

AL-QANTARA
 XXXII 1, enero-junio 2011
 pp. 129-173
 ISSN 0211-3589

SENTIDO Y USOS DE *ĴĀH* EN BIOGRAFÍAS DE ULEMAS ANDALUSÍES

MEANING AND USES OF THE TERM *JĀH* IN BIOGRAPHIES OF ANDALUSI '*ULAMĀ*'

MANUELA MARÍN
 CCHS-CSIC

En las biografías de cierto número de ulemas andalusíes aparece el término *ĴĀH*, al cual se dedica este estudio. Los lexicógrafos árabes lo definen como «rango y posición ante el poder», pero el examen de los textos biográficos aquí reunidos muestra que, junto a ello, el *ĴĀH* se define por la posesión de riquezas, la nobleza genealógica (un requisito no siempre presente) y, muy en especial, la existencia de un sistema de distribución y circulación de favores, materiales y simbólicos, entre los poseedores de *ĴĀH* y las personas de su entorno. En este sentido, se identifica una tradición que trata de dotar al *ĴĀH* de un carácter religioso, al considerarlo sometido al mismo azaque que los bienes materiales. Se ofrecen asimismo ejemplos del «mal uso» del *ĴĀH* entre los ulemas andalusíes. Como conclusión, se propone que el concepto de *ĴĀH* pertenece a un repertorio semántico secular, aplicado a los ulemas cuando éstos se incorporan al aparato del poder político y económico, de lo cual se ofrecen numerosos ejemplos.

Palabras clave: Ulemas-al-Andalus; Diccionarios biográficos-al-Andalus; al-Andalus-vida social.

This is a study of the meaning and uses of the term *jāh* in the biographies of certain Andalusī '*ulamā*'. Classical Arab lexicography describes *jāh* as "rank, station, or dignity, with, or in the estimation of, the *sultān*", but texts extracted from biographical literature show that *jāh* is also linked to the possession of wealth, noble genealogical descent (though this is not always a necessary requisite), and above all, the existence of a system of distribution and circulation of favours, both material and symbolic, between possessors of *jāh* and persons close to them. A significant tradition is identified, through which the term *jāh* gradually acquires a religious character, since it was considered by some to be subject to the payment of *zakāt*. Examples of the "misuse" of *jāh* by Andalusī '*ulamā*' are also provided. In conclusion, it is proposed on the basis of numerous examples that the concept of *jāh* belonged to a secular semantic field, and that its use in the biographies of '*ulamā*' reveals the growing involvement of such scholars in the sphere of political and economic power.

Key words: '*Ulamā*'-al-Andalus; Biographical dictionaries-al-Andalus; Al-Andalus-social life.

Los autores de diccionarios biográficos utilizan un amplio registro lingüístico a la hora de calificar a los ulemas de que se ocupan, registro que, aun siendo muy repetitivo, está lleno de matices y has-

ta de sutileza¹. Esto se advierte quizá de forma más notable en todo aquello que no tiene que ver estrictamente con las cualidades propias del ulema, es decir, con sus capacidades como experto en las ciencias islámicas o con su virtud religiosa (aunque también aquí cabría establecer distinciones importantes).

Para entender adecuadamente esta cuestión, ha de tenerse en cuenta hasta qué punto los ulemas carecen en las sociedades islámicas tradicionales como la andalusí, de la cohesión interna que puede apreciarse en otros grupos sociales, de manera que «clerks are almost never soldiers, soldiers almost never clerks. *Tujjār* are almost never soldiers, and only occasionally become clerks. But soldiers, clerks, merchants, and members of almost any category we know about became ulema»². Aunque esta cita se refiera al Iraq de la época *buwayhī*, puede aplicarse perfectamente a al-Andalus, donde los ulemas practicaron toda suerte de profesiones, además de las relacionadas con la administración religioso-jurídica y la transmisión del saber³. En consecuencia, los autores de diccionarios biográficos se vieron obligados a calificar a los ulemas no sólo en tanto que tales, sino como miembros de la sociedad en su conjunto, en la cual se integraban de formas muy diversas.

Esas calificaciones podían referirse a su contexto familiar y social, que se destaca expresamente cuando sirve de realce a la figura del biografiado, ya que se inserta en una tradición de nobleza genealógica y erudita (con fórmulas como *min bayt 'ilm wa-ʿyālāla*, *min bayt ḥasab wa-ʿyālāla wa-ʿilm*, *min bayt 'ilm wa-ḥasab*, etc.), o adquirir un carácter mucho más definido hacia la actuación individual del personaje en cuestión, fuera, insisto, de su capacidad como ulema (aunque ésta no puede en ningún caso ignorarse). Es a este segundo aspecto al que quiero prestar atención ahora, aunque se trata de un ámbito de difícil percepción en la literatura biográfica, y más específicamente la andalusí, que se caracteriza por su reticente actitud hacia todo lo que no sea el registro concreto de la transmi-

¹ Como así se observa en Chamberlain, M., *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge, 1994, 157-58.

² Mottahedeh, R.P., *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton, 1980, 143.

³ Sobre lo cual, Marín, M., “El oficio de la ciencia y otros oficios: en torno a la onomástica de los ulemas andalusíes”, *EOBA*, VII, Madrid, 1995, 377-436 y Marín, M., “Biographical Dictionaries and Social History of al-Andalus: Trade and Scholarship”, *Scripta Mediterranea* (Toronto), XIX-XX (1998-99), 239-57.

sión de la ciencia entre maestros y discípulos⁴. A pesar de esta dificultad, es posible identificar en ciertos casos el uso de términos que se emplean de forma regular para calificar la posición social y la realización individual de determinados ulemas, pertenecientes o no a familias de raigambre y alcornia. En las páginas que siguen, presentaré las conclusiones a que he llegado sobre el uso de uno de esos términos en los diccionarios biográficos compuestos sobre los ulemas de al-Andalus, ya fueran sus autores andalusíes o norteafricanos. Se trata de la voz *yāh*, vertida como «gloria, honor, lauro» o como «dignidad, fama, prestigio» en los diccionarios de árabe-español más utilizados en la actualidad⁵ y que aparece en algunas biografías de ulemas andalusíes y magrebíes. No pretendo en absoluto haber hecho una búsqueda exhaustiva a este respecto, pero la he encontrado mencionada en cerca de una cincuentena de textos biográficos que van desde el siglo III/IX hasta el VII/XIII, lo que proporciona un material documental cuyo estudio, como espero mostrar, no carece de interés⁶.

Para algunos de los lexicógrafos árabes más conocidos, *yāh* significa «rango y posición ante el poder» (*al-qadr wa-l-manzila 'inda l-sultān*)⁷, definición que, no hace falta subrayarlo, tiene evidentes connotaciones políticas. En torno al *sultān* se tejía toda una serie de redes de influencia y reparto de favores y dones que concedían a quienes estaban en disposición de controlarlas una calidad excepcional, de ahí que se les considerase como poseedores de un rango es-

⁴ Ávila, M.L., “El género biográfico en al-Andalus”, *EOBA*, VIII, Madrid, 1997, 35-51.

⁵ Respectivamente, Corriente, F., *Diccionario Árabe-Español*, Madrid, 1977 (lo mismo en Corriente, F. y Ferrando, I., *Diccionario avanzado árabe*, Barcelona, 2005) y Cortés, J., *Diccionario de árabe culto moderno*, Madrid, 1996. *Cfr.* Wehr, H., *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Wiesbaden, 1961: «rank, standing, dignity, honor, glory, fame».

⁶ Para el uso de *yāh* en la *Muqaddima* de Ibn Jaldūn, v. Cheddadi, A., “Le système du pouvoir en Islam, d’après Ibn Khaldūn”, *Annales E.S.C.*, 35 (1980), 534-550 (agradezco a P. Guichard haberme señalado esta referencia).

⁷ Murtaḍā al-Zabīdī, *Taḥ al-'arūs*, s.v.; Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, s.v.; Lane, E.W., *Arabic-English Lexicon*, Cambridge, 1984, recoge este mismo significado («rank, station, or dignity, with, or in the estimation of, the Sultan»), pero no así Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leyde, 1881 («honneur», basándose en el *Vocabulista* editado por Schiaparelli) ni Kazimirski, A., *Dictionnaire arabe-français*, París, 1860 («rang, dignité, honneurs»). Tampoco lo hacen al-Fīrūzābādī, *al-Qāmūs al-muḥīṭ*, s.l., 1935, IV, 283 ni al-Ŷawharī, *al-Šihāh*, A.'A. Attar (ed.), Beirut, 1979, VI, 2231 (en ambos casos: *al-qadr wa-l-manzila*).

pecífico: el *yāh*. La documentación biográfica andalusí confirma esta definición de la lexicografía, aunque, tal como se verá más adelante, el significado de *yāh* se amplía, en varios textos, hacia otros campos. Pero antes de llegar a ellos presentaré los casos en los que los ulemas poseedores de *yāh* mantienen una relación privilegiada con los representantes del poder político.

Ulemas y poder político: la obtención del *yāh*

Quizá uno de los ejemplos más explícitos sobre la conexión entre el mundo de las ciencias islámicas y del gobierno de la comunidad sea el del cordobés Aḥmad b. Muḥammad al-Yaḥṣubī, conocido como al-Jarazī, que murió a comienzos del reinado de al-Nāṣir (300/912)⁸. Los dos biógrafos que se ocupan de él (Ibn Ḥārīt al-Juṣanī e Ibn al-Faraḍī) coinciden en calificarlo como discípulo de Muḥammad b. Aḥmad al-'Utībī (m. 355/869)⁹ y en alabar sus conocimientos en la redacción de documentos notariales y contratos, así como en cuestiones jurídicas (*masā'il*). Pero de los dos es Ibn Ḥārīt quien va más allá de esta descripción tan común a muchos otros ulemas de su tiempo para recoger informaciones según las cuales Aḥmad b. Muḥammad al-Yaḥṣubī alcanzó un nivel de *yāh* inigualado por ninguno de sus contemporáneos, debido a su amistad (*ṣadāqa*) con el *ṣāhib al-madīna* Ḥamdūn b. Sahl b. Basīl¹⁰.

De este último se conservan diversas noticias en fuentes cronísticas, por las que se sabe que ejerció ese importante cargo de la administración cordobesa al menos desde 260 y hasta 263/873-877 (en época, por tanto, del emir Muḥammad), pasando a ocuparlo en Écija a comienzos del reinado de 'Abd al-Raḥmān III¹¹. Ḥamdūn b. Sahl pertenecía a la

⁸ Marín, M., "Nómina de sabios de al-Andalus (93-350/711-961)", *EOBA*, I, Madrid, 1988, n.º 169. En la época que cubre esta relación de ulemas, sólo en esta biografía aparece la denominación «al-Jarazī». Según al-Sam'ānī (*al-Ansāb*, Hyderabad, 1966, I, n.º 1358), esta *nisba* se aplicaba a los vendedores de *jaraz* (cuentas de vidrio) y da algunos ejemplos de orientales que la llevaron. Cabría también ponerla en relación con la profesión de *jarrāz* (zapatero remendón).

⁹ Sobre el cual, Fernández Félix, A., *Cuestiones legales del islam temprano: la 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Madrid, 2003.

¹⁰ Ibn Ḥārīt al-Juṣanī, *Ajbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddiṭīn*, M.L. Ávila y L. Molina (eds.), Madrid, 1992, n.º 5.

¹¹ Meouak, M., *Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques dans l'Espagne umayyade (I^{re}-IV^e/VIII^e-X^e siècles)*, Helsinki, 1999, 110.

influyente familia de los Banū Basīl, documentados en al-Andalus desde la época de ‘Abd al-Raḥmān I; otro de sus miembros, Ḥafṣ b. Muḥammad b. ‘Abd al-Salām b. Basīl, fue igualmente *ṣāhib al-madīna* de Córdoba en tiempos de los emires al-Munḍir y ‘Abd Allāh¹².

Como era de esperar, no hay dato alguno sobre cómo se creó y fundamentó la amistad entre Ḥamdūn b. Sahl y Aḥmad b. Muḥammad al-Yaḥṣubī: el primero, un representante de uno de los linajes (*buyūtāt*) más prestigiosos de al-Andalus, como *mawālī* que eran de los omeyas, al decir de Ibn Bassām¹³, con fuerte presencia en la administración estatal; el segundo, un ulema cuyos méritos parecen haber sido fruto de su esfuerzo individual que le hizo convertirse en uno de los mayores expertos de su tiempo en la redacción de documentos contractuales. A este respecto, Ibn Ḥārīt recoge una cita de Muḥammad b. ‘Abd al-Malik b. Ayman¹⁴ sumamente ilustrativa del prestigio adquirido por al-Yaḥṣubī en ese campo: «en esa época, aquél a quien al-Jarazī no le redactaba su *watīqa*, le parecía que no tenía un (verdadero) documento»¹⁵.

La alianza, basada en una relación personal de amistad (*sadāqa*), entre Ḥamdūn b. Sahl y Aḥmad b. Muḥammad al-Yaḥṣubī hizo que el segundo llegara a adquirir un elevado nivel de *yāh*, es decir, que dispusiera de un ámbito de privilegio excepcional. Cabe suponer que una de las posibles razones para entender esta indudable elevación de su estatus social residiera, precisamente, en su capacidad profesional como redactor de documentos; el *ṣāhib al-madīna* habría así dispuesto de un valioso auxiliar y consejero en el ejercicio de algunas de sus funciones¹⁶. Ahora bien, de lo que sí se puede estar seguro es de que al-Jarazī obtuvo notables beneficios de su asociación con Ḥamdūn b. Sahl, como se deduce de su breve biografía, que le concede un alto nivel de *yāh*.

Este caso ejemplar de conexión entre representantes del poder político y del mundo de los ulemas no debió de ser único, evidente-

¹² Meouak, *Pouvoir souverain*, 109. Meouak ha identificado a veintiséis personajes pertenecientes al linaje de los Banū Basīl, para el que sugiere un origen vinculado a los *mawālī* de los omeyas que se trasladaron a al-Andalus.

¹³ Ibn Bassām, *al-Ḍajūra fī maḥasīn ahl al-Āzīra*, I. ‘Abbās (ed.), Beirut, 1979, I, 111 (citado por Meouak, *Pouvoir souverain*, 107).

¹⁴ M. 330/941-42; Marín, “Nómina”, n.º 1265 e *infra*.

¹⁵ Ibn Ḥārīt, *Ajbār*, n.º 5.

¹⁶ Meouak, M., y Guichard, P., “Ṣāhib al-madīna”, *EP* y la bibliografía allí citada.

mente, aunque rara vez se nos presenta con tanta claridad. De hecho, otras biografías —posteriores, eso sí— de época omeya en las que puede detectarse un fenómeno similar introducen variables de diferente carácter. Así ocurre, ya durante el reinado de ‘Abd al-Raḥmān III, con Aḥmad b. ‘Ubāda b. ‘Alkada b. Nūḥ b. al-Yasa’ b. Šu‘ayb b. Ýahm b. ‘Ubāda al-Ru‘aynī (m. 332/943-44)¹⁷, cuyas virtudes como hombre de vida retirada y ascética llamaron la atención del príncipe, que «ordenó que lo representase en la oración del viernes y que se sentase en la mezquita aljama para dar fatuas a notables y gentes del común (*li-fatawà al-jāšša wa-l-‘amma*)»; Aḥmad b. ‘Ubāda logró de este modo un excelente rango (*ýāh ‘arīd*) y un amplio respeto (*ḥurma wāfira*) ante el soberano de al-Andalus¹⁸. La relación entre ambos se caracteriza, finalmente, con una frase lapidaria: «nunca hubo un sabio más virtuoso junto a un *imām* más justo»¹⁹. La intención política de esta formulación es evidente: la virtud del sabio le hace adquirir prestigio, que a su vez se derrama sobre el gobernante capaz de apreciarlo y concederle una posición excepcional. A diferencia del caso anterior, en esta relación de intercambio quien obtiene mayores beneficios es el *sultān*, personificado en ‘Abd al-Raḥmān al-Nāšir, que consigue así la calificación de «justo» en lo que sin duda es un reflejo de la acción propagandística de los omeyas de Córdoba²⁰.

La inserción en una genealogía de gran prestigio podía favorecer la obtención del *ýāh*, como se observa en la biografía de Muḥammad b. ‘Ubayd Allāh b. al-Walīd al-Mu‘ayyī (m. 367/977-78)²¹, en la que se destaca su pertenencia a las capas más nobles de la sociedad (*min abnā’ al-ašrāf*), su cercanía al califa y su alianza familiar con el juez mayor de Córdoba Ibn al-Salīm, con cuya hija se había casado²². La misma conexión genealógica aparece en otros perfiles muy dife-

¹⁷ Marín, “Nómina”, n.º 133.

