fuentes, es decir, el *Alcorán* y la *Sunna*. El entendimiento de tales categorías de vocablos determina la naturaleza del juicio emitido y la posición adoptada ante una situación determinada y por consiguiente determina la transcendencia de la concordancia o discordancia entre los juristas sobre la misma.

Los juicios legales son, en origen, *vocablos* o *expresiones* formulados desde un idioma<sup>1846</sup> particular y dedicados a la gente supuestamente nativa en este idioma.<sup>1847</sup>

La comprensión del discurso legal es condición indispensable para su buena aplicación como afirma Ibn Zikrī (900/1494), por ejemplo.<sup>1848</sup>

---

<sup>1844</sup> El Viaje Nocturno, 24.

<sup>1845</sup> *Bidāya*, t. I, p. 2.

<sup>1846</sup> “El Alcorán – dice aš-Šāfi‘ī- demuestra que no hay nada en él que no sea en el idioma de los árabes”. *Ar-Risālatu*, M. Šākir (ed.), p. 42.

<sup>1847</sup> Jallāf, *Uṣūlu al-fiqhi*, p. 142.

<sup>1848</sup> Ibn Zikrī at-Tilimsānī, *gāyatu al-marāmi*, M. Mašnān (ed.), p. 449.

De ahí que el entendimiento de los mismos exige un mínimo de claridad para que sean aplicados como sentencias y juicios tal como lo aclara sutilmente al-Bāyī en su *iḥkām*.<sup>1849</sup>

Los ulemas musulmanes, cada cual por su lado, explicaron y comentaron las fuentes sagradas que comprenden el *Alcorán* y las Tradiciones Proféticas. Los juristas, partiendo de las diversas disciplinas sobre el núcleo de la palabra divina, desarrollaron su investigación intentando lograr un entendimiento claro y coherente con la finalidad suprema de la Ley. Si sobre algunas expresiones o vocablos se pusieron de acuerdo, sobre otros intentan suavizar sus puntos de vista. Los fundamentos del Derecho, sobre los cuales se edifica el conocimiento de los juicios legales según al-Bāyī,<sup>1850</sup> son la historia de este quehacer racional, lingüístico y literario llevado a cabo sobre la palabra divina. Por eso, la mayoría de los tratadistas se cuidaron de prologar sus tratados en los Fundamentos del Derecho por la investigación de los vocablos y su significado, como es el caso de Abū Bakr al-Āṣṣāṣ (370/980),<sup>1851</sup> de al-Māzarī (536/1141),<sup>1852</sup> de al-Qarāfī,<sup>1853</sup> de aš-Šīrāzī (476/1083),<sup>1854</sup> así como otros más.

---

<sup>1849</sup> Al-Bāyī, *Iḥkām al-fuṣūli*, Turkī (ed.), pp. 174-189.

<sup>1850</sup> *Kitābu al-ḥudūdi*, Nazīh Ḥammād (ed.), p. 36.

<sup>1851</sup> Al-Āṣṣāṣ, *al-fuṣūlu*, an-Našmī (ed.), t. II, pp. 6-76.

<sup>1852</sup> Al-Māzarī, *iḍāḥ al-maḥṣūli*, aṭ-Ṭālibī (ed.), pp. 158-187.

<sup>1853</sup> *aḍ-ḍajīratu*, Ḥiṣṣī (ed.), t. I, pp. 74-78.

<sup>1854</sup> *Al-lumaʿu fī al-fiqhi*, Mastū y Badīwī (eds.), pp. 41-42 y 116-118.

### - El Acto (*al-fiʿlu*)

La segunda vía de donde provienen los juicios legales es el *acto* o *al-fiʿlu*.<sup>1855</sup> No es necesario señalar que por *acto*, se indica lo que hizo el Profeta según la voluntad de Dios o de sí mismo. Los juristas están unánimes sobre que el acto del Profeta o el Mensajero de Dios - para ser más coherentes con el contexto auditivo y textual de los juicios legales- está condicionado por un significado, más o menos manifiesto u oculto, detallado o resumido, y por consiguiente, está siempre sometido a un detenido análisis racional de fondo. Un mālikí, Al-Qarāfī, matiza el *acto del Mensajero* de Dios con estas palabras:

“Si aclara un resumido, su juicio es el mismo de este resumido en la obligación, en la obligación opcional (*an-nadbū*) o en la permisibilidad; si no es así e incluye una virtud,<sup>1856</sup> está designado a la obligación como en Mālik -que Dios lo tenga en su Gracia-, Ibn al-Qaṣṣār, al-Abharī y al-Bāyī; en algunos šāfiʿīes, está designado a la obligación; en aš-Šāfiʿī, está designado a la obligación opcional (*an-nadbū*); en al-Cādī Abū Bakr y al-Imām Fajru ad-Dīn [ar-Rāzī] y la mayoría de los muʿtazila, está designado a la abstención (*al-waqfu*). Si no incluye ninguna virtud, como la comida, la bebida y la vestimenta, está designado a la permisibilidad como en al-Bāyī y a la obligación opcional (*an-nadbū*) como en algunos de nuestros compañeros. En cuanto a su confirmación de un acto, está designado a la permisibilidad”.<sup>1857</sup>

En el autor de la *Bidāya*, hallamos similares significaciones del *acto*. En primer lugar, deja claro que esta categoría es la fuente de donde más provienen

---

<sup>1855</sup> En árabe, *al-fiʿlu* indica al mismo tiempo, el *verbo* y el *acto*. Ambos están conexiados entre sí si entendemos que *al-fiʿlu* como *acto* es la realización de un *verbo* ideado.

<sup>1856</sup> Al-Qarāfī utiliza el la palabra *qurba* que significa cualquier virtud que haga posible acercarse a Dios.

<sup>1857</sup> Al-Qarāfī, *ad-dajīratu*, Ḥiyyī (ed.), t. I, p. 106.

los juicios legales. Luego señala las diferencias sobre la misma existentes entre los juristas:

“Algunos dicen que los actos no expresan un juicio, porque no tienen fórmulas; otros que opinan que los actos representan una fuente de juicio, divergieron sobre la naturaleza del juicio que les corresponde. Algunos dijeron que están designados a la obligación (*al-wuḥūbu*), otros a la obligación opcional (*an-nadbu*). Lo más preferente entre los destacados [juristas] es que si los actos aclaran un resumen obligatorio, están designados a la obligación; si aclaran un resumen de obligación opcional, están designados a la obligación opcional. Si no aclaran un resumen, siendo parte de una virtud de acercamiento (*al-qurbatu*), están designados a la obligación opcional; si son parte de lo permisible, están designados a la permisibilidad”. *Bidāya*, t. I, p. 4.<sup>1858</sup>

Se ve, pues, que cada clase de acto profético genera una determinada categoría de juicios legales en proporción a si este acto incluye o no una virtud. De este modo, tenemos cuatro categorías de juicios legales: la *obligación pura*, la *obligación opcional*, la *permisibilidad* y la *abstención*. La *prohibición* queda fuera del acto profético, porque no consta que el Profeta hiciera acto alguno que no fuera virtuoso conforme al texto coránico.<sup>1859</sup>

### - La aprobación (*al-iqrāru*)

Si el acto del Profeta está calificado como fuente de Derecho, también lo es la *aprobación de un acto*, sólo que éste proviene del Profeta como afirmante y no como actor. El Profeta no es el protagonista del *acto*, sino su testigo y aprobador. Si es así, el *acto* o *dicho* realizado por una persona ajena al Profeta, merece ser valorada positivamente por éste, y por ende, merece calificarse como

---

<sup>1858</sup> Véase también Ibn Rušd, *aḍ-ḍarūriyyu fī al-fiqhi*, °Alawī (ed.), p. 133.

<sup>1859</sup> Los Partidos: 21; al-Araf: 157 y 158; La Familia de °Imrān: 31; La Luz: 63.

una vía más para la formulación de los juicios legales. Tampoco la aprobación queda fuera de la prohibición, porque, no consta que el Profeta haya aprobado ni consentido cualquier acto que no sea virtuoso.<sup>1860</sup>

Son estas las significaciones que aporta Ibn Rušd cuando define así la aprobación:

“Su aprobación – que la paz y las bendiciones de Dios sean con él - de un acto realizado en su presencia y que haya sido categóricamente sabido que lo haya visto y lo haya aprobado, demuestra que este acto pueda suceder como tal y calificarlo como obligación si fuera un juicio legal o considerarlo como permitido si se cree que podría haber sido prohibido siendo demostrada su infalibilidad - que la paz y las bendiciones de Dios sean con él - en lo que había predicado o aprobado”.<sup>1861</sup>

### **-Vocablo objeto de discordancia (*dalīlu al-jiṭābi*)**

Este término, incluido en otro más general denominado *mafhūmu al-jiṭābi*, es definido por al-Māzarī, como lo indecible que está en contra de lo que haya sido pronunciado como juicio<sup>1862</sup> y que los tratadistas suelen llamar *mafhūmu al-mujālafati* o significado de la contrariedad.<sup>1863</sup>

En su *mujtaṣaru al-mustaṣfā*, Ibn Rušd define *dalīlu al-jiṭābi* y sus sub-categorías de la siguiente manera:<sup>1864</sup>

---

<sup>1860</sup> Este sentido va a aparecer en la definición de Ibn Rušd a *la aprobación*.

<sup>1861</sup> Ibn Rušd, *aḍ-ḍarūriyyu fī al-fiqhi*, °Alawī (ed.), p. 133.

<sup>1862</sup> Al-Māzarī, *iḍāḥu al-maḥṣūli*, aṭ-Ṭālibī (ed.), p. 333.

<sup>1863</sup> Al-Qarāfī, *aḍ-ḍajīratu*, Ḥiṣṣī (ed.), t. I, p. 102.

<sup>1864</sup> No hemos visto necesario escoger los ejemplos utilizados por el autor para cada sub-categoría.

“Es cuando llega bajo un sujeto condicionado por un adjetivo (...); o condicionado por uno de los signos de condiciñ (...); que el juicio llega delimitado con ciertos signos de delimitaciñ (...); o que un sujeto es condicionado con un adjetivo de finalidad”.<sup>1865</sup>

Por su complejidad, el *vocablo* se halla siempre en el origen de la disconformidad entre los juristas porque genera cierta confusión a la hora de averiguar su rango legal en los juicios establecidos entre lo prohibido, lo admisible y lo aprobado.

El ejemplo<sup>1866</sup> mediante el cual ilustra Ibn Rušd esta categoría, o sea, el dicho del Profeta:<sup>1867</sup> “A las ovejas del pastoreo (*as-Sā‘imatu*), el azaque”,<sup>1868</sup> es objeto de divergencia entre los juristas, porque algunos entienden del mismo que de las ovejas que no sean enviadas al pastoreo, no es obligatorio pagar ningún azaque.<sup>1869</sup>

## 1-2. Lo indecible (*mā sakata ‘anhu aš-šar‘u*)

La otra vía de recibir juicios legales es *al-qiyāsu* o analogía. La causa de recurrir a esta vía es que a veces existen casos sobre los cuales la Ley no pronunció ninguna sentencia. Por eso, la mayoría de los juristas plantearon

---

<sup>1865</sup> Ibn Rušd, *aḍ-ḍarūriyyu fī al-fiqhi*, °Alawī (ed.), pp. 119-120.

<sup>1866</sup> Es el mismo utilizado por al-Māzarī (536/1141) en su *iḍāḥu al-maḥṣūli*, aṭ-Ṭālibī (ed.), p. 334 y al-Qarāfi en *aḍ-ḍajīratu*, Ḥiyyī (ed.), t. I, p. 63, entre otros.

<sup>1867</sup> Según al-Gumārī (1380/1960), el mencionado dicho no existe como tal en los repertorios de la Tradiciones Proféticas, pero sí su significado. Véase Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu fī tajrīyi aḥādīṭi al-bidāyati*, t. I, Mar°Šlī y Šallāq (eds.), pp. 83-84.

<sup>1868</sup> El dicho en su conjunto se halla en al-Bujārī, t. I, *Libro de la Limosna Legal*, n° 1454, pp. 354-355.

<sup>1869</sup> *Bidāya*, t. I, p. 3.

remediarlo con la analogía, excepto en los zahīries que la califican de infundada.

Sin embargo, como bien afirma Ibn Rušd en su introducción, el argumento de la razón demuestra su utilidad, “porque los hechos entre los humanos son infinitos, mientras los textos, los actos y las aprobaciones son finitos, y es imposible que lo infinito sea contrapuesto a lo finito”.<sup>1870</sup>

Si la Ley no se pronunció sobre algún caso concreto, es que no forma parte de su competencia, o que dejó a los creyentes la libertad de escoger lo que les valga como juicio teniendo gracia de los mismos. Sólo que, para establecer los códigos de convivencia entre los hombres, hay que escoger ciertas medidas que, mediante la analogía, deben ser coherentes con la finalidad suprema de la Ley.

### **1-3. Las versiones del imperativo (*al-amru*)**

Acerca de las significaciones que se desprenden de los vocablos utilizados como vía de recepción de los juicios, dice Ibn Rušd:

“En cuanto a las significaciones que se derivan de los vocablos dirigidos a los encargos legales, son en lo sumo: imperativos, prohibiciones u opciones”. *Bidāya*, t. I, p. 4.

Distinguir entre estas tres categorías de vocablos que se utilizan como vías de emitir juicios, es sumamente sugerido a la hora de escoger un juicio sobre ciertos casos jurídicos.

La diferencia entre ambos es bastante confusa e invisible. Por ello, hay que tener en cuenta, entre otros, la finalidad de la Ley en permitir o prohibir

---

<sup>1870</sup> *Bidāya*, t. I, p. 2.

ciertos casos en que para lograr su juicio legal hay que ahondar mucho en sus significaciones legales.

Las categorías de lo imperativo no son del mismo orden, ni tampoco del mismo rango jurídico. De ahí que haya que diferenciar entre sus significaciones establecidas según sus vocablos mediante los cuales están expresados. Ibn Rušd los define así:

“Si del imperativo se entiende la determinación y cuyo incumplimiento lleva al castigo (*al-iqābu*), se denomina obligación; si del mismo se entiende la recompensa (*at-tawābu*) sobre un acto cuyo incumplimiento no lleva al castigo, se denomina obligación opcional (*an-nadbu*)”, *Bidāya*, t. I, p. 4.

#### **1-4. Las versiones de la inhibición (*an-nahyu*)**

Lo antes dicho sobre las categorías del imperativo es también idéntico a las versiones de la inhibición. Veámoslas a continuación:

“De lo mismo es aplicable a la inhibición: si de ésta se entiende la determinación y cuyo cumplimiento lleva al castigo, se denomina prohibido e interdicto; si del mismo se entiende la apelación a renunciar a un acto sin que ello incluya un castigo, se denomina desaprobado”, *Bidāya*, t. I, p. 4.

Después de la categorización de las vías de recepción de los juicios legales y los vocablos mediante los cuales se expresan, Ibn Rušd las califica como sigue:

“Las categorías de los juicios legales que se derivan de estas cinco vías son: la obligación, la obligación opcional, la prohibición, la desaprobación y lo opcional que es lo permitido”, *Bidāya*, t. I, p. 4.

Retomando un poco este procedimiento de categorización y clasificación de las vías de recepción de los juicios legales, podemos decir que a nadie dejaría

indiferente este espíritu axiomático y ordenador al que muchas veces aludimos. Lo más significativo del mismo es que está enunciado desde el principio en la introducción de la *Bidāya* y aplicado a la letra durante el análisis de los diferentes temas en ella tratados.

La toma de conciencia por su transcendencia e importancia en determinar la naturaleza de cada juicio legal es clara en la introducción; por eso, el autor se dedica a reflexionar ahora sobre la discordancia que siempre se genera entre los juristas a causa de la inexactitud de ciertas opiniones en entender el significado requerido de cada vocablo utilizado como expresión directa e indirecta de tal o cual juicio legal.

### **1-5. La discordancia sobre las versiones del imperativo y de la prohibición**

Sobre este aspecto de la discordancia entre los juristas, escribe Ibn Rušd:

“Si estos vocablos revisten estas versiones, ¿a qué sentido lleva el imperativo en las mismas? ¿A la obligación determinante o a la obligación opcional tal como se diría en la definición de lo obligatorio y de lo opcional? ¿O se renuncia a pronunciarse sobre el mismo hasta que un argumento fundamenta uno de los dos? Todo ello es objeto de discordancia entre los juristas en los tratados de los Fundamentos del Derecho. Lo mismo es aplicable a las versiones de la inhibición: si indica la desaprobación o la prohibición o ninguna de las dos, es también objeto de discordancia; los casos correspondientes al juicio o se indican mediante un vocablo de un único significado conocido en el arte de los fundamentos del Derecho por el *texto* cuya obligatoriedad de aplicación no implica ninguna discordancia, o se indican mediante un vocablo de varias significaciones. Este vocablo se divide en dos categorías: o que su significación indica con carácter análogo la desaprobación y la prohibición, hecho conocido en los Fundamentos del Derecho por el resumido (*al-muýmalu*) y no consta que exista ninguna discordancia sobre su inhabilidad de generar juicio, o que indica algunas de esas significaciones más que otras, hecho conocido por el *más manifiesto* o el *menos improbable* según los sentidos que sobre él caigan. Si se presenta con carácter absoluto,

se le considera según las significaciones que en él son manifiestas hasta que se presente el argumento de considerarlo como probable”. *Bidāya*, t. I, p.3.

La formulación general de este aspecto de divergencia entre los juristas según el autor es esta:

“De esta manera, existe una divergencia entre los juristas sobre los dichos legales bajo tres signos: en la equivocidad existente en el vocablo de la cosa al que corresponda el juicio, en la equivocidad existente en la *alif* (la letra A) y la *lām* (la letra L) [de la definición] vinculados con el género de la misma cosa, si con ella se indica lo general o lo particular y en la equivocidad existente en los vocablos del imperativo y de la inhibición” *Bidāya*, t. I, p.3.

Las significaciones de los vocablos mediante los cuales la Ley emite sus juicios, no son siempre evidentes. Hay que entenderlos primero, clasificarlos segundo y desde luego, utilizarlos como criterios de juicio para lograr cierta coherencia entre lo pronunciado y lo no pronunciado en sus correspondientes categorías.

De ahí la urgencia de determinar las causas de la discordancia entre los juristas, tema principal de la *Bidāya*.

### **1-6. Las causas de la discordancia**

Consciente de esta urgencia, el autor de la *Bidāya* intenta delimitar las diferentes causas de la discordancia en siete categorías partiendo de las clasificaciones anteriores expuestas en el texto citado:

- La primera: ida y vuelta de los vocablos entre lo *general* designado a lo *general* y lo *particular*; vocablo *particular* designado a lo *particular* y lo *general*; o que tenga o no su argumento de discurso (*dalīlu al-jiṭābi*);
- La segunda: equivocidad del vocablo con sus categorías;
- La tercera: la diferencia en la gramatización (*al-iʿrābu*);

- La cuarta: ida y vuelta del vocablo entre la verdad y la alegoría;
- La quinta: la absolutidad del vocablo y su delimitación;
- La sexta: la divergencia entre los argumentos y sus correspondientes categorías.<sup>1871</sup>

De esta manera, las causas entre los juristas quedan delimitadas. Pero Ibn Rušd no se preocupa – y con razón- de otras causas que posibilitan la discordancia mediante la violencia, porque ello está fuera de la consideración jurídica que plantea las causas intrínsecas de la problemática jurídica y no ajenas a la misma, como son, por ejemplo, las pasiones particulares motivadas por cierta ideología exclusivista y radical.

La problemática jurídica planteada en la *Bidāya* es de orden epistemológico y no ideológico. Por este motivo, la delimitación de las causas de la discordancia entre los juristas revistiñ este aspecto sintetizado por Ibn Rušd en su introducción y estudiado detalladamente en cada paso de su *Bidāya*.<sup>1872</sup>

## **II. Metodología particular: Una obra armónicamente estructurada**

En anteriores capítulos hemos reseñado la estructura de la *Bidāya* señalando que mediante sus 71 libros pudo abarcar la totalidad de las cuestiones jurídicas planteadas entonces por los fundamentos del Derecho en su día, y estudiados detenidamente por el autor.

Lo que quisiéramos hacer ahora, a la luz de los datos recogidos de su introducción metodológica, es exponer en los límites posibles de la misma *Bidāya*, una sub-metodología manifestada bajo forma de preámbulo a cada tema o cuestión debatida. En estos preámbulos el autor resume las cuestiones del

---

<sup>1871</sup> *Bidāya*, t. I, p. 4.

<sup>1872</sup> Trataremos las causas de la discordancia con más detalle en los próximos capítulos.

juicio o el discurso legal antes de analizar detenidamente las cuestiones objeto de discordancia o concordancia.

Vamos, pues, a exponer las diferentes formas y contenidos de estos preámbulos para detallar lo que antes calificamos como gran logro de la *Bidāya*, es decir, su metodología y espíritu axiomático.

### **1. Formas y contenido de los Preámbulos de la *Bidāya***

Subrayamos en primer lugar, que a cada libro de la *Bidāya* el autor pone un preámbulo correspondiente a su temática, y por consiguiente queda diferenciado, más o menos, de los otros preámbulos en cuanto a la forma, al contenido o a la matización de las cuestiones objeto de estudio y análisis.

El caso del *Libro del yihād*,<sup>1873</sup> es único, pues tiene dos preámbulos, el primero, cuando el autor aborda el tema de la guerra con los infieles y el otro, cuando expone los juicios del botín y sus categorías. Ambos preámbulos están concebidos para abarcar un tema tan trascendente como es la guerra. Reproduzco en continuación los dos preámbulos:

“El discurso general sobre este tema se limita a dos cuestiones: la primera, sobre el conocimiento de los pilares de la guerra; y la segunda sobre el conocimiento de los juicios acerca de los bienes pertenecientes a los combatidos una vez apropiados por los musulmanes”. *Bidāya*, t. I, p. 278.

“El discurso integral de los fundamentos de la segunda cuestión consiste en siete capítulos: el primero, sobre el juicio del quinto; el segundo sobre los juicios del cuatro quincenal; el tercero, sobre el juicio de los botines; el cuarto, sobre el juicio de los bienes de los musulmanes hallados en propiedad de los impíos; el quinto, sobre el juicio

---

<sup>1873</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 278-298.

de las tierras; el sexto, sobre el juicio del botín; el séptimo, sobre los juicios del tributo y los bienes tomados por conciliación”, *Bidāya*, t. I, p. 285.

En los demás libros el autor se conforma sólo con anunciar las cuestiones objeto de debate sin facilitar, como suele hacer en otros libros, los datos correspondientes a los mismos.

El ejemplo más claro de este procedimiento lo tenemos en el *Libro del absentismo (al-ḥlāu)*.<sup>1874</sup> A este libro, el autor evita poner ningún preámbulo, sino que se conforma con definir el fundamento del absentismo en el *Alcorán* y en la jurisprudencia:

“El absentismo es cuando el marido jura que no realice sus obligaciones matrimoniales durante un periodo que supera a cuatro meses, que se delimita en cuatro meses o de manera indefinida según la discordancia producida posteriormente”. *Bidāya*, t. II, p. 74.

Este procedimiento, está seguido también en los libros *de la asimilación perjudicial (aḏ-ḏihāru)*,<sup>1875</sup> *del préstamo (al-qirāḏu)*,<sup>1876</sup> *de la división (al-qismatu)*,<sup>1877</sup> *de la seguridad para una deuda (ar-ruhūnu)*,<sup>1878</sup> *del traslado del*

---

<sup>1874</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 74-78.

<sup>1875</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 78-86.

<sup>1876</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 178-184. Ibn Rušd define este término de la siguiente manera: “*al-qirāḏu* es cuando un hombre dé un capital a otro para que éste lo invierta sacando de ello un máximo de interés según lo pactado con su propietario, es decir, el tercio, el cuarto, o la mitad de las ganancias”. *Bidāya*, t. II, p. 178.

<sup>1877</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 199-204.

<sup>1878</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 204-210.

*endoso de la deuda (al-ḥiwālatu),*<sup>1879</sup> *de los delitos de sangre (ad-diyyātu fī an-nufūssi).*<sup>1880</sup>

Tampoco pone su debido preámbulo al *Libro del duelo (al-ihdādu),*<sup>1881</sup> quizás porque es parte del *Libro del divorcio*<sup>1882</sup> o una variación del matrimonio. Una vez éste haya sido consumido, hay que definir las obligaciones de la viuda y su estado legal después de la muerte de su cónyuge. Por eso, el autor se conforma sólo con señalar el consenso y discordancia entre los juristas sobre este tema y sus diferentes formas y argumentos.

En cuanto al los libros de *las ventas anticipadas [de los árboles sin fruta] (al-ʿuryyatu),*<sup>1883</sup> *de los salarios (al-ŷuʿalu),*<sup>1884</sup> *y del juramento (al-qasāma),*<sup>1885</sup> el autor se conforma sólo con recoger las diferentes opiniones de los *fuqahāʿ* sobre los temas allí debatidos con sus debidas causas, como suele hacer en la totalidad de su *Bidāya* y a veces precediendo las argumentaciones de los juristas con una definición de ciertos conceptos, como por ejemplo su definición de los salarios que dice así:

---

<sup>1879</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 224-226.

<sup>1880</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 306-313.

<sup>1881</sup> *Bidāya*, t., II, pp. 92-93.

<sup>1882</sup> *Bidāya*, t. II, p. 93.

<sup>1883</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 163-165.

<sup>1884</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 177-178.

<sup>1885</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 320-324.

“*al-ŷu‘alu* es un alquiler sobre un beneficio de esperado facticio, como poner la condición de curación al médico, la perfección al maestro y el hallazgo del esclavo huido al buscador”, *Bidāya*, t. II, p. 177.

En otros libros, como el *de la concordia (aṣ-ṣulḥu)*,<sup>1886</sup> el autor se conforma con enunciar el fundamento legal de esta cuestión en el *Alcorán*<sup>1887</sup> y en las Tradiciones<sup>1888</sup> e indica sus diferentes aspectos de concordancia y discordancia entre los juristas.

Pero en otros libros, como el *de la restitución (al-istiḥqāqu)*,<sup>1889</sup> *de la garantía o de la adopción (al-qafālatu)*,<sup>1890</sup> *del traslado del endoso de la deuda (al-ḥiwālatu)*<sup>1891</sup> y *del depósito (al-wadī‘a)*,<sup>1892</sup> el autor indica sólo que sus cuestiones son objeto de discordancia y procede a analizar las causas de la misma, como por ejemplo sobre ciertos aspectos de la *qafāla* tales como su

---

<sup>1886</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 221.

<sup>1887</sup> "La concordia es un bien", *El Corán*, Las mujeres: 127.

<sup>1888</sup> Lo que se transmitió del Profeta –que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- de manera elevada y restringida en ‘Umar: “Realizar la concordia es permisible entre los musulmanes siempre cuando no sea para permitir lo ilícito o prohibir lo lícito”. Véase la crítica a esta tradición y las fuentes de su procedencia en Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu*, t. VIII, Mar‘šī y Šallāq (eds.), pp. 90-96.

<sup>1889</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 237-245

<sup>1890</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 221-224.

<sup>1891</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 224-226.

<sup>1892</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 233-234.

género, su tiempo, su juicio, sus condiciones y dónde debería de ser aplicado.  
1893

Mientras en otros libros, como los de *las madres de los hijos (ummahātu al-awlādi)*,<sup>1894</sup> *de los delitos (al-ŷināyyātu)*,<sup>1895</sup> *del justo castigo (al-qisāšu)*,<sup>1896</sup> *de las heridas (al-ŷirāhu)*,<sup>1897</sup> *de los delitos de sangre (ad-diyyātu fī an-nufūssi)*,<sup>1898</sup> *de la difamación (al-qadfu)*,<sup>1899</sup> *del robo (al-sariqatu)*,<sup>1900</sup> *y del bandolerismo (al-ḥirābatu)*,<sup>1901</sup> el autor define sólo las cuestiones de debate entre los juristas y procede a estudiarlos minuciosamente.

En lo que se refiere a los libros que disponen de un preámbulo, el autor indica de manera general el procedimiento que va a seguir, a base de las cuestiones debatidas en los juristas y conforme a las formas racionales con que se conciben como la obligación, y los juicios legales con que se valoren como la prohibición y la permisibilidad.

---

<sup>1893</sup> *Bidāya*, t. II, p. 221.

<sup>1894</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 294-295.

<sup>1895</sup> *Bidāya*, t. II, p. 296.

<sup>1896</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 296-303.

<sup>1897</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 303-306.

<sup>1898</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 306-313.

<sup>1899</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 330-333.

<sup>1900</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 333-340.

<sup>1901</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 340-344.

Es por ejemplo, el caso de los libros primero y segundo *del ayuno* (*aṣ-ṣiyyāmu*),<sup>1902</sup> *de la reclusión* (*al-iʿtiqāfu*),<sup>1903</sup> *de las comidas y bebidas* (*al-aṭʿimatu wa al-ašribatu*),<sup>1904</sup> y *del alquiler* (*al-., ḡaratu*).<sup>1905</sup>

Mientras en otros libros de la misma característica, es decir precedidos de un preámbulo, el autor resume al principio el discurso sobre los temas objeto de análisis y estudio, clasificándolos en capítulos y subcapítulos.

Es el caso, por ejemplo, de la mayoría de los libros *de la purificación sin agua* (*at-tayyammum*),<sup>1906</sup> *de La limpieza de la impureza* (*aṭ-tahāratu mina naʿīsi*),<sup>1907</sup> *de la caridad* (*az-zaqātu*),<sup>1908</sup> *de la peregrinación* (*al-ḥaḡyū*),<sup>1909</sup> *de los juramentos* (*al-aymānu*),<sup>1910</sup> *de las promesas* (*al-nuḡūru*),<sup>1911</sup> *de los corderos sacrificados* (*aḍ-ḍaḡyā*),<sup>1912</sup> *de los animales sacrificados* (*aḍ-*

---

<sup>1902</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 206-225; pp. 225-228.

<sup>1903</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 228-223.

<sup>1904</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 340-349.

<sup>1905</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 165-177.

<sup>1906</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 46-53.

<sup>1907</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 53-64.

<sup>1908</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 178-203.

<sup>1909</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 232-278.

<sup>1910</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 298-308.

<sup>1911</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 308-314.

<sup>1912</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 314-321.

*dabā'ihū*),<sup>1913</sup> de la caza (*aş-şayydu*),<sup>1914</sup> del bautizo de los niños (*al-<sup>°</sup>aqīqatu*),<sup>1915</sup> del matrimonio (*an-niqāhu*),<sup>1916</sup> del divorcio (*aṭ-ṭalāqu*),<sup>1917</sup> de la maldición mutua (*al-li<sup>°</sup>ānu*),<sup>1918</sup> de las ventas (*al-buyū<sup>°</sup>u*),<sup>1919</sup> del intercambio [monetario] (*aş-şarfu*),<sup>1920</sup> del anticipo o venta con pago adelantado (*as-salamu*),<sup>1921</sup> de la distribución de la cosecha o contrato de aparcería (*al-musāqātu*),<sup>1922</sup> de la compañía (*aş-şariqatu*),<sup>1923</sup> del derecho preferente de compra (*aş-şuf<sup>°</sup>atu*),<sup>1924</sup> de la interdicción [de apropiarse de los bienes] (*al-ḥayru*),<sup>1925</sup> de la delegación (*al-waqālatu*),<sup>1926</sup> de los objetos perdidos o

---

<sup>1913</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 321-332.

<sup>1914</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 332-338.

<sup>1915</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 339-340.

<sup>1916</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 2-45.

<sup>1917</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 45-74.

<sup>1918</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 86-93.

<sup>1919</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 93-146.

<sup>1920</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 146-151.

<sup>1921</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 151-157.

<sup>1922</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 184-189.

<sup>1923</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 189-193.

<sup>1924</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 193-199.

<sup>1925</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 210-213.

<sup>1926</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 226-228.

*propiedades perdidas (al-luqṭatu),<sup>1927</sup> del préstamo de las propiedades materiales (al-ʿāriyyatu),<sup>1928</sup> de la usurpación (al-gaṣbu),<sup>1929</sup> de la restitución (al-istiḥqāqu),<sup>1930</sup> de las donaciones (al-ḥibātu),<sup>1931</sup> de los legados o testamentos (al-wasāyyā),<sup>1932</sup> de las sucesiones (al-farāʾiḍu)<sup>1933</sup> de la emancipación (al-ʿitqu),<sup>1934</sup> de los contratos por escritura (al-qitābatu),<sup>1935</sup> de los contratos del propietario [del esclavo] en su muerte y el discurso sobre sus fundamentos (at-tadbīru),<sup>1936</sup> de los delitos en los sin sangre (ad-diyyātu fīmā dūna an-nufūssi),<sup>1937</sup> de los juicios de adulterio (az-zinā),<sup>1938</sup> y de los procesos judiciales (al-aqḍiyyatu).<sup>1939</sup>*

---

<sup>1927</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 228-232.

<sup>1928</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 235-237.

<sup>1929</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 237-243.

<sup>1930</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 237-245.

<sup>1931</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 245-250.

<sup>1932</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 250-253.

<sup>1933</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 254-274.

<sup>1934</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 274-280.

<sup>1935</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 280-291.

<sup>1936</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 291-294.

<sup>1937</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 314-320.

<sup>1938</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 324-330.

<sup>1939</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 344-356.

Como muestra de este modelo de preámbulo, citaremos el del *Libro de la ablución (al-wuḍū'ū)* donde anuncia su propósito de trabajo:<sup>1940</sup>

“El discurso general sobre este rito se delimita en cinco capítulos: el primero, sobre el argumento de su obligatoriedad y sobre quién y cuándo está obligado; el segundo, sobre el conocimiento de las formas de su realización; el tercero, sobre mediante qué se realiza, es decir, el agua; el cuarto, sobre el conocimiento de su anulación; y el quinto, sobre las cosas que por las mismas se hace”. *Bidāya*, t. I, p. 5.

En otros libros, como el *Libro de La limpieza de la impureza (aṭ-tahāratu mina na'yisi)*,<sup>1941</sup> y el *Libro del lavado (al-gushlu)*,<sup>1942</sup> el autor sigue el mismo procedimiento del libro anterior, pero lo aborda enunciando su fundamento jurídico como es el caso del *Libro de la venta con opción (al-jyyāru)*<sup>1943</sup> o legal en el *Alcorán* como es el caso, por ejemplo, del *Libro del lavado*. De éste, escogemos las palabras siguientes:

“El fundamento en este lavado es Su dicho: „Si estáis impuros, purificáos”.<sup>1944</sup> El discurso general sobre sus reglas se delimita en tres capítulos una vez conocidas su obligatoriedad, sobre quien está obligada y mediante qué se realiza, es decir el agua: [El primero] el conocimiento de cómo se realiza; el segundo, el conocimiento de su anulación; y el tercero, el conocimiento de los juicios de su anulación”. *Bidāya*, t. I, p. 46.

---

<sup>1940</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 31-46.

<sup>1941</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 53-64.

<sup>1942</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 46-53.

<sup>1943</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 157-161.

<sup>1944</sup> *El Corán*, La Mesa: 9.

En el *Libro segundo de la oración (kitābu aṣ-ṣalāti at-tāniyyu)*,<sup>1945</sup> el autor opta por un preámbulo de gran calibre racional y lógico, pues pone de relieve la síntesis legal de la oración al servicio de su análisis a la misma:

“Al ser no obligada la oración para las personas, o una oración sunní y opcional (*naflun*), o una oración de carácter solidario (*farḍun ʿalā al-kifayati*), y los juicios que corresponden a la misma objeto de acuerdo o de desacuerdo, hemos visto oportuno dedicar un discurso particular a cada una de esas categorías de oración, que son, generalmente, diez: las *arraca* de la aurora, de *al-witru* (una *arraca* u oración en número impar), de la oración voluntaria (*naflun*), de la entrada a la mezquita, de las acciones rituales durante el ramadán, del eclipse [de la luna], de la rogativa por agua (*al-istisqāʿu*), de las dos fiestas mayores y la prosternación [durante la lectura] del *Alcorán*. La oración en este libro incluye diez capítulos. En cuanto a la oración sobre el difunto, la citaremos en su sitio en el capítulo sobre *los juicios del difunto (ahkāmu al-mayyiti)*, según es el costumbre en los juristas, denominado por ellos por *El libro de los juicios del difunto*”. *Bidāya*, t. I, p. 145.

El mismo *Libro de los difuntos*, presenta una característica metodológica muy particular: el autor no sólo indica los capítulos sobre los cuales va a desarrollar su estudio, sino que ofrece su juicio sintético sobre la totalidad del libro y ayuda así a dar una explicación racional a la finalidad de la ley que administra la problemática jurídica que lo incluye.

El tema del *Libro de los difuntos* no interesa esta vez a los hombres que siguen en vida, sino aquellos que dejan de serlo. Me refiero a los derechos de los difuntos sobre los vivos, una razón más para que el autor dedique un trato especial al tema:

---

<sup>1945</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 145-163.

“El discurso en este libro, que es sobre los derechos de los difuntos hacia los vivos, se divide en seis partes: la primera, sobre qué es preferible hacer con el moribundo durante su agonía; la segunda, sobre su lavado; la tercera, sobre su recubrimiento, la cuarta, sobre su transporte y seguimiento; la quinta, sobre la oración [a favor de su alma]; y la sexta, sobre su sepultura”, *Bidāya*, t. p. 164.

En otros libros, como el *de las inter-ganancias (al-murābaḥatu)*,<sup>1946</sup> el autor mezcla las dos modalidades antes señaladas; por una parte, empieza su discurso señalando el consenso de los juristas sobre la naturaleza de la venta y su discordia sobre ciertos aspectos de la misma, y por otra, indica los capítulos objeto de estudio:

“Los ulemas están unánimes sobre la doble categoría de la venta: regateo e inter-ganancia y que ésta es cuando diga el vendedor al comprador el precio cuya cantidad: „compro la mercancía“, poniéndole la condición de ganarle un dinar o un dirham. Divergieron generalmente sobre dos puntos: el primero, qué parte el vendedor puede considerar como capital de la mercancía después de su compra, añadidos los gastos, y qué parte no le corresponde considerarlo como tal; el segundo, si el vendedor miente sobre el comprador diciéndole que había comprado la mercancía por un precio más alto, lo cual no era verdad, o que se equivocó diciéndole que la había comprado con un precio menor y luego se dio cuenta de que la había comprado con un precio más alto de lo acordado. Sobre este tema hay dos capítulos según la divergencia de los juristas de las ciudades: el primer capítulo, sobre qué capital se considera como tal y su atributo que admite la adquisición de las ganancias; el segundo capítulo, sobre el juicio a propósito del aumento o disminución del precio en la información del vendedor”, *Bidāya*, t. II, p. 161.

Los preámbulos de las *Bidāya*, variantes y diferentes como son, presentan un aspecto más de este espíritu metodológico y axiomático de su autor. El

---

<sup>1946</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 161-163.

estudio y el análisis de las cuestiones debatidas en la misma no son de ninguna manera fruto del desorden, ni tampoco de la espontaneidad, sino más bien del orden y del rigor, es decir, de una mente bien clara que aspira a lograr su objetivo tantas veces anunciado, como el análisis de los fundamentos y la superación de la imitación servil, pero también tantas veces silenciado, como la renovación de la ciencia jurídica mediante la dura tarea de ahondar sobre las causas directas e indirectas de la discordancia existente y agobiante a la vez entre los juristas.

### **III. Terminología**

Si el espíritu metódico es patente en la *Bidāya*, lo es también su espíritu renovador. Uno de sus aspectos más significativos es la terminología utilizada. Nos conformamos ahora con resaltar un aspecto de los muchos que hay en esta obra. Los demás, los señalaremos sobre la marcha. Daremos, por el momento, algunas pinceladas a modo de ilustración y vamos a escogerlas de varios campos: de la tradición profética, de la ciencia jurídica, de la biografía jurídica y de la terminología filosófica.

#### **1. Terminología tradicionalista**

Una de las problemáticas transcendentales que tuvo que afrontar el autor de la *Bidāya* durante su búsqueda infatigable de las causas de la discordancia entre los juristas, es aceptar o no algunas categorías de los dichos del Profeta, armonizar los modos de su interpretación con el tema planteado en la Ley o surgido en la realidad, ponerse de acuerdo sobre las modalidades de argumentación recurriéndose a los diversos clases de dichos, como el auténtico (*ṣaḥīḥun*), el bueno (*ḥasanun*), el plausible (*maqḅūlun*), el elevado (*marfūʿun*), el recurrente (*mutawātirun*), el rehusado (*mardūdun*), entre otras categorías de dichos y tradiciones proféticos. Por este motivo, observamos que el autor tiene

muy bien dispuesto su utillaje terminológico vinculado con la ciencia de las Tradiciones Proféticas. Pero no por ello siempre mantiene la misma terminología utilizada en los tradicionistas.

- A veces, utiliza el término *ḥadīṭun ṭābitun*<sup>1947</sup> para designar que el dicho profético es estable, afirmativo, auténtico y fiable y que está transmitido por los dos jeques, ambos autores de las auténticas recopilaciones de las Tradiciones Proféticas, es decir la de Muslim<sup>1948</sup> y la de al-Bujārī, como él mismo matiza cuando dice:

“Cuando digo *ṭābitun*, quiero aludir a lo que haya sido objeto de adaptación por parte de al-Bujārī y de Muslim o lo que haya sido objeto de su consenso”, *Bidāya*, t. I, p. 34.

- Otras veces, utiliza el término *mutafaqun ‘alayhi* u *objeto de acuerdo*;<sup>1949</sup> *itafaqa ahlu aṣ-ṣaḥīḥi ‘alā tajrīyihī* o *la gente de lo auténtico se concordaron sobre su adaptación* (el dicho profético); y *ṭabata fī aṣ-ṣaḥīḥayni* o *está confirmado en las dos auténticas recopilaciones de las Tradiciones Proféticas*.

En todos los casos el autor genera la impresión de que no sólo domina la terminología tradicionista, sino también que puede manejarla a su gusto y proyectarla hacia el cumplimiento de sus objetivos planteados.

---

<sup>1947</sup> *Bidāya*, t. I, p. 249. Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī lo confirma. Véase *al-hidāyatu fī tajrīyi aḥādīṭi al-bidāyati*, t. I, Marʿšlī y Šallāq (eds.), t. V, pp. 369-370; *Bidāya* t. II, p. 34. Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī lo confirma también, t. V, p. 327), p. 323.

<sup>1948</sup> Es el caso, por ejemplo, del dicho mencionado por Ibn Rušd en la página 323 (t. II), confirmado por Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu fī tajrīyi aḥādīṭi al-bidāyati*, t. I, Marʿšlī y Šallāq (eds.), t. VIII, p. 530.

<sup>1949</sup> *Bidāya*, t. I, p. 68, pp. 85, 91, 106, 335 y 341; t. II, pp. 42, 193, 326.

## 2. Terminología Jurídica

Quizás esa impresión se afirma más cuando observamos que el autor utiliza ciertos términos de su creación e invención. Es, por ejemplo, el caso de la palabra *ad-dawqu al-<sup>o</sup>aqliyyu* o delectación racional. Después de exponer todas las opiniones sobre la prohibición o no del vino y los licores idénticos en su efecto de emborrachamiento, Ibn Rušd expone su opinión personal:

“Los posteriores doctores dijeron: el argumento de los ḥiḡāzies es más fuerte desde la vía auditiva (*as-sam<sup>o</sup>u*), la de los iraquíes es más manifestada desde la vía analógica. Si es así tal como opinaron, la causa de su discordancia es su inclinación hacia la tradición (*al-a<sup>o</sup>taru*) más que hacia la analogía o hacia ésta que hacia aquella en caso de su divergencia, por lo cual es una cuestión objeto de divergencia. Sin embargo, la verdad es que cuando hay un texto firme, es obligatorio optar por él más que por la analogía. Si, al contrario, la significación manifiesta del vocablo incluye una posible exégesis, la razón vacila entre la unión de ambas interpretando el vocablo u opta por la significación aparente del mismo según las exigencias de la analogía. Pero ello es diferente según la fuerza del aparente vocablo y la fuerza de la analogía que está en su oposición. Y para entender la diferencia entre ambos, hay que recurrir al gusto racional (*ad-dawqu al-<sup>o</sup>aqliyyu*) tal como se distingue la palabra rítmica de la que no lo es. Y quizás los dos gustos sean idénticos y por eso hay demasiada discordancia en este género hasta que mucha gente dijo: todo *muḡtahid* alcanza la verdad”, *Bidāya*, t. I, p. 347.

Ibn Rušd utiliza también un término especial con una connotación jurídica y lógica: *an-naḡaru al-fiḡhiyyu* o *investigación jurídica*, con sus variantes de *an-*

*nađaru aš-šinā<sup>ciyyu</sup> o técnico,<sup>1950</sup> *an-nađaru al-mašlahiyyu o provechoso*<sup>1951</sup> y *an-nađaru aš-šar<sup>ciyyu</sup> o legal.*<sup>1952</sup>*

Pero a veces, este término está utilizado para designar el *miramiento* o la visión del rostro de una mujer muerta por su marido,<sup>1953</sup> del muerto en general y a sus órganos íntimos,<sup>1954</sup> del rostro de la prometida antes de tomarla por esposa,<sup>1955</sup> de las partes íntimas de la madre de una mujer prometida,<sup>1956</sup> y de todos las partes íntimas que está prohibido verlas en relación con la cuestión de *la asimilación perjudicial.*<sup>1957</sup>

Si se deja a un lado este término que significa la visión o el miramiento, el de la connotación jurídica, lógica y racional, abunda en la *Bidāya*, pues aparece en total unas 193 veces, sin que sea vinculado al derecho, es decir, sin que sea limitado a su campo de investigación jurídica, sino más bien como término de procedimiento metodológico.

Otro concepto de su invención y utilización, es el de *al-kalāmu al-fiqhiyyu* o *discurso jurídico*. La primer vez que nuestro autor lo utiliza es para señalar

---

<sup>1950</sup> *Bidāya*, t. II p. 93 y 130.

<sup>1951</sup> *Bidāya*, t. II, p. 270.

<sup>1952</sup> *Bidāya*, t. II p. 260.

<sup>1953</sup> *Bidāya*, t. I, p. 166.

<sup>1954</sup> *Bidāya*, t. I, p. 167.

<sup>1955</sup> *Bidāya*, t. II, p. 2 y 3.

<sup>1956</sup> *Bidāya*, t. II, p. 25.

<sup>1957</sup> *Bidāya*, t. II, p. 79 y 82.

que la unión entre las fuentes objeto de argumentación es preferible a la probabilidad (*at-tarýīhu*) en *ahlu al-kalāmi al-fiqhiyyi*, o sea, la gente de la Ciencia de los Fundamentos del Derecho.<sup>1958</sup>

La segunda vez es cuando alude a los doctores de *al-kalāmi al-fiqhiyyi* que divergieron sobre si el absoluto (*al-muṭlaqu*) anula al condicionado (*al-muqayyadu*) o viceversa con ocasión de interpretar un problemático dicho profético sobre la tierra como mezquita y purificación.<sup>1959</sup>

La tercera vez es cuando saluda un razonamiento de Ibn Ḥazm de Cñrdoba que dice que “la firmeza de lo asegurado mediante la Ley legítima, no se supera ante cualquier duda planteada”. Este razonamiento, según Ibn Rušd, es un buen procedimiento basado sobre los fundamentos de la gente del *kalāmu al-fiqhyu* (la dialéctica jurídica).<sup>1960</sup>

La cuarta y última vez es cuando alude a su otro tratado de *al-kalāmu al-fiqhiyyu* donde dice que había planteado el discurso sobre el fundamento de *‘amal* (acción u obra) y su potencia.<sup>1961</sup>

En todas esas referencias a *al-kalāmu al-fiqhiyyu*, la significación es clara: se trata simplemente de esta disciplina que se denomina en la ciencia islámica por *Uşūlu al-fiqhi* o Ciencia de los Fundamentos del Derecho, como hace indicar el propio autor.<sup>1962</sup>

---

<sup>1958</sup> *Bidāya*, t. I, p. 50.

<sup>1959</sup> *Bidāya*, t. I, p. 52.

<sup>1960</sup> *Bidāya*, t. I, p. 64.

<sup>1961</sup> *Bidāya*, t. I, p. 74.

<sup>1962</sup> *Bidāya*, t. I, p. 74.

Es probable que el autor aluda a la carga dialéctica de la Ciencia de los Fundamentos del Derecho, idéntica a otra ciencia del *kalām* o teología especulativa, sólo que en ésta el tema es dogmático, mientras que en la otra es jurídico.

### 3. Terminología biográfico-jurídica

El rigor con que el autor analiza sus temas de debate jurídico le incita a matizar su herramienta dialéctica. Es, por ejemplo, la razón por la cual insiste en definir sus términos y conceptos utilizados a lo largo de su obra.

De entre los términos cuidadosamente matizados, el concepto de *al-ŷumhūru* o *la generalidad de los doctores*<sup>1963</sup> de la ciencia jurídica, Mālik, aš-Šāfi‘ī y Abū Ḥanīfa, incluidos. Dice el autor al respecto:

“Si digo *al-ŷumhūru*, los tres *fuqahā*”e están incluidos; es decir, Mālik, aš-Šāfi‘ī y Abū Ḥanīfa”. *Bidāya*, t. I, p. 51.

La razón de ello es que de las exigencias fundamentales de la ciencia jurídica, tal como la define el autor, como *kalāmun fiqhiyyun*, es decir la dialéctica jurídica, implica la atribución de las opiniones a sus titulares para conservar la integridad de las mismas y poder así juzgar cada opinión conforme a los fundamentos de cada escuela y quienes las integran.

Esta razón es la misma que le incita a emplear el nombre de *fuqāha ‘u al-Ḥiyāzi* o doctores de Arabia para designar a Mālik, aš-Šāfi‘ī y al-Layṭ;<sup>1964</sup> o usar el nombre de los *kūfīes*, para designar a Abū Ḥanīfa y sus compañeros;<sup>1965</sup> o

---

<sup>1963</sup> *Bidāya*, t. I, p. 9, 125, 193, 229 ; t. II, 312,

<sup>1964</sup> *Bidāya*, t. I, p. 183.

<sup>1965</sup> *Bidāya*, t. I, p. 189.

conformarse con *al-Maḏhab*, para designar a la escuela mālikī;<sup>1966</sup> o utilizar el nombre de *los cuatro califas* y no *al-julafā'ū ar-rāšidūna* (justos y virtuosos) como es costumbre, para designar a Abū Bakr, °Umar, °Uṭmān y °Alī.<sup>1967</sup>

Esta rigurosa manera de poner todo en su sitio apelando a la precisión es parte integral de la biografía que el autor lleva muchas páginas para montarla sanamente y por consiguiente asegura el buen desarrollo de sus planteamientos basados, en principio, en identificar cada opinión en relación con sus titulares.

#### 4. Terminología filosófica

Concluimos este apartado con la alusión a un concepto filosófico que relativamente puede calificarse como parte integral de la terminología empleada en la *Bidāya*. Señalamos desde el principio que para un tratado de derecho comparado es difícil hallar claros conceptos filosóficos. La naturaleza del tema tratado lo impide directamente. Pero es posible afirmar que el espíritu filosófico es patente en la misma. Prueba de ello, la metodología empleada en este tratado que acredita su espíritu de clasificación, de ordenación y de sistematización. El concepto en cuestión es el de *potencia*. Leamos este párrafo que aquí reproduzco:

“En suma, la investigación de esta parte [de los contratos de compraventa] se incluye por potencia en la primera parte, pero la investigación técnico-jurídica exige que sea objeto de análisis”. *Bidāya*, t. II, p. 130.

Obviamente, el mencionado concepto es de origen aristotélico, pero Ibn Rušd lo utiliza por mera finalidad explicativa y expresiva. Por lo tanto, su

---

<sup>1966</sup> Por ejemplo, *Bidāya*, t. I, p. 7

<sup>1967</sup> *Bidāya*, t. I, págs. 29, 34 y 197; t. II, p. 331.

utilización es meramente accidental y nada tiene de connotación filosófica en el contexto donde está utilizado.

Sin embargo, su mera posición indica, sin duda alguna, parte de la preocupación intelectual de su autor y los modos de expresión con que está familiarizado y que encuentra obligado aprovecharse de los mismos.

#### **IV. Procedimiento seguido**

El hecho de que la *Bidāya* tenga su lógica interna hace que toda negación de su aspecto metodológico carezca de sentido. Pero hay que especificar que ese aspecto es afín a la propia estructura de la ciencia de donde provenga. Ahora bien, esta obra tiene casi el mismo procedimiento de análisis que los tratados tradicionales sobre el Derecho, pero además de ello tiene su particularidad de carácter estilístico y formal. La *Bidāya*, como hicimos constar muchas veces, es un tratado de ciencia jurídica comparada compuesta por un filósofo de fuerte tradición helena.<sup>1968</sup> Y desde esta perspectiva, logró desarrollar “una teoría del derecho desconocida en el mundo griego”.<sup>1969</sup>

Varias veces hallamos a Ibn Rušd insistir sobre la pertenencia de su libro a los tratados de *Uṣūlu al- Fiqhi* y por consiguiente, a los fundamentos del mismo y no a la casuística.<sup>1970</sup>

El procedimiento que sigue es completamente coherente con este propósito: el autor no se preocupa mucho de los aspectos casuísticos, sino sólo por las cuestiones de carácter fundamental y al mismo tiempo analiza las causas

---

<sup>1968</sup> Gauthier se pregunta sobre las fuentes griegas de Ibn Rušd, *La théorie d'Ibn Rochd*, p. 159.

<sup>1969</sup> Martínez Lorca, A. “Ibn Rušd, renovador de la filosofía en el mundo medieval”. En *Al encuentro de Averroes*, p. 45.

<sup>1970</sup> *Bidāya*, t. II, págs. 45 y 289.

de la discordia entre las escuelas jurídicas a la luz de los fundamentos del Derecho.

Su método es sencillo: en la mayoría de los libros pone una introducción teórica de carácter general donde plantea las normas de la ciencia cuyo seguimiento era necesariamente obligatorio en los juristas.<sup>1971</sup> Luego, analiza la cuestión objeto de desacuerdo y de divergencia entre los mismos, la fundamenta en el *Alcorán*, en la *Sunna* y en los dichos de los grandes compañeros del Profeta, argumentándola después, si fuera necesario, con versos de los grandes poetas árabes e islámicos, Zuhayr b. Abī Sulmā (13 a.h/609) y Abū Duʿāyb al-Hudālī (27/648).<sup>1972</sup>

De vez en cuando, hace alguna advertencia sobre una u otra cuestión objeto de discrepancia dando su opinión personal en caso necesario.

Si quisiéramos resumir este procedimiento, diríamos que el autor ramifica las cuestiones de los capítulos; las enfoca cada cual por su parte; expone la discordancia sobre las mismas entre los juristas, si la hay, junto a sus argumentos racionales o auditivos. Luego, deduce alguna valoración jurídica de los argumentos ya expuestos; debilita otra opción o actitud de los juristas de

---

<sup>1971</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 2-5.

<sup>1972</sup> *Bidāya*, t. I, p. 11; p. 46.

manera directa o indirecta;<sup>1973</sup> y si fuera necesario, saluda ciertas actitudes, como hace con las preferencias jurídicas de Ibn Ḥazm de Córdoba.<sup>1974</sup>

Este procedimiento no es del todo general. En ciertos casos, el autor opta por cambiarlo de manera radical o leve. Para dar sólo un ejemplo del primer caso, baste recordar que el autor no siempre pone una sub-introducción a cada uno de sus libros como hicimos constar en su momento. Para el segundo caso, la mención de las cuestiones objeto de concordancia y discordancia entre los juristas es una constante en la *Bidāya*,<sup>1975</sup> pero algunas veces el autor omite exponer las causas de la discordancia entre los juristas aunque hayan sido aludidas por el mismo.<sup>1976</sup>

En ciertos casos cuyas causas pudo el autor localizarlas, lo hizo de manera minuciosa, buceando hasta el fondo de las mismas. La frase de Ibn Rušd es bastante larga, cargada de varias citas y repleta de diversas referencias. Aun así, el autor ofrece una idea bastante clara de su objetivo al seguir un procedimiento cuatripartito: plantea el estudio de una cuestión, enuncia el acuerdo o desacuerdo, el consenso y la irregularidad de los juristas sobre la misma.

Y todo ello mediante diferentes categorías de argumentación a que suele recurrir: la autoridad divina (textos coránicos), la autoridad profética (*Hadices*),

---

<sup>1973</sup> La parte correspondiente a la crítica de las actitudes de los *fuqahā'e* abunda en Ibn Rušd y refleja en realidad su actitud crítica ante las diferentes escuelas jurídicas del Islam sunní. Véase, *Bidāya.*, t. I, pp. 16, 22, 25, 28, 29, 30, 37, 43, 48, 49, 51, 52, 55, 56, 58, 66, 77, 88, 101, 105, 118, 137, 143, 148, 159, 185, 209, 222, 223, 232, 286, 294, 298, 302, 314, 322, 326 y 329; t. II, págs. 12, 13, 21, 23, 36, 73, 80, 82, 88, 95, 102, 118, 143, 148, 149, 159, 160, 169, 170, 186, 200, 202, 209, 211, 218, 225, 278, 283, 295, 298, 301, 323, 325, 334 y 348.

