

Manuela MARÍN

LA TRANSMISIÓN DEL SABER EN AL-ANDALUS A TRAVÉS DEL MU'YAM DE AL-ŞADAFĪ

1. INTRODUCCIÓN: LA TRANSMISIÓN DEL CONOCIMIENTO EN EL ISLAM MEDIEVAL

Al participar en un seminario de carácter interdisciplinar, creo conveniente dedicar la primera parte de mi intervención a presentar el marco general en el cual se produce la transmisión del conocimiento en las sociedades islámicas pre-modernas. Siendo una cuestión sobradamente conocida para quienes se dedican a esos temas dentro de los estudios árabes, no está de más recordar y sistematizar aquí las principales características de esas formas de transmisión, de manera que pueda entenderse mejor el análisis al que dedicaré la segunda parte de esta exposición, y en la cual voy a centrar mi atención en un caso concreto procedente del mundo andalusí.

El *saber*, lo que en árabe se llama *'ilm*, es un concepto central y dominante en la vida intelectual, social y espiritual de la civilización islámica¹. La adquisición del conocimiento y su difusión, es decir, los procesos de aprendizaje y enseñanza, se consideran en sí mismos un acto de virtud, y la dedicación a la ciencia, entendida en un sentido muy amplio, una de las actividades más excelsas a las que puede dedicarse una persona². El enorme legado escrito en árabe que ha llegado hasta nuestros días desde los siglos medievales —y que sólo es una parte de lo originalmente compuesto— es buena prueba de ello. También lo es la existencia de una inmensa literatura

¹ Cfr. el desarrollo de esta idea en F. Rosenthal, *Knowledge triumphant: the concept of knowledge in Medieval Islam*, Leiden, 1970.

² Véase la presencia de los sabios en la tipología del héroe establecida por María J. Viguera, «El héroe en el contexto árabe-islámico», *Cuadernos del CEMYR* 1 (1993), pp. 53-74.

biográfica, consagrada al registro de los nombres y las actividades de los sabios, ya sean autores o transmisores de obras y textos, propios y ajenos.

Una división tradicional que debe tenerse en cuenta al tratar del *conocimiento* en el Islam es la que separa las que llamamos usualmente *ciencias islámicas* de las que se conocen como *ciencias de los antiguos*³. Si las segundas recogen y asimilan la herencia clásica en el campo de la astronomía, la medicina o la matemática, para hacer avanzar estas ciencias, innovar en ellas y transmitir las luego al Occidente cristiano⁴, las primeras deben su desarrollo, en un primer y crucial momento, al mensaje religioso del Islam. A partir de él se produce la necesidad de elaborar la exégesis coránica, de recoger y sistematizar las Tradiciones Proféticas, de desarrollar nuevas normas jurídicas y de producir una teología dogmática. Este proceso necesitaba, además, de expertos en una lengua tan compleja como la árabe, lo que hizo que, muy pronto, se elaborasen diccionarios y gramáticas, se compilase el legado poético —con sus correspondientes comentarios interpretativos— y se iniciase la puesta por escrito de la historia del Islam. Las *ciencias islámicas* gozaron siempre, por su propio carácter, de cierta preeminencia sobre las *ciencias de los antiguos*, aunque quienes practicaban unas podían también dedicarse a las otras, caso que no es infrecuente.

¿Quiénes son los que se dedican a las ciencias, al conocimiento? Los sabios o ulemas pueden proceder, en principio, de cualquier clase social, y de hecho se ha estudiado su vinculación predominante a medios urbanos de artesanos y comerciantes⁵. Aun cuando, con el tiempo, se llegaría a una profesionalización bastante acusada de la dedicación a la ciencia, sobre todo a partir de la aparición de la *madrassa*, desde el siglo v/xi como institución especializada en la *enseñanza superior*⁶, el acceso al conocimiento se consideró siempre abierto a todas las capas sociales y a menudo sirvió como forma de promoción en la escala social. Los ulemas, gracias a su formación, adquieren las habilidades y técnicas necesarias para ejercer funciones indispensables en una sociedad islámica: jueces, jurisperitos, secretarios de la

³ Sobre las cuales *vid.* J. Samsó, *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*, Madrid, 1992.

⁴ Cfr. J. Vernet, *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Barcelona, 1978.

⁵ Cfr. H.J. Cohen, «The economic background and the secular occupations of Muslim Jurisprudents and traditionists in the classical period of Islam (until the middle of the eleventh century)», *J.E.S.H.O.* (1970), xiii, pp. 16-61, y M. Marín, «Anthroponymy and society: the occupational *laqab* of Andalusian 'ulamā'», *Romania Arabica*, ed. J. Lüdtke, Tubinga, 1996, pp. 271-279.

⁶ Véase G. Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edimburgo, 1981. Sin embargo, en al-Andalus, como es sabido, las únicas *madrassas* que se conocen pertenecen al periodo *naṣrī*.

administración judicial, administradores de legados píos, encargados de dirigir la oración, predicadores en la mezquita, etc., eran todos cargos para los que se precisaba una serie de conocimientos especializados y que sólo podían adquirirse a través de un largo proceso de educación. Pero la función principal de los ulemas, más allá de estas actividades profesionales, responde a su carácter de depositarios y transmisores de las ciencias islámicas, es decir, reside en su pertenencia a la red de transmisión de la ciencia.