¹⁸ Ibn Ḥārīt, *Ajbār*, n.º 27.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Fierro, M., “La política religiosa de ‘Abd al-Raḥmān III (r. 300/912-350/961)”, *Al-Qanṭara*, XXV (2004), 119-56, esp. 128-31 y Fierro, M., *‘Abd al-Rahman III. The First Cordoban Caliph*, Oxford, 2005, 125-31.

²¹ Ávila, M.L., *La sociedad hispanomusulmana al final del califato*, Madrid, 1985, n.º 817.

²² Qāḍī ‘Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, VII, S.A. A’rāb (ed.), Rabat, 1982, 120. Al-Mu‘ayyī renunció más tarde a su prominente posición para dedicarse a una vida de devoción en la que le acompañó su esposa (Marín, M., *Mujeres en al-Andalus*, Madrid, 2000, 485-86).

rentes: el primero es el del *qādī* sevillano de linaje árabe Abū l-Walīd Ismāʿīl b. Muḥammad b. Ismāʿīl b. ʿAbbād al-Lajmī (m. 410/1019-20)²³, padre de quien habría de consolidar su poder dinástico en Sevilla, Abū l-Qāsim Muḥammad b. Ismāʿīl²⁴. De Abū l-Walīd dicen sus biógrafos que gozaba de un *yāh* antiguo con los ʿāmiríes, en cuya administración había desempeñado cargos de gran importancia²⁵. La relación entre ʿabbādíes y ʿāmiríes se presenta aquí como timbre de gloria para los primeros, aunque no sea, como se verá después, más que uno de los vectores que explican su ascenso hacia el poder político; no conviene, sin embargo, dejarla de lado, porque insiste en la importancia que tenía para los miembros de las élites urbanas conformadas en torno a los sistemas de transmisión del saber su implicación en las estructuras creadas por la autoridad dominante.

Mientras que en este caso se reivindica la legitimidad política que se habían arrogado los ʿāmiríes, el siguiente de los ejemplos que traigo ahora a colación, siendo prácticamente un contemporáneo suyo, se relaciona más directamente con los omeyas, que para entonces, sin embargo, ya no eran sino una memoria histórica, aunque todavía dotada de un gran prestigio. Se trata de Sirāy b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Sirāy al-Umawī (m. 456/1063-64)²⁶, miembro de una familia de *mawālī* de los omeyas que había pertenecido a su círculo privado y alcanzado por tanto la categoría de *ahl al-yāh*; este Sirāy, que fue *qādī l-yamāʿa* de Córdoba durante algo más de ocho años²⁷, se enorgullecía del título de manumisión de su antepasado más antiguo, lo que le hacía descender de un *mawlā* omeya y acceder así, por transmisión genealógica, al ámbito exclusivo de la prianza de los soberanos de al-Andalus²⁸.

²³ Ávila, *La sociedad hispanomusulmana*, n.º 543.

²⁴ Viguera, M.J., "Historia política", en M.J. Viguera (coord. y prólogo), *Los reinos de taifas. Al-Andalus en el siglo XI. Historia de España Ramón Menéndez Pidal*, VIII-I, Madrid, 1994, 108-10; Clément, F., *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l'époque des taifas (V^e/XI^e siècle)*, París, 1997, 130-32.

²⁵ Qādī ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik*, VIII, S.A. Aʿrāb (ed.), Rabat, 1983, 31 y al-Bunnāhī, *Kitāb al-Marqaba al-ʿulyā*, E. Lévi-Provençal (ed.), reimpr. Beirut, s. a., 94; se trata de una cita de Ibn Ḥayyān.

²⁶ Ávila, M.L. y Marín, M., "Nómina de sabios de al-Andalus (430-520/1038-1126)", *EOBA*, VII, Madrid, 1995, n.º 592.

²⁷ Viguera, M.J., "Los jueces de Córdoba en la primera mitad del siglo XI (análisis de datos)", *Al-Qanṭara*, V (1984), 123-46.

²⁸ Qādī ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik*, VIII, 139.

En otras biografías, la obtención de *yāh* por cercanía al poder se deriva –como quizá sucedió en el caso de al-Jarazī– de la capacitación profesional de los ulemas que, gracias a su excelencia en el saber, consiguen una posición extraordinaria en el entorno cortesano. Un ejemplo bien conocido, a este respecto, es el del gramático sevillano Abū Bakr Muḥammad b. Ḥasan b. ‘Abd Allāh b. Madḥiyy al-Zubaydī (m. 379/989-90)²⁹, preceptor del heredero de al-Ḥakam II, Hišām; según Ibn al-Faraḍī, durante su residencia en Córdoba con ese motivo, alcanzó un importante rango (*yāh* ‘*azīm*) y ocupó diversos cargos de la administración omeya³⁰. La pericia en el dominio de los resortes lingüísticos del árabe, imprescindible para el ejercicio de las funciones de *kātib* o secretario de cancillería³¹, se revela asimismo como fundamental en la adquisición de *yāh*.

No sorprende, por tanto, encontrar un cierto número de *kuttāb* cuyos estrechos vínculos con los gobernantes les hicieron acreedores a posiciones de poder e influencia calificadas con este término, entre los que destacan los situados en el entorno de la dinastía almohade. Así ocurre con Abū l-Qāsim Muḥammad b. Ibrāhīm b. Jayra/Jiyara, conocido como Ibn al-Mawā‘īnī (m. 564/1168-69)³², apelativo que se explica por «la profesión de su padre», artesano que se dedicaba a la confección de instrumentos de toda clase, tanto musicales como los necesarios para la actividad de los cirujanos³³.

²⁹ Ávila, *La sociedad hispanomusulmana*, n.º 726. Sobre él y su familia, R. Valencia, “Los Banū-z-Zubaydī de Sevilla”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 12 (2001), 759-68.

³⁰ Ibn al-Faraḍī, *Ta’rīj ‘ulamā’ al-Andalus*, F. Codera (ed.), Madrid, 1891-92, n.º 1355. Es interesante hacer notar que en las *Ṭabaqāt al-naḥwīyīn wa-l-lugawīyīn* de al-Zubaydī (M.A. Ibrāhīm (ed.), El Cairo, 1984) se incluyen muchas indicaciones sobre la presencia de expertos en lengua árabe como preceptores de las grandes familias andalusíes de época omeya.

³¹ A este respecto, Soravia, B., “Entre bureaucratie et littérature : la *kitāba* et les *kuttāb* dans l’administration de l’Espagne Umayyade”, *Al-Masāq*, 7 (1994), 165-200; Soravia, B., “Los secretarios de cancillería: entre burocracia y literatura”, en *El esplendor de los omeyas cordobeses. La civilización musulmana de Europa occidental*, Granada, 2001, 218-225, basado en el artículo anterior y en la tesis de la autora, de la cual también “Les manuels à l’usage des fonctionnaires de l’administration (*adab al-kātib*) dans l’Islam classique”, *Arabica*, 52 (2005), 417-36.

³² Penelas, M. y Zanón, J., “Nómina de ulemas andalusíes de época almohade”, *EOBA*, IX, Madrid-Granada, 1999, 11-222, n.º 1569; Lirola Delgado, J., “Ibn al-Mawā‘īnī”, en J. Lirola Delgado (dir.), *Biblioteca de al-Andalus*, Almería, 2006, IV, 170-71.

³³ Aceptaciones de Pedro de Alcalá, recogidas por Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden, 1927, s.v. “mā‘ūn”.

Desde este relativamente humilde origen³⁴, Muḥammad b. Ibrāhīm consiguió ascender en la escala social gracias a su formación como *kātib*, posición para la que fue empleado por Abū Ḥaḥṣ Ibn ‘Abd al-Mu’min. Todo ello condujo a que Ibn al-Mawā’īnī, según su biógrafo³⁵, adquiriese un «excelente rango» (*yāh ‘arīd*) y grandes riquezas, cuestión ésta última a la que me referiré más adelante.

Ibn al-Mawā’īnī es sólo uno de los muchos andalusíes que se integraron en la administración almohade (a veces procedentes de la almorávide) como altos funcionarios dotados de una formación especializada³⁶; en su caso, no obstante, llama la atención la estrecha relación establecida con el *sayyid* Abū Ḥaḥṣ ‘Umar b. ‘Abd al-Mu’min, el muy poderoso visir de su padre y que tan crucial papel representó en la ascensión al poder de su hermano Abū Ya’qūb Yūsuf (558-580/1163-1184) y en las expediciones militares de su reinado, tanto en al-Andalus como en el norte de África³⁷. Las circunstancias en las que se trabó esta relación no se precisan en la biografía de Ibn al-Mawā’īnī, fuera de una oscura alusión a que la privanza de la que gozaba con el *sayyid* se debía a «una cierta relación de parentesco» entre ambos (*li-ṣihr kāna bayna-humā bi-wayḥin mā*)³⁸ y de la que sólo cabe establecer suposiciones, como que el *sayyid* hubiera contraído matrimonio con una hija o hermana del *kātib* andalusí (aunque, de ser así, parece extraña la reserva expresada en el texto que se acaba de citar). Sea ello como fuere, lo que sí parece evidente es que Ibn al-Mawā’īnī fue capaz de introducirse en el corazón del sistema político y de gobierno de los almohades y labrarse allí una elevada posición³⁹.

³⁴ Cuyo recuerdo onomástico se perpetuó en el hijo de Muḥammad b. Ibrāhīm, llamado Aḥmad (Penelas y Zanón, “Nómina”, n.º 304).

³⁵ Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrākuṣī, *al-Ḍayl wa-l-takmila*, VI, I. ‘Abbās (ed.), Beirut, 1973, n.º 221.

³⁶ Molina, L., “Instituciones administrativas: visires y secretarios”, en M.J. Viguera (coord. y prólogo), *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades. Siglos XI al XIII. Historia de España Ramón Menéndez Pidal*, VIII-II, Madrid, 1997, 149-67. Se conservan algunas muestras de la prosa y la poesía de Ibn al-Mawā’īnī en Ibn Sa’īd, *al-Mugrib fi ḥulā l-Magrib*, Ś. Ḍayf (ed.), El Cairo, 1953-55, I, n.º 168.

³⁷ Sobre todo lo cual, Huici Miranda, A., *Historia política del Imperio Almohade*, Granada, 2000, *index*.

³⁸ Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrākuṣī, *al-Ḍayl wa-l-takmila*, VI, n.º 221.

³⁹ Resulta curioso comparar su trayectoria con la de otro ulema que quizá tuviera parentesco con Ibn al-Mawā’īnī: Abū l-Walīd Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Jiyara (m. 551/1156-57). La biografía que le dedica al-Maqqarī (*Naḥḥ al-ṭīb*, I. ‘Abbās

También sirvieron como *kuttāb* a los príncipes almohades y obtuvieron por ello diversos grados de *ḡāh* personajes como Abū Zakarīyā' Yaḡyā b. Sa'īd b. Mas'ūd al-Anṣārī, que alcanzó un alto rango en la cancillería de Abū l-'Ulā Idrīs b. Yūsuf b. 'Abd al-Mu'min, gobernador de Ifrīqiya⁴⁰ y que gozaba de un *ḡāh* dilatado y excelente (*min dawī l-ḡāh al-tawīl al-'arīḡ*)⁴¹, así como 'Umar b. Muḡammad b. Aḡmad al-Qaysī (m. 626/1228-29), de quien se tratará con algo más de detalle posteriormente.

Otros ejemplos de ascenso social y obtención de *ḡāh* por los sabios gracias a su especial relación con el poder político, confirman lo hasta ahora expuesto, reforzando, por otra parte, el panorama abierto por la biografía de Ibn al-Mawā'īnī, tan significativa, entre otras muchas similares, de hasta qué punto, en esa época, los focos de atracción para los ulemas andalusíes se habían trasladado desde su lugar de origen hacia otros ámbitos geográficos de la *dār al-islām*. Sucede así con el autor de *al-Muṭrib*, Ibn Diḡya (m. 633/1235), quien, una vez establecido en Egipto, llegó a alcanzar con su gobernante, el sultán ayyūbī al-Kāmil, un rango importante (*ḡāh 'aḡīm*) y especial privanza (*ḡuzwa*)⁴²; o con el sevillano Abū Bakr Ibn Sayyid al-Nās

(ed.), Beirut, 1968, II, 240, n.º 157; al final de ella se da la vocalización del nombre de su bisabuelo) y que ya fue señalada por Huici Miranda (*Historia política*, I, 155) refiere el largo periplo que le llevó desde Córdoba a la India, pasando por Alejandría, Miṣr, Qūṣ, La Meca y Zabīd, lugares todos ellos donde a poco de instalarse le acometía el temor de que llegasen hasta allí los almohades, lo que le impelía a buscar un lugar de residencia cada vez más alejado de al-Andalus. Sobre las vicisitudes padecidas por ulemas bajo el poder político almohade, Bennouis, E.M., "Les savants mis à l'épreuve à l'époque almohade", *EOBA*, X, Madrid-Granada, 2000, 315-57.

⁴⁰ Huici Miranda, *Historia política*, II, 624 (había sido antes gobernador de Sevilla, donde hizo construir la Torre del Oro).

⁴¹ Ibn Sa'īd, *al-Muḡrib*, I, n.º 266.

⁴² Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākuṣī, *al-ḡayl wa-l-takmila*, VIII, M. b. Ṣarīfa (ed.), Rabat, 1984, n.º 23, 218. Sobre la carrera de Ibn Diḡya en Egipto y las circunstancias de su pérdida del favor de al-Kāmil (de quien había sido preceptor), Leiser, G., "Muslims from al-Andalus in the Madrasas of late Fāṭimid and Aiyubid Egypt", *Al-Qanṭara*, XX (1999), 137-59, esp. 155-56. Por su parte, T. Gallega Ortega ("Ibn Diḡya, Abū l-Jaṭṭāb", en J. Lirola Delgado y J.M. Puerta Vélchez (dirs.), *Biblioteca de al-Andalus*, Almería, 2004, III, 63-69), considera infundadas las acusaciones de incompetencia que llevaron a la destitución de Ibn Diḡya de su cargo como director de la *madrasa* al-Kāmilīya, y las atribuye a la envidia de sus rivales y a la general animadversión de los autores orientales hacia andalusíes y magrebíes, ya que son sólo ellos quienes refieren el episodio. Ahora bien, la ausencia de esta información en textos biográficos andalusíes podría explicarse por razones similares, es decir, por intentar mantener la buena fama de Ibn Diḡya frente a sus detractores.

al-Ya‘murī (m. 659-1261)⁴³, que se instaló en Túnez, donde ocupó los cargos de predicador y director de la oración en la mezquita aljama, llamado por el sultán ḥafṣī al-Mustanṣir (r. 647-75/1249-77). Ibn Sayyid al-Nās hubo de enfrentarse a acusaciones de los ulemas locales, que ponían en duda su *curriculum vitae* académico, en el que figuraba una larguísima lista de maestros, pero fue precisamente el nivel de *yāh* de que disfrutaba, gracias a la protección y privanza que le había ofrecido el emir de Túnez, lo que le permitió ignorar las críticas que se le hacían⁴⁴. Es notable que la reputación científica de Ibn Sayyid al-Nās (como antes la de Ibn Diḥya) se viera expuesta a dudas que su posición «ante el sulṭān» le permitió desestimar; el *yāh* alcanzado a través de esa situación privilegiada lo protegía de los ataques de sus pares. A través de ellas, no obstante, se observan las reacciones del mundo de los ulemas hacia quienes, desde él, consiguen una posición inatacable gracias a su relación personal con un soberano o magnate que les otorga amplias áreas de poder.

En el mismo ámbito se sitúan otros dos ejemplos biográficos que, sin embargo, carecen de la precisión de los anteriores, en los que se identificaban las individualidades de los príncipes protectores. En la agitada peripecia biográfica de Aḥmad b. ‘Abd al-Ṣamad b. Abī ‘Abīda al-Jazra‘ī (m. 582/1186-87), el autor de *Maqāmi’ al-ṣulbān*, se destaca, entre otras cosas, que consiguió preeminencia, privanza y *yāh*, aunque no se especifica qué relación personal le permitió obtener estas categorías⁴⁵. Algo similar puede observarse en el caso de Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Ibrāhīm b. ‘Abd Allāh b. Qassūm b. Aṣḥab b. Ibrāhīm b. Muḥannā al-Lajmī (m. 639/1241-42)⁴⁶, quien en su juventud fue *kātib* para varios príncipes de su tiempo, gracias a lo cual consiguió un alto rango (*yāh ‘arīd*), al que renunció después para consagrarse al ascetismo⁴⁷.

⁴³ Lirola Delgado, J., “Ibn Sayyid al-Nās, Abū Bakr”, en J. Lirola Delgado (dir.), *Biblioteca de al-Andalus*, V, Almería, 2007, 296-300 (que no menciona las críticas a la calidad científica de Ibn Sayyid al-Nās). Más noticias sobre este personaje en Marín, *Mujeres en al-Andalus*, 658-59.

⁴⁴ Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrākuṣī, *al-Dayl wa-l-takmila*, V, I. ‘Abbas (ed.), Beirut, 1965, n.º 1245.