<sup>1974</sup> *Bidāya*, t. I, p. 64.

<sup>1975</sup> *Bidāya*, t. II, p. 189.

<sup>1976</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 250-258; t. II, pp. 74-77.

la autoridad de los compañeros del profeta (Tradiciones), los trascendentes hechos históricos, el juicio de la razón y la lógica de las cosas. De esta manera, el autor logra exponer el tema en cuestión, llama la atención sobre sus diferentes aspectos de discordancia o discordancia, hace referencia a los argumentos en ella empleados y nombra el juicio jurídico que merece tener en los debates científicos entre las escuelas jurídicas objeto de análisis y comparación.

Entre esas cuatro maneras de exponer las grandes y diferentes cuestiones de la ciencia jurídica islámica y su técnica lícita e ilícita, Ibn Rušd hace uso de su talento intelectual como gran filósofo y jurista que era: compara, juzga<sup>1977</sup>, critica y magnifica alguna que otra opinión de la ciencia jurídica<sup>1978</sup> sin dejar de advertir cada vez que lo encuentra oportuno algo que no sepa algo al respecto de una u otra cuestión debatida entre los juristas.<sup>1979</sup>

De este modo, el autor da fe de su modestia o humildad,<sup>1980</sup> especialmente cuando confiesa haberse beneficiado de algunos doctores que le habían precedido, como es el caso de Ibn ʿAbd al-Barr y su libro *al-istidkārū*,<sup>1981</sup> o su abstención en emitir soluciones de la *fatua* alrededor de algunos problemas,

---

<sup>1977</sup> *Bidāya*, t. I, p. 22.

<sup>1978</sup> *Bidāya*. t. I, p. 50.

<sup>1979</sup> *Bidāya*. t. II, p. 14; p. 212.

<sup>1980</sup> Parte de esa modestia o humildad había sido señalada por Brunschvig, "Averroès juriste", p. 43.

<sup>1981</sup> *Bidāya*, t. I, p. 64. "las Fuentes utilizadas por Ibn Rušd -dice Makkī - son de una riqueza extraordinaria (...) pero lógicamente donde se muestra más versado es en lo que se atañe al derecho mālikī, especialmente las obras de sus compatriotas andalusíes. La *Wāḍiḥa* de Ibn Ḥabīb de Elvira (...) así como la *Mudawwana* de Saḥnūn (...) la *Mustajraya* de al-ʿUtbī (...) al- *Muntajab* de Ibn Lubāba (...) al- *Muntaqā* de al-Bāyī (...) al-*Istidkār* de Ibn ʿAbd al-Bar". Véase: M. A. Makkī, "Contribución de Averroes en la ciencia jurídica musulmana", p. 35.

como sobre si es permitido o no la oración en las cuabras de los animales siendo pura o impura sus roñas;<sup>1982</sup> o su notable escepticismo ante alguna que otra cuestión, como la pureza o impureza de la sangre del pescado.<sup>1983</sup>

Otro aspecto de su procedimiento coherente con la lógica de la disciplina de que trataba es su propósito de no abordar las cuestiones ante las cuales la Ley se quedo silente.<sup>1984</sup>

Ello no impidió que el autor diera algunas de sus opiniones personales, como tendremos ocasión de comprobar, sino que al contrario recurrió a la analogía racional y puso de manifiesto su clara actitud ante tal o cual cuestión.

El último rasgo de este procedimiento seguido por nuestro autor es que no ve ningún inconveniente en seguir los procedimientos establecidos por los juristas <sup>1985</sup> sin que se detenga en desvelar sus trucos dialécticos.<sup>1986</sup> Veámosle como los detecta al exponer la siguiente cuestión:

"La causa de su discordancia sobre la limpieza de la impureza con otro purificador que no sea agua, excepción hecha de los dos órganos genitales, es: si se quiere sólo purificar la impureza en sí mediante el agua, por lo cual ésta será idéntica con cualquier medio que sea capaz de purificar la impureza; o que el agua tiene alguna particularidad que no tienen otros medios. A quien no le parezca nada de particular en el agua, dijo que la impureza puede purificarse mediante los demás puros líquidos y cuerpos duros y apoyó conforme a esta actitud el acuerdo en que la impureza pueda estar purificada de los dos

---

<sup>1982</sup> *Bidāya*, t. I, p. 58.

<sup>1983</sup> *Bidāya*, t. I, p. 342.

<sup>1984</sup> *Bidāya*, t. I, p. 141.

<sup>1985</sup> *Bidāya*, t. I, p. 87.

<sup>1986</sup> *Bidāya*, t. I, p. 61.

órganos genitales recurriendo a otros purificadores que no sean agua conforme al dicho de Um Salama que dijo: „Soy una mujer que viste largo y piso espacios impuros“. El Profeta – que la paz y las bendiciones de Dios sean con él - le contestó: „que sea purificado con lo sucesivo“ [de la tierra]; y conforme también a las tradiciones transmitidas por Abū Dāwūd, como el dicho del [Profeta] - que la paz y las bendiciones de Dios sean con él - cuando dijo: „Si alguien de vosotros pisa la impureza con su calzado, la tierra le sea purificadora“ y otras tradiciones más transmitidas en ese sentido. Quienes vieron que el agua tiene algo específico, prohibieron la purificación mediante la tierra, excepto en casos de permiso (*ar-rujṣatu*), que son los dos órganos genitales. Y cuando los ḥanafīyya exigieron a los Šāfi‘īyya exponer dicha especificidad del agua, dijeron que ello es cuestión de culto (*‘ibādatun*), pues no pudieron dar al respecto ningún fundamento razonable hasta que se aceptase la idea de que el agua no limpia la impureza con un fundamento racional, sino legal y juicioso”. *Bidāya*, t. I, p. 61.

Al matizar un poco la cuestión, el autor prosigue:

“La disputa y la dialéctica se prolongaron tanto entre ambos: si la purificación de la impureza mediante el agua es culto o un significado razonable heredado desde generaciones. Los Šāfi‘īyya se encontraban en la necesidad de afirmar la existencia de una fuerza legal en el agua que no se encuentre en otras cosas, que le hiciese capaz de purificar las impurezas aunque fuera a la misma altura con estos otros medios de purificar la materia de las impurezas; y que la finalidad de ello es anular este juicio particular al agua de purificar la impureza; más aun, que la finalidad de ello es la anulación de la materia [de la impureza] y la permanencia del juicio [del agua], pero resultó que se alejaban de su finalidad después de haber estado en concordancia con los ḥanafīyya sobre que la purificación de la impureza no es una purificación jurídica, es decir, legal, por lo cual, no necesita intención. Si quisiesen alejarse de ellos, dirían que el agua tiene una fuerza de purificación de las suciedades e impurezas de las vestimentas y cuerpos que no tienen otros medios, y que por ello los hombres la utilizaron en la purificación de los cuerpos y de las vestimentas; sería una buena opinión mientras que la otra no. Es quizás obligatorio creer que la Ley estableció purificar la impureza donde la hay mediante el agua gracias a esta particularidad característica de la

misma. Si dijeron aquello, quizás pudieron formular una opinión que es más coherente con la doctrina jurídica basada sobre las significaciones, pero cuando un *faqīh* pretende decir que se trata de un culto, es cuando se encuentra acorralado ante el rival. Por lo cual, téngalo en cuenta porque es evidente en ellos en más de una cuestión”. *Bidāya*, t. I, p. 61.

De esta manera, vemos que el autor, sin dejar de seguir en las mismas líneas de procedimiento y análisis de los juristas, no encuentra ningún inconveniente en criticarles y desvelar los trucos dialecticos que suelen emplear en sus investigaciones.

## V. Características

Creemos que más de una vez hemos constatado algún rasgo particular en la *Bidāya*, si bien no pudiésemos nombrarlo en mayúscula. Pensamos, por ejemplo, en la comparación que hicimos entre la *Bidāya* y la *nukatu al-jilāfi* de ʿAbd al-Wahāb al-Bagdādī y *al-qawānīnu al-fiqhiyyatu* de Ibn Ŷuzayy. A lo largo de esta comparación, hemos podido comprobar las particularidades de la *Bidāya* que la diferencian de ambos tratados.

El objetivo de este apartado, es volver sobre el tema de la particularidad de la *Bidāya* e intentar destacar cuantas características le son propias, como su mālikismo crítico, su voluntad de explicación y metodología, su libertad de opción, su sentido crítico, su humildad científica, la primacía del Derecho Natural sobre el Derecho positivo y su apertura intelectual.

### 1. El mālikismo crítico

El mālikismo de la *Bidāya* no es una evidencia. Para algunos investigadores es difícil reconocerlo en las obras de Ibn Rušd, inclusive las jurídicas:

“Es difícil reconocer el malikismo en las obras filosóficas, médicas y jurídicas de Ibn Rušd; pues su autor forma parte de la gente de la opinión (*ar-raʿy*) y de la analogía (*al-qiyāsu*) desde que compusiese el *faṣlu al-maqāli* y la obligación legal de la investigación filosófica y por tanto está más cerca de los hanífes; reduce las cuestiones casuísticas (*al-furūʿu*) a los fundamentos (*al-Uṣūlu*), las particularidades a las generalidades como hizo en la medicina, y contrasta los argumentos. Como las cuestiones casuísticas se multiplican infinitamente, se conforma con los fundamentos mayores: la verdad es propia del fundamento (*al-aṣlu*) y no de lo particular (*al-farʿu*), de la unicidad y no de la diversidad. La divergencia disminuye y el acuerdo aumenta para lograr el fundamento común y encontrar la estructura de la jurisprudencia y sus cuestiones. Todo ello le hace más cerca de la gente de la opinión y de la investigación racional”.<sup>1987</sup>

A pesar de esta dificultad, no compartimos del todo el citado punto de vista sobre el mālikismo de Ibn Rušd. Quizás lo que parezca como actitud identificable con la gente de la opinión de nuestro autor sea su exceso de racionalidad. Ya nos hicimos cargo de exponer que entre los principios particulares de esta doctrina está su tendencia hacia la opinión personal basada sobre la analogía y el interés público. ¿Cómo es posible pretender que si Ibn Rušd recurría a la opinión personal no formaría parte del mālikismo y por consiguiente resultaría difícil reconocer su mālikismo?

Lo razonable en este caso sería decir que el mālikismo de nuestro autor es crítico: Ibn Rušd no se conforma con las premisas de su doctrina – de la que es partidario, querámoslo o no- pues propone dar todo de su esfuerzo para renovar su discurso jurídico hasta proponerse componer tratados en la doctrina si Dios le

---

<sup>1987</sup> H. Hanafi, “La equivocidad en el pensamiento de Ibn Rušd”, *Ālamu al-Fikri*, Vol. XXVII, 4 (1999), p.

diera larga vida;<sup>1988</sup> ni tampoco se empeña en magnificar las preferencias jurídicas de esta escuela, porque su prioridad era analizar la problemática jurídica en su diferencia y diversidad, y no magnificar o descalificar esta opinión u otra, aunque hizo siempre uso de su sentido crítico ante tal o cual cuestión debatida como tendremos ocasión de comprobar. Y si en algunos casos se propuso magnificar ciertas opiniones, como las de Ibn Ḥazm de Córdoba, es en interés de la ciencia jurídica y no por un partidismo doctrinal.

No existen aquí motivos de extrañeza. Ibn Rušd tenía siempre ese aire de crítico que, según ʿĀṭif al-ʿIrāqī y ʿAbd ar-Raḥmān Tlīlī,<sup>1989</sup> le debe a su oficio de juez y jurisconsulto.<sup>1990</sup>

La lectura detenida de la *Bidāya* ofrece varios pasajes cargados de crítica no sólo al mālikismo, sino a todas las escuelas sunnīs.

Veamos rápidamente un ejemplo en especial, en espera de hacerlo con detalle en los próximos apartados del presente trabajo.

Después de exponer las opiniones sobre la obligatoriedad o no de pasar las manos mojadas sobre los pies durante la ablución legal, Ibn Rušd intenta ofrecer una visión racional de la finalidad del lavado y por consiguiente formula una actitud más razonable ante las obligaciones de orden litúrgico:

“El lavado es más adecuado a los pies, tanto como es más adecuado pasar las manos mojadas sobre la cabeza que lavarla, pues en general la suciedad de los pies no desaparece sólo mediante el agua, como desaparece en general la suciedad de la cabeza cuando sobre la misma se pasan las manos mojadas. No existe razón ninguna de que los

---

<sup>1988</sup> *Bidāya*, t. II, p. 291 y 332. Véase también al-ʿAlawī, *al-matnu ar-rušdiyyu*, pp. 31-32.

<sup>1989</sup> *Ibn Rušd al-ʿālimu*, p. 45.

<sup>1990</sup> “El sentido crítico en el Ibn Rušd filósofo”, *Ālamu al-Fikri*, Vol. XXVII, 4 (1999), p. 70.

intereses razonables sean causa de los cultos obligatorios para que la Ley vea en los mismos dos significados: uno de orden provechoso y el otro de orden cultural (*‘ibādī*); y quiero decir con el primero, lo que se refiere a los asuntos concretos, y con el segundo, lo que se refiere a la caridad del espíritu (*zaqātu an-nafsi*)”. *Bidāya*, t. I, p. 11.

Lo llamativo en este texto, como vamos a comprobarlo en más de una ocasión, es su empeño en racionalizar los preceptos legales buscándoles una finalidad práctica y si no, una que sea coherente con la espiritualidad general del Islam. Porque en ciertos momentos de misterio, hay que ceder el paso a la sumisión y a la aceptación (*at-taslīmu*) que son propios de esta misma religión. Es éste el caso de ciertos cultos que si no les encuentra alguna explicación racional, Ibn Rušd los confía a la finalidad legal, tal como hizo en la cuestión de lavar o pasar las manos mojadas sobre la cabeza y los pies, considerada por él propia de la caridad del espíritu, o sea, de la salvación espiritual.

## 2. Voluntad de explicación y metodología

Este empeño de explicarlo todo, recurriendo al lado práctico de las obligaciones y su finalidad real, racional e irracional o metafísica, expresa un aspecto más de las características propias a la *Bidāya* y de su autor, llamado por un experto *voluntad de explicación*.<sup>1991</sup>

Pero esta voluntad se expresa más cuando se lanza a explicar las causas de la discordancia entre los juristas sobre las cuestiones debatidas. En este sentido, hemos calculado hasta unas 759 veces la fórmula de *sababu ijtilāfihimu*, o sea, *la causa de su divergencia*, repartida entre el primer tomo con un 563 veces y el segundo tomo con un 196 veces.

---

<sup>1991</sup> R. Brunschvig, "Averroès juriste", p. 43.

La otra fórmula utilizada en la *Bidāya* es *aşlu ijtilāfihimu*, o sea, *el fundamento de su discordancia* con un total de siete veces, es decir, seis veces en el primer tomo<sup>1992</sup> y una sola vez en el segundo tomo,<sup>1993</sup> lo cual significa hasta qué límites esta *voluntad de explicación* llegó a ser un aspecto de gran envergadura en esta obra.

Existen otras fórmulas mediante las cuales, el autor define la causa de la discordancia como *al-jilāfu* „*āyilun fī hādā* „*lā* o *la discordancia sobre esta cuestión se debe a*<sup>1994</sup> y *mabnā al-jilāfi* o *la base de la discordancia*.<sup>1995</sup>

Este es el caso cuando el autor tiene clara o manifiesta las causas que hicieron posible tal discordancia.

En otros casos, el autor expone la cuestión debatida, pero por ignorancia o por omisión no explica su causa, ni tampoco utiliza sus otras fórmulas de explicación, las de *sababu ijtilāfihimu*, *al-jilāfu* „*āyilun fī hādā* „*lā* y *mabnā al-jilāfi*.

Observamos, por ejemplo, que desde el *Libro de los salarios (al-ŷu'alu)*,<sup>1996</sup> el autor no menciona la causa de la discordancia con ninguna de las fórmulas antes citadas, sino que se conforma con exponer el fundamento de las opiniones jurídicas utilizando el término de *umdatu*, es decir, *fundamento* o

---

<sup>1992</sup> *Bidāya*, t. I, págs. 8, 26, 28, 10, 52 y 53.

<sup>1993</sup> *Bidāya*, t. II, p. 160.

<sup>1994</sup> *Bidāya*, t. I, p. 65; t. II, págs. 140, 143 y 337.

<sup>1995</sup> *Bidāya*, t. II, págs. 22, 23, 25 (2 veces), 26, 83, 140, 143 y 337.

<sup>1996</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 177-178.

*base*,<sup>1997</sup> hasta el *Libro de seguridad para una deuda (ar-ruhūnu)*<sup>1998</sup> donde vuelve a citar la causa de la discordancia.<sup>1999</sup>

Luego, sigue su exposición de las cuestiones debatidas utilizando el término de *‘umdatu*<sup>2000</sup> hasta llegar al *Libro de la bancarrota (at-taflīsu)*<sup>2001</sup> donde retorna a exponer la causa de la discordancia.<sup>2002</sup>

Tampoco expone ésta en el *Libro de la concordia (aš-ṣulḥu)*,<sup>2003</sup> hasta el *Libro de la garantía o de la adopción (al-qafālatu)*,<sup>2004</sup> donde menciona el argumento (*‘umdatu*) de las opiniones expuestas.<sup>2005</sup>

---

<sup>1997</sup> *Bidāya*, t. II, p. 179, 191 (2 veces), 192 (2 veces), 194, 196, 196, 198, 200 (2 veces), 201 (2 veces).

<sup>1998</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 204-210.

<sup>1999</sup> *Bidāya*, t. II, p. 205.

<sup>2000</sup> *Bidāya*, t. II, p. 210.

<sup>2001</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 213-220.

<sup>2002</sup> *Bidāya*, t. II, p. 219.

<sup>2003</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 221.

<sup>2004</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 221-224.

<sup>2005</sup> *Bidāya*, t. II, p. 222.

Lo mismo hace en el *Libro de la delegación (al-waqālatu)*<sup>2006</sup> donde no menciona la causa de la discordancia hasta que vuelva a hacerlo<sup>2007</sup> en el *Libro de los objetos perdidos o propiedades perdidas (al-luqātu)*.<sup>2008</sup>

Luego, se conforma con mencionar el fundamento (*‘umdatu*)<sup>2009</sup> de las opiniones en los libros *del depósito (al-wadī‘atu)*<sup>2010</sup> *del préstamo de las propiedades materiales (al-‘āriyyatu)*<sup>2011</sup> *y de la usurpación (al-gašbu)*.<sup>2012</sup>

En los libros *de las donaciones (al-hibātu)*,<sup>2013</sup> *de los legados o testamentos (al-wasāyyā)*,<sup>2014</sup> *de las sucesiones (al-farā’idu)*,<sup>2015</sup> *de la emancipación (al-‘itqu)*,<sup>2016</sup> *de las madres de los hijos (ummahātu al-awlādi)*,<sup>2017</sup>

---

<sup>2006</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 226-228.

<sup>2007</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 230, 231 y 232.

<sup>2008</sup> Véase su definición en *Bidāya*, t. II, p. 229.

<sup>2009</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 242 y 243.

<sup>2010</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 233-234.

<sup>2011</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 235-237.

<sup>2012</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 237-243.

<sup>2013</sup> *Bidāya*, t. II, págs. 245 y 247 (2 veces).

<sup>2014</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 251 y 252.

<sup>2015</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 257 (2 veces), 262, 266 (2 veces), 267 (2 veces), 269, 271 y 273.

<sup>2016</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 27 (2 veces), 276, 277 (2 veces) y 279.

<sup>2017</sup> *Bidāya*, t. II, p. 295.

*del justo castigo (al-qisāšu)*,<sup>2018</sup> *de los juicios de adulterio (az-zinā)*,<sup>2019</sup> *de la difamación (al-qaḍfu)*,<sup>2020</sup> *y de los procesos judiciales (al-aqḍiyyatu)*,<sup>2021</sup> el autor utiliza tanto la causa de la discordancia como su fundamento (ʿumdatu).

Pero en los libros *de las heridas (al-ŷirāhu)*,<sup>2022</sup> *de los delitos de sangre (ad-diyyātu fī an-nufūssi)*,<sup>2023</sup> *de los delitos sin sangre (ad-diyyātu fīmā dūna an-nufūssi)*,<sup>2024</sup> *del juramento (al-qasāma)*,<sup>2025</sup> *del robo (al-sariqatu)*<sup>2026</sup> - con una excepción en el *Libro del bandolerismo (al-ḥirābatu)*-<sup>2027</sup> el autor vuelve a conformarse sólo con mencionar el fundamento de las opiniones (ʿumdatu).

A veces, el autor recurre sólo a localizar el *lugar de la discordancia o mawḍiʿu al-jilāfi* después de la exposición de la cuestión debatida y las diferentes opiniones sobre la misma. Esta novedad empieza a aparecer sólo en el segundo tomo de la *Bidāya*<sup>2028</sup> lo que nos da una pista más sobre el tiempo

---

<sup>2018</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 297, 298, 299 (2 veces), 302 (2 veces) y 303 (2 veces).

<sup>2019</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 325, 326 (2 veces) y 328.

<sup>2020</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 330, 331 (2 veces), 332 y 333 (2 veces).

<sup>2021</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 346, 347 y 353 (2 veces).

<sup>2022</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 305-306.

<sup>2023</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 309 (2 veces), 311 y 313 (2 veces).

<sup>2024</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 263, 256, 317 (5 veces), 318 (2 veces), 319 (3 veces) y 320.

<sup>2025</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 315, 320 (2 veces), 322 (2 veces).

<sup>2026</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 302 (2 veces), 303 (2 veces).

<sup>2027</sup> *Bidāya*, t. II, p. 341.

<sup>2028</sup> *Bidāya*, t. II, págs. 281, 282 (3 veces), 283, 285 (2 veces), 286 (3 veces), 287, 288 y 293 (3 veces).

transcurrido en la composición de esta obra y las múltiples reediciones de la misma.

En todos estos ejemplos vemos que esta voluntad de causación, de explicación y de metodología está totalmente manifestada, sea directa o indirectamente. Lo cual indica que la *Bidāya* no sólo estaba proyectada a superar la imitación servil, como tantas veces hizo entender su autor, sino también de una manera profesional y creadora.

### 3. Libertad de opción

Una de las características que podemos atribuir a la *Bidāya*, es la libertad de opción. Según Brunschvig, constituye un aspecto más de la originalidad de su autor.<sup>2029</sup>

Aun así, parece que de poco le sirva esta originalidad para llegar a su culminación, al tomarla sólo desde la perspectiva cuantitativa y no cualitativa. El mismo Brunschvig afirma que “las soluciones originales que aporta [el autor de la *Bidāya*] sobre algunos puntos secundarios son en número ínfimo: se pueden contar con los dedos”.<sup>2030</sup>

La originalidad no se mide por la cantidad de soluciones personales a cuantas cuestiones jurídicas, sino por el mero hecho de emprender el camino hacia la misma. El autor de la *Bidāya* no quiso aportar una doctrina idéntica a las que propuso analizar, sino formular lo que le parecía coherente con su tarea de crítico ante las opiniones expuestas que, por una razón u otra, las consideraba incoherentes con los preceptos de la metodología jurídica.

---

<sup>2029</sup> "Averroès juriste", p. 67.

<sup>2030</sup> *Ibid.*, p. 57.

“Resultaría penoso –dice Cruz Hernández- para un no especialista intentar un resumen de las posibles soluciones personales de Ibn Rušd a la compleja casuística del *fiqh* islámico”,<sup>2031</sup> pero un esfuerzo mínimo por realizarlo para despejar un poco algunos aspectos de esta originalidad y características de la *Bidāya* merecería sin duda el intento. Y es lo que nos proponemos hacer en las siguientes líneas.

Señalamos de entrada que estas aportaciones se integran de hecho y derecho en la finalidad general planteada por su autor en varias partes de su obra. Se trata de favorecer *al-iŷtihādu* o esfuerzo personal, o al menos proporcionar el material adecuado para emprender el camino correcto hacia el mismo. Se trata entonces de ofrecer una opción personal libre de los límites doctrinales y epistemológicos de las demás opiniones. Las opiniones personales que siguen, se integran pues, en esta finalidad y la materializan.

En su artículo “Contribuciñn de Averroes a la ciencia jurídica musulmana”, el malogrado profesor Makkī escoge varios ejemplos indicativos de las aportaciones personales de Ibn Rušd algunos de los cuales reproducimos aquí:

- Dice que una de las causas de divergencia entre los alfaquíes sobre la fecha en que debería comenzar el ayuno del mes de Ramadán es dejar de basarse en la observación empírica (*al-taŷribatu*) y apoyarse en las tradiciones orales. El autor recomienda confiar la fijación de esas fechas a los astrónomos y no a los alfaquíes (Makkī, Contribuciñn, p. 36);<sup>2032</sup>

---

<sup>2031</sup> Cruz Hernández, *Exposición de la “Republica”*, estudio Preliminar, p. LI.

<sup>2032</sup> *Bidāya*, t. I, p. 208.

- Al hablar de la impureza del agua en que ha bebido un perro, dice, basado en la autoridad de su abuelo, que no se trata sólo de una cuestión ritual, sino de higiene y sanidad. Algunos opinaron que la prohibición de este agua se debía al temor a que el perro pudiera ser rabioso, pero Ibn Rušd deshace esta idea porque según la experiencia un animal que padece rabia siempre rehuye el agua (Makkī, Contribución, p. 36);<sup>2033</sup>
- Una cuestión sobre la que los médicos no se han puesto de acuerdo es el estado de los cabellos y los huesos que no reciben nutrición: si se consideran muertos o no (Makkī, Contribución, p. 37);<sup>2034</sup>
- El almizcle es parte de la sangre coagulada de ciertos animales;<sup>2035</sup>
- Los alfaquíes recomiendan que no se debe retrasar el entierro del muerto, excepto si es náufrago. Ibn Rušd comenta: si esto es cierto en lo que atañe al náufrago, con más razón debería aplicarse esta regla a los que sufren pérdida prolongada de conciencia, infarto u otros ataques semejantes que los médicos conocen, porque podría tratarse de una muerte aparente y no verdadera. Por eso los médicos aconsejan que al que sufra un infarto no se le debe enterrar antes de tres días, durante los cuales habría que cerciorarse de que está realmente muerto (Makkī, Contribución, p. 37);<sup>2036</sup>
- El médico que comete algún error que pueda perjudicar al paciente no es considerado responsable ni se expone a pagar indemnización si es de reconocido prestigio y competencia en su oficio. Pero si el error es cometido por alguien

---

<sup>2033</sup> *Bidāya*, t. I, p. 22.

<sup>2034</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 56-57.

<sup>2035</sup> *Bidāya*, t. I, p. 59.

<sup>2036</sup> *Bidāya*, t. I, p. 164.

que ejerce la medicina sin estar autorizado ni capacitado para su ejercicio, deberá ser castigado y encarcelado y tendrá que pagar una adecuada indemnización. (Makkī, Contribución, p. 37).<sup>2037</sup>

Considerándole como un pensador “progresista”<sup>2038</sup> y “defensor de los derechos de la mujer”,<sup>2039</sup> Makkī expone un conjunto de opiniones de Ibn Rušd respecto a la mujer que considera personales, mientras son, en realidad, aprobaciones<sup>2040</sup> o seguimiento<sup>2041</sup> de otras opiniones expuestas por otros alfaquíes, como es, por ejemplo, el cumplimiento de las condiciones impuestas por la mujer al marido de que no se case con otra,<sup>2042</sup> o simplemente son exposición de otras opiniones como las de aṭ-Ṭabarī respecto a que la mujer pueda ejercer el cargo de juez, pues en ningún momento, “parece que Ibn Rušd

---

<sup>2037</sup> *Bidāya*, t. II, p. 176. Según el contexto, no parece esta opinión estrictamente personal de Ibn Rušd, sino una síntesis de las opiniones emitidas sobre la cuestión de parte de los mālikiyya.

<sup>2038</sup> Creo que tales juicios no se adaptan plenamente a nuestro jurista y filósofo, no porque fuera anti-feminista, sino porque lo arrancan de su contexto social e histórico.

<sup>2039</sup> La nota anterior es aplicable también para este término. Si parece que Ibn Rušd sea así, es porque escoge la pura finalidad de la Ley y la aplica sobre temas tan polémicos como el de las mujeres y sus derechos, liberándolas de la parcialidad doctrinal e ideológica.

<sup>2040</sup> El mismo Makkī lo indica al decir que Ibn Rušd “aprueba la opinión que dice...”; aprueba el criterio de Mālik...”, Contribución, p. 37 y 38.

<sup>2041</sup> “También sigue el criterio de Abū Ḥanīfa de que los parientes de la mujer adulta no tienen derecho a impedirle que se case con quien quiera”; “En contra de las opiniones de Mālik y al-Šāfi‘ī, Ibn Rušd sigue las de Abū Ḥanīfa, al-Ṭawrī y al-Awzā‘ī, que exigen el consentimiento de la mujer adulta, incluyendo la huérfana, para su matrimonio”, *ibíd.*, p. 38.

<sup>2042</sup> *Bidāya*, t. II, p. 44.

da su aprobación a este criterio” como pretende decir Makkī,<sup>2043</sup> porque el texto en cuestión es totalmente tajante e inequívoco.<sup>2044</sup>

Ello no implica que Ibn Rušd no tenga opiniones personales. Al contrario, sí las tiene, pero en otro sentido y sobre otras cuestiones. Son, para decirlo de una manera muy directa, observaciones personales sobre determinadas cuestiones planteadas. Vamos a exponer a continuación algunos ejemplos:

- Cuando define la analogía legal o *al-qiyāsu aš-šarʿiyyu*, advierte que los *fuqahā*“e suelen confundirse al combinar sus dos fórmulas en uno; es decir, la analogía de similitud o *qiyāsu aš-šabahi* y la analogía de causa o *qiyāsu al-ʿillati*.<sup>2045</sup>

- Sobre la discordancia de los juristas sobre si una gota de orina que cae en una cantidad determinada de agua destinada a la ablución legal convenga usarla o no, Ibn Rušd emplea su sentido común y opta por escoger soluciones personales:

---

<sup>2043</sup> Makkī, “Contribución”, p. 38.

<sup>2044</sup> Ibn Rušd dice al respecto: “Divergieron también sobre la condición del varón: la mayoría opinaron que es condición integral de la validez del juicio; Abū Ḥanīfa dijo: Es permisible que la mujer sea juez de los bienes; aṭ-Ṭabarī dijo: Es permisible que la mujer sea absolutamente juez de todo; [al-Cāḍī] °Abd al-Wahāb dijo: No conozco alguna divergencia entre los *fuqahā*‘e sobre la condición de la libertad. Quien rechaza la judicatura de la mujer lo parea con la judicatura del *Imamato Mayor*, y lo coteja con el esclavo que se encuentre privado de la misma. Quien aprueba su judicatura de los bienes, lo hace en equiparación con su testamento en los bienes. Quien ve que su juicio es aplicable a todo, dijo: El fundamento es todo aquello que permita solucionar los conflictos entre los hombres, su juicio es aceptable excepto lo especificado por el consenso en cuanto al *Imamato Mayor* se tratase”. *Bidāya*, t. II, p. 344.

<sup>2045</sup> *Bidāya*, t. I, p. 3.

“Las preferibles opiniones para mí y las mejores en aunar [los diferentes elementos de las tradiciones sobre el tema] es las que entendieron la tradición de Abū Hurayra<sup>2046</sup> y las tradiciones intrínsecas, en sentido de desaprobación (*al-karāhiyyatu*) y la de Abū Sa‘īd y Anas [b. Mālik]<sup>2047</sup> en sentido de permisibilidad; porque esta interpretación mantiene en su apariencia, el sentido de las tradiciones, es decir, la influencia de la impureza sobre el agua como se desprende de la tradición de Abū Hurayra. Para mí, la definición de la desaprobación es todo aquello que el juicio personal lo rechaza y lo vea impuro. Puesto que todo lo que el hombre repugna beberlo, es obligatorio que su utilización sea evitada con su acercamiento a Dios, ni tampoco en su higiene y bebida. En cuanto a quienes fundamentaron su opinión al decir que si la mínima impureza impurifica la mínima agua, no hubiera ésta la que purifica todo, pues hubiera sido obligatorio que fuera impuro todo lo que haya sido purificado por el agua, lo cual no tiene sentido alguno por lo que habíamos demostrado de que la última cantidad del agua vertida sobre la última fracción que queda de la impureza, es igual a la abundante agua ante la mínima impureza aunque le parece agradable esta opción a muchos de los posteriores [juristas]; porque sabemos a ciencia cierta, que la máxima agua purifica la impureza y por este motivo, los doctores se concordaron sobre que la mínima impureza no impurifique la abundante agua: si el lavador echa simultáneamente el agua sobre el sitio o el órgano impuros, su abundancia los convierte puros y no hay diferencia en que la mucha agua se eche sobre una impureza especial de un sólo toque o en partes. En su fundamentación, [los juristas] recurrieron al consenso en vez de la divergencia sin darse cuenta de ello, ya que ambos están totalmente distintos”, *Bidāya*, t. I, pp. 18-19.

---

<sup>2046</sup> “Que no se orine alguien en el agua permanente y luego se lave con la misma”. *Bidāya*, t. I, p. 17. Véanse las fuentes y adaptaciones de esta tradición en Ibn aṣ-Ṣiddīq, *al-hidāyatu*, t. I, p. 255.

<sup>2047</sup> “Oía comentar al Mensajero de Dios – que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- que se frecuentaba una fuente donde se le echan la carne de los perros, la sangre de la menstruada y los desechos de la gente. El Profeta – que la paz y las bendiciones de Dios sean con él: ‘Al agua, nada le ensucia”. *Bidāya*, t. I, p. 17. Véase las fuentes y adaptaciones de esta tradición en Ibn aṣ-Ṣiddīq, *al-hidāyatu*, t. I, pp. 259-267.

- Sobre las características del calzado que sobre el cual se pasa la mano durante la ablución: si es o no perforado. Al aludir a una opinión de aṭ-Ṭawrī quien dice que los calzados de los emigrantes (*al-muhāyirūna*) y los defensores (*al-anṣāru*) no solían evitarse la perforación como los de la gente, si haya habido cierta prohibición hubiera sido transmitida por los mismos, Ibn Rušd dice:

“Esta cuestión es indecible (*maskūṭun ʿanhā*). Si sobre la misma hubiera habido un juicio con la mayoría de la prueba (*ʿumūmu al-ibtilāʿi*), el Profeta – que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- la hubiese enunciado ya que Dios todo poderoso dijo: „para que muestres a los hombres lo que se les hizo descender“ [La Abeja: 47]” *Bidāya*, t. I, pp. 14-15.

- Sobre la divergencia entre los juristas acerca de la obligatoriedad de la ablución para quien toca las mujeres con su mano o mediante otros órganos íntimos: si el tocamiento tiene el sentido verdadero o figurado. Para Ibn Rušd, el tocamiento en este caso tiene verdadero sentido y por consiguiente, expresa el hecho de la fornicación y de ningún modo expresa el doble sentido de fornicar y tocar las mujeres al mismo tiempo recurriendo al nombre común de *al-lamsu* o tocamiento. Sobre esta cuestión, dice Ibn Rušd:

“Considero que el tocamiento, si bien que su significación tenga o casi, los dos sentidos al mismo tiempo, su significación es más clara para mí en la fornicación aunque fuera en sentido figurado porque Dios todo poderoso, dio el significado de la fornicación al sentido figurado del acto sexual y del tocamiento, ambos tienen el mismo sentido del tocamiento. Partiendo de esa exégesis en la aleya, se argumenta la permisibilidad de la ablución sin agua para quien haya consumido el acto sexual (...) en cuanto a quienes entendieron de la aleya los dos sentidos del tocamiento en el mismo tiempo, [su opinión] es tan débil porque cuando los Árabes llaman mediante el nombre común, significa que sólo pretendan una determinada significación y no todas lo cual es totalmente manifiesto por sí” *Bidāya*, t. I, pp. 27-28.

- Al divergirse sobre la escucha de la oraci3n del viernes, Ibn Rušd aporta su opini3n personal en cr3tica a las opiniones que tienden a hacer caso de excepci3n de algunos de los juicios generales (guardar silencio durante la oraci3n del viernes) por otros particulares (devolver el saludo a alguien) sin fundamento alguno a no ser por acci3n de preferencia entre ambos:

“Lo correcto es no se hace caso de excepci3n de uno de los juicios generales por uno de los juicios particulares sin fundamento alguno. Si habr3a alguna dificultad en hacerlo, habr3a que hacer preferencia entre ambos, y preferir afirmar los preceptos con las mismas”, *Bidāya*, t. I, p. 118.

- Al analizar las opiniones de los juristas sobre la legalidad de comer de los animales sacrificados (*ad-dbā'hu*) por la gente del Libro (jud3os y cristianos), surge el problema de si es l3cito o il3cito comer de las que hayan sido originariamente prohibidos en sus Leyes o las que ellos mismos los hayan prohibido, Ibn Rušd aprueba la permisibilidad de com3rselos en todos los casos:

“Lo cierto es lo que les haya sido l3cito o lo que ellos mismos lo prohibieron, es en tiempos de la Ley del Islam, refutado, porque 3sta abroga a las dem3s leyes. Es obligatorio no tener en consideraci3n sus creencias en ellas, ni tampoco exigir como condici3n que las suyas a probar los animales sacrificados de los musulmanes y la creencia en al Islam, sean id3nticas a las de los musulmanes, porque si fuera as3, no ser3a permitido comer de sus sacrificios de ninguna manera ya que la creencia en sus leyes sobre las mismas, hab3a sido abrogado, y que es inadmitida su creencia en nuestras leyes, por lo cual es particular a los mismos este juicio divino y que sus sacrificios son permitidos –s3lo Dios lo sabe- en todo momento. De no ser as3, el juicio de la aleya de la legalizaci3n, ser3a totalmente infundado” *Bidāya*, t. I, p. 331.

- Después de afirmar la permisibilidad legal del alquiler (*al-īyāratu*), basándose sobre fundamentos textuales de *Alcorán* y al *ḥadīṭ*,<sup>2048</sup> Ibn Rušd expone la opinión de quienes lo refutaron aportando asimismo su opinión personal:

“Lo que es permisible adquirirlo con la condición, es permisible hacerlo con el precio. La suspicacia de quienes lo prohibieron es acerca de la recompensa cuya realización no se permite sino con abonar el precio de la mercancía a cambio de recibir ésta como es el caso en las cosas materiales, pero como las ventajas en los alquileres son nulas durante la realización del contrato, ello significa injusticia, y es idéntico a la venta de lo que aun no existe. Nosotros dijimos: Si son (las ventajas) nulas durante la realización del contrato, son en general, adquiridas. La ley ha siempre observado de las mismas sólo las que son generalmente adquiridas o que su adquisición o pérdida, son idénticas”, *Bidāya*, t. II, p. 166.

- Al exponer las diferentes opiniones sobre la naturaleza del talión y las distintas categorías de su aplicación, Ibn Rušd corrige algunas que le parecen incorrectas:

“Lo acertado es como se aplica el talión sobre el alma, se debe aplicárselo de igual sobre las heridas y es este el caso de los esclavos con los libres”, *Bidāya*, t. II, p. 304.

---

<sup>2048</sup> Véase las fuentes de los mismos en Ibn aṣ-Ṣiddīq, *al-hidāyatu*, t. VII, pp. 445-446.

#### 4. Sentido crítico

El esfuerzo que acabamos de realizar para referirse a las aportaciones personales de Ibn Rušd, nos servirán también para destacar otro aspecto de sus características manifestadas en su obra maestra en la ciencia jurídica. Nos referimos, desde luego, a su sentido crítico.

Aunque la *Bidāya* respeta la división clásica del *fiqh*,<sup>2049</sup> mereciendo así su imagen como ejemplo de la jurisprudencia clásica,<sup>2050</sup> y junto a *at-tahqību de al- Barādī*, formaba parte del corpus jurídico mālikí como afirma Ibn Saʿīd en su comentario a la epístola de Ibn Ḥazm sobre los virtudes de al-Andalus;<sup>2051</sup> aunque se sitúa en la línea ortodoxa de los Fundamentos del Derecho,<sup>2052</sup> conservando su fidelidad a la problemática tradicional de *uṣūlu al-fiqhi*,<sup>2053</sup> su autor, de formación filosófica y jurídica, pudo dotarla de un sentido crítico de gran envergadura.<sup>2054</sup>

---

<sup>2049</sup> “La obra respeta, en sus grandes líneas, la división clásica del *fiqh*”. R. Brunschvig, "Averroès juriste", p. 42.

<sup>2050</sup> “su libro principal -la *Bidāya*- es un ejemplo de la jurisprudencia clásica antigua”. Ḥasan Ḥanafī, “El ištibāh en el pensamiento de Ibn Rušd”, *ʿĀlamu al-Fikri*, Vol. XXVII, 4 (1999), p. 129.

<sup>2051</sup> Al-Maqrri, *Nafḥu at-Ṭibi*, Iḥsān Abbās (ed.), t. III, p. 180. También cita al libro del *mustaṣfā fī al-fiqhi* de Ibn Rušd, p. 181.

<sup>2052</sup> R. Brunschvig, "Averroès juriste", p. 44.

<sup>2053</sup> Ibid., p. 55.

<sup>2054</sup> En su obra, Ibn Rušd reconoce seguir el procedimiento clásico de los *fuqahāʿe* en los temas tratados como es el caso de la oración. véase, *Bidāya*, t. I, p. 87.

Antes de exponer algunas muestras de este aspecto, quisiéramos aludir a otro rasgo característico de nuestro autor. Se trata de su *apertura intelectual* manifestada, según dice Turkī, en su *Bidāya*.<sup>2055</sup>

El autor de esta obra, no tiene ningún inconveniente en elogiar a sus supuestos adversarios doctrinales, como hace por ejemplo con Ibn Ḥazm de Córdoba saludando uno de sus razonamientos,<sup>2056</sup> o su objetiva crítica al mismísimo Mālik, y hasta hacer uso de su talento de experto tradicionista lejos de la indudable autoridad de Ibn ʿAbd al-Barr.

Este aspecto se manifiesta también al rechazar o aceptar ciertas opiniones por muy aceptadas o curiosas que parezcan. Por lo cual, es posible decir que este rasgo es inseparable de su sentido crítico elogiado por varios estudiosos, como ʿAbd ar-Raḥmān Tlīlī,<sup>2057</sup> ʿĀṭif al-ʿIrāqī,<sup>2058</sup> y Puig Montada<sup>2059</sup> entre otros.

No entramos ahora en explicar las causas determinantes de este sentido crítico, ciertamente varias y diferentes, pero sí vamos a exponer directamente algunas pinceladas del mismo.

---

<sup>2055</sup> ʿAbd al-Maʿyīd Turkī en su edición crítica a *Iḥqāmu al-fuṣṣṭi fī iḥqāmi al-uṣūli* de al-Bāʿyī, p. 135.

<sup>2056</sup> *Bidāya*, t. I, p. 64.

<sup>2057</sup> *Ibn Rušd al-ʿālim*, p. 45.

<sup>2058</sup> “El sentido crítico en el Ibn Rušd el filósofo”, p. 70.

<sup>2059</sup> *Averroes, juez, médico y filósofo*, p. 108; “Lo necesario en la ciencia del derecho musulmán”, p. 56.

- Su negativa ante la opinión de quienes vieron la limpieza de las dos orejas junto al rostro o quienes vieron que sólo se pasa la mano mojada sobre su fondo junto a la cabeza y se limpie sus partes exteriores con el rostro. La opinión de Ibn Rušd aquí es que se conforma con pasar la mano mojada sobre las mismas siendo muy conocidas las tradiciones acerca de esta práctica:

“En cuanto a su discordancia sobre la renovación del agua para las orejas, su causa es la oscilación de éstos entre el ser único en sí como órgano de ablución, o que forma parte de la cabeza. Ciertos hombres se desviaron al decir que ambos se purifican junto con la cara; otros vieron que sobre su parte honda, se pasa la mano mojada junto con la cabeza, y que su superficialidad se limpie junto con la cara porque siempre este órgano se oscila entre formar parte del rostro o de la cabeza y ello carece de sentido siendo conocidas las tradiciones acerca de pasar la mano mojada (*al-mašhu*) sobre las orejas y famosa su práctica”, *Bidāya*, t. I, p. 10.

- Crítica la opinión cuyo fundamento se basa sobre cierta comprensión de las tradiciones referidas a la pureza e impureza de la secreción de los musulmanes y bestias, especialmente del perro y su adiestramiento:

“En cuanto a lo que consta en la Doctrina [mālikí] de que el perro indicado es quien se prohíbe tenerlo, es débil y muy lejos de este razonamiento a menos que si se diga que la prohibición está designada al disgusto en tenerlo adiestrado” *Bidāya*, t. I, p. 22.

- Pone de manifiesto la contradicción de quienes opinaron que la *basmalatu* forma parte de *Alcorán* en ciertos pasajes y no en otros pasajes, considerando que la cuestión en sí es probable más que cierta:

“Se divergieron sobre la lectura de *Bismi Allāhi, ar-Raḥmāni a-Raḥīmi* (En el nombre de Dios, el Clemente y el Misericordioso) al empezar la oración (...) La causa de ello se debe a dos factores: el primero, la diferencia entre las tradiciones correspondientes a este tema; y el segundo, su divergencia acerca de si *Bismi Allāhi, ar-Raḥmāni a-Raḥīmi*

es o no una aleya de la *Fātiḥa* del Libro. La diferencia que hay entre las tradiciones es la que produjo su divergencia sobre la lectura de *Bismi Allāhi, ar-Raḥmāni a-Raḥīmi* durante la oración. El segundo factor como dijimos, es ¿si *Bismi Allāhi, ar-Raḥmāni a-Raḥīmi* es sólo una aleya de *Ummu al-Kitābi* (la *Fātiḥa*) o es parte de cada azora, o que no es aleya ni de *Ummu al-Kitābi* ni de cada azora? Quien vio que es una aleya de *Ummu al-Kitābi*, exigió su lectura conforme a lo que tiene establecido como obligatoriedad la lectura de *al-Fātiḥa* durante la oración; quien vio que es una aleya del principio de cada azora, exigió su lectura con la azora. Esta cuestión es objeto de tanta disconformidad y es un tema de probabilidad. Pero lo sorprendente en la misma, es que algunos dicen: „Es posible que el objetivo de la discordancia sea si *Bismi Allāhi, ar-Raḥmāni a-Raḥīmi* es una aleya de *Alcorán* en otras azoras salvo en la de las *Hormigas* o que forma parte del mismo pero sólo en esta azora?“ cuentan a propósito de refutar la opinión de aš-Šāfi‘ī [quien considera que *al-basmalatu* es parte de la *Fātiḥa*]: que „si fuera parte de *Alcorán* salvo en la azora de las *Hormigas*, hubiera sido manifestado por el Profeta – Que la paz y las bendiciones sean con él-, porque el *Alcorán* había sido transmitido de manera recurrente“. Este es lo que dijo al-Cāḍī [°Abd al-Wahāb (422/1030)] creyendo que es concluyente. En cuanto a Abū Ḥāmid [al-Gazzālī], se pronunció a favor de esta opinión explicando también que si no hubiera sido parte de *Alcorán*, hubiera sido manifestado por Profeta –Que la paz y las bendiciones sean con él. Todo aquello es cosa confusa e incomprensiva, pues ¿como es posible que sobre la misma aleya se dice que es parte de *Alcorán* en ciertos pasajes y no lo es en otros? lo correcto es que se debe decir: „que había sido demostrado que *Bismi Allāhi, ar-Raḥmāni a-Raḥīmi* es parte de *Alcorán* en donde se cita, que es aleya de la azora de las *Hormigas* y que si es aleya de una azora o parte de *Alcorán* y de cada azora preámbulo, es una cuestión objeto de discordancia y probable, pues es *Fātiḥa* en todas las azoras y parte de la de las *Hormigas*. Medita esto porque es manifiesto y Dios es el más que sabe“, *Bidāya*, t. I, p. 90.

- Comenta con un fino tono crítico la opinión de Ibn ʿAbd al-Barr quien en parte favorece una tradición de ʿAlī b. Abī Ṭālib (40/661)<sup>2060</sup> y en parte, debilita una tradición recibida de ʿAbd Allāh b. ʿAmrū b. al-ʿĀṣṣ, transmitida únicamente por ʿAbd ar-Raḥmān b. Ziyād al-Ifriqī (161/778) sobre la validez de la oración en cuyo final resultó impuro antes del saludo quien lo realiza.<sup>2061</sup>

“Si es (la Tradición de ʿAlī b. Abī Ṭālib, „40/661”) más fiable desde la vía de su transmisión, es probable desde la vía de su vocablo, puesto que no indica que el cumplimiento de la oración sea sólo desde el saludo excepto si sea mediante el argumento del discurso (*dalīlu al-jiṭāb*), cosa que está débil en la mayoría de los juristas, pero éstos han de decir que la *A* y la *L* destinadas a la restricción, son más fuertes que el argumento del discurso en cuyo juicio de lo impensable (*al-maskūtu ʿanhu*) es contrario al juicio de lo enunciado (*al-manṭūqu bihi*)”, *Bidāya*, t. I, p. 95.

- Debilita una opinión que entiende una forma de *araca* (tal como se asiente el perro) como legalmente prohibida:

“La causa de su divergencia es la oscilación del nombre inhibido de sentarse (*al-, iḡāʿu*) en la oración entre el sentido lingüístico y legal; es decir, conforme a una forma especificada de un nombre en la Ley. Quien vio que (*al-, iḡāʿu*) tiene un sentido lingüístico, dijo que se trata de (*al-, iḡāʿu*) del perro; Quien vio que (*al-, iḡāʿu*) tiene un sentido legal, dijo que se trata sólo de una de las formas inhibidas de la oración. Y como se había confirmado de Ibn ʿUmar que el asentamiento del hombre sobre la parte plana de sus pies no es de la oración ortodoxa (*sunnī*), creo que esta forma es la que quiso designar por (*al-, iḡāʿu*) inhibido, lo cual es débil: porque los nombres que no tienen significaciones legales confirmados, deben entenderse según el sentido lingüístico hasta

---

<sup>2060</sup> “La validez de una oración es el saludo”. Véase las referencias a esta tradición en Ibn aṣ-Ṣiddīq, *al-hidāyatu*, t. II, pp. 17-20.

<sup>2061</sup> Véase la tradición y sus fuentes, así que su crítica, en Ibn aṣ-Ṣiddīq, *al-hidāyatu*, t. II, pp. 71-74.

que les confirma una significación legal. Al contrario de los nombres que ya tienen confirmadas sus significaciones legales, es decir que deben de entenderse según el sentido legal hasta que les surge algún fundamento lingüístico ya que la tradición de Ibn ‘Umar contradice la de Ibn ‘Abbās”, *Bidāya*, t. I, p. 101.

- Debilita la opinión de los *zahirīs* quien permitieron la jefatura del libertino (*al-fāsiq*) en la oración:

“Los *zahirīs* quisieron permitir la dirección del libertino (*al-fāsiq*) [a la oración] conforme al [sentido] general de su dicho –que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- : „Qué dirige la oración el que este más conocedor de *Alcorán*“.<sup>2062</sup> Dijeron al respecto: así no hizo excepción de ningún *fāsiq* que otro“ lo cual es débil porque se trata de recurrir a la argumentación general donde ésta no es solicitada”, *Bidāya*, t. I, p. 105.

- Debilita una opción de los *ḥanafīyya* según la cual rechazaron la tradición por la analogía acerca de la oración obligatoria sobre la cabalgadura:

“En cuanto a los *ḥanafīyya*, partícipes de esta premisa según la cual toda oración obligatoria no se realiza sobre la cabalgadura, y a causa de su creencia en *al-witr* (una sola *araca*) como obligatoria, exigieron que no se debiese realizarla sobre la cabalgadura, rechazando así la tradición por la analogía, lo cual es débil”, *Bidāya*, t. I, p. 148.

- Juzga débil la opinión de quienes compararon la plegaria de la pascua (*al-‘īdu*) con la del viernes y exigieron que sea de cuatro *aracas* para quien no la realice con *al-Imam*:

---

<sup>2062</sup> Según Ibn Rušd, este *ḥadīth* es objeto de concordancia en cuanto a su validez. *Bidāya*, t. I, p. 104. En opinión de Ibn aš-Šiddīq, (*al-hidāyati*, t.III, p. 186), no es así, pero sí que había sido transmitido Muslim sin al-Bujārī, Ahmed, Abū Dāwūd, at-Tarmidī, an-Nasā’ī, Ibn Māyḡa y otros.

“Se divergieron sobre quien no asiste a la oración de la pascua con *al-Imam*. Algunos dijeron: „que la realice con cuatro [*aracas*]“. Esta opinión, transmitida de Ibn Mas‘ūd, es por la cual opto Aḥmad [Ibn Ḥanbal] y aṭ-Ṭawrī. Otros dijeron: „Que la realice conforme a la de al-Imam con dos *aracas* alabando a Dios y con voz alta, como él“. Esta opinión es la de aš-Šāfi‘ī y Abū Ṭawr. Otros dijeron: „se conforma sólo con dos *aracas* en voz baja sin alabar (*at-takbīru*: Dios es grande) a Dios tal como es la alabanza de la Pascua“. Otros dijeron: „Si es realizada por al-Imam en la *Muṣllā*, tiene que cumplirla en dos *aracas*, si al-Imam la cumplió fuera, tiene que realizarla con cuatro *aracas*“. Algunos dijeron: „No tiene que volver a realizarla (*yaqđihā*) de ningún modo“ y es la opinión de Mālik y sus compañeros. La opinión de Ibn al-Mundir es la misma adoptada por aš-Šāfi‘ī. Quienes dijeron cuatro [*aracas*] se la compararon con la oración solemne del viernes, lo cual es una comparación débil; quienes dijeron dos al igual que se las realizó al-Imam, llegaron al principio de que su realización posterior (*al-qađā‘u*) debe estar idéntica a su realización en tiempo (*al-adā‘u*); quien impidió su realización posterior, vio que es una oración cuya condición es que sea cumplida en común y al-Imam es igual a la oración del viernes por lo cual no debe realizarla posteriormente en dos ni en cuatro *aracas* porque no es una alternativa de otra cosa. Estas dos opiniones – las de aš-Šāfi‘ī y Mālik- son objeto de debate. Mientras las demás opiniones son débiles y sin sentido, porque la oración solemne del viernes es una alternativa de la oración del medio día (*aḏ-Ḍuhru*) y ésta no es una alternativa de otra cosa. ¿Cómo es posible pues que se compare la una con la otra en su realización posterior? La verdad es quien no asistió a la oración solemne del viernes, su oración del medio día no es *qađā‘e*, sino *adā‘e* (realización efectiva), porque si le sucedió perder la alternativa (*al-badalu*), la del medio día estará obligatoria. Dios es el que conduce a la rectitud”, *Bidāya*, t. I, p. 159.

- Considera débil la distinción entre las frutas y los olivos en los compañeros de Mālik, acerca de la obligación o no de la limosna legal sobre las higueras (*at-tīnnu*):

”Acercas de este tema, surge la divergencia entre los compañeros de Mālik sobre la obligación o no de la limosna legal sobre las higueras. Algunos vieron que la limosna legal es obligatoria en los frutos y no en las verduras. Este es la opinión adoptada por

Ibn Ḥabīb conforme a lo que dijo el Señor Todo Poderoso: „Él es quien ha creado los jardines al nivel del suelo y por encima“ (Los Rebaños: 142). La interpretación de quienes distinguieron entre los frutos y los olivos, carece de sentido excepto uno que es débil”, *Bidāya*, t. I, p. 185.

- Descalifica la opinión que avale la ruptura del ayuno para quien vea la media luna del Ramadán en solitario:

“Se divergieron sobre la ruptura del ayuno para quien vea [la media luna del Ramadán] en solitario. Mālik, Abū Ḥanīfa y Aḥmed opinaron que no debe hacerlo; aš-Šāfi‘ī y Abū Ṭawr dijeron que sí. Pero ello no tiene sentido, pues el Profeta, que la paz y las bendiciones de Dios sean con él, exigió que el ayuno y su ruptura se efectuasen conforme realizada la vista. Ésta no se realice sino con los sentidos y si no fuese exigido el ayuno por el consenso a base de la tradición (*al-jabaru*) sobre la vista, hubiese sido inadmitido el ayuno conforme a la tradición según el sentido aparente del *ḥadīṭ*. Quienes distinguieron entre la media luna del ayuno y la ruptura del mismo, lo hicieron sólo para evitar que los libertinos pretendieran ver la media luna y romper su ayuno sin que verdaderamente lo hayan visto. Por este motivo aš-Šāfi‘ī dijo: „Si teme la inculpación, se abstente a comer y beber observando el ayuno“. Mālik se desviñ (*šadḍa*) al decir quien rompió el ayuno después de que haya visto en solitario la media luna, tiene que rehacer su ayuno (*al-qaḍā’u*) y realizar la expiación (*al-kaffāratu*). Abu Ḥanīfa dijo: „Tiene sólo la obligación de rehacer su ayuno“. *Bidāya*, t. I, p. 208.