A partir de esta descripción de la actividad de los ulemas es posible comprender cómo llegan a formar grupos sociales que representan un papel de gran importancia, sobre todo en los ámbitos urbanos. Como depositarios, intérpretes y transmisores de las ciencias islámicas, los ulemas adquieren el carácter de *guardianes de la ortodoxia* y legitimadores del poder, al tiempo que son ellos los que definen las normas de comportamiento *islámico*. El capital cultural de que disponen les permite, por otra parte, el control casi exclusivo de la palabra escrita, es decir, de la memoria histórica de la comunidad a la que pertenecen. No es casual, por tanto, que hayan dedicado un notable esfuerzo a perpetuar su imagen colectiva en los diccionarios biográficos a que antes hacía alusión. Como grupo social, los ulemas han tenido una importancia variable según las épocas y los lugares de la historia islámica, pero han contado siempre con varios factores de cohesión interna: el control de la transmisión de la ciencia, la ocupación de la administración jurídico-religiosa y el establecimiento de relaciones de parentesco entre ellos, dando lugar a la aparición de *familias de sabios* que perpetúan, horizontal y verticalmente, las relaciones de saber y conocimiento.

Veamos a continuación, de forma muy resumida, cómo se establece ese control de la transmisión al que acabo de aludir. La enseñanza de cualquier parcela del conocimiento se funda, en la civilización islámica, en una doble transmisión: oral y escrita. El texto en sí carece de validez si no se ha contrastado y comprobado con su autor o, en su defecto, con una cadena fiable de transmisores que parta de su autor. La autoridad del texto se basa en la existencia de una serie de nexos personales entre las sucesivas generaciones de sabios⁷. De ello se deriva un hecho fundamental y que hay que tener siempre en cuenta para comprender el carácter de esta transmisión: la necesidad de establecer un contacto directo con los maestros. Quienes pretenden convertirse en ulemas acuden a las lecciones de los más afamados sabios de su generación, que han conseguido su renombre por haber sido, a su vez, discípulos de los mejores maestros que pudieron encontrar. La fama de un sabio se mide, básicamente, por la calidad de sus maestros y el número de sus discípulos y así se forma una red de transmisiones que se prolonga en el tiempo hasta las épocas

⁷ Cfr. B. Messick, *The Caligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, Berkeley, 1993, p. 15.

fundadoras del Islam. Se crea de ese modo una genealogía del saber que fundamenta su prestigio en la elección de las cadenas de transmisión más fiables, puesto que son las más cercanas a la fuente del saber.

Esta pretensión de depurar la transmisión de forma que su veracidad no ofrezca dudas se tradujo progresivamente en la aparición de una serie de técnicas para registrar sus diferentes modalidades. Se desarrolló un vocabulario específico para determinar si la transmisión se había realizado por *audición*, *recitación*, *entrega*, etc.⁸ y se establecieron requisitos y normas para juzgar de la calidad científica de los sabios⁹. Como consecuencia de la importancia concedida a las mejores *cadenas de transmisión*, es decir, de aquellas en las que el número de nexos humanos entre un autor y el receptor final era menor, los sabios más longevos alcanzaron un prestigio proporcional a sus años. La longevidad se convirtió, así, en un mérito añadido a la calidad de un sabio, puesto que le permitía transmitir con cadenas más breves; la transmisión más deseada es, por tanto, la que contenga un mayor número de sabios longevos y, en consecuencia, un menor número de nexos. El haber sido el último en morir de los discípulos de un sabio prestigioso es un dato que se señala siempre en las biografías, así como el hecho de que un sabio pudiera haber sido maestro de más de una generación de discípulos¹⁰.

Hasta la aparición de la *madrassa*, la enseñanza y la transmisión se realizaban sobre todo en las mezquitas, donde el maestro tenía su *círculo* (*halqa*) que, según su fama y sus conocimientos, podía llegar a ser muy numeroso. Nada impedía, tampoco, que el maestro enseñase en su propia residencia, o durante sus viajes, en las de quienes le daban acogida. Iniciada a veces a muy temprana edad¹¹, la educación en las ciencias islámicas podía llevar al estudioso de ciudad en ciudad, a la búsqueda de los mejores maestros. Si hallaba alguno que le interesaba de modo especial, podía permanecer junto a él por tiempo indefinido o en tanto que sus medios de fortuna se lo permitiesen¹². No existía un plan de estudios predeterminado; el alumno seleccio-

⁸ Véase, sobre esta terminología, J. Zanón, «Formas de la transmisión del saber islámico a través de la *Takmila* de Ibn al-Abbār de Valencia (época almohade)», *Sharq al-Andalus* 9 (1992), pp. 129-149.

⁹ Cfr. F. Rosenthal, *The technique and approach of Muslim scholarship*, Roma, 1947.

¹⁰ Cfr. J. Zanón, «Demografía y sociedad: la edad de fallecimiento de los ulemas andalusíes», *Saber religioso y poder político en el Islam*, Madrid, 1994, pp. 333-351.

¹¹ Véase R. Bulliet, «The age structure of medieval Islamic education», *Studia Islamica* LVII (1983), pp. 105-118.

¹² Véanse algunos ejemplos de ello en M. Marín, «La actividad intelectual», *Historia de España* dirigida por J. M^a Jover, vol. VIII/1, *Los reinos de Taifas: al-Andalus en el siglo XI*, Madrid, 1994, pp. 501-561.

naba, según sus intereses, las materias que deseaba conocer y los maestros que consideraba más apropiados para ellas. No es de extrañar que este sistema produjera a menudo la aparición de fuertes lazos de relación entre maestro y discípulo, que con frecuencia llevaban al matrimonio del segundo con una hija del primero¹³. Todas estas características ofrecen una imagen de la transmisión que puede definirse, de forma negativa, por la ausencia de un sistema institucionalizado y, de forma positiva, por la primacía de la relación personal y la libertad de elección. Libertad condicionada, claro es, por la existencia de las lealtades internas que funcionan dentro del grupo de los ulemas como fórmulas de aceptación y de exclusión.