⁴⁵ Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrākuṣī, *al-Dayl wa-l-takmila*, I, M. b. Šarīfa (ed.), Beirut, s.a., n.º 308; Granja, F. de la, “Milagros españoles en una obra polémica musulmana (el “Kitāb maqāmi’ al-ṣulbān” del Jazra‘ī)”, *Al-Andalus*, XXXIII (1968), 311-65, tradujo toda la biografía de este personaje en *al-Dayl* y analizó su trayectoria y su obra.

⁴⁶ Penelas y Zanón, “Nómina”, n.º 1958.

⁴⁷ Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrākuṣī, *al-Dayl wa-l-takmila*, VI, n.º 705.

Ŷāh y riqueza

En los textos biográficos examinados en el apartado anterior, se ha mencionado en alguna ocasión que los poseedores de *ŷāh* gozaban al mismo tiempo de una holgada posición económica: así sucedía con el *qādī* Ismāʿīl b. Muḥammad b. Ismāʿīl b. ʿAbbād y con Ibn al-Mawāʿīnī; también, aunque no se haya hecho referencia a ello expresamente, con Ibn Diḥya.

Aunque los lexicógrafos árabes no tuvieran en cuenta este aspecto, al menos de forma explícita, en sus definiciones de *ŷāh*, la documentación biográfica no deja lugar a dudas sobre la importancia de disponer de un alto nivel de riqueza para ser incluido en esa categoría. Hay, con todo, diferentes formulaciones al respecto: desde la simple declaración de la existencia abundante de bienes, sin mención a su origen pero siempre en relación con la posesión de *ŷāh*, hasta su vinculación con la trayectoria profesional y personal del personaje en cuestión.

Los ejemplos que a este respecto he podido identificar en la literatura biográfica referida al siglo III/IX andalusí tienen que ver, sin duda, con el poco conocido proceso de construcción de las élites del país, en el que contaron factores complejos, relacionados tanto con los orígenes familiares y sociales como con la capacidad individual para hacerse con el control de recursos políticos y económicos, es decir, para obtener cargos del aparato administrativo desde una buena posición de partida, garantizada por la riqueza de origen, o para –en sentido inverso– acumular riqueza a través de la inserción en ese aparato.

Es difícil deslindar esos oscuros territorios a los que aluden los textos biográficos de manera siempre oblicua y azarosa. El tudelano Ḥawšab b. Salama b. ʿAbd al-Raḥīm al-Hudālī (m. después de 271/884)⁴⁸ tenía, según uno de sus biógrafos, «importante posición, abundantes bienes e ilustre *ŷāh*» (*qadr ʿaẓīm wa-māl ʿarīḍ wa-ŷāh ŷalīl*). El emir Muḥammad lo nombró cadí de Tudela, quizá porque pertenecía a una familia árabe, como ocurre generalmente en el periodo emiral⁴⁹. Sin embargo, no lleva *nisba* árabe un contemporá-

⁴⁸ Marín, “Nómīna”, n.º 426.

⁴⁹ Molina, L. y Ávila, M.L., “Sociedad y cultura en la Marca Superior”, en *Historia de Aragón*, Zaragoza, 1985, III, 83-108, esp. 97: ya no estaba en el cargo a la muerte

neo de Ḥawšab, el zaragozano ‘Abd Allāh b. Abī Nu‘mān (m. 275/888)⁵⁰, que fue cadí de su ciudad⁵¹ y de quien se afirma que poseía «*yāh* importante y bienes abundantes» (*‘aẓīm al-yāh ‘arīḍ al-māl*)⁵². Por último, un tercer ulema, esta vez de Huesca, Zakarīyā’ b. Zarqūn (m. antes de 300/912), cuyos conocimientos le atrajeron muchos discípulos, disfrutaba de una posición semejante a la de sus paisanos citados antes (*yāh ‘aẓīm wa-māl ‘arīḍ*)⁵³.

La coincidencia de expresión y de localización geográfica no ha de extrañar: los datos proceden todos de la obra de Ibn Ḥārīt, quien, por haber residido en la Marca Superior antes de trasladarse a Córdoba, integró en su repertorio biográfico abundante material relativo a esa región⁵⁴. En otros autores, las fórmulas empleadas difieren algo de la usada por Ibn Ḥārīt, pero reflejan la misma estrecha relación entre *yāh* y riqueza, expresada así: *māl wa-yāh, min ahl al-yāh wa-l-wafr, yāh wa-tarwa, yāh ‘aẓīm wa-dunyā ‘arīḍa, ‘aẓīm al-māl wa-l-yāh, ‘aẓīm al-yāh wāfir al-māl, tawaffur min al-māl wa-l-yāh*, etc.

En las biografías de Ibn Ḥārīt que abren esta sección, todas bastante breves, no se alude para nada a los orígenes de las grandes fortunas de que disfrutaban esos personajes de la Marca Superior. Más explícito es, a este respecto, el caso de ‘Abd Allāh b. al-Ḥasan, conocido como Ibn al-Sindī (m. 335/947)⁵⁵, que fue cadí de Huesca, Barbastro y Lérida, donde adquirió abundantes riquezas (*ktasaba amwāl ‘aẓīma*)⁵⁶; aunque no se establezca, en el texto biográfico, una relación directa entre el ejercicio de la judicatura y el enriquecimiento personal de Ibn al-Sindī, parece difícil descartarla por completo. Sabida es, por otra parte, la activa participación de este

del emir Muḥammad en 273/886, porque su sucesor, al-Munḍir, confirmó como cadí de Tudela a Muḥammad b. Salama al-Ṣadaḥī. Sobre Aragón en la época del emir Muḥammad, Viguera, M.J., *Aragón musulmán. La presencia del islam en el valle del Ebro*, Zaragoza, 1988, 91-104.

⁵⁰ Marín, “Nómina”, n.º 753.

⁵¹ Molina y Ávila, “Sociedad y cultura”, 96 (en la lista de los cadíes de Zaragoza, éste es el tercero, cronológicamente, de quien se tiene noticia).

⁵² Ibn Ḥārīt, *Ajbār*, n.º 286.

⁵³ Marín, “Nómina”, n.º 489; Ibn Ḥārīt, *Ajbār*, n.º 110.

⁵⁴ Ávila, “El género biográfico en al-Andalus”, 49.

⁵⁵ Marín, “Nómina”, n.º 762.

⁵⁶ Sobre el concepto de «adquisición de riqueza» (*kasb/ktisāb*) y las actitudes hacia él, Bonner, M., “The *Kitāb al-kasb* attributed to al-Shaybānī: poverty, surplus, and the circulation of wealth”, *JAOS*, 121 (2001), 410-27.

personaje en los enfrentamientos entre árabes y muladíes, así como su papel de consejero de ‘Abd al-Raḥmān III en los asuntos de la frontera, todo lo cual configura un perfil en el que vuelve a aparecer la inserción en los círculos del poder⁵⁷.

Más detallada, y sin duda muy clarificadora de lo que pudieron ser ciertas prácticas de utilización de los caudales públicos en beneficio privado, es la historia de cómo llegó a disfrutar de su fortuna el cadí cordobés Aḥmad b. Muḥammad b. Ziyād b. ‘Abd al-Raḥmān al-Lajmī, conocido como al-Ḥabīb (m. 312/925)⁵⁸: «el origen de su riqueza vino de parte del cadí Ibn Aswad, que lo animaba a perseguir ganancias y le orientaba hacia la práctica del comercio. Al-Ḥabīb le dijo: ¿qué hago yo en esto? [El comercio] sólo sale bien cuando se tiene un gran capital (*al-māl al-wāsi*’), lo que no es mi caso. Se estuvo callado un tiempo sobre este tema, hasta que le ofreció una gran suma (*māl yāsīm*), que ascendía a 5.000 [dinares], de los *awqāf*, diciéndole: invierte esto, y quédate con la ganancia. De este modo le abrió lo que había de ser el origen de su fortuna», sobre cuya utilización se volverá más adelante. Es evidente que existía una relación de amistad entre el juez Ibn Aswad⁵⁹ y al-Ḥabīb, o más bien, de patronazgo del segundo por parte del primero, que no duda en utilizar los fondos de los legados píos que estaban bajo su custodia para favorecer la carrera de su protegido⁶⁰;

⁵⁷ Viguera, M.J., *El Islam en Aragón*, Zaragoza, 1995, 75-76; Ávila, M.L. y Molina, L., “La Marca Superior de al-Andalus en el siglo VIII: el asceta Ibn al-Mugallis y los Banū Salama”, en *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro*, II, Granada, 1997, 703-09, esp. 708.

⁵⁸ Sobre el cual, Fierro, M., “Tres familias andalusíes de época omeya apodadas Banū Ziyād”, *EOBA*, V, Madrid, 1992, 85-141, con una larga biografía de este personaje en 119-28. Fierro sigue y amplía la propuesta de L. Molina, (“Familias andalusíes: los datos del *Ta’rīj ‘ulamā’ al-Andalus* de Ibn al-Faraḍī”, *EOBA*, II, 51-55), en el sentido de que al-Ḥabīb no descendía de Šabṭūn, aunque éste aparezca en el *nasab* que le atribuye el Qāḍī ‘Iyād (*Tartīb al-madārik*, V, Ibn Šarīfa, M. (ed.), Rabat, s. f., 189).

⁵⁹ Sulaymān b. Aswad al-Gāfiqī fue juez mayor de Córdoba en época del emir Muḥammad, que lo nombró para este cargo en dos ocasiones; Ibn Ḥarīṭ al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, J. Ribera (ed. y trad.), Madrid, 1914, 126/55-141/74 y 144/78-154/91 (otras referencias, en Marín, “Nómina”, n.º 586).

⁶⁰ Sobre las competencias de los cadíes en la gestión de los *ahbās*, García Sanjuán, A., *Hasta que Dios herede la tierra. Los bienes habices en al-Andalus. Siglos X al XV*, Huelva, 2002, 263-73 y Carballeira Debasa, A.M., *Legados píos y fundaciones familiares en al-Andalus (siglos IV/X-VI/XII)*, Madrid, 2002, 290-96 (que cita el caso de al-Ḥabīb y algún otro en el que se observan irregularidades en la gestión de los bienes de mano muerta).

éste, con el tiempo, llegaría a ser juez mayor de Córdoba y a disfrutar de una eminente posición social⁶¹.

En éste como en otros casos, se observa con claridad la vinculación entre *yāh*, riqueza y legado genealógico o, dicho de otro modo, entre *yāh*, riqueza y pertenencia a grupos familiares de elevada condición. Un ejemplo notable, a este respecto, es el de la familia de Yaḥyà b. Yaḥyà, los conocidos como Banū Abī 'Īsà. De su hijo 'Ubayd Allāh (m. 298/910)⁶² afirmaba Ibn al-Faraḍī que poseía un importante grado de riqueza y de *yāh* (*'aẓīm al-māl wa-l-yāh*), así como que había hecho un viaje a Oriente con el doble objetivo de comerciar y cumplir con la peregrinación⁶³. Es, sin embargo, Ibn Ḥārīt quien, como en tantas otras ocasiones, amplía estas informaciones para dar cuenta de que fue decisión personal de Yaḥyà b. Yaḥyà que su hijo se dedicara al comercio, apartándole de los estudios a los que él mismo se había consagrado. Como explicación a tan drástica medida, decía Yaḥyà que él se había dejado la sangre en el cultivo del saber y había destruido su *yāh* por esforzarse en ese camino, destino que desde luego no deseaba para su propio hijo⁶⁴. A pesar de ello, 'Ubayd Allāh b. Yaḥyà desarrolló una larga carrera como ulema, si bien su fama en el mundo de las ciencias islámicas se derivaba principalmente de la transmisión recibida de su padre⁶⁵.

⁶¹ Otro caso de época omeya, en el que no se dan detalles sobre los orígenes de su fortuna, es el de Muḥammad b. Yaḥyà b. Jamīs (m. 401/1010-11), un *mawlā* de los omeyas de quien se afirma que tenía rango y riqueza (*yāh wa-tarwa*) en Córdoba (Ibn Baṣkuwāl, *Kitāb al-Šila*, I. al-'Aṭṭar (ed.), El Cairo, 1955, 1058).

⁶² Marín, "Nómina", n.º 896.

⁶³ Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj 'ulamā' al-Andalus*, n.º 762.

⁶⁴ Ibn Ḥārīt, *Ajbār*, n.º 310, 230. Es manifiesta la intención retórica de esta afirmación de Yaḥyà, uno de los hombres más poderosos y prestigiosos de su tiempo, precisamente por su calidad de sabio. Es posible, por otro lado, que no confiara demasiado en las cualidades intelectuales de su hijo y buscara para él una profesión más adecuada a sus dotes.

⁶⁵ Otro ejemplo de esta clase de linajes es el del juez mayor de Córdoba 'Abd al-Raḥmān b. Aḥmad b. Abī l-Muṭarrif al-Ma'āfirī (m. 407/1016-17), originario de Priego, donde su familia era considerada como *bayt yāh wa-māl*. Así lo afirma Ibn Sa'īd, *al-Mugrib*, I, n.º 99, 157, mientras que Ibn Baṣkuwāl no menciona esta circunstancia, aunque sí hace constar sus escasos conocimientos de derecho y su rectitud personal. 'Abd al-Raḥmān b. Aḥmad ejerció este cargo durante siete meses y trece días; nombrado en 402/1012 fue destituido el jueves quedando ocho de raḥab de 403/6 de febrero de 1013, lo que le produjo gran satisfacción (Ibn Baṣkuwāl, *al-Šila*, I. al-Abyārī (ed.), El Cairo-Beirut, 1990, n.º 693).

Es muy posible que parte de la fortuna familiar de los Banū Abī ʿĪsà se fundara, junto con las actividades comerciales de ʿUbayd Allāh –y de su padre–, en la posesión de fincas rurales⁶⁶. Desde luego, esto es lo que ocurre en casos muy específicos de grandes familias andalusíes. alguno de cuyos miembros es repertoriado en diccionarios biográficos y agraciado en ellos con la posesión de *yāh*. Tal sucede con Walīd b. ʿAbd al-Malik b. Muḥammad b. Marwān b. Jaṭṭāb al-ʿUtaqī (m. 393/1003)⁶⁷. Hombre de letras e interesado en los saberes islámicos, fue juez en Tudmīr y en Toledo; su biógrafo lo califica de *ʿaẓim al-yāh wāfir al-māl*⁶⁸, lo que debe ponerse en relación con su pertenencia a un ilustre linaje de *mawālī* de los omeyas, que desde su entrada en al-Andalus con Balʿ (123/741) gozó de una situación económica extraordinariamente privilegiada, en parte debida a su posible condición de herederos del conde Teodomiro⁶⁹.

Al mismo grupo social de grandes terratenientes pertenecía un personaje que ya se ha nombrado en estas páginas: el juez Ismāʿīl b. Muḥammad b. ʿAbbād al-Lajmī, de quien se dice que poseía un tercio del territorio de la cora de Sevilla⁷⁰, aunque el origen antiguo de su *yāh* se atribuya, como ya se ha señalado, a su estrecha conexión con el gobierno de los ʿāmiríes. En todo caso, y como es bien sabido, la elevada posición económica y social de Ismāʿīl b. ʿAbbād le hizo representar un papel preponderante en la acción política posterior a la desintegración del califato cordobés; los ʿabbādíes terminarán luego por convertirse en un dinámico y fuerte poder dinástico después de eliminar a potenciales rivales de ca-

⁶⁶ Fierro, M., “El alfaquí beréber Yahyà b. Yahyà al-Layfī (m. 234/848), ‘el inteligente de al-Andalus’”, *EOBA*, VIII, Madrid, 1997, 269-344, esp. 279-282. Pueden señalarse, fuera del ámbito andalusí, casos semejantes de ulemas terratenientes, como el del tradicionista e historiador al-Ṭabarī (m. 310/923) (Kennedy, H., “Intellectual Life in the First Four Centuries of Islam”, en F. Daftary (ed.), *Intellectual Traditions in Islam*, London, 2000, 17-30, esp. 28) o, para una época más reciente, los estudiados en Egipto por Marsot, A.L.S., “The Political and Economic Functions of the ‘ulamā’ in the 18th century”, *JESHO*, XVI (1973), 130-54.

⁶⁷ Ávila, *La sociedad hispanomusulmana*, n.º 1060.

⁶⁸ Ibn al-Faraḍī, *Taʿrīj ʿulamāʾ al-Andalus*, n.º 1510.

⁶⁹ Sobre ello L. Molina, “Los Banū Jaṭṭāb y los Banū Abi ʿYamra (siglos II-VIII/VIII-XIV)”, *EOBA*, V, 289-307.