- Matiza la significación lingüística de los juramentos (*al-aymānu*) al tratar la cuestión de si es obligatorio realizar la expiación (*al-kaffāratu*) de los juramentos en caso de su incumplimiento:

“La verdad es que no se debe denominarse *juramento* según la significación lingüística, puesto que en el idioma árabe, tiene modos específicos. El juramento se realiza sólo vinculado a las cosas de mayor grandiosidad ya que la modalidad condicional no es una modalidad de juramento. En cuanto a si se denomina juramento según el uso legal y si su juicio es el mismo de los juramentos, es objeto de examen, pues está confirmado que

el Profeta, que la paz y las bendiciones de Dios sean con él, haya dicho: “la expiación de la promesa es igual a la del juramento”<sup>2063</sup> y Dios, ensalzado sea, haya dicho: “¿Por qué (...) declaras ilícito lo que Dios te ha declarado lícito?” Hasta su dicho: „Dios os ha permitido la ruptura de vuestros juramentos”.<sup>2064</sup> Partiendo de lo anterior, se manifiesta que lo denominado legalmente es lo dicho en sentido de condición o en sentido de compromiso sin condición o juramento. Conforme a ello, se debe entender todos los enunciados que giran alrededor de este sentido excepto lo que haya sido especificado por parte del consenso como la repudiación (*aṭ-ṭalāqu*). El sentido aparente del *ḥadīṭ* consiste pues, en que la promesa (*an-naḍru*) no es juramento y su juicio es idéntico a éste”. *Bidāya*, t. I, p. 300.

- Califica de débil una opinión según la cual es obligatorio cortar sólo los órganos de la bestia sacrificada que hayan sido permisibles conforme al consenso:

“Algunos vieron que es obligatorio cortar sólo los órganos [de la bestia sacrificada] que hayan sido permisibles conforme al consenso; porque siendo el sacrificio legal (*ad-dakātu*) una condición en la validez del mismo, a falta de un texto confirmativo, es obligatorio que lo adoptado sería lo que haya sido permisible conforme al consenso a menos que haya habido un argumento sobre la permisibilidad de la excepción, lo cual es débil, porque lo que haya sido concordado por su parcialidad, no es necesario que sea condición en la validez”, *Bidāya*, t. I, p. 326.

- Califica de débil el argumento de quienes consideraron una tradición profética acerca de la obligatoriedad de un testigo en el matrimonio, como si fuera incluido en el consenso:

---

<sup>2063</sup> Véase las fuentes de este *ḥadīṭ* en Ibn aṣ-Ṣiddīq, *al-hidāyatū*, t.VI, pp. 117-118.

<sup>2064</sup> La Prohibición: 1-2.

“La causa de su discordancia es ¿si el testimonio [en el matrimonio] es un juicio legal o sólo para evitar los motivos de la discordancia o la negación? Quien dijo: „es un juicio legal“, le consideró como una condición de su validez; quien dijo: „tiene que ser certificado“, le consideró parte de su cumplimiento. El fundamento en ello, es la transmisión de una tradición de Ibn ‘Abbās sin objeción alguna por parte de los Compañeros [del Profeta]: „No hay matrimonio [lícito] sino el que sea testificado por dos testigos honestos y un padrino orientador“ (*waliyy*)“. Mucha gente consideraron dicha tradición como si fuera incluida en el consenso, lo cual es débil. Esta tradición había sido transmitida de manera elevada (*marfū‘un*). Lo dijo ad- Dārāquṭnī añadiendo que entre sus transmisores, se hallan algunos [hombres] desconocidos (*ma‘yḥūlūna*)”, *Bidāya*, t. II, p. 13.

- Al plantear la cuestión de la dote de la mujer casada, considera de máxima debilidad la opinión según la cual se comparan la *fornicación* con la *cortadura* bien que la licitación en ambos es equívoca:

“La analogía empleada aquí es que dijeron: „un órgano licitado por la riqueza, tiene que ser destinado a la cortadura“. La debilidad de esta analogía es que la licitación es en ambos equívoca, porque la cortadura no es la fornicación. La cortadura es también licitación desde el ángulo del castigo, del daño y de la falta de su creación y esta es una licitación desde el placer y la simpatía. La finalidad de la analogía si fuera cierta, bien que es débil, es que el punto común del fundamento con la rama, es la misma cosa no en cuanto a su vocablo sino en cuanto a su significación. Y que el juicio sea destinado al fundamento desde la similitud y todo aquello es nulo en esta analogía. Aun así, es parte de esta similitud que no haya sido advertida por el vocablo. Esta categoría de analogía está rechazada de parte de los eruditos. Pero no hicieron uso de la misma al afirmar la delimitación (*at-taḥdīdu*) antepuesto al *ḥadīṭ* porque es absolutamente débil, pero sí lo usaron en definir la cantidad de la delimitación”, *Bidāya*, t. II, p. 15.

- Debilita la opinión de los compañeros de Mālik quienes vieron que los conjugues no les está permitido después de la alianza que se pusiesen de acuerdo

sobre algo ni tampoco que el uno o el otro se hiciese suya la actitud del otro y lo acepta, lo cual es débil:

“Lo mismo ocurriñ con los compađeros de Mālik quienes pretendieron que después de la alianza, los conjugues no les está permitido que se pusiesen de acuerdo sobre algo ni tampoco que el uno o el otro se hiciese suya la actitud del otro y lo acepta, lo cual es débil. Quien siguió esta opinión es porque la contraste con la maldición mutua (*al-li'ānu*) que es una contrastación débil bien que la existencia de este juicio correspondiente a la maldiciñn mutua, es objeto de desacuerdo”, *Bidāya*, t. II, p. 23.

- Al ver la confusión y el desacuerdo infundado de los juristas sobre la cuestión de si es permisible o no el casamiento del enfermo, Ibn Rušd aconseja seguir el camino de los sabios virtuosos en este asunto:

“Encomendemos estos asuntos a los virtuosos conocedores de la sabiduría de las leyes cuyos juicios son siempre fiables. Sobre todo si se entiende de la gente de aquel tiempo que el interés por lo manifiesto de las leyes lleva a la injusticia. El camino del virtuoso sabio es examinar los indicios del caso presente, si se comprueba que la intención del casamiento es buena, avala su realización, si al contrario, vea que pueda dañar a sus herederos, impide contraérselo como en muchas faenas donde los artesanos se encuentran ante una cosa y su contrario, pues en estos casos, es imposible imponer un argumento artificial y temporal. Y esto es muy corriente en la medicina y otros oficios”, *Bidāya*, t. II, p. 35.

- Considera débil la opinión por la cual se asimila, mediante la analogía, el contrato matrimonial con las últimas mujeres antes del Islam, con las del después juzgando así ilícita la unión de varias mujeres en un sólo contrato:

“Se divergieron sobre dos cuestiones: la primera, si se realiza el acto matrimonial con más de cuatro mujeres o con quienes no es permisible unirse entre sí en el Islam. La segunda, si algún de los conjugues se convierte al Islam antes que el otro. En cuanto a la primera cuestión, si un infiel se convierta al Islam y estaba casado con cuatro mujeres

o que lo hizo estando casado con dos hermanas, Mālik dijo: „Escoge cuatro y de las dos hermanas, una cuanto quiera“. La misma opinión es compartida por aš-Šāfi‘ī, Aḥmad y Dāwūd. Abū Ḥanīfa, aṭ-Ṭawrī e Ibn Abī Laylā dijeron: „Escoge las primeras [mujeres] en el contrato matrimonial; si está casado con ellas mediante un sólo contrato, se aparta de las mismas“. Ibn al-Māyīšūn de los compañeros de Mālik, dijo: „Si se convierte al Islam estando casado con dos hermanas, se aparta de ambas y luego se casa con una cuanto quiera“. Ningún compañero de Mālik dijo semejante cosa excepto él. La causa de su divergencia es el desacuerdo entre la analogía con la tradición [profética], pues sobre esta cuestión, se transmitió dos tradiciones: una referida a un dicho suelto (*mursalun*) de Mālik que dice así: „que Gaylān b. Salāma aṭ-Ṭaqafī se convirtió al Islam estando casado con diez mujeres quienes, a su vez, se convirtieron también al Islam. El Profeta - Que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- le ordenó a que escogiese cuatro de las mismas“. El segundo dicho [profético] es de Qays b. al-Ḥārīt, que se convirtió al Islam estando casado con dos hermanas. El Profeta - Que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- le dijo: „Escoge [entre ambas] la que prefieres“. En cuanto a la analogía opuesta a esta tradición, es la asimilación del contrato matrimonial con las últimas [mujeres] antes del Islam con el mismo acto después, es decir, siendo ilícito el contrato con las mismas es en el Islam, es también ilícito antes, lo cual es débil”, *Bidāya*, t. II, p. 37.

- Crítica duramente a Mālik y toda la doctrina mālikí por cierta confusión referida a la aprobación o anulación de los falsos casamientos antes o después de su consumación:

“En cuanto al juicio de los falsos casamientos si se realizan, los juristas se concordaron sobre su anulación antes y después de consumirlos a causa del incumplimiento de una condición necesaria en su validación y que está objeto de concordancia entre los mismos como es por ejemplo, tomar una mujer por esposa de entre las que hayan sido prohibidas. Hay otros [géneros de casamientos] objeto de desacuerdo según la divergencia en la debilidad o fuerza de la causa de su falsedad, y qué de los mismos fueron rechazados por el incumplimiento de unas de las condiciones de la autenticidad del matrimonio. Para Mālik, esta categoría se anula antes de consumirse y lo aprueba

después teniendo en cuenta que lo fundamental en él es la autenticidad del mismo, pero se descuide a causa de las irregularidades en las ventas falsas que se realizan mediante el pago de los mercados y otras maneras más. Y parece que estas categorías las considera como casamientos desaprobados, sino no existe ninguna diferencia entre consumir o no el matrimonio, lo cual es señal de inestabilidad en la doctrina [mālikí] corriente, por cierto, en este tema. Como si fuera ello vinculado a la fuerza y debilidad del argumento de la anulación. Cuando dispone de un fuerte argumento, [Mālik] anula lo de antes y después [de la consumación del matrimonio], si dispone sólo de un débil argumento, anula lo de antes y no de lo después, sin dar importancia si fuera objeto de acuerdo o de desacuerdo el mencionado argumento fuerte. Y antes de esto, la doctrina tuvo también esta divergencia sobre la herencia en los falsos casamientos y también sobre el divorcio si la defunción se produjese antes de la anulación del matrimonio: a veces se considera en ello la divergencia y el acuerdo, y a veces, se considera la anulación después de la consumación del matrimonio o no. Y en esta parte del libro, nos parece conveniente parar el discurso siendo suficiente lo antes dicho según nuestro objetivo”, *Bidāya*, t. II, p. 45.

- Califica de falta de sentido las opiniones confusas que se basan sobre una supuesta *fatwa* acerca del divorcio:

“En cuanto al enfermo que repudia definitivamente [a su mujer] (*aṭ-ṭalāqu al-bā’ini*) y muere durante su enfermedad, su mujer lo hereda según Mālik y algunos; para aš-Šāfi’ī y otros, no lo hereda. Quienes la concedieron la herencia, se dividieron en tres grupos: los que dijeron: „su herencia la recibe mientras que se mantenga en el periodo de luto (*al’iddatu*)”. De los que opinaron así Abū Ḥanīfa, sus compañeros y aṭ-Ṭawrī; los que dijeron: „le corresponde heredar mientras no se case”. De los que opinaron así, Aḥmad e Ibn Abī Laylā; y los que dijeron: „Hereda estando o no en el periodo de luto, se casa o no”. Esta opinión es la de Mālik y de al-Layṭ. La razón de su divergencia es en la obligación de aplicar [el principio de] *saddu aḍ-ḍarā’i* o bloqueo de los medios, conforme al cual el enfermo queda sospechoso de haber repudiado su mujer durante su enfermedad para cortarle su parte de la herencia. Quienes escogieron el *bloqueo de los medios*, dijeron que es obligatorio que herede; quienes no le escogieron, y vieron la

obligatoriedad del divorcio, la negaron [este derecho], pues dijeron: „Si el divorcio es vigente, es que deba estar por todos sus implicaciones legales“, y porque opinaron que si el marido no la hereda en caso de su defunción, aunque no se produzca, el matrimonio sigue vigente con todos sus implicaciones legales“. A sus opositores, deben de escoger una de las dos opciones, porque es difícil que se dijera que en la ley exista una categoría del divorcio con algunos juicios del divorcio y otras del matrimonio. Más difícil que esto aún decir que haya habido una diferenciación entre la autenticidad o no del mismo, porque éste sería un divorcio con un juicio pendiente hasta que se autentifique o no. Todo ello es difícil tomarlo como opinión en la ley. Pero quienes lo escogieron, lo hicieron sólo porque creyeron que es una *fatwā* de ‘Uṭmān y ‘Umar hasta que los mālikiyya pretendieron que fuera un consenso de los Compañeros [del Profeta], lo cual no tiene ningún sentido porque la discordia sobre el tema es muy famosa en Ibn az-Zubayr”, *Bidāya*, t. II, p. 62.

- Critica indirectamente a Mālik al insinuar que éste se había confundido escogiendo a veces, el principio de lo general y a veces, el de lo particular acerca del periodo de menstruación para la mujer repudiada, esclava y joven:

“En cuanto a la esclava repudiada desesperada de tener su menstruación, o la joven, Mālik y la mayoría de la gente de Medina dijeron: „Su plazo de espera (*al-‘iddatu*) es de tres meses“. Aš-Šāfi‘ī, Abū Ḥanīfa, aṭ-Ṭawrī, Abū Ṭawr y otros, dijeron: „Su plazo de espera es de un mes y medio, la mitad del plazo de la [esposa] libre“. Esto es analogía si aplicaríamos la especificación de lo general (*tajšīsu al-‘umūmi*). Como si la palabra de Mālik se confundiese al escoger lo general acerca de las desesperadas [en su menstruación], y la analogía acerca de las que la tienen, siendo la analogía la misma en los dos casos”. *Bidāya*, t. II, p. 70.

- Considera débil la opinión según la cual algunos ulemas que al distinguir entre la asimilación perjudicial y el juramento, vean que lo mínimo que deba pagar la mujer es la expiación del juramento:

“Se divergieron sobre si la mujer practica la asimilación perjudicial (*az-zihāru*) con el hombre. Los ulemas mantienen tres opiniones, la más conocida es que no la práctica. Ésta es la opinión adoptada por Mālik y aš-Šāfi‘ī. La segunda, es que tiene que pagar la expiación del juramento, la tercera, es que tiene que pagar la expiación de la asimilación perjudicial. La base de la mayoría [de los ulemas] es asemejar la asimilación perjudicial con el divorcio. Quienes obligan la mujer a la práctica de la asimilación perjudicial, lo asemejan con el juramento, los que distinguen entre ambos, vean que lo mínimo que deba pagar es la expiación del juramento, lo cual es débil”, *Bidāya*, t. II, p. 82.

- Crítica de manera directa la doctrina mālīkī al cometer ciertas irregularidades en su juicio sobre la cantidad debida en la paga de los daños de los frutos:

"Los daños (*al-ḡā'ihatu*) vinculados al juicio, exigen la diferencia entre lo mínimo y lo máximo. Si ésta es obligatoria, es necesario tomar en consideración el tercio en ella, puesto que la ley lo toma en consideración en muchas partes aunque la doctrina se confunde en este fundamento: a veces hace del tercio parte de lo máximo como hizo aquí, y a veces como parte de lo mínimo y no se oscila en estimar que se sitúe en la diferencia entre lo mínimo y lo máximo. Las cantidades se resisten a demostrarse con la analogía en la mayoría de los juristas, por este motivo dijo aš-Šāfi‘ī: „Si digo los daños [en los frutos], es que exijo que sean [pagados] con lo mínimo y lo máximo”, *Bidāya*, t. II, 142.

- Crítica a los juristas de su tiempo que creen que basta memorizar un cúmulo de cuestiones casuísticas, para alcanzar la categoría de *al-muḡtahidu*. “Para aclarar este concepto, Ibn Rušd recurre al símil del zapatero y el vendedor de zapatos”.<sup>2065</sup>

“Se equivoca el que cree que el vendedor cuyo almacén guarda un gran número de zapatos es el que más entiende de la industria. Porque llegara un momento en que un

---

<sup>2065</sup> Makkī, “Contribución...”, p. 23.

cliente no le sirva ninguno de los zapatos que tiene, y entonces tendrá que recurrir forzosamente al zapatero que sabe confeccionar para los pies los zapatos más apropiados.<sup>2066</sup> Este es el caso de muchos de los pseudojuristas de nuestro tiempo”, *Bidāya*, t. II, p. 147.

- Al plantear la cuestión del cambio monetario en cuyo efectivo se encuentra algún dírham falso, Ibn Rušd alude a la inconstancia de la opinión mālīkī acerca del tema después de exponer las diferentes opiniones:

“La razón de su discordancia en todo ello, es: ¿si el retraso en el cambio influye o no en sí? Si influye, ¿será en lo mínimo o en el máximo? En cuanto a la carencia, la doctrina se ve inconstante; puesto que a veces sostiene la permisibilidad del cambio si [el cliente] acepta la carencia, y la anulación del cambio si solicita la alternativa conforme a la analogía de los falsos tratos; y a veces sostiene la anulación del cambio aunque haya aceptación [por el mismo de parte del cliente], lo cual es débil”, *Bidāya*, t. II, p. 149.

- Considera débiles varias opiniones acerca de la validez o no de la venta con opción (*al-jīyyāru*) entre los compradores y vendedores:

“La sexta cuestión: ¿Quién tiene válida su opción? Se concordaron sobre la validez de la opción de los entrevendedores (*al-mutabāyʿīna*) y se divergieron sobre la condición de la opción del extranjero (*al-aʿnabiyyu*). Mālīk dijo: „[La opción] es permisible y la venta es válida”; en uno de sus opiniones, aš-Šāfiʿī dijo: „No es permisible a menos que el extranjero sea delegado por quien le otorga y no es permisible para quien no sea titular del contrato’. Esta opinión es también sostenida por Aḥmad. Aš-Šāfiʿī sostiene otra opinión similar a la de Mālīk. La de éste, es también compartida por Abū Ḥanīfa. La doctrina se concordó sobre la validez de la opción del extranjero si éste lo reciba de los intervedores, y que su opción sea vigente para ambos. La doctrina se divergió

---

<sup>2066</sup> Aquí termina la versión al castellano tomada del malogrado profesor Makkī en su “Contribución...”, p. 23.

sobre si al producirse el desacuerdo entre el vendedor y el comprador y quienes tienen concedida la opción: Se realiza la venta y su anulación está entre la mano del extranjero, puesta como condición o no su opción por el vendedor y el comprador. Quienes vieron su opción como una sugerencia, opinaron en contra. Y también quienes la vieron como una diferencia entre el vendedor y el comprador, es decir que la autoridad de validar la venta o anularla es competencia del vendedor y no del extranjero, y la de éste y no del otro si aquél es quien pone la opción como condición [en la venta]. Se opina también que esa autoridad es competencia de cuanto de ambos quiera realizarla. Si el vendedor quiere realizarla, y el extranjero con opción condicionada quiere anularla y se metieron de acuerdo, la autoridad en su realización es la del vendedor. Si éste la rechaza, y el extranjero lo aprueba con la aceptación del vendedor, la autoridad es de éste. Lo mismo es válido para el vendedor extranjero cuya opción es condicionada: la autoridad es la de quien de los dos quiera realizar la venta. Y lo mismo es factible para el comprador. Se opina también que ello es por la diferencia que hay entre el vendedor y el comprador, es decir, si el vendedor lo pone como condición, la autoridad es de quien quiera realizar la venta, si lo pone el comprador, es del extranjero. Y ello es patente en la *mudawwana*, y todo aquello es débil”, *Bidāya*, t. II, p. 160.

- Se exclama ante la actitud de Abū Ḥanīfa quien se le ocurrió prevalecer la analogía sobre *al-ḥadītu* y le haya sido fácil sustraer el préstamo en uso de la inhibición en renunciarse a la donación que no haya sido objeto de excepción en la ley:

“En cuanto a Abū Ḥanīfa, al no permitir *al-muzābanatu* [o prohibición de compraventa en bloque de una cantidad conocida de frutos de un árbol por el precio de otra cantidad conocida de los mismos frutos]<sup>2067</sup>, aunque sea una especie de venta, vio que su destino del prestador (*al-muʿarri*), no pertenece a la venta, sino es la renuncia del donante en su donación al cambiarla por dátiles, o que su denominación por venta es sólo de

---

<sup>2067</sup> Por ejemplo: vender dátiles secos a cambio de dátiles frescos o pasas a cambio de uvas. Véase Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, *matnu ar-risālati*, p. 121.

manera figurativa. En este sentido, Mālik pudo darse cuenta en ciertas transmisiones sobre el mismo y así vio inadmisible su venta por los dírhamos ni tampoco con algo sino que fuera valoración sin exactitud (*al-jaršu*),<sup>2068</sup> aunque lo más conocido de él que juzgase permisible tal caso. Se dice que la postura de Abū Ḥanīfa se deba a la prevalencia de la analogía sobre *al-ḥadītu* puesto que contradice los dichos [proféticos] en algunos lugares: entre ellas que no la llama venta, bien que la ley enuncia su denominación como tal; y que conste en *al-ḥadītu* la desaprobación de la *muzābana* y el permiso (*ar-rujṣatu*) en el préstamo de uso (*al-ʿarāyā*). Pero según su doctrina (Abū Ḥanīfa), el préstamo de uso no es una excepción de la *muzābanatu*, porque ésta es incluida en la venta. Lo curioso es que le haya sido fácil sustraerla de la inhibición en renunciar a la donación que no haya sido objeto de excepción en la ley, y le haya sido difícil sustraerla al igual que hizo la ley, que es *la muzābanatu*, y Dios es el más sabedor”, *Bidāya*, t. II, 165.

- Critica la analogía y califica de débil la opinión que sobre la misma se basa la postura de quienes compararon los demás bienes con la fecundación artificial entre reses y vacas:

“En cuanto al alquiler de los bravos de los camellos, de las reses y de las bestias, Mālik permitió que el hombre alquilase su bravo a sementar determinadas cantidades, pero Abū Ḥanīfa y aš-Šāfiʿī no se lo permitieron. El argumento de quienes se negaron a ello es la inhibición [transmitida]<sup>2069</sup> sobre el alquiler del bravo (*ʿasību al-faḥli*).<sup>2070</sup>

---

<sup>2068</sup> Véase la definición lingüística y legal de dicho término en Ibn Manḍūr, *Lisānu al-ʿarabi*, t. V, p. 21. Asimismo, *al-jaršu* es utilizado para designar un procedimiento en el derecho musulmán que consiste en valorar sin exactitud, dátiles frescos por dátiles secos o uvas por pasas.

<sup>2069</sup> Véase los dichos transmitidos sobre este caso en Ibn aš-Šiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu*, t. VIII, Marʿašī y Šallāq (eds.), p. 465.

<sup>2070</sup> Véase las diferentes significaciones de este vocablo en Ibn Manḍūr, *Lisānu al-ʿarabi*, t. I, p. 598.

Quienes lo permitieron, lo asemejaron con los demás bienes, lo cual es débil, porque es imperar la analogía sobre el oído”, *Bidāya*, t. II, p. 169.

- Califica de débil la opinión de Abū Ḥanīfa quien, a diferencia de Mālik, prohibió el alquiler de un hogar a cambio de alojarse en otro:

“De este tipo de desacuerdo, se divergieron sobre el alquiler de un hogar a cambio de alojarse en otro. Mālik lo permitió, Abū Ḥanīfa lo prohibió. Quizás lo consideren como semejante al abono de la deuda con la deuda, por lo cual es débil”, *Bidāya*, t. II, p. 170.

- Considera débil la permisibilidad con que Ašhab juzgo la unión por concordancia, entre los propietarios, entre dos categorías del mismo género de mercancía como por ejemplo la seda y el algodón y efectuar su debida partición. Su argumento es que la posibilidad del engaño no está permisible con la concordancia:

“Ašhab permitió la unión por concordancia entre dos categorías del mismo género en la partición. Por lo cual es débil porque la posibilidad del engaño no está permitida con la concordancia”, *Bidāya*, t. II, p. 202.

- Juzga débil el argumento del discurso o *dalīlu al-jiṭābi* empleado por aš-Šāfi‘ī y Abū Ḥanīfa al entender una tradición profética de manera contundente:

“aš-Šāfi‘ī, Abū Ḥanīfa, Abū Ṭawr, Dāwūd y otros dijeron: „Todos los infieles se heredan entre sí. Šarīḥ, Ibn Abī Laylā y algunos estiman que las religiones que no se heredan entre sí son los cristianos, los judíos y los sabeos (*aṣ-Šābi‘ati*); los magos (*al-mayūsū*) y la gente sin Libro, y el Islam. Se transmitió de Ibn Abī Laylā la misma opinión adoptada por Mālik. Éste y los que lo sigan en su actitud, partan de la base de una transmisión fiable de la mano de ‘Amrū b. Šu‘ayb, de su padre, de su abuelo que el Profeta - la paz y las bendiciones de Dios sean con él- quien dijo: „No se heredan entre sí la gente de una confesión diferente“. El argumento de los Šāfi‘iyya y los Ḥanafiyya es

su dicho - que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- „El musulmán no hereda al infiel ni éste a aquél”.<sup>2071</sup> Pues que lo entendido de este dicho según el argumento del discurso, que el musulmán hereda al musulmán y el impío hereda al impío. Adoptar el argumento del discurso contiene debilidad sobre todo aquí”, *Bidāya*, t. II, p. 265.

- Considera de máxima confusión ciertas opiniones que adoptan la posibilidad de que un solo hijo sea a la vez de dos o tres padres:

“Se divergieron sobre la afirmación de paternidad mediante el reconocimiento (*al-qāfatu*). Esto ocurre cuando dos hombres mantienen relaciones sexuales con la misma mujer durante su periodo de pureza (*aṭ-ṭuhru*) por derecho de propiedad (*mā malakati al-yamīnu*) o casamiento (*an-nikāḥu*). Se recurre también al reconocimiento cuando dos hombres o tres reclaman la paternidad de un mismo niño expósito (*al-laqīṭu*). Esta técnica de reconocimiento (*al-qāfatu*) en los árabes que consiste en una habilidad en ciertos hombres de conocer los detalles de la similitud entre las personas. De los juristas de las ciudades que adoptaron esta medida son Mālik, aš-Šāfi‘ī, Aḥmad, Abū Ṭawr, al-Awzā‘ī y Abū al-Ḥakam. Los que la rechazaron, son los kūfíes y la mayoría de la gente de Iraq. Éstos vieron que si dos hombres reclamasen un hijo, éste sería de ambos si uno de los mismos no tuviese un lecho, como en el caso del niño expósito, o que la misma mujer de ambos tuviese un lecho como la esclava o la libre fornicada por dos hombres en un sólo periodo de pureza. En la mayoría de los que adopten esta opinión, es permisible que un sólo hijo tenga dos padres. Dijo Muḥammad, el compañero de Abū Ḥanīfa: Es permisible que sea hijo de tres hombres si le reclaman. Pero todo ello es confusión y negación de lo razonable (*al-ma‘qūlu*) y de lo escrito (*al-manqūlu*)”, *Bidāya*, t. II, p. 269.

- Critica la doctrina hipotética que especula sobre ciertos casos imaginarios sin ningún fundamento real:

---

<sup>2071</sup> Véase los datos de este dicho en Ibn aš-Šiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu*, t. VIII, Mar‘šī y Šallāq (eds.), pp. 275-276.

“Los juristas se divergieron sobre quienes le corresponda la alianza del esclavo musulmán anticipado por el cristiano antes de su venta: Mālik y sus compañeros dijeron: „Su alianza es con los musulmanes, si su amo se convirtiera después al Islam, no le correspondería ni su alianza ni su herencia“. La mayoría [de los juristas] dijeron: „su alianza es con su amo, si éste se convirtiera al Islam, le correspondería heredarlo“. El fundamento de la mayoría es que la alianza es semejante a la paternidad. Si el padre se convierte al Islam después de su hijo, le corresponde heredarle, de lo mismo es el caso del esclavo. En cuanto al fundamento de Mālik, es lo general del dicho del Santísimo: „Dios no dará a los infieles ningún medio de perjudicar a los creyentes“<sup>2072</sup> y por este motivo dijo: „Cuando no le debí recibir la alianza en el día de su emancipación, tampoco le toco recibirlo después“. Si, al contrario, debe recibirlo el día de su emancipación, pero un obstáculo le impidió realizarlo, [los juristas] se concordaron en que se deba recibirlo una vez superado dicho obstáculo. Por esto se concordaron sobre si un cristiano protegido (*damiyyun*) emancipa su esclavo cristiano antes de que ambos se conviertan al Islam, y si el esclavo se convierta luego al Islam, la alianza se anula. Pero ésta se vuelve a corresponderse al amo si él se convierte también al Islam. Aunque [los juristas] se divergieron en lo combatido (*al-ḥarbiyyu*) quien emancipe su esclavo de su misma religión, y luego se nos llegan como musulmanes, Mālik dijo: „Es su amo y lo hereda“; Abū Ḥanīfa dijo: „No hay alianza entre ambos. El esclavo es libre de escoger según su religión a quien estima oportuno para su alianza y coalición“. En contra de Mālik, Ašhab dijo: „Si el esclavo se convierta al Islam antes de su amo, éste no vuelve jamás a tener su alianza“. Dijo Ibn al-Qāsim: „Si la vuelve a tener“. Y es el mismo sentido de la opinión de Mālik, porque éste tiene en consideración el tiempo durante el cual se produjo la emancipación. Todas estas cuestiones son hipotéticas, pues no es propio de la religión cristiana que sus miembros esclavizan los unos a los otros, ni tampoco los judíos en cuanto a sus creencias y doctrinas en nuestro tiempo”, *Bidāya*, t. II, p. 272.

---

<sup>2072</sup> Las Mujeres: 140.

-Al margen de la cuestión de la emancipación de los esclavos por parte de sus familiares, Ibn Rušd afronta una cuestión de índole teológica, donde critica la postura del malikismo acerca de la filiación como atributo opuesto a la servidumbre divina:

“Los Mālikiyya quisieron argumentar su postura al decir que la filiación como atributo es opuesta a la servidumbre [divina] (*al-ʿubūdiyyatu*) y que ambas son incompatibles conforme a lo que el Santísimo dijo: „Atribuyen un hijo al Clemente, cuando el Clemente no necesita adoptar ningún hijo: todos aquellos que están en los cielos y en la tierra vienen, como servidores, al Clemente“.<sup>2073</sup> Esta servidumbre tiene una significación diferente a la que mediante la cual [los Mālikiyya] argumentan, pues ésta es razonable al igual que la filiación. La servidumbre entre las creaturas y la subordinación (*al-mawlāwiyyatu*) es una servidumbre legal y no natural, quiero decir que la razón no tiene nada que ver con la misma, lo cual es una argumentación débil. Lo que quiso Dios el Santísimo es que la filiación es igual a la paternidad en la categoría del ser o en su género, quiero decir con ello que los dos seres, padre e hijo, son muy próximos hasta que ambos podrían ser de una misma especie o de un mismo género, a la excepción de Dio quien nada pueda unirse con Él en un especie próximo ni lejano, más bien es absoluta la diferencia entre ambos. Por eso, no es acertado decir que la relación entre padre e hijo en las creaturas aquí existentes, es similar a la de Dios con sus creaturas, sino que hay una relación de amo con su esclavo y esta relación es la que está próxima a la verdad más que decir que hay una relación de padre e hijo porque la lejanía entre amo y esclavo en cuanto a la categoría es más fuerte que la de entre un padre e hijo. Y a decir verdad, no hay ninguna similitud entre ambas relaciones. Pero a falta de una relación muy lejana que ésta en las creaturas, es decir, la lejanía entre sus dos extremos en la nobleza y la bajeza, se tomó como ejemplo, quiero decir, entre la relación del esclavo con el amo, y quien observa el amor, la gracia, la misericordia y la compasión entre el padre y el hijo, permitió que se diríase sobre los hombres que son hijos de Dios según lo manifiesto de la Ley de Jesús”, *Bidāya*, t. II, p. 278.

---

<sup>2073</sup> María: 93.

- Debilita la opinión de que la misma demanda envuelta en reprensión del demandante al demandado es débil y la considera lejos de los fundamentos y del texto profético:

“En cuanto a la misma demanda envuelta en reprensión del demandante al demandado es débil y está lejos de los fundamentos conforme al dicho firme del Profeta - Que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- transmitido de Ibn ʿAbbās y escogido por Muslim en su Ṣaḥīḥ: Si a los demandantes les atendían sólo por sus demandas, hubiera sido posible que la gente pidiesen justicia en la sangre y en los bienes de otros, por eso es irremediable recurrir al juramento del demandado”.<sup>2074</sup> En cuanto al argumento de los Mālikiyya sobre el cuento de la vaca de Banū Israel, es débil, porque allí la validación es más sustentada a la acción milagrosa”, *Bidāya*, t. II, p. 323.

- Critica la opinión de al-Ḥasan al-Baṣrī (110/728)<sup>2075</sup> quien no se conforma sólo con cuatro testigos en el delito de fornicación:

“Se concordaron sobre los derechos afirmativos excepto la fornicación con dos testigos justos a la excepción de al-Ḥasan al-Baṣrī quien dijo que no es admisible avalar el testimonio si no fuera por cuatro testigos al igual que la lapidación, lo cual es débil conforme al dicho del Santísimo: „Pedid el testimonio de dos testigos elegidos entre vuestros hombres“,<sup>2076</sup> *Bidāya*, t. II, p. 348.

---

<sup>2074</sup> A diferencia de Ibn Rušd, el tradicionista Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī considera que este dicho es objeto de concordancia (*muttafaquun ʿalayhi*). Véase su *al-hidāyatu*, t. VIII, Marʿašīlī y Šallāq (eds.), p. 531.

<sup>2075</sup> Para su biografía, véase por ejemplo: Ibn Jiliqān, *wafayātu al-a'yāni*, Wüstenfeld (ed.), Vol. I, t. II, pp. 86-87; I. ʿAbbās (ed.), t. II, pp. 69-73; Al-Yāfiʿī, *mir'ātu al-Ŷināni*, t. I, pp. 181-183; aš-Širāzī, *ṭabaqātu al-fuqahā'i*, p. 78.

<sup>2076</sup> La Vaca: 282, Vernet (trd.), p. 87.

## 5. Humildad científica

Unas de las características destacadas de la *Bidāya* consisten en su humildad científica. No entendemos por ello que el conocimiento del autor sobre la temática tratada en su obra, es modesto, sino más bien al contrario, es inmenso, variado y enciclopédico.

Es fácil apreciar con que talento y maestría el autor plantea sus cuestiones y analiza sus problemáticas mediante su cultura jurídica y filosófica, altamente calificada. Pero también, es de saludar como lo hace al confesar sus límites cognitivos con una espontaneidad impresionante. Con el lector como su cómplice y confidente, el autor genera una cierta confianza entre ambos. De este modo, su capacidad de análisis y su competencia de comparación quedan siempre fuera de cualquier duda o fluctuación.

Y lo más importante aun: el hecho de repetir cada vez que lo estime oportuno, ciertas formulas de confesión, que tendremos ocasión de mencionar con detalles, confirma cierta moralidad intelectual propia a todo autor integro y honesto como es indudablemente el autor de la *Bidāya*.

Por lo tanto, esa humildad científica expresada de manera espontanea, no sólo desacredita la infundada teoría de plagio y apropiación de la *Bidāya* antes aludida, sino también suma la confianza en la totalidad de su práctica científica. No nos incumbe aquí resolver el porqué de dicha humildad, que por algo está demasiada clara por sí, sino ofrecer algunas muestras de la misma y los materiales que las integran.

El autor puede decir sólo lo que sabe. Y cuando éste es un juez y un alfaquí destacado, el deber moral de no decir sólo con ciencia cierta lo que otros dicen especulando, es aún mayor. De ahí que el autor de la *Bidāya* no quiso

pronunciarse sobre muchas cuestiones de urgencia necesidad,<sup>2077</sup> por la simple razón de que le faltan datos que los acreditan.

No entra en juego el orgullo ni la vanidad en pronunciarse sobre cosas que determinen la salud mental y moral de la *umma*. Por este motivo, solemos hallar formulas como *aun no lo sé*, o *según creo*, o *no lo sé*, entre otras, mediante las cuales nuestro autor pone el límite a su saber e invita al lector a la reflexión sobre la cuestión planteada e insolvente.

Y lo que es muy saludable: esta actitud de confesar su ignorancia, o si preferíamos decir, su falta de datos pasajera,<sup>2078</sup> implica una estima inmensurable de parte del lector hacia el autor que no duda de expresarse con una sinceridad digna de un gran pensador como lo nuestro.

Vamos a dar forma a esa humildad escogiendo ciertos ejemplos textuales de la misma.

Por varios motivos, el autor de la *Bidāya* suele ponerse reservado ante ciertas cuestiones planteadas durante su análisis. Una de las mismas es la falta de datos expresada por él mismo usando las siguientes expresiones: *no recuerdo* (*lā adkuru*, 4 veces);<sup>2079</sup> *según recuerdo* (*fimā adkuru*, 1 vez);<sup>2080</sup> *creo* (*ažunnu*,

---

<sup>2077</sup> Como por ejemplo la impureza o no de los residuos orgánicos de los animales y su prohibición o no. Véase *Bidāya*, t. I, pp. 58-59.

<sup>2078</sup> Es de suma importancia insistir sobre este detalle, porque tendrá mucho que ver con nuestra análisis de las variantes formulas utilizadas por el autor para expresar su falta de datos sobre ciertos aspectos jurídicos planteados por el Derecho.

<sup>2079</sup> *Bidāya*, t. I, págs. 27, 297 y 329; t. II, p. 128,

<sup>2080</sup> *Bidāya*, t. I, p. 337.

10 veces);<sup>2081</sup> *no sé* (*lā adrī*, 2 veces);<sup>2082</sup> *lastu aʿrifu*, 1 vez;<sup>2083</sup> *no conozco* (*lā aʿrifu*, 5 veces);<sup>2084</sup> *no estoy al tanto* (*lā aʿlamu*, 16 veces)<sup>2085</sup> y *supongo* (*aḥṣabu*, 54 veces).<sup>2086</sup>

### - *No sé* (*lastu aʿrifu*)

Al tratar la cuestión de la divergencia de los juristas sobre si es obligatorio o no que el marido haga cargo de la pensión alimenticia de la esclava de la esposa, Ibn Rušd expresa su falta de conocimiento sobre un argumento legal que lo sostenga. La palabra usada aquí es *no lo sé*, o sea, *lastu aʿrifu*, que tiene varias connotaciones como *desconozco*, *no estoy al tanto*, *ignoro* o *no tengo constancia de...*

“Se discordaron (los juristas) sobre si es obligatorio que el marido haga cargo de la pensión alimenticia de la esclava de su esposa; si la es obligatorio ¿a cuántas esclavas? La mayoría opina que es obligatorio que el marido haga cargo de la pensión alimenticia de la esclava de su esposa si ésta es incapaz de servirse a sí misma. Se opina también que la esposa tiene, al contrario, que servir en su hogar. Los que opinaron que es

---

<sup>2081</sup> *Bidāya*, t. I, págs. 67, 134, 211, 249, 294 y 321; t. II, págs. 118, 191, 265 y 335.

<sup>2082</sup> *Bidāya*, t. I, págs. 79 y 153,

<sup>2083</sup> *Bidāya*, t. II, p. 41

<sup>2084</sup> *Bidāya*, t. I, págs. 103 y 299, t. II, págs. 115, 182 y 272.

<sup>2085</sup> *Bidāya*, t. I, págs. 14, 35, 83, 107, 117, 172, 178, 179, 227, 230, 278 y 240; t. II, págs. 13, 17, 212, y 295.

<sup>2086</sup> *Bidāya*, t. I, págs. 12, 13, 21, 23, 35, 36, 40, 55, 70, 83, 86, 100, 126, 142, 151, 174, 181, 192, 202, 210, 232 (2 veces), 292, 294 (2 veces), 295, 304, 308, 320 y 348; t. II, págs. 11, 83, 87, 105, 115, 118, 119, 125, 127, 128 (2 veces), 132, 134, 140, 143, 198, 199, 218, 220, 222, 255, 258, 311 y 348.

obligatorio que el marido la realice, se divergieron sobre cuántas esclavas le corresponde tomarlas a su cargo. Algunos dijeron: „una sñlo esclava“; otros dijeron: „dos esclavas si la esposa fuera incapaz de servirse sñlo por dos esclavas“. Esta opiniñn es la adoptada por Mālik y Abū Tawr. No conozco ningún argumento legal sobre la obligatoriedad de la pensión alimenticia de la esclava si no fuera por equipararse el servicio con el alojamiento. A este respecto, se concordaron sobre la obligatoriedad del alojamiento por parte del marido conforme al texto referido a la mujer repudiada y retomada luego por esposa”. *Bidāya*, t. II, p. 41.

**- No conozco (*lā arifu*)**

Al respecto de la concordancia entre los juristas sobre la obligatoriedad de atender la llamada a la oración solemne del viernes para quien esté presente en la ciudad. Ibn Rušd expresa su desconocimiento a cualquier discordancia sobre la cuestión entre los juristas:

“No conozco cualquiera discordancia sobre esta cuestiñn [entre los juristas]”, *Bidāya*, t. I, p. 103.

Lo mismo hace respecto a la opinión de quienes dijeron que la caridad legal es debida sólo por un año aunque transcurren otros años más sobre los mismos bienes. Respecto a esta opiniñn, Ibn Rušd confiesa ignorar algún argumento legal que lo sostenga:

“En cuanto a quienes opinaron que la caridad legal es debida en los bienes sñlo por un año aunque transcurren otros años más, no conozco ahora ningún argumento que lo sostenga”, *Bidāya*, t. 1, p. 199.

La formula *no conozco* o *desconozco* se repite tantas veces que falta. Este es el caso de la venta de la espiga en sus diferentes aspectos:

“En cuanto a la venta de la espiga en su principio sin que madure es impermissible en Mālik a no ser que sea cortada. En cuanto a su venta sin que sea recolectada, se

transmite de Mālik su permisibilidad como su impermisibilidad a no ser que sea embalada. En cuanto a su venta siendo aun en su paja y después de su tratamiento, no es permisible y no hay divergencia sobre el mismo [entre los juristas] según creo. Ello si fuera sin valoración, pero es permitido en Mālik si se pesa. Y no conozco ninguna opinión de otros sobre dicha cuestión”. *Bidāya*, t. II, p. 115.

El autor confiesa también desconocer ninguna discordancia entre los juristas sobre el alquiler de mercancía que sufre riesgos de pérdida o adquiere ventajas de ganancia:

“No conozco discordancia alguna entre los juristas de las ciudades sobre si un mercader alquila una mercancía para llevarla a un país y su valor se agota por la falta del alquiler y falta más para compensarla: es obligación de quien alquile la mercancía compensarla y no el propietario del capital; porque éste entrego su capital para que sea invertido por el mercader, si éste pierde, debe compensarlo, y de lo mismo si el capital se agota y falta más para recuperarlo”, *Bidāya* , t. II, p. 182.

En la cuestión de la permisibilidad de la venta del esclavo liberado, el autor tampoco encubre su desconocimiento del argumento de quienes vieron la permisibilidad de vender un esclavo liberado:

“Los doctores se divergieron sobre si el amo dice a su esclavo: „eres libre (*sā'ibatun*): para Mālik: su alianza es para los musulmanes. Su opinión es parecida a otra que dice que la liberación de [un esclavo] es a favor de los musulmanes, a menos que [Mālik] quisiese designar con ello sólo el sentido de la liberación. En este caso, la alianza es para el amo [liberador]. Dijo aš-Šāfi'ī y Abū Ḥanīfa: „Su alianza es para quien lo libere“. La misma opinión es la adoptada por Aḥmad, Dāwūd y Abū Ṭawr. Otros dijeron: „Es libre de escoger donde fijar su alianza. Si no lo hace, su alianza es para todos los musulmanes“. Esta opinión, es la misma adoptada por al-Layṭ y al-Awzā'ī. Ibrāhīm y aš-Ša'bī dijeron: „No es inconveniente vender la alianza del esclavo emancipado y donarla“. El argumento de estos, es lo mismo incluido en la cuestión

anterior. En cuanto a quienes permitieron su venta, no conozco, por el momento, ningún argumento de los mismos”. *Bidāya*, t. II, p. 272.

### - *No sé (Lā adrī)*

La otra fórmula empleada por el autor para expresar su falta de datos ante ciertos casos jurídicos es *lā adrī*, o sea, *no sé, desconozco o no tengo constancia de ello*.

Dos veces hallamos esta fórmula. La primera al expresar su ignorancia ante la llamada a la oración: ¿si es en el zahirismo una obligación absoluta o sólo una obligación de las de la oración?:

“Se discordaron sobre la llamada preliminar (o pregñ interior, *al-iqāmatu*) [a la oración] en dos puntos: su juicio legal y sus características. En cuanto a su juicio legal, es obligatoria para los individuos, mientras es para la comunidad, una tradición recomendada más que la llamada solemne (o pregñ exterior, *al-āḍānu*). En los zāhiríes, es obligatoria, pero no sé si la consideran de una absoluta obligación o sólo una obligación de la oración. La diferencia entre ambos es que en la primera opinión, no se anula la oración si no se realice la llamada preliminar, mientras en la segunda opinión, si se anula. Ibn Kināntu, de los mālikíes, dijo: „Quien se deshace de la misma intencionalmente, su oraciñ es anulada”, *Bidāya*, t. I, p. 79.

La segunda cuando se exclama ante una opinión de Ibn ‘Abd al-Barr quienes considera débiles ciertas tradiciones que aprueban la oración del eclipse del sol:

“Lo que dijo Abū Bakr Ibn al-Munḍir [el Profeta (que la paz y las bendiciones de Dios sean con él), realizñ muchas plegarias en múltiples eclipses”] tiene su fundamento en Muslim y no sé por qué Abū ‘Umar dijo sobre las mismas que habían sido transmitidas desde vías débiles”. *Bidāya*, t. I, p. 153.

Esta exclamación es más que confesión de ignorancia, es en cierto modo, una crítica a una autoridad tradicionista de la talla de Ibn ʿAbd al-Barr y uso evidente de sus conocimientos en la área de la Tradición Profética.

**- *No estoy al tanto (lā aʿlamu)***

Otra expresión de similitud significación con las antes expuestas es *no estoy al tanto (lā aʿlamu)*. Es esta la expresión que manifiesta con mayor claridad a qué punto la modestia o humildad del autor de la *Bidāya* puede llegar. La falta de datos que parece haber tenido provisionalmente como se desprende de los textos donde aparece tal expresión, no disminuyan su autoridad científica. Al contrario, ésta se aumenta al hilo de su confesión de no haber tenido constancia de tal o cual dato. Veremos ciertos ejemplos a título de ilustración:

- Acerca de la definición del lugar de la babucha donde se debe pasar la mano (*mashu*), el autor aporta las diferentes opiniones y sus correspondientes argumentos, pero se detenga ante quienes consideraron permisible sólo hacerlo debajo de la babucha señalando que no tiene constancia de su argumento:

“En cuanto a quienes permitieron conformarse sólo con pasar la mano (*mashu*) debajo de la babucha, no estoy al tanto de su argumento; porque ni siguió esta tradición, ni tampoco utilizo esta analogía, es decir iguala al *mashu* con el lavado (*al-guslu*)”, *Bidāya*, t. I, p. 14.

- Al abordar la discordancia entre los juristas sobre la entrada a la mezquita de alguien quien no se purificó de una relación carnal (*al-yunubu*), el autor expresa su falta de datos acerca de la opinión que sostenga la prohibición de atravesar la mezquita salvo lo que haya sido manifiesto de una tradición profética:

“En cuanto a los que prohibieron el paso de la mezquita [para quienes no se purificaron aun de una relación carnal], no estoy al tanto de sus argumentos salvo lo aparente de una transmisión [del Profeta] -sobre él la Paz y la Bendición- que dice: „Prohíbo el

acceso a la mezquita al impuro (*al-ŷunubu*) y a la mujer en su periodo de menstruación (*al-ḥā'idu*), pero resulta que es una transmisión no firme (*gayru iābitin*) en los tradicionalistas. Su discordancia en *al-ḥā'idu* en este sentido es su divergencia sobre *al-ŷunubu*", *Bidāya*, t. I, p. 35.

- Sobre la intensidad requerida en el ayuno voluntario, el autor confiesa no haber tenido ninguna constancia sobre si alguien se prescindió de la misma en esta categoría de ayuno:

“En cuanto a la segunda base que es la intensidad, no estoy al tanto de quienes no la exigieron como condición en el ayuno voluntario, sino que se discordaron sobre el tiempo de la misma como se ha mencionado antes”, *Bidāya*, t. I, p. 227.

- Tampoco vacila en confesar que no tiene conocimiento de cualquiera controversia acerca de *al-Ŷihādu* como obligación propia a los hombres libres:

“En cuanto a que esta obligación [de *al-Ŷihādu*] sea propia sólo para hombres libres, no conozco yo ninguna controversia al respecto, y la mayoría de los juristas concuerdan sobre que es imprescindible el previo permiso de los padres para el cumplimiento de la misma, a no ser que afecte al individuo como obligación personal; tal sucedería en el caso de que faltasen hombres para su cumplimiento si a ella no se dedicasen todos”, *Bidāya*, t. I, p. 278.<sup>2087</sup>

- Lo mismo es válido para un fundamento textual sobre la obligatoriedad de que la dote sea completa con la muerte:

“Se concordaron sobre el dote que deba ser completo al consumir el matrimonio o con la muerte. Su obligatoriedad de que sea completo al consumir el matrimonio, en conformidad con el dicho del Santísimo: „Si deseas cambiar una esposa por otra y

---

<sup>2087</sup> Sigo parcialmente la traducción realizada por Carlos Quirós a este pasaje efectuando sobre el mismo leves modificaciones. Véase Ibn Rušd, *El Libro del Ŷihād*, p. 46.

habéis dado a una de ellas un quintal, no toméis nada de él en el momento del divorcio,,<sup>2088</sup> En cuanto a su obligatoriedad con la muerte, no sé yo ahora ningún fundamento textual sobre este particular salvo la unanimidad sobre él existente”, *Bidāya*, t. II, p. 17.

### **- Según recuerdo, (*fīmā aḍkuru*)**

El fundamento que más acredita la probabilidad de que la *Bidāya* haya sido germinada primero como lecciones dirigidas a una restringida audiencia – de ahí su tono didáctico- es la utilización - verdad por una sola vez- de la expresión *según recuerdo (fīmā aḍkuru)*.

El hecho de que el autor la conserva en sus supuestas revisiones de la *Bidāya*, plantea cierta duda sobre las razones que les impidieron consultar el dato dudoso sobre el cual queda indeciso.

El contexto donde aparece el siguiente pasaje de la *Bidāya* es las diferentes condiciones de la matanza (*al-ḥqrū*) de los animales cazados:

“En cuanto a la tercera condición, no se debe matar al cazado con otro animal cuya matanza no es la misma que su sacrificio. Es una condición objeto de unanimidad según recuerdo, porque no se sabe quien pudiera haberle matado”, *Bidāya*, t. I, p. 337.

### **- No recuerdo (*lā aḍkuru*)**

Otra expresión que tiene que ver también con la anterior en cuanto a la supuesta germinación primaria de la *Bidāya* es la utilización de esta tan extraña expresión como es *no recuerdo (lā aḍkuru)* unas cuatro veces. En ambas, el autor parece estar indeciso, pero con mucha tranquilidad y serenidad.

La primera vez que emplea esa expresión, es cuando confiesa no haber recordado ningún compañero del Profeta que exija el placer en tocar a la esposa,

---

<sup>2088</sup> Alcorán, Las Mujeres: 24.

como condición en la obligatoriedad de realizar la ablución. Nos parece recoger todo el contexto de la cuestión debatida para su mejor entendimiento:

“Los doctores se divergieron sobre la obligatoriedad de la ablución para quien toca las mujeres con su mano o con otros órganos íntimos. Algunos vieron que es obligatorio realizar la ablución para el hombre que toca una mujer con su mano directamente sin que haya entre ambos ningún obstáculo de velo u ocultación. Lo mismo es válido para quien la besa porque el beso según ellos, es en cierto modo, tocar, habiéndose placer o no. Esta opinión es la que adopta aš-Šāfi‘ī y sus compañeros, sólo que a veces diferencia entre el tocador y el tocante obligando al primero a realizar la ablución, y a veces iguala entre ambos como también diferencia entre *al-maḥārim* y la esposa obligando a realizar la ablución a quien toca la esposa excepto a los *al-maḥārim* y a veces iguala entre ambos. Otros vieron que la ablución es obligatoria para quien toca con placer o quien lo plantea lograrlo, sea con obstáculo o no, con cualquier órgano excepto el beso cuyo caso no exigieron ninguna condición de placer. Esta actitud es la adoptada por Mālik y la mayoría de sus compañeros. Otros negaron que haya obligación de ablución al tocar las mujeres. Esta actitud es la adoptada por Abū Ḥanīfa. A todas estas opiniones, un antecedente en los compañeros [del Profeta] excepto la condición del placer que no recuerdo que alguien de los mismos la ha exigido”, *Bidāya*, t. I, p. 27.

La segunda vez que el autor emplea esta expresión es cuando se refiere a las categorías de capitulación legal o *yizya* y afirma al respecto de la cantidad decimal de la misma:

“Dijo Abū ‘Ubayd en su *Tratado de bienes (al-amwālu)* acerca de un compañero del Profeta – que la paz y las bendiciones de Dios sean con él - cuyo nombre no me acuerdo ahora, que le preguntaron: ¿Por qué estabais tomando el decimal de los incrédulos árabes? Los respondió: porque ellos estaban tomando lo mismo al entrar nosotros [en sus propiedades].<sup>2089</sup> *Bidāya*, t. I, p. 297.

---

<sup>2089</sup> *Bidāya*, t. I, p. 297.

La tercera vez, es cuando aborda la condición de la intención (*an-niyyatu*) exigida para sacrificar los animales. El autor no parece estar seguro de que si existe una opinión favorable a dicha condición, pero no recuerda la existencia de ninguna discordancia fuera de la doctrina mālikí y presupone dos actitudes al respecto:

“En cuanto a la condición de la intención en la misma (el sacrificio legal de los animales), se comentó sobre su obligatoriedad en la doctrina [mālikī] y no me acuerdo ahora de ninguna discordancia fuera del mismo sobre dicha cuestión. Es probable que haya habido dos opiniones al respecto: la obligatoriedad y la desobligatoriedad (*tarqu al-wuḡūbi*); quien exige la primera, dijo: „es un culto siendo exigidas como condición en la misma, su atributo y número, por lo cual la intención debe de ser su condición“. Quien no vio su obligatoriedad, dijo: „Es un acto razonable cuya realización produzca muerte que es la finalidad del mismo“ de modo que la intención no es obligatoria como es el caso de la purificación de la suciedad cuya materia es condición de su lavado”, *Bidāya*, t. I, p. 329.

La cuarta y última vez, es cuando trata la cuestión del contrato de compraventa indicando que no tiene constancia sobre ninguna opinión de Mālik sobre los términos de tal proceso:

“El contrato está falso si no fuera mediante términos decisivos de la compraventa como cuando el comprador dice: „Te vendo“, y el vendedor dice: „Te compro“. Si el comprador dice: „Véndame tu mercancía a tal y tal precio“ y el vendedor le contesta: “Te la vendo“, para Mālik la venta está consumada y no hay excusa alguna para quien renuncia a la misma sino con un pretexto. Para aš-Šāfi‘ī, la venta no estará consumada hasta que el comprador diga: „Te la compro“. También si éste dice al vendedor: „¿Por cuánto vendes tu mercancía?“ El comprador<sup>2090</sup> le responde: „por tal y tal precio“ y el

---

<sup>2090</sup> Lo lógico sería *el vendedor*, pero así figura en la edición que manejamos. Lo mismo en Ibn aš-Šiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu*, t. VIII, Mar‘šīlī y Šallāq (eds.), p. 317; la 8ª edición de Dāru al-Ma‘rifati, Beirut,

vendedor le responde: “Te la compro”. Sobre esta cuestión se han divergido si la venta es compulsiva (*mulzimatu*) o no hasta que el comprador diga: „te la compro”. Para aš-Šāfi‘ī, la venta se concluye mediante términos directos y figurativos y no recuerdo que Mālik tiene cierta actitud al respecto”, *Bidāya*, t. II, p. 128.