Una vez presentadas, de forma necesariamente muy general, las características más importantes de la transmisión del conocimiento en la civilización islámica, voy a dedicar el resto de mi exposición al análisis, dentro de ese contexto, de una obra del polígrafo valenciano Ibn al-Abbār (m. 658/1260): *al-Mu'Ŷam fī aṣḥāb al-qāḍī al-imām Abī 'Alī al-Şadaḑī*¹⁴.

2. EL MU'ŶAM DE ABŪ 'AL AL-ŞADAFĪ

El *Mu'Ŷam* pertenece a un género relativamente tardío en la cultura islámica: el de los repertorios de maestros y/o discípulos (*fihrist*, *barnāmaŷ*)¹⁵, en los que un sabio recoge la lista de aquéllos con quienes estudió y las obras que le transmitieron. En el caso del *Mu'Ŷam* se trata, por el contrario, del conjunto de discípulos que estudiaron con un maestro que gozó de la fama suficiente para que Ibn al-Abbār le dedicase ese tipo de composición. Se trata, como es sabido, de Ab 'Alī al-Ḥusayn b. Muḥammad b. Fīrru al-Şadaḑī, también llamado Ibn Sukkara (m. 514/1120), figura de gran importancia en el panorama intelectual de al-Andalus en época almorávide y a

¹³ A este respecto, cfr. M. Marín, «Parentesco simbólico y matrimonio entre los ulemas andalusíes», *Al-Qanṭara* XVI (1995), pp. 335-356.

¹⁴ He utilizado la edición de F. Codera, Madrid, 1886 (*B.A.H.*, IV). Hay una edición posterior de I. al-Abyārī, El Cairo/Beirut, 1410/1989, a la que he recurrido cuando su lectura del texto parecía preferible.

¹⁵ El estudio clásico sobre este tipo de literatura en al-Andalus es el de 'A. al-Ahwānī, «Kutub barāmi al-'ulamā' fil-Andalus wa-naṣṣ Barnāmaŷ Ibn Abī l-Rabī'», *Maŷallat Ma'had al-Majfūtā al-'Arabīya* I (1955), pp. 3-52. Hay que añadir a él los trabajos de J. M^a Fórneas, por ejemplo *Elencos bibliográficos arábigo-andaluces* (Resumen de Tesis Doctoral), Madrid, 1971; «El «Barnāmaŷ de Muḥammad Ibn Ŷābir al-Wāḑī Āṣī. Materiales para su estudio y edición crítica», *Al-Andalus* XXXVIII (1973), pp. 1-67 y XXXIX (1974), pp. 301-361; «El intercambio del saber», *Al-Andalus y el Mediterráneo*, Barcelona, 1995, pp.131-140.

quien dio fama, no sólo su muerte en el campo de batalla, luchando con el ejército almorávide en Cutanda, sino también y muy principalmente, su enorme saber en el campo de la Tradición Profética, que transmitió a gran cantidad de discípulos¹⁶.

El *Mu'ṣam*, cuyo texto se editó en España hace ya más de cien años, no ha sido objeto hasta ahora, que yo sepa, del estudio monográfico que merece. No pretendo aquí colmar ese vacío, que precisaría de una extensión poco acorde con las exigencias de este tipo de reuniones. La obra está llena, por ejemplo, de informaciones de tipo histórico que requieren un análisis pormenorizado y que caen fuera de mis propósitos actuales, en los que va a primar la presentación de las informaciones relativas al mundo de los ulemas y de la transmisión científica. La elección de este texto como objeto de estudio para iluminar el cuadro general presentado más arriba se debe a varias razones, pero entre ellas habría que destacar la que considero más importante. En los repertorios bibliográficos más usuales, el autor recompone el itinerario intelectual de un solo personaje, que suele ser él mismo, a través de la minuciosa relación de sus maestros y de las obras con ellos estudiadas. Es evidente que de este modo se puede conocer cuáles eran los maestros más importantes en la época en que vivió el autor de una obra semejante y, también, cuáles eran los textos más difundidos en ese periodo. Por el contrario, lo que el *Mu'ṣam* ofrece es la imagen colectiva de una generación de estudiosos, vinculados entre sí por haber estudiado con un mismo maestro, pero cada uno de ellos con sus propias características e intereses. En ese sentido, el *Mu'ṣam* es un auténtico diccionario biográfico, puesto que no se limita a proporcionar informaciones sobre la transmisión concreta de determinadas obras¹⁷, sino que también ofrece los datos usuales de la literatura biográfica sobre ulemas en el Islam.

Consta el *Mu'ṣam* de 315 entradas biográficas. La cantidad de discípulos de Abū 'Alī es ciertamente notable; aunque no existen estudios pormenorizados para toda la historia de al-Andalus, puede compararse este número con el de los discípulos de Muḥammad b. Waḍḍaḥ (m. 287/900), que fueron 216, los de Ibn 'Abd al-Barr (m. 463/1070), que fueron 103¹⁸, o los 250 de Abū Bakr Ibn al-'Arabī (m. 543/1148)¹⁹. Se trata, en todos estos

¹⁶ Sobre la figura y la obra de Abū 'Alī al-Ṣadafī, cfr. M. Fierro, s.v. *al-fadaf* (E.I.2) y C. de la Puente, «Vivir y morir por Dios: vida, obra y legado de Abū 'Alī al-Ṣadafī (m. 514/1120)», *Studia Islamica* (en prensa).