⁷⁰ Qāḍī ʿIyāḍ, *Tarṭīb al-madārik*, VIII, 31; al-Bunnāhī, *Kitāb al-Marqaba al-ʿulyā*, 94; Ibn al-Abbār, *al-Ḥulla al-siyarāʾ*, Ḥ. Muʿnis (ed.), El Cairo, 1963, II, 36-37.

racterísticas similares⁷¹. Ejemplo de ello es el destino de otra familia sevillana distinguida en los anales biográficos por su dedicación a la ciencia médica: los Banū Zuhr. Abū Bakr Muḥammad b. Marwān Ibn Zuhr (m. 422/1030-31)⁷², padre de quien sería conocido en la Europa medieval como Avenzoar, pertenecía a una de las más prestigiosas familias sevillanas y, como otros miembros de las élites de la ciudad, hubo de padecer la enérgica acción en su contra del hijo y sucesor de Ismāʿīl b. Muḥammad, el futuro al-Muʿtaḍid. Ibn Zuhr, como otros miembros de las élites rectoras de Sevilla, temiendo por su vida se exilió voluntariamente a otras regiones de al-Andalus, periodo durante el cual el emergente poder ʿabbādī se apoderó de sus muchas posesiones. Estas vicisitudes no impidieron que en su biografía se hiciera constar que Ibn Zuhr sobrepasó a la gente de su tiempo en nobleza (*yālāla*), ciencia y *yāh*, y en su posición (*makāna*) ante los magnates (*ruʿasāʾ*), las élites y el común de las gentes (*al-jāṣṣa wa-l-ʿamma*)⁷³. También sevillanos eran los al-Bāyī al-Lajmī, de uno de cuyos miembros afirma Ibn Ḥayyān que «tenía una *riwāya* excelente de su padre, además de *yāh*, riqueza (*tarwa*) y nobleza (*nuzāha*)»; se trata de Aḥmad b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. ʿAlī b. Šarīʿa al-Lajmī al-Bāyī (m. 396/1006)⁷⁴.

En esta época de las taifas, en la que tanto se trastoca el orden social aristocrático del califato omeya, dando paso a la toma del poder por otros linajes con fuertes áreas de influencia en sus ámbitos locales, fuera cual fuese su origen, se puede identificar el ascenso social de individuos que utilizan para ello su fortuna personal, abriéndose camino en la compleja lucha de facciones de toda clase que les tocó vivir. Es el caso, para lo que ahora nos concierne, de Abū Yʿfar Ibn ʿAbbās, un *kātib* almeriense cuyo padre había residido en Córdoba, donde se había integrado en la red de influencias de la poderosa familia de los Banū Abī ʿAbda, abandonando la capital

⁷¹ Clément, *Pouvoir et légitimité*, 144-46.

⁷² Ávila, *La sociedad hispanomusulmana*, n.º 764.

⁷³ Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik*, VIII, 29.

⁷⁴ Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik*, VII, 207. Otras referencias biográficas en Ávila, *La sociedad hispanomusulmana*, n.º 215. Sobre esta familia, Vizcaino, J.M., “Los al-Bāyī al-Lajmī de Sevilla”, *EOBA*, V, Madrid, 1992, 433-66 (biografía de Aḥmad b. ʿAbd Allāh, 440-43).

omeya durante la *fitna* para establecerse en Almería⁷⁵. Allí falleció, dejando a su hijo un enorme capital, que alcanzaba, según se dice, los 500.000 meticales de oro, además de plata, alhajas, mercancías en almacenes, vestiduras, perfumes y alfombras... una descripción, en suma, de lo que eran en ese tiempo los bienes más preciados de las grandes fortunas de al-Andalus. A todo ello, nos dice su biógrafo, añadió Ibn 'Abbās el poder del rango (*yāh*) en su lugar de residencia, dotándole de un papel relevante en los asuntos públicos, lo que en último término le llevaría a su trágico final, ejecutado por el *zīrī* Bādīs⁷⁶. En la figura de Ibn 'Abbās se conjugan, de forma ejemplar, la posesión de una gran fortuna con la integración en un «cuerpo profesional» especializado, como era, en este caso, el de los *kuttāb*, todo lo cual no era sin embargo suficiente para adquirir *yāh*, puesto que Ibn 'Abbās carecía de una ascendencia familiar semejante a las anteriormente señaladas en este apartado. La muy negativa visión que Ibn Ḥayyān ha dejado de este personaje se apoya, precisamente, en que no pertenecía a las familias de alcurnia del al-Andalus omeya, sino a los «nuevos ricos» del siglo V/XI, que hacían ostentación de sus bienes, de origen poco claro⁷⁷, es decir, no procedente del reparto territorial de al-Andalus entre los linajes de origen árabe. La obtención de *yāh* por parte de Ibn 'Abbās tuvo que deberse, por tanto, a su esfuerzo personal por integrarse en las élites políticas de su tiempo, a las que no pertenecía de suyo, en una época de cambios profundos en las clases rectoras de la sociedad andalusí.

Ciencias y saberes como medio de obtención de *yāh*

En el conjunto de la documentación recogida para este estudio, los casos en que se atribuye a los ulemas la posesión de *yāh* en función de su relevancia intelectual son muy escasos (con la excepción de los *kuttāb*) y en casi todos ellos se advierte que los personajes así

⁷⁵ Sobre Ibn 'Abbās y su accidentada biografía, Soravia, B., "Vie et mort d'un *kātib* andalou. La carrière d'Abū Ġa'far Ibn 'Abbās au début de l'époque des *taifas*", *Al-Andalus-Magreb*, 10 (2002-2003), 187-213 y Ávila, M.L., "Al-ŸurŸānī e Ibn 'Abbās, víctimas de Bādīs", *EOBA*, XIV, Madrid, 2004, 138-66, con traducción de los textos de Ibn Ḥayyān relativos a este personaje. Sobre los Banū Abī 'Abda, Meouak, *Pouvoir souverain*, 77-99.

⁷⁶ Ávila, "Al-ŸurŸānī e Ibn 'Abbās", 159-65.

⁷⁷ Soravia, "Vie et mort d'un *kātib* andalou", 196-97.

definidos consiguieron un elevado nivel de ingresos gracias al ejercicio de su actividad profesional.

El médico, aritmético y agrimensor Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Abdūn al-Ŷabalī, que viajó a Oriente en 347/958, residió en Egipto, en cuya capital tuvo a su cargo el hospital (*bīmāristān*), recibiendo por ello un salario de cinco dinares mensuales «con lo que consiguió *yāh* y fama (*dīkr*)». A su vuelta a al-Andalus en 360/970 se incorporó a los servicios médicos de la corte de al-Ḥakam II, ocupando una posición similar con Almanzor, al que asistió en tres de sus expediciones militares⁷⁸.

Parece claro que el prestigio obtenido por al-Ŷabalī durante su estancia en Oriente (residió también en Basora y Kūfa y fue allí donde adquirió su formación médica) fue determinante para su inserción en la corte cordobesa; llama la atención, sin embargo, que se precise el monto de su remuneración en Egipto, lo que parece indicar que el renombre obtenido tenía estrecha relación con los emolumentos y la posición de que gozaba durante su estancia allí.

Los sabios dedicados a las «ciencias de los antiguos», como al-Ŷabalī, no dejan de ser, por otro lado, un caso ciertamente especial dentro de las áreas de conocimiento cultivadas por los ulemas⁷⁹. Su profesionalización —y la obtención, a través de ella, de rango social e ingresos monetarios— seguía unas pautas no siempre coincidentes con las de quienes se dedicaban a las ciencias propiamente «islámicas», de manera que el caso de al-Ŷabalī podría ser considerado, en principio, como excepcional dentro del panorama general de los sabios andalusíes.

Hay, no obstante, otros ejemplos que pueden aducirse en este mismo sentido, y que muestran cómo la excelencia en los saberes más apreciados por las élites culturales y sociales podía ser un medio de obtención de *yāh*, entendido, como hasta ahora se ha ido viendo, como un concepto complejo en el que intervienen factores

⁷⁸ Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrākušī, *al-Ḍayl wa-l-takmila*, VI, 1139; Vernet, J., “Los médicos andaluces en el ‘Libro de las generaciones de médicos’ de Ibn Ŷul’ul”, en *Estudios sobre historia de la ciencia medieval*, Barcelona-Bellaterra, 1979, 469-86, esp. 486. Sobre las enfermedades padecidas por Almanzor, Castilla Brazales, J., “Noticias médicas en fuentes árabes sobre al-Andalus”, en C. Álvarez de Morales y E. Molina (coords.), *La medicina en al-Andalus*, Granada, 1999, 29-68, esp. 62-64.

⁷⁹ Así se refleja en la literatura biográfica a ellos dedicada: Forcada, M., “Biografías de científicos”, *EOBA*, VIII, 201-48.

diversos, aunque confluyentes en un área que agrupa fama, dinero y posición social relevante, heredada o adquirida gracias al esfuerzo individual.

Un caso notable, a este respecto, es el del ya mencionado Muḥammad b. ʿAbd al-Malik b. Ayman (m. 330/941-42), cuyo nombre aparecerá de nuevo más adelante. En dos de sus biografías se menciona que Ibn Ayman, que había viajado a Oriente y adquirido una sólida reputación como sabio, poseía un extenso *yāh* y excelente respeto (*basīṭ al-yāh ʿarīḍ al-ḥurma*), o bien, en una formulación algo más precisa, que gracias a su *yāh* y a sus conocimientos de derecho y *sunna*, había conseguido oscurecer a los representantes del resto de las familias de ulemas de su tiempo, hasta el punto de que sólo a él se dirigían quienes deseaban estudiar para adquirir la deseada categoría como sabios de prestigio⁸⁰. Es evidente la dosis de exageración contenida en la última frase citada, puesto que Ibn Ayman no fue el único maestro ilustre de su generación, en la que figuran nombres como los de su compañero de *riḥla* Qāsim b. Aṣḥab⁸¹, pero de ella cabe colegir que su reputación científica tuvo características especiales, fundadas quizá en su capacidad de proyectar su rango (*yāh*) más allá del ámbito estricto del conocimiento. De hecho, no sólo ocupó Ibn Ayman cargos de la administración jurídico-religiosa, como el de director de la oración en la mezquita aljama de Córdoba, sino que también participó, tal como se indicará después, en misiones diplomáticas enviadas por el califa ʿAbd al-Raḥmān III. Las muchas menciones de su nombre como autoridad en transmisión de informaciones biográficas sobre ulemas de su tiempo y anteriores a él (y que merecerían ser estudiadas) indican, por otra parte, hasta qué punto Ibn Ayman se había convertido en una referencia ineludible en las tradiciones biográficas que circulaban en al-Andalus y, por tanto, en un distribuidor de mérito (*yāh*) científico.

La posición social de Ibn Ayman, tal como la describen sus biografías, se basaba en su propia valía como sabio y en los cargos y funciones que gracias a ello había obtenido. Nada se nos dice de su

⁸⁰ Ibn Hārīt, *Ajbār*, n.º 175; Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik*, V, 185.

⁸¹ Sobre los ulemas andalusíes que ejercen su magisterio entre finales del siglo III/IX y el primer tercio del IV/X, M.ʿA. Makki, *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe*, Madrid, 1968, 198-204.

posición económica o la de su familia, que le habrían permitido viajar a Oriente y adquirir allí los conocimientos de los que supo hacer tan buen uso a su vuelta a al-Andalus. Este silencio de las fuentes biográficas sobre las circunstancias pecuniarias de sus sujetos de estudio es usual, aunque a veces se ofrecen detalles al respecto que resultan especialmente valiosos por su rareza, si bien ello no disminuye su interés para el propósito de esta investigación.

Así puede observarse en la trayectoria biográfica de uno de los ulemas andalusíes más notables, Abū l-Walīd Sulaymān b. Jalaf al-Bāyī (m. 474/1081-82)⁸², tal como la recomponen la obra del Qāḍī ‘Iyāḍ. De ese texto se desprende que Abū l-Walīd al-Bāyī no gozaba de una situación económica boyante. Antes al contrario, se le define como persona de escasos medios (*muqill*), que durante su estancia en Bagdad se vio obligado a trabajar como vigilante en un adarve para asegurar su sustento. No mejoró mucho su posición a su vuelta a al-Andalus, puesto que las circunstancias difíciles (*ḍa-yyiqa*) en las que se encontraba entonces le forzaron a dedicarse a trabajos como la aplicación de panes de oro o la redacción de documentos contractuales. El biógrafo insiste quizá en estos extremos para subrayar en seguida cómo los méritos personales de Abū l-Walīd, es decir, los conocimientos que había adquirido en Oriente – y aquí se advierte, sin duda, un paralelo con el caso anterior– produjeron un cambio sustancial en su vida: al extenderse la fama de sus saberes, se dejó seducir por el mundo (*hammat bi-hi al-dunyā*), se incrementó (*‘aẓuma*) su *yāh* y los grandes señores se acercaron a él para enaltecerlo, ofreciéndole empleos de *imām* y cadí, con lo cual aumentaron sus ganancias de tal forma que a su muerte dejó grandes posesiones (*māl wāfir jaṭīr*)⁸³.

Sin entrar a considerar la aportación de Abū l-Walīd al-Bāyī a la historia intelectual de al-Andalus, que queda fuera del objetivo de este estudio, el resumen biográfico que se acaba de presentar (y sobre el que se habrá de volver) es extraordinariamente significativo, puesto que retrata con nitidez cómo los instrumentos del saber podían convertirse en fórmulas de ascensión social y económica cuando, como

⁸² Fierro, M., “Al-Bāyī, Abū l-Walīd”, en J. Lirola Delgado y J.M. Puerta Vélchez (eds.), *Enciclopedia de al-Andalus. Diccionario de autores y obras andalusíes*, I, Granada, 2002.

⁸³ Qāḍī ‘Iyāḍ, *Tarīb al-madārik*, VIII, 121.

sucede en este caso, se partía de una posición humilde y sin conexiones con el patriciado urbano de al-Andalus. El texto oculta, como era de esperar, los métodos por los cuales se difundió la fama de los saberes de Abū l-Walīd, pero a cambio es muy explícito sobre las ventajas de obtener el apoyo de las élites políticas a la hora de conseguir puestos lucrativos y donativos en especie. No es casual, desde luego, que muchos de los personajes aquí mencionados ejercieran, como Abū l-Walīd al-Bāyī, la función judicial, cuyo papel habría que revisar a la luz de datos como éstos y otros mencionados anteriormente.

Abū l-Walīd vivió en el siglo de las taifas (V/XI); otro ejemplo de sabio andalusí cuyo *yāh* procedía de su excelencia científica es algo más tardío, pero coincide con él en algunos aspectos. Se trata del gramático sevillano Abū 'Alī 'Umar b. Muḥammad b. 'Umar b. 'Abd Allāh al-Azdī al-Šalawbīn, que murió en su ciudad en 645/1248, durante el sitio al que la habían sometido los ejércitos cristianos que terminaron por apoderarse de ella.

Al-Šalawbīn⁸⁴, como al-Bāyī, no tenía orígenes familiares prestigiosos; de hecho, se afirma en su biografía que su padre era panadero de profesión (*jabbāz*). Gracias, no obstante, a sus profundos conocimientos en toda una serie de ciencias, pero sobre todo en lengua árabe, consiguió alcanzar gran renombre en Sevilla, donde se dedicó a la enseñanza de esa materia durante la mayor parte de su vida. Atrajo a una enorme cantidad de discípulos, lo que le permitió obtener un excelente *yāh* (*yāh 'arīd*) y abundantes riquezas (*māl 'azīm*), producto de los pagos de sus estudiantes, que podían llegar hasta los 4.000 dirhams mensuales⁸⁵.

Tanto al-Šalawbīn como Abū l-Walīd al-Bāyī representan la conjunción de excelencia científica y ascenso social, subrayado este último con el acceso a bienes y riqueza. Sus dos itinerarios vitales difieren en puntos concretos, pero coinciden en delinear una trayectoria que parte de orígenes sociales carentes de inserción en las élites y termina por adquirir un *yāh* que adorna sus figuras tanto como las de otros personajes pertenecientes a los linajes más prestigiosos de al-Andalus.

⁸⁴ Sobre su vida y obra, Rodríguez Gómez, M.D., "Abū 'Alī al-Šalawbīn: un gramático andalusí de la etapa almohade", en A. Escobedo Rodríguez (coord.), *Homenaje a la profesora Elena Pezzi*, Granada, 1992, 97-104.

⁸⁵ Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *al-Dayl wa-l-takmila*, V, n.º 807.

Llama la atención, por otra parte, que esta movilidad social «hacia arriba», que puede documentarse en otras biografías de ulemas andalusíes, no aparezca recompensada con la obtención de *yāh* sino en contadas ocasiones, a reserva de las que hayan podido escapar a quien esto escribe. Parece claro que los autores de diccionarios biográficos se encontraron con algunas dificultades a la hora de armonizar los datos de que disponían con la imagen idealizada de lo que debía ser el comportamiento ejemplar de los ulemas, dedicados al cultivo de las ciencias islámicas, alejados de las tentaciones mundanas y estrictos censores del comportamiento de los grandes señores de su tiempo, a los que reprendían cuando se apartaban de las normas de la ortodoxia y cuya compañía evitaban en todo lo posible. Aunque este retrato ideal es el que transmite de forma reiterada la literatura biográfica⁸⁶, en ella también se deslizan, como se ha visto hasta ahora, textos en los que tanto las conexiones de los ulemas con el poder político como su propia posición económica (determinada o no por aquellas) se registran sin ningún tipo de censura. No siempre es ése el caso, sin embargo, como se verá a continuación.