### - **Creo (*aḍunnu*)**

El vocal que expresa esa indecisión y modestia a la vez, es *creo* (*aḍunnu*). En comparación con las expresiones antes analizadas, ésta es de más número y simbolismo. En todas las veces que el autor recurre a dicha expresión, lo hace de la misma manera que las demás, es decir con un cierto grado de incertidumbre e indecisión.

Nos conformamos con aludir a ciertos ejemplos representativos de esta expresión:

- Acerca de la manera de realizar la vuelta ritual (*aṭ-ṭawāfu*) sobre la *Qa‘ba* caminando o corriendo, el autor formula la actitud *zāhirī* conforme a sus principios y fundamentos señalando que ello es en su momento, la opinión de los mismos o de algunos de sus compañeros:

“Conforme a los fundamentos de los *zāhirīes*, es obligatorio correr tal como se indica en el dicho del Profeta: „Tomáis de mi vuestros rituales”. Según creo, es la opinión adoptada ahora por los mismos o la de algunos de sus compañeros”, *Bidāya*, t. I, p. 249.

- Lo mismo hace con la cuestión del trabajo o acción (*al-‘amalu*) como tercer pilar de la asociación (*aš-šarikatu*) que es, al creer que ciertos doctores no admiten la asociación a no ser que los bienes de sus integrantes sean iguales teniendo en cuenta la labor realizada. En este sentido, Ibn Rušd escribe:

---

1982, t. II, p. 170. A no ser que se tratase de la siguiente frase: “y éste dice al comprador” lo cual figura en ‘Abbādī, *Šarḥu bidāyati al-muḥtaḥidi*, t. III, p. 1661.

“En cuanto al trabajo como tercer pilar [de la asociación], es dependiente, tal como dijimos antes, de los bienes en Mālik y no está considerado en sí. En Abū Ḥanīfa, se toma en consideración junto a los bienes. Creo que entre los doctores, hay quienes rechazan la asociación si los bienes de sus integrantes son desiguales teniendo en cuenta [el factor d] el trabajo; porque vieron que éste, en la mayoría de los casos, es igual en ambas partes. Si sus bienes son desiguales, hay entonces una injusticia (*gabnun*) en el trabajo de algunos sobre los otros”, *Bidāya*, t. II, p. 191.

- Esa humildad e incertidumbre aparecen también al anunciar que no tiene constancia de ciertos datos en la doctrina mālikí correspondientes al equivalente del cuarto de un dinar. El contexto de esta confesión es la cantidad fijada por los doctores para cortar o no las manos a quien roba:

“Creo que hay en la doctrina quien opina que el cuarto del dinar es equivalente a tres dirhams”, *Bidāya*, t. II, p. 335.

### - ***Supongo (aḥsabu)***

La última expresión en esta categoría es *supongo (aḥsabu)*. Ésta tiene varios matices, como *presumo*, *creo* o *conceptúo*, según el contexto. El autor la usa con frecuencia, prácticamente unas 54 veces. He aquí ciertos ejemplos:

- Para atribuir una opinión a Dāwūd sobre el acceso del impuro (*al-ŷunubu*) a la mezquita, sea sólo para atravesarla o instalarse en la misma, el autor parece no estar seguro de la autoría de esta opinión por el jurista zāhirí:

“Sobre el acceso del impuro (*al-ŷunubu*) a la mezquita. Hay tres opiniones al respecto: quienes lo prohibieron categóricamente como son Mālik y sus compañeros; otros lo prohibieron sólo para quien lo atraviesa y no al que se instala, entre ellos aš-Šāfi‘ī; y otros lo permitieron para ambos, entre ellos supongo, Dāwūd”, *Bidāya*, t. I, p. 35.

- Lo mismo es válido para la cuestión de la permisibilidad del acto leve en la oración. El autor parece no estar seguro de su existencia entre los musulmanes:

“En cuanto a los condicionalmente rechazados en la oración, hay concordancia entre los musulmanes que son entre dichos y actos. Para éstos, son todos los actos permitidos a no ser los de la oración salvo matar al escorpión y a la serpiente. Respecto a esta cuestión, hay discordancia [entre los musulmanes] a causa de la oposición de la tradición a la analogía. En cuanto a la permisibilidad del acto leve [durante la oración], supongo que se concordaron sobre el mismo. En cuanto a los dichos, es condicionalmente requerido que sean ajenos a las formulas de la oración. Lo cual hay concordancia que no pervierten intencionalmente la oración”, *Bidāya*, t. I, p. 86.

- También se ve que el autor aporta ciertas opiniones que no está del todo seguro de su procedencia tal como por ejemplo, la opinión que considera que las presas no son objeto del quinto y que se deba repartirse entre las cinco categorías que lo perciben:

“En cuanto a las presas (*al-fay’u*), son en la mayoría [de los juristas], todo lo que de los impíos llega a ser propiedad de los musulmanes a través del horror y del terror sin que se anduviera por ello con fuerza y prisa, por caballo u hombre. La gente se divergieron sobre qué lado deban de estar desembolsados, algunos dijeron: „*al-fay’u* está para todos los musulmanes: lo mismo pobres que ricos, debiendo el imām darlo a los combatientes, a los gobernadores y a los prefectos, desembolsarlo en la construcción de puentes, en la restauración de mezquitas y otros asuntos benéficos de los musulmanes sin que ninguno de sus partes sea quintado”. Esta actitud es la adoptada por la mayoría [de los *fuqahā’*] y establecida por Abū Bakr y ‘Umar. Dijo aš-Šāfi‘ī: „que sea quintado y que a su vez se reparta entre las categorías citadas en la aleya del *Botín*, que son las mismas citadas en el quinto concreto del botín, el resto, será destinado en inversiones tal como estima el esfuerzo personal (*iṭihād*) del imām: desembolsarlo en sus asuntos personales, en su familia y a favor de quien bien juzgare. Supongo que algunos dijeron: „*al-fay’u* no es objeto de repartición en cinco partes, pero sí que se reparta entre las cinco categorías

que perciben el quinto y eso es - creo yo- uno de los propósitos de aš-Šāfi‘ī”, *Bidāya*, t. I, p. 284.<sup>2091</sup>

- La misma sensación de indecisión, es la que manifiesta el autor ante la falta de discrepancia entre los juristas sobre si se debe o no a la hija primogénita de casarse durante la ausencia corta de su tío teniendo la posibilidad de consultarlo con el padre:

“La tercera cuestiñ (relativa a quien le corresponde desempeñar la regencia sobre la hija primogénita: su tío o el padre de éste) que es la ausencia del padre dejando sola a su hija primogénita, hay en la doctrina [mālikí] detalles y discrepancias. Ello se debe a la lejanía, a la longitud de su ausencia, o su cercanía, al desconocimiento o conocimiento de su paradero. Ante la urgencia del casamiento de la hija por falta de manutención, o por temor de que se convierta en persona indecente, o por ambas cosas, hay concordancia en la doctrina [mālikí] que si la ausencia es larga, o se desconoce el paradero del padre, o que éste sea preso, si la hija no recibe ninguna oferta de casamiento, estando bien cuidada y mantenida, no se debe casarla. Si recibe una oferta de casamiento, estando su padre en prisión o en paradero desconocido, que se case. Hay discrepancia sobre si se casa teniendo conocimiento del paradero lejano de su padre: hay quien dice que se deba casarse. Esta opiniñ es la adoptada por Mālik. Otros dicen que no. Esta opinión es la defendida por ‘Abd al-Mālik e Ibn Wahb. Si, al contrario, carece de manutención y encontrase en estado de dejadez, es debido a que sea casada en esos tres casos, es decir, la larga ausencia, la prisión y el desconocido paradero. Lo mismo es válido cuando se encuentra en las dos situaciones: es debido casarse estando en la dejadez aunque no reciba ninguna oferta de casamiento. Sobre si se debe casarse durante la ausencia corta teniendo la posibilidad de consultar al padre sobre tal tema, supongo que no exista ninguna discrepancia. Conforme a la visión pragmática (*an-naḍaru al-mašlahiyyu*) que sostiene esta opinión, no se descarta su casamiento si se

---

<sup>2091</sup> He sacado provecho parcial en este pasaje, de la versión al castellano realizada por C. Quirós en *El libro del Ŷihād*, pp. 74-75.

considera la falta de tiempo y el temor del gobernador a que sea objeto de indecencia aunque el paradero de su padre fuera cercano”, *Bidāya*, t. II, p. 11.

\* \* \*

No podemos concluir este apartado sin plantear una hipótesis acerca de las diferentes formulas usadas por el autor cuyos contenidos dijimos que expresan cierta modestia o humildad científica.

Según se desprende de las mismas, parece que la *Bidāya* fuera en su origen una serie de lecciones pronunciadas para un reducido público, posiblemente, un número cualificado de sus discípulos. Dichas lecciones habrían de convertirse en lo que ya conocemos como obra concluida, redactada y revisada por el propio autor.

Es posible rechazar tal hipótesis porque habría que demostrar la subsistencia de las lagunas después de que la obra haya sido revisada y retocada por el autor. Si era normal que el autor no tuviese presente la bibliografía necesaria para desarrollar su trabajo al pronunciar sus lecciones ¿por qué no lo habría hecho durante la revisión de las mismas estando a su alcance tal bibliografía?

La respuesta es muy sencilla: es probable que bajo su forma original la *Bidāya* haya sido revisada y superadas cuantas deficiencias bibliográficas habían sido detectadas. Pero es posible que su autor tampoco hubiera podido conseguir suficiente bibliografía para complementar ciertos datos. Las lagunas que constan en la *Bidāya* acreditan esta hipótesis.

A cualquiera que lea esta obra le sorprende que el autor, después de que haya revisado su obra para su posterior difusión, no haya consultado sus referencias bibliográficas. El carácter pasajero de algunas formulas que expresan su falta de datos acerca de ciertas cuestiones, lo complica todo. Según se

entiende de ciertos casos, la falta de datos sobre algunas cuestiones, es pasajera y será complementada al filo del tiempo. Nada de eso es factible, pues según las diferentes ediciones que disponemos, todavía constan las mismas expresiones.

Es, por ejemplo, la cuestión de la madre esclava, si se la emancipan o no desde el tercio de la herencia. Ante tal cuestión, Ibn Rušd confiesa no conocer *ahora* alguien que adopta tal opinión.<sup>2092</sup>

Lo es también su actitud ante la caridad legal si es debida sólo por un año aunque transcurren otros años más sobre los mismos bienes. Respecto a esta opinión, Ibn Rušd confiesa ignorar en su día ningún argumento legal que lo sostenga.<sup>2093</sup>

Acerca de un fundamento textual sobre la obligatoriedad de que la dote sea completa con la muerte, el mismo autor afirma no conocer en su tiempo, ningún fundamento textual sobre este particular salvo la unanimidad sobre él existente.<sup>2094</sup>

Tampoco el autor desvía su desconocimiento ante la cuestión de la permisibilidad de venta del esclavo liberado, pues confiesa no haber tenido ningún dato acerca del argumento empleado para defender tal opinión.<sup>2095</sup>

Dos probabilidades destacan aquí: o que tampoco tuvo a su alcance la necesaria bibliografía, igual que le haya sido imposible conseguirla durante la primera germinación de la *Bidāya* bajo su forma de lecciones; o que, de verdad

---

<sup>2092</sup> *Bidāya*, t. II, p. 295.

<sup>2093</sup> *Bidāya*, t. I, p. 199.

<sup>2094</sup> *Bidāya*, t. II, p. 17.

<sup>2095</sup> *Bidāya*, t. II, p. 272.

no tenía conocimiento de ciertos datos referentes a su tema, y por ello estaba claro y espontáneo en expresarlo como vinimos de comprobar.

Ambas probabilidades son razonables. La composición de la *Bidāya* tuvo su largo tiempo de ida y vuelta en la mente y en el borrador del autor. Éste lo confiesa en primera persona cuando dice que su *Libro de la peregrinación* es parte de una obra compuesta hace más de veinte años.<sup>2096</sup> Una segunda edición o más de la *Bidāya* son bastante probables al tomar en consideración todo el tiempo transcurrido entre la obra en su totalidad y la incorporación de uno de sus componentes a la misma.<sup>2097</sup>

De todos modos, es muy saludable de su parte que confiese sus límites. Tal cosa no ocurre si no estuviese consciente de su condición de *faqīh* dotado de moralidad religiosa y de su condición de filósofo que lo vea casi todo en plan relativo.

## 6. Primacía del Derecho Natural sobre el Derecho positivo

Uno de los rasgos característicos de la *Bidāya* es la primacía del derecho natural sobre el derecho positivo. Un gran estudioso del derecho musulmán, el arabista Jesús Riosalido, lo define así:

“[En su libro, Ibn Rušd] habla de la existencia de un Derecho Natural, cuya idea se encontraría desde siempre con la mente humana, innata en ella desde el inicio de la Humanidad. Este derecho existiría conjuntamente con el derecho positivo de cada estado, y entre ellos no debería existir ninguna contradicción, porque si se diese, debería otorgarse siempre prioridad al Derecho Natural sobre el derecho positivo. Este último se

---

<sup>2096</sup> *Bidāya*, t. I, p. 278.

<sup>2097</sup> Sobre las dificultades que plantea la composición de la *Bidāya*, véase lo que dijimos en el segundo capítulo (Segunda parte) de esta tesis.

consideraría abrogado y la plena validez del Derecho Natural automáticamente restablecida. Ninguna legislación podría disponer nada que vaya contra el Derecho Natural, pues dicha legislación quedaría inmediatamente anulada”.<sup>2098</sup>

Bien que el concepto de *Derecho Natural* es ajeno al pensamiento rušdiano, pues surgió sólo durante el siglo de las luces, prácticamente con Hobbes (1588-1679) y Montesquieu (1689-1755), y es categóricamente fruto de la reflexión en la problemática jurídica establecida por Ibn Rušd, es posible que localicemos ciertos rasgos relativos al mismo en las opciones jurídicas del autor de la *Bidāya*, como por ejemplo su definición a la *karāha* o reprobación<sup>2099</sup> y el enlace que estima haber entre los intereses razonables (*al-mašālihu al-ma‘qūlatu*) y los cultos prescritos.<sup>2100</sup>

Pero sería más interesante aun, conocer el porqué de su existencia en Ibn Rušd. La respuesta es sumamente simple: la religión islámica, es la religión de la *fiṭra*,<sup>2101</sup> un estado de pureza donde el hombre se halla en plena naturalidad. Los preceptos religiosos que emanan de esta religión deben corresponderse a esta verdad elemental.<sup>2102</sup>

---

<sup>2098</sup> Jesús Riosalido, “Los derechos humanos en el Islam”, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XLI, (2005), p. 187.

<sup>2099</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 18-19.

<sup>2100</sup> *Bidāya*, t. I, p. 11.

<sup>2101</sup> Título de un libro, entre otros, compuesto por ‘Abd al-Azīz Ŷāwīš, *az-Zahrā’e li-‘l‘lam*, 1987, 226 págs.

<sup>2102</sup> Ibn ‘Ašūr, *at-Taḥrīru wa at-Tanwīru* (Liberación e iluminación), p, 91 en ‘Abd al-Ma‘yīd an-Na‘yār, “al-Manḥā at-taḥbīqiyu fī maqāšidi Ibn ‘Ašūr”, Fathī Ḥasan Malkāwī (Coord.), *aš-Šayju Muḥammad b. aṭ-Ṭāhir ‘Ašūr*, p. 264.

De ahí el esfuerzo sucesivo de la jurisprudencia islámica para basarse sólo sobre lo natural, es decir, sobre lo humano en su estado de pureza.<sup>2103</sup>

Cualquier intento de derivar este estado de su aspecto elemental y esencial, es desviar la naturaleza humana de su destino esencial y puramente humano. Cuando Ibn Rušd aboga por el Derecho Natural, es porque tiene en consideración esta verdad elemental de que la condición humana es pura. Toda jurisprudencia tiene que adaptarse a sus cordones para no perder su razón de ser. No en vano que Ibn Rušd haya sido claro al hablar sobre cierto *gusto racional* (*ad-dawqu al-‘aqliyyu*)<sup>2104</sup> basado en lo aceptable, en lo natural y en lo humano... en definitiva, en lo sostenido por la razón,<sup>2105</sup> materia prima del estado de pureza humana.

“Pero hay algo todavía más importante (...) - prosigue el profesor Riosalido- que Ibn Rušhd sostiene que el Derecho Natural se halla por encima de toda Revelación divina, o sea, por encima del Corán y de la Sunna, porque ni el Corán ni la Sunna pueden contradecir a aquél”.<sup>2106</sup>

La antes mencionada verdad elemental que caracteriza al Islam, es muy útil para suavizar la supuesta distancia gradual entre Derecho Natural y Revelación divina y por consiguiente disolver cualquiera diferencia esencial entre ambas.

---

<sup>2103</sup> De ahí el libro de Umar b. Šāliḥ b. ‘Aṭīmīn: *Derechos evocados por el estado original y establecidos por la Ley*, Maktabatu at-Taw‘iyya al-Islāmiyya, Cairo, 1989.

<sup>2104</sup> *Bidāya*, t. I, p. 347.

<sup>2105</sup> *Bidāya*, t. I, p. 5.

<sup>2106</sup> Jesús Riosalido, “Los derechos humanos en el Islam”, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XLI, (2005), p. 188.

Conforme a lo que habíamos señalado anteriormente, es difícil sostener que haya alguna diferencia entre *Revelación divina* y *Derecho Natural*, porque la primera es la que teóricamente dicta lo que debería de ser la segunda y de hecho, no hay ninguna contradicción entre ambas ni tampoco hay diferencia de posiciones. Sólo la complementariedad es el factor común entre ambas. Lo que parece ser contradicción es debido a cierta modalidad de pensamiento que diferencia entre lo físico y lo metafísico, entre lo razonable y lo irrazonable.

Para Ibn Rušd que se entiende que ha sostenido “que el Derecho Natural se halla por encima de toda Revelación divina, o sea, por encima de *Alcorán* y de la *Sunna*”, dato difícil de contextualizar con ciertas actitudes del mismo pensador, como es por ejemplo, su argumento acerca de las moscas caídas en la comida<sup>2107</sup> o su aceptación a la diferenciación establecida por los doctores entre actos litúrgicos que no tienen sentido razonable como la oración, pero sí tienen su finalidad como por ejemplo ganar la clemencia de Dios y actos litúrgicos razonables como la purificación de la impureza.<sup>2108</sup>

Teniendo tales datos en la perspectiva, es difícil sostener cualquier supremacía del Derecho Natural sobre la Revelación divina, porque no cabe en el mismo espítome de Ibn Rušd quien casi siempre pone todo a la merced de la voluntad divina, es decir, lo textualmente enunciado en los primeros fundamentos: El *Alcorán* y la *Sunna*.

Dicho esto, es posible que dijéremos que haya una cierta primacía del Derecho Natural sobre el Derecho positivo en la *Bidāya*, siendo identificado el

---

<sup>2107</sup> *Bidāya*, t. I, p. 22.

<sup>2108</sup> *Bidāya*, t. I, p. 6. Es de señalar que la alusión a estas dos categorías de actos litúrgicos es abundante en esta obra, pues forma parte de las causas de la divergencia entre los juristas sobre determinadas cuestiones jurídicas.

primero con la Revelación divina o si preferimos decir adaptado a la misma; porque si el Derecho Natural es concebido para el estado de pureza del hombre, tal vez el Derecho positivo se inclinaría a alejarse un poco del mismo y someterle a ciertas medidas artificiales, quizás para otorgarle más libertad y dignidad que supuestamente cree haberlas negado la Revelación divina.

## 7. Aspectos zahiríes

No es de extrañarse que evoquemos el zahirismo en la *Bidāya*. Varios estudiosos ya lo habían hecho, cada cual según su perspectiva, especialmente la de Brunschvig quien señala la probable “conexión sugestiva entre la *Bidāya* y la conjetura política”,<sup>2109</sup> pero no nos ofrecieron la materia prima de dicha doctrina en esta obra, objeto de este análisis.

No nos incumbe aquí valorar sus propósitos, porque precisamente parte de la equívocidad<sup>2110</sup> que genera el pensamiento de Ibn Rušd es la falta de datos que permiten tener cuerpo propio a toda especulación teórica.

Por nuestra parte, preferimos resaltar la presencia del zahirismo en la *Bidāya* a base de textos y opiniones que permiten tener, desde luego, una clara idea sobre qué aspecto tiene el zahirismo en esta obra.

Señalamos en primer lugar que haya una abundante referencia al zahirismo en la *Bidāya*. Para tener sólo una idea cuantitativa sobre el tema, hay 162 referencias a Dāwūd, 27 a Ibn Ḥazm, 163 a *ahlu az-zāhiri* (la gente de az-

---

<sup>2109</sup> "Averroès juriste", p. 67.

<sup>2110</sup> Sobre este tema, dice nuestro profesor Ḥanafī: “A veces [Ibn Rušd] parece ser como zahiri de tendencia (...) El planteamiento de la analogía en la *Bidāya* es más idéntico a su estado en el zahirismo, mera maquina lingüística y retórica que une lo impensable con lo enunciado. Es una analogía especial que designa lo particular, al revés de lo particular que designa lo general”. Véase Ḥasan Ḥanafī, “El ištibāhu fī Ibn Rušd”, *Ālamu al-Fikri*, Vol. XXVII, n° 4 (1999), p. 128.

*zāhir*), 14 a *aẓ-ẓāhiriyyatu* (los adeptos del zahirismo) y 2 a *aṣḥābu Dāwūd* (Los compañeros de Dāwūd); es decir, unas 368 referencias al zahirismo, sea de manera pasajera o para exponer las opiniones de esta doctrina con sus diferentes matices como tendremos ocasión de comprobar, lo cual representa, desde el punto bibliográfico, una fuente inagotable para conocer actitudes y opiniones de dicha doctrina, condenada en su día, a la exclusión, al desprecio o a la descalificación<sup>2111</sup> como fue el caso de su icono en al-Andalus, Abū Muḥammad b. Ḥazm.<sup>2112</sup>

Pero no por ello este genial pensador en opinión de Asín Palacios,<sup>2113</sup> ceso de captar la admiración de la gente culta. Ibn Rušd, gran fabricante de distancias, lo elogio<sup>2114</sup> pero no por su fama y su prestigio, sino por determinadas opiniones favorables a la línea del pensar racional que el mismo compartía.

Una de las veces que el autor de la *Bidāya* menciona a Ibn Ḥazm- y con esto empezamos a rastrear la presencia del zahirismo en la *Bidāya* - es para elogiar su manera de proceder en la dialéctica jurídica. La circunstancia de ello, es el análisis de las causas de la discrepancia entre los juristas sobre si es permisible o no realizar las necesidades naturales teniendo o no a la *qibla* al frente.

---

<sup>2111</sup> Aludimos a la actitud de aš-Šāḥibī ante el zahirismo tachándolo de *bid'ā* (innovación). Véase Abū Ishāq Aš-Šāḥibī, *al-I'tiṣāmu*, t. I, Aḥmad °Abd aš-Šāfi (1ª ed.), p. 187.

<sup>2112</sup> Nos referimos a la actitud de Ibn al-°Arabi al-Ma°afiri hacia Ibn Ḥazm en su tratado *al-°awāšimu mina al-qawāšimi*, °Abd al-Ḥamīd b. Bādīs (1ª ed.), p. 85

<sup>2113</sup> Abenhazam de Córdoba, *Los caracteres y la conducta*, traducción de Asín Palacios, introducción, X.

<sup>2114</sup> R. Brunschvig, "Averroès juriste", p. 46.

Ante tal cuestión, los juristas adoptaron tres opiniones divergentes entre sí: La impermisibilidad de realizarlas donde sea su lugar; su permisibilidad en general; y su permisibilidad sólo en la edificios y ciudades y su impermisibilidad en el Sáhara y otros lugares donde no hay edificios.

La causa de dicha discrepancia, es la contraposición de dos tradiciones fiables, la de Abū Ayyūb al-Anṣārī y la de °Abd Allāh b. °Umar. La primera insta a realizar las necesidades más allá de la *qibla* dejándola al frente o a la espalda, es decir, a Oriente y a Occidente, la segunda relata que el Profeta lo hacía teniendo la *qibla* a su espalda y Siria al frente.<sup>2115</sup>

Los juristas tomaron tres actitudes frente a estas dos tradiciones: juntarlas la una con la otra, preferir entre ambas a base de fundamento (*at-tarýṭhu*) y la vuelta a la inocencia original (*al-barā'atu al-ašliyyatu*) en caso de contraposición.<sup>2116</sup>

Ibn Rušd, quien busca siempre las causas de la discrepancia entre los juristas, explica esta cuestión como sigue sin dejar de elogiar al procedimiento de Ibn Ḥazm acerca de esta cuestión:

“Quien veía juntar [las dos tradiciones], entendiñ de la tradiciñ de Abū Ayyūb al-Anṣārī su significado acerca del Sahara y de los lugares donde no existe posibilidad de oculto y entendió de la tradición de Ibn °Umar su significado de oculto, lo cual es la doctrina de Mālik. En cuanto a quien veía la preferencia a base de fundamento (*at-tarýṭhu*), dio preferencia a la tradiciñ de Abū Ayyūb; porque si haya habido contraposición entre dos tradiciones, una correspondiente a una ley establecida y la otra en concordia con el fundamento – la no emitir un juicio- y se desconoce de ambos, quién es el anterior o el posterior, es obligatorio escoger la tradición afirmativa a la ley;

---

<sup>2115</sup> Véase más datos sobre las dos tradiciones, Ibn aš-Šiddīq, *al-hidāyatu*, t. II, pp. 238-240.

<sup>2116</sup> Según Ibn Rušd, se trata de no emitir ningún juicio. *Bidāya*, t. I, 63.

puesto que es posible que la obligación de aplicarlo o deshacerse del mismo mediante la transmisiones justas, hayan sido antes o después de establecer tal juicio. Por eso, no es permisible deshacerse de una ley obligatoria sólo mediante la suposición que en ningún momento, habíamos sido obligados a abrogarla salvo si hay fundamento textual que aprueba que haya sido posterior puesto que las suposiciones que mantienen los juicios son limitados por la ley, es decir las que es obligatorio negarlas o afirmarlas y no siempre se tratara de cualquiera suposición. Por este motivo la acción es determinada por el fundamento concluyente y no por simple suposición. Quieren decir por ello, la ley tajante que obliga a cumplir la acción mediante este género de suposiciones. Este bueno procedimiento de Abū Muḥammad b. Ḥazm al-Andalusī está basado sobre los fundamentos de la gente de la dialéctica jurídica que consiste en que la firmeza de lo asegurado mediante la Ley legítima, no se supera ante cualquier duda planteada. En cuanto a quienes vieron la vuelta a los fundamentos en caso de la contraposición, su actitud está basada sobre el principio de que la duda anula el juicio y que ambos son juicio. Esta opinión es la de Dāwūd az-Zāhirī, pero Abū Muḥammad b. Ḥazm lo contradice sobre este punto aunque es de sus compañeros”, *Bidāya*, t. I, pp. 63-64.

Las otras veces que Ibn Rušd alude a Ibn Ḥazm y a los zahiríes es para atribuirles determinadas opiniones jurídicas, apoyarse en la autoridad tradicionista de Ibn Ḥazm en corregir ciertos hadices<sup>2117</sup> y a veces, criticar su formalismo como hizo acerca de la actitud de los zahiríes quienes se conformaron de observar sólo la significación aparente de una tradición profética que prohíbe orinar en el agua estancada.<sup>2118</sup>

---

<sup>2117</sup> *Bidāya*, t. I, págs. 18, 40 y 44.

<sup>2118</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 18-19.

Aunque Ibn Rušd haya sido feroz defensor de la analogía,<sup>2119</sup> considerándola una de los fundamentos del Derecho, en contra de los zahiríes que la rechazan, parece que se inclina a ciertas opciones jurídicas de los compañeros de Dāwūd e Ibn Ḥazm. Su rechazo al conformismo textual es patente y su abogacía por la innovación jurídica es constante. Y todo ello le hicieron más cerca de sus posiciones.

En su introducción, Ibn Rušd alude a la necesidad de aprovechar de la analogía siempre que haga falta por razones evidentes de la vida humana, sin que considere necesario que a veces, es oportuno prevalecer el texto fiable a la analogía:

“Los eventos entre los humanos son infinitos, mientras los textos, las acciones y las afirmaciones son finitos y es imposible compaginar lo infinito con lo finito”. *Bidāya*, t. I, pp. 2-3.

Procedemos ahora a dar algunos ejemplos significativos de esta tendencia zahirí en la *Bidāya*.

En primer lugar, es de suma importancia señalar que el autor utiliza mucho un vocablo de estrecha vinculación con el zahirismo. Se trata del vocablo *aẓ-ẓahiru* (manifestante)<sup>2120</sup> y sus variantes como *yaẓharu* (parece).<sup>2121</sup> Ambos vocablos indican una significativa inclinación al sentido manifiesto del texto sin necesidad de recurrir a la hermenéutica racional o a la analogía.

---

<sup>2119</sup> Señalamos también que Ibn Rušd critica algunas categorías de la analogía según R. Brunschvig, "Averroès juriste", p. 50.

<sup>2120</sup> *Bidāya*, t. I, págs. 7, 198, 235 y 342; t. II, págs. 2, 77, 104 y 329.

<sup>2121</sup> *Bidāya*, t. I, págs. 86, 99, 106, 277 y 347; t. II, págs. 37, 93, 99, 100, 283 y 342.

Ibn Rušd lo afirma en estas palabras cuando expone las diferentes opiniones de los juristas acerca de los escasos vinos:

“Los posteriores doctores dicen: „El argumento de los ḥiḏāzīes a través del oído (*Alcorán* y la *Sunna*) es más fuerte, el de los iraquíes a través de la analogía es más manifiesto. Si es así, la causa de su discrepancia es la prevalencia de la tradición sobre la analogía, o la prevalencia de ésta sobre la tradición en caso de que ambos se contradicen. Lo cual es una cuestión objeto de discordancia. Pero la verdad, es que si el texto fuera fiable, es siempre oportuno escogerlo en vez de la analogía. Si fuera manifiesto de vocablo, con posibilidad de someterlo a la hermenéutica, aquí la mente debe de escoger entre juntar entre ambos practicando la hermenéutica del vocablo o prevalecer lo manifiesto de la palabra sobre la exigencia de la analogía. Este caso es diferente según la potencia de un vocablo de varios manifiestos y la potencia de una analogía de las varias contrapuestas. La diferencia entre ambos no se logra sino mediante el gusto racional tal como se logra detectar la armonía de las palabras rimadas de las que no lo son. Quizás que los dos gustos sean iguales. Por este motivo la discrepancia abunda en este género hasta que muchos dijeron: „todo *muḏtahid* acierta”, *Bidāya*, t. I, p. 347.

Siguiendo en el mismo sentido de reforzar la significación manifiesta de los vocablos superando así la hermenéutica, vamos a ofrecer algunos ejemplos de la misma.

- Al plantear la pureza del agua de la mar, Ibn Rušd opina a propósito de un dicho profético objeto de discrepancia,<sup>2122</sup> que lo manifiesto de la ley lo sostenga a pesar de que sea objeto de discrepancia entre los juristas.<sup>2123</sup>

---

<sup>2122</sup> “[La mar] es de pura agua e ilícitos muertos”. Véase más datos sobre este dicho en Ibn aš-Šiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu*, t. I, Maršlī y Šallāq (eds.), pp. 243-245.

<sup>2123</sup> *Bidāya*, t. I, p. 17.

- Después de exponer las diferentes opiniones sobre el juicio legal acerca de utilizar el agua mezclado con la impureza sin llegar a ensuciarlo, Ibn Rušd aboga por el procedimiento unificador entre las tradiciones que fundamentan cada opinión expuesta:

“Las preferibles y mejores maneras para mí es la de juntar entre la tradición de Abū Hurayra,<sup>2124</sup> Abū Sa‘īd<sup>2125</sup> y Anas.<sup>2126</sup> La del primero debe entenderse en sentido de desaprobación y la del segundo en la permisibilidad; porque esta exegesis mantiene el significado de las tradiciones en su apariencia, es decir, las dos tradiciones de Abū Hurayra donde se entiende que la impureza requerida es la que afecta al agua. La definición de la desaprobación para mí es lo que el espíritu rechaza viéndolo agua impura, pues todo lo que el hombre rehúse beber, es obligatorio que lo rechaza en cualquier uso para acercarse a Dios y tiene que rehusar su provecho tanto para su cuerpo como para su bebida”, *Bidāya*, t. I, pp. 18-19.

- Después de exponer ciertas opiniones y sus correspondientes argumentos sobre la pureza de la secreción de ciertas bestias, el autor afirma lo siguiente:

“En cuanto al cerdo, sería adecuado seguir lo enunciado del Libro y el *ḥadīṭ* sobre la impureza del cerdo y del incrédulo en sí mismos, que seguir la analogía (*qiyās*). La opinión ésta es adoptada por los juristas, es decir, la impureza de la secreción del

---

<sup>2124</sup> Véase sobre esta tradición, Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu*, t. I, Mar‘šīlī y Šallāq (eds.), pp. 106-108; pp. 255-256.

<sup>2125</sup> Véase sobre esta tradición, Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu*, t. I, Mar‘šīlī y Šallāq (eds.), pp. 259-267.

<sup>2126</sup> Véase sobre esta tradición, Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu*, t. I, Mar‘šīlī y Šallāq (eds.), pp. 256-259.

perro, pues el orden expresado en la Ley de derramar el agua en cuyo líquido bebió el perro, es apropiado en esa Ley por la impureza de esta agua. Quiero decir con ello que la impureza del contenido es lo usualmente entendido de la Ley cuando expresa una orden de derramar el contenido y lavar el recipiente. Los que rechazaron este planteamiento cuando dicen que si fuera por la impureza del contenido no sería exigida la condición del número [de lavamiento], no es rechazable (*naqīr*) que la Ley especifique una impureza que otra con un juicio para agravarla” *Bidāya*, t. I, p. 22.

- Prefiere a base de argumento (*raýýaha*), la opinión de Dāwūd sobre la de Mālik y Abū Ḥanīfa quienes adoptaron la idea de juntar plata con oro en la caridad legal si ambas no cumplieron la cantidad exigida y los critica en su opinión que carece de fundamento legal, considerando que por dicha opinión y la discordancia que genera, estaban desviados de los principios del Profeta:

“La causa de esta inestabilidad es su intención de hacer en uno, dos cosas diferentes en su peso, lo cual no tiene sentido. Quien quiso juntar el uno al otro, quiso inventar un juicio inexistente en la ley, porque pretendió decir que hay una cantidad que no es ni la del oro ni de la plata. Es imposible en lo que es habitual del encargo (*at-taklīfu*), del imperativo y de la elocuencia (*al-bayānu*) que haya algo similar como juicio específico en las cuestiones probables para que la ley no tomase asunto en ello y lo dejase en mano de tanta discrepancia. Puesto la ley no envió el [Profeta] - que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- sólo para que supere la discordia”, *Bidāya*, t. I, p. 188.

Es posible pues deducir que en la mayoría de las veces, el autor de la *Bidāya* compartía algunas de las opiniones zahiríes, sin llegar a formar parte de su ideario. La adhesión de Ibn Rušd al mālikismo estaba fuera de duda. Las críticas dedicadas a esta doctrina, significan más que una negativa hacia la misma, un saludable compromiso con los principios de Mālik. De ahí su

intensión de componer un libro en la casuística y fundamentos según la doctrina del imam de *Dāru al-Hiyrati*.<sup>2127</sup>

\* \* \*

Hemos tratado diferentes cuestiones correspondientes a la metodología empleada en la *Bidāya* y las características de ésta. Respecto a la metodología, hemos destacado su precisión metodológica y su fuerte espíritu axiomático mediante el análisis detenido de su *Introducción* y de otros pasajes cuyo contenido indica la preocupación del autor por la sistematización de su obra y la de sus propósitos.

Pero el aspecto problemático de la *Bidāya* no emana sólo de su preocupación metodológica, sino también de las vías de recepción de los juicios. Por este motivo, hemos tratado de analizar dichas vías para explorar su contenido problemático. Es este el caso del vocablo (*al-lafzu*), del acto (*al-fi'lu*), de la aprobación (*al-iqrāru*), del vocablo objeto de discordancia (*dalīlu al-jiṭāb*), de lo impensable (*mā sakata ʿanhu aš-šarʿu*), de las versiones del imperativo (*al-amru*) y de las versiones de la inhibición (*an-nahyu*).

Asimismo, hemos destacado que el autor sólo indicó las causas epistemológicas y no ideológicas de la discordia entre los juristas, porque la *Bidāya* representa una obra de derecho comparado cuyo campo de análisis es estrictamente limitado a los fundamentos teóricos y no sociales e históricos del Derecho.

Insistiendo sobre el aspecto metodológico de la *Bidāya*, hemos analizado su terminología y procedimiento. En este sentido, hemos destacado tres

---

<sup>2127</sup> *Bidāya*, t. II, p. 291 y 332.

categorías de términos característicos de esta obra: la terminología tradicionista, la terminología científica jurídica y la terminología bio-jurídica.

Además de estas categorías de términos, hemos notado la existencia de ciertos conceptos filosóficos, fruto del quehacer intelectual del autor en otros campos del saber. Para concretizar un poco la metodología empleada en la *Bidāya*, hemos ofrecido una descripción del procedimiento utilizado en la misma destacando su rigor lógico.

Nuestro análisis no se limitó sólo al aspecto metodológico de esta obra, sino también a sus características. En este sentido, hemos reseñado unas cuantas que nos parecieron propias de la *Bidāya*, como son, por ejemplo, su representación de un mālikismo crítico, su voluntad de explicación y metodología, su libertad de opción, su sentido crítico, su modestia o humildad científica y la primacía del derecho natural sobre el derecho positivo que caracteriza su concepción del derecho.

Y retomando la problemática del supuesto zahirismo de su autor y la de la dinastía donde se desarrolló su vida y obra, hemos visto oportuno destacar algunos aspectos zahiríes de la *Bidāya* sin que lleguemos a la certeza de que su autor era parte integral de esta doctrina, ni quiso que lo fuera como jurista mālikí de tendencia crítica que era.

En los capítulos que siguen vamos a tratar más aspectos problemáticos de esta obra intentando plantear el hecho más transcendental que pareció haber preocupado a su autor. Nos referimos, desde luego, a la discordancia jurídica entre los juristas y a las causas que la explican.

## Cap. VI: Problemática de la *Bidāya*: la discordancia y sus causas

“*Al-Jilāfu* o discordancia, es *al-muḍādatu* o contraposición”. Es así como define Ibn Manzūr la discordancia.<sup>2128</sup> Se deduce, entre otras cosas, que este término se basa sustancialmente sobre la *contraposición* de las opiniones, de las actitudes, de las posiciones y de las creencias tal como se la definen Ibn Jaldūn (807/1406),<sup>2129</sup> at-Tahānwī (desp. 1158/1745),<sup>2130</sup> al-Ŷurŷānī (816/1413),<sup>2131</sup> al-Qannūŷī (1307/1889)<sup>2132</sup> entre otros.

Si pasamos ahora a su significación técnica, veremos que la ciencia del *jilāf* es la ciencia de la divergencia por antonomasia. Es una ciencia que permite localizar los argumentos jurídicos del adversario para rebatirlas y establecer las que se consideran como argumentos fiables, rigurosos y decisivos. Sobre este aspecto escribe Ḥāŷŷī Jalīfa:

“Es la ciencia mediante la cual se conoce cómo exponer los argumentos legales, rechazar las equivocaciones y los argumentos contrarios y plantear las demostraciones fiables, lo cual se llama la *dialéctica* que es parte integral de la lógica, sólo que *al-jilāfu* es propiamente vinculado a las finalidades religiosas”, *kašfu az-ẓunūni*, t. I, p. 721.<sup>2133</sup>

---

<sup>2128</sup> *Lisānu al-ʿArabi*, t. VII, p. 90.

<sup>2129</sup> *Al-muqaddimatu*, pp. 456-457.

<sup>2130</sup> *kašfu iṣṭilāḥāti al-funūni*, t. I, pp. 442-443.

<sup>2131</sup> *At-taʿrīfātu*, p. 106.

<sup>2132</sup> *Abaʿadu al-ʿulūmi*, t. II, pp. 276-278.

<sup>2133</sup> Cabe señalar que al-Qannūŷī ofrece el mismo texto sin dar ningún dato sobre su procedencia. Véase su *Abaʿadu al-ʿulūmi*, t. II, pp. 276-278.

Ahora bien, el tema más destacado de la *Bidāya* es la discordancia entre los juristas sobre determinadas cuestiones jurídicas. Su autor se esfuerza para localizarla, exponiendo los argumentos que fundamentan cada doctrina u opinión divergentes entre sí y emprender una búsqueda minuciosa de las razones de dicha discordancia en un intento infatigable de entender las actitudes y las posiciones jurídicas confrontadas.

La finalidad de este capítulo es exponer las causas de la discordancia e intentar averiguar, con Ibn Rušd, sus destacadas formas.

### **I. La discordancia entre los juristas**

Como acabamos de señalar, el tema destacado de la *Bidāya* es la discordancia. Si ésta es una evidencia entre los juristas, es imprescindible que sea objeto de análisis para los que no lo son. ¿Qué otra cosa más útil para lograr tal objetivo que la búsqueda de las razones que las fundamentan?

La causaciñn, fruto del espíritu filosñfico de Ibn Rušd, es la vía imperial para lograrlo. Así empieza esa búsqueda de todas las causas que explican todas las categorías de la discordancia en el derecho islámico.

Antes de analizar las diferentes causas de la discordancia en la *Bidāya*, veremos primero como el autor lo plantea para su efectivo análisis.

#### **1. Exposición de la discordancia en la *Bidāya***

En la mayoría de las veces, el autor sigue un sólo procedimiento al plantear las causas de la discordancia: después de exponer las diferentes opiniones sobre una determinada cuestión, expone los argumentos que las corresponden y a veces, explica la causa de la discordancia como hace en la discordancia de los juristas sobre el cuero de los animales muertos.<sup>2134</sup>

---

<sup>2134</sup> *Bidāya*, t. I, p. 57.

E incluso expone ciertas causas de la discordancia que no tienen nada que ver con los Fundamentos establecidos del Derecho como hace por ejemplo en la cuestión del agua mezclada con el azafrán.<sup>2135</sup>

Aun así, la importancia de dicho procedimiento no se disminuye en absoluto. Al revés, se fortalece siendo llevado a buen puerto, porque el autor supo efectivamente averiguar las causas de la discordancia y convencernos directa e indirectamente, de la banalidad de algunas de las mismas sobre ciertas cuestiones.

La otra dimensión de dicho procedimiento es llegar a determinar con claridad y precisión las causas de la discordancia. A veces ésta está allí, omnipresente, pero no hay manera de llamarla por su propio nombre, ni tampoco por su seudónimo. Ibn Rušd, al contrario, sí que pudo hacerlo y con una profesionalidad envidiada por los propios juristas que se dedican sólo al arte de la dialéctica jurídica.

## **II. Causas de la discordancia**

Según se deduce del análisis de la *Bidāya*, las causas de la discordancia son: la oscilación del vocablo entre las cuatro vías de la significación jurídica; la equivocidad del vocablo; la diferencia gramatical; la oscilación del vocablo entre lo verdadero y lo figurado; el sentido absoluto o delimitado del vocablo y la contraposición de los argumentos.

### **1- Oscilación del *vocablo* entre las cuatro vías de la significación jurídica**

Esta causa corresponde a la manera de entender el texto legal (*Alcorán* y la *Sunna*). Se entiende con la misma, los diferentes estados que experimenta el

---

<sup>2135</sup> *Bidāya*, t. I, p. 19.

vocablo siguiendo las siguientes vías de la significación jurídica: un vocablo general que indica una significación general o particular;<sup>2136</sup> un vocablo particular que indica una significación particular o general; o un vocablo con o sin argumento de discurso.<sup>2137</sup>

Para esta causa, Ibn Rušd escoge sólo una cuestión casuística, la de exigir la fe como condición, en la expiación (*al-kaffāratu*) de la asimilación perjudicial (*aḏ-ḏihāru*).

Cumpliendo con su procedimiento de explicar esta causa de discordancia, el autor expone las opiniones de los *fuqahā* acerca de la mencionada cuestión. Para los ḥanafiyya, la fe no es condición previa para la expiación. En cuanto a los mālikiyya y los šāfi'iyya, sí que lo es.<sup>2138</sup> El argumento textual de la primera opinión es la aleya 91 de la Azora de la Mesa.<sup>2139</sup>

Su aspecto argumental consiste en que la emancipación de un esclavo o esclava incluye todo género de esclavitud, los musulmanes o los que no lo son.<sup>2140</sup>

En cuanto al argumento textual de los segundos son las aleyas siguientes:

---

<sup>2136</sup> Véase al-Bāḏī, *Kitābu al-ḥudūdi*, pp. 44-45.

<sup>2137</sup> *Bidāya*, t. I, p. 2. Véase también, ar-Rāzī, *al-maḥṣūlu fī al-fiqhi*, pp. 82-88.

<sup>2138</sup> *Bidāya*, t. I, p. 307.

<sup>2139</sup> “La penitencia del perjuro consistirá en dar a comer a diez pobres de aquello que por término medio dais de comer a vuestra familia, o en vestirlos o en hacer libertar a un esclavo”.

<sup>2140</sup> Al-Ŷaṣṣāṣ, *aḥkām al-qur'āni*, t. II, p. 277.

“Quienes repudian a sus mujeres y luego se arrepienten de lo que dijeron, liberaran un esclavo antes de volverá tocarse” (La Discusión: 4); “Quien mata a un creyente por error, ha de poner en libertad a un esclavo creyente”, (Las Mujeres: 94).

El aspecto argumental en las dos aleyas es considerar lo ilimitado limitado; porque el juicio en ambos casos, es uno: es la emancipación de un esclavo o esclava para cumplir la expiación. Pero la causa es distinta: mientras en la primera aleya que exige la emancipación de cualquier esclavo o esclava, está destinada al hombre en condición de volver a repudiar a su esposa, la segunda aleya que exige que el esclavo o esclava sean creyentes, está destinada al homicidio en error.

Este género de causas, suelen ser en el origen de la discordancia entre los juristas al mezclar lo general con lo particular o confundiendo el uno con el otro. Ibn Rušd quien está siempre en alerta de tales errores, considera que la argumentación con lo *general* donde no tiene que caber, es débil.<sup>2141</sup>

Aun así, el autor no descarta la posibilidad de que lo *general* es más fuerte que el *argumento del discurso* (*dalīlu al-jiṭābi*), especialmente cuando éste se basa sobre lo *posible* o lo *manifiesto*.<sup>2142</sup>

## 2. La equivocidad del *vocablo*

Esta causa pertenece también a las dificultades de la comprensión del texto legal. Bien sabido que la equivocidad<sup>2143</sup> es el vocablo destinado a

---

<sup>2141</sup> *Bidāya*, t. I, p. 105.

<sup>2142</sup> *Bidāya*, t. I, págs. 137 y 110.

<sup>2143</sup> Véase la definición de este término en al-Ŷurŷānī, *at-taʿrīfātu*, pp. 229-230.

expresar dos verdades o varias.<sup>2144</sup> Pues bien, según Ibn Rušd es esta una causa más que genera discordancia entre los juristas sobre multitudes de cuestiones jurídicas. Su presencia se debe a que hay varias equivocidades: del *nombre*<sup>2145</sup> como es el caso del casamiento por ejemplo,<sup>2146</sup> de los *actos*,<sup>2147</sup> de las *letras*,<sup>2148</sup> del *vocablo individual*<sup>2149</sup> y de la *frase*.<sup>2150</sup>

Para Ibn Rušd, la equivocidad lingüística no se debe de entenderla sino destinada a unas de sus significaciones salvo si hay un índice que demuestra su significación.<sup>2151</sup>

La discordancia generada por este género de equivocidad lingüística se muestra en varios ejemplos señalados por Ibn Rušd como causas de la misma en los juristas, como son la equivocidad del nombre de la letra *b* acerca de la veces que se debería pasar la mano sobre la cabeza durante la ablución,<sup>2152</sup> del

---

<sup>2144</sup> aš-Šūqānī, *Iršādu al-fuḥūli*, t. I, p. 125. Véase más detalles sobre esta cuestión en el mismo autor, t. II, pp. 125-128.

<sup>2145</sup> *Bidāya*, t. I, p. 135.

<sup>2146</sup> *Bidāya*, t. II, p. 26.

<sup>2147</sup> *Bidāya*, t. I, p. 79.

<sup>2148</sup> *Bidāya*, t. I, p. 12.

<sup>2149</sup> *Bidāya*, t. I, p. 4. Su ejemplo más conocido es *al-qur'u* que significa tanto el periodo de la menstruación y la sangre de la misma. Este vocablo es la causa de la discordancia según Ibn Rušd. véase *Bidāya*, t. II, p. 67.

<sup>2150</sup> *Bidāya*, t. II, p. 332.

<sup>2151</sup> *Aḍ-ḍarūriyyu fī al-fiqhi*, al-<sup>c</sup>Alawī (ed.), pp. 101-102.

<sup>2152</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 8-9.

*tocamiento* de las mujeres (*al-lamsu*),<sup>2153</sup> de la *pureza* de la menstruación o del agua (*aṭ-ṭuhru*),<sup>2154</sup> del nombre de la *mano* acerca de los límites que deberían estar pasados en la ablución sin agua,<sup>2155</sup> del nombre del *crepúsculo* a propósito de la oración de la noche (*ṣalātu al-‘ašā’*)<sup>2156</sup> y del nombre del periodo de la menstruación (*al-qur‘i*).<sup>2157</sup>

### 3. La diferencia gramatical

Ibn Rušd pone la diferencia gramatical (*ijtilāfu al-irābi*) como una de las causas principales de la discordia.<sup>2158</sup> No en vano que es así: porque las diferentes lecturas de la misma aleya, producen diferentes juicios legales.

Acerca por ejemplo, de la cuestión de los deberes legales del anciano que no observa el ayuno<sup>2159</sup> si tiene que dar a comer a cierto número de pobres o que no le corresponde hacer nada en su situación legal de impotente por edad y enfermedad, la aleya coránica que dice: “Quienes pudiendo ayunar no lo hiciesen, darán en rescate la comida de un pobre” (La *Vaca*: 180) presenta dos juicios según las lecturas posibles, la primera defendida por Abū Ḥanīfa y aš-

---

<sup>2153</sup> *Bidāya*, t. I, p. 27.

<sup>2154</sup> *Bidāya*, t. I, p. 42.

<sup>2155</sup> *Bidāya*, t. I, p. 50.

<sup>2156</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 69-70.

<sup>2157</sup> *Bidāya*, t. II, p. 67.

<sup>2158</sup> *Bidāya*, t. I, p. 4.

<sup>2159</sup> *Bidāya*, t. I, p. 220.

Šāfi‘ī,<sup>2160</sup> opina que el anciano deba dar de comer a un pobre por cada día de desayuno; la segunda defendida por Mālik, opina que no le corresponda hacer nada.<sup>2161</sup> Ambas opiniones son fundamentadas por su manera de leer la aleya anterior y por consiguiente, se diferencian de criterio y de argumento, lo cual genera tantas discordias. Éstas abundan mucho por la diferencia gramatical que se reduce a una cierta lectura y comprensión de las aleyas. Y eso es lo que nos lo señala Ibn Rušd acerca de otras cuestiones como por ejemplo el juicio de ayunar sucesivamente durante tres días de cumplir la expiación del divorcio (*kaffāratu al-yamīni*).<sup>2162</sup>

#### 4. La oscilación entre lo verdadero y lo figurado

Esta causa de discordancia estudiada por varios jurisconsultos como ar-Rāzī,<sup>2163</sup> aš-Šūkānī<sup>2164</sup> entre otros, es señalada también por el propio Ibn Rušd en su introducción metodológica.<sup>2165</sup>

En la mayoría de los casos, la significación verdadera o figurativa<sup>2166</sup> de las aleyas y su correspondiente comprensión, determinan el destino de la discordancia y su grado de radicalidad.

---

<sup>2160</sup> *Bidāya*, t. I, p. 220.

<sup>2161</sup> *Bidāya*, t. I, p. 220. Sobre más datos sobre esta cuestión, véase ‘Abbādī, *Šarḥu bidāyati al-muŷtahidi*, t. II, nota n° 1 y 2, p. 728.

<sup>2162</sup> *Bidāya*, t. I, p. 306.

<sup>2163</sup> *Al-maḥṣūlu fī al-fiqhi*, pp. 111-146.

<sup>2164</sup> *Iršādu al-fuḥūli*, t. II, pp. 134-162.

<sup>2165</sup> *Bidāya*, t. I, p. 4.

<sup>2166</sup> Véase la definición de este término en al-Ŷurŷānī, *at-ta‘rīfātu*, pp. 214-215.

Es este el caso por ejemplo, del enfermo y del viajero, si se conforman sólo con su ayuno sin necesidad de repetirlo.<sup>2167</sup> Según Ibn Rušd, la mayoría opina que si el enfermo o el viajero ayunan, su ayuno es válido. La gente de az-Zāhir opina que no es así, puesto que debe realizarlo en otros días. La causa de esta discordancia, según nuestro autor, es la oscilación de la aleya<sup>2168</sup> objeto de argumento textual, entre lo verdadero y lo figurativo, genera dos opiniones diferentes: la primera, entiende el sentido verdadero y se queda con la aleya tal como está transmitida; la segunda entiende el sentido figurativo teniendo en cuenta otra palabra subentendida de carácter imperativo, la de *desayuna un número igual de otros días*. Quien la entiende en su sentido verdadero considera que la obligación del viajero es ayunar un número igual de otros días; quien tomó en consideración la palabra subentendida *desayuna un número igual de otros días*, dijo que la obligación del viajero es ayunar un número igual de otros días en caso de que rompa su ayuno. Ante esta discordancia, Ibn Rušd opina que la evidencia incita a que se escoja el sentido verdadero en vez de lo figurativo hasta que se disponga de un argumento afirmativo.<sup>2169</sup>

En otro lugar, el autor vuelve a insistir sobre esta misma opinión al plantear la discordancia entre los juristas sobre la orientación a la *Qa'ba* durante la oración.<sup>2170</sup> Lo cual indica que en la mayoría de los casos, la diferencia es

---

<sup>2167</sup> *Bidāya*, t. I, p. 215.

<sup>2168</sup> “Quien esté enfermo o de viaje, ayunará un número igual de otros días” (*La Vaca*: 181)

<sup>2169</sup> *Bidāya*, t. I, p. 215. Una opinión próxima a esta es la que formula ar-Rāzī: “Lo originario del discurso es la verdad”. Véase su *al-ma'ālīmu fī uṣūli al-fiqhi*, p. 41.

<sup>2170</sup> *Bidāya*, t. I, p. 80.

sólo mínima y que a veces, es mejor escoger el sentido verdadero, próximo a la lectura zāhirí, para no dificultar la práctica y no confundir a la gente.

Es lo que deduzcamos de otras cuestiones jurídicas que la causa de su discordancia es el sentido verdadero o figurativo como son la invalidación de la reclusión (*al-ʿitikāfu*) con el tocamiento y el beso;<sup>2171</sup> la prohibición de fornicar para el hombre en situación de asimilación perjudicial (*aḏ-ḏihār*);<sup>2172</sup> la obligatoriedad de la ablución después del tocamiento;<sup>2173</sup> el mantenimiento de relaciones sexuales no son posibles sólo después de la pureza de la mujer de su periodo de menstruación<sup>2174</sup> y los juicios legales de la pureza.<sup>2175</sup>

En todas estas cuestiones, la discordancia se debe en todo momento a la interpretación de los textos referenciales, sea en sentido verdadero o figurativo. La voluntad del autor de aclarar posibles confusiones generadas por esta conexión semántica del verdadero (*al-ḥaqīqiyyu*) y del figurativo (*al-mayāziyyu*), es llamativa, pero no es de extrañarse al saber que tiene planteada reducir todo lo conflicto semántico a unos simples principios directrices para ayudar al esfuerzo personal o *iḃtihād* quien lo incita, en caso de conflicto entre *ḥaqīqa* y *mayāz*, a que active su analogía inclinando siempre a lo que le parece más claro, manifiesto y razonable.<sup>2176</sup>

---

<sup>2171</sup> *Bidāya*, t. I, p. 231.

<sup>2172</sup> *Bidāya*, t. II, p. 83.

<sup>2173</sup> *Bidāya*, t. I, p. 27.

<sup>2174</sup> *Bidāya*, t. I, p. 42.

<sup>2175</sup> *Bidāya*, t. I, p. 54.

<sup>2176</sup> *Bidāya*, t. I, p. 42.