¹⁷ En el artículo citado en la nota anterior se ofrece una relación completa de las obras transmitidas por Abū 'Alī al-Ṣadafī, tomando como base el *Mu'ṣam* y la *Gunya* del Qādī 'Iyād.

¹⁸ Cfr. M. Marín, «La transmisión del saber en al-Andalus», *Al-Qan'ara* VIII (1987), pp. 87-97 y «La actividad intelectual», p. 538.

¹⁹ Cfr. M^aM. Lucini, «Discípulos de Abū Bakr Ibn al-'Arabī en *al-Dayl wa-l-Takmila* de al-Marrākušī», *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus* VII (1995), pp. 191-201.

casos, de personalidades singulares, de maestros que verdaderamente marcaron con su impronta la difusión de la ciencia en la época en que vivieron y, por tanto, el número de sus discípulos destaca sobremanera por encima del que consiguen reunir otros maestros, también importantes, pero que no consiguieron atraer hacia ellos a tantos estudiosos. En el caso de al-Şadafī, la precisión y exactitud de su enseñanza, como se verá más adelante, junto a lo vasto de sus conocimientos en la Tradición Profética, son factores que hay que tener en cuenta para explicar esta afluencia de discípulos hacia su figura.

El contenido de las 315 biografías del *Mu'āam* varía mucho en extensión y calidad. Como ocurre en casi todos los diccionarios biográficos, algunas de las entradas son sumamente breves y se limitan a señalar cuándo y cómo se produjo la relación con Abū 'Alī al-Şadafī. Las más, sin embargo, se adaptan a un esquema general que abarca tres tipos de información: 1) datos onomásticos y biográficos de cada personaje; 2) circunstancias en las que se produce la transmisión de Abū 'Alī al-Şadafī y 3) transmisión de una Tradición Profética, de la que se ofrece tanto la cadena que llega hasta el Profeta como el texto de la Tradición. Es en el primero de estos apartados donde se incluyen, con frecuencia, anécdotas y sucesos relacionados con el personaje biografiado, material que sólo utilizaré en esta ocasión cuando tenga alguna relación con los temas que pretendo tratar. El tercero de esos apartados es el que da un carácter especial a la obra que, como ha señalado C. de la Puente²⁰, puede también considerarse como un repertorio de Tradiciones Proféticas²¹.

2.1. Fuentes de información del Mu'āam

Para componer esta obra, Ibn al-Abbār se valió de diversas fuentes de información. Recurrió en primer lugar a su propia producción: son frecuentes en el *Mu'āam* las citas a su gran diccionario biográfico, la *Takmila*²², que ya había terminado cuando inició la redacción del *Mu'āam*. Cita asimismo a su predecesor en el género, Ibn Baškuwāl, autor del *K. al-Şila*. En cuanto a los repertorios de tipo bibliográfico, menciona sobre todo el *Mu'āam* que el

²⁰ Cfr. su art. cit. en nota 16. Sobre la transmisión de la Tradición Profética en esta época, cfr. M. Fierro, «Obras y transmisiones de Ḥadīṭ (s. v/xi-vii-xiii) en la *Takmila* de Ibn al-Abbār», *Ibn al-Abbār: polític i escriptor àrab valencià*, Valencia, 1990, pp. 205-222.

²¹ El número de biografías en que aparece la transmisión de una Tradición Profética asciende a 121; el número de transmisiones es en realidad mayor, porque en determinadas biografías aparece más de una Tradición.

²² Cfr. M^oL. Ávila, «El método historiográfico de Ibn al-Abbār», *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus* 1, Madrid, 1988, pp. 555-583, y «El género biográfico en al-Andalus», *Biografías y género biográfico en el Occidente islámico (E.O.B.A., VIII)*, Madrid, 1997, pp. 35-51.

Qāḍī ‘Iyāḍ dedicó a Abū ‘Alī al-Ṣadafī, y que no se ha conservado; la *Gunya* del mismo autor, en la que ofrece la relación de todos sus maestros, y otros textos semejantes hoy perdidos, como el *Barnāmay* de Ibn Baškuwāl y la *Mašyaja* de Abu- Ŷa‘far Ibn al-Bāḍiṣ.

Junto a este tipo de fuentes, indispensables para la redacción de una obra como el *Mu‘ŷam*, hace también referencia Ibn al-Abbār en alguna ocasión a otro tipo de documentación empleada frecuentemente por los autores de diccionarios biográficos, que comprobaban las fechas de muerte de algunos personajes en las lápidas de sus tumbas²³. Pero sobre todo destaca en el *Mu‘ŷam* la utilización sistemática de documentos originales, es decir, de los propios textos objeto de la transmisión y en los cuales se registra por escrito el momento en el que ésta se produce. Parece indudable que Ibn al-Abbār recurrió a los ricos fondos de su biblioteca personal como fuente indispensable para este tipo de datos, acerca de lo cual daré a continuación algunos ejemplos.