Las «malas» prácticas de los poseedores de *yāh*

Abū Zayd ‘Abd al-Raḥmān b. Sa‘īd al-Tamīmī, conocido como al-Āzārī (m. en 265/878-9 o 275/888)⁸⁷ fue un ulema cordobés controvertido. En la biografía que le dedica Ibn Ḥārīt, y en la que se le califica de *wāsi’ al-māl ‘aẓīm al-yāh*, se registran las opiniones de dos prestigiosos colegas suyos, Abū ‘Utmān Sa‘īd b. ‘Utmān al-A’nāqī (m. 305/917) y Muḥammad b. ‘Abd al-Malik b. Ayman, que no lo tenían en mucha estima, en el caso del segundo, por sus relaciones con el poder político (*kāna [...] yujāliḥ al-mulūk*). Además, y siempre según Ibn Ayman, al-Āzārī recibía las visitas del cadí ‘Amr b. ‘Abd Allāh⁸⁸, que llegaba a su casa a la hora de la oración de la

⁸⁶ Marín, M. “*Inqibāḍ ‘an al-sulṭān: ‘ulamā’ and political power in al-Andalus*”, en *Saber religioso y poder político en el Islam*, Madrid, 1994, 127-39.

⁸⁷ Marín, “Nómina”, n.º 700; Marín, M. y Fierro, M., *Sabios y santos musulmanes de Algeciras*, Algeciras, 2004, 111, n.º 26.

⁸⁸ En el texto del ms., “al-qāḍī b. ‘Abd Allāh”; como sugieren los editores (239, nota 27) debe de tratarse del juez ‘Amr b. ‘Abd Allāh, sobre el cual Ibn Ḥārīt, *Quḍāt Qurṭuba*, 117-26/144-55 y 141-44/175-77.

tarde y no salía de ella hasta la noche, dando lugar a habladurías. Por su parte, al-A'nāqī declaró que había dejado de tener relación con al-Ŷazīrī; cuando Ibn Ḥārīt indagó en las causas de esta ruptura, le dijeron que al-Ŷazīrī era un hombre opulento (*mūsi'*) que se rodeaba en su casa de pajes y garzones, un estilo de vida que al-A'nāqī consideraba reprobable. Para terminar este apunte biográfico, añade Ibn Ḥārīt que, por su elevada posición y grandes riquezas, se había atraído al-Ŷazīrī la envidia de muchos y menciona a continuación opiniones favorables a él, así como los nombres de algunos de sus discípulos y de otros ulemas que frecuentaban su compañía⁸⁹. La disparidad en el juicio sobre al-Ŷazīrī se reproduce en otro biógrafo más tardío, que tras señalar su íntima relación con los poderosos, recuerda que Ibn Waḍḍāḥ lo visitó en una ocasión y, tras observar que había en su casa «cosas reprobables» (*munkara*), abandonó indignado la residencia de al-Ŷazīrī⁹⁰.

La actitud de Ibn Waḍḍāḥ no es sorprendente; hay que recordar su implicación en prácticas ascéticas y su rechazo al contacto con los círculos del poder⁹¹. Más difícil es precisar en qué consistían las «cosas reprobables» que halló en la casa de al-Ŷazīrī, aunque a este respecto es inevitable recordar la anécdota protagonizada por la esposa de Yaḥyà b. Yaḥyà, que abandonó la estancia que compartía con su marido al llegar de visita el piadoso ulema Sa'īd b. Ḥassān; en la precipitación de su salida dejó tras de sí unas sandalias adornadas con joyas que suscitaron la reprobación del visitante⁹². Es posible que Ibn Waḍḍāḥ observara en la casa de al-Ŷazīrī una muestra semejante del nivel de lujo disfrutado por su anfitrión, o que fuera la presencia de sus jóvenes servidores la que provocase su disgusto; recuérdese que las visitas que le hacía el cadí 'Amr b. 'Abd Allāh habían dado lugar a ciertos rumores, que se reflejan en la propia biografía del juez⁹³. Fuera por éstas o por otras razones,

⁸⁹ Ibn Ḥārīt, *Ajbār*, n.º 316.

⁹⁰ Qādī 'Iyād, *Tarīḥ al-madārik*, IV, 'A. al-Ṣaḥrāwī (ed.), Rabat, 1970, 263.

⁹¹ Sobre ello, M. Fierro, estudio introductorio a su edición y traducción del *Kitāb al-bida'* (*Tratado contra las innovaciones*), Madrid, 1988, 32-33.

⁹² Marín, *Mujeres en al-Andalus*, 216.

⁹³ Ibn Ḥārīt, *Quḍāt Qurṭuba*, 123/51, pone en boca del poeta satírico Mu'min b. Sa'īd una clara alusión a las inclinaciones sexuales de al-Ŷazīrī, en presencia de 'Amr b. 'Abd Allāh, a quien parece iba dirigido el acerado verbo de Mu'min (en la ed. de *Quḍāt Qurṭuba* aquí utilizada, el nombre de al-Ŷazīrī aparece como "Abū Zayd al-Ḥaḍarī", mala lectura por la auténtica *nisba* del personaje). *Cfr.* Terés, E., "Mu'min b. Sa'īd",

sobre las que sólo cabe emitir hipótesis, el caso es que la postura de Ibn Waḍḍāḥ, como las de al-A'nāqī e Ibn Ayman, manifiesta hasta qué punto los constructores de la imagen ideal del ulema no estaban dispuestos a aceptar ciertas manifestaciones de *yāh* que, según ellos, contrariaban lo que debía ser el código de conducta que se empeñaban en establecer para el conjunto de sus colegas.

La elaboración de ese código, nunca explicitado en las fuentes biográficas, pero fácilmente deducible de los datos que contienen, se manifiesta en ocasiones de manera muy evidente, como se acaba de ver en el caso de Abū Zayd al-Ŷazīrī. Otro ejemplo notable es el del ya mencionado cadí de Huesca, Barbastro y Lérida, Ibn al-Sindī, que acumuló riquezas y poder en el ejercicio de su función, y del que uno de sus biógrafos dice que «se apartaba en todas sus actuaciones de (las normas) que regían el comportamiento de los sabios» (*wa-kāna jāriyan fī ŷamī' maḍāhibi-hi 'an ṭabaqat ahl al-'ilm*)⁹⁴. Tampoco ha de olvidarse que la carrera ascendente de Abū l-Walīd al-Bāyī, mencionada más arriba, no dejó de suscitar críticas, tanto por su relación con grandes magnates, cuyas recompensas (*yawā'iz*) aceptaba, como por su disponibilidad a encargarse de la función judicial en lugares poco acordes con su categoría y a los que enviaba a sustitutos para que se ocupasen de los asuntos del día a día, mientras que él sólo se personaba en esos lugares muy raramente⁹⁵.

De todos los ejemplos de «mala conducta», en la que los poseedores de *yāh* se extralimitan en su utilización, apartándose de ese código no escrito pero que se ha perpetuado en la literatura biográfica, un caso verdaderamente llamativo es el de una familia cordobesa de ulemas que parece haber concitado una casi unánime reprobación entre sus pares, a pesar de lo cual sus noticias biográficas han preservado una continuidad genealógica notable, que muestra cómo la censura hacia sus actuaciones y prácticas científicas o sociales no impedía el reconocimiento de su posición.

Del más antiguo miembro de esta familia de que se tiene noticia, Ibrāhīm b. 'Īsā b. Ḥayyawayh⁹⁶, no existen textos biográficos espe-

Al-Andalus, XXV (1960), 455-67, esp. 458 y Molina, L., "El *Kitāb al-udabā'* de Ibn al-Faradī", *Anaquel de Estudios Árabes*, 13 (2002), 109-29, esp. 125-26.

⁹⁴ Qāḍī 'Iyād, *Tartīb al-madārik*, VI, S.A. A'rāb (ed.), Rabat, 1981, 167.

⁹⁵ Qāḍī 'Iyād, *Tartīb al-madārik*, VIII, 121.

⁹⁶ Este nombre aparece con grafías diferentes en los textos biográficos de los miembros de esta familia. Se reproducirá, en cada caso, tal como se registra en cada biografía; la

cíficos, pero sí un relato con fines ejemplarizantes que se ha conservado en una obra de Ibn Baškuwāl y que permite situarlo, cronológicamente, en el periodo que va de fines del siglo III/IX a comienzos del IV/X. Según afirma Ibn Baškuwāl, este episodio se conservaba en la memoria de los cordobeses, y se refería a quien –Ibrāhīm b. ‘Īsà– era calificado como «un hombre de la gente de Córdoba que pasaba por ser hombre de ciencia, al que engañaron su situación y su gloria» (*bi-ḥāli-hi wa-yāhi-hi*)⁹⁷. Apoyándose en su elevada posición, Ibrāhīm b. ‘Īsà intentó comprar la casa de uno de sus vecinos que se resistía a venderla, y al que amenazó con represalias sin cuento ante su negativa; finalmente, la presencia de dos prestigiosos ascetas que rezaron durante toda una noche con el intimidado propietario tuvo como consecuencia la súbita muerte de Ibrāhīm b. ‘Īsà y la liberación del injustamente perseguido.

Aunque no se mencione expresamente en su biografía, parece claro que Dā’ūd b. ‘Īsà b. Ŷabbūya al-Aḥwal al-Kalā’ī⁹⁸ era hermano de Ibrāhīm. Y, aunque a Dā’ūd no se le atribuya la posesión de *ḡāh*, sí conviene traerlo aquí a colación para completar el cuadro general de su familia, con la que comparte otra característica notable: la escasa estima en que se tenían sus conocimientos. Añádase a ello su desahogada posición económica, señalada en los dos textos biográficos que le conciernen, como se verá a continuación.

La memoria de Dā’ūd b. ‘Īsà se ha conservado, sobre todo, gracias a su vinculación con Baqī b. Majlad (m. 276/889), de quien fue discípulo, compañero de *riḥla* y mecenas. Ambos, sin embargo, no podían ser más diferentes, tanto en su aspecto físico como en su posición social y su categoría intelectual. Así lo refiere, muy expresivamente, un relato de Qāsim b. Aṣḡab sobre la estancia de estos dos cordobeses en Bagdad, en el que, citando a Abū Bakr b. Abī Jaytama⁹⁹, quien allí los había conocido a ambos, se describe a Baqī como «de talla proporcionada, rubio, de tez clara, barbilampión, inteligente, de hermosa apariencia» y a Dā’ūd como «de tez os-

existencia de todas estas variantes muestra que se trataba de un apelativo muy poco familiar para los redactores –o copistas– de esas obras.

⁹⁷ Ibn Baškuwāl, *Kitāb al-Mustagīṭin bi-llāh*, M. Marín (ed. y estudio), Madrid, 1991, 74-75.

⁹⁸ Marín, “Nómina”, 466.

⁹⁹ Se trata de Aḡmad b. Zuhayr b. Ḥarb, m. 279/892-93, tradicionista asentado en Bagdad; Pellat, Ch., “Ibn Abī Khaythama”, *EP*.

cura, talludo y bizco». Más notables aún eran sus diferencias como estudiosos de las ciencias islámicas, por las que Dā'ūd tenía gusto e interés, pero escasa capacidad, en contraste con Baqī, que alcanzó en ellas las alturas más excelsas. Aun así, termina diciendo Qāsim b. Aşbag que todos los materiales científicos que consiguió Baqī en Oriente se los debió a Dā'ūd, «que era hombre opulento (*min ahl al-wafr*) y podía pagar las copias, mientras que Baqī era persona de escasos medios (*muqill*)»¹⁰⁰.

Los abundantes medios económicos de Ibrāhīm b. 'Īsà estaban, pues, también a disposición de su hermano Dā'ūd. Aunque éste no consiguiera el reconocimiento de sus pares como ulema de mérito, se le incluyó en los repertorios biográficos debido a su conexión con Baqī b. Majlad, si bien no se dejara de subrayar su falta de adecuación a los criterios de excelencia exigidos por la comunidad de los sabios andalusíes¹⁰¹. Nada se sabe, por otra parte, de los orígenes de la fortuna familiar, como tampoco del propio linaje al que pertenecían tanto Ibrāhīm b. 'Īsà como Dā'ūd, aunque es evidente que no pertenecían a familias árabes establecidas en al-Andalus desde antiguo, como muestran las vacilaciones de los textos biográficos en la identificación del abuelo de ambos y en la *nisba* que se les atribuye a algunos.

Se conservan noticias biográficas de dos descendientes de Ibrāhīm b. 'Īsà, a los cuales no se atribuye *yāh*, pero sí una posición similar. La continuidad en las fórmulas que se les aplican hace necesario detenerse en el examen de esta saga familiar, tan extraordinaria en el conjunto de las informaciones sobre ulemas andalusíes que han llegado hasta nuestros días. Un hijo de Ibrāhīm, Abū Bakr

¹⁰⁰ El relato de Qāsim b. Aşbag, que le fue transmitido a Ibn Hārīt por al-Ḥakam II cuando era príncipe heredero, en Ibn Hārīt, *Ajbār*, n.º 102. Parecida información, aunque con otros detalles, en Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj 'ulamā' al-Andalus*, n.º 425: según Jālid b. Sa'd, fue Baqī quien pidió al rico Dā'ūd (*wāsi' al-māl*) que utilizase su dinero en comprar libros y reunir *dīwānes*, ofreciéndole a cambio compartir con él sus transmisiones. Es ésta una de las raras ocasiones en que la literatura biográfica se refiere a los grandes gastos que podía suponer la *riḥla fī ṭalab al-'ilm*. Sobre los textos introducidos en al-Andalus por Baqī, Marín, M., "Baqī b. Majlad y la introducción del estudio del *ḥadīṭ* en al-Andalus", *Al-Qanṭara*, I (1980), 165-208, esp. 202.

¹⁰¹ La parte final de su biografía en Ibn Hārīt (*Ajbār*, n.º 102), es sumamente ilustrativa a este respecto. Según Qāsim b. Aşbag, cuando se le pedía una transmisión sobre la que surgían dudas, enviaba al solicitante a consultar a Baqī, diciéndole: «si él dice que lo hemos escuchado, te lo transmitiré, y si no, no», ya que había olvidado todo lo que había reunido durante su viaje a Oriente.

Muḥammad b. Ibrāhīm b. ʿĪsà al-Kattānī, conocido como Ibn Ūyyawayoh o Ibn Ḥayyūya¹⁰² (m. 328/939-40), estudió con los maestros cordobeses más importantes de su tiempo (Ibn Waḍḍāh, Ibn Bāz, al-Juṣānī, etc.), hizo la peregrinación y volvió a al-Andalus para convertirse en un experto alfaquí que alcanzó una importante posición (*ʿazīm al-wiḡāha*), aunque, como subraya Ibn al-Faraḍī, su comportamiento era similar al de los personajes mundanos (*mutaššabih bi-ahl al-dunya*) y, por tanto y siguiendo una fórmula ya mencionada con anterioridad, «se apartaba en sus actuaciones de (las normas) que regían el comportamiento de los sabios» (*jāriḡan min ṭabaqat ahl al-ʿilm*).

Estas dos expresiones se repiten literalmente en la biografía del hijo de Muḥammad, Abū l-Aṣḡag ʿĪsà b. Muhammad b. Ibrāhīm b. ʿĪsà b. Ḥayyūya al-Kinānī (m. 374/984-85), quien, al igual que su padre, podía presumir de haber sido discípulo de maestros de renombre, como Ibn Ayman y Qāsim b. Aṣḡag, sin que ello impidiese que su biógrafo descalificase sus conocimientos, afirmando que ni se transmitía de él ni estaba, en todo caso, calificado para ello¹⁰³.

La trayectoria de esta familia de ulemas cordobeses es, no hace falta insistir en ello, ciertamente singular. Ninguno de sus miembros es agraciado con las benévolas calificaciones que merecen cientos y cientos de ulemas repertoriados en las épocas en que todos ellos vivieron, lo que no impidió que ocupasen un lugar relevante en la sociedad de su tiempo; de otro modo, no se habría tenido noticia de ellos. Es más: el *ḡāh* que se atribuye al fundador de la estirpe se transmitió, al menos, a su hijo Muḥammad b. Ibrāhīm b. ʿĪsà, que lo extendió de manera extraordinaria a su vuelta del viaje a Oriente¹⁰⁴, de manera que formó parte de la delegación de notables cordobeses enviada por ʿAbd al-Raḡmān III a Toledo en 317/930. El cronista menciona la presencia, en esta delegación, de dos de los principales alfaquíes (*min akābir al-fuqahāʿ*) de Córdoba: Muḥammad b. ʿAbd al-Malik b. Ayman y Muḥammad b. Ibrāhīm b. ʿĪsà¹⁰⁵.