## 5. Delimitación del *vocablo* o su extensión

Con este fundamento, a su vez señalado por Ibn Rušd como una de las causas que explican la discordancia entre los juristas, se quiere entender que la lectura de los preceptos legales, extraídos de sus fuentes originales en *Alcorán*<sup>2177</sup> y en la *Sunna*, delimita el sentido del vocablo en un hecho particular, o hacerle más amplio y libre para designar hechos generales que trascienden el espacio y el tiempo. Dicho de otra manera, *al-muqayyadu* o *limitado* es todo aquello que tiene límites, o como dice al-Ŷurŷānī, “todo aquello delimitado por sus atributos”.<sup>2178</sup> Mientras que *al-muṭlaqu* o sin límites es lo que indica al uno indefinido.<sup>2179</sup>

La libertad, la amplitud y la universalidad forman también la integralidad de ese término. Por lo cual, *al-muṭlaqu* es lo que no tiene límites o si queremos, el que está más allá del espacio y del tiempo.

Es la significación que ofrece un diccionario de autoridad como *Lisānu al-ʿArabi* de Ibn Manzūr para ambos términos.<sup>2180</sup>

La definición técnica que ofrecen varios autores no se aleja de las significaciones lingüísticas antes señaladas. Al-Bāyī<sup>2181</sup>, al-Gazzālī,<sup>2182</sup> aš-

---

<sup>2177</sup> Al-Qannūyī habla sobre una ciencia que trata estas dos significaciones de Alcorán. Véase al-Qannūyī, *abaŷadu al-ʿulūmi*, t. II, p. 510.

<sup>2178</sup> *at-taʿrīfātu*, p. 242; al-Qannūyī, *taḥṣīlu al-maʿmūli*, p.323.

<sup>2179</sup> *at-taʿrīfātu*, p. 233.

<sup>2180</sup> Ibn Manzūr, *Lisānu al-ʿArabi*, t. III, pp. 372-374; t. IX, pp. 226-227.

<sup>2181</sup> *Kitābu al-ḥudūdi*, pp. 47-48.

Šīrāzī,<sup>2183</sup> aš-Šūkānī,<sup>2184</sup> Al-Juḍarī,<sup>2185</sup> al-Jafīf,<sup>2186</sup> entre otros, indican la misma significación de delimitación y particularidad para *al-muqayyadu* y libertad y universalidad para *al-muṭlaqu*.

El dato significativo que aporta al-Gazzālī, cuyo contenido afirma que *at-taqyīdu ištirāṭun* o sea, que *la delimitación es condición*,<sup>2187</sup> da cimiento a la idea de delimitación y restricción que conlleva el término *al-muqayyadu*.

De todas formas, designar el sentido limitado o ilimitado del vocablo forma parte esencial de las causas que explican la discordancia entre los juristas.

Hay varias cuestiones jurídicas citadas por Ibn Rušd cuya discordancia, se debe a la significación que se da a los vocablos como son la venta del agua si es lícito o ilícito,<sup>2188</sup> el alquiler de la tierra para cultivarla;<sup>2189</sup> la ablución sin agua con la piedra;<sup>2190</sup> la cantidad de la sangre del animal que se debe considerarse sucia,<sup>2191</sup> la prosternación durante la lectura de *Alcorán*;<sup>2192</sup> la ablución del

---

<sup>2182</sup> *Al-mustašfā*, t. I, pp. 93-94.

<sup>2183</sup> *al-lumaʿu fī uṣūli al-fiqhi*, Mastū y Badīwī (eds.), p. 101.

<sup>2184</sup> *Iršādu al-fuḥūli*, t. II, pp. 709-719.

<sup>2185</sup> *Uṣūlu al-fiqhi*, p. 191.

<sup>2186</sup> *Asbābu ijtilāfi al-fuqahāʾi*, p. 129.

<sup>2187</sup> *al-mustašfā*, t. III, p. 398.

<sup>2188</sup> *Bidāya*, t. II, p. 126.

<sup>2189</sup> *Bidāya*, t. II, p. 167.

<sup>2190</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 51-52.

<sup>2191</sup> *Bidāya*, t. I, p. 58.

difunto;<sup>2193</sup> la caridad legal sobre los camellos; las ovejas y las vacas del pastoreo;<sup>2194</sup> la suciedad de la sangre del pescado<sup>2195</sup> y la expiación de *la asimilación perjudicial (kaffāratu az-ẓihāri)*.<sup>2196</sup>

Para dar sólo un ejemplo acerca de dicho género de discordancia, analizaremos dos cuestiones ligadas ambas a la ablución: la primera sobre la ablución sin agua con la piedra y la segunda, sobre la ablución del difunto.

Para la primera cuestiñ, Ibn Rušd indica que los juristas permitieron realizar la ablución sin agua con la tierra fértil y señala que la discordancia consiste en las otras partes de la tierra, como las piedras. Para aš-Šāfi'ī no es posible este acto sino mediante la pura tierra. Para Mālik y sus compañeros, es permisible hacerlo con todos los componentes de la tierra. Lo mismo dijo Abū Ḥanīfa añadiendo otros elementos como son el barro, el mármol, la arena, la tierra y el arsénico. En cuanto a la mayoría, opina que es permisible a condición de que dichos componentes se hallen en la superficie de la tierra. Para Ibn Ḥanbal, es permisible que sea aquello mediante la prenda.

Después de exponer las diferentes opiniones,<sup>2197</sup> Ibn Rušd se detenga a explicar las causas de esa discordancia:

---

<sup>2192</sup> *Bidāya*, t. I, p. 162.

<sup>2193</sup> *Bidāya*, t. I, p. 167.

<sup>2194</sup> *Bidāya*, t. I, p. 183.

<sup>2195</sup> *Bidāya*, t. I, p. 342.

<sup>2196</sup> *Bidāya*, t. II, p. 84.

<sup>2197</sup> Véase sobre las opiniones de estas autoridades acerca de dicha cuestión, °Abbādī, *Šarḥu bidāyati al-muŷtahidi*, t. I, pp. 161-162.

“La causa de su divergencia se debe a dos cosas: la equivocidad del nombre de *aš-šaʿīdu* o tierra plana en el idioma árabe; pues a veces significa la tierra y a veces todos los componentes de la tierra superficial hasta Mālik y sus compañeros, permitieron la ablución sin agua mediante la hierba y la nieve al interpretar el nombre de *aš-šaʿīdu* según ciertas transmisiones. Por ello, dijeron: „Se llama *aš-šaʿīdu* en su origen, porque surge de la tierra“ lo cual es débil. La segunda causa, es absolutizar (*iṭlāqu*) el nombre de la tierra en la permisibilidad de realizar la ablución sin agua mediante la misma y limitarlo con la tierra (*at-turābu*) en ciertas transmisiones del famoso *ḥadīṭ*: „La tierra me es mezquita y tierra pura“.<sup>2198</sup> En ciertas transmisiones, „La tierra me ha sido mezquita y pura“ y en otras: „La tierra me ha sido mezquita y pura su tierra“. La gente de la dialéctica jurídica (*al-kalāmu al-fiqhiyyu*) se divergió sobre si se prevalezca lo absoluto (*al-muṭlaqu*) sobre lo limitado o relativo (*al-muqayyadu*) o lo limitado sobre lo absoluto. En ellos, es usual la prevalencia de lo relativo sobre lo absoluto, lo cual es objeto de reflexión. La opinión adoptada por Abū Muḥammad b. Ḥazm es prevalecer lo absoluto sobre lo relativo, porque el primero tiene un sentido de sobra. Quien vio que lo relativo prevalezca sobre el absoluto y dio el sentido de tierra al nombre de *aš-šaʿīdu at-ṭayyibu*, impidió la ablución sin agua salvo si fuera con la tierra (*at-turābu*). Quien vio que lo absoluto prevalezca sobre lo relativo y dio el sentido de los componentes de la tierra al nombre de *aš-šaʿīdu*, permitió la ablución sin agua con la arena y la rocalla. La permisibilidad de realzarla mediante lo que de la tierra se genera, es débil porque no se le incluye el nombre de *aš-šaʿīdu*, pues la significación general de éste es la misma de la tierra y no del arsénico, de la nieve y de la hierba. Y Dios conduce a la rectitud. La equivocidad en el nombre de *aṭ-ṭayyibu* (el bueno, el puro), es también una de las causas de la discordancia”, *Bidāya*, t. I, p. 52.

La segunda cuestión, que trataremos ahora es la ablución del difunto. En contra de aš-Šāfiʿī quien aprueba la realización de la ablución al difunto, Abū

---

<sup>2198</sup> Para más datos sobre esta tradición, véase Ibn aš-Šiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu fī tajrīḡi aḥādīṭi al-bidāyati*, MarʿŠlī y Šallāq (eds.), t. II, p. 112 y 148-149.

Ḥanīfa lo rechaza rotundamente.<sup>2199</sup> Mientras Mālik estima bueno que se la realizan. La causa de esta discordancia entre ambos juristas es la contraposición de la analogía con la tradición. Ibn Rušd explica esta causa de la siguiente manera:

“La analogía exige que para el difunto, no haya ablución; porque ésta es una pureza y obligación, está destinada a la adulación. Si ésta no es válida para el difunto, tampoco su condición que es la ablución. Si el lavado de la impureza (*al-guslu*) no hubiera aparecido en las tradiciones, no hubiera sido obligatorio lavarlo. Lo manifiesto de la tradición firme de Umm ʿAṭīyya indica que la ablución es condición en el lavado del difunto, porque consta que el Profeta – que la paz y las bendiciones de Dios sean con él– dijo al lavar su hija: „Empezad por el lado derecho [de su cuerpo] y sus partes de ablución“.<sup>2200</sup> Esta añadidura es firme y adaptada por al-Bujārī y Muslim, por eso se debe ponerla en contraposición con las transmisiones que conllevan el aspecto absoluto del lavado de la impureza, ya que el limitado (o el relativo, o *al-muqayyadu*) tiene prevalencia sobre el ilimitado (o absoluto, *al-muṭlaqu*) pues tiene añadidura a lo que varios hombres ven. Parece también que la causa de esta discordancia, la contraposición de lo ilimitado a lo limitado, puesto que existen muchas tradiciones que incluyen el imperativo del lavado de manera absoluta sin que conste la ablución en las mismas. Estos prefieren y con argumento, la ilimitación sobre la limitación a causa de la contraposición de la analogía con la limitación en este lugar. Aš-Šāfiʿī siguió el origen en considerar al ilimitado como limitado”, *Bidāya*, t. I, p. 167.

---

<sup>2199</sup> Véase sobre las opiniones de estas autoridades acerca de dicha cuestión, ʿAbbādī, *Šarḥu bidāyati al-muṭṭahidi*, t. I, nota n° 1 y 2, p. 526.

<sup>2200</sup> Para más datos sobre esta tradición, véase Ibn aš-Šiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu fī tajrīḡi aḥādīḡi al-bidāyati*, MarʿŠlī y Šallāq (eds.), t. IV, p. 307; véase ʿAbbādī, *Šarḥu bidāyati al-muṭṭahidi*, t. I, nota n° 3, p. 526.

## 6. La contraposición de los argumentos

La última causa de discordancia señalada por Ibn Rušd es la contraposición de los argumentos. A primera vista, parece que dichos argumentos se contradicen, pero la reflexión jurídica detenida consigue despejar toda contradicción o contraposición entre sí u opta entre ambos mediante la preferencia argumentada (*at-taryīhu*).

Nuestro autor menciona varias categorías de contraposición: entre los vocablos de donde provienen los juicios legales; entre actos y aprobaciones (*al-iqrārātu*); entre las analogías mismas; entre dicho y acto o entre analogía y aprobación; entre acto, aprobación o analogía y entre aprobación y analogía.<sup>2201</sup>

Contemplando bien dichas categorías, podemos organizarlas en tres categorías generales de contraposición: entre dos argumentos textuales; entre dos argumentos racionales y entre un argumento textual y un argumento racional.

Para la primera categoría, la contraposición toma tres formas: entre el *Libro* y el *Libro*; entre el *Libro* y la *Sunna* y entre la *Sunna* y sí misma. En lo que concierne la primera forma, es decir la contraposición de dos textos coránicos, Ibn Rušd habla sobre varias cuestiones cuya discordia, se debe a la contraposición superficial aparente entre las aleyas coránicas, como es el caso del juicio legal de los animales sacrificados por la gente del Libro para fines

---

<sup>2201</sup> *Bidāya*, t. I, p. 4.

religiosos;<sup>2202</sup> el casamiento con la esclava;<sup>2203</sup> con la no musulmana perteneciente a la gente del Libro o una asociadora (*mušrikatu*).<sup>2204</sup>

En cuanto a la segunda forma, cuya contraposición se halla entre el *Libro* y la *Sunna*, Ibn Rušd destaca varias cuestiones como son la lectura que debe realizarse durante la oración;<sup>2205</sup> la peregrinación de la mujer sin un miembro de su familiar (*al-maḥramu*);<sup>2206</sup> comer los animales indomésticos;<sup>2207</sup> la cantidad de la leche prohibida en la lactancia (como motivo para avalar o prohibir el casamiento entre parejas)<sup>2208</sup> y la pensión de la divorciada y su hogar.<sup>2209</sup>

La tercera forma es la contraposición existente entre la *Sunna* y sí misma. De entre las cuestiones destacadas por Ibn Rušd cuya relación es estrecha con este motivo de discordancia son: se anula o no la ablución al tocar las partes íntimas;<sup>2210</sup> si debe o no estar en estado de ablución durante la lectura de *Alcorán*;<sup>2211</sup> el juicio de la pureza de los cueros con el curtimiento;<sup>2212</sup> el juicio

---

<sup>2202</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 330-331.

<sup>2203</sup> *Bidāya*, t. II, p. 32.

<sup>2204</sup> *Bidāya*, t. II, p. 33.

<sup>2205</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 91-92.

<sup>2206</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 235-236.

<sup>2207</sup> *Bidāya*, t. I, p. 343.

<sup>2208</sup> *Bidāya*, t. II, p. 27.

<sup>2209</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 71-72.

<sup>2210</sup> *Bidāya*, t. I, p. 28.

<sup>2211</sup> *Bidāya*, t. I, p. 31.

legal de orientarse hacia la *qibla* al realizar sus necesidades orgánicas;<sup>2213</sup> el juicio de quien reza en pie delante de quien lo hace sentado;<sup>2214</sup> el juicio de bañarse el día del viernes;<sup>2215</sup> la ruptura del ayuno para quien practica la propinación de ventosas (*al-ḥiyāmatu*);<sup>2216</sup> el juicio legal del oro destinado a la belleza;<sup>2217</sup> el juicio legal de la peregrinación opcional (*al-ʿumratu*)<sup>2218</sup> y el juicio legal de las pérdidas en las frutas.<sup>2219</sup>

Para la segunda categoría de la contraposición, a saber la contraposición entre dos argumentos racionales, existe dos formas de la misma: la contraposición de la analogía con sí misma y la de ésta con la presunción de continuidad (*al-istiṣḥābu*).

Acerca de la primera forma, Ibn Rušd menciona a varias cuestiones como a continuación expongo: ¿si es o no obligatorio realizar la oración pérdida para quien sufrió un desmayo?<sup>2220</sup> La expiación (*al-kaffāratu*) obligatoria para quien

---

<sup>2212</sup> *Bidāya*, t. I, p. 57.

<sup>2213</sup> *Bidāya*, t. I, p. 63.

<sup>2214</sup> *Bidāya*, t. I, p. 110.

<sup>2215</sup> *Bidāya*, t. I, p. 119.

<sup>2216</sup> *Bidāya*, t. I, p.213.

<sup>2217</sup> *Bidāya*, t. I, p. 183.

<sup>2218</sup> *Bidāya*, t. I, p. 236.

<sup>2219</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 140-141.

<sup>2220</sup> *Bidāya*, t. I, p. 132.

fornica durante el ayuno de Ramadán;<sup>2221</sup> el juicio legal de la venta de la leche de la mujer;<sup>2222</sup> el juicio legal del casamiento del enfermo.<sup>2223</sup>

Acerca de la segunda forma de esta contraposición, el autor analiza ciertas cuestiones como el juicio legal de la pensión en estado de crisis<sup>2224</sup> y el matrimonio de la mujer cuyo marido se desconoce si es vivo o muerto.<sup>2225</sup>

En cuanto a la tercera categoría de la contraposición, es decir la de entre un argumento textual y un argumento racional, toma dos formas distintas: la contraposición entre la analogía y el Libro y la de éste con la *Sunna*.

Acerca de la primera forma, Ibn Rušd habla sobre varias formas casuísticas de esta causa de discordancia como el juicio legal de la secreción del asociado y del cerdo;<sup>2226</sup> el ayuno continuo o discontinuo para quien lo había interrumpido con excusa<sup>2227</sup> y el juicio de la atestación en la validación de del recasamiento.<sup>2228</sup>

---

<sup>2221</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 221-222.

<sup>2222</sup> *Bidāya*, t. II, p. 96.

<sup>2223</sup> *Bidāya*, t. II, p. 35.

<sup>2224</sup> *Bidāya*, t. II, p. 39.

<sup>2225</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 39-40.

<sup>2226</sup> *Bidāya*, t. I, p. 20.

<sup>2227</sup> *Bidāya*, t. I, p. 218.

<sup>2228</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 63-64.

En cuanto a la segunda forma de contraposición, las cuestiones casuísticas destacadas por Ibn Rušd son el juicio legal de la secreción del asociado;<sup>2229</sup> el juicio de la atestación en la oración;<sup>2230</sup> la realización póstuma de la peregrinación para el difunto<sup>2231</sup> y el juicio legal de quien mantuvo relaciones sexuales por olvido.<sup>2232</sup>

\* \* \*

Son pues, las causas de la discordancia expuestas y analizadas por el autor de la *Bidāya*. La voluntad de explicar y de racionalizar las cuestiones jurídicas objeto de discordancia, es la que explica en parte, este afán del autor de bucear a fondo para lograr entender sus causas e incluso lograr conocer sus fundamentos<sup>2233</sup> o su lugar de estancia.<sup>2234</sup>

Pero no por ello dejó de criticar ciertas formas de discordancia que le parecen sin sentido, como hace por ejemplo, al tratar la cuestión de lavar o no las orejas porque son parte del cuerpo o independientes del mismo.<sup>2235</sup> Esta crítica no está desde luego, limitada sólo a ciertas formas de discordia, sino también general a toda la *Bidāya* como vimos antes.

---

<sup>2229</sup> *Bidāya*, t. I, p. 20.

<sup>2230</sup> *Bidāya*, t. I, p. 93.

<sup>2231</sup> *Bidāya*, t. I, p. 234.

<sup>2232</sup> *Bidāya*, t. I, p. 271.

<sup>2233</sup> *Bidāya*, t. I, p. 11.

<sup>2234</sup> *Bidāya*, t. II, p. 281.

<sup>2235</sup> *Bidāya*, t. I, p. 10.

Dicho esto, es de suma importancia señalar que el autor, por fuerte que haya sido su afán de perseguir las causas de la discordancia, a veces vio inútil hacerlo. Es este, por ejemplo, el caso del *absentismo* (*al-,ilāu'*) del esclavo.<sup>2236</sup> En dichas cuestiones, el autor se conforma sólo con exponer la cuestión y la discordancia que la corresponde y no parece interesarse por las razones que la explican. El porqué de tal hecho es quizás, esa falta de datos que confiesa haber no tener acceso el autor como en su momento.

De todas formas, el hecho de exponer las causas de la discordancia en sus diferentes aspectos, significa la posibilidad de conceptualizar primero esas causas y superarlas y en el mismo tiempo, presentar las vías accesibles para ejercer el esfuerzo personal, finalidad suprema de la *Bidāya*.

Seguimos nuestra trayectoria de análisis a la *Bidāya* y exponemos otro aspecto problemático de la misma.

---

<sup>2236</sup> *Bidāya*, t. II, p. 77.

## Cap. VII: Problemática de la *Bidāya*: la concordancia y sus aspectos

El objetivo de este capítulo es analizar la concordancia establecida entre los juristas sobre ciertas cuestiones jurídicas y los aspectos de la misma expuestos por el autor de la *Bidāya*.

Desde el principio de su obra, el autor de la *Bidāya* ha sido extremadamente firme en plantear su doble finalidad: exponer las cuestiones conocidas objeto de concordancia o discordancia entre los juristas.<sup>2237</sup>

La razón de ello es que no sólo la *discordancia* es determinante para capacitarse al ejercicio del esfuerzo personal o *iŷtihād*, sino también el conocimiento de la *concordancia* entre las diferentes escuelas jurídicas.

Por su urgencia e importancia, el autor vuelve a insistir sobre el tema a sólo unos cuantos libros que le quedan para concluir su *Bidāya*.<sup>2238</sup>

Veamos cómo expone la concordancia y analicemos las categorías y aspectos de la misma.

### I. La concordancia en la *Bidāya*

Señalamos de entrada que el autor emplea dos términos diferentes para expresar la *concordancia*: *al-itifāqu* o concordancia y *al-iŷmā'u* o unanimidad. En este sentido, ambos términos abundan en la *Bidāya* con sus variantes.

Una simple enumeración de las expresiones de la *concordancia* y sus variantes, demuestra hasta qué punto el autor estaba preocupado por destacar este aspecto transcendente del quehacer jurídico islámico.

---

<sup>2237</sup> *Bidāya*, t. I, p. 2.

<sup>2238</sup> *Bidāya*, t. II, p. 290.

En este sentido, el autor emplea unas 376 veces el término *itafaqū* refiriéndose a los juristas y a los musulmanes. Al referirse también a éstos y a los ulemas, a la totalidad de los mismos o de los musulmanes (*al-kullu; al-ŷamīʿu*), el autor repita unas 250 veces el vocablo *itafaqa* o se pusieron de acuerdo.

Lo mismo hace cuando emplea 17 veces el vocablo *mutafiqūna* o *están de acuerdo* refiriéndose a la mayoría de los ulemas, a éstos, a su totalidad, a los musulmanes, a los imames de la *fatwā* y a la generalidad de los juristas.

En cuanto a la unanimidad, como variante de la *concordancia*, el autor la emplea 281 veces refiriéndose indirectamente a los juristas con el término *aŷmaʿū*, o sea se pusieron unánimes.

Consta también que emplea 12 veces la forma plural de *muŷmiʿūna* o *están unánimes*, refiriéndose desde luego a los ulemas, a los musulmanes, a los Compañeros del Profeta, a los juristas de las grandes ciudades (*fuqāhaʿu al-amṣāri*) y a la generalidad de los doctores (*al-ŷumhūru*).<sup>2239</sup>

Al lado de las dos expresiones de la *concordancia*, el autor emplea 311 veces la forma negativa de la *discordancia*: *lā jilāfa*. Así es cuando habla de la inexistencia de ninguna *discordancia* entre los juristas acerca de determinadas cuestiones.

Sumando todas esas versiones y formas empleadas por el autor, logramos reunir unas 1247 menciones a la *concordancia*, directa (*itafaqū; itafaqa; mutafiqūna; aŷmaʿū; muŷmiʿūna*) o indirectamente (*lā jilāfa*).

---

<sup>2239</sup> Como lo hemos señalado en su momento, Ibn Rušd (*Bidāya*, t. I, p. 51) alude a Mālik, a aš-Šāfiʿī y a Abū Ḥanīfa cuando utiliza este término.

En comparación con la *discordancia* repetida unas veces 755,<sup>2240</sup> la *concordancia* tiene más presencia en la *Bidāya*. Pero consideramos que la primera tiene más protagonismo que la segunda, quizás porque la naturaleza misma de la *Bidāya*, como obra de derecho comparado, coincide más con el espíritu dialectico exigido por esta disciplina.

Aun así, la finalidad última de la *Bidāya* no será lograda si no se tiene conocimiento completo de todas las cuestiones objeto de *concordancia*. De ahí la importancia de tomar en consideración que la ciencia jurídica islámica no es sólo una ciencia de desacuerdos, sino también una ciencia de acuerdos.

### 1. Exposición de la concordancia en la *Bidāya*

Antes de exponer algunos ejemplos de la *concordancia* en la *Bidāya*, nos gustaría señalar que no exista ninguna contradicción entre los términos empleados por el autor para exprimirla. Cuando hay que exponer una cuestión cuyo contenido no genera discordancia entre los juristas, el autor emplea, como acabamos de apuntarlo, algunas variantes de *al-itifāqu* y *al-iŷmācu* (*itafaqū*; *itafaqa*; *mutafiqūna*; *aŷmaʿū*; *muŷmiʿūna*).

Pues bien: aunque ambos términos no son del todo idénticos, el autor los emplea en conjunto para expresar la *concordancia* entre los juristas. Ello no es un caso excepcional en este sentido. Ibn Ḥazm<sup>2241</sup> e Ibn al-Munḍir<sup>2242</sup> por ejemplo, emplean el mismo término al plantear la misma cuestión que nuestro

---

<sup>2240</sup> Hemos calculado hasta unas setecientos cincuenta y cinco veces la fórmula de “*sababu ijtilāfihim*”, o sea, “la causa de su discordancia”, repartida entre el primer tomo con un quinientos sesenta y tres y el segundo tomo con un ciento noventa y dos.

<sup>2241</sup> *Marātibu al-iʿmāʿi*, p. 20.

<sup>2242</sup> *al-iŷmācu*, Abū al-Aʿlā (ed.), p. 31.

autor.<sup>2243</sup> Sólo que éste e Ibn Ḥazm, utilizan lo de *itafaqū*, mientras Ibn al-Munḍir utiliza lo de *aymaʿū*, pero ambos quisieron designar la misma cosa: que hay una concordancia de unanimidad y de acuerdo entre los juristas sobre la invalidación de la ablución ante la secreción orgánica y el espermatozoide del hombre.

Aclarado este punto, vamos a analizar las categorías de la concordancia citadas por el autor.

## II. Las categorías de la concordancia y sus modos entre los *juristas*

Mediante una minuciosa investigación de la concordancia en la *Bidāya*, podemos distinguir entre seis categorías de la misma: la de la mayoría (*itifaqu al-akṭari*); la de la gente de la medina; la posterior a una discordancia anterior; la concordancia deductiva; la de la muchedumbre; la de la gente que no consta que hayan expresado su desacuerdo con anteriores opiniones o unanimidad aprobativa.

Para *la concordancia de la mayoría*, el autor expone por ejemplo, la cuestión sobre si alguien encuentra una propiedad perdida (*al-luqṭatu*) y come de la misma, tiene que garantizarla para su propietario excepto la opinión negativa de la gente de az-Zāhir.<sup>2244</sup>

En cuanto a la *concordancia de la gente de la medina*, el autor escoge varias cuestiones a pesar de su negativa ante esta categoría considerada por otros como parte integral de la unanimidad entre los ulemas. Como mero ejemplo de esa categoría, la cuestión de levantar las manos al principio de la oración y de la *araca* y al levantarse de ésta. Aš-Šāfiʿī, Aḥmad, Abū ʿUbayda, Abū Ṭawr, la totalidad de los tradicionalistas y la gente de az-Zāhir, la aprueban y está

---

<sup>2243</sup> *Bidāya*, t. I, p. 24.

<sup>2244</sup> *Bidāya*, t. II, p. 229.

transmitida de Mālik a la excepción de que éste la califica de *sunna*, mientras los otros la califican de obligación. La causa de la discordancia entre ambos es la divergencia entre las tradiciones sobre el tema y el desacuerdo de la práctica de la gente de la medina a algunas de las mismas.<sup>2245</sup>

En lo que concierne la *concordancia posterior a una discordancia*, podemos aludir a la siguiente cuestión:

“A causa de la divergencia sobre las tradiciones transmitidas del Profeta –que la paz y las bendiciones de Dios sean con él-<sup>2246</sup> sus primeros compañeros se divergieron sobre la obligatoriedad o no de realizar la ablución después de comer todo lo que haya sido tocado por el fuego. Después de la primera época [de los compañeros del Profeta] los juristas de las ciudades se metieron de acuerdo sobre su anulación al asegurarse de que haya sido práctica propia de los cuatro imames justos y al enterarse del *ḥadīṭ* de Ŷābir que dice: „Lo último que hizo el Profeta –que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- es abandonar la ablución después de [comer] lo que haya sido tocado por el fuego“. (Transmitido por Abū Dāwūd).<sup>2247</sup> Pero otros hombres de la gente del *ḥadīṭ* (tradicionalistas), Aḥmad [b. Ḥanbal] e Ishāq y otros más<sup>2248</sup> vieron que la ablución es obligatoria sólo después de comer la carne de los animales sacrificados conforme al *ḥadīṭ* confirmado sobre el tema transmitido del Profeta sobre él la paz y las bendiciones de Dios”. *Bidāya*, t. I, p. 29.

---

<sup>2245</sup> *Bidāya*, t. I, p. 96.

<sup>2246</sup> Para el contenido de dichas tradiciones, vease Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu fī tajrīḡi aḥādīṭi al-bidāyati*, t. I, MarʿŠlī y Šallāq (eds.), pp. 384-408.

<sup>2247</sup> Sobre el contenido de esta tradición y los comentarios sobre la misma, véase Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu*, t. I, MarʿŠlī y Šallāq (eds.), pp. 408-410.

<sup>2248</sup> Véase los comentarios sobre esta tradición en Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu*, t. I, MarʿŠlī y Šallāq (eds.), pp. 410-417.

Para la *concordancia deductiva*, cuya práctica es muy conocida en los juristas, Ibn Rušd aprovecha su factibilidad para plantear los problemas intrínsecos a ciertas cuestiones jurídicas. Esta práctica se basa sobre el rastreo de todas las opiniones de los *fuqahā* sobre determinada cuestión jurídica cuya concordancia es establecida entre los mismos. Una vez más, nuestro autor demuestra su coraje intelectual – si es posible llamarlo así- al expresar sus límites de conocimiento de las opiniones expuestas sobre tal o cual cuestión.

Las expresiones utilizadas para este propósito son varias como hicimos indicar en su momento, por lo cual no vemos necesario repetir todas las cuestiones allí expuestas. Conformamos pues con reproducir un texto de Ibn Rušd fruto de esta práctica de la concordancia deductiva sobre la intensidad requerida en el ayuno voluntario:

“En cuanto a la segunda base que es la intensidad, no estoy al tanto de quienes no la exigieron como condición en el ayuno voluntario, sino que se discordaron sobre el tiempo de la misma como se ha mencionado antes”, *Bidāya*, t. I, p. 227.

La penúltima categoría de la concordancia hallada en la *Bidāya* es la de la muchedumbre. Se entiende por ésta la unanimidad establecida entre todos los musulmanes –cultos e incultos– sobre determinadas cuestiones de evidencia clara. Las cuestiones recogidas por Ibn Rušd son por ejemplo, el matrimonio por placer o *zawāyū al-mut<sup>c</sup>ati*,<sup>2249</sup> la oración solemne del viernes es dos *aracas* después del sermón<sup>2250</sup> y la pureza del agua de la mar.<sup>2251</sup>

---

<sup>2249</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 43-44.

<sup>2250</sup> *Bidāya*, t. I, p. 116.

<sup>2251</sup> *Bidāya*, t. I, p. 17.

La última categoría de la concordancia es la unanimidad aprobativa o *al-iŷmāʿu as-sukūtiyyu* cuya significación indica que no conste que la gente haya expresado su desacuerdo ante anteriores opiniones, o sea que guarden silencio ante ciertas opiniones y por consiguiente, lo aproban. Esta categoría de concordancia debatida mucho entre los ulemas,<sup>2252</sup> tiene cabida en la *Bidāya* a pesar de que el mismo autor lo rechaza rotundamente.<sup>2253</sup>

Como mero ejemplo de las cuestiones que incluyen dicha concordancia, la atestación en el matrimonio<sup>2254</sup> y la permisibilidad de la oración de *al-witru* (una *arraca* u oración en número impar) después de la oración del alba.<sup>2255</sup>

### 1. Los modos de la concordancia en la *Bidāya*

La investigación de la concordancia en la *Bidāya*, muestra la existencia de varios modos de la misma, enfocadas desde dos perspectivas: la de los términos empleados para exprimirla y la potencia que tiene en sí.

Para la primera perspectiva, es frecuente que el autor emplea el término *al-itifāqu* y sus variantes para exponer las cuestiones objeto de concordancia como son por ejemplo, la ablución sin agua con la tierra del cultivo,<sup>2256</sup> su anulación,<sup>2257</sup> las clases de la impureza,<sup>2258</sup> el agua como medio eficaz para

---

<sup>2252</sup> Sobre el aspecto problemático de la unanimidad aprobativa, véase entre otros, al-Gazzālī, *al-mustaṣfā*, t. II, pp. 365-369.

<sup>2253</sup> *Bidāya*, t. I, págs. 147 y 185; t. II, p. 13.

<sup>2254</sup> *Bidāya*, t. II, p. 13.

<sup>2255</sup> *Bidāya*, t. I, p. 147.

<sup>2256</sup> *Bidāya*, t. I, p. 51.

<sup>2257</sup> *Bidāya*, t. I, p. 52.

lavarla,<sup>2259</sup> el tiempo de la oración del alba,<sup>2260</sup> la obligatoriedad de la limosna legal sobre todo musulmán libre y adulto,<sup>2261</sup> la permisibilidad de la guerra para las mujeres,<sup>2262</sup> la prohibición de sacrificar el cordero antes de la oración de la pascua,<sup>2263</sup> la prohibición de contraer matrimonio con dos hermanas al mismo tiempo,<sup>2264</sup> la obligatoriedad del dote como condición necesaria para la validación del matrimonio,<sup>2265</sup> la permisibilidad de que el esclavo contrae matrimonio con la esclava y la mujer libre con el esclavo si tienen permiso de sus familiares,<sup>2266</sup> la permisibilidad de la asociación en las riquezas,<sup>2267</sup> el arrepentimiento no anula el castigo<sup>2268</sup> y tantas cuestiones objeto de concordancia.

---

<sup>2258</sup> *Bidāya*, t. I, p. 55.

<sup>2259</sup> *Bidāya*, t. I, p. 60.

<sup>2260</sup> *Bidāya*, t. I, p. 70.

<sup>2261</sup> *Bidāya*, t. I, p. 178.

<sup>2262</sup> *Bidāya*, t. I, p. 287.

<sup>2263</sup> *Bidāya*, t. I, p. 318.

<sup>2264</sup> *Bidāya*, t. II, p. 31.

<sup>2265</sup> *Bidāya*, t. II, p. 14.

<sup>2266</sup> *Bidāya*, t. II, p. 32.

<sup>2267</sup> *Bidāya*, t. II, pp. 189-190.

<sup>2268</sup> *Bidāya*, t. II, p. 332.

En la misma perspectiva, observamos que el autor emplea el término de *al-iŷmāʿu* como es el caso por ejemplo del culto intenso en Ramadán,<sup>2269</sup> la permisibilidad de que la mujer lava a su difunto esposo,<sup>2270</sup> la obligatoriedad de la sepultación de los difuntos,<sup>2271</sup> la obligatoriedad general de la limosna legal sobre los musulmanes con todas sus categorías (menores y adultos, esclavos y libres, machos y hembras),<sup>2272</sup> la prohibición de fornicar una esclava embarazada y saqueada hasta que diera luz,<sup>2273</sup> la maldición mutua (*al-liʿānu*) para el ciego,<sup>2274</sup> la obligación del trabajador en la distribución de la cosecha (*al-musāqātu*) de regar la tierra y tratar a los árboles,<sup>2275</sup> la inter-herencia entre los miembros de la misma religión.<sup>2276</sup>

El tercero y último término incluido en la primera perspectiva antes señalada, es *lā jilāfa*, o sea, *no hay discordancia*, o *no existe ninguna discordancia* entre los juristas. las cuestiones donde aparecen dichas expresiones son por ejemplo: la obligatoriedad del lavado de la impureza (*al-guslu*) para la

---

<sup>2269</sup> *Bidāya*, t. I, p. 152.

<sup>2270</sup> *Bidāya*, t. I, p.166.

<sup>2271</sup> *Bidāya*, t. I, p. 177.

<sup>2272</sup> *Bidāya*, t. I, pp. 203-204.

<sup>2273</sup> *Bidāya*, t. II, p.36.

<sup>2274</sup> *Bidāya*, t. II, p. 89.

<sup>2275</sup> *Bidāya*, t. II, p. 186.

<sup>2276</sup> *Bidāya*, t. II, p. 265.

oración,<sup>2277</sup> la obligatoriedad de ésta para todo musulmán adulto,<sup>2278</sup> la obligatoriedad de la limosna legal fundamentada en el *Alcorán*, en la *Sunna* y en la unanimidad,<sup>2279</sup> la obligatoriedad de la peregrinación,<sup>2280</sup> la permisibilidad de matar durante la guerra a los combatientes machos de entre los asociadores adultos,<sup>2281</sup> el traslado de la alianza con la muerte,<sup>2282</sup> retomar por esposa a la mujer repudiada en su época de menstruación,<sup>2283</sup> la compra de los frutos en general después de su madurez,<sup>2284</sup> y la desastrosa saciedad que pega a los cultivos en la sequía.<sup>2285</sup>

Es de suma importancia señalar - y con ello recordar la modestia con que Ibn Rušd expone las cuestiones objeto de discordancia entre los juristas - que en ciertas cuestiones como éstas, el autor condiciona la ausencia de la discordancia con su conocimiento, es decir, que tal o cual discordancia es sólo según él sabe y conoce, lo cual significa en parte, que la discordancia es relativa y en otra parte, que la fuerza de la misma no es del todo completa como veremos más tarde.

---

<sup>2277</sup> *Bidāya*, t. I, p. 31.

<sup>2278</sup> *Bidāya*, t. I, p. 65.

<sup>2279</sup> *Bidāya*, t. I, p. 178.

<sup>2280</sup> *Bidāya*, t. I, p. 233.

<sup>2281</sup> *Bidāya*, t. I, p. 280.

<sup>2282</sup> *Bidāya*, t. II, p. 11.

<sup>2283</sup> *Bidāya*, t. II, p. 46.

<sup>2284</sup> *Bidāya*, t. II, p. 133.

<sup>2285</sup> *Bidāya*, t. II, p. 141.

En cuanto a la segunda perspectiva mediante la cual podemos enfocar la discordancia, veremos que existe tres expresiones: unas de tono seguro, otras menos seguras y ciertas un poco inseguras debido a su incondicionalidad.

Las primeras corresponden a las expresiones de *la totalidad de los juristas*, *la totalidad de los musulmanes* (*al-kullu*; *al-ŷamī'u*). Las cuestiones objeto de concordancia vinculadas con esta categoría son por ejemplo, la pureza legal es doble: menor y mayor,<sup>2286</sup> la obligatoriedad de cumplir la ablución para todo quien le alcanza la hora del rezar,<sup>2287</sup> la pureza es condición para la realización de la oración,<sup>2288</sup> la orientación hacia la *Qa'ba* es condición primordial para la validación de la oración,<sup>2289</sup> y la oración solemne del viernes es dos *aracas* después del sermón.<sup>2290</sup>

La expresión empleada por el autor en dichas cuestiones es (*itafaqa al-muslimūna*), o sea, *los musulmanes se concordaron sobre esta o aquella cuestión*.

Otra expresión empleada por el autor es *kuluhum aŷma'ū*, o sea *los musulmanes y los juristas están unánimes sobre determinadas cuestiones*<sup>2291</sup>

---

<sup>2286</sup> *Bidāya*, t. I, p. 5.

<sup>2287</sup> *Bidāya*, t. I, p. 5.

<sup>2288</sup> *Bidāya*, t. I, p. 29.

<sup>2289</sup> *Bidāya*, t. I, p. 80.

<sup>2290</sup> *Bidāya*, t. I, p. 116.

<sup>2291</sup> Hemos localizado a dos cuestiones de esa categoría.

como por ejemplo la permisibilidad de pasar la mano sobre el zapato después de lavar la segunda pierna<sup>2292</sup> y el periodo fijo de la peregrinación.<sup>2293</sup>

La concordancia expresada mediante dichas expresiones, es segura, a diferencia de otras que tendremos ocasión de comprobar.

Las segundas expresiones empleadas por el autor son las de *aýma<sup>c</sup>ū* e *itafaqū*.

En otros lugares, el autor se conforma sólo con aludir a la ausencia de la discordancia (*lā jilāfa*) entre los musulmanes, ulemas y juristas. Esa modalidad de concordancia es la más empleada por el autor.

Además de las cuestiones antes citadas, las que están vinculadas con dicha modalidad son por ejemplo: la antelación de la oración solemne de las dos fiestas sobre el sermón en la Sunna,<sup>2294</sup> la preferencia de romper el ayuno antes de ir a la mezquita (*al-muṣallā*) la mañana de la fiesta menor (*ʿidu al-fiṭri*),<sup>2295</sup> el juicio legal de los críos es igual a la de sus padres si uno de éstos no se convierte al Islam o que ambos no estén esclavizados por los musulmanes,<sup>2296</sup> y la obligatoriedad de romper el ayuno para el longevo y el anciano durante el Ramadán.<sup>2297</sup>

---

<sup>2292</sup> *Bidāya*, t. I, p. 16.

<sup>2293</sup> *Bidāya*, t. I, p. 161.

<sup>2294</sup> *Bidāya*, t. I, p. 157.

<sup>2295</sup> *Bidāya*, t. I, p. 161.

<sup>2296</sup> *Bidāya*, t. I, p. 175.

<sup>2297</sup> *Bidāya*, t. I, p. 220.

Las terceras son cuando el autor condiciona la concordancia con su conocimiento empleando las expresiones de *según conozco*, *según recuerdo*, o *según supongo*.

Las cuestiones vinculadas a esa modalidad son por ejemplo: El número de expiación debida al juramento mediante varias formulas sobre la misma cosa, es igual al número de los juramentos realizados,<sup>2298</sup> de las condiciones de la maldición mutua por la fornicación, que la procesada (la mujer) sea sometida al acto de matrimonio (*al-*ṣ*matu*),<sup>2299</sup> y la obligatoriedad de ir a la mezquita al oír la llet pregón exterior a la oración solemne del viernes.<sup>2300</sup>

Concluimos señalando que la concordancia expuesta por el autor es diferente en cuanto a las expresiones empleadas para despejarla como para el grado de seguro y afirmación que la caracterizan. Veamos ahora como la fundamenta en las fuentes legales.

### **III. Fundamentación y enunciado de la concordancia en las fuentes legales**

Como es normal, el autor de la *Bidāya* se muestra muy exigente a la hora de fundamentar la concordancia, exactamente como hace cuando explica las razones y causas de la discordancia. El examen general de las cuestiones objeto de concordancia, muestra que el autor la fundamenta en *Alcorán*, en la *Sunna* y en la analogía.

---

<sup>2298</sup> *Bidāya*, t. I, p. 308.

<sup>2299</sup> *Bidāya*, t. II, p. 87.

<sup>2300</sup> *Bidāya*, t. II, p. 127.

## 1. Fundamentación de la concordancia en *Alcorán* y la *Sunna*

Los ejemplos correspondientes a ambos casos, abundan. Conformamos pues con ciertas cuestiones de cada fuente legal.

Para a *Alcorán*, principal fuente legal, la fundamentación de la concordancia es frecuente. En la cuestión de la limpieza legal por ejemplo, el autor alude a la unanimidad de los ulemas acerca de que el lavado de las manos y de los codos es uno de los preceptos obligatorios de la ablución.<sup>2301</sup> La fuente legal que lo afirma es el imperativo coránico que dice:

“¡Oh, los que creéis! Cuando os dispongáis a hacer la plegaria, lavad vuestras caras y vuestras manos hasta los codos”, La Mesa: 8.

En cuanto a la *Sunna*, segunda fuente legal, la fundamentación de la concordancia es también frecuente. Como mero ejemplo sobre la misma, el autor recurre a un *ḥadīṭ*<sup>2302</sup> del Profeta para fundamentar la concordancia entre los ulemas sobre la inhibición de sentarse al igual que el perro durante la prosternación.<sup>2303</sup>

Para la analogía, nos sirve aludir a la cuestión de la herencia de los hermanos del padre y de la madre que tienen derecho único (*al-ḥaybu*) a recibir su parte que los hermanos hijos del padre por analogía a los primogénitos de los hijos con los hijos directos (*banū aṣ-ṣulbi*).<sup>2304</sup>

---

<sup>2301</sup> *Bidāya*, t. I, p. 8.

<sup>2302</sup> Para más datos sobre dicho *ḥadīṭ*, véase Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī, *al-hidāyat*, t. III, MarʿŠlī y Šallāq (eds.), pp. 156-158.

<sup>2303</sup> *Bidāya*, t. I, p. 101.

<sup>2304</sup> *Bidāya*, t. II, p. 258.

En todas esas cuestiones y en otras más, el autor presta atención a las fuentes legales que albergan la concordancia. Si ésta es incluida en dichas fuentes, ya la argumentación jurídica está fortalecida. La discordancia no es el único caso que necesita argumentación y fundamentación, sino también las formas diversas de la concordancia. De ahí esa minuciosa obra de ubicar a cada concordancia en su lugar destinado.

Es así como recurre a la argumentación positiva en la ciencia del Derecho. Porque atribuir a cada caso su fundamento legal, es de cierta manera, despejar cualquiera confusión en su juicio legal. Por eso vemos que el autor versifica las fuentes legales siempre que plantea algún caso de concordancia.

Pero no siempre el autor fundamenta su concordancia. A veces cree innecesario hacerlo porque la fuente legal que corresponde a ciertas cuestiones es harto conocida como es el caso por ejemplo, de la obligatoriedad de la oración enunciada en a *Alcorán* y la *Sunna*,<sup>2305</sup> o porque no conoce en su día, ningún fundamento textual sobre la obligatoriedad de que la dote sea completa con la muerte salvo la unanimidad sobre él existente.<sup>2306</sup>

Ello no disminuye la credibilidad de la *Bidāya* ni la de su autor. Es al contrario, un señal más para fortalecer la misma y concretizar un rasgo más de lo que habíamos considerado antes como modestia científica de Ibn Rušd.

## **2. El enunciado de las referencias de la concordancia en las autoridades competentes**

Hay otra vía seguida por Ibn Rušd en fundamentar y argumentar la concordancia: es revelar su procedencia. Si ésta es una autoridad, la

---

<sup>2305</sup> *Bidāya*, t. I, p. 64.

<sup>2306</sup> *Bidāya*, t. II, p. 17.

argumentación jurídica es completa. Y este es el caso de las autoridades cuya competencia y credibilidad invita el autor para fortalecer todas las concordancias expuestas.

Investigando todas las concordancias expuestas por el mismo, hallamos una pléyade de ulemas que le sirvan de apoyo para fundamentarlas, como Ibn °Abd al-Barr, aṭ-Ṭaḥḥāwī, Abū Bakr b. al-Munḍir, Dāwūd az-Zāhirī y at-Tamīmī.

Para Ibn °Abd al-Barr, de quien Ibn Rušd confiesa haberle sido de gran ayuda,<sup>2307</sup> nuestro autor le atribuye las concordancias acerca de las cuestiones de la obligatoriedad o tradición recomendada (*sunnatun mu'akadatun*) de la llamada preliminar a la oración o pregón exterior (*al-, ālānu*) para quien resida en la ciudad,<sup>2308</sup> sobre la unanimidad establecida entre los primeros compañeros del Profeta para maldecir en Ramadán a los incrédulos durante las plegarias de sumisión (*du'āu al-qunūtu*),<sup>2309</sup> la preferencia de lavarse para la plegaria de las dos fiestas solemnes y que tenga que ser sin llamada preliminar ni posterior,<sup>2310</sup> la vuelta o rodeo de arribada de venida y de despedida alrededor de la *Qa'ba* es parte de la *Sunna* para el peregrino excepto para quien teme perder la peregrinación cuyo caso es conformarse con el rodeo de dispersión (*ṭawāfu al-*

---

<sup>2307</sup> *Bidāya*, t. I, p. 64.

<sup>2308</sup> *Bidāya*, t. I, p. 77.

<sup>2309</sup> *Bidāya*, t. I, p. 95.

<sup>2310</sup> *Bidāya*, t. I, p. 157.

*ifāḍati*),<sup>2311</sup> y la forma debida para la mujer durante su repetición de la oración de (*at-talbiyatu*)<sup>2312</sup>, es oírse a sí misma.<sup>2313</sup>

Para aṭ-Ṭaḥḥāwī, Ibn Rušd aporta dos concordancias, la primera acerca de la confirmación por ʿUmar e Ibn ʿUmar de la limosna legal<sup>2314</sup> y la segunda, a propósito de la impermisibilidad de sacrificar una presente para más de siete peregrinos.<sup>2315</sup>

En cuanto a las concordancias expuestas por Ibn Rušd cuya referencia es Ibn al-Munḍir, Muḥammad b. Ibrāhīm Abū Bakr (318/930),<sup>2316</sup> podemos destacar las cuestiones acerca de la unanimidad sobre la obligatoriedad de romper el ayuno y negarse a comer teniendo como argumento la opinión única de los compañeros del Profeta;<sup>2317</sup> la prohibición de cortar las uñas para el peregrino en estado de *iḥrām*;<sup>2318</sup> la obligatoriedad del divorcio para el

---

<sup>2311</sup> *Bidāya*, t. I, p. 251.

<sup>2312</sup> Es una oración “que consiste en ofrecerse y ponerse a las órdenes de la Divinidad” según C. Quirós, *Instituciones de religión musulmana*, p. 153.

<sup>2313</sup> *Bidāya*, t. I, p. 246.

<sup>2314</sup> *Bidāya*, t. I, p. 185.

<sup>2315</sup> *Bidāya*, t. I, p. 318.

<sup>2316</sup> Para su biografía, véase por ejemplo: aḍ-Ḍaḥbī, *taḍkiratu al-ḥuffāẓi*, t. III, pp. 782-783; aš-Širāzī, *ṭabaqātu al-fuqāḥaʿi*, ʿAbbās (ed.), pp. 108-109 ; Ibn Jilikān, *wafayātu al-aʿyāni*, Wüsteneld (ed.), Vol. II, t. VI, p. 109 ; ʿAbbās (ed.) t. IV, biog. n.º 580, p. 207; Ibn al-ʿImād, *šaḍarātu aḍ-ḍaḥabi*, t. IV, pp. 89-90.

<sup>2317</sup> *Bidāya*, t. I, p. 210.

<sup>2318</sup> *Bidāya*, t. I, p. 268.

impotente;<sup>2319</sup> las prohibiciones que corresponden a la fornicación por derecho de propiedad es idénticas a las que corresponden a la del matrimonio;<sup>2320</sup> la obligatoriedad de la manutención del esclavo a su esposa;<sup>2321</sup> la permisibilidad de una compañía entre dos socios cuyos bienes se invierten igualitariamente en comercio, de compartir las ganancias y las pérdidas siempre que la venta sea en presencia de ambos<sup>2322</sup> y la ejecución del macho por la hembra.<sup>2323</sup>

Para Dāwūd az-Zāhirī, hallamos una sola referencia a la concordancia o lo que éste cree como tal, según afirma el mismo Ibn Rušd, acerca de la indemnización legal en la caza durante la peregrinación excepto en la de las palomas que exige una cabra.<sup>2324</sup>

Lo mismo ocurre con at-Tamīmī de quien escoge la concordancia referida a la cuestión de la impermisibilidad de ejecutar al prisionero de guerra.<sup>2325</sup>

#### **IV. Concordancia y opiniones irregulares**

Las concordancias expuestas por Ibn Rušd no son siempre formales, pues existen varias acompañadas de opiniones o casos irregulares. En la mayoría de

---

<sup>2319</sup> *Bidāya*, t. II, p. 39.

<sup>2320</sup> *Bidāya*, t. II, p. 26.

<sup>2321</sup> *Bidāya*, t. II, p. 42.

<sup>2322</sup> *Bidāya*, t. II, p. 191.

<sup>2323</sup> *Bidāya*, t. II, p. 300.

<sup>2324</sup> *Bidāya*, t. I, p. 265.

<sup>2325</sup> *Bidāya*, t. I, p. 279.

los casos, la palabra utilizada por el autor para expresar tal hecho es *aš-šudūdu*, o sea el caso irregular situado fuera de la unanimidad de los ulemas.

Podemos distinguir en dichas concordancias las cuestiones jurídicas de conocida procedencia y las que no lo son.

Las cuestiones vinculadas con el último caso son: la limpieza de los pies mediante la ablución es condición para pasar la mano sin agua (*al-maṣḥu*) sobre las babuchas<sup>2326</sup> y el derecho del padre de obligar a su hija menor que todavía no alcanza la edad de pubertad a casarse, pero no a la madura.<sup>2327</sup>

Estos dos casos que a pesar de ser objeto de concordancia, son vistos por algunos ulemas no identificados por el autor, como casos irregulares, es decir, que no son vistos como objeto de concordancia ni tampoco de unanimidad.

En cuanto a las cuestiones cuya concordancia no es avalada por ciertos ulemas nombrados por el autor y por tanto, figuran como más allá de toda unanimidad, son:

- La anulación de la reclusión (*al-itiqāfu*) para quien practica el sexo intencionadamente, excepto lo que haya sido transmitido de Ibn Lubāba sobre el caso de la reclusión fuera de la mezquita;<sup>2328</sup>
- La impermisibilidad de rezar sin lectura intencionadamente o por olvido a la excepción de ʿUmar quien rezo una vez sin leer y consideró válido aquello al saber que su *araca* y prosternación fueron bien realizadas;<sup>2329</sup>

---

<sup>2326</sup> *Bidāya*, t. I, p. 15.

<sup>2327</sup> *Bidāya*, t. II, p. 5.

<sup>2328</sup> *Bidāya*, t. I, p. 231.

<sup>2329</sup> *Bidāya*, t. I, p. 90.

- La ablución al principio de la pureza no es condición de la misma excepto cierta divergencia irregular transmitida de aš-Šāfi'ī,<sup>2330</sup>
- El primer tiempo de la oración del mediodía (*ad-ḍuhru*) es antes del meridiano (*az-zawālu*) excepto la divergencia irregular transmitida de Ibn ʿAbbās sobre el tema.<sup>2331</sup>
- La piedad es considerada con unanimidad como competitividad en el matrimonio de la mujer excepto en Muḥammad b. al-Ḥasan [aš-Šaybinī] (187/803)<sup>2332</sup> quien la anula;<sup>2333</sup>
- La permisibilidad de casarse con una mujer libre perteneciente a la gente del Libro (*al-kitābiyyatu*) excepto lo que se transmitió de Ibn ʿUmar;<sup>2334</sup>
- La unanimidad entre los ulemas sobre la prohibición de vender la comida antes de su adquisición excepto la opinión favorable de ʿUṭmān al-Battī,<sup>2335</sup>
- No hay divergencia sobre la permisibilidad de la venta de los árboles frutales antes de dar fruta para que sean cortados excepto la prohibición transmitida de aṭ-Ṭawrī e Ibn Abī Laylā;<sup>2336</sup>

---

<sup>2330</sup> *Bidāya*, t. I, p. 32.

<sup>2331</sup> *Bidāya*, t. I, p. 67.

<sup>2332</sup> Para su biografía, véase por ejemplo: aš-Šīrāzī, *ṭabaqātu al-fuqahā'i*, pp. 135-136; Abū al-Wafā al-Qurašī, *al-ŷawāhiru al-muḍī'atu*, t. III, pp. 122-123; as-Samʿānī, *al-ansābu*, pp. 483-485, aḍ-Ḍahbī, *mizānu al-ʿitidāli*, t. VI, p. 107.

<sup>2333</sup> *Bidāya*, t. II, p. 12.

<sup>2334</sup> *Bidāya*, t. II, p. 33.

<sup>2335</sup> *Bidāya*, t. II, p. 108. Para la biografía de al-Battī, véase por ejemplo, aḍ-Ḍahbī, *as-Siyaru*, t. VI, biog. n° 60, pp. 148-149; aḍ-Ḍahbī, *mizānu al-ʿitidāli*, t. V, p. 68 ambos no aportan datos sobre su fecha de nacimiento o muerte.

- La unanimidad de considerar el depósito (*al-wadī'atu*) como una salvaguardia (*amānatun*) no garantizada excepto la opinión contraria transmitida de °Umar b. al-Jaṭṭāb.<sup>2337</sup>

En ciertas cuestiones objeto de concordancia, como las que vimos antes, el autor atribuye la opinión contraria e irregular a ciertos ulemas, mientras en otras se conforma sólo con enunciar la concordancia y señalar la opinión contraria sin nombrar a su titular ni atribuirla a ningún ulema de los muchos conocidos por sus actitudes opuestas a la generalidad de los musulmanes ni siquiera a los zahiríes por ejemplo.

\* \* \*

La problemática de la concordancia es diversa de aspectos tal como la acabamos de exponer durante este capítulo. Su exposición revela la importancia de la misma como armadura imprescindible, junto a la discordancia, para ejercer *al-iṭihādū*. Es el motivo por el cual Ibn Rušd la expone en sus diferentes modos y categorías e insiste en fundamentarla en sus fuentes legales, realizando un considerable esfuerzo en enunciar a las referencias que la sostengan e indicar las opiniones irregulares que conviven con la misma.

---

<sup>2336</sup> *Bidāya*, t. II, p. 112.

<sup>2337</sup> *Bidāya*, t. II, p. 233.