Es constante, a lo largo de la obra, la referencia a la consulta de lo que Ibn al-Abbār llama *aṣl* (*pl. uṣūl*), palabra que puede traducirse como *copia* o *texto* y que siempre aparece en un contexto que garantiza su autenticidad y calidad. Algunos de estos textos eran propiedad de Ibn al-Abbār, como el ejemplar de *al-Sunan* de al-Dāraquṭnī y de partes del *Hadīṭ* de al-Mahāmīlī que uno de los discípulos más importantes de Abū ‘Alī, Aḥmad b. Ṭāhir b. ‘Al al-Jazraŷī (m. 532/1137), había autenticado con Abū ‘Alī al-Ṣadafī²⁴. También poseía Ibn al-Abbār la copia de Abū ‘Alī del *Hadīṭ* de al-Hasan b. ‘Arafa, donde constaba que Aḥmad b. ‘Abd al-Ŷalīl b. ‘Abd Allāh al-Tudmīrī había estudiado esta obra con Abū ‘Alī en Murcia en 510/1116-17²⁵. En el mismo ejemplar constaba la *audición* de ‘Abd al-Ṣamad b. ‘Alī al-Kinānī, de Fez, en 508/1114-15²⁶. Otros textos con iguales garantías de autenticidad y fiabilidad en la transmisión fueron consultados por Ibn al-Abbār para asegurar la fecha y el lugar en que ésta se produce; a veces, se refiere a ellos como posesión de alguno de sus propios maestros²⁷. Como se verá más adelante, Ibn al-Abbār tuvo también a su alcance parte de la correspondencia personal de Abū ‘Alī al-Ṣadafī, alguno de cuyos fragmentos copia literalmente en ciertas biografías del *Mu‘ŷam*, poniendo siempre cuidado en dejar bien claro cuáles son las palabras de Abū ‘Alī y cuáles sus propias interpola-

²³ Ibn al-Abbār, *Mu‘ŷam* (en adelante, IAM), n° 85.

²⁴ IAM, n° 12 (p. 15).

²⁵ IAM, n° 29.

²⁶ IAM, n° 245.

²⁷ IAM, n° 248.

ciones. Por último, debe mencionarse un documento citado por Ibn al-Abbār en la biografía de Abū 'Imrān Mūsà b. Sa'āda, suegro de Abū 'Alī al-Şadafī; según dice Ibn al-Abbār, «tengo, de puño y letra de Abū 'Amr al-Jiḍr b. 'Abd al-Raḥmān al-Qaysī, un documento (*waṭīqa*) fechado a comienzos de rayāb de 522 [julio de 1128] que contiene la ejecución, por Abū 'Imrān, de la voluntad de Abū 'Alī de manumitir a su esclavo Mubaššir, de origen cristiano»²⁸. La utilización de este documento es una buena prueba del método historiográfico de Ibn al-Abbār, que emplea cuanta documentación de primera mano se presenta a su alcance con el fin de comprobar y autentificar un dato o una fecha concreta. En efecto, el documento de manumisión de Mubaššir no se reproduce en toda su extensión —aunque incluye los nombres de los testigos que lo firmaron—, porque lo que interesa a Ibn al-Abbār es señalar la fecha en que se extendió, después de la cual, afirma, no tiene noticias del suegro del Abū 'Alī al-Şadafī.

La insistencia de Ibn al-Abbār en la consulta de los *uṣūl* en los que aparecen debidamente registradas las fechas de la *audición* de cada texto con el maestro al que dedica su obra es constante a lo largo del *Mu' Yam*. Es una muestra de la exigencia con que Ibn al-Abbār se planteaba su trabajo, exigencia necesaria para asegurar la veracidad de los hechos que ponía por escrito. Su preocupación por fijar fechas y lugares de transmisión se observa en su cuidadosa recensión de las fechas en que se registra la *audición* de los discípulos de Abū 'Alī, criterio que le servirá para incluirlos o no en el *Mu' Yam*. Ello le lleva a discutir, en algún caso, la posibilidad de que se atribuya a alguien, erróneamente, el haber escuchado a Abū 'Alī. Es el caso de un hermano de Ibn Baškuwāl (Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Abd al-Malik), de quien dice²⁹:

Si es cierto lo que he leído de Abū Sulaymān b. Ḥawṭ Allāh, que este Abū 'Abd Allāh, según lo que le mencionó su hermano Abū l-Qāsim [Ibn Baškuwāl], había nacido en 515 [1121-22], no es posible en absoluto que tuviera una transmisión de Abū 'Alī, que había muerto un año antes. Pero está claro que Abū Sulaymān se equivoca en lo que dijo, porque Abū l-Qāsim b. al-Malyūm es más de fiar, ya que relató del propio Abū 'Abd Allāh, que fue uno de sus maestros, que según le había informado, había nacido en 509 [1115-16]. De ese modo se confirma su transmisión por *iyāza* de Abū 'Alī, aunque Ibn Malyūm no menciona este extremo.

Volveré después sobre algunas de las cuestiones apuntadas en este texto, como la edad a la que se inicia la transmisión o el valor de la *iyāza* (*licencia*), para insistir únicamente ahora en el rigor con que Ibn al-Abbār

²⁸ IAM, n° 167.

²⁹ IAM, n° 164.

trataba las informaciones que se hallaban a su alcance. Este rigor no es un rasgo exclusivo de su personalidad científica, sino que recoge la metodología, ya centenaria en su tiempo, elaborada por los sabios musulmanes con el objeto de controlar al máximo los procedimientos por los que establecía la veracidad de una transmisión.