¹⁰² Ibn al-Faraḍī, *Taʿrīḡ ʿulamāʿ al-Andalus*, n.º 1219. La segunda lectura procede de la edición del mismo texto de R.ʿA. al-Suwayfī, Beirut, 1997.

¹⁰³ Ibn al-Faraḍī, *Taʿrīḡ ʿulamāʿ al-Andalus*, n.º 987.

¹⁰⁴ Así lo hace constar Ibn Ḥārit, *Ajbār*, n.º 204 (*min intišār al-ḡurma wa-nbisāt al-ḡāh*).

¹⁰⁵ Ibn Ḥayyān, *al-Muḡtabas V*, P. Chalmeta, F. Corriente y M. Sobh (eds.), Madrid,

Cabe observar que la posición alcanzada socialmente por los miembros de esta familia, tanto en términos de posesión de riqueza como de contactos con el poder político (es decir, el conjunto de su *yāh*) no es, sin embargo, la que atrae las descalificaciones de los biógrafos, tal como ocurre en otros casos similares examinados con anterioridad. Se trata, por el contrario, de una censura hacia su capacidad como ulemas, agravada en el caso de Ibrāhīm b. 'Īsā por su intento de abuso de poder. No llegaron, nos dicen sus pares en el mundo intelectual de su tiempo, a los niveles exigibles para ser considerados auténticos sabios, aunque gozaran de rango y fortuna.

Debe reseñarse un último caso, esta vez individual, de ulema poseedor de *yāh wa-qadr* que utilizó sus conocimientos de forma reprochable: Muḥammad b. Gālib, conocido como al-Ṣaffār o Ibn al-Ṣaffār (m. 290/902 o 295/907)¹⁰⁶, uno de los muftíes más importantes de su tiempo¹⁰⁷. Las biografías que se le dedican son, desde luego, muy diferentes entre sí a la hora de valorar su actuación. Ibn Ḥārīt le hace objeto de grandes elogios, especialmente por sus conocimientos en la técnica de redacción de documentos notariales, y hace constar que el emir 'Abd Allāh lo había enviado como agente suyo de confianza (*amīn*) ante Ibn Ḥafṣūn y, posteriormente, a Tudela. Añade finalmente que, según una transmisión de Jālid b. Sa'd, Ibn Gālib solía llorar, arrepentido, por los pecados en que había incurrido durante su vida, en lo que parece ser, *a priori*, un tópico de la literatura de carácter ascético¹⁰⁸.

Sin embargo, Ibn al-Faraḍī, después de describir la carrera «académica» de Ibn Gālib y su posición como muftí de prestigio, añade que era «inclinado a las cosas del mundo, dejándose llevar por las pasiones (*al-hawā*) al emitir fetuas y equivocándose [en sus resoluciones]»¹⁰⁹. Es decir, Ibn Gālib emitió, según este juicio, opiniones legales injustas, de lo que se arrepintió al final de su vida, al

1979; Viguera, M.J. y Corriente, F. (trads.), *Crónica del califa 'Abdarrahmān III an-Nāṣir entre los años 912 y 942*, Zaragoza, 1981, 280/212.

¹⁰⁶ Marín, "Nómina", n.º 1294.

¹⁰⁷ Ibn Ḥayyān, *al-Qism al-tālīt min Kitāb al-Muqtabis*, M. Martínez Antuña (ed.), Paris, 1937, 7; Ibn 'Idārī, *al-Bayān al-mugrib*, G.S. Colin y E. Lévi-Provençal (eds.), Leiden, 1951, II, 144.

¹⁰⁸ Ibn Ḥārīt, *Ajbār*, n.º 151.

¹⁰⁹ Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj 'ulamā' al-Andalus*, n.º 1146; reproducido por Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, V, 158. *Cfr.* Viguera, "Los jueces de Córdoba", 141-42.

decir de otra autoridad utilizada por el mismo biógrafo¹¹⁰. De esta forma se explica mejor la información de Jālid b. Sa'd recogida por Ibn Ḥārīt, completándose con esos datos una trayectoria biográfica que se redime por la reconciliación final con la exigencia religiosa de la virtud y se presenta, así, como caso ejemplar para las futuras generaciones de ulemas.

Del buen uso del *yāh*

Se ha visto hasta ahora que los autores de diccionarios biográficos, en los ejemplos aquí expuestos, mantienen hacia el *yāh* una postura que puede calificarse de neutral. Sólo cuando quienes lo poseen transgreden el código normativo de los ulemas —por su ignorancia como sabios o por su conducta inadecuada— se deslizan en los textos biográficos expresiones de censura más o menos acerbas, y a menudo contradictorias entre sí, dependiendo de las tradiciones utilizadas por los autores de estos textos y, a veces, de sus elecciones personales a este respecto, cuyas motivaciones casi nunca se conocen. Una excepción notable, en este sentido, es la de la obra biográfica de Ibn Ḥārīt, identificada recientemente como un texto destinado a la glorificación de la figura de Baqī b. Majlad¹¹¹, por lo que no ha de extrañar que en la biografía que allí se le dedica se haga constar que «no era cicatero con su *yāh* ni pusilánime en su cuidado», puesto que su posición procedía de la nobleza de espíritu y la religiosidad más auténtica¹¹². Esta expresión del sentido del *yāh* tiene poco que ver, en principio, con lo hasta ahora examinado, fundada como está en una adquisición de rango intelectual y religioso a través de una experiencia personal alejada del «mundo» al que se incorporaron otros sabios con conexiones muy expresas con el poder político o que disfrutaban de una posición económica privilegiada.

¹¹⁰ Se trata de Ibn 'Abd al-Barr, citado por el Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, V, 158. Cfr. Viguera, M.J., "La 'Historia de alfaquies y jueces' de Aḥmad b. 'Abd al-Barr", *RIEEI*, 23 (1985-86), 49-61.

¹¹¹ Molina, L., "Classifying Scholarship. An Analysis of Biographical Texts from Ibn Harith's *Akhbar al-fuqaha wa-l-muhaddithin*", *Medieval Prosopography*, 23 (2002), 55-71.

¹¹² Ibn Ḥārīt, *Ajbār*, n.º 58, 56.

No obstante, los términos utilizados por Ibn Hārīt en su biografía de Baqī b. Majlad podrían aplicarse a otros casos en los que el poseedor de *yāh* ejerce una función distributiva por la cual entra a formar parte de un sistema que beneficia tanto al dador como al que recibe los dones: el primero, porque con ello legitima su posición y el segundo porque obtiene beneficios concretos de ella, convirtiéndose a su vez en posible reproductor de relaciones similares¹¹³.

Ejemplos andalusíes de esta clase de intercambios simbólicos y materiales¹¹⁴ pueden encontrarse en las biografías de dos ulemas ya mencionados en estas páginas. El primero, Zakarīyā' b. Zarqūn, de Huesca, no sólo tenía, como ya se ha dicho, *yāh* '*azīm wa-māl 'arīd*', sino que era conocido por conceder dones y dádivas (*kānat la-hu hibāt wa-'atāyā*)¹¹⁵. Más detalles de esta actividad distributiva se dan en el segundo de los ejemplos aquí traídos a colación, que no es otro que el ya mencionado juez de Córdoba al-Ḥabīb (m. 312/925)¹¹⁶, quien tenía su casa abierta a los más importantes alfaquíes y ulemas de su tiempo, a los que ofrecía banquetes de forma sistemática, amén de cuidarse de que, durante el *ramadān*, se alojaran en una de sus residencias y comieran en ella, por turno, alfaquíes y notables, a los que ofrecía también el festejo propio del fin del periodo de ayuno. Además, practicaba al-Ḥabīb el préstamo de dinero a miembros del entorno del poder (*aṣḥāb al-sultān*), bien que asegurándose las garantías necesarias para ello¹¹⁷. El juez aparece aquí, tal como debió de ocurrir con Zakarīyā' b. Zarqūn —y muchos otros de quienes no ha llegado noticia en ese sentido— en el centro de una red de intercambios y distribución de su *yāh*, para lo cual ejercía, sin duda, criterios selectivos: de la misma manera que sólo prestaba dinero a quien merecía su confianza, tampoco habría de invitar a su casa a aquellos que no consideraba dignos de tal atención y que pudieran, en el futuro, corresponder a ella.

De un carácter más general, aunque situada en un ámbito muy próximo al que se acaba de examinar, es la formulación que se ofre-

¹¹³ Sobre el intercambio de dones desde la perspectiva antropológica, Godelier, M., *L'enigme du don*, Paris, 1997.

¹¹⁴ Véanse, a este propósito, las reflexiones de Chamberlain, *Knowledge and Social Practice*, 111.

¹¹⁵ Ibn Hārīt, *Ajbār*, n.º 110.

¹¹⁶ *Supra*, nota 54.

¹¹⁷ Fierro, "Tres familias andalusíes", 121.

ce en la biografía del renombrado ulema Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. ‘Īsā b. Abī Zamanīn (m. 399/1008), de quien se afirma que aunaba a sus muchas prácticas piadosas y ascéticas la distribución de sus bienes y su *yāh* (*wa-l-muwāsāt bi-māli-hi wa-yāhi-hi*)¹¹⁸.

El *yāh* se define, en esta clase de informaciones, como una posesión de carácter múltiple, que produce relaciones basadas en el reparto de dones, tanto materiales como de otra clase. Ser invitado a una comida de carácter exclusivo suponía, naturalmente, un avance en la escala social y participar en un acto que confería a sus miembros una calidad superior que podían, a su vez, distribuir entre sus pares. De ahí el carácter provechoso (*nuffā’*) que se atribuye a quienes utilizaban de ese modo sus bienes y su rango, estableciendo a su alrededor un procedimiento de reparto de dones que les convenía tanto a ellos como a sus beneficiarios. A los ejemplos andalusíes que se acaban de mencionar pueden añadirse otros, más tardíos, de magrebíes que tuvieron relación con al-Andalus, y que distribuyeron provechosamente sus bienes y su *yāh* (*nuffā’an bi-māli-hi wa-yāhi-hi*).

Esta última expresión es la que se utiliza, sin más explicaciones, para definir a Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Abī l-Qāsim ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Qannūn (m. 577/1181-82)¹¹⁹. Algo más definido es el papel de Muḥammad b. ‘Abd al-Ḥaqq b. Sulaymān al-Ya‘murī, también llamado al-Baṭū‘ī (*nisba* de la tribu bereber de Bocoya), un ulema de Tremecén, originario de Nadrūma (m. 625/1227-28) que estudió, entre otros lugares, en Sevilla, pero que desarrolló su actividad profesional en su lugar de origen, donde fue cadí en dos ocasiones, y que tuvo privanza con gobernadores, príncipes y sultanes de su época; de posición adinerada e influyente (*mūsiran mūtīran*), hacía aprovechar de su *yāh* y sus bienes (*nuffā’an bi-yāhi-hi wa-māli-hi*), era hospitalario (*miṭ‘ām*) y distinguido (*wayīth*) tanto en su lugar de origen como en otros. Bien es verdad que también se dice que a veces daba muestras de ignorancia o necedad (*gafla*), pero ello no impidió que su excelente posición social fuera reconocida por sus biógrafos¹²⁰.

¹¹⁸ Qāḍī ‘Iyād, *Tarīb al-madārik*, VII, 189; Arcas Campoy, M., “Ibn Abī Zamanīn, Abū ‘Abd Allāh”, *Enciclopedia de al-Andalus*, I, s.v.

¹¹⁹ Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrākuṣī, *al-Dayl wa-l-takmila*, VIII, n.º 2.

¹²⁰ Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrākuṣī, *al-Dayl wa-l-takmila*, VIII, n.º 118.

Muy semejante es el retrato que el mismo autor hace de ‘Umar b. Muḥammad b. Aḥmad al-Qaysī (m. 626/1228-29), de Marrakech, *kātib* del *sayyid* almohade Abū Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz b. Yūsuf b. ‘Abd al-Mu‘min, con quien entró en Sevilla en 619/1222-23, tras el nombramiento del príncipe como gobernador de la ciudad¹²¹. Fue ‘Umar b. Muḥammad consejero del *sayyid* (*maqḅūl al-qawl ‘inda-hu*) y supo, como en los casos citados anteriormente, hacer circular provechosamente su *yāh* y sus posesiones (*kāna [...] nuffā‘an bi-yāhi-hi wa-dāt yadi-hi*)¹²².

También de época almohade es la biografía de un andalusí en la cual los usos benéficos y provechosos del *yāh* se explicitan de manera muy expresiva, dando forma concreta a las alusiones hasta ahora encontradas en los textos. Por ello es necesario detenerse en la narración biográfica que atañe a este personaje, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Ubayd Allāh b. ‘Ayyāš al-Tuḥṭibi (m. en Marrakech en 618/1221-22)¹²³.

Se ha utilizado conscientemente el término “narración biográfica” para identificar el texto que concierne a Ibn ‘Ayyāš, y en el que se muestra, a través de la información de un testigo presencial, su actividad como poseedor de *yāh* en la corte almohade¹²⁴. Como se verá en seguida, esta narración permite apreciar el carácter dinámi-

¹²¹ ‘Abd al-‘Azīz b. Yūsuf (que algunos autores llaman ‘Abd al-Wāḥid) había sido antes gobernador de Málaga, Haskūra y Siyilmāsa; fue proclamado califa a la muerte de Yūsuf II en 620/1224 y destronado pocos meses después, lo que le valió el apelativo de al-Majlū’. Véase ‘Abd al-Wāḥid al-Marrākušī, *al-Mu‘yib fī taljīs ajbar al-Magrib*, Casablanca, s.a., 467-471; Ibn ‘Askar/Ibn Jamīs, *A‘lām Mālaqa*, ‘A. al-Targī (ed.), Beirut, 1999, n.º 101; Huici Miranda, *Historia política*, II, 624 y Calero Secall, M., “Málaga almohade: políticos y ulemas”, *EOBA*, X, 285-314, esp. 291.

¹²² Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrākušī, *al-Dayl wa-l-takmila*, VIII, n.º 31.

¹²³ Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrākušī, *al-Dayl wa-l-takmila*, VI, n.º 1034; Molina, “Instituciones administrativas”, 164 y Velázquez Basanta, F.N., “De nuevo sobre Ibn ‘Ayyāš de Purchena, Gran Canciller del Imperio Almohade”, *Aynadamar. Colección de Estudios y Textos Árabes*, I, Cádiz, 2002, 89-132, amplio estudio centrado especialmente en la producción literaria de Ibn ‘Ayyāš.

¹²⁴ Sigo el texto contenido en la obra citada en la nota anterior. No es éste el lugar para analizar los componentes de los «retratos biográficos o autobiográficos» contenidos en la literatura árabe clásica, aunque para contextualizar adecuadamente el texto que presento a continuación no está de más tener en cuenta reflexiones recientes sobre este tema, como, entre otras, las de Rodríguez Mediano, F., “El género biográfico árabe: apuntes teóricos”, *EOBA*, VIII, 17-33 y Reynolds, D.F. (ed.), *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, Berkeley, 2001. Señalo estos dos textos por su divergente aproximación a las caracterizaciones autobiográficas, o no, en la literatura árabe clásica.

co del *yāh* y sus repercusiones hacia el entorno de quienes gozaban de él.

La familia de Ibn ‘Ayyāš era originaria de Zaragoza, aunque él había nacido en Purchena, en 550/1155-56¹²⁵. Tras una educación que le permitió convertirse en *kātib* y experto en lengua y literatura árabes, Ibn ‘Ayyāš llegó a convertirse en jefe de la cancellería (*ṣāhib al-qalam al-a’lā*) de los califas almohades al-Manṣūr (580-595/1184-1199), su hijo al-Nāṣir (595-610/1199-1213) y el hijo de éste, al-Mustaṣir (610-620/1213-1224). No es por tanto de extrañar que se afirme que había alcanzado, gracias a su conexión con estos soberanos, un alto grado de riqueza, privanza y rango (*al-tarwa wa-l-ḥuḏwa wa-l-yāh*). Más interesante es, para el propósito de este estudio, que se haga igualmente constar que Ibn ‘Ayyāš daba provecho con su rango y posesiones (*nuffā’an bi-yāhi-hi wa-māli-hi*) y se ocupaba mucho de los *ṭalabat al-‘ilm*, los propagandistas y difusores de la doctrina almohade¹²⁶.

La biografía de Ibn ‘Ayyāš contiene un largo y detallado relato en el que se puede apreciar el funcionamiento de su «distribución provechosa» del *yāh* que poseía en tanto que alto funcionario de la administración almohade. Este relato se debe a Abū l-Qāsim al-Balawī, un sabio andalusí que había conocido a Ibn ‘Ayyāš en su patria común y que lo visitó en Marrakech en fecha indeterminada. Al-Balawī había sido maestro de Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrākuṣī, quien le dedicó en su obra una larguísima biografía¹²⁷ y que reproduce la historia de su relación con Ibn ‘Ayyāš, narrada en primera persona y que consta de dos episodios claramente diferenciados pero con una estrecha relación entre sí.