\* \* \*

## CONCLUSIONES Y SÍNTESIS GENERAL

Después de este recorrido por la *Bidāya* y sus alrededores, creemos conveniente formular algunas conclusiones a modo de recordatorio y concluir con ciertas reflexiones finales pero de carácter abierto en ciertos aspectos todavía problemáticos.

Como es evidente, toda Tesis tiene sus conclusiones. Las de ésta, son varias. Podemos agruparlas en cuatro módulos: el primero, sobre el mālikismo en general; el segundo, sobre el mālikismo en particular o sobre el mālikismo andalusí; el tercero, sobre el aspecto jurídico de Ibn Rušd; y el cuarto y último, sobre la *Bidāya*.

### 1. Sobre el mālikismo en general

Las conclusiones sobre el mālikismo en general son las siguientes:

- El mālikismo tuvo una espectacular difusión y expansión en el entonces mundo islámico, sobre todo en el Occidente musulmán, por varios motivos, políticos y culturales.
- Esa doctrina destacó por varias características, como la abundancia de los fundamentos y de las reglas, la consideración del bien público, la amplia consideración de la costumbre, la divergencia de los mālikiyya con Mālik, la terminología propia, la flexibilidad doctrinal y el influjo sobre otras legislaciones.
- Existe una importante aportación de sus partidarios al pensamiento jurídico musulmán sunní. Asimismo, hemos enumerado diez géneros tratadísticos que se consideran históricamente vinculados a dicha aportación.
- Los mālikiyya contribuyeron también con valiosos tratados sobre los Fundamentos del Derecho. Para dar unos ejemplos, hemos presentado una

relación de los tratados jurídicos mālikíes más representativos de esta escuela sunní.

- Al plantear la problemática cuestión de si fue suficiente o no su aportación a los Fundamentos del Derecho, hemos adoptado la opinión de que su aportación fue suficiente. Para demostrarlo, nos hemos preguntado, entre otras cosas, sobre ¿cómo pudo desarrollar Ibn Rušd su *Bidāya* y el comentario a *al-mustasfā* de al-Gazzālī siendo ausente o débil la ciencia de los Fundamentos del Derecho del currículo científico andalusí?

## **2. Sobre el mālikismo en particular o mālikismo andalusí**

Las conclusiones sobre el mālikismo en particular o mālikismo andalusí, son las siguientes:

- Al-Andalus experimentó un radical cambio doctrinal con la desaparición sucesiva, de las huellas del awzaísmo y la total introducción e irradiación del malikismo en la Península.
- Los contextos que hicieron posible este hecho fueron varios: políticos, culturales e históricos.
- El viaje hacia Oriente, visto como afirmación y reafirmación nacional y confesional y como hecho histórico y cultural mezclado con la peregrinación, la adquisición de la ciencia y el comercio, realizado por andalusíes durante generaciones, sintetizan de manera bastante razonable todos los contextos principales y secundarios que conllevaron no sólo a la introducción del malikismo en al-Andalus, sino también a la creación del fenómeno andalusí desde que se instalaron allí los primeros musulmanes provenientes de Oriente y de al-Magrib.
- La expansión del mālikismo y su irradiación en al-Andalus generó, entre otros hechos, la existencia de discípulos directos e indirectos de Mālik. Pero no por ello faltaron discípulos que si bien no viajaron a Oriente, pudieron ser acérrimos

defensores del malikismo, convirtiéndose así en autoridad incuestionable en la doctrina, como los Banū Rušd el abuelo y el nieto e Ibn °Abd al-Barr.

- Los factores que posibilitaron la expansión del malikismo en al-Andalus son la urgencia de unidad dogmática y jurídica, el dinamismo cultural y la transmisión del saber.

- Las condiciones políticas e históricas que les correspondió vivir al mālikismo en al-Andalus generaron unas características propias del malikismo en la Península. De esta manera tenemos un mālikismo fronterizo que se desarrolló con una personalidad histórica y geográfica marcada por una situación permanente de alerta ideológica, unos obstáculos que afrontar, una lucha que emprender y una convivencia que experimentar.

- La aportación andalusí a los Fundamentos del Derecho fue sustancialmente considerable, aunque comparada con la casuística, era desde luego menor.

### **3. Sobre Ibn Rušd y su aspecto jurídico**

Las conclusiones sobre Ibn Rušd y su aspecto jurídico son:

- Ante los orígenes disputados de Ibn Rušd, hemos considerado que la pretendida procedencia judía y el origen árabe de Ibn Rušd no plantean problema. El problema para nosotros es si acierta o no en sus planteamientos jurídicos y filosóficos de su época.

- Su vida honesta, dedicada al estudio y al cultivo de la ciencia, discurrió entre una gracia merecida y una desgracia lamentable.

- En la pugna por la hegemonía entre derecho y filosofía, supo armonizar ambas disciplinas en un quehacer intelectual formidable.

- La judicatura no fue en él sólo un legado familiar que recibió de los suyos y lo transmitió a su hijo, sino que fue la culminación de su propia carrera profesional e intelectual.

- Es inevitable pensar en el sentido problemático de la obra jurídica de In Rušd por la sencilla razón de que nuestro *faqīh* no sólo compuso obras que hasta ahora conocemos, sino que realizó también su práctica jurídica y emitió dictámenes en diversas cuestiones casuísticas durante su cadiazgo en Sevilla y Córdoba.

#### 4. Sobre la *Bidāya*

Las conclusiones sobre la *Bidāya* son:

- Consultando las biografías donde aparece Ibn Rušd, hemos notado que la *Bidāya* es la más mencionada de todas sus obras, y a veces, la única.
- Las múltiples ediciones de la *Bidāya* y las traducciones que sobre ella se realizaron testimonian su verdadera importancia y revelan la urgencia de realizar más estudios sobre los diferentes aspectos problemáticos de su contenido.
- El espíritu general de la *Bidāya* y su explícita e implícita finalidad evidencian la autoría de Ibn Rušd sobre la misma.
- Prescindiendo de cualquier criterio cronológico, la *Bidāya* es la impresionante aplicación de la metodología jurídica, revisada en *aḍ-ḍarūrī* y aumentada en la *Bidāya*.
- Su detenida lectura, su análisis a fondo, no dejan a nadie indiferente ante su particular metodología, ni tampoco ante la peculiaridad de sus características y la transcendencia de su problemática.
- Su introducción manifiesta claramente la inmensa preocupación del autor por la metodología.
- La obra en su totalidad no pretende defender una doctrina, sino expone la divergencia entre las diferentes escuelas sobre tal o cual tema jurídico y trata de explicar las causas de la misma.
- Comparada con *nukatu al-jilāfi* del cāḍī °Abd al-Wahāb al-Bagdādī y *al-qawānīnu al-fiqhiyyatu* de Ibn Ŷuzayy, la *Bidāya* logró aventajarlas en el plano

metodológico con su rigor expositivo, su dialéctica comparativa y su tendencia racional desarrollada en sus capítulos y libros.

- Sobre la tardía incorporación del libro de la peregrinación a la *Bidāya*, nos inclinamos a que sólo se trata de la revisión rutinaria de un tratado que circuló entre los lectores durante más de veinte años y que su autor sentía el deseo de revisarlo o de realizar una “edición definitiva” del mismo.

- La estructura de la *Bidāya* es relativamente idéntica a las obras redactadas sobre el derecho comparado musulmán, con leves diferencias. La temática es prácticamente igual, salvo en algunos matices de análisis y de procedimiento empleados en las cuestiones jurídicas comúnmente planteadas en este género.

- Por haberse concebido como tratado de fundamentos y no de casuística, su temática se deslindó dentro de ciertos límites de planteamiento y análisis.

- Obviamente su temática es jurídica. Pero no por ello deja de ser altamente teológica.

- Una visión sintética de los libros que la componen ayuda a averiguar la diversidad y amplitud de su temática, sustancialmente antropológica.

- Sus fuentes son extraordinariamente ricas y diversas, sean implícitas o explícitas. El autor pudo aprovecharse así de ellas aunque a veces omitió señalar su procedencia o autoría, algo frecuente en su época.

- Esas fuentes varían entre las principales recopilaciones de *ḥadices* y tradiciones proféticas o tratados de jurisprudencia, así como experiencias personales.

- Su autor no recurre sólo a su propia experiencia, sino también a la autoridad de su abuelo, uno de los destacados doctores de la ley islámica y alto representante de la escuela *mālikí*.

- La fuente principal de la *Bidāya* es Abū °Umar b. °Abd al-Barr respecto a la atribución de las escuelas a sus titulares, pero a veces no vacila en criticarle directa o indirectamente.
- La *Bidāya* tiene una finalidad que lograr y un objetivo que conseguir. Dicha finalidad está manifestada de manera global en su título, enunciada de manera metódica en su propia introducción y expresada parcialmente en algunos libros que la componen. De ahí que la introducción de la *Bidāya* sea más que una finalidad, un proyecto de unidad doctrinal.
- La lectura de la *Bidāya* a la luz de su introducción y de manera general de toda la obra nos da la casi certeza de que su autor quiso presentar un panorama de las opiniones y actitudes fuera de la entonces institucionalizada escuela malikí.
- Reflexionando sobre todos los aspectos que constituyen la finalidad de la *Bidāya*, podemos resumirlas en dos fundamentales: la superación de la imitación servil y la promoción de *al-iýtihādu*.
- Es posible extraer un *Manual de práctica jurídica* de la *Bidāya* y agrupar las opiniones jurídicas según sus titulares, lo que indica una finalidad implícita y explícita de la obra.
- La advertencia sobre la discordancia entre los *fuqahā*“ey la exposición de sus cuestiones según constan en la *Bidāya* forman parte de la finalidad planteada por el autor.
- Existen en la *Bidāya* diferentes formas y contenidos de preámbulos que afirman su metodología y su espíritu axiomático.
- Uno de los aspectos más significativos de tal espíritu es la terminología utilizada en varios campos, como la tradición profética, ciencia jurídica, biografía jurídica y pensamiento filosófico.
- El procedimiento que sigue el autor en la *Bidāya* es sencillo: en la mayoría de los libros pone una introducción teórica de carácter general donde plantea las

normas de la ciencia cuyo seguimiento era necesariamente obligatorio en los juristas. Luego, analiza la cuestión objeto de desacuerdo y de divergencia entre los mismos, fundamentándola en el *Alcorán*, en la *Sunna* y en los dichos de los grandes compañeros del Profeta; argumentándola después, si fuera necesario, con versos de los grandes poetas árabes e islámicos.

- De vez en cuando hace alguna advertencia sobre una u otra cuestión objeto de discrepancia dando su opinión personal si fuera necesario. Este procedimiento no es del todo general. En ciertos casos el autor opta por cambios radicales o leves.

- El aspecto problemático de la *Bidāya* no emana sólo de su preocupación metodológica, sino también de las vías de recepción de los juicios.

- El autor indica sólo las causas epistemológicas y no ideológicas de la discordia entre los juristas, porque la *Bidāya* representa una obra de derecho comparado cuyo campo de análisis está estrictamente limitado a los fundamentos teóricos y no sociales o históricos del Derecho.

- Existen tres categorías de términos característicos de esta obra: tradicionalista, científico jurídica y bio-jurídica.

- Además de estas categorías de términos, hemos notado la existencia de ciertos conceptos filosóficos, fruto del quehacer intelectual del autor.

- Existen varias características de la *Bidāya*, entre las que reseñamos: la representación de un mālikismo crítico, la voluntad de explicación y metodología, la libertad de opción, el sentido crítico, la humildad científica y la primacía del derecho natural sobre el derecho positivo.

- Retomando la problemática del supuesto zahirismo de su autor y la de la dinastía donde se desarrolló su vida y obra, hemos visto oportuno destacar algunos aspectos zahiríes de la *Bidāya* sin que lleguemos a la certeza de que su

autor era parte integral de dicha doctrina, ni quiso serlo como jurista mālikí de tendencia crítica.

- Ibn Rušd elogiñ a Ibn Ḥazm no por su fama ni prestigio, sino por determinadas opiniones favorables a la línea de pensamiento racional que él mismo compartía.

- Es posible, pues, deducir que la mayoría de las veces el autor de la *Bidāya* comparte algunas de las opiniones zahiríes, sin llegar a formar parte de su ideario. La adhesiñn de Ibn Rušd al mālikismo estaba fuera de duda: las críticas dedicadas a esta doctrina significan más que una negación de la misma, un saludable compromiso con los principios de Mālik.

- El tema destacado de la *Bidāya* es la discordancia. La causación, fruto del espíritu filosñfico de Ibn Rušd, es la vía imperial para lograr identificarla. Así, empieza la búsqueda de todas las causas que explican las categorías de la discordancia en el derecho islámico.

- Según se deduce del análisis de la *Bidāya*, las causas de la discordancia son: la oscilación del vocablo entre las cuatro vías de la significación jurídica, la equivocidad del vocablo, la diferencia gramatical, la oscilación del vocablo entre la verdad y el *mayāz*, el sentido absoluto o delimitado del vocablo y la contraposición de de los argumentos.

- La voluntad de explicar y de racionalizar las cuestiones jurídicas objeto de discordancia es la que explica, en parte, este afñn del autor de bucear a fondo para lograr entender sus causas y lograr conocer sus fundamentos.

- El hecho de exponer las causas de la discordancia en sus diferentes aspectos significa la posibilidad de conceptualizar primero esas causas y superarlas, y al mismo tiempo presentar las vías accesibles para ejercer el esfuerzo personal, finalidad suprema de la *Bidāya*.

- El autor emplea dos términos diferentes para expresar la *concordancia*: *al-itifāqu* o concordancia y *al-iŷmāʿu* o unanimidad. De hecho, ambos términos abundan en la *Bidāya* con sus variantes.
- La enumeración de las expresiones de la *concordancia* y sus variantes, demuestra hasta qué punto el autor estaba preocupado por destacar este aspecto trascendente del quehacer jurídico islámico.
- Sumando todas estas versiones y formas empleadas por el autor, logramos reunir unas 1247 menciones a la *concordancia*, directa (*itafaqū; itafaqa; mutaŷiqūna; aŷmaʿū; muŷmiʿūna*) o indirecta (*lā jilāfa*).
- Mediante una minuciosa investigación de la concordancia en la *Bidāya*, podemos distinguir entre seis categorías de la misma: la de la mayoría (*itifāqu al-akṭari*), la de la gente de Medina, la posterior a una discordancia anterior, la concordancia deductiva, la de la muchedumbre y la de la gente que no consta que hayan expresado su desacuerdo con anteriores opiniones o unanimidad aprobativa.
- El autor de la *Bidāya* es exigente a la hora de fundamentar la concordancia, exactamente como hace cuando explica las razones y causas de la discordancia. El examen general de las cuestiones objeto de concordancia muestra que el autor la fundamenta en el *Alcorán*, en la *Sunna* y en la analogía.
- Pero no siempre fue así. A veces cree innecesario hacerlo porque la fuente legal que corresponde a ciertas cuestiones es hartamente conocida.
- Hay otra vía seguida por Ibn Rušd en fundamentar y argumentar la concordancia: es revelar su procedencia. Si ésta es una autoridad, la argumentación jurídica es completa. Y este es el caso de las autoridades cuya competencia y credibilidad invita al autor para fortalecer todas las concordancias expuestas.

- Las concordancias aportadas por Ibn Rušd no son siempre formales, pues existen varias acompañadas de opiniones o casos irregulares.

\*\*\*

Mediante el presente análisis de la *Bidāya* hemos llegado a la total convicción de que estamos ante una obra maestra en su género, no sólo por su propósito de promover el esfuerzo personal o *îytihād* que ella misma ofrece como ejemplo e ilustración, sino también por su metodología jurídica y su finalidad unificadora.

La voluntad de saber, personificada en la infatigable búsqueda de las razones de la discordancia y el reconocimiento de los diferentes aspectos de la concordancia a través de la determinante y rigurosa delimitación de las fuentes de donde emanan los juicios legales, marcó el camino que deben seguir los juristas para un fructífero entendimiento de los preceptos coránicos y proféticos. El espíritu axiomático reinante en esta obra, así como la metodología jurídica en ella empleada, están al servicio de una finalidad suprema que parece ser implícita, pero que sin duda alguna representa casi el denominador común de todos los libros que la componen: para superar la discordancia y resolver cualquier conflicto social es menester activar el raciocinio jurídico que consiste nada más que en la observancia de los cinco imperativos de la Ley islámica o su finalidad, a saber, la conservación de la religión, de la vida, de la razón, del honor y de los bienes. Es ésta la buena nueva que aporta la *Bidāya* de una manera implícita y que otros juristas posteriores llegaron a concretizarla claramente.

Conforme a esta perspectiva, los fundamentos del derecho en Ibn Rušd no son sino la vía imperial para el buen cumplimiento de los imperativos legales

que deben ser observados mediante la razón jurídica mezclada con el sentido común, otra faceta de *ad-dawqu al-ʿaqliyyu* o delectación racional reivindicada por el autor de la *Bidāya*.

En este sentido, creemos conveniente entender los propósitos generales de la *Bidāya*. Para lograr *al-iytihād* es indispensable repensar toda la problemática jurídica islámica en función de la unidad, es decir, en función de la observancia de los imperativos legales más allá de todo sectarismo y adoctrinamiento jurídico.

Si tal posibilidad no es factible, al menos otra alternativa es posible: quedarse en los límites de la moderación y atenerse al sentido común que implica el simple cumplimiento de los imperativos legales y no ir más allá de los mismos planteando opiniones irregulares o proponiendo soluciones imaginarias, evitando así que los juicios jurídicos sean insoportables, confusos o ridículos para los hombres a quienes, a fin de cuentas, están destinados.

Con estos propósitos, el autor de la *Bidāya* no quiso desvincularse del mālīkismo – más bien quiso reforzar su vinculación con el mismo a través de la proyección del fundamento básico de esta doctrina, el del *bien público*, hacia sus fines más coherentes con el ideario legal e intentar ofrecer un pensamiento jurídico crítico recibiendo al mismo tiempo el potencial argumentativo y dialéctico de otras escuelas y beneficiándose de su formación filosófica. No es de extrañar, pues, que nuestro autor exprese su deseo de componer un libro dentro de la doctrina mālekí y conforme a sus principios, hecho que sólo por sí mismo plantea aun más la verdadera problemática de su obra jurídica y la dimensión de ésta.

Pero centrándonos en la *Bidāya* y las cuestiones afines a la misma, diremos otra vez que estamos ante una obra maestra de gran envergadura jurídica e intelectual, concebida con el espíritu crítico y renovador de su autor.

Por este motivo, insistimos en que el presente trabajo realizado sobre la misma es mero principio para un estudio más exhaustivo e íntegro que esperamos realizar, superando desde luego todas las deficiencias e insuficiencias que en él se hallan.

Sin embargo, una virtud quizá quisiéramos destacar: nuestro trabajo es modestamente el primer esfuerzo de análisis integral de esta emblemática obra realizado en el idioma español después del estudio parcial realizado por el malogrado arabista e hispanista Maḥmūd °Alī Makkī.

Y alimentando esta esperanza en realizar un trabajo lo más exhaustivo posible, señalamos sólo tres cosas a modo de sugerencia personal:

- Ganar para el español todos los libros de la *Bidāya*. La totalidad de los textos aquí incluidos son, de hecho, una urgente invitación a la realización de la traducción integral de esta obra. La labor de Carlos Quirós – traductor del libro del *Ŷihād*- debe seguir su curso: completar el *corpus* jurídico rušdiano en su versión española para entender mejor a Ibn Rušd y superar toda confusión e insuficiencia sobre su faceta de jurista.

- El análisis antropológico de la *Bidāya* ejerce una cierta atracción sobre el lector erudito. Si nuestro análisis se limitó a las cuestiones jurídicas, ello no significa que esta obra no plantee otras problemáticas, y desde luego otras perspectivas. La *Bidāya* no se limita sólo al aspecto jurídico, también abarca otros aspectos. El antropológico es quizá, el más llamativo de ellos por una

simple razón: los juicios legales están destinados a los hombres, es decir, a lo puramente antropológico. Un análisis antropológico de esta obra es, pues, más que sugerido, urgente.

- El posible hallazgo de otros tratados jurídicos de Ibn Rušd, como los hipotéticos dictámenes legales u obras afines aludidos en este trabajo, nos ayudarán a comprender mejor la problemática jurídica en nuestro autor, así como la totalidad de su pensamiento y la verdadera dimensión de su renovación intelectual y cultural.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Obras de Ibn Rušd

- *Bidāyatu al-muŷtahidi wa nihāyatu al-muqtašidi*, Dāru al-Fikri (dos tomos en un sólo volumen), Beirut, sin fecha; Muḥammad Šākir (revisión), Amīn al-Jānŷī, al-qāhiratu, 1329/ 1911(2 tms).
- *Fašlu al-maqāli wa taqrīru mā bayna al-ḥikmati wa aš-šarīʿati mina al-itišāli*, al-Maktabatu al-Mufīdatu y al-Ḥumaydiyyatu, al-qāhiratu, 1902; Albert Našrī Nādir (2<sup>a</sup> ed.), al-Maktabatu al-Katūlikiyyatu, Beirut, 1968; Muḥammad Ammāra (2<sup>a</sup> ed.), Dāru al-Maʿārifi, al-qāhiratu, 1983; Muḥammad ʿĀbid al-Ŷābrī (ed.), Centro de Estudios de la Unión Árabe, Beirut, 1997; Alonso Manuel (trd. espa.), *Teología de Averroes*, CSIC, Madrid- Granada, 1947.
- *aḍ-ḍarūrīyyu fī al-fiḩhi*, Ŷamāl ad-Dīnn al-ʿAlawī (ed.), Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1994.
- *aḍ-ḍarūrīyyu fī as-siyāsati*, Cruz Hernández, Miguel (trad. y estudio), 2<sup>a</sup> ed. Tecnos, Madrid, 1990; Aḩmad Šaḩlān (trad. árabe), Markazu Dirāsāti al-Waḩdati al-ʿArabiyyati, Beirut, 1998.
- *maqālātun fī al-manṩiqi wa al-ʿilmi aṭ-ṭabīʿiyyi* (Artículos sobre lógica y ciencia natural), al-ʿAlawī, Ŷamāl ad-Dīnn (ed.), Dāru an-Našri al-Magribiyyati, Casablanca, 1983.
- *Tahāfutu at-tahāfuti*, Sulymān Dunyā (3<sup>a</sup> ed.), Dāru al-Maʿārifi, al-qāhiratu, 1980; al-Ŷābrī, M. ʿĀbid (1<sup>a</sup> ed.), Markazu Dirāsāti al-Waḩdati al-ʿArabiyyati, Beirut, 1998.
- *Commentaria Averrois in Galenum*, M. de la Concepción Vázquez de Benito (ed.), CSIC, Madrid, 1984.

*El Libro del Ýihād*, Quirós, Carlos (trad.), Prado Cueva, Manuel Enrique (Intro. y ed.), Biblioteca Filosofía en Español, Fundación Gustavo Bueno, Pentalfa Ediciones, Oviedo, 2009.

## 2. Obras sobre Ibn Rušd

- °Abbādī, °Abd Allāh., *Šarḥu bidāyati al-muýtahidi wa nihāyatu al-muqtašidi*, Dāru as-Salāmi, al-qāhiratu, 1995 (4 tms).
- Al-°Alawī, Ýamāl ad-Dīnn., (1945-1992) *al-matnu ar-rušdiyyu: madjalun li qirā“atin ýdīdatin*, (El corpus averroico: introducción preliminar para una nueva lectura), Tubqālun li an-Našri, Casablanca, 1986.
- °Afifī, Zaynab., *al-°ālamu fī falasafati Ibn Rušd aṭ-ṭabī“iyyata* (El cosmos en la filosofía natural de Ibn Rušd), Maktabatu an-Nahḍa al-Mišriyya, al-qāhiratu, 1993.
- °Ammār, °Āmir., *mafḥūmu al-gā“iyyati “inda Ibni Rušdin* (El concepto de la finalidad en Ibn Rušd), 1ª ed. Maṭba“atu °Iqrimata, Damasco, 1998.
- °Ammāra, Muḥammad., *al-māddiyyatu wa al-miṭāliyyatu fī falsafati Ibni Rušdin* (Materialismo e idialismo en la filosofía de Ibn Rušd), 2ª ed. Dāru al-Ma“arifi, al-qāhiratu, 1983.
- Anawati, G.C., *Bibliographie d“Averroès*, Alger, 1978.
- Anṭūn, Farah., *Ibn Rušd wa falsafatuhu* (Averroes y su filosofía), al-isqandariyyatu, 1903.
- R. Arnaldez, *Averroès: un rationaliste en Islam*, Edition Balland, Paris, 1998.
- Arnaldez, Roger., "Averroes musulmán", en *Múltiple Averroès*, Belles Lettres, Paris, 1978, pp. 13-16.
- Arkoun, Muḥammad., "Ibn Rušd, rā“īdu al-fikri al-°aqlāniyyi wa al-islāmiyyi al-mustanīri" (Ibn Rušd, precursor del pensamiento racional e ilustrativo

- musulmán) *‘Ālamu al-fikri*, Vol. 27, 4 (1999), Número especial sobre Ibn Rušd, pp. 9-26.
- ‘Aṭīyya, Muḥyī ad-Dīn, “Abū al-Walīd Ibn Rušd: Bibliografía”, Centro Internacional del Pensamiento Islámico: [www.eiii.org/resources/eiiit/\\_article\\_read.asp?articleID=647](http://www.eiii.org/resources/eiiit/_article_read.asp?articleID=647) (última consulta : 02-09-2014).
  - Badawī, ‘Abd ar-Raḥmān., *Averroès*, Laibrerie Philosophique Vrin, Paris, 1998.
  - Barakāt, Muḥammad Murād, *Ibn Rušd faylasūfan mu‘aṣiran* (Ibn Rušd: filósofo contemporáneo), Mişru al-‘Arabiyyatu, al-qāhiratu, 2002.
  - .., *ta‘ammulātun fī falsafati Ibn Rušdin* (Meditaciones sobre la filosofía de Ibn Rušd), Kutubun ‘Arabiyyatun (Libro electrónico), sin fecha.
  - Benšrīfa, Muḥammad., “nuṣūṣun ŷadīdatu ḥawla Ibn Rušd” (Nuevos textos sobre Ibn Rušd), *Actas del I Congreso sobre Ibn Rušd*, Kuwait, 1995, pp. 551-618.
  - Brunschvig, Robert., "Averroès juriste", en *Études d’Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, t. I, Maisonneuve et Larose, Paris, 1962, pp. 35-68.
  - Bouyges, Maurice., "Inventaire des textes arabes d’Averroès", en *Mélanges de l’Université de St. Joseph*, Beirut, 1922-1924.
  - Farah, Anṭūn., *Ibn Rušd wa falasafatuhu* (Ibn Rušd y su filosofía), Dāru al-Ŷāi‘ati, al-Isqandariyyatu, 1903.
  - Fierro Bello, M<sup>a</sup>. Isabel., “The legal policies of the almohad caliphs and Ibn Rušd’s Bidayat al-mujtahid”, *Journal of Islamic Studies*, 103 (1999), 226-248.
  - Gómez Nogales., “Bibliografía sobre las obras de Averroes”, en *Multiple Averroès*, Belles Lettres, J. Jolivet (ed.), Paris, 1978, pp. 351-387.

- Al-Gumārī Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Ḥasanī, Muḥammad b. Aḥmad Abū al-Fayḍ (1380/1960)., *al-hidāyatu fī tajrīyī ahādīti al-bidāyati* (La orientación en la adaptación de los dichos [proféticos] de la *Bidāya*) °Alī Šallāq, °Adnān y al-Maršlī, Yusif °Abd ar-Raḥmān (eds.), °Ālamu al-Kutub, Beirut, 1987 (cuatro tms).
- Cruz Hernández, Miguel., “Averroes y los fundamentos de la ciencia moderna”, al-°Imrānī °Abd Allāḥ (trd.), *Actas del Coloquio Conmemorativo de los filósofos del Occidente islámico*, Tetuán del 6 al 10 de abril de 1960, Asociación Nibrāsu al-Fikri, 1ª ed. Tetuán, 1961, pp. 141-146.
- ., “La primera recepción del pensamiento de Ibn Rušd (Averroes)”, *Azafea: Revista de Filosofía*, 1 (1985) pp. 11-32.
- ., *Abū al-Walī Ibn Rušd, vida, obra, pensamiento, influencia*, Córdoba, 1986; 2ª ed. 1997.
- Ḥanafī, Ḥasan (1935- )., “*al-ištibāhu fī fikri Ibn Rušd* ” (La equivocidad en el pensamiento de Ibn Rušd), °Ālamu al-Fikri, Vol. XXVII, 4 (1999), pp. 119-146.
- Al-°Irāqī, °Āṭif., *al-manḥayū an-naqdiyyu fī falsafati Ibn Rušd* (El método crítico en la filosofía de Ibn Rušd), 2ª ed. Dār al-Ma°ārif, al-qāhiratu, 1984.
- ., *Ibn Rušd faylasūfun °arabiyyun birūḥin garbiyyatin* (Ibn Rušd: El filósofo árabe con espíritu occidental), al-Maḥlisu al-°Alā li at-Ṭaqāfati, al-qāhiratu, 2002.
- ., *an-naz°atu al-°aqliyyatu fī falsafati Ibn Rušd* (La tendencia al racionalismo en la filosofía de Ibn Rušd) 4ª ed. Dāru al-Ma°ārifī, al-qāhiratu, 1984.
- ., “El sentido crítico en el Ibn Rušd el filósofo”, „*Ālamu al-Fikri*, Vol. XXVII, 4 (1999), pp. 67-102.
- Lagardère, Vincent., "Abū al-Walīd Ibn Rušd, Qadi al-Qudat de Cordoue", *Revue des Études Islamiques*, LIV, 1986, pp. 203-226.

- Lorca Martínez, A., “Ibn Rušhd, El filósofo andalusí que revolucionó Europa”, *Jabeca*, 97 (2008), Centro de Ediciones de la diputación de Málaga, pp. 83-92.
- ., y C. Makkī., “Averroes, sobre las facultades locomotriz y desiderativa en el Taljīš del *De Anima*”, *La Ciudad de Dios*, 201 (2008), pp. 201-221.
- ., Averroes, lector del *Peri Psykhes* aristotélico”, en *Averroes and the Aristotelian Heritage*, Baffioni Carmela (ed.), Istituto Universitario Oriental, Dipartimento di Studi e Ricerche su África e Paesi Arabi, Naples, 2004, pp. 137-148.
- ., *Averroes, el sabio cordobés que ilumina Europa*, El Paramo, Zaragoza, 2010.
- Maiza Ozcoidi, Idoia., *La concepción de la filosofía en Averroes*, Trotta, Madrid, 2001.
- Makkī Maḥmud ʿAlī., “Contribución de Averroes en la ciencia jurídica musulmana”, en *Al encuentro de Averroes*, Lorca, Andrés Martínez (coord.), Trotta, Madrid, 1993, pp. 15-38.
- Mūsā, Muḥammad Yūsuf., *bayna ad-dīnni wa al-falsafati fī raʿyi Ibn Rušd wa falāsifati al-ʿašri al-wasīti* (Entre filosofía y religión según la opinión de Ibn Rušd y la filosofía medieval) 2ª ed. Dāru al-Maʿārifī, al-qāhiratu, 1968.
- Olga Samamé Barrera, María., “El qādī de Córdoba, Ibn Rušd (Averroes), *Cuadernos Judaicos*, diciembre 1994, pp. 115-219.
- Puig Montada, Josep., “El pensamiento de Averroes en su contexto personal y social”, *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, Vol. 38, 1 (1989-1990), pp. 307-324.
- ., *Averroes, juez, médico y filósofo*, Junta de Andalucía, Sevilla, 1998.
- ., “La lectura de Averroes a Alcorán”, en *El pensamiento político en la Edad Media*, Pedro Roche Arnas (coord.), Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 2010, pp. 611-618.

- ., “El proyecto vital de Averroes: Explicar e intepretar a Aristoteles”, *al-Qanṭara*, XXIII, 1 (2002), pp. 11-52.
- Qāšim, Maḥmūd. *Ibn Rušd al-muftarā ‘alayhi* (Ibn Rušd calumniado) Maktabatu al-Anṡlu-Miṣriyyatu, al-qāhiratu, 1956.
- Renan, Ernest., *Averroès y et l’averroïsme*, Paris, <sup>1</sup>1852; <sup>2</sup>1862; Edmundo González- Blanco (trad. española), F. Sempere y Compañía Editores, Valencia-Madrid, s.f, 2 tms; Héctor Pacheco Pringles (trad., esp.), Hiparión, Madrid, 1992; Zu‘aytir ‘Ādil (trd. Árabe), al-Bābī al-Ḥalabī, al-qāhiratu, 1957.
- Šaḥlān, Aḥmad., *Ibn Rušd wa al-fikru al-‘ibriyyu al-waṣītu: fi‘lu at-ṭaqāfati al-‘arabiyyati al-islāmiyyati fī al-fikri al-‘ibriyyi al-yahūdiyyi* (Ibn Rušd y el pensamiento medieval judío: El influjo de la cultura arabo-islámica sobre el pensamiento hebraico), (2 tms), al-warrāqatu al-waṭaniyyatu, Murrāquša, 1999.
- Serrano Ruano, Delfina., "Explicit cruelty, implicit compassion: Judaism, forced conversions and the genealogy of the Banū Rushd", *Journal of Medieval Iberian Studies*, Vol. 2, No. 2, June 2010, pp. 217–233.
- Tlīlī, ‘Abd ar- Raḥmān, *Ibn Rušd, al-faylasūfu al-‘ālimu* (Ibn Rušd: el filñsofo científico) al-Munazamatu al-‘Arabiyyatu lil- at-Ṭaqāfati wa al-‘Ulūmi, Túnez, 1998.
- ., *Ibn Rušd fī al-mašādiri al-‘arbiyyati* (Ibn Rušd en las fuentes árabes), al-qāhiratu, 2002.
- Tlīlī, Al-Mujtār., *Ibn Rušd wa kitābuhu al-muqadimātu* (Ibn Rušd [el abuelo] y su tratado los Prolegómenos) ,1<sup>a</sup> ed. ad-Dāru al-‘Arabiyyatu lil-Kitābi, Beirut, 1988.
- Tornero, Emilio., “La funciñn sociopolítica de la religiñn según Averroes”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, IV (1984), pp. 75-82.

- Turkī, °Abd al-Maýīd., “La place d’Averroès juriste dans l’histoire du malikisme y de l’Espagne musulmane”, en *Multiple Averroès*, J. Jolivet (ed.), Belles Lettres, Paris, 1978, pp. 33-43.
- Urvoy, D., *Les ambitions d’un intellectuel musulman*, Flammarion, Paris, 1998; trd. Española, Alianza Editorial, Madrid, 1998.
- Varios, *Actas del I Congreso sobre Ibn Rušd, medico, faqīh y filñsofo*, al-Kuwait, 23 de enero, 1995, °Abd Allāh °Abd ar-Raḥmān al-°Awaḍī (coord.), al-Munazamatu al-°Arabiyyatu lil- °Ulūmi aṭ-Ṭibbiyyati, al-Kuwait, 1995.
- Vaux, C. de., "Première entrée d’Averroès chez les latins", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologique*, V. 22 (1933), pp. 193-242.
- Al-Ŷabirī, Muḥammad °Ābid., *Ibn Rušd, sīratun wa fikr* (Ibn Rušd: vida y pensamiento), 1ª ed. Markazu Dirāsāti al-Waḥdati al-°Arabiyyati, Beirut, 1998.
- ., *al-muṭaqqafūna fī al-ḥadārati al-°arabiyyati: miḥnatu Ibn Ḥanbal wa naqbatu Ibn Rušd* (Los intelectuales en la civilización árabe: el desastre de Ibn Ḥanbal y la desgracia de Ibn Rušd ), Markazu Dirāsāti al-Waḥdati al-°Arabiyyati, 2ª ed. Beirut, 2000.
- ., *Ibn Rušd, Siratun wa fikrun: nuṣūṣun wa dirāsaturun* (Ibn Rušd, vida y pensamiento: textos y estudios), Markazu Dirāsāti al-Wahdati al-°Arabiyyati, 1ª ed. Beirut, 1998.

### **3. Guías, enciclopedias y diccionarios**

- Affā, °Umar., *Dalīlu ar-rasā’ili wa al-uṭrūḥāti al-ŷāmi’iyyati bi kulliyāti al-adabi bil magribi* (Guía de Tesis doctorales registradas en las Facultades de Letras de Marruecos), Universidad Muḥammad V, Col. Estudios bibliográficos, IV, Rabat, 1996.
- Belmāḥī, Idrīss, *Mu°ŷamu al-maṭbu°āti al-magribiyyati*, Maṭābi°u Salā, Salā, 1988.

- Dāru al-Ḥadīṭi al-Ḥasaniyyatu, *dalīlu ar-rasāʿili wa al-uṭrūḥāti*, Rabat, 2008-2010.
- FERIA GARCÍA, M., *Diccionario de términos jurídicos árabe-español*, Akal, Barcelona, 2006.
- LIROLA DELGADO, J. y PUERTA VILCHEZ, J. M., (eds.), *Enciclopedia de la Cultura Andalusí. Biblioteca de al-Andalus*, Fundación Ibn Ṭufayl, Almería, 2012.
- IBN MANZŪR, Abū al-Fadl Ŷamāl ad-Dīnn Muḥammad b. Makram (711/1311)., *lisānu al-ʿarabi* (El idioma de los árabes), 1ª ed. Dāru al-Fikri, Beirut, 1990.
- AL-QANNŪYĪ, Siddiq b. al-Ḥasan (1307/1889)., *abaʿyadu al-ʿulūmi* (El alfabeto de las ciencias) ʿAbd al-Mayīd Zuggār, Damasco, 1978.
- RODRÍGUEZ, José Luis Suarez., *Enciclopedia de la Cultura Española*, t. I, Editorial Nacional, Madrid, 1963.
- KAḤḤĀLA, Muḥammad Riḍā (1905-1987), *mʿuʿyamu al-mualifīna* (El diccionario de los autores) Muʿasasatu ar-Risālati, Beirut, 1993.
- AT-TAHĀNWĪ, Muḥammad ʿAlī (desp. 1158/1745)., *kašafu iṣṭilāḥāti al-funūni* (Diccionario de términos científicos), Calcuta, 1862.
- AL-ŶURŶĀNĪ, ʿAlī b. Muḥammad aš-Šarīf (816/1413)., *Kitābu at-taʿrīfāti* (El libro de las definiciones), 1ª éd., Maqtabatu Lubnāna, Beirut, 1985.

#### 4. Fuentes históricas

- IBN AL-ABBĀR, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Abī Bakr b. ʿAbd ar-Raḥman al-Qudāʿī al-Balinsī., (658/1260) *muʿyamu ašḥābi Abī ʿAlī aš-Šadafī*, Codera, Francisco (ed.), Bibliotheca Arabico-Hispana, t. IV, Madrid, 1885.
- ., *al-ḥullatu as-siyarāʿu*, Abbās, Iḥsān (2ª ed.), Dāru al-Maʿārifi, al-qāhiratu, 1985.

- ., *kitābu at-takmilati li-kitābi aš-šilati*, Codera, F. (ed.), Bibliotheca Arabico-Hispana, t. VI, Madrid, 1886-1887; Alfred Bel e Ibn Abī Šanab (eds.), Argelia, 1919; °Izzat al-Aṭṭār al-Ḥusaynī (ed.), Dāru as-Sa°ādati, al-qāhiratu, 1956; °Abd as-Salām al-Harrās (ed.), Dāru al-Fikri, Beirut, 1995.
- al- °Abdarī, Abū °Abd Allāh Muḥammad b. Muḥammad °Alī b. Aḥmad b. Sa°ūd., (desp. 700/1300) *riḥlatu al-°Abdariyyi*, °Alī Ibrāhīm Kardī (2ª ed.) Dāru Sa°d ad-Dīn, Damasco, 2005.
- Ibn °Abd al- Malik al-Murrākušī., Muḥammad b. Muḥammad b. °Abd al-Mālik al-Anšārī (703/1303) *ad-daylu wa at-taqmilatu li kitābay al-mawšūli wa aš-šilati*, t. I, 1ª parte, Muḥammad Benšrīfa (1ª ed.), Beirut, 1973; Iḥsān °Abbās (1ª ed.), t. VI, Beirut, 1973.
- Ibn al-Aḥmar, Abū al-Walīd Ismā°īl b. Isma°īl b. Yūsuf b. Muḥammad b. Našr al-Jazra°ī., (807/1405) *Buyūtātu Fāsa al-qubrā* (Las grandes familias de Fez), Dāru al-Manšūri (ed.), Rabat, 1972.
- Al-Amawī al-Išbīlī, Abū Bakr Muḥammad b. Jayr b. °Umar b. Jalifa (575/1179) *fihrasatu ibn Jayr* (Index Librorum), Codera, F. y Ribera, J. vol. II, t. X, Zaragoza, 1893; al-Abyārī, Ibrāhīm (1ª ed.), Dāru al-Kitābi al-°Arabiyyi, al-qāhiratu, Dāru al-Kitābi al-Lubnāniyyi, Beirut, 1989.
- al-Andalusī, Abū al-Qāsim Šā°īd b. Aḥmad al-Qurṭubī., (462/1070) *ṭabaqātu al-., unami* (Las categorías de las naciones), Luis Šījo (ed.), Beirut, 1912.
- Anónimo, *al-ḥulalu al-mawšiyyatun*, (Las vestimentas bordadas) °Abd al-Qāder Zemmāma y Suhīl Zuqār (1ª ed.), Dāru ar-Rašādi al-Ḥadītatu, Casablanca, 1979; trd. Española, Ambrosio Huici Miranda (Crónica árabe de las dinastías almorávide, almohade y benimerín), Colección Crónicas Arabes de la Reconquista, t. I, Editorial Marroquí, Tetuán, 1952.
- Anónimo, *Ajbārun maymū°atun (Ajbar machmuâ)* o Recopilación de crónicas históricas, La Puente y Alcántara, Emilio (ed. y traducción), Madrid, 1867; al-

Abyārī, Ibrāhīm (ed.), *Dāru al-Kitābi al-ʿArabiyyi, al-qāhiratu, Dāru al-Kitābi al-Lubnāniyyi*, Beirut, 1989.

- Anónimo, *dikru bilādi al-Andalusi*, (Una descripción anónima de al-Andalus), traducción, edición e introducción de Luis Molina, CSIC, Instituto M. Asín, Madrid, 1983.
- Anónimo, *mafājiru al-barbari*, Bubāya ʿAbd al-Qādir (ed.),
- al-Aṭīr, Abū al-Ḥasan Muḥammad ʿIzz ad-Dīnn al-Ŷazrī al-Mawṣilī, Ibn., (630/1233) *al-kāmilu fī at-tārīji* (El completo en la historia), ad-Daqāq, Muḥammad Yūsuf (1ª ed.), Dāru al-Kutubi al-ʿIlmiyyati, Beirut, 1987.
- ʿAṭiyya, Ibn., Abū Muḥammad ʿAbd al-Ḥaqq b. Abī Bakr Gālib al-Maḥāribī (546/1151) *fihrasatu Ibn ʿAṭiyya*, Muḥammad Abū al-Aṣfan y Muḥammad Zāhī (2ª ed.), Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1983.
- ʿAsqar, Muḥammad b. ʿAsqar al-Ḥasanī aš-Šafšāwnī Ibn., (986/1579) *dawḥatu an-nāširi limaḥāsini man qāna bi al-Magribi min mašāyiji al-qarni al-ʿāširi* (El árbol de las virtudes de los doctores ilustres que vivían en Al-Magrib durante el siglo décimo), Ḥiṣṣī, Muḥammad (2ª ed. reimpresión), Rabat, 1977.
- Ayšūn aš-Šarrāṭ, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad Ibn., (1109/1697), *ar-rawḍu al-ʿāṭiru al-anfāsi bi ajbāri aš-šālihīna mina ahli fāsa* (Crónicas de los santones de Fez), an-Naḏām, Zahrāʿe (1ª ed. y estudio), Facultad de Letras, Rabat, 1997, Tesinas y Tesis, 35.
- al-Balwī Jālid b. Isā Abū al-Baqāʿe., (768/1365) *al-barnāmaḥu* (Bibliografía), al-ʿImrānī (1ª ed. y estudio), Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1983.
- Ibn Bassām aš-Šantarīnī, Abū al-Ḥasan ʿAlī., (542/1147), *ad-dajira fī mahāsini ahli al-Ŷazīra*, Iḥsān, Abbās (ed.), Dāru at-Taḡāfati, Beirut, 1997.
- Ibn Baškuāl, Abū al-Qāsim Jalaf b. ʿAbd al-Mālik al-Anṣārī al-Qurṭubī (578/1182), *kitābu aš-ṣilati*, Codera, F. (ed.), Bibliotheca Arabico-Hispana,

- Madrid, 1883 (Aben-Pascualis: Dictionarium biographicum); al-Abyārī, Ibrāhīm (1ª ed.), Dāru al-kitābi al- °Arabiyyi, al-qāhiratu, Dāru al- Kitābi al-Lubnāniyyi, Beirut, 1989.
- Al-Baydaq, Abū Bakr b. °Alī aš-Šanḥāyī., (s.6/s.12) *Ajbāru al-Maḥdiyyi b. Tawmart* (Crónicas de al-Mahdī b. Tawmart) b. Manšūr, °Abd al-Waḥāb (ed.), Rabat, 1971.
  - *al-ansābu fī ma°rifati al-ašḥābi* (La genealogía en el conocimiento de los compañeros) b. Manšūr, °Abd al-Waḥāb (ed.), Rabat, 1971.
  - Ibn Bulqīn, °Abd Allāḥ (1090/1679), *Memorias*, Provençal, L. (ed.), Dāru al-Ma°arifī, al-qāhiratu, 1955.
  - Al-Bunnāhī, Abū al-Ḥasan b. °Abd al-Mālik b. al-Ḥasan al-Māliqī (desp. 794/1391) *tārīju quḍāti al-Andalusi* (Historia de los jueces de al-Andalus) Laḡnatu I°ḥyā°ī at-Turāṭi al-°Arabiyyi (Vª ed.), Dāru al-Āfāqi al-Ŷadīdati, Beirut, 1983.
  - al-Cādī, al-Miknāsī, Abū al-°Abbās Aḥmad b. Muhammad Ibn., (1075/1665) *durratu al-ḥiyāli fī asmā°e ar-riyāl* (Biografías), Muḥammad al-Aḥmadī Abū an-Nūr (ed.), al-Maktabatu al-°Atīqatu, Túnez, Dāru at-Turāṭi, al-qāhiratu, 1970-1971, (tres tms).
  - ., *ḡadwatu al-iqtibāsi fī ḡikri man ḡala mina al-a°lāmi madinata fāsa* (Biografías de los destacados sabios que han visitado Fez), t. I, Dāru al-Mansūri, Rabat, 1973.
  - Ad-Dabbāg, al-Anšārī al-USaydī, °Abd ar-Raḥmān y at-Tāmī, Abū al-Faḡl., *Ma°limu al-imāni fī ma°rifati ahli al-Qayrawāni* (Libro biográfico sobre la gente culta de al-Qayrawān) , Mādūr, Muḥammad (ed.), al-Maktabatu al-°Atīkatu, Túnez, Maktabatu al-Jānŷī, al-qāhiratu, 1978.
  - aḡ-Dabbī, Aḥmad b. Yaḡyā (599/1203), *bugyatu al-multamisi fī riŷāli ahli al-Andalusī*, Codera, Francisco y Ribera, Julián (eds.), Bibliotheca Arabico-

- Hispana, t. III, Madrid, 1882; al-Abyārī , Ibrāhīm (ed.), Dāru al-Kitābi al-<sup>°</sup>Arabiyyi, al-qāhiratu, Dāru al-Kitābi al-Lubnāniyyi, Beirut, 1989.
- ad-Dahbī, Šams ad-Dīnn Muḥammad b. Aḥmad b. <sup>°</sup>Uṭmān (748/1347), *siyaru a<sup>°</sup>lāmi an-nubalā<sup>°</sup>i* (Biografías), Varios (1<sup>a</sup> y 2<sup>a</sup> ed.), 25 tomos, ar-Risālatu, Beirut, 1981-1988.
  - ., *al-<sup>°</sup>ibaru fī ajbāri man gabara* (Biografías), Šalāḥ ad-Dīnn al-Mun<sup>°</sup>īd, 4 tms, Alkuait, 1966; Zaglūl, Basyūnī Muḥammad (1<sup>a</sup> ed.), Dāru al-Kutubi al-<sup>°</sup>Ilmiyyati, Beirut, 1985.
  - ., *taḍqiratu al-Ḥuffāzi* (Biografías), 2<sup>a</sup> ed. Ḥaydar Abād, 1915; 3<sup>a</sup> ed. Dāiratu al-Ma<sup>°</sup>ārifi al-<sup>°</sup>Utmaniyyati, India, 1958, Dāru al-Kutubi al-<sup>°</sup>Ilmiyyati (reimpresión), Beirut, sin fecha.
  - ., *duwalu al-islāmi* (Biografías sobre hechos, dinastías y doctores en el Islam), Ḥasan Ismā<sup>°</sup>īl Mruwwa y Maḥmūd al-Arnā<sup>°</sup>ūṭ (eds.), 1<sup>a</sup> ed. Dāru Šādirin, Beirut, 1999.
  - ., *ma<sup>°</sup>rifatu al-qurrā<sup>°</sup>i* (Biografías), Altikulac Ṭayyār (ed.), Istanbul, 1995 (Tres tms).
  - ., *mizānu al-<sup>°</sup>tidāli fī ma<sup>°</sup>rifati ar-riyāli* (La balanza de la moderación en el conocimiento de los hombres), <sup>°</sup>Alī Muḥammad Mu<sup>°</sup>awwaḍ y <sup>°</sup>Ādil Aḥmad <sup>°</sup>Abd al-Maw<sup>°</sup>yūd (eds.), 1<sup>a</sup> ed. Dāru al-Kutubi al-<sup>°</sup>Ilmiyyati, Beirut, 1992 (VIII tms).
  - ., *manāqibu al-Imāmi Abī Ḥanīfata wa šāḥibayhi Abī Yūsufā wa Muḥammad b. al-Ḥasan* (Las virtudes del Imān Abū Ḥanīfa y sus dos compañeros Abū Yūsuf y Muḥammad b. al-Ḥasan), Muḥammad Zāhid al-Qawṭarī y Abū al-Wafā<sup>°</sup>e al-Afgānī (eds.), La<sup>°</sup>ynattu Iḥyā<sup>°</sup>ī al-Ma<sup>°</sup>ārifi al-Uṭmāniyyati, Ḥaydaru Abādin ad-Daḡna, India, cuarta edición publicada en Beirut, 1998.

- Ad-Dāwūdī, Šams ad-Dīnn Muḥammad b. °Alī b. Aḥmada (945/1539), *Ṭabaqātu al-mufasirīna* (Categorías de los exegetas), Varios (eds.), Dāru al-Kutubi al-Ilmiyyati, Beirut, 1983.
- Ibn Fahd, al-Ḥāfiẓ Abū al-Faḍl Taqīyy ad-Dīnn al-Makkī (871/1467), *laḥẓu al-alḥāzi bi ḍayli ṭabaqāti al-ḥuffāzi*, (Biografías) Maṭba°atu at-Tawfīqi, Damasco, 1347/1929.
- Ḥannā Fājūrī y Jalīl al-Ŷurr, *tārīju al-falsafati al-°arabiyyati* (Historia de la filosofía árabe), 3ª ed. Dāru al-Ŷīli, Beirut, 1993.
- Al-Faraḍī, Abū al-Walīd °Abd Allāh b. Muḥammad b. Yūsuf b. Našr al-Azdī al-Ḥāfiẓ., (403/1012) *tārīju °ulamā'ī al-Andalusi*, Codera, F. (ed.), t. I-II, Madrid, 1891 (Historia virorum doctorum andalusiae); al-Abyārī, Ibrāhīm (ed.), Dāru al-kitābi al-°Arabiyyi, al-qāhiratu, Dāru al-Kitābi al-Lubnāniyyi, Beirut, 1983; „Izzat al-„Aṭṭār (2ª ed.), Maktabatu al-Jānŷī, al-qāhiratu, 1988.
- Ibn Farḥūn, al-Imām al-Cāḍī Ibrāhīm b. Nūr ad-Dīnn., (799/1397), *ad-dībāyū al-muḍahhab fi ma°rifati a°yān °ulamā'°e al-maḍhabi* (Biografía de los destacados mālikiyya) al-Ŷannān, Ma°mūn b. Yaḥyā ad-Dīnn (1ª ed.), Dāru al-Kutubi al-°Ilmiyyati, Beirut, 1996.
- Ibn al-Ḥaqaṃ °Abd ar-Rahman b. °Abd Allāh Abū al-Qasim (257/871), *futūḥu Mišra wa al-Magriba* (Las conquistas de Egipto y Marruecos) t. I, °Āmir, °Abd a-Mun°im (ed.), al-Hayatu al-°Āmmatu Li-qušūr aṭ-Ṭaqāfati, al-qāhiratu, 1999.
- Ibn al-Ḥāŷŷ as-Sulamī al- Mirdāsī al-Fāssī Muḥammad aṭṬālib, Abū al-Faḍl (1273/1858), *riyāḍu al-wardi fīmā intamā ilayhi haḍā al-ŷawharu al-fardu* (Biografías) as-Sulamī Ibn al-Ḥāŷŷ, Ŷa°far (ed.), Damasco, 1993 (dos tms).
- Ibn Ḥayār °Asqalānī, Šihāb ad-Dīnn Aḥmad b. °Alī b. Muḥammad (852/1448), *raf°u al-ašri °an quḍāti mišra* (El levantamiento de las dificultades sobre los jueces de Egipto) °Umar Muḥammad, °Alī (1ª ed.), Maktabatu al-Jānŷī, al-qāhiratu, 1998.

- ., *ad-duraru al-qaminatu fī aʿyāni al-miʿati at-tāminati* (Biografías de los destacados doctores del octavo siglo de la hégira), Salīm al-Karanqawī (ed.), sin fecha ni lugar de edición.
- Ḥāȳyī Jalīfa, Muṣṭafā ʿAbd Allāh at-Turqī., (1067/1657), *kašfu az-ẓnūni ʿan asāmī al-kutubi wa al-funūni* (Libro bio-bibliográfico) Flugel, (ed.), 1941; Dāru Iḥyāʿī at-Turāṭi al-ʿArabiyyi, Beirut, (Reempresión) sin fecha.
- Al-Ḥamawī ar-Rūmī, Yāqūt (626/1229)., *muʿyām al-udabāʿ* ʿAbbās, Iḥsān (1ª ed.), Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1993.
- Ibn Ḥayyān, al-Qurṭbī., *al-muqtabis*, P. Chalmeta (ed.), t. V, Instituto Espanol de Cultura, Madrid y Facultad de Letras, Rabat, 1979; Makkī, Maḥmūd Alī (ed.), *al-qāhiratu*, 1994.
- Ibn Hišām, *sīratu Ibn Hišām* (Biografía de Ibn Hišām), as-Sayid, Maʿyḍī Fathī (ed.), Dāru aš-ṣaḥābati, Ṭanṭā, (Egypto), 1994.
- Ḥiȳyī, Muḥammad, *mawsūʿatu aʿlāmi al-magribi*, (1ª ed.), Beirut, Dāru al-Garbi al-islāmiyyi, 1996.
- al-Ḥumaydī, Muḥammad b. Fatūḥ al-Azdī (488/1095), *yaḍwatu al-muqtabisi fī dikri wulāti al-Andalusi* (Biografías de los gobernadores de al-Andalus) ad-Dāru al-Miṣriyyatu li-l-taʿlīfī wa at-Tarʿamati (ed.), *al-qāhiratu*, 1966; al-Abyārī, Ibrāhīm (3ª ed.), Dāru al-Kitābi al-ʿArabiyyi, *al-qāhiratu*, Dāru al-kitābi al-Lubnāniyyi, Beirut, 1989.
- Al-Ḥumayrī, Muḥammad ʿAbd al-Munʿim., (728/1328) *ṣifatu yāzīrati al-Andalus* (Texto extraído de *ar-rawḍu al-miʿṭāru* del mismo autor), L. Provençal (2ª ed.), Dāru al-Ŷīli, Beirut, 1988.
- ., *ar-rawḍu al-miʿṭāru fī jabari al-aqṭāri*, (El jardín perfumado sobre las crónicas de los países) Iḥsān ʿAbbās (2ª ed.), Beirut, 1984.
- Ibn Ibrāhīm, al-ʿAbbās b. Muḥammad as-Simlālī al-Murrāqušī (1378/1959)., *al-iʿlāmu biman ḥala murāquša wa agmāta mina al-aʿlāmi* (El anuncio sobre

los destacados hombres que visitaron Murāquša y Agmāta) Benmanšūr, °Abd al-Wahāb (2ª ed.), al-Maṭba°atu al-Malakiyyatu, Rabat, 1993.