2.2. Formas de la transmisión

Respecto a las formas de la transmisión atestiguadas en el *Mu'ýam*, no voy a detenerme en el análisis de una terminología que ya ha sido estudiada, de forma exhaustiva, en el caso del gran diccionario biográfico de Ibn al-Abbār, la *Takmila*³⁰. Subrayaré únicamente algunos de los aspectos generales que he indicado al principio y que pueden verse ilustrados a través del texto del *Mu'ýam*. Me he referido, en efecto, al papel determinante que representa la edad de los ulemas. Los dos extremos de la vida del hombre³¹, infancia y senectud, tienen una importancia decisiva para calibrar ciertos aspectos de la transmisión. Cuanto antes se empiece a frecuentar a los sabios de mayor prestigio, más antiguo será el testimonio que pueda ofrecerse a los propios discípulos; cuanto más tardía sea la edad del fallecimiento, más amplio será el arco temporal que une a los nexos humanos de una transmisión. Ello explica la aparición de jóvenes o incluso niños en las sesiones de los maestros más prestigiosos. Dos breves relatos del *Mu'ýam* atestiguan esta práctica, conocida también por otro tipo de obras³². En el primero, que trata de la biografía de Muḥammad b. Ḥaydara b. Mufawwiz (m. 505/1111)³³, se dice que

le dieron *iyāza* (*licencia*) siendo niño (*fī ṣigari-hi*) Abū 'Umar b. al-Ḥaddā' y Abū l-Walīd al-Bā'ī. Frecuentó el *taḥdīt* de Ibn al-Ḥaddā' con gran interés, pero lo interrumpió por considerar el escrúpulo debido a su corta edad, hasta que se lo ordenó Abū 'Alī al-Gassānī y le incitó a ello. Aceptó su opinión y su transmisión quedó perjudicada (*'allat riwāyatu-hu*)³⁴.

³⁰ Véase art. cit. en nota 8.

³¹ El mundo de los ulemas es, predominantemente, un mundo masculino. Son excepción las mujeres que penetran en él y siempre lo hacen de forma marginal. Cfr. M^a L. Avila, «Las mujeres «sabias» en al-Andalus», *Las mujeres en al-Andalus* (ed. M.J. Viguera, Sevilla, 1989), pp.139-184. Para una visión más general del mundo islámico, R. Roded, *Women in Islamic Biographical Collections: from Ibn Sa'd to Who's Who*, Londres, 1994.

³² Sobre la edad a que se comienzan los *estudios superiores*, cfr. R.W. Bulliet, art. cit. en nota 11.

³³ Cfr. M^a M. Lucini y A. Uzquiza, «Ulemas de Játiva», *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus* vi, Madrid, 1994, n^o 207.

³⁴ IAM, n^o 81 (p. 95).

Se observa en este texto una crítica muy poco velada a la práctica de acudir a las clases a una edad temprana, aunque los escrúpulos manifestados por Muḥammad b. Ḥaydara fueron, precisamente, eliminados por uno de los grandes transmisores de Tradición Profética de su tiempo, Abū 'Alī al-Gassānī (m. 498/1104)³⁵, que fue maestro de Abū 'Alī al-Šadafī. De éste se recoge también en el *Mu'āam*³⁶ la narración de una escena, situada en Oriente, en la cual aparece un niño de corta edad. El relato aparece a propósito de la transmisión de una Tradición según la cual el Profeta dijo a 'Abd Allāh b. Mas'ūd: «Tú miras a un pájaro en el cielo, te apetece y te cae asado en las manos». Como ocurre a veces con las Tradiciones Proféticas, el sentido de esta frase no está muy claro; podría querer indicar la bondad de carácter de Ibn Mas'ūd, que le hacía merecedor de los bienes del cielo³⁷. En cualquier caso, lo que me interesa resaltar aquí es el relato que hace a continuación Abū 'Alī al-Šadafī:

cuando la escuchamos [la Tradición Profética] de al-Tamīmī estaba entre los presentes un hombre que había llevado a su hijo pequeño a que oyera al maestro. El niño, que no tenía, desde luego, más de cinco años, cuando oyó al lector pronunciar la frase cae en tus manos asado, exclamó: sobre un pan. Nos asombramos de su presencia, de su agudeza y su atención a lo que oía, hasta llegar a saber que el pájaro asado precisa de un pan para comérselo, y eso a una edad tan corta

No parece, por tanto, que Abū 'Alī al-Šadafī considerase reprochable la presencia de niños de corta edad entre los asistentes a una sesión científica, y ello se debía, probablemente, al concepto que tenía de la necesidad de iniciarse cuanto antes en el conocimiento, para poder entrar en contacto directo con los maestros más importantes de las generaciones anteriores.

El *Mu'āam* contiene también abundantes testimonios de la importancia de alcanzar una edad avanzada para de ese modo, como ya he dicho antes, alargar el tiempo de cada transmisión y reducir el número de personas que la mantienen³⁸, así como del establecimiento de relaciones personales largas y duraderas entre maestro y discípulo, que convierten a veces al segundo en auténtico *especialista* de su maestro y depositario único de su transmisión. Pero también hay, en esta obra, alguna muestra de gran interés sobre las relaciones entre sabios de la misma generación, es decir, entre colegas del

³⁵ Cfr. M. Marín, «La actividad intelectual», pp. 514-515.

³⁶ IAM, nº 270.

³⁷ Cfr. *E.I.*², s.v. *Ibn Mas'ūd* [J.-C. Vadet].