En el primero de ellos, cuenta al-Balawī que al llegar a Marrakech se dirigió a la residencia de Ibn ‘Ayyāš, a quien había conocido en al-Andalus:

Me acogió amablemente, dándome la bienvenida y excediéndose en recibirme y honrarme. Decidió que me quedase en su casa, lo que acepté, y me instaló

¹²⁵ Es errónea la fecha –505– que da Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrākuṣī, *al-Ḍayl wa-l-takmila*, VI, n.º 1034, 387.

¹²⁶ Fricaud, E., “Les *ṭalaba* dans la société almohade (le temps d’Averroès)”, *Al-Qanṭara*, XVIII (1997), 331-87, esp. 356-58.

¹²⁷ Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrākuṣī, *al-Ḍayl wa-l-takmila*, I, 674. Mifath, M. y Viguera, M.J., “Al-Balawī, Aḥmad”, en J. Lirola Delgado y J.M. Puerta Vélchez (eds.), *Enciclopedia de al-Andalus*, I, Granada, 2002, s.v.

en un sobrado (*'illīya*)¹²⁸ en el patio (*raḥba*) de su residencia. Allí permanecí durante mi estancia en Marrakech, afectándome en ella una larga enfermedad. Cuando él llegaba a su casa, no entraba ni salía de ella sin subir a donde yo estaba y preguntarme por mi estado y por la evolución de mi enfermedad. Hizo venir a los médicos más hábiles para que opinasen sobre mi dolencia y el cuidado de mi enfermedad. Dio órdenes en su casa para que se cumpliesen sus recomendaciones respecto a la comida y la medicación. Perseveró en ello hasta que me fui curando [...] Un día me trajeron una *talbīna*¹²⁹ que me habían preparado y sobre la cual opinó que se había pasado del tiempo en que me convenía comerla, por lo cual se alteró y afligió, imaginando que se me había descuidado y que no se ocupaban de mí lo suficiente. Estuvo un rato (conmigo) y después bajó a su residencia; oí cómo alzaba la voz, afeando (lo sucedido) con fuerza y con gran reproche, no sé si a sus mujeres (*ahl*) o a quien estuviera encargado de mi cuidado¹³⁰.

Este primer episodio relatado por Abū l-Qāsim al-Balawī no deja dudas sobre la actitud de Ibn 'Ayyāš, preocupado en todo momento por el bienestar de su invitado, al que concede una atención constante, que llega hasta el control de su dieta. Se construye así una imagen personal caracterizada por la generosidad de espíritu aunque circunscrita, eso sí, al ámbito privado de su vida y que opera a modo de pórtico introductorio al segundo episodio, relatado a continuación del anterior y en el cual se desborda ese ámbito para introducir al lector en el complejo mundo de los usos públicos (y no por ello menos individuales y personales) del *yāh*.

Durante su estancia en Marrakech, continúa diciendo al-Balawī¹³¹ (aparentemente ya recuperado de su enfermedad y alojado en otra casa), no vacilaba en recurrir a Ibn 'Ayyāš para pedirle su intercesión en cuestiones importantes (*kibār al-masā'il*), peticiones a las que daba siempre rápida respuesta. Como ejemplo de esta disposición de Ibn 'Ayyāš, cuenta al-Balawī que uno de sus colegas andalusíes entonces presente en Marrakech se dirigió a él para pedirle ayuda en un asunto (*ḥāy'a*) de suma importancia, para el que requería su intervención de manera que pudiera solucionarse a plena

¹²⁸ Corriente, F., *A Dictionary of Andalusī Arabic*, Leiden, 1997, s.v. (donde se traduce como «belvedere», al igual que en Dozy, *Supplément*, s.v.).

¹²⁹ Sobre esta confección culinaria, cuyo nombre ha pasado al castellano («talvina») y ha pervivido hasta hoy en algunas regiones andaluzas, Ibn Razīn al-Tuḡībī, *Relieves de las mesas, acerca de las delicias de la comida y los diferentes platos*, M. Marín (estudio, trad. y notas), Gijón, 2007, 111 y nota 55.

¹³⁰ Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākuṣī, *al-Dayl wa-l-takmila*, VI, 1034, p. 385.

¹³¹ Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākuṣī, *al-Dayl wa-l-takmila*, VI, p. 386.

satisfacción del interesado. No había nadie, en opinión de al-Balawī, tan capaz como Ibn ‘Ayyāš para ayudarlo en esta cuestión, por lo que acudió a visitarlo. Estaba entonces Ibn ‘Ayyāš afligido por un estado de depresión (*iltiyāt*)¹³² y recibió a su amigo acostado. Tras un rato de conversación cortés, se atrevió al-Balawī a plantear su demanda, lo que hizo incorporarse a Ibn ‘Ayyāš y exclamar: «ignora la gente cuál es mi posición (*qadr*)», frase que repitió tres veces, añadiendo: «¿es esto cosa por la que yo haya de interceder ante el sultán?» Pidió a continuación que le trajera al-Balawī pluma y papel, en el cual escribió un decreto (*ḡahīr*) que cumplía sus deseos y que envió al soberano, siéndole devuelto de inmediato con su aprobación.

Al término de esta demostración de íntima conexión con el poder político, procedió Ibn ‘Ayyāš a reprender amigablemente a al-Balawī, de quien esperaba, dijo, que acudiera a él siempre que tuviera un asunto que resolver, fuera suyo propio o de alguno de sus conocidos, de poca o de mucha importancia, porque, en sus propias palabras, «para todo lo adquirido (*muktasab*) hay un azaque, y el azaque del rango es su dádiva (*zakāt al-ŷāh baḡlu-hu*)».

Corona este episodio un comentario de al-Balawī, que inserta la actitud y palabras de Ibn ‘Ayyāš en la tradición de los grandes funcionarios de los tiempos tempranos del islam oriental. En efecto, afirma a continuación, «parecido a esto es lo que menciona Abū Bakr b. Tābit¹³³ en las noticias sobre al-Ḥasan b. Sahl, con el *isnād* de Yahyā b. Jāqān¹³⁴, que dijo: estaba yo con al-Ḥasan b. Sahl cuando llegó un hombre pidiéndole su intercesión en un asunto, a lo que accedí. Cuando se lo agradeció, dijo al-Ḥasan: ¿por qué me das las gracias? Somos de la opinión de que el *ŷāh* tiene azaque, tal como lo hay para las propiedades (*māl*)»¹³⁵.

¹³² Dozy (*Supplément*, s.v.), traduce este término (para el que cita este mismo texto de Ibn ‘Abd al-Malik) como «maladie de langueur».

¹³³ Se trata de al-Jaḡīb al-Baḡdādī (m. 463/1071), el famoso autor de la enciclopédica *Ta’rīj Baḡdād*. El relato reproducido por al-Balawī se encuentra, en efecto, en la biografía de al-Ḥasan b. Sahl, *Ta’rīj Baḡdād*, El Cairo, 1931, VII, n.º 3830, 322.

¹³⁴ Yahyā b. Jāqān b. Mūsā, alto funcionario de la administración ‘abbāsī, encargado del *dīwān al-jarāy* (al-Tanūjī, *Niṣwār al-muḥāḡara wa-ajbār al-muḡākara*, ‘A. al-Salŷī (ed.), VIII, Beirut, 1973, 5) estuvo al servicio de al-Ḥasan b. Sahl. Su hijo ‘Ubayd Allāh (m. 263/877) fue visir del califa al-Mutawakkil. Sobre ambos Sourdel, D., “Ibn *Khakān*”, *EP*, s.v.

¹³⁵ Sobre al-Ḥasan b. Sahl (m. 236/850-51), visir del califato ‘abbāsī y suegro del califa

No puede expresarse de manera más diáfana el proceso por el cual la adquisición de rango y honores, vinculado a la cercanía del poder político, adquiere un tinte de legitimidad religiosa, puesto que sus poseedores lo consideran sometido a las mismas reglas que gobiernan el azaque, el impuesto que los dueños de bienes materiales deben entregar en beneficio de los musulmanes necesitados. Es importante señalar, a este respecto, el carácter del azaque como «purificador» de la riqueza individual, que se despoja así de su contaminación material; lo mismo, por tanto, habría de ocurrir con el *yāh*¹³⁶. Pero en este caso se trata, sin embargo, de una función mucho más social que religiosa: a través de la «dádiva» del *yāh*, es decir, del reparto de influencias y favores, se creaba una red de beneficiados y dependientes, que cimentaba el control de recursos de toda clase por parte de las élites urbanas. El retrato biográfico que hace Abū l-Qāsim al-Balawī de Ibn ‘Ayyāš contribuye a enmascarar esta realidad: el protagonista de los dos episodios aquí relatados es definido, en el primero, por la nobleza de su conducta y el solícito cuidado que dispensa a su huésped y, en el segundo, añade a todo ello la disposición a compartir los beneficios derivados de su posición. Es un retrato sin duda ejemplar, y con esa intención fue escrito, lo que no quiere decir que no estuviera basado en hechos reales. Esa ejemplaridad se integra en la tradición cultural compartida por los letrados musulmanes cuando al-Balawī echa mano de ella y compara a su protector con uno de los grandes visires del Califato ‘abbāsī.

Volvamos, para terminar este apartado, a la biografía de un ulema andalusí muy anterior en el tiempo a los que se acaban de presentar, pero que incluye un caso muy particular de utilización benéfica del *yāh*. Se trata de Muḍir b. Ḥazm b. Sulaymān, un ulema de Badajoz conocido como al-Barāliyuh (m. 306/918)¹³⁷. Gozaba

al-Ma’mūn, Sourdél, D., *Le vizirat ‘abbaside de 749 à 936 (132 à 324 de l’Hégire)*, Damasco, 1959, I, 215-218; Sourdél, D., *EP*, s.v. Ha de corregirse la identificación de al-Ḥasan b. Sahl en Velázquez Basanta, “De nuevo sobre Ibn ‘Ayyāš de Purchena”, 104, nota 47.

¹³⁶ Sobre el carácter purificador del azaque, Bashear, S., “On the Origins and Development of the Meaning of *zakāt* in Early Islam”, *Arabica*, XL (1993), 84-113; Nanji, A., “Almsgiving”, *Encyclopaedia of the Qur’ān*, J.D. McAuliffe (ed.), Leiden, 2001, I, 66 y Kuran, T., “Islamic Redistribution through *zakat*. Historical Record and Modern Realities”, en *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*, M. Bonner, M. Ener y A. Singer (eds.), Nueva York, 2003, 275-93, esp. 283.

¹³⁷ Marín, “Nómina”, n.º 1429.

Munḍir de excelente *yāh* e importante respeto (*'arīd al-yāh 'azīm al-ḥurma*)¹³⁸ y fue director de la oración en Badajoz, donde 'Abd Allāh b. Muḥammad al-Ŷillīqī¹³⁹ le confió asimismo la gestión de los asuntos judiciales (*al-aḥkām*), cargo que ocupó hasta su muerte. Pero lo que aquí interesa hacer constar es que, según uno de sus biógrafos, *kānat tanfuḍ kutubu-hu fī l-subī bi-arḍ al-ḥarb bi-faḍl yāhi-hi*¹⁴⁰.

No es fácil interpretar esta breve frase, a pesar de su sencillez sintáctica y terminológica, ya que carecemos, tantos siglos después de que fuera escrita, de paralelos que nos ayuden a entenderla. A la espera de otras propuestas mejores, la que aquí se ofrece es que los escritos de Munḍir relativos a los cautivos en tierra enemiga conseguían llegar a su destino gracias a su destacado *yāh*, lo cual no deja de plantear varias interrogaciones: ¿se ocupaba Munḍir de negociar rescates de cautivos musulmanes? ¿estaba en correspondencia con ellos o con sus captores? Y, si ello era así, ¿cómo utilizaba su *yāh*, producto de su propia posición en la Badajoz islámica, para traspasar las fronteras que lo separaban del ámbito cristiano? Es tentador suponer que Munḍir b. Ḥazm ejerció un papel mediador en un espacio compartido por enemigos que debían, sin embargo, negociar intercambios de muy diverso carácter y relacionarse entre sí de formas que muy raramente han quedado documentadas para esta época temprana de la historia de al-Andalus. Llama la atención con todo que, en este ámbito tan poco esclarecido por las fuentes árabes, se pueda recuperar la actividad de Munḍir b. Ḥazm, tan claramente vinculada al rango que ocupaba en su sociedad de origen.

El rechazo del *yāh*

Se ha aludido anteriormente a la imagen ideal del perfil del ulema que pretenden transmitir los diccionarios biográficos y en la que figura, de manera muy evidente, la distancia que se debe mantener con

¹³⁸ Ibn Ḥārīt, *Ajbār*, n.º 247; Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj 'ulamā' al-Andalus*, n.º 1449 y Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, V, 244, lo califican de *'azīm al-yāh*.

¹³⁹ Nieto del famoso Ibn Marwān al-Ŷillīqī, también ejerció el gobierno de Badajoz; m. 311/923-24. Cfr. Codera, F., *Los Benimeruán en Mérida y Badajoz*, Zaragoza, 1904, 28.

¹⁴⁰ Ibn Ḥārīt, *Ajbār*, n.º 247, 196.

quienes ocupan posiciones de poder¹⁴¹. A los casos ya mencionados anteriormente, como el de Muḥammad b. ‘Ubayd Allāh b. al-Walīd al-Mu‘ayṭī¹⁴², pueden añadirse algunos otros que, con más o menos detalle, contribuyen a dar perfiles individuales a una actitud generada entre los círculos más acentuadamente «pietistas» de los ulemas.

También de época omeya, aunque de una generación anterior y de perfil social y genealógico muy diferente del de al-Mu‘ayṭī, el toledano Dā‘ūd b. Huḍayl b. Mannān (m. 315/927)¹⁴³ pasó 12 años de su vida dedicados a la *riḥla* en Oriente, tras lo cual volvió a su lugar de origen¹⁴⁴. Allí, sin embargo, no consiguió encontrarse a gusto y se trasladó a Córdoba, instalándose en la Ruṣāfa, donde llevó una vida tan retirada que ni siquiera se permitía transmitir a otros los conocimientos adquiridos durante su viaje. Se trata, por tanto, de una trayectoria claramente insertada en los parámetros de las biografías de ascetas, pero en la que destaca el hecho de que, con anterioridad, Dā‘ūd b. Huḍayl había pertenecido, en Toledo, a los grupos locales dotados de *yāh* y opulencia (*ahl al-yāh wa-l-wa-ḥr*)¹⁴⁵, de manera que la adopción de un estilo de vida como el descrito durante el periodo de su vida que pasó en Córdoba sólo puede entenderse como una renuncia definitiva a los privilegios de su posición, como producto, muy probablemente, de un proceso de reafirmación religiosa sobre el que nada nos dicen sus biógrafos.

Más detalles se encuentran en dos biografías más tardías que la de Dā‘ūd b. Mannān, con características muy diferentes entre sí. La primera de ellas se refiere al damasceno Abū Zakarīyā’ Yaḥyà b. ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Abd al-Mun‘im b. ‘Abd Allāh al-Qaysī al-Iṣfahānī (m. 608/1211-12)¹⁴⁶, quien después de haber residido y estudiado en Iṣfahān, Alejandría y Bugía, se asentó en Granada, donde adquirió una notable reputación como predicador y asceta; también visitó, en fecha imprecisa, las ciudades magrebíes de Ma-

¹⁴¹ Véanse las interesantes reflexiones que sobre este tema hace Zaman, M.Q., *Religion and Politics under the Early ‘Abbāsids. The Emergence of the Proto-Sunni Elite*, Leiden, 1997, 78 y ss.

¹⁴² *Supra*, nota 20.

¹⁴³ Marín, “Nómina”, n.º 468.

¹⁴⁴ Sobre la duración de las estancias en Oriente, con mención específica de Dā‘ūd b. Huḍayl, *cfr.* Ávila, M.L., “The Search for Knowledge: Andalusī Scholars and their Travels to the Islamic East”, *Medieval Prosopography*, 23 (2002), 125-39.

¹⁴⁵ Ibn Ḥārīt, *Ajbār*, n.º 103.

¹⁴⁶ Penelas y Zanón, “Nómina”, n.º 2390.

rrakech y Agmāt, en las cuales sus sermones fueron, al parecer, muy apreciados¹⁴⁷. La caracterización biográfica de Abū Zakarīyā', experto conocedor de los *uṣūl al-fiqh* y alfaquí šāfi'í, se detiene en su extremada modestia, su labor como distribuidor de limosnas y ejecutor de obras de beneficencia, así como en su abstención del *yāh* (*zāhid al-yāh*) y del contacto con los magnates y grandes señores (*ru'asā' al-dunyā*), prefiriendo a todo ello el trato con otros sabios, con discípulos cuyo afecto se granjeaba por su conducta y con, en general, gentes de comportamiento virtuoso.