- Ibn °Idārī, Abū al-°Abbās Aḥmad b. Muḥammad ., (desp. 712/1312) *al-bayānu al-mugribu fī ajbāri al-andalusi wa al-magribi*, t. II, Colin y L. Provençal (2ª ed.), Dāru at-Taḳāfati, Beirut, 1980; Iḥsān Abbās, (3 ed.), t. IV, Dāru at-Taḳāfati, Beirut, 1983; parte almohade, t. IV, ed. Dāru al-Garbi al-islāmiyyi, Beirut, Dāru at-Taḳāfati, Casablanca, 1985.
- Ibn al-°Imād al-Ḥanbalī, °Abd al-Hayy b. Aḥmad b. Muḥammad., (1089/1678): *Šaḍarātu ad-dahabi fī ajbāri man dahaba* (Fragmentos dorados sobre las crónicas de los fallecidos), al-Arnā°uūt, °Abd ar-Raḥmān y Mahmūd (eds.), Dāru Ibn Kaṭīr, Damasco y Beirut, 1988.
- Ismā°il Bāšā, b. Muḥammad Amīn b. Mir Salīm., (1339/1920):  
\_\_\_ *Idāḥu al-maḡnūni fī ad-dayli °alā qašfi az-ẓnūni* (El comentario sobre *qašfu az-ẓnuni*) Dāru Iḥyā°i at-Turāṭi al-°Arabiyyi, (Reimpresión de la edición de 1945).  
\_\_\_ *Hadiyyatu al-°arīfīna bi ,asmā°ial-mu°difīna wa ,ātāru al-muṣannīfīna* (El regalo de los conocedores de los nombres de los autores y de sus obras), t. I y II, Dāru ,Iḥyā°i at-Turāṭi al-°Arabiyyi, Beirut, 1951/1955.
- °Iyāḍ, Mūsā b. °Iyāḍ al-Yaḥṣubī as-Sabtī, Abū al-Faḍl., (544/1149) *tartību al-madāriqi wa taqrību al-masāliki li ma°rifati maḡhabi Mālikin* (La ordenación de las mentes y el acercamiento de las vías para conocer la doctrina de Mālik), Ministerio de Ḥabūs, Rabat, (2ª ed.), 1983; Hāšim, Salīm (ed.), Dāru al-Kutubi al-°Ilmiyyati, Beirut, 1998; t. I, aš-Šaḥrāwī, °Abd al-Kādir (ed.), Ministerio de Awḳāf y Asuntos Islámicos, Rabat, 1966; t. V, Benšrīfa Muḥammad (2ª ed.), Ministerio de Asuntos Islámicos, Rabat, 1982; t. VI, A°rāb Sa°īd (1ª ed.), Ministerio de Awḳāf y Asuntos Islámicos, Rabat, 1981; Ibn Tāwīt at-Tanẓī, Muḥammad (2ª ed.), Ministerio de Awḳāf y Asuntos

- Islámicos, Rabat, 1983; t. VII, Aʿrāb Saʿīd (1ª ed.), Ministerio de Awqāf y Asuntos Islámicos, Rabat, 1982.
- ., *al-gunyat*, Ŷarrār, Māhir Zuhīr (ed.), Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1982.
  - ʿIyād, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad, *at-taʿrīfu bi al-Cādī ʿIyād* (La presentación del Cādī ʿIyād), Benšrīfa Muḥammad (2ª ed.), Ministerio de Asuntos Islámicos, Rabat, 1982.
  - Ibn Jaldūn, ʿAbd ar-Raḥmān (807/1406)., *al-muqaddimatu* (Prolegómenos), Dāru al-qalami, IVª ed. Beirut, 1981.
  - *tārīju Ibn Jaldūn* (El tratado de Historia de Ibn Jaldūn), al-Kitābu al-Miṣriyyu al-Lubnānyu (eds.), Beirut y al-qāhiratu, 1999; Šahāda, Jalīl y Zukkār, Suhīl, Dāru al-Fikri, Beirut, 2000.
  - Ibn Jalfūn al-Andalusī, *asmāʿu šuyūji Mālikin* (Nombres de los maestros de Mālik), Zinhum, Muḥammad M. ʿAzab (ed.), Maktabatu at-Taqāfa ad-Dīniyya, az-Zāher, 1989.
  - Ibn Jāqān, al-Faṭḥu b. Muḥammad b. ʿUbayd Allāh al-Qaysī al-Išbīlī (529/1135)., *maṭmaḥu an-nufūsi wa masraḥu at-taʿannusi fī mulaḥi ahli al-andalusi* (El fin de las mentes y los lugares del ocio sobre las anécdotas de la gente de al-Andalus), Maṭbaʿatu al-Ŷawāʿibi, al-Qusṭanīniyyatu, 1302/1884.
  - ., *qalāʿidu al-ʿiqyāni* (Los medallones del oro puro) Maṭbaʿatu at-Taqaddumi al-ʿIlmiyyati, al-qāhiratu, 1902; Jaryūš, Husīn, Yūsuf (ed.), az-Zarqāʿu, Jordania, 1989; Šwabqa, M. ʿAlī (ed.), ar-Risālatu, Beirut, 1983.
  - al-Jaṭīb al-Bagdādī Aḥmad b. ʿAbd al-Mayid b. ʿAlī b. Tābit (463/1071)., *tārīju Bagdāda* (Historia de Bagdad), Maktabatu al-Jānŷī, al-qāhiratu, 1931.
  - al-Jaṭīb, Lisān ad-Dīnn b. (776/1374)., *al-Iḥāṭatu fī ajbāri Garnāṭata* (Cronicas de Granada), ʿAbd Allāh ʿInān (1ª y 2 ed.), al-Jānŷī, al-qāhiratu, 1973; 1975 y 1977.

- ., *al-lamḥatu al-badriyyatu fī ad-dawlati an-Naṣriyyati* (Cronicas de la dinastía nazarí), al-Jaṭīb, Muḥib ad-Dīn (ed.), al-Maṭbaʿatu as-Salafiyyatu, al-qāhiratu, 1347/1928; Ŷabrān, M. Masʿūd (ed.), Dāru al-Madāri al-Islāmiyyi, Beirut, 2009.
- ., *aʿmālu al-aʿlāmi fī man būyiʿa qabla al-iḥtilāmi min mulūki al-islāmi* (Las obras de los distinguidos hombres que fueron proclamados antes de su pubertad en el Islam), Provençal, L (2ª ed.) Dār al-Makšūf, Beirut, 1956.
- ., *al-Katībatu al-kāminatu fīman laqīnāhu bi al-Andalusi min šuʿarāʾi al-miati at-tāminati* (Biografías de los poetas del siglo octavo) I. ʿAbbās (ed.), Dār at-Taqāfa, Beirut, 1983.
- al-Jaṭīb, Zayn ad-Dīn b. Taqiyy ad-Din b. ʿAbd ar-Raḥmān., maḥāsinu *al-masāʿi* (Las bondades de las iniciativas) Arsalān Šaqīb (ed.), al-Babi al-Halabi, al-qāhiratu, sin fecha.
- Ibn Jiliqān, (681/1282) *wafayātu al-aʿyāni wa anbāʾu abnāʾi az-zamāni* (Necrológica de destacados hombres y crónicas de los hijos del tiempo), Wüstenfeld, F. (ed.), vol. I y II, t. V y VI, Gottingae, 1838; ʿAbbās, Iḥsān (ed.), Dāru Šādirin, Beirut, 1994 (8 tms).
- Al-Jušanī, Muḥammad b. Ḥārīt (361/971)., *ajbāru al-fuqāhaʿe wa al-muḥadiṭīna*, Molina, Luis y Avila, María Luisa (eds.) CISC, Madrid, 1991.
- ., *kitābu al-quḍāti bi-l-andalusi*, Ribera, Julián (ed. y trad.), Madrid, 1914; al-Abyārī, Ibrāhīm (2ª ed.), Dāru al-Kitābi al-ʿArabiyyi, al-qāhiratu, Dāru al-Kitābi al-Lubnāniyyi, Beirut, 1989; 2ª de ʿIzzat al-Aṭṭār, al-qāhiratu, 1994.
- Kaṭīr, ʿImād ad-Dīn Ismāʿīl b. ʿUmar Ibn., (776/1374), *tabaqātu aš-šāfiʿiyyati* (Categorías de los doctores šāfiʿies) Manšūr, ʿAbd al-Ḥafīd (ed.), Dār al-Madā, Beirut, 2004.
- Al-Kutubī, Muḥammad b. Šākīr., (764/1363) *fawātu al-wafayāti* (Biografías de fallicimientos), ʿAbbās, Iḥsān (ed.), Dāru Šādirin, Beirut, 1974.

- al-Laknawī, Abū al-Ḥasanāt Muḥammad °Abd al-Ḥayy., *al-fawā'idu al-bahiyyatu fī tarāyimi al-ḥanafiyyati* (Los bellos logros en la biografía de los hanafiyya) an-Na°sānī Muhammad Badr ad-Dīnn (ed.), Dāru al-Ma°rifati, Beirut, sin fecha.
- Majlūf, Muḥammad Ḥasanīn b. Muḥammad., (1355/1936) *Šayāratu an-nūri az-Zakiyyatu fī ṭabaqāti al-Mālikiyyati* (El árbol de la luz bendita en las categorías de los mālikiyya), al-Maṭba°atu as-Salafiyyatu, al-qāhiratu, 1930.
- al-Mālikī, Abū Bakr °Abd Allāh b. Muḥammad (453/1061), *riyādu an-nufūsi fī ṭabaqāti °ulama°i al-qayrawāni wa ifriqiyyata* (El jardín de las mentes en las categorías de los doctores de al-Qayrawān y de Ifriqiyya), Bašīr al-Bakkūš (2ª ed.), Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1994.
- al-Maqrri, Aḥmad b. Muḥammad at-Tlimsānī (1041/1632), *naḥḥu at-ṭībi min guṣni al-Andalusi ar-raṭībi* (El olor perfumado de la rama fresca de al-Andalus), °Abbās, Iḥsān (ed.), Dāru Šādir, Beirut, 1988.
- ., *azhāru ar-Riyādi fī ajbāri °Iyād* (Las flores del jardín sobre las crónicas de °Iyād) M. Saqā, I. Abyārī y A. Šalabī (eds.), al-Ma°hadu al-Jalīfiyyu lil-Abḥāṭi al-Magribiyyati, al-qāhiratu, 1942.
- al-Murrāqušī at-Tamīmī, °Abd al-Wāḥid b. °Alī Muḥyi ad-Dīnn Abū Muḥammad (647/1249), *al-mu°yibu fī taljisi ajbāri al-magribi*, Dozy (2ª ed.), Leiden, 1847; Huici Miranda (tar. Esp.), Editorial Marroqui, Tetuán, 1955-1956; al-°Aryān, Sa°id (ed.), Laḥnatu Iḥyā°i at-Turāṭi al-°Arabiyyi, al-qāhiratu, 1963; Zinhum Muḥammad y Garīb Muḥammad (eds.), Dāru al Farḡāniyyi, al-qāhiratu, 1994; al-Hawwārī (ed.), al-Maktabatu al-°Ašriyyatu, Šaydā, 2006.
- Ibn an-Nadīm, Muḥammad b. Ishāq Abū al-Faraḡ (438/1047) ., *al-fihrast*, Taḡadud, Riḡā b. °Alī al-Ḥā°irī, (ed.), Teherán, 1971.

- An-Nāširī, Abū al-°Abbās, Aḥmad b. Jālid as-Salāwī (1315/1897), *al-Istiḡṣā fi tāriḡi al-Magribi al-Aqṣā* (La investigación sobre la historia del Magrib) edición de 1889; Dāru al-Kitābi, Casablanca, 1954.
- al-Qalṣādī al-Andalusī, Abū al-Ḥasan °Alī (891/1486), *riḡlatu al-Qalṣādiyyi* (El viaje de al-Qalṣādī) Abū al-Ayḡān, Muḥammad (ed.), aš-Šarikatu at-Tūnisiyyatu li at-Tawzi°i, Túnez, 1978.
- Al-qarāfi, Badr ad-Dīn Muḥammad b. Yaḡyā b °Umar (1008/1600) *tawṣīḡu ad-dībāyī wa ḡilyatu al-ibtihāyī* (Comentario sobre la bibliografía de *ad-dībāyī* de Ibn Farḡūn), °Alī °Umar (ed.), Maktabatu ar-Rašādi ad-Dīniyyatu, al-qāhiratu, 2004.
- Al-Qarmānī, Aḥmad b. Yūsuf Abū al-°Abbās., (1019/1611) *ajbāru ad-duwali wa ā'ḡāru al-uwali fi at-tāriḡi* (Crónicas de las dinastías y huellas de los hombres precedentes sobre la historia) Aḥmad Ḥatīt y Fahmī Saīd (eds.), °Ālam al-Kutub, Beirut, 1992.
- Ibn al-Qaṡṡān, Abū Muḥammad Ḥasan b. °Alī (mediados del s. VII/s. XIII), *nuzumu al-yumāni litartībi ma salafa min ajbāri az-zamāni* (Libro de historia) Makkī, Mahmūd °Alī (2ª ed. y estudio), Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1990.
- al-Qifṡī, al-Wazīr Ÿamāl ad-Dīn Abī al-Ḥasan °Alī b. Yūsuf., (624/1227) *Inbāhu ar-ruwāti °alā anbāhi an-nuḡāti* (El aviso a los transmisores sobre los mas destacados gramáticos) Muḥammad Abū al-Faḡl Ibrāḡīm (1ª ed.), Dār al-Fikr al-°Arabī, al-qāhiratu y Mu°assatu al-Kuṡubī at-Taḡāfiyyatu, Beirut, 1986. (4 vols.)
- Ibn Qunfuḡ al-Qasanṡīnī, Abū al-°Abbās Aḥmad b. Ḥasan b. al-Jaṡīb (809/1406), *al-wafayātu* (Necrología) Nwīḡiḡ, °Adil, (IV ed.), Dāru al-, Afāḡi al-yadīdati, Beirut, 1983.

- al-Qurašī, Muḥyī ad-Dīn Abū Muḥammad °Abd al-Qadir b. Muḥammad b. Muḥammad b. Nasr Allāh b. Salim b. Abī al-Wafā (775/1354), *al-ŷawāhir al-muḍīʿafi ṭabaqāt al-ḥanafīyya* (Las perlas luminosas sobre las categorías de los hanafīyya), °Abd al-Fatāḥ Muḥammad al-Ḥʿlū, 2ª ed. Dāru Haŷar, al-qāhiratu, 1993. (5 tms).
- Ibn al-Quṭīyya al-Andalusī al-Qurṭubī, Muḥammad b. °Umar b. °Abd al-Azīz b. Ibrāhīm b. °Issā b. Muzāḥim Abū Bakr (367-977), *tārīju iftitāhi al-Andalusi* (Historia de la conquista de al-Andalus) Ibrāhīm al-Abyārī (2ª ed.), Dāru al-Kitābi al-°Arabiyyi, al-qāhiratu, Dāru al-Kitābi al-Lubnāniyyi, Beirut, 1989.
- al-Ruṣatī, Abū Muhammad e Ibn al-Jarrāt al-Išbīlī, *Al-Andalus en el kitāb Iqtibās al-Anwār y en el Ijtišār Iqtibās al-Anwār*, Emilio Molina López y Jacinto Bosch Vila (eds.), CSIC, Madrid, 1990.
- As-Sabqī, °Abd al-Wahāb b. Taqīyy ad-dīn., (771/1370), *ṭabaqātu aš-Šafiʿīyyati al-qubrā* (Biografías sobre las categorías de los grandes Šafiʿīyya) al-Ḥʿlū y aṭ-Ṭinnāḥī °Abd al-Fattāḥ y Maḥmud Muḥammad (eds.), al-Bābī al-Ḥalabī, al-qāhiratu, 1968, (VIII tms).
- aš-Šafadī, Šalāḥ ad-Dīn Jalīl b. Aybak al-Filistīnī (764/1363), *al-wāfi bi-al-wafayāti* (Necrología) Dedring, S (3ª ed.), Stuttgart, 1991; al-Arnāʿuṭ y Turkī, Ahmad y Mustafā (1ª ed.), Dāru Iḥyāʿī at-Turāṭi al- Arabiyyi, Beirut, 2000.
- As-Sajjāwī, Šams ad-Dīn Muḥammad b. °Abd ar-Raḥmān., (902/1497), *aḍ-ḍwʿe al-lāmiʿ li ahli al-qarn at-tāsiʿi* (La luz luminosa sobre la gente del siglo nueve), 1ª ed. Dāru al-ŷīli, Beirut, 1992.
- as-Samʿānī, °Abd al-Karīm b. Muḥammad b. Mansur at-Tamīmī Abu Saʿd., (562/1167) *al-ansābu* (Genealogías) al-Bārūdī, °Abd Allāḥ °Umar (intr. y comentarios), 1ª ed. Markazu al-Jadamāti wa al-Abḥāṭi aṭ-Ṭaqāfiyyati, Dāru al-Ŷināni, Beirut, 1988 (5 tms).

- Ibn Simāq al-°Amilī al-Garnāfī, Muḥammad b. Abī al-°Alā°e Muḥammad Abū al-Qāsim (2ª Mitad del s. 8/s. 14) *az-zaharātu al-manṭūratu fī nuqati al-°ajbāri al-ma'ṭūratu* (Las flores sueltas sobre las crónicas transmitidas) Makkī, Maḥmūd °Alī (ed.), *Revista del Instituto Egipcio de Madrid*, Vol. XXI, Madrid, 1981-1982, pp. 5-79.
- aš-Šīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm b. °Alī b. °Alī b. Yūsuf al-Fayrūzabādī (476/1083)., *ṭabaqātu al-fuqahā°i* (Las categorías de los juristas) °Abbās, Iḥsān (1ª ed.), Dāru ar-Rā°idi al-°Arabiyyi, Beirut, 1970.
- Aš-Šuyūfī al-Ḥāfīz, Ÿalāl ad-Dīnn °Abd ar-Raḥmān (911/1505) ., *bugyatu al-wu°āti fī ṭabaqāti al-lugawīyyina wa an-nuḥāti* (La finalidad de los hombres consientes sobre las categorías de los lingüistas y gramáticos) Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Muḥammad (2ª ed.), Dāru al-Fikri, Beirut, 1979.
- ., *ḥusnu al-muḥādarati fī tārīji mišra wa al-qāhirati* (La buena audencia sobre la historia de Egipto y El Cairo) Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Muḥammad (1ª ed.), al-Bābī al-Ḥalabī, al-qāhiratu, 1967.
- ., *tazyīnu al-mamāliki bi manāqibi al-Imāmi Mālikin* (La ornamentación de los pueblos por las virtudes de Mālik) Ḥīyār al-Ḥasanī, Hišām b. Muḥammad, (ed.), Dāru ar-Rašādi al-Ḥadīṭatu, Casablanca, 2010.
- ., *Irsādu al-muhtadīna ilā nusрати al-muḥṭahidīna* (La orientación de la gente orientada al apoyo de los *muḥṭahidīn*), Abū Ya°lā al-Baiḍāwī, Maqtabatu al-Azhari aš-Šarīfi, al-qāhiratu, sin fecha.
- At-Tunbuqtī, Aḥmad Bābā., (963/1036), *naylu al-ibtihāy bī taṭrīz ad-dībāy* (El logro de la alegría con el ornamento del oro [sobre las biografías de los doctores malikíes], al-Ḥarrāma, °Abd al-Ḥamīd (ed.), Trípoli, 1989.
- At-Tuḥṭibī as-Sabtī, al-Qāsim b. Yūsuf (730/1239) *barnāmaḥu at-Tuḥṭibiyyi* (Diccionario biográfico de at-Tuḥṭibī), Manšūr, °Abd al-Ḥafīd (ed.), ad-Dāru al-Arabiyyatu lil Kitābi, Libia- Túnez, 1981.

- al-ʿUdrī ad-Dilāʿī, Aḥmad b. ʿUmar Ibn Anas (478/1085)., *Fragmentos geográfico-históricos de al-masālik ilā yāmiʿ al-mamālik*, ʿAbd al-Azīz al-Ahwānī (ed.), Centro de Estudios Islámicos de Madrid, 1965.
- Ibn Abī Uṣaybiʿa, Muwaffaq ad-Dīnn Abū al-ʿAbbās Aḥmad b. al-Qāsim b. Jalīfa b. Yūnes as-Saʿdī al-Jzraʿī (668/1269), *ṭabaqātu al-aṭibāʿi* (Las categorías de los médicos) t. II, primera edición, Maṭbaʿatu al-Wahbiyyatu, 1882; Nizār Ridā (ed.), Maktabatu al-Ḥayāti, Beirut, sin fecha.
- Varios, *al-mugribu fī ḥulayī al-mugribi* (Historia de al-Andalus compuesta por varios autores durante 115 años) Ḍayf.Šawqī (4ª ed.), t. I, Dāru al-Maʿarifī, al-qāhiratu, 1993; t. II, 1995.
- Varios, *at-tārīj al-andalusī min jilāli an-nuṣūṣi* (La historia andalusí desde los textos), al-Madārisu, Casablanca, 1991.
- Ibn ʿĀbir al-Wād Āšī, Šams ad-Dīnn Muḥammad (749/1348) *barnāmaʿu Ibn ʿĀbir al-Wād Āšī* (Bio-bibliografía), Muḥammad al-Habīb al-Hīla (ed.), Túnez, 1981.
- al-Yāfiʿī, al-Imām Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Asʿad b. Sulaymān al-Yamanī al-Makkī (768/1267) *mirʿātu al-yīnāni wa ʿibratu al-yaqzāni fī mā yuʿtabaru min ḥawādiṭi az-zamāni* (El espejo de los jardines y la lección de los consientes sobre la consideración de los hechos del tiempo), al-Manṣūr, Jalīl (1ª ed.), Dāru al-Kutubi al-ʿilmiyyati, Beirut, 1997.
- Al-Yaʿqūbī, Aḥmad b. Abī Yaʿqūb b. Wādiḥ al-Kātib (284/897) *kitābu al-buldāni* (El libro de los países) A. W. T Juynboll (ed.), Leiden, 1860.
- al-ʿĀzrī, Šams ad-Dīnn Abū al-Jayr Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad b. ʿAlī., (833/1430) *gāyatu an-nihāyati fī ṭabaqāti al-qurrāʿi* (El fin absoluto sobre las categorías de los almocríes) G. Bergstraesse (ed.), Dāru al-Kutubi al-ʿilmiyyati (reedición), Beirut, 2006. (2 tms)

- Ibn Ŷubayr, Muḥammad b. Aḥmad al-Kinānī al-Balinsī (614/1217), *taḍkiratun bi al-ajbāri ʿani itifāqāti al-asfāri* (conocida por *riḥlatu* o *viaje de Ibn Ŷubayr*), Muṣṭafā Ziyāda (ed.), Maṭbaʿtu Laʾynati at-Taraqī, al-qāhiratu, 1939.
- az-Ziriqlī, Jayru ad-Dīnni (1396/1976), *al-aʿlāmu* (Biografía de celebridades), XV<sup>a</sup> ed. Dāru al-ʿIlmi lil-Malāyīni, Beirut, 2002.
- az-Zarqašī Muḥammad b. Ibrāhīm, Abū ʿAbd Allāh (1289/1873), *tārīju ad-dawlatayni al-muwaḥidiyyatu wa al-ḥafsiyyatu* (Historia de las dos dinastías almohade y hafsí) Mādūr, Muḥammad (2<sup>a</sup> ed.), al-Maktabatu al-ʿAtīkatu, Túnez, 1966.
- az-Zaʿyālī al-Qurṭubī ʿUbayd Allāh b. Aḥmad, Abū Yaḥyā (694/1295), *amṭālu al-ʿawāmi fī al-Andalusi* (Los refranes de la gente corriente de al-Andalus) b. Šerīfa, Muḥammad (ed.), Ministerio de Asuntos Culturales y de Enseñanza Tradicional, Maṭbaʿatu Muḥammad V, Fez, 1975.
- Ibn Abī Zarʿe, ʿAlī b. ʿAbd Allāh (h. 719/1319), *al-anīssu al-muṭribu birawḍi al-qirṭāsi fī ajbāri mulūki al-magribi wa tārīji madīnati fāsa* (Cronicas sobre los monarcas de al-Magrib y la historia de Fez), Núremberg, Karl (ed.), Upsala, 1833.
- Ibn az-Zayyāt at-Tādilī Yūsuf b. Yaḥyā, Abū Yaʿqūb (617/1220), *at-tašawufu ilā riḥāli at-tašawufi* (Biografías sobre los místicos) de at-Tawfīq, Aḥmad (2<sup>a</sup> ed.), Rabat, Facultad de Letras, 1997, Ensayos y Estudios, 22.
- Zidān, ʿAbd ar-Raḥmān b., *ad-duraru al-fājiratu bi maʿāṭiri al-mulūki al-ʿalawiyīna bi fāsa az-zāhirata* (Las nobles perlas sobre las tradiciones de los monarcas alauitas en la florecida Fez), al-Maṭbaʿatu al-Iqtisādiyyatu, Rabat, 1937.

## 5. Fuentes jurídicas

- *Alcorán* Vernet, Juan (trd. Esp), 2 ed. Plaza y Janés, Barcelona, 1986.
- ʿĀbidīn, Ibn., Muḥammad Amīn Afandī (1252/1836) *rasāʿilu Ibn ʿĀbidīna*, al-Uṭmāniyya, 1907.
- al-ʿĀmidī, Abū al-Ḥasan ʿAlī b. ʿAlī b. Muḥammad b. Salīm, Sayf ad-Dīn., (631/1233) *muntahā asuʿli fī ʿilmi al-uṣūli* (El máximo objetivo en la ciencia de los fundamentos del Derecho), al-Mazīdī, Aḥmad Farīd (1ª ed.), Dāru al-Kutubi al-ʿilmiyyati, Beirut, 2002.
- al-Anṣārī, Abū Ṭāhir Ismāʿīl b. Jalaf., *fawāʿidu Abī Bakrin aš-Šāšīyyu* (Los provechos de Abū Bakrin aš-Šāš), Abū al-Ḥasan Samīr b. al-Ḥusīn Walad Saʿdī (ed.), Maktabatu ar-Rušd, 1998.
- Ibn al-ʿArabī al-Maʿāfirī, Abū Bakr Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad al-Išbīlī., (543/1148) *al-maḥṣūlu fī uṣūli al-fiqhi* (Lo logrado sobre la ciencia de los fundamntos del Derecho), Ḥusīn ʿAlī al-Yidrī (1ª ed.), Dāru al-Bayāriqi, ʿAmmān, Jordania, 1999.
- ., *al-ʿawāšimu mina al-qawāšimi* (Los protectores de las calamidades) ʿAbd al-Ḥamīd b. Bādīs (ed.), al-Maṭbaʿatu al-ʿĀzāʿīriyyatu al-Islāmiyyatu, Argel, t. I, 1926; t. II, 1927.
- al-Armawī, Sīrāy ad-Dīn Muḥammad b. Abī Bakr b. Aḥmad., (682/1283) *at-taḥṣīlu mina al-maḥṣūli* (La resolución de lo logrado), ʿAbd al-Ḥamīd ʿAlī Abū Zīned (1ª ed.), Muʿasasatu ar-Risālati, Beirut, 1988.
- Ibn ʿĀšim al-Andalusī Muḥammad, Abū Bakr., (829/14126) *murtqā al-wuṣūli ilā ʿilmi al-uṣūli*, Samāʿī al-ʿĀzāʿīrī, M. ʿUmar (ed.), Dāru al-Bujāriyyi, Medina, 1994.
- Badšāh, Muḥammad Amīn Ibn., *taysīru at-taḥrīri* (Comentario) Mustafā al-Ḥalabī, al-qāhiratu, 1917.

- al-Bagdādī al-Cādī, °Abd al-Wahāb (422/1030)., *al-išrāfu °alā nukati al-jilāfi* (Los detalles de la discordancia al horizonte), al-Ḥabīb b. aṭ-Ṭāhir, Dāru Ibn Ḥazm, Beirut, 1999 (2 vols.) ; Abū °Ubayda Mašhūr b. Ḥasan „Āl Salmān (1ª ed.), Dāru Ibn al-Qayyim- Dāru Ibn °Affān, ar-Riyyādu- al-qāhiratu, 2008 (6 tms).
- Al-Bāyī, Sulaymān b. Jalaf b. Sa°d b. Ayyūb Abū al-Walīd., (474/1081) *Kitābu al-ḥudūdi fī al-uşūli* (El libro de las definiciones sobre los fundamentos) Ḥammād, Nazīh (ed.), Mu°asasatu az-Zu°biyyi, Beirut, 1973.
- ., *Iḥqām al-fuşūl fī aḥqām al-uşūl* (La adaptación de los capítulos sobre los dictámenes de los fundamentos), Turkī, °Abd al-Maʿyīd (2ª ed.), Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1995.
- ., *al-muntaqā, šarḥu muwaṭṭaʿi Mālikin* (Lo seleccionado: El comentario de lo allanado de Mālik) Muḥammad °Abd al-Qādir Aḥmad °Atṭā°e (ed.), Ediciones Muḥammad °Alī Baydūn, Beirut, Dāru al-Kutubi al-°Ilmiyyati, 1999 (9 tms).
- al-Bašrī, Abū al-Ḥusīn., (436/1045) *al-mu°tamadu fī uşūli al-fiqhi* (Lo acreditado en los fundamentos del derecho) Muḥammad Ḥamīd al-Lāh (ed.), Centro Científico Francés de Estudios Arabes, Damasco, 1964.
- °Abd al-Barr Yusuf, Ibn., (463/1071), *yāmi°u bayāni al-°ilmi wa faḍlihi* (La verdad total sobre la ciencia y sus virtudes) az-Zuhayrī, Abū al-Ašbāl (ed.), Dāru Ibn al-°Yawzī, al-qāhiratu, 1994.
- ., *al-intiqā°u fī faḍā°ili al-a°°immati at-talātati al-fuqāha°i* (La selección en las virtudes de los tres doctores imames) °Abd al-Fattāḥ Abū Gudda (ed.), Maktabatu al-Maṭbū°āti al-Islāmiyyati, Alepo, 1997 (2 tms).
- al-Bazdawī, (382/992), *Uşūlu al-Bazdawīyyi* (Los fundamentos de al-Bazdawī), Mīr Muḥammad (ed.), Kutubu Jāna, Karāyī, sin fecha.

- Al-Bujārī, Muḥammad b. Ismāʿīl b. Ibrāhīm., (256/873), *Ṣaḥīḥu al-Bujāriyyi* (La recopilación autentica de Al-Bujārī), ʿAbd al-Jālaq Maḥmūd ʿAllām (Adaptaciñn y comentarios), Dāru Ṣubḥin, Beirut, Arisūft, Casablanca, 2003 (4 tms).
- al-Fāddānī, Abū al-Fayḍ., (1410/1990) *al-fawāʿidu al-ʿāniyyatu* (Las ventajas accesibles), Ramzī Dimašqiyya, Saʿd ad-Dīn (2<sup>a</sup> ed.), Dāru al-Bašāʿiri, Beirut, 1996.
- Al-Garnāṭī, Aḥmad b. Ibrāhīm, Abū ʿĀfar (708/1308)., *ṣilatu aš-ṣilati* (Biografias) Abū al-ʿAlā, Šarīf (ed.), Maktabtu Aṭ-Ṭakāfati Ad-dīniyyati, al-qāhiratu, 2008.
- Al-Gazālī, Muḥammad b. Muḥammad aṭ-Ṭūsī, Abū Ḥāmid (505/1111)., *al-mustašfā min uṣūli al-fiqhi*, b. Zuhīr Ḥāfid Ḥamza (ed.) Universidad Islámica, sin fecha.
- al-Ġazārī, ʿAlī b. Yaḥyā, *al-maqšadu al-maḥmūdu fī talḥīsi al-ʿqūdi* (Proyecto plausible de compendio de fórmulas notariales) Ferreras, Asunción (estudio y edición crítica), CSIC, Madrid, 1998.
- ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238/852), *Kitābu al-wādiḥati*, (Tratado jurídico), Introduccion, edición critica y traducción por Maria Arcas Campoy, CISC, Madrid, 2003.
- al-Ḥaŷwī, Moḥammad b. al-Ḥasan aṭ-Ṭaʿālibī al-Fāsī (1376/1959)., *al-fikru as-Sāmiyyu fī tāriji al-fiqhi al-islāmiyyi*, (El noble pensamiento en la historia del derecho islamico: [Biografias]), Maṭbaʿatu an-Naḥḍati, Túnez, 1917.
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ʿAlī b. Aḥmad b. Saʿīd., (456/1064) *al-Iḥqāmu fī uṣūli al-aḥqāmi*, (eimpresiñn) Dāru al-Āfāqi al-ʿĀdīdati, Beirut, sin fecha.
- ., *al-muḥallā fī šarḥi al-muŷallā bi al-ḥuŷayyi wa al-ātāri*, t. I, Aḥmad Muḥammad Šākir (ed.), al-qāhiratu, 1347/1929; t. XI, Muḥammad Munīr ad-Dimišqī (ed.), al-qāhiratu, 1352/1934.

- *an-nubđatu al-qāfiyatu fī uşūli aḥqāmi ad-dīnni* (Lo completo en los fundamentos de los dictámenes de la religión) Ḥiŷāzī as-Saqā, Aḥmad (ed.), al-Kuliyātu al-Azhariyatu, al-qāhiratu, 1981.
- ., *Marātibu al-iŷmāci fī al-ibādāti wa al-muāmalāti wa al-iṭiqādāti* (Las categorías del consenso sobre las cuestiones del culto y de los tratos sociales) cultos y las Maktabatu al-Qudsiyyi, 1357/1938.
- al-Jaṭṭābī al-Bustī, Abū Sulaymān Ḥamad b. Muḥammad (388/988) *maālimu as-sunani* (Las señas de las Tradiciones) Muḥammad Rāgib aṭ-Ṭabbāj (1 ed.), al-Maṭbaatu al-ilmīyyatu, Ḥalab (Alepo), t. I, 1932; t. II y III, 1933; t. IV, 1934.
- al-Kattānī, Muḥammad b. Yaʿfar., *ar-risālatu al-mustazrafatu li bayāni kutubi as-sunnati al-mušarrafati* (La agrada epistola sobre la aclaración de los tratados de la noble Tradición profética), Maktabatu al-Kulliyati al-Azhariyyati, al-qāhiratu, 1328.
- Al-Marūzī, Abū ʿAbd Allāḥ Muḥammad b. Naşr al-Marūzī (294/907), *Ijtilāfu al-ulamāʿi* (La discordancia de los doctores) Ṭāhir Ḥakīm Muḥammad (1ª ed.), Aḍwāʿe as-Salaf, ar-Riyāḍu, 2000.
- al-Mawārdī al-Başrī, Abū al-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad b. Ḥabīb (450/1058), *al-ḥāwī al-kabīr fī fiḥi madḥabi al-Imāmi aš-Şāfiʿī* (El gran libro sobre la doctrina del imām aš-Şāfiʿī) ʿAlī Muʿwwaḍ y ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawŷūd (eds.), Dāru al-Kutubi al-ilmīyyati, Beirut, 1994, (18 tms).
- Al-Māzarī at-Tamīmī, Abū ʿAbd Allāḥ Muḥammad b. ʿAlī b. Muḥammad b. ʿUmar (536/1141)., *Idāḥu al-maḥşūli min ʿilmi al-uşūli*, (Esclarecimiento de la suma del argumento de los fundamentos de la jurisprudencia: Comentario a *al-burhān* de al-Ŷuwaynī), ʿAmmār aṭ-Ṭālbī (1ª ed. y estudio), Dāru al-Garbi al-Islāmī, Beirut, 2001.

- Ibn al-Mundir, Muḥammad b. Ibrāhīm Abū Bakr an-Nīsābūrī (318/930)., *al-iḡmāʿu* (El consenso), Jālid b. Muḥammad ʿUṭmān Abū al-Aʿlā (ed.), Dāru al-Āṭāri li an-Našri wa at-Tawzīʿi, Ṣanʿāu (Yemen), 2004.
- Al-Qannūyī, Siddiq b. al-Ḥasan (1307/1889)., *taḥṣīlu al-maʿmūli min ʿilmi al-uṣūli, šarḥu iršādi al-fuḥūli* (El recibimiento de lo esperado de la ciencia de Fundamentos del Derecho: Comentario de la orientación de los hombres fuertes) al-Mazīdī, Aḥmad Farīd (1ª ed.), Dāru al-Kutubi al-ʿIlmiyyati, Beirut, 2002.
- al-Qarāfī, Aḥmad b. Idrīss Šihāb ad-Dīn (684/1285), *ad-dajīratu* (El tesoro [sobre el derecho mālikī]), Ḥiḡyī Muḥammad (ed.), Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1994.
- Al-qarāfī, Badr ad-Dīn Muḥammad b. Yaḡyā b ʿUmar (1008/1600)., *naḡāʿisu al-uṣūli fī šarḥi al-maḥṣūli* (El mas noble de los fundamentos sobre el comentario de *al-maḥṣūl*) ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawḡūd y ʿAlī Muḥammad Muʿawad (eds.), Maktabt Nizār, Meca, sin fecha.
- Al-Qayrawānī, Abū Zayd (386/996)., *matnu ar-risālati* (Tratado de creencia y derecho musulmán) al-Maktabatu at-Taḡāfiyyatu, Beirut, sin fecha.
- Al-Qurṭubī, Muḥammad b. Aḥmad al-Ansari Abū ʿAbd Allāḡ (671/1273) *al-ḡāmiʿu li aḡqāmi al-qurʿāni* (Comentario de Alcorán) 1ª ed. Dāru al-Kutubi al-Miṣriyyati, al-qāhiratu, 1932.
- Ibn Rašīq ar-Rabʿī al-Mālikī, al-Ḥusīn (632/1235)., *lubābu al-maḥṣūli fī ʿilmi al-uṣūli* (La sustancia de lo logrado sobre la ciencia de los fundamentos) Muḥammad Gazālī Umar Ÿābī (1ª ed.), Dāru al-Buḡūṭi li a-Dirāsāti al-Islāmiyyati, Dubay, 2001.
- ar-Rāzī, Muḥammad b. ʿUmar b. al-Ḥusayn Fajru ad-Dīn (606/1209)., *al-maḥṣūlu fī uṣūli al-fiqhi* (Lo logrado sobre la ciencia de los fundamentos del derecho), 1ª ed. Dāru al-Kutubi al-ʿIlmiyyati, Beirut, 1988.

- ., *al-ma‘ālimu fī uṣūli al-fiqhi* (Las señales sobre los fundamentos del derecho) °Ādil Aḥmad °Abd al-Mawŷūd y °Alī Muḥammad Mu‘awaḍ (eds.), Muasasatu Mujtār, al-qāhiratu, 1994.
- Ibn Rušd al-Ŷadd, Abū al-Walīd Muḥammad b. Aḥmad, (520/1126) *al-bayānu wa at-taḥṣīlu, wa aš-šarḥu wa at-tawŷīthu wa at-ta‘līlu li masā‘ili al-mustajrayati*, Ḥiŷŷī Muḥammad y otros (coord.), 2ª ed. Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Bairut, 1988, (20 tms).
- ., *Fatawā Ibn Rušd al-Ŷadd* (Dictámenes legales) al-Mujtār b. aṭ-Ṭāhir at-Ṭlīlī (ed.), Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1988 (dos tms).
- Aš-Šāfi‘ī al-Imam al-Muṭṭalibī, Muḥammad b. Idrīss (204/820), *al-Ummu* (Tratado mayor sobre derecho) Aḥmad Zuhri an-Naŷār (ed.), 3ª ed. Dāru al-Ma‘rifati, Beirut, 1973.
- ., *ar-Risālatu* (Epistola sobre derecho) Šākir, Aḥmad Muḥammad (ed.), Dāru al-Kutubi al-‘Ilmiyyati, (reempresión) Beirut, sin fecha.
- aš-Šanqīṭī, °Abd Allāh b. Ibrāhīm al-‘Alawī, (1233/1818), *našru al-bunūdi ‘alā marāqī as-sa‘ūdi* (Comentario jurídico) Fiḍāla, al-Muḥammadiyyatu, sin fecha.
- as-Sarjisī, Abū Bakr (490/1097), *uṣūl as-Sarjisī* (Los fundamentos jurídicos de *as-Sarjisī* t. I, Rafīq al-Ŷām (1ª ed.), Dāru al-Ma‘rifati, Beirut, 2001.
- Ibn aš-Šāṭṭ al-Anṣārī, Qāsim Abū al-Qāsim (723/1323), *al-ḥrāfu ‘alā a‘lā šarafīnīn fī at-ta‘rīfi bi riŷāli sanadi al-Bujāriyyi ‘an tarīqi aš-Šarīfi Abī ‘Aliyyin b. Abī aš-Šarīfi* (Biografía de las transmisiones de al-Bujāriyyī por las vías de aš-Šarīfi Abī ‘Aliyyin b. Abī aš-Šarīfi) al-Jaṭīb, Ismā‘īl (ed.) Tetuán, 1986.
- aš-Šāṭibī, Abū Ishāq, Ibrāhīm b. Mūsā al-Lajmī al-Garnāṭī, (790/1388) *al-muwāfaqātu fī uṣūli aš-šarī‘ati*, Dirrāz, °Abd Allāh (2ª ed.), al-Maktabatu at-Tiŷāriyyatu al-Kubrā, al-qāhiratu, 1975.

- ., *al-Iʿtišāmu*, Aḥmad ʿAbd aš-Šāfi (1ª ed.), Dāru al-Kutubi al-ʿIlmiyati, Beirut, 1988.
- Ibn as-Sayid al-Baṭliyyūsī ʿAbd Allāh, Abū Muhammad (521/1127)., *at-tanbīhu ʿalā asbābi alatī awyābati al-., jtilāfa bayna al-muslimīna fī ,ārāʾihimu wa maḍāhibihimu wa muʿtaqadātihumu* (La advertencia sobre las razones que causaron la discordancia entre los musulmanes en sus opiniones, doctrinas y creencias) Aḥmad Ḥasan Kaḥīl y Ḥamza ,ʿAbd Allāh an-Našraqī (eds.), Dāru al-Iʿtišāmi, al-qāhiratu, 1978.
- aš-Šīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm b. ʿAlī b. ʿAlī b. Yūsuf al-Fayrūzabādī (476/1083)., *al-lumaʿu fī uṣūli al-fiḥi* (Centelleo de luz en los fundamentos del derecho) M. ad-Dīnn Mastū y Yūsuf ʿAlī Badīwī (1ª ed.), Dāru al-Kalimi aṭ-Ṭayyibi, Dāru Ibn Kaṭīrin, Damasco, Beirut, 1995.
- aš-Šīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm b. ʿAlī b. ʿAlī b. Yūsuf al-Fayrūzabādī (476/1083)., *al-maʿūnatu fī al-ʿadali* (El auxilio en la dialéctica) ʿAlī b. ʿAbd al-Azīz Al-ʿAmīrīnī (1ª ed.), Markazu al-Majṭūṭāti wa at-Turāṭi, al-Kuwait, 1987.
- Aš-Šūqānī, Muḥammad b. ʿAlī Šayju al-Islām (1250/1834) *iršādu al-fuḥūli ilā ʿilmi al-uṣūli* (La orientación de los hombres fuertes a la ciencia de los fundamentos [del Derecho]), Sāmī b. al-ʿArabī al-Aṭarī, Abū Ḥafṣ (1ª ed.), Dāru al-Faḍīlati, ar-Riyādu, 2000.
- aṭ-Ṭabarī, Muḥammad b. ʿArīr, Abū ʿAfar (310/923), *ijtilāfu al-fuqahāʾi* (La discordancia de los juristas) F. Kirn (ed.), Dāru al-Kutubi al-ʿIlmiyyati (reimpresión), Beirut, sin fecha.
- Ibn aṭ-Ṭālib Muḥammad Yaḥyā b. ʿUmar al-Mujṭār (1330/1912)., *Iṣālu as-Sāliqi fī uṣūli al-imāmi Mālikin* (La conducción del caminante en los fundamentos de Mālik), al-Maktabatu al-ʿilmiyyatu, Túnez, 1927.

- Ibn Taymiyya, Taqiyy ad-Dīn Aḥmad b. ʿAbd al-Ḥalīm., (727/1327) *bugyatu al-murtād fī ar-raddi ʿalā al-mutafalsifati wa al-qaramiṭati wa al-bāṭiniyyati ahli al-ilḥād al-qāʿilīna bi al-ḥulūli wa al-itihād* (El fin del estudioso sobre la crítica del panteísmo y teofanía en los filósofos, carmatas y batiníes) Mūsā ad-duwayš (ed.), 3ª ed. Maktabtu al-ʿUlūmi wa al-Ḥiqami, al-Madīnatu al-Munawwaratu, 2001.
- ., *dārʿu taʿāruḍi al-ʿaqli wa an-naqli* (La evitación de la contradicción de la razón con el texto [legal]) M. Rašād Sālim (ed.), 11 tms, 2ª ed. al-Madīnatu (Arabia Saudí), 1991.
- Velázquez Basanta, Fernando Nicolás., “Abū al-Qāsim Ibn Ŷuzayy, fuentes árabes”, *Al-Andalus –Magreb*, Vol. 6 (1998), pp. 251-288.
- al-waṣarīsī, Aḥmad b. Yaḥyā Abū al-ʿAbbās (914/1509) *al-miʿyāru al-mugribu wa al-ŷāmiʿu ʿan fatawā ʿulamāʾi Iifriqiyyata wa al-Andalusa wa al-Magribi* (Dictámenes de los juristas del Occidente Islámico), M. Hiŷŷī y otros (1ª ed.), Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1981.
- Al-Ŷaṣṣāš ar-Rāzī Aḥmad b. ʿAlī, Abū Bakr (370/980)., *al-ʿIŷmāʿu* (El consenso) fragmento del tratado *al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, Qabī, Zuhīr (ed.), Dāru al-Muntajabi al-ʿArabiyyi, Beirut, 1993.
- ., *al-fuṣūlu fī al-uṣūli* (Los capítulos en los fundamentos), an-Našmī ʿAŷīl Ŷāsim (2ª ed.), Ministerio de Awqāf y Asuntos Islámicos, Kuwait, 1994 (4 tms).
- ., *aḥkāmu al-qurʿāni* (Las ordenanzas de Alcorán), Muḥammad aš-Šādiq Qamḥāwī, Dār Iḥyāʿe at-Trāṭ al-ʿArabī, Beirut, 1985.
- Ibn Ŷuzayy al-Kalbī, Abū al-Qāsim, Muḥammad b. Aḥmad b. ʿAbd Allāh (741/1347), *al-qawānīnu al-fiḥiyyatu fī taljīši madḥabi al-mālikiyyati wa at-tanbīhu ʿalā al-madḥabi al-šāfiʿiyyati wa al-ḥanafiyyati wa al-ḥanbaliyyati* (Los cñdigos jurídicos sobre el resumen de las doctrinas mālikíes y la

advertencia sobre las doctrinas šāfiʿī, ḥanafī y ḥanbalī) Muḥammad Ibn Sīdī Mulāy Muḥammad (ed.), Kuwait, sin fecha.

- Al-Ŷuwaynī, Abū al-Maʿālī (478/1085)., *al-buhrānu fī uṣūli al-fiqhi* (La prueba demostrativa sobre los fundamentos del derecho) ʿAbd al-Azīm ad-Dīb (ed.), Dāru al-Anṣārī, al-qāhiratu, sin fecha.
- Ibn Zikrī at-Tilimsānī al-Mālikī, Aḥmad Abū al-ʿAbbās., (900/1494) *gāyatu al-marām fī šarḥi muqaddimati al-imāmi* (El fin supremo sobre el comentario de la introducción de al-Imām), Muḥammad Uddayr Mašnān (1ª ed.), Dāru at-Turāṭī Nāšīrūna, Argel y Dāru Ibn Ḥazm, Beirut, 2005 (2 tomos).

## 6. Fuentes generales

- Abellán, José Luis., *Historia crítica del pensamiento español*, t. I, *Metodología e introducción histórica*, 2ª ed. Espasa Calpe, Madrid, 1988.
- Abentomlús, *Introducción al arte de la lógica*, Texto árabe y traducción española por MIGUEL ASÍN, Madrid, 1916.
- Asín Palacios, Miguel., *Obras escogidas*, t. I, CSIC, EEAMG, Madrid, 1946.
- ., *El Islam cristianizado. Estudios del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, 1ª ed. Madrid, 1931; 2ª ed, Hiperión, Madrid, 1981.
- Ibn ʿArabī, Muḥyī ad-Dīn Abū Bakr Muḥammad b. ʿAlī b. Muḥammad b. Aḥmad aṭ-Ṭāʿī al-Ḥātimiyy (638/1240)., *al-futūḥātu al-makkiyyatu* (Las ulimaciones mequías), ʿUṭman Yaḥyā (ed.), al-Maʿlissu al-Aʿlā li aṭ-Ṭaqāfati e Instituto de Altos Estudios, Sorbona, 2ª ed. al-qāhiratu, 1985 (14 tomos).
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ʿAlī b. Aḥmad b. Saʿīd., (456/1064) ., *Los caracteres y la conducta*, traducción de Miguel Asín Palacios, Madrid, 1916.
- Munk, S. *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1857.
- Ibn Sabʿīn, ʿAbd al-Ḥaqq b. Ibrāhīm b. Muḥammad b. Naṣr., (669/1269), *buddu al-ʿārifi* (Lo que necesita el sabio o el Dios del sabio) George Qattūra (ed.), Beirut, 1978.

## 7. Estudios histórico-jurídicos

- ʿAbd Allāh, ʿAbd al-Azīz Ibn., (1923-2012) *maʿlamatu al-fiqhi al-mālikiyyi*, 1ª ed. Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1983.
- Aguilera Pleguezuelo, José., *Estudios de las normas e instituciones del derecho islámico en al-Andalus*, Guadalquivir Ediciones, Sevilla, 2000.
- Aʿrāb, Saʿīd b. Aḥmad al-Būzrātī al-Gumārī., (1424/2003) *maʿa al-cādī Abī Bakrīn b. al-ʿArabiyyi* (En compañía del Cādī Abī Bakr b. al-ʿArabī), 1ª ed. Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1987.
- ʿArabī, Usāma., "The interdiction of the spendthrift (al-safīhu): a human rights debate in classical fiqh", *Islamic Law and Society* 7, 3 (2000), Brill, Leiden, pp. 300-324.
- Arcas Campoy, María., "Valoraciñn actual de la literatura jurídica de al-Andalus", *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas*, (Granada, 6-10 noviembre, 1989), Madrid, 1992, pp. 31-49.
- Arévalo, Rafael., *Derecho Penal Islámico, Escuela malekita*, Alta Comisaria de España en Marruecos, Delegación de Asuntos Indígenas, Centro de Estudios Marroquíes, Tipografía F. Erola, Tánger, 1939.
- Ávila, María Luisa., "Cargos hereditarios en la administraciñn jurídica y religiosa de al- Andalus", en *Saber religioso y poder político en el Islam*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 1994, pp. 27-37.
- Brunshvig, Robert., *Polémiques médiévales autor du rite de Mālik*, Al-Andalus, Vol. XV, Escuela de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1950, pp. 377-413.
- Busaʿd, Ibn aṭ-Ṭayyib, "intišāru al-maḥabī al-mālikiyyi fī ŷazīrati Šiqiliyata jilāla al-fatratī al-mumtaddati bayna al-qarn 3-6 heg/ 9-12 m" (La expansiñn de la doctrina mālikí en Sicilia entre el siglo 3-6 de la hégira/ 9-12 de la era cristiana), *Daʿwatu al-ḥaqqi* (402)2002, pp. 59-81.

- Carmona, Alfonso., “Una década (1997-2007) de trabajos sobre textos religiosos y jurídicos de al-Andalus, *Medievalismo* 17 (2007), pp. 291-312.
- Celia del Moral y Fernando Nicolás Velázquez Basanta, “Los Banū Ŷuzayy. Una familia de juristas e intelectuales granadinos del siglo XIV. I: Abū al-Qāsim Muḥammad Ibn Ŷuzayy”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Sección Árabe-Islam 45 (1996), pp. 161-201.
- Félix, Ana Fernández., *Cuestiones legales del Islam temprano: La „Ubiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, CSIC, Madrid, 2003.
- Fierro Bello, M<sup>a</sup>. Isabel., “Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṭī (m. 234/848), el inteligente de al-Andalus”, en *Al-Qántara*, XIX (1998), pp. 473-501.
- ., “El proceso contra Abū ʿUmar al-Ṭalamankī a través de su vida y su obra”, *Sharq al-Andalus* 9 (1993) pp. 93-127.
- ., *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Instituto hispano-Arabe de Cultura, Madrid, 1987.
- ., y Carnicero M Jesús (coord.) *Repertorio bibliográfico de derecho islámico (R.B.D.I), Primera y Segunda Parte*, 1<sup>a</sup> ed. Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, 1999 (4 tms).
- Fórneas Besteiro, J. M. <sup>a</sup>., *Para un estudio del kitāb al-Muwattaʿa en al-Andalus: Las riwāyāt de „Abd al-Ḥaqq Ibn „Aṭiyya*, Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas (Granada, noviembre 1989), Madrid, 1992, pp.197-216.
- ., “Datos para un estudio de la Mudawwana de Sahnūn en al-Andalus”, *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino*, (Palma de Mallorca, 1979), Instituto hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1983, pp. 93-118.
- Franco De Viguera, E., “Derecho musulmán de la escuela malequita de Occidente”, *Información Jurídica*, 28 (1944), pp. 3-11.

- García Sanjuán, Alejandro., “La cuestión mudéjar y la legalidad islámica”, *Actas del I Congreso de Historia de Carmona*, Carmona (Sevilla), del 22 al 25 de septiembre de 1997, Diputación de Sevilla, 1997, pp. 177-187.
- Goldziher, Mohammed b. Toumert *et la théologie de l’Islam*, Alger, 1903.
- Ḥamāda, Fārūq., “an-Nahḍatu al-fiqhiyyatu fī zili ad-dawlati al-muwaḥidiyyati” (El renacimiento jurídico en el Estado Almohade), *Revista de Historia Árabe* (4), 1997, pp. 151-172.
- *Al-Jafīf*, ‘Alī, *asbābu ijtilāfi al-fuqahā’i* 2<sup>a</sup> ed. Dāru al-Fikri al-‘Arabiyyi, Madīnatu Naṣr (Egipto), 1996.
- Jallāf, M. ‘Abd al-Wahāb (1375/1956)., *talātu waṭā’iqin fī muḥārabati al-ahwā’i wa al-bida’i fī al-Andalus mustajrayātun min majtū’i al-aḥqāmi al-qubrā lil cādī Abī al-Aṣbag ‘Isā b. Sahlin al-andalusiiyi*, (Tres manuscritos sobre procesos de herejes en la España musulmana) 1<sup>a</sup> ed., al-Maṭba‘atu al-‘Arabiyyatu al-Ḥadīṭatu, al-qāhiratu, 1981.
- ., *Julāṣatu at-taṣrī’i* (Compendio de la legalización), Dāru al-Qalami, Kuwait, sin fecha.
- ., *‘Ilmu uṣūli al-fiqhi* (Ciencia de los Fundamentos del Derecho), 20 ed. Dāru al-Qalami, al-qāhiratu, 1986.
- al-Jaṭīb, Ḥasan Aḥmad., *fiqhu al-Islāmi* (La comprensión del Islam) al-Hay‘atu al-Miṣriyyatu al-‘Āmmatu li al-Kitābi, al-qāhiratu, 1992.
- al-Juḍarī, Muḥammad, *Uṣūlu al-Fiqhi* (Fundamentos del Derecho) al-Maktabatu at-Tiḡāriyyatu al-Kubrā, al-qāhiratu, sin fecha.
- Al-Kattānī, Muḥammad: “al-mḡhabu al-mālikiyyu bi-l-magribi wa al-Andalusi: naẓarātun fī an-naṣ‘ati wa al-istiqrāri” (La doctrina mālikí en Marruecos: una visión sobre su nacimiento y estabilidad), *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas*, Madrid, 1992, pp. 115-142.