³⁸ Cfr., por ejemplo, IAM, nº 239, 267 y 301.

mismo mundo académico. Sin duda la más significativa a este respecto es la larga carta dirigida por Abū ‘Alī al-Ṣadafī a su amigo y paisano Ab Muḥammad ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Durrī al-Tuḡbī al-Riklī (m. 513/1119-20)³⁹, de la que Ibn al-Abbār cita varios fragmentos. Los dos que ahora nos interesan aparecen en la biografía de al-Riklī. El primero de ellos refleja la alta estima en que al-Ṣadafī tenía a su amigo, al que hace ver las oportunidades profesionales que se le podrían ofrecer en Oriente:

Mientras estuve en Bagdad, en vida de Nizām al-Mulk, guardián de la religión, desee que fueras allí. Si hubieras estado a su alcance, habría conocido tu recto proceder y te habría concedido lo que te corresponde, pues no hay muchos como tú. Abundan sus negocios con quienes están muy por bajo de ti; ¿qué harían si te tuvieran a su alcance y comprobaran las cualidades con que Dios te ha dotado, la preeminencia de tu posición, tu modestia y la excelencia de tu conducta! Él, o cualquiera de los miembros de la dinastía ‘abbāsi con quien te hubieses relacionado, te habría confiado todos sus asuntos.

En otro fragmento de esta carta, alude Abū ‘Alī al-Ṣadafī al naufragio que padeció a su vuelta a al-Andalus desde Oriente, y comunica a su corresponsal lo siguiente:

«Entre todo lo que he traído y se ha salvado [del naufragio] está el *Kitāb al-garībayn*, con la mención de su transmisión hasta Abū ‘Ubayd al-Harawī⁴⁰; es una copia de las más completas. En la letra *alif* hay un capítulo que creo falta en tu propia copia, que es el capítulo de la *hamza* con la *jā*’. Añade Ibn al-Abbār: «y lo copió completo en su carta».

Según el propio al-Ṣadafī, en un fragmento anterior de la misma carta, había dedicado gran parte de su estancia en Oriente a copiar libros dedicados a la Transmisión Profética. Aunque no todas esas copias llegaron a al-Andalus, puesto que el barco en el que viajaba Abū ‘Ubayd sufrió un naufragio, pudo conservar una parte, tal como se sabe por el testimonio de sus muchas transmisiones y por esta carta, en la que reproduce los fragmentos que faltaban en el ejemplar que tenía al-Riklī a su disposición. La correspondencia de al-Ṣadafī con su amigo zaragozano da testimonio de las relaciones que se podían establecer entre colegas científicos, que —como en la actualidad— intercambian información sobre el *mercado de trabajo* y sobre textos difíciles de conseguir en las bibliotecas locales.

³⁹ Cfr. M^a L. Ávila y M. Marín, «Nómina de sabios de al-Andalus (430-520/1038-1126)», *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus* VII, Madrid, 1995, n^o 994.

⁴⁰ Se refiere al-Ṣadafī a las dos obras más famosas de Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Sallām (m. 223/837), *Garīb al-Qur’ān* y *Garīb al-ḥadīṯ*, dedicadas a la explicación de las dificultades lingüísticas tanto en el Corán como en la Tradición Profética.

Aunque, como he dicho antes, no voy a detenerme en los mecanismos técnicos de la transmisión, sí quisiera mencionar, aunque sea brevemente, uno de ellos, que ha sido ya mencionado. Me refiero a la *iḡāza* (*licencia*). Hemos visto cómo Ibn al-Abbār resolvía el problema planteado en la biografía del hermano de Ibn Baškuwāl aceptando como cierta una fecha de nacimiento (509/1115-16) que le habría permitido recibir la transmisión de al-Şadafī (m. 514/1120) por *i za*. ¿Quiere esto decir que se consideraba a un niño de cinco años —los que tendría el hermano de Ibn Baškuwāl a la muerte de al-Şadafī— capacitado para recibir la licencia de enseñanza de una obra determinada? Evidentemente, no; se trata, ante todo, de asegurar la recepción de una obra dentro de una cadena de transmisión particularmente prestigiosa, como era la de Abū 'Alī. Pero el hecho refleja también la progresiva burocratización de algunos métodos de transmisión, en particular éste de la *iḡāza*, que acredita documentalmente el vínculo entre maestro y discípulo pero que no garantiza su contacto personal. El recurso sistemático a la *iḡāza* por correspondencia tenía el riesgo de anular las virtudes del sistema creado por medio de la red de maestros y discípulos y transformar la *licencia* en un trámite de carácter poco menos que administrativo. En el *Mu'āam* se cita el caso —que no era excepcional en su época— de 'Abd al-Malik b. Muḡammad b. Hišām, conocido como Ibn al-Tallā' (m. 551/1156) y que, dos días antes de su muerte, concedió *iḡāza* de su transmisión a todos los musulmanes (*li-ḡamī' l- muslimīn*)⁴¹.

2.3. Transmisión y relaciones de parentesco

El entramado científico de la transmisión se apoya con frecuencia en la realidad social de las relaciones de parentesco. Los ulemas perpetúan su transmisión de padres a hijos, formando verdaderas dinastías de sabios que pueden reconstruirse en las diferentes generaciones que cubren los diccionarios biográficos. En el *Mu'āam* se observa este fenómeno en diferentes tipos de información. Por un lado, se menciona con frecuencia que dos o más miembros de una misma familia acudieron a estudiar con Abū 'Alī al-Şadafī, siendo lo más usual que se trate de un padre y sus hijos⁴². La dedicación familiar a las ciencias aparece en las sociedades islámicas pre-moderas como una constante histórica, y al-Andalus no fue una excepción a este respecto⁴³. Muchas de estas familias alcanzaron gran renombre, como tam-

⁴¹ IAM, n° 232.