Nada de todo ello es especialmente destacable en la tradición biográfica que subraya la diferencia que separa al ulema ejemplar del poderoso, de no ser que, en este caso, se hace constar expresamente que Abū Zakarīyā' se abstenía de participar en los círculos sociales dotados de *yāh* (cosa que, como se ha visto anteriormente, no era en absoluto la práctica general de los ulemas). La situación que se suele utilizar para ejemplificar este distanciamiento entre sabios piadosos y grandes señores y magnates es la de una visita, requerida por los segundos y concedida a regañadientes o rechazada por los primeros¹⁴⁸. Uno de los relatos más elaborados y complejos de esta clase de situación se encuentra, precisamente, en la biografía de Abū Zakarīyā'. El gobernador de Granada, Abū Ibrāhīm Iṣḥāq b. Abī Ya'qūb b. 'Abd al-Mu'min¹⁴⁹ envió a uno de sus visires a casa del sabio, para que le comunicase el deseo de que fuera a visitarlo. Lógicamente, Abū Zakarīyā' se negó a ello, alegando su voluntario alejamiento de los círculos del poder. El *wālī*, entonces, se presentó en persona en casa de Abū Zakarīyā', para gran espanto de éste. Ante la insistencia del gobernador en mantener una entrevista con él, en el lugar que quisiera designar, Abū Zakarīyā' le propuso lo siguiente: «si no hay más remedio, quizá podría ser en un sitio fuera de la ciudad, que no sea conocido, que no se repare en él ni se imagine que nos podamos reunir en él. Si quieres, ade-

¹⁴⁷ Sobre todo esto, Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākuṣī, *al-Ḍayl wa-l-takmila*, VIII, n.º 195. Acerca de la actividad de los predicadores en el Occidente islámico, Jones, L., "Witnesses of God: Exhortatory Preachers in Medieval al-Andalus and the Maghreb", *Al-Qanṭara*, XXVIII (2007), 73-100, y la bibliografía citada en nota 3, especialmente los trabajos de M.J. Viguera allí reseñados.

¹⁴⁸ Ejemplos de ello en Marín, "Inqibāḍ 'an al-sultān", 133-36.

¹⁴⁹ Ejerció este cargo entre 604/1207-08 y 607/1210-11, Huici Miranda, *Historia política*, II, 625.

lántate al lugar que designes, envía a tu *gulām* para que me lo indique e iré a tu encuentro allí; nos sentaremos (a hablar) lo que sea posible y (después) nos separaremos»¹⁵⁰. Con estas elaboradas precauciones de secreto tuvo lugar el encuentro –de cuyo contenido nada se dice–, que terminó con la propuesta del *sayyid* de que su interlocutor pernoctase con él, a lo que Abū Zakarīyā se negó en redondo, aduciendo que había hecho promesa a Dios de no pasar la noche con nadie, ni en su casa ni en residencia ajena¹⁵¹.

El rechazo al *yāh* ejemplificado por Abū Zakarīyā' sigue, por tanto, la antigua tradición que perfila el modelo de sabio virtuoso y de conducta ascética y normativa, uno de cuyos elementos predominantes es el escrúpulo constante por mantener la pureza del cuerpo y del espíritu. Muy distinto es el siguiente ejemplo de repulsa hacia el *yāh*, que se encuentra en la biografía de Muḥammad b. 'Alī b. Aḥlā al-Anṣārī (m. 645/1247), el bien conocido místico y rebelde en Lorca, donde instauró un gobierno que pretendía asegurar la equidad y la justicia¹⁵².

Las noticias biográficas sobre Ibn Aḥlā oscilan entre la condena a lo que se considera su heterodoxia y las alabanzas a su excelente conducción de los asuntos públicos¹⁵³. Aquí, sin embargo, no nos con-

¹⁵⁰ Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākuṣī, *al-Dayl wa-l-takmila*, VIII, n.º 195, 411.

¹⁵¹ Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākuṣī, *al-Dayl wa-l-takmila*. El retrato de Abū Zakarīyā' se completa con una descripción de sus prácticas económicas y caritativas que no carece de interés. Con dirhams adquiridos por medios legales, se dedicaba al comercio y a su muerte legó un tercio de sus ganancias a beneficio de los granadinos piadosos (*ūlī l-sitr*). Según Abū Yā'far al-Āyayār: «a mí me envió, a Málaga, una cantidad de dinero desde Granada, y me escribió que comprase con ello mercancías acaparadas [diciéndome:] cuando te lleguen noticias de mi muerte, dónalo todo a las gentes piadosas (*ahl al-sitr*). Así lo hice y me quedé con las mercancías unos dos años. Cuando murió las vendí y doné su precio como había dicho, coincidiendo con que era un tiempo de precios muy altos». Se da la circunstancia de que este Abū Yā'far tiene un perfil biográfico opuesto al de Abū Zakarīyā', destacando en él su estrecha vinculación con los representantes del poder almohade de su tiempo (Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākuṣī, *al-Dayl wa-l-takmila*, I, n.º 335).

¹⁵² Fierro, M., "Mahdisme et eschatologie en al-Andalus", en *Mahdisme. Crise et changement dans l'histoire du Maroc*, A. Kaddouri (ed.), Rabat, 1994, 47-69, esp. 62; Fierro, M., "La religión", en M.J. Viguera (coord. y prólogo), *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades. Siglos XI al XIII. Historia de España Ramón Menéndez Pidal*, VIII-II, Madrid, 1997, 437-546, esp. 475 y 494.

¹⁵³ Una extensa presentación de las doctrinas de los maestros de Ibn Aḥlā, así como de su propia biografía, en Puerta Vilchez, J.M., "Ibn Aḥlā, Abū 'Abd Allāh", *Enciclopedia de al-Andalus*, I, s.v. Asimismo Fierro, M., "Opposition to Sufism in al-Andalus", en F. De Jong y B. Radtke (eds.), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden, 1999, 174-206, esp. 197-98.

cierne tanto el examen de su procedencia intelectual y sus conexiones con corrientes sufíes como observar que, en la aplicación práctica de sus principios, es decir, cuando se hizo con el poder político en Lorca, trató de instaurar un nuevo orden, tanto político como social; así lo hace constar uno de sus biógrafos, que ilustra de este modo su conducta: «no concedía valor al *yāh* (*lā yunfaq 'inda-hu l-yāh*), antes bien, sus hijos y sus allegados (*jāṣṣatu-hu*) estaban ante él al mismo nivel que la gente del país de escasos bienes (*aqall ahl baladi-hi*)»¹⁵⁴.

En esta política se halla, según se afirma a continuación, la razón de la atracción ejercida por Ibn Aḥlā y sus seguidores entre los más desfavorecidos (*du'afā'*), ganados a su causa por la llamada a fórmulas igualitarias de relación social; no hay que olvidar, a este respecto, la difusión de corrientes sufíes que tuvieron ese mismo apoyo en las regiones orientales de al-Andalus en esa época¹⁵⁵. La referencia específica al *yāh* en la caracterización de la actitud de Ibn Aḥlā es, por otra parte, notable, ya que supone algo muy distinto al rechazo manifestado por los sabios piadosos; se trata, en realidad, de su anulación y su expulsión de las categorías de reconocimiento social. Junto a ello, nótese el reconocimiento implícito que se hace del *yāh* como una realidad usualmente compartida por los miembros más íntimos del círculo quienes lo poseen, a través de la referencia a los hijos y allegados de Ibn Aḥlā, así como de las jerarquías sociales que marginaban a quienes disponían de escasos bienes materiales.

Conclusiones

El examen de los textos biográficos en los que aparece el *yāh* permite establecer algunas conclusiones sobre sus usos y sentido, afinando, y a la vez ampliando, las definiciones de los lexicógrafos citadas al inicio de este estudio. Conviene, sin embargo, no olvidar las limitaciones de la base documental utilizada y que tienen que ver, por un lado, con las elecciones de los autores de los diccionarios biográficos a la hora de seleccionar su vocabulario y, por otra,

¹⁵⁴ Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākuṣī, *al-Dayl wa-l-takmila*, VI, n.º 1178, 438. Mi interpretación de este texto difiere de la ofrecida por Puerta Vilchez ("Ibn Aḥlā, Abū 'Abd Allāh", 425).

¹⁵⁵ Guichard, P., *Les musulmans de Valence et la reconquête (XI^e-XIII^e siècles)*, Damasco, 1990-91, I, 141-43.

con las tensiones derivadas de su intencionalidad como constructores de modelos sociales y religiosos.

Por lo que respecta a la primera de estas cuestiones, llama la atención que aunque no sea de forma exclusiva, sí se encuentre el uso del *yāh* de manera mayoritaria entre los autores de origen norteafricano: Ibn Ḥārīt, el *qāḍī* 'Iyāḍ e Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākuṣī han suministrado los datos más frecuentemente utilizados, aunque también se hayan encontrado menciones al *yāh* en los textos biográficos de andalusíes como Ibn al-Faraḍī, Ibn Baṣkuwāl o Ibn Sa'īd. Sería necesaria una investigación cuantitativamente más exhaustiva para delimitar tanto éste como otros usos del léxico biográfico entre textos andalusíes o de origen norteafricano, si bien la aproximación a que se ha llegado en estas páginas parece conducir hacia una diferenciación léxica entre ambos, como también ocurre respecto a la incorporación de material narrativo, mucho más presente en las obras biográficas de los autores no andalusíes¹⁵⁶.

En todo caso, el *yāh*, con sus evidentes conexiones hacia el poder político y la elevada posición económica, no dejó de plantear problemas a quienes recopilaban datos sobre los ulemas. Como ya se ha visto, las posiciones al respecto oscilan entre la «neutralidad» informativa, la justificación de tinte religioso (el *yāh* está sometido al mismo azaque que los bienes materiales), el rechazo a su funcionalidad o, en un caso extremo, su anulación como instrumento social. Este conflicto, aunque no siempre expresado en las biografías de los sabios, desaparece por completo en las referencias a personajes que carecen de esa significación pero que, como algunos de ellos, gozaban de la misma categoría. Entre otros casos que pudieran aducirse en este sentido, he seleccionado dos que comparten la misma procedencia étnico-religiosa, bien en al-Andalus, bien en el territorio compartido por cristianos, musulmanes y judíos en la Península Ibérica.

El primero de ellos se refiere a la Granada zīrī, donde su régulo Bādīs mantuvo como visir y *kātib* al que lo había sido de su padre, el judío Ismā'īl b. Nagrāla al-Yahūdī, así como a sus correligionarios encargados de la recaudación de los impuestos, quienes «adquirieron rango y riqueza (*ktasabū al-yāh wa-l-māl*) durante su época, imponiéndose a los musulmanes»¹⁵⁷. El segundo, no tan conocido

¹⁵⁶ Ávila, "El género biográfico en al-Andalus", 48-49.

¹⁵⁷ Ibn al-Ja'fīb, *al-Iḥāta fī ajbār Garnāta*, M.ʿA. 'Inān (ed.), El Cairo, [1955], I,

como el anterior, es el del médico y mecenas toledano Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn al-Fajjār al-Yahūdī, enviado por Alfonso VIII como embajador ante el califa almohade en Marrakech; Ibn Saʿīd afirma haberlo visto en Sevilla, gozando de *yāh* 'arīd'¹⁵⁸.

Estos dos casos confirman la categoría estrictamente social del *yāh*, que carece de connotaciones religiosas *per se*. Tanto musulmanes como judíos podían hacerse acreedores a esta calificación, en la que intervienen, como se ha visto más arriba, tanto factores de posición social como de acumulación de riqueza e influencia en la política y la administración¹⁵⁹. Los ulemas que gozan de *yāh* representan, por tanto, la inserción de los sabios en las áreas de poder, a las que se llega, en ocasiones, a través de un verdadero ejercicio de movilidad social, partiendo de orígenes relativamente humildes. La elaborada construcción de una tradición biográfica que convierte a los ulemas en modelos de comportamiento social no puede evitar recoger este tipo de situaciones, aunque trata por todos los medios de establecer unas normas que regulen el contacto con los poderosos de toda clase e introduce «correctivos» como la teórica sujeción del *yāh* al azaque o la censura de quienes se extralimitan en su uso.

446. Ibn al-Jaʿīb cita como fuente de este texto la obra de Ibn ʿIdārī, *al-Bayān al-mugrib fī ajbār mulūk al-Andalus wa-l-Magrib. Al-Yuzʿ al-tālīt*, E. Lévi-Provençal (ed.), París, 1930, 264, que sin embargo no coincide exactamente con lo reproducido por Ibn al-Jaʿīb, siendo la diferencia más notable entre ambas versiones la omisión, en el texto editado de *al-Bayān*, de la expresión «correligionarios» (*min ahl millati-hi*), aunque el sentido general es el mismo. Sobre Ismāʿīl/Samuel Ibn Naghrīla/Nagrīla y su importante papel en la corte granadina de los ziríes existe una abundante bibliografía. Entre otros Wasserstein, D., “Samuel Ibn Naghrīla ha-Nagid and Islamic Historiography in al-Andalus”, *Al-Qanṭara*, XIV (1993), 109-25; Viguera, “Historia política”, 44 y 68-69; Brann, R., “Textualizing Ambivalence in Islamic Spain: Arabic Representations of Ismāʿīl ibn Naghrīla”, en *Languages of Power in Islamic Spain*, R. Brann (ed.), Bethesda, 1997, 107-35; Brann, R., *Power in the Portrayal. Representations of Jews and Muslims in Eleventh- and Twelfth-Century Islamic Spain*, Princeton, 2002, 38 y 42 (donde se analiza el texto de Ibn ʿIdārī, según la versión transmitida por Ibn al-Jaʿīb).

¹⁵⁸ Ibn Saʿīd, *al-Mugrib fī ḥulā l-Magrib*, II, n.º 339. Ibn al-Fajjār, que procedía de una familia de origen granadino, conocía bien la lengua árabe, en la cual compuso versos que se han conservado, recogidos por Ibn Saʿīd y, más ampliamente, por al-Maqqarī (*Nafh al-ṭīb*, III, 527-528). Cano Pérez, M.J., “Ibn al-Fajjār al-Yahūdī, Ibrāhīm”, *Enciclopedia de al-Andalus*, I, s.v.

¹⁵⁹ Es interesante a este respecto recordar que a propósito de un *fatà* al servicio de Almanzor, llamado al-Mayūrḳī, se recoge la opinión de un juez que pensaba que al-Mayūrḳī, debido a su *yāh*, no estaba obligado a prestar juramento en una querrela presentada contra él (Ibn ʿIdārī, *al-Bayān al-mugrib*, II, 289 y al-Maqqarī, *Nafh al-ṭīb*, I, 410, donde se le llama «al-Būrḳī»).

Cabe subrayar, finalmente, el carácter distributivo del *yāh*. Se ha visto más arriba cómo una de sus características más señaladas en los textos biográficos reside en el provecho que otros reciben de la cercanía a un poseedor de *yāh* y que se manifiesta en la obtención de dones y dádivas, tanto como en la intervención, a favor de los peticionarios, ante los gobernantes. El *yāh* se revela, aquí, como fórmula de captación del favor, conseguido por la proximidad al soberano y canalizado a través de una red de contactos personales. Espacio privilegiado para el ejercicio del *yāh* en este sentido es la residencia privada de quien lo posee, donde recibe a su círculo de protegidos y a los que, además, ofrece hospitalidad y alimentos. Un ejemplo muy característico de ello es la conducta del juez al-Ḥabīb, relatada más arriba, junto con la de otros ulemas que se distinguieron como anfitriones generosos. El reparto de influencias y dádivas se enmarca, de forma natural, en un espacio de sociabilidad destinado a la distribución y goce de la comida, lo que no es, por supuesto, casual. Un ejemplo final, que no pertenece a la literatura biográfica sobre ulemas, confirma que se trataba de una práctica unida al ascenso social y mediante la cual se reforzaban los lazos de dependencia y favor: se trata de la descripción de la carrera de Almanzor y se refiere al momento en que, tras el nombramiento del príncipe Hišām como heredero, su posición adquiere, gracias a sus apoyos en el alcázar, una categoría especial; entonces su *yāh* se amplió (*'aruḍa yāhu-hu*) y se hizo construir una gran residencia en el barrio de la Rušāfa, donde su mesa estaba siempre dispuesta para quien frecuentaba su casa¹⁶⁰.

Recibido: 10/06/2008

Aceptado: 24/06/2009

¹⁶⁰ Ibn 'Iḍārī, *al-Bayān al-mugrib*, II, 258. Sobre la primera etapa de la carrera de Almanzor, Bariani, L., *Almanzor*, San Sebastián, 2003, 49 y ss. y Ballestín Navarro, X., *Al-Manṣūr y la dawla 'āmirīya. Una dinámica de poder y legitimidad en el occidente musulmán medieval*, Barcelona, 2004, 33 y ss. Sobre la utilización del espacio del *maḥlis* en la acción política de Almanzor, C. de la Puente, "La caracterización de Almanzor", *EOBA*, VIII, 367-402, esp. 389-95.