- Maillo Salgado, F., "La Guerra Santa según el derecho Malikí. Su preceptiva. Su influencia en el derecho de las comunidades cristianas del Medievo hispano", *Studia Histórica, Historia Medieval*, vol. I, nº 2 (1983), pp. 29-66.
- al-Māmī, Muḥammad al-Mujtār Muḥammad., *al-Maḍhabu al-mālikīyyu* (La doctrina mālikí) Markazu Zāyidin li at-Turāṭi wa at-Tārīji, al-ʿAynu, Emiratos Árabes, 2002.
- Makkī Maḥmud ʿAlī., “*Kitābu Aḥkāmi as-sūki* de Yaḥyā b. ʿUmar al-andalusī”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, Vol. IV, nº 1-2, Madrid, 1956, pp. 59-152.
- Marín, Manuela, “Baqī b. Majlad y la introducción del estudio del ḥadīṭ en al-Ándalus”, *al-Qanṭara*, Vol. I, fasc. 1-2 (1980), pp. 165-208.
- ., “Los ulemas andalusíes y sus maestros orientales”, en *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, III, CSIC, Madrid, 1990, pp. 257-306.
- ., “Abū Bakr b. al-Ŷadd y su familia”, en *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, IX, Fierro, Maribel y Ávila, M. L. (eds.), CSIC, Madrid-Granada, 1999, pp. 223-260.
- ., *al-Andalus y los andalusíes*, Enciclopedia del Mediterráneo nº 8, Cidob edicions, Icaria editorial, Barcelona, 2000.
- Martos Quesada, Juan., “*Los diccionarios biográficos como fuente para el conocimiento del mundo jurídico en al-Andalus: características y reflexiones*”, *Anaquel de Estudios Árabes*, IX (1998), pp. 45-63.
- ., *El mundo jurídico en al-Andalus*, Delta Publicaciones, Madrid, 2005.
- Molina, Luis, “Familias andalusíes: Los datos del *tāʿrij ʿulamaʿ* al-Andalus de Ibn al-Faraḍī (y III)”, en Ávila, M. L., *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus Granada*, 1990, pp. 11-58.

- ., “Lugares de destino de los viajeros andalusíes en el Taʿrīj Ibn al-Faraḍī”, *Estudios Onomásticos-Bibliográficos de al-Andalus*, I CSIC, Madrid, 1988, pp. 585-610.
- Nūrī, Mʿammar., *Muḥammad b. Waḍḍāḥ al-Qurṭubī*, Maṭbaʿatu an-Naŷāhi al-Ŷadīdatu, Casablanca, 1983.
- Ortiz, Lñpez J., “La recepciñn de la escuela malequí en Espađa”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, VII (1930), pp. 1-167.
- ., *Derecho musulmán*, Editorial Labor, Colección Labor, Sección VIII, Ciencias Jurídicas, n° 322, Barcelona-Buenos Aires, 1932.
- Qalambān, Ḥasan b. Muḥammad, *Jabaru al-Wāḥidi idā jālafa ʿamala ahli al-madīnati* (La única tradicion siendo contraria a la obra de la gente de la Medina), 1ª ed. Dāru al-Buḥūṭi li ad-Dirāsāti al-Islāmiyyati, Dubay, 2000.
- Qāsim ʿAlī Saʿd, *ŷamharatu tarāŷimi fuqahāʿi al-mālikiyati* (Colección biográfica de los doctores mālikíes) Dāru al-Buḥūṭi lil-Dirāsāti al-Islamiyyati, Dubái, 2002.
- Quirós Rodríguez, C., *Instituciones de religión musulmana*, Alta Comisaria de España en Marruecos, Delegación de Asuntos Indígenas, Imprenta del Majzen, Tetuán, 1947.
- Ar-Raḥḥālī al-Fārūqī, “al-Imāmu Mālikun wa naḍariyatuhu fī taʿšīli ʿamali ahli al-Madīnati” (al-Imām Mālik y su teoría sobre la fundamentalisaciñn de la obra de la gente de la Medina), *Nadwatu al-Imāmi Mālikin*, t. I, Ministerio de Asuntos Islámicos, Fez, 25-28 de abril de 1980, pp. 53-64.
- ar-Raysūnī, Quṭb Abū Yaḥyā., *muʿŷamu al-mufasssirīna bi Ṭiṭwāna* (Diccionario de los exegetas de Tetuán), Tetuán, 2013.
- ., *tarāŷimu ʿulamāʿi Tetuán (1)*, Aḥmad az-Zuwwāqī, *Šayju al-Ŷamāʿati bi ṭiṭwāna (1371/1952)*, (Biografías de los doctores de Tetuán), Tetuán, 2013.

- Riosalido, Jesús., “Los derechos humanos en el Islam”, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XLI, (2005), pp. 185-196.
- Rius, Mónica, “La *alqibla* ¿ciencia religiosa o religión científica?” *Ilustración*, Revista de Ciencias de las Religiones Anejos, 2006, XVI, pp. 93-111.
- De Roda, Rafael., “La doctrina islámica” en *Compendio de sociología marroquí*, Imprenta Imperio, Ceuta, 1939.
- Serrano Ruano, Delfina., “¿Por qué llamaron los almohades antropomorfistas a los almorávides?”, en P. Cressier, M. Fierro y L. Molina (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, vol. 11 (2), CSIC, Madrid, 2005, pp. 815-852.
- Ibn aš-Šiddīq, Ibrāhīm, “Mālikun, al-muḥaddiṭu” (Mālik, el tradicionista), *Nadwatu al-Imāmi Mālikin*, Ministerio de Asuntos Islámicos, Fez, 25-28 de abril de 1980.
- A-Taʿwīl, Moḥammad, "The special characteristics of the Mālikī Madhhab", *Hasan's Lessons*, October 21, 2004. [www.lamppostproductions.org](http://www.lamppostproductions.org) (Última consulta: 03-09-2014).
- Ureña, Rafael de., *Familias de Jurisconsultos, Los Benimajlad de Córdoba*, Homenaje a D. Francisco Codera, Zaragoza, 1904.
- al-Wazzānī, Lubnā., “El proceso penal hispano-musulmán: Competencia, iniciación y pruebas (Estudio realizado a través de las fatwas contenidas en el Miʿyar de al-Wansharisi), *Cuadernos de Historia de Derecho* 13 (2006), pp. 221-260.
- al-Ŷaydī, ʿUmar., *al-ʿurfu wa al-ʿamalu ʿinda al-mālikiyati* (La costumbre y la obra en los mālikíes), Fiḍḍāla, al-Muḥammadiyatu, 1984.
- ., *muḥāḍarātun fī tāriji al-maḍhabi al-mālikiyi fī al-garbi al-islāmiyyi* (Conferencias sobre la historia de la doctrina mālikī en el Occidente musulmán), (reimpresión), Uqāḍ, Rabat, 2011.

- ., *mabāḥiṭun fī al-maḍhabī al-mālikīyyi fī al-Magribi* (Ensayos sobre la doctrina mālikí en Marruecos), 1ª ed. al-Maʿārifu al-Ŷadīdatu, Rabat, 1993.
- Abū Zahra, Muḥammad, *Mālik: su vida, época, opiniones y jurisprudencia*, 2 ed. Dāru al-Fikri al-Arabiyyi, al-qāhiratu, 1952.
- Zaqlām, Muḥammad Fātih, *al-uṣūlu alātī ištahara infirādu imāmi dāri al-hiṣrati bihā* (Los fundamentos considerados propios a Mālik), 1ª ed. Kulliyatu ad-Daʿwati al-Islāmiyyati, Trípoli, 1996.
- Zinhūm, Muḥammad ʿAzab, *al-Imāmu Saḥnūn*, prólogo de Ḥ. Muʿniss, Dāru al-Furjānī, al-qāhiratu, 1992.

## 8. Estudios históricos

- ʿAlī, Aḥmad., *al-andalusiyūna al-magāribatu fī bilādi aš-Šāmi* (Los andalusíes magribíes en Siria), 1ª ed. Dāru Ṭalāss, Damasco, 1989.
- Amīn, Aḥmad, (1886-1954) *ḍuḥā al-islāmi* (La amanecida del Islam) al-qāhiratu, 1935, reedición, Maktabatu al-Usrati, al-qāhiratu, 1998.
- Benʿbud, Mʿḥammad., *ŷawānibun mina al-wāqiʿi al-andalussiyyi fī al-qarni al-jāmissi al-hiṣriyyi* (Algunos aspectos de la realidad andalusí durante el quinto siglo de la hégira) Tetuán, 1987.
- Beneroso Santos, José., “La incursión de Tarif b. Mālik en 710: El preludio de una invasión”, *Al-Qantir* 11 (2011), pp. 56-91.
- Benšrīfa, Muḥammad., “al- Bunnāhī lā al- Nubāhī” (al- Bunnāhī y no an-Nubāhī), *Academia*, Revue de l’Academie du Royaume du Maroc, 13 (1998), pp. 71-98
- Bosch Vila, Jacinto, *Historia de Marruecos, los almorávides*, Editora Marroquí, Tetuán, 1956.
- ., *Los almorávides*, Editorial Marroquí, Tetuán, 1956.

- Ávila, María Luisa y Marín, Manuela, “Le ta’rīh „ulama al-andalus d’Ibn al-Faradī. Étude et informations”, *Cahiers d’Onomastique Arabe*, 1985-1987, pp. 41-60.
- Buresi, P., "L’apogée almohade : la bataille d’Alarcos et son contexte historique", en *Averroès et l’averroïsme : Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*, ed. Bazzana, A., Bériou, N. y Guichard, P. Lyon, 2005, pp. 99-113.
- Codera, F., *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*, Colección de Estudios Árabes III, Zaragoza, 1899; Viguera Molins, M<sup>a</sup> Jesús (ed.), Urgoiti Editores, Estella (Pamplona), 2004.
- Codera, F. *Alusiones a cosas de moros en documentos latinos*, Barcelona, 1914.
- Colain Gabriel, S., *al-Andalus*, en *Enciclopedia islámica*, trad. árabe, Dāru al-Kitābi al-‘Arabiyyi, al-qāhiratu, Dāru al-Kitābi al-Lubnāniyyi, Beirut, 1980.
- Cruz Hernández, Miguel., *Historia de la filosofía española*, vol. II, *filosofía hispano-musulmana*, Madrid, 1957.
- ., *El Islam de al-Andalus. Historia y estructura de su realidad social*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Madrid, 1992.
- Dandaš, ‘Išmat ‘Abd a-Laṭīf, *dawru al-Murābitīna fī našri al-Islāmi fī garbi ifriqiyyta* (El papel de los Almorávides en difundir el Islam en África occidental), Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1988.
- Ḍayf, Šawqī, *mina al-mašriqi wa al-magribi, buḥūtun fī al-adabi* (Desde Oriente y Occidente: Ensayos en la literatura) ad-Dāru al-Miṣriyyatu al-Lubnāniyyatu, al-qāhiratu, 1998.
- Corbin, Henri., *Historia de la filosofía islámica*, trad. árabe Našīr Mruwwa y Ḥasan Qabīsī, Ediciones ‘Uwaydāt, Beirut, 1966.

- Derenbourg, Hartwig., *Les manuscrits arabes de l'Escorial*, t. II, fasc. 1, Paris, 1903.
- Farrūj, ʿUmar., (1906-1987), *Historia del pensamiento árabe hasta la época de abenjaldun*, IV<sup>a</sup> ed. Dāru al-ʿlmi lil Malāyīni, Beirut, 1983.
- Fierro, Maribel., “Revoluci3n y tradicci3n: algunos aspectos del mundo del saber en al-Andalus durante las 3pocas almor3vide y almohade”, en *Biografias Almohades II*, Mar3a Luisa 3vila y Maribel Fierro (eds.), CISC, Granada-Madrid, 2000, pp. 131-166.
- Fiqrī, Aḥmad., *Qurṭubatu fī al-aṣri al-islāmiyyi* (C3rdoba durante la 3poca musulmana), al-isqandariyyatu, 1983.
- Florian F., *History of the moors of Spain*, New Work, 1857.
- al-Fukkī, ʿIṣām ad-Dīnn ʿAbd ar-Raʿūf, *tārīju al-Magribi wa al-Andalusi* (Historia de Marruecos y Andalucia) Maktabatu Nahḍati aš-Šarqi, al-qāhiratu, 1990.
- al-Ḥarīrī, Muḥammad ʿIssā., *Tārīju al-Magribi wa al-Andalusi jilal ʿasri al-mariniyyina* (Historia de Marruecos y de al-Andalus en la 3poca de los Benimerines), 2<sup>a</sup> ed. Dāru al-Qalami, al-Kuwait, 1987.
- Ḥasan Alī Ḥasan, *al-ḥadāratu al-islāmiyyatu fī al-andalusi wa al-Magribi: ʿaṣru al-murābiṭīna wa al-muwahidīna* (La civilizaci3n isl3mica en al-Andalus y Marruecos: la 3poca de los almor3vides y almohades), 1<sup>a</sup> ed. al-Jānŷī, al-qāhiratu, 1980.
- al-Ḥamad, Hānī., *Kutubu al-barāmiŷi wa al-fahārisi al-andalusiyyati*, (Los libros de las biografias e 3ndices andalus3es) Universidad de Jordania, Ammān, 1993.
- Ḥaraqāt, Ibrāhīm., “aṭ-ṭaqāfatu wa tablīghuhā bi al-Andalusi fī ʿasri ar-riyādati” (La cultura y su transmisi3n en al-Andalus durante la 3poca precursora: del s. 2

- al 4 de h/8 al 10 e.c)”, *Revista de Historia Árabe* (6) primavera de 1998, pp. 117-148.
- “at-ṭaqāfatu wa tablīghūhā bi al-Andalusi fī ʿaṣri an-nuḍḡi” “La cultura y su transmisión en al-Andalus durante la época de la madurez y de fertilidad (del s. 4 al 6 de h/10 al 12 e.c)”, *Revista de Historia Árabe* (7) 1998, pp. 91-122.
  - El Hour, Rachid., “Córdoba frente a los almorávides: familias de cadies y poder local en al-Andalus”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, Madrid, v., XXIX, Madrid, 1997, pp. 181-210.
  - Hoyo, del., María del Carmen Pescador, “¿Como fue de verdad la toma de Granada? (a la luz de un documento inédito)”, *Al-Ándalus*, Vol. XX, Escuela de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1955, pp. 283-344.
  - Ḥusīn, Muʿnis., “Riwāyatu, ḡadīdatun fī fathī al-Andalusi” (Una nueva versión sobre la conquista de al-Andalus), *Maḡalatu al-Maḡhadi al-Miṣriyyi li ad-Dirāsāti al-Islāmiyyati*, 18 (1974), pp. 79-130.
  - ., *faḡru al-Andalusi* (El alba de al-Andalus), 1ª ed. Dāru al-ʿAṣri al-Ḥadīṭi y Dāru al-Manāhili, Beirut, 2002.
  - ʿInān, ʿAbd Allāh., (1898-desp. 1986), *tarāḡimun islāmiyyatun ṣarḡiyyatun wa andalusiyyatun* (Biografías musulmanas orientales y andalusíes), 2ª ed. al-Jānḡī, al-qāhiratu, 1970.
  - ., *dawlatu al-Islāmi fī al-andalusi: ʿAṣru al-muwaḡḡidīna* (El Estado islámico en al-Andalus: La época de los Almohades) al-Hayʿatu al-Miṣriyyatu al-ʿĀmmatu lil-Kitābi, al-qāhiratu, 2001.
  - Makkī Maḡmud ʿAlī., “at-taṣḡu fī al-Andalusi ḡatā nihāyati ʿaṣri at-Ṭawāʿifi” (El šiʿismo en al-Andalus hasta finales de la época de taifas), *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, Vol. II, n° 1-2, Madrid, 1954, pp. 93-149.

- ., *Ensayo sobre la aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe*, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, Madrid, 1968.
- ., “La cultura religiosa en el reino de ‘Abd alrahman III”, *Endoxa* n° 6 (1995), pp. 79-108.
- Lévi-Provençal, E., (1896-1956) “Six fragments inédits d’une chronique anonyme du début des Almohades”, en *Mélanges René Basset*, t. II, Centre Institut des Hautes Études Marocaines, Paris, 1925, pp. 335-395.
- ., *l’Espagne musulmane*, Paris, 1932.
- ., *Histoire de L’Espagne musulmane*, Paris, 1950.
- ., *Mu‘arrījū aš-Šurafā* (Los historiadores de los chorfa) trad. ‘Abd al-Kādir al-Jallādī, Rabat, 1977.
- al-Mannūnī, Muḥammad (1915-1999)., *ḥadāratu al-Muwaḥidīna* (La civilización de los Almohades) 1ª ed. Tubqāl, Casablanca, 1989.
- Miranda, Ambrosio Huici., *Historia política del imperio almohade*, 1ª parte, Editorial Marroquí, Tetuán, 1956.
- Palencia, Ángel González., *Historia de la literatura árabe-española*, Ḥusīn Mu‘niss (trd.), al-qāhiratu, 1955 (Título en árabe: Historia del pensamiento andalusí).
- Pelayo, Menéndez., (1856-1912) *Historia de los heterodoxos españoles*, Librería Católica de San José, Madrid, 1880.
- Pons Boigues, Francisco, *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos árabe-españoles*, Establecimiento Tipográfico de San Francisco de Sales, Madrid, 1898.
- Ribera, Julián, *La enseñanza entre los musulmanes españoles*, trad. Aṭ-Ṭāhir Aḥmad Makkī, 2ª ed. Dār al-Ma‘ārif, al-qāhiratu, 1994.

- Ribera, Julián y Asín, Miguel, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Madrid, 1912.
- Šākir Mustafā, *al-Andalusu fī at-tārīji* (Al-Andalus en la historia), Damasco, 1993.
- Simonet, Francisco Javier y Lerchundi, José., *Crestomatia arábigo-española o colección de fragmentos históricos, geográficos y literarios relativos a España bajo el periodo de la dominación sarracénica*, Imprenta de Indalecio Ventura, Granada, 1881.
- at-Tāhirī, Aḥmad., *al-Āmmatu fī Qurṭubata* (Las masas en Córdoba) Manšūrāt ʿUqāz, Rabat, 1988.
- Terés, Elías., “*Linajes árabes en al-Andalus*”, *Al-Andalus*, Vol. XXII, Fasc. 1, Escuela de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1957, pp. 55-111.
- Viguera, María Jesús., *Los Reinos de Taifas y las invasiones magrebíes*, Madrid, Mapfre, 1992.
- Vincent, M. B., *Études sur la loi musulmane, Rite de Malek*, Legislation criminelle, Librairie de la Cour de Casation, Paris, 1942.
- al-Yazīdī, Aḥmad., *Abū al-Walīd Ibn al-Faradī al-Qurtubī, sus maestros, transmisiones y la edición de su libro “al-Alqābu”*, Ministerio de Awqāf y Asuntos Islámicos, Rabat, 1995.
- al-Ālīl, Muhammad b. ʿAbd., “¿Como ayudaron los fuqahāʿe andalusíes a Yūsuf b. Tāšāfīn a destronar a los reyes de Taifas?”, *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino*, Palma de Mallorca, 1979, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1983, pp. 7-23.

## 9. Obras generales

- Badawī, ʿAbd ar-Raḥmān, *Histoire de la philosophie en Islam*, Vrin, Paris, 1972.

- ., *Estudios y textos sobre filosofía y ciencia en los árabes*, 1ª ed. Beirut, 1981.
- ., *at-turātu al-yūnāniyyu fī al-ḥadārati al-islāmiyyati* (El legado griego en la civilización islámica) IVª ed., al-Kuwait- Beirut, 1980.
- ., *al-falsafatu wa al-falāsifatu fī al-ḥadārati al-ʿarabiyyati* (La filosofía y los filósofos en la civilización árabe), Dāru al-Maʿārifi li aṭ-Ṭibāʿati wa an-Našri, Sūsa, Tunez, 1993.
- Barragan Reina, Ramón., *Abū Madyan, el amigo de Dios*, Buk Publishing, España, 2009.
- García Sanjuán, Alejandro., “Las traducciones de las fuentes árabes andalusíes al castellano: balance y valoración”, *Revista de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 11 (2001), pp. 107-122.
- Gómez María Dolores Rodríguez y Juan Pedro Monferrer Sala (coords.), *Entre oriente y Occidente y viajeros en la Edad Media*, Universidad de Granada, Editorial Universidad de Granada, 2005.
- Guennūn, ʿAbd Allāh, *an-nubūgu al-magribiyyu fī al-adabi al-ʿarabiyyi*, (El genio marroquí en la literatura árabe), 2ª ed. Beirut, 1960; Jerónimo Carrillo Ordoñez y Muhammad Tayeddin Buzid (trad. española), Alta Comisaria de España en Marruecos, Delegación de Asuntos Indígenas, Centro de Estudios Marroquíes, Artes Graficas, Larache, 1939.
- ., *Yawalātun fī al-fikri al-islāmiyyi* (Recorridos en el pensamiento islámico), Tetuán, s.e., 1980; (trad. española sin firma), *Pensamiento: Revista de Investigación Filosófica*, Vol. 25, 97-99 (1969), pp. 195-206.
- ., *mašāhīru riḡāli al-Magribi* (Biografía de celebridades de Marruecos), Ibn Azzūz, Muḥammad (1ª ed.), Markazu at-Turāṭi al-Magribiyyi, Casablanca, Dāru Ibn Ḥazmin, Beirut, 2010.
- Guerrero, Rafael Ramón, “Cosmología y filosofía”, en *Ciencia y cultura en la edad Media*, Actas VIII y X. Canarias, noviembre 2007, pp. 161-193.

- Lorca Martínez, A., *Maestros de Occidente: Estudios sobre el pensamiento andalusí*, Trotta, Madrid, 2007.
- ., “Ibn Ḥazm, filósofo. Los temas centrales de su filosofía”, *La Ciudad de Dios*, 222 (2009), pp. 357-400.
- Malkāwī, Fathī Ḥasan (Coord.), *aš-Šayju Muḥammad b. aṭ-Ṭāhiri ʿĀšūr wa qaḍāyā al-iṣlāḥi fī al-fikri al-islāmiyyi al-muʿāširi: ruʿyatun maʿrifīyyatun wa manḥayīyyatun* (El jeque Muḥammad b. aṭ-Ṭāhiri ʿĀšūr y las cuestiones de la reforma en el pensamiento islámico contemporáneo: una visión cognitiva y metodológica), al-Maʿhadu al-Islāmiyyu lil-fikri al-Islāmiyyi, Virginia, USA, 2011.
- Martos Quesada, Juan y Escribano Ródenas, M<sup>a</sup> del Carmen, “Vida y obra del matemático giennense del siglo XI, Ibn Muḥad al-yayyani”, *Boletín Instituto de Estudios Giennenses*, Julio/Diciembre 2008 (198), pp. 117-137.
- Mora, Fernando., *Ibn ʿArabī, vida y enseñanzas del gran místico andalusí*, Kairóz, Barcelona, 2011.
- an-Naŷŷār, ʿAbd al-Maŷīd, *taŷribatu al-iṣlāhi fī ḥaraqati al-Mahdī ibn Tawmart* (La experiencia de la reforma en el movimiento de al-Mahdī b. Tawmart) al-Maʿhadu al-ʿĀlamiyyu lil-Fkri al-Islāmiyyi, 2<sup>a</sup> ed. Herendon, USA, 1995.
- an-Naššār, ʿAlī Sāmī., *našʿatu al-fikri al-islāmiyyi fī al-islāmi* (La germinación del pensamiento islámico), sexta edición, Dāru al- Maʿārifī, al-qāhiratu, 1977.
- Ortega y Gasset, José (1883-1955)., *El Collar de la paloma* de Ibn Ḥazm de Córdoba, en Emilio García Gómez (trd.), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1952; *Estudios sobre el amor*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- Robles, Guillén., *Catálogo de los manuscritos árabes de la Biblioteca Nacional de Madrid*, Madrid, 1889.

- Aš-Šangiṭī, Aḥmad b. al-Amīn., *al-wasīṭ fi tarāyīm udabā'i Šangīṭa*, Fu'ād Sayyid (4ª ed.), al-qāhiratu, 1989.
- Slan, Wiliam MacGuckin de, y Zotenberg, Herman., *Catalogue des Manuscrits orientaux*, Imprimerie Nationale, Paris, 1883-1895.
- Šīja, Ŷum'a, “al-Andalusu fi šahādati al-kafā'ati lil- baḥṭi al-ilmīyyi bi Kuliyāti al-Ādābi, Túnez” (al-Andalus en los diplomas de Suficiencia Investigadora en las Facultades de Letras, Túnez), *Dirāsātun Andalusīyyatun*, 6 (1991), pp. 72- 76.
- Ṭalbī, 'Ammār., „Āra'u Abī Bakrin b. al-ʿArabiyyi al-qalāmiyyatu wa naqduhu l-i-lfalsafati al-yūnāniyyati (Las opiniones teolōgicas de Abū Bakr b al-ʿArabī y su crítica a la filosofía griega) Argel, 1981.
- Urvoy, D., *Le monde de ulémas andalous en V/XI au VI/XII siecles*, Genève, 1978; ar-Ruqqī, Muṣṭafā (trd. árabe) en Salmā al-Jaḍrā' e al-Ŷayyūsī (coord.) *La civilización árabe en al-Andalus*, t. II, 1ª ed. Centro De Estudios de la Unión Árabe, Beirut, 1998, pp. 1179-1216.
- Al-Warrāglī, Ḥasan., *muqaddimātun*, Publicacion de Nadwatu Zamzam n° 18, Tetuán, 2013.
- Wuld Abbāh, Muḥammad al-Mujtar, *aš-ši'ru wa aš-šurā'u fi Mūrītāniyā* (Poesía y poetas en Mauritania) 2ª ed. Dāru al-Amāni, Rabat, 2003.
- al-Ŷābirī, Muḥammad 'Ābid, “al-mašrū'u at-ṭaqāfiyyu al-ʿarabiyyu al-islāmiyyu fi al-Andalusi” (El proyecto cultural arabo-musulmán en al-Andalus), *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, t.XXII, Madrid, 1983-1984, pp. 7-28.
- „, *naḥnu wa at-turāṭu*, VIª ed. Beirut y Casablanca, 1993; Manuel C. Feria García (trd. esp.), *El legado filosófico árabe*, Trotta, Madrid, 2001.
- Zaqqūq, Ḥamdī., *ad-dīnnu wa al-falsafatu wa at-tanwīru* (Religión, filosofía e ilustraciōn), Dāru al-Ma'arifī, al-qāhiratu, 1996.

## Léxico Técnico de Términos Jurídicos y Disciplinas Afines

### A

---

- *al-*, *āḏānu*: llamada preliminar a la oración; pregón exterior o *alidén*
- *Al-adā'u*: realización efectiva o en justo tiempo
- *al-aḥbāsu*: habices o Casa de bienes legales
- *ahlu ad-Dimmati*: dimmies; gente triburaria judía y cristiana
- *ahlu al-kalāmi al-fiqhiyyi*: gente de la Ciencia de los Fundamentos del Derecho
- *Ahlu al-Bayti*: gente de la Casa del Profeta o su Familia.
- *ahlu al-ḥalli wa al-ʿaqdi*: autoridades; gobernadores.
- *Ahlu as-Sunnati* : seguidores de los preceptos y dichos del Profeta u ortodoxos
- *Al-aḥkāmun* : dictámenes; juicios
- *aḥkāmu al-mayyiti*: juicios del difunto
- *aḥsabu*: supongo
- *al-ajdu*: la toma
- *al-ajdu bi al-ajaff*: consideración de lo mínimo
- *Alcorán*: El Libro sagrado de los musulmanes
- *al-amānu*: resguardo
- *al-amānatun*: salvaguardia
- *ʿamalu ahli al-madīnati*: obra y consenso de los medinenses o su práctica
- *ʿamalu ahli qurtubata*: obra de la gente de Córdoba
- *ʿasību al-faḥli*: alquiler del bravo
- *al-amru*: imperativo
- *al-aqḏiyyatu* : procesos judiciales
- *al-aqḏiyyatu wa š-šahādātu*: procesos judiciales y testimonios
- *al-ʿaqīqatu*: bautizo de niños
- *Aqwālu aš-šahābati*: dichos de los compañeros del Profeta Muḥammad

- *al-ʿāriyyatu*: préstamo de las propiedades materiales
- *ar-racaʿātu* (sg. *Ar-racʿatu*): inclinación o *arracas* (en la oración)
- *al-aşlu*: fundamento
- *aşlu ijtilāfihimu*: el fundamento de su discordancia
- *aşlun şarʿiyyun*: fundamento legal
- *al-aʿimatu wa al-aşribatu*: comidas y bebidas
- *al-aṭaru*: tradición transmitida del Profeta o de sus compañeros
- *al-ʿawāʿidu*: Hábitos o usos
- *maḏhabu al-Awzāʿiyyi* (157/774): doctrina de al- Awzāʿī o awzaʿismo
- *al-aymānu*: juramentos

## B

---

- *banū aş-şulbi*: hijos directos
- *al-barāʿātu al-aşliyyatu*: inocencia original
- *Al-basmalatu*: aleya preliminar de Alcorán (*bismi Allāhi ar-Raḥmāni ar-Raḥīmi*)
- *bāḥilun*: incorrecto
- *al-bayānu*: elocuencia
- *al-bayānu wa at-taḥşīlu wa aş-şarḥu wa at-tawḥīthu wa at-taʿlīlu fī masāʿī al-mustajrayati*: tratado jurídico de Ibn Rušd el abuelo (520/1126)
- *Baytu māli al-muslimāna*: Casa de bienes de los musulmanes
- *bidʿiyyun* (de *al-bidʿatu*; pl. *al-bidaʿu*): innovador; inovacion (exp. *Ṭalāqun bidʿiyyun*: divorcio fuera de la *Sunna*)
- *Bidāyatu al-muiyṭahidi wa nihāyatu al-miqtaşidi* de Ibn Rušd (595/1198) o *Bidāya*
- *al-buyūʿu*: ventas
- *al-buyūʿu al-fāşidatu*: ventas corrompidas

## D

---

- *aḏ-ḏabāʿihu*: animales sacrificados
- *aḏ-ḏaḥāyā*: corderos sacrificados

- *ad-dalīlu*: argumento
- *dalīlu al-jitābi*: prueba del discurso
- *dalīlu al-ijtilafi*: concepto de la diferencia
- *dalīlun šarʿiyyun*: prueba o argumento legal
- *dalīlun ʿaqliyyun*: prueba o argumento racional
- *dalīlun naqliyyun*: prueba o argumento textual
- *aḍ-ḍamānu*: garantía
- *aḍ-ḍakātu*: sacrificio legal
- *Dāru al-Hiyrati* : Casa de refugio del Profeta Muḥammad o Medina
- *aḍ-ḍawqu al-ʿaqliyyu*: delectación racional
- *ad-dimāʿu*: delitos de sangre
- *ad-diyyātu fī an-nufūssi*: delitos de sangre
- *ad-diyyātu fīmā dūna an-nufūssi*: delitos en los sin sangre
- *diyatu al-jaṭaʿi*: reparación del homicidio por error
- *aḍ-ḍuhru* : oración del mediodía

## F

---

- *fahwā al-jitābi*: sentido o significación del discurso
- *al-faqīhu*: jurista o doctor versado en las ciencias legales (*Alfaquí*)
- *al-farʿu* (pl. *furūʿun*): ramo
- *al-farāʿidu* (sg. *farīdatun*): sucesiones u obligación legal
- *farḍun ʿalā al-kifayati*: obligación de carácter solidario
- *al-fāsiqu*: libertino
- *Al-fathu*: (pl. *futuhātun*) conquista de la Meca en el año 8/629 por parte del Profeta Muḥammad y su ejército
- *Al-fātiḥatu*: Azora inicial de *Alcorán*
- *Al-fatwā* : dictamen legal
- *al-fayʿu*: presas o botín logrado sin guerra
- *al-fiʿlu* (pl. *afʿālun*): acto
- *fīmā aḍkuru*: según recuerdo
- *fiqhu al-furuʿi*: Derecho casuístico
- *Al-fitnatu*: desorden público; guerra civil
- *al-furūʿu* (sl. *farʿun*): cuestiones casuísticas

## G

---

- *al-ganā'imu* (sl. *ganīmatun*): botines
- *al-gararu*: posible intriga
- *al-gašbu*: usurpación
- *gayru mutanāhiyatin*: infinitos
- *Gāyatu aš-Šar'i*: finalidad de la ley
- *al-guslu*; *al-igtisālu*: : lavado

## H

---

- *Hadices*: dichos del Profeta
- *ḥadītu al-., ḏḥādi*: tradición única
- *ḥadīṭun ḥasanun*: dicho bueno
- *ḥadīṭun ṭābitun*: dicho fiable
- *ḥadīṭun ṣaḥīḥun*: dicho autentico
- *ḥadīṭun mašhūrun*: dicho conocido o famoso
- *ḥadīṭun ḏanniyyun*: dicho inseguro; probable
- *ḥadīṭun masnūdun*: dicho encadenado
- *ḥadīṭun ḏa'īfun*: dicho débil
- *al-ḥā'ḏu*: periodo de menstruación
- *Al-ḥalālu*: Lícito
- *al-ḥayyū*: peregrinación
- *al-hadyu* : presentación ritual
- *al-Ḥanafīyyatu*: seguidores de Abī Ḥanīfa an-Nu'mān (151/767)
- Ḥanafismo: doctrina jurídica sunní fundada por Abū Ḥanīfa
- *Al-ḥanābilatu*: ḥanbalíes; seguidores de Aḥmad b. Ḥanbal (241 /855)
- *Ḥaqīqiyyun*: verdadero
- *Al-ḥaqīqatu*: verdad
- *Al-ḥarāmu*: Ilícito
- *al-ḥayru*: interdicción de apropiarse de los bienes
- *al-ḥaybu*: derecho único

- *al-ḥawāšī*: Bordados
- *al-ḥibātu wa al-aḥbāsu*: donaciones y legados píos
- *al-ḥirābatu*: bandolerismo
- *al-ḥiwālatu*: traslado del endoso de la deuda
- *al-ḥiyratu*: refugio del Profeta a Medina
- *al-ḥudūdu* : penas legales
- *Ḥukmun šarʿiyyun*: juicio legal
- *ḥuḃḃatu al-wadāʿi*: peregrinación de despedida
- *ḥuḃḃiyatu*: grado de argumentación o su fuerza

## I

---

- *ʿibādī* (procedente de *al-ʿibādātu*) referente al culto
- *ʿibādātun*: cuestión de culto; ritual
- *al-ʿiddatu*: periodo de luto; retiro legal
- *iʿādātu aṣ-ṣawmi*: rehacer el ayuno o repetirlo
- *al-ʿidānu* (sl. *al-ʿidu*) las dos fiestas de Pascuas
- *al-ifādatu*: vuelta sobre la Meca
- *Al-ifṭāru*: ruptura del ayuno
- *al-ihdādu*: duelo
- *iḥyāʾu al-mawāti*: rehabilitación de las tierras muertas
- *al-iḃmāʿu as-sukūtiyyu*: unanimidad aprobativa
- *al-iḃmāʿu*: consenso; unanimidad
- *al-., ḃaratu*: alquiler
- *al-iḃāzatu*: licenciatura
- *al-imāmatu fi al-ʿilmi*: autoridad en la ciencia
- *al-iḥrāmu*: entrada en situación de peregrino
- *al-jilāfu* (pls. *Jilāfiyyātu*): divergencia; cuestiones objeto de divergencia
- *al-jilāfiyātu*: ciencia dialéctica; arte de discordia
- *al-jilāfu ,āyilun fi hādā ,ilā*: la discordancia sobre esta cuestión se debe a
- *Al-Jilāfu*: discordancia
- *al-iḃmāʿu*: unanimidad; consenso
- *I., ḃmāʾu al-Ummati*: concordancia de la comunidad
- *,Jḃmāʾu ahli al-Madīnati*: unanimidad de la gente de Medina

- „*ġmā<sup>c</sup>u ahli al-kūfati*: unanimidad de la gente de Kufa
- „*ġmā<sup>c</sup>u al-<sup>c</sup>itrati*: unanimidad de la gente del Profeta o su familia
- *‘iġmā‘u al-julafā‘i al-arba<sup>c</sup>ati*: consenso de los cuatro califas.
- *al-Iġtihādu*: esfuerzo personal
- *ijtilāfu al-<sup>c</sup>rābi*: diferencia gramatical
- *al-<sup>c</sup>, lāu‘*: absentismo
- *al-<sup>c</sup>iqābu*: castigo
- *al-<sup>c</sup>iqrāru*: aprobación o atestación
- *al-<sup>c</sup>iqrārātu* (sl. *al-<sup>c</sup>iqrāru*): aprobaciones
- *al-<sup>c</sup>iqāmatu*: o *alicama*: pregón interior
- *al-<sup>c</sup>rābu*: gramatización
- *al-<sup>c</sup>istihqāqu*: restitución
- *al-<sup>c</sup>istisqā‘u* rogativa por agua
- *al-<sup>c</sup>istidlālu*: argumentación
- *al-<sup>c</sup>istihsānu* : analogía oculta
- *al-<sup>c</sup>istiṣhābu*: presunción de continuidad
- *istiṣhābu al-ḥāli*: presunción de continuidad
- *al-<sup>c</sup>, ṣmatu*: infalibilidad; iniciativa de mantenimiento o ruptura del matrimonio; acto de matrimonio
- *al-<sup>c</sup>istiqrā‘u* deducción
- *al-<sup>c</sup>iṣtibāhu*: equivocidad
- *Al-<sup>c</sup>itbātu*: Afirmación
- *itafaqa al-muslimūna*: concordancia de los musulmanes
- *Al-<sup>c</sup>iṭlāqu*: absolutizar; absolutización
- *iṭlāqu al-lafḍi*: Extender al vocablo
- *al-<sup>c</sup>itifāqu*: concordancia
- *itifāqu al-akṭari*: concordancia de la mayoría
- *al-<sup>c</sup>i‘tiqāfu*: reclusión
- *‘idu al-adḥā*: fiesta mayor
- *‘idu al-fiṭri*: fiesta menor
- *‘ilmu al-jilāfi*: ciencia dialéctica
- *al-<sup>c</sup>qru*: matanza de los animales cazados
- *al-<sup>c</sup>itqu*: emancipación

## J-Ŷ

---

- *al-jabaru*: tradición
- *al-ŷamīcu*: totalidad de los musulmanes
- *al-jaršu*: valoración sin exactitud
- *al-ŷadalu*: dialéctica
- *al-Ŷahlu*: ignorancia
- *al-ŷanāzatu*: funeral
- *ṣalātu al-ŷanāzati*: oración fúnebre
- *al-jāṣṣu*: particular
- *al-ŷā'ihatu*: daños
- *al-ŷawāzu*; *al-ŷā'izu*: permisibilidad
- *al-Ŷihādu*: guerra
- *al-Ŷihādu al-akbaru*: esfuerzo personal mayor
- *al-Ŷihādu al-aṣgaru* : esfuerzo personal menor
- *al-jilāfu*: discordancia; divergencia; desacuerdo.
- *al-ŷināyyātu*: delitos
- *al-jitānu*: circuncisión
- *al-jīyyāru*: venta con opción
- *al-ŷīzyatu*: tributo legal de los dimmīs (los no musulmanes)
- *Al-ŷīzyatu*: capitulación legal
- *al-ŷirāhu*: heridas
- *al-ŷu<sup>e</sup>alu*: salarios
- *al-ŷumhūru*: generalidad de los doctores
- *al-ŷunubu*: impuro
- *al-jul<sup>e</sup>u*: separación voluntaria pactada
- *Al-Ŷumhūru*: totalidad de los *fuqahā'*eo juristas
- *al-jumusū*: quinto del botín
- *Jumusū al-fay'ī*: quinto del botín ganado sin guerra
- *al-ŷuz'īyyātu*: particularidades
- *Al-<sup>e</sup>uṣru*: cantidad decimal de la *ŷīzya* o capitulación legal

## K

---

- *al-kafālatu*: fianza
- *al-kaffāratu*: expiación
- *kaffāratu al-yamīni*: expiación del divorcio
- *Al-kalāmu*: teología especulativa
- *Al-karāhatu*: reprobación
- *al-karāhiyyatu*: desaprobación
- *al-kitābiyyūna*: Gente del Libro (cristianos y judíos incluidos)
- *al-kuffāru*: impíos
- *al-kullu*: la totalidad de los musulmanes
- *kuluhum aŷmaʿū*: los musulmanes y los juristas están unánimes sobre determinadas cuestiones

## L

---

- *lā aḍkuru*: no recuerdo
- *lā adrī*: no sé
- *al-laḏzu*: vocablo
- *lā aʿlamu*: no estoy al tanto
- *al-lamsu*: tocamiento
- *al-laḡītu*: niño expósito
- *lastu aʿrifu*; *lā aʿrifu*: no conozco
- *al-liʿānu*: maldición mutua
- *al-luḡtatu*: objetos perdidos o propiedades perdidas
- *luzūmu aš-šurūṭi*: la obligación de cumplir con las condiciones que constan en un compromiso

## M

---

- *al-Maḏhabu*: doctrina (en la *Bidāya* significa la escuela mālikī)
- *Al-maḏhabu al-mālikīyyu*: Mālikismo; doctrina mālikī

- *madhabu aṣ-Ṣaḥābiyyi*: doctrina del Compañero del Profeta
- *al-maḥramu*: miembro de un familiar que es prohibido contraer matrimonio con él
- *al-ma<sup>c</sup>āyīru an-naṣṣiyatu*: criterios textuales
- *al-ma<sup>c</sup>āyīru al<sup>c</sup>aqliyyatu*: criterios racionales
- *mabnā al-jilāfi*: base de la discordancia
- *maḥḥūmu al-mujālafati*: significado o concepto de la contrariedad
- *Al-mālikiyyatu*: partidarios del mālikismo o mālikies
- *Al-mayāziyyu*: metafórico; figurativo
- *al-mayūsū* (sl. *mayūsiiyun*): Zoroástricos
- *makrūhatun*: reprobable
- *Man<sup>c</sup>u*; *tahrīmu*: Prohibición
- *ma<sup>c</sup>nā al-jitābi*: sentido o significación del discurso
- *al-manṭūqu bihi*: lo enunciado
- *mā malakati al-yamīnu*: derecho de propiedad (especialmente la de las esclavas)
- *Mamlūkun*: propiedad del jinete
- *al-manṣūmātu al-fiḥiyyatu* (sl. *manṣūmatu*) : poesía rimada sobre temática jurídica
- *al-manqūlu*: escrito
- *ma<sup>c</sup>nūm* e *imām*: jefe de las plegarias diarias y subjefe de la misma
- *mardūdun* : Dicho rehusado
- *marfū<sup>c</sup>un*: Dicho elevado
- *al-maṣlahatu al-mursalatu*: bien público
- *al-masīru*: bienes regresados a los musulmanes después de que hayan sido tomados por los impíos
- *maqbulun*: Dicho plausible
- *Ma<sup>c</sup>rūfun* o *mašhūrun*: Conocido o famoso
- *al-maṣḥu*: pasar la mano sin agua
- *maḥḥūmu al-jitābi*: indecible
- *al-maṣālihu al-ma<sup>c</sup>qūlatu*: intereses razonables
- *al-maskūtu <sup>c</sup>anhu*: no-enunciado; impensable
- *al-mawlāwiyyatu*: subordinación
- *al-mawārītū wa al-farā<sup>c</sup>idu*: sucesiones

- *mawḍiʿu al-jilāfi*: lugar de discordancia
- *al-mawsūʿātu* (sl. *Mawsūʿatun*): enciclopedias
- *al-maʿqūlu*: razonable
- *muʿallalun*: argumentado o fundamentado
- *al-muʿamalātu*: tratos humanos ordinarios
- *Al-muaṭīqu* (pl. *muaṭiqūna*): notario
- *al-mudabbaru*: contratos del propietario del esclavo en su muerte
- *al-muḍādatu*: contraposición
- *al-mudawwanatu* o *al-mujtaliṭatu* de Saḥnūn (240/854), o *al-kitābu* (como se denomina en la terminología mālikí)
- *al-muḥadītu*: tradicionista o experto en las Tradiciones Proféticas
- *al-muḥtiyu*: jurista que emite juicios legales o *fatāwā* (sl. *fatwā*) según la Ley Divina
- *muʿḍakatun*: obligatoria
- *al-mukātabu* o *al-kitābatu*: contratos por escritura sobre la esclavitud
- *al-muḥtahidūna*; (sl. *al-muḥtahidu*): doctores que practican *al-iḥtihādu* o esfuerzo racional
- *al-muqayyadu*: condicionado; limitado
- *al-murābaḥatu*: venta en el precio de costo indicado
- *murāʿātu al-ijtilāfi*: consideración de la discordancia
- *al-musāqātu*: distribución de la cosecha
- *al-muṣrikatu*: asociadora
- *al-musāqātu wa qirāʿu al-arḍi*: distribución de la cosecha
- *al-muṣāwaru*; *muqallas* (pl. *al-muqallasūna*): alfaquí consultativo o qālis
- *al-mutaqalimūna*: teólogos
- *al-muʿtazilatu*; muʿtazilíes: doctrina teológica del Islam sunní
- *al-muṭlaqu*: sin límites
- *mutanāhiyatun*: finitos
- *Al-muwaṭṭaʿu* (de Mālik): Libro del camino allanado
- *al-muwāziyyatu* (Tratado jurídico) de Abī ʿAbd Allāḥ, Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ziyād al-Isqandarī, conocido por al-Muwwāz (269/883)
- *Al-mujtaṣarātu* (sl. *Mujtaṣarun*): Epítomes
- *al-mutabāyʿūna* (sl. *al-mutabāyʿu*): intrevendedores

- *al-muzābanatu*: prohibición de compraventa en bloque de una cantidad conocida de frutos de un árbol por el precio de otra cantidad conocida de los mismos frutos
- *al- mu<sup>c</sup>aarri*: prestador
- *mutafaqun <sup>c</sup>alayhi* : dicho o actitud jurídica objeto de acuerdo
- *al-musāqātu*: distribución de la cosecha o contrato de aparcería
- *al-mu<sup>y</sup>malu*: resumido
- *al-muḥallilu*: tercero
- *Al-mukūsu*: altos impuestos
- *al-mursalu*: Tradición transmitida sin cadena transmisora
- *mutawātirun*: Dicho recurrente
- *Al-mumkinu* o *al-Ŷā'izu*: posible o permisible
- *Al-mustahabbu*: recomendable

## N

---

- *an-naḍaru al-fiqhiyyu*: investigación jurídica
- *an-naḍaru aš-šinā<sup>c</sup>iyyu*: investigación técnica
- *an-naḍaru al-mašlahiyyu*: investigación provechosa
- *an-naḍaru aš-šar<sup>c</sup>iyyu*: investigación legal
- *an-nadbu*: obligación opcional
- *an-nahyu*: inhibición
- *an-nafaqātu*: medios de vida que debe suministrar el marido a la mujer y a sus hijos
- *An-naflu* (pl. *an-nawāfilu*) oración voluntaria u opcional; sub-obligación
- *An-nafyu*: Negación
- *an-naqlu*: Texto (=Alcorán y la *Sunna* generalmente)
- *Naqliyyatun*: (*qā<sup>c</sup>idatun*): base textual
- *an-nasju*: abrogación
- *an-nawādiru wa a-ziyādātu*: tratado jurídico de Abī Zayd al-Qayrawānī (386/996)
- *nawāzilun*: hechos que requieren un dictamen legal
- *an-nikāḥu*: casamiento; matrimonio
- *nikāḥun ḥalālun*: matrimonio licito

- *an-niyyatu*: intención
- *al-nudūru*: promesas

## Q

---

- *Qādī al-Qudāti*: cadiazgo mayor
- *al-qadfu*: difamación
- *al-qadā'u*: realización posterior
- *al-qafālatu*: garantía; adopción
- *al-qāfatu*: reconocimiento
- *al-qasāmatu*: juramento
- *qaṭ'u al-yadi*: imputación de la mano (en el delito de robo)
- *al-qawā'idu al-fiqhiyyatu*: reglas jurídicas
- *Al-qawā'idu al-uṣūliyyatu*: reglas fundamentales
- *al-qawadu*: talión (exp: ejutar al matador a cambio del matado)
- *al-qiblatu*: Orientación de oraciones para los musulmanes en la Meca.
- *al-qirādu*: préstamo
- *al-qitābatu*: contratos por escritura
- *al-qisāsu*: justo castigo
- *al-qirānu*: emparejamiento entre peregrinación obligatoria y *umara* opcional
- *al-qirādu al-fāsidu*: préstamo falso o corrupto
- *qira'ual-ardi*: alquiler de la tierra
- *al-qismatu*: división
- *qiyāsu al-illati*: analogía por causa
- *al-qiyāsu aš-šar'iyyu*: analogía legal
- *qiyāsu aš-šabahi*: analogía por similitud
- *al-kulliyātu*: generalidades
- *al-qunūtu*; *du'āu al-qunūtu*: plegarias de sumisión o acto de sumisión
- *al-qums*: Comes
- *al-qurba*: virtud de acercamiento
- *al-qur'u*: periodo de menstruación
- *al-qurrā'u*: Lectores de Alcorán
- *salatu al-qusufi*: oración de eclipse del sol

## R

---

- *ar-radāʿu*: lactancia
- *ar-rāyilu*: combatiente sin montura
- *ar-raʿyū*: escuela de la opinión (Iraq)
- *ar-ribā*: interés añadido
- *ar-riḥlatu*: viaje (generalmente para adquirir ciencia y realizar la peregrinación legal)
- *ar-riwāyatu* (sl. *riwāyatun*): recensión; transmisión
- *ar-rubuʿu*: el cuarto (sobre el reparto del botín)
- *ar-ruhūnu*: seguridad para una deuda
- *ar-rujṣatu*: permiso
- *ar-ruṭabu*: dátiles frescos
- *ruwātun maʿhūlūna*: transmisores desconocidos

## S -Ṣ -Š-

---

- *sababu ijtilāfihimu*: causa de su divergencia
- *ṣadāqun ṣaḥīḥun*: dote auténtica
- *ṣadāqun fāsidun*: dote falsa
- *sadu ad-darāʿti*: bloqueo de medios
- *ṣadāqu al-miṭli*: dote por igual
- *šāddun*: opción jurídica rara
- *aš-Šāfiʿiyyatu*: pertenecientes a la doctrina de Idrīss aš-Šāfiʿī (204/820); šafiʿíes
- *Aš-šahādatu*: (No Hay Dios más que Allāh); testamento
- *ṣaḥīḥun*: dicho autentico
- *as-sahwu*: oración del descuido
- *aš-ṣalātu*: oración; plegaria; pregón
- *ṣalātu al-ʿīdayni*: plegarias solemnes de las dos pascuas
- *aš-šaʿīdu*: tierra plana
- *aš-šaʿīdu aṭ-ṭayyibu*: tierra buena, pura y plana
- *as-salbu*: despojo
- *as-salamu*: anticipo o venta con pago adelantado

- *as-samʿu*: vía auditiva
- *as-samʿu*: juicios auditivos
- *as-Sāʿimatū*: ovejas del pastoreo
- *aṣ-ṣarfū*: intercambio monetario
- *aš-Šarīʿatu*: Ley religiosa; Derecho legal
- *as-sariqatu*: robo
- *aš-šariqatu*: compañía; empresa
- *ṣarṭu aṣ-ṣiḥḥati*: condición de validez
- *šarʿu man qablanā* : legislación de los que nos precedieron
- *aṣ-ṣayydu*: caza
- *aš-Šīʿatu*: pertenecientes a la doctrina šīʿī o šīʿismo.
- *as-silmu*: anticipo
- *Silsilatu ar-ruwāti*: cadena de transmisores
- *al-šribatu*: bebidas
- *aṣ-ṣiyāmu*: ayuno durante el Ramadán
- *aš-šudūdu*: opiniones irregularidades; desviación de la vía recta
- *aṣ-ṣulḥu*: conciliación con los combatidos
- *aṣ-ṣulḥu*: Paz; concordia
- *aš-šufʿatu*: derecho preferente de compra
- *As-suyūdu*: prosternación (durante la oración)
- *suyūdu as-sahwi*: prosternación del olvido
- *sunnatun*: (dicho o acto): tradición recomendada
- *as-Sunnatu* (o *Ahlu as-Sunnati*): gente seguidora de los dichos y actos del Profeta Muḥammad; sunnismo; ortodoxia
- *as-Sunnatu* o *Sunna* : tradición transmitida del Profeta, sea un dicho, un hecho o una afirmación
- *sunnatun muʿkadatun*: tradición imprescindible u obligatoria
- *aš-šurūḥu*: comentarios

### T-Ṭ-T

- 
- *tābitun*: firme
  - *at-Tābiʿūna* (sl. *tābiʿyyu*): Seguidores del Profeta

- *at-tadbīru*: contratos del propietario del esclavo en su muerte y el discurso sobre sus fundamentos
- *aṭ-ṭahāratu*: limpieza
- *aṭ-ṭahāratu mina naʿīsi*: limpieza de la impureza
- *aṭ-ṭahāratu al-qāmilatu*: pureza total del cuerpo
- *at-taḥdīdu*: delimitación
- *at-taḥrīmu*: prohibición
- *at-taflīssu*: banca rota
- *at-tafrīʿu*: ramificación
- *tajšīšu al-ʿumūmi*: especificación de lo general
- *takbīratu al-iḥrāmi*: pregón preliminar para la oración
- *at-taklīfu*: cargo; responsabilidad
- *aṭ-ṭalāqu*: divorcio
- *aṭ-ṭalāqu al-bāʿinu*: repudiación definitiva
- *ṭalāqu al-muqrahi* : divorcio forzado
- *at-talbiyatu*: oración
- *at-taʿlīlu al-ʿaqliyyu*: razonamiento jurídico
- *at-tamru*: dátiles secos
- *at-tanbīhu ʿalā al-ʿilati*: advertencia sobre la causa
- *aṭ-ṭaniyyātu*: venta de una esclava a condición de no fornicarla o venderla
- *at-taqlīdu*: imitación servil
- *taqsīmu al-irṭi*: repartición de la herencia
- *A-taqiyyatu*: disimulación legal
- *at-taqyīdu ištirāṭun*: limitación es condición
- *taqyīdu al-lafḍi*: Limitar al vocablo
- *tarʿīḥu al-maʿānī*: preferencia argumentada de los significados
- *at-tarʿīḥu*: Preferencia a base de fundamento
- *tarʿīḥu az-ḏawāhiri*: tomar en consideración probable los hechos manifestantes
- *aṭ-ṭarīqu*: camino o vía
- *tarqu al-wuʿyūbi*: desobligatoriedad
- *Atašahudu*: formulas plegarias durante la oración
- *at-taslīmu*: sumisión y aceptación
- *aṭ-ṭawābu*: recompensa

- *ṭawāfu al-quḍūmi*: rodeo o circuito de llegada
- *ṭawāfu al-wadā'i*: rodeo de despedida
- *ṭawāfu al-ifāḍati*: rodeo de dispersión
- *at-tawāturu*: frecuencia
- *at-tawḥīdu*: unicidad de Dios
- *at-tayyammumu*: purificación sin agua; ablución sin agua
- *at-ta'zīru*: castigo
- *aṭ-ṭuhru*: periodo de pureza
- *at-turābu*: tierra
- *turarun* y *Taqāyīdun*: pequeños comentarios
- *ṭuruqun ḍa'īfatun*: vías débiles

## U

---

- *al-ʿubūdiyyatu*: servidumbre
- *ʿumūmu al-ibtilā'e*: mayoría de la prueba
- *Al-ummatu*: comunidad islámica
- *ummahātu al-awlādi*: madres de hijos
- *al-ʿumratu*: peregrinación menor
- *al-ʿumūmu*: general
- *Al-ʿurfu* : reglas generales establecidas o hábitos; amplia consideración de las costumbres vigentes
- *al-uṣūliyyūna* (sl. *uṣūliyyun*): juristas expertos en los Fundamentos del Derecho
- *uṣūlu al-fiqhi*: fundamentos del derecho; Ciencia de los Fundamentos del Derecho
- *al-umahātu*: Tratados mayores en la jurisprudencia
- *al-ʿumdatu*: fundamento o base
- *ummu al-waladi*: esclava
- *Ummu al-qur'āni*: la *Fātiḥa* o Introducción; azora inaugural de *Alcorán*
- *al-ʿutbiyyatu* o *al-mustajrayātu* de Muḥammad b. Aḥmad b. Ab al-Azīz b. ʿUtba b. Ḥumayd b. ʿUtba (255/868-869): tratado jurídico
- *al-ʿuryyatu*: ventas anticipadas de los árboles sin fruta

## W

---

- *al-wāḍihatu* de ʿAbd al-Mālik b. Ḥabīb (238/852)
- *Al-waḥḍāniyyatu*: unicidad
- *Al-wahdatu*: unidad
- *al-wadīʿatu*: depósito
- *al-waliyyu*: padrino orientador
- *al-wakālatu*: procuración
- *al-waqālatu*: delegación
- *al-waqīlu*: ecónomo
- *al-waqfu*; *at-tawqīfu*: abstención
- *al-wasāyyā*: legados o testamentos
- *waṭāʾiqun*: tratados notariales
- *al-witru*: *arraca* u oración en número impar
- *al-waqfu*: legados píos
- *al-wuḍūʿu*: ablución
- *al-wuḥūbu*: obligación

## Z

---

- *Aḏ-Zāhiriyyatu*: seguidores de la doctrina fundada por Dāwūd aḏ-Zāhirī (270/884); Zahiríes
- *aḏ-zāhiru*: manifiesto
- *az-zaqātu*: caridad legal
- *aḏ-ḏihāru*: asimilación perjudicial
- *az-zinā*: adulterio
- *zaqātu an-nafsi*: caridad del espíritu
- *aḏ-ḏunnu*: creó
- *az-zawālu*: meridiano
- *zawāyū al-muʿati*: matrimonio por placer