⁴² IAM, núms. 163 (padre e hijo); 165 (dos hermanos y su padre); 169 (padre e hijo); 170 (dos hermanos); 178 (padre e hijo); 192 (padre e hijo); 196 (dos hermanos); 215 (padre e hijo); 230 (padre y tres hijos); 236 (dos hermanos), etc.

⁴³ Cfr. el volumen v de la serie *E.O.B.A.* (Madrid, 1992), dedicado a «Familias andalusíes», que son, en su mayoría, familias de ulemas.

bién lo atestigua el *Mu'ḡam* que, en la biografía de un miembro de la familia murciana de los Banū Ṭāhir⁴⁴, la equipara a las de los Banū Waḡḡāh, los Banū Jaṭṭāb, los Banū 'Iṣām, los Banū Ŷa'far, los Banū Muhallab, los Banū Idrīs, los Banū l-Hāyḡ, los Banū Baṣṭagīr y los Banū Fathūn, ofreciéndonos en esta relación un repertorio de familias ilustres y distinguidas, que unían a su dominio de la ciencia un gran prestigio social y una elevada posición. No acaba en ese repertorio la lista de las familias de notables de esta época; en el mismo *Mu'ḡam* se refiere Ibn al-Abbār, por ejemplo, a los Banū l-Ṣaffār de Córdoba cuando, al biografiar a Yūnus b. Muḡammad Ibn al-Ṣaffār, afirma: «La excelencia de este maestro y la nobleza de su casa en Córdoba son tan conocidas que no es necesario mencionarlas y no precisan de mayor explicación»⁴⁵. También se refiere el *Mu'ḡam* a los Banū 'Aṭīya⁴⁶, los Banū l-Bāḡiṣ⁴⁷, o los descendientes del granadino Ibn al-Faras (m. 542/1147-48), de quien afirma: «Él, su hijo Abū 'Abd Allāh Muḡammad y su nieto 'Abd al-Mun'im b. Muḡammad fueron alfaquíes, uno tras otro. Su casa era casa de distinción, ciencia y honorabilidad. Sus dos hermanos, 'Abd Allāh y 'Abd al-'Azīz, transmitieron y se ocuparon de ciencia»⁴⁸. Hay que observar, asimismo que la formación de estos núcleos familiares se fortalece con alianzas matrimoniales entre familias de sabios, fenómeno del que también hay indicios en el *Mu'ḡam*, como se verá al tratar de la familia del propio Abū 'Alī al-Ṣadafī.

La vinculación de saber y parentesco tiene consecuencias importantes, sobre las que no es necesario insistir y que atañen sobre todo a la concepción genealógica de la transmisión del conocimiento. Pero esta vinculación tuvo otras repercusiones, entre las que cabe destacar, de una parte, la patrimonialización de la ciencia y, de otra, la transmisión hereditaria de los cargos que correspondía ocupar a los sabios⁴⁹. El *Mu'ḡam* contiene un ejemplo de gran interés sobre este último punto, que debido a la riqueza de detalles que ofrece, voy a desarrollar a continuación.

⁴⁴ IAM, n° 213.

⁴⁵ IAM, n° 313.

⁴⁶ IAM, n° 240. Sobre esta familia, cfr. J. M^a Fórneas, «Los Banū 'Aṭīyya de Granada», *M.E.A.H.* xxv (1976), pp. 69-80; xxvi (1977), pp. 27-60 y xxvii-xxviii (1978-79), pp. 65-77.

⁴⁷ IAM, n° 120.

⁴⁸ IAM, n° 223.

⁴⁹ Sobre este tema, cfr. M^a L. Ávila, «Cargos hereditarios en la administración judicial y religiosa de al-Andalus», *Saber religioso y poder político en el Islam*, Madrid, 1994, pp. 27-37.

Los protagonistas, padre e hijo, pertenecen a una de las familias citadas por Ibn al-Abbār entre las más distinguidas de al-Andalus: los Banū l-Hāyî de Córdoba. Del hijo, Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad al-Tuḡībī, dice el *Mu'āam* que fue juez mayor de Córdoba, como lo había sido su padre, con quien había estudiado al tiempo que lo hacía con otros maestros cordobeses de esa generación. Cuando su padre abandonó las sesiones de discusión científica (*munāzara*) que presidía, Muḥammad b. Muḥammad «se sentó en su lugar y le sucedió en su *ḥalqa*»⁵⁰. Tenemos aquí, por tanto, un ejemplo perfecto del carácter hereditario tanto de la transmisión científica como de la ocupación de cargos en la administración. Pero la biografía del padre de este Muḥammad, llamado Muḥammad b. Aḥmad b. Jalaf contiene informaciones adicionales sobre las fórmulas de control social de determinados cargos por parte de los ulemas. Se trata de un caso ciertamente excepcional, porque, como se verá a continuación, llegó a causar la muerte de Muḥammad b. Aḥmad. Sin embargo, proporciona una clara imagen de cuáles eran las expectativas de los miembros de familias de sabios y en qué medida era necesario, para mantenerse como miembro aceptado de su grupo social, responder a determinados requisitos.

Al juez Muḥammad b. Aḥmad se refieren siempre los textos árabes⁵¹ con el apelativo de *al-Şahīd* (*el mártir*), porque murió asesinado en la mezquita de Córdoba, mientras rezaba la oración del viernes, quedando 4 días de şafar de 529 (15.12.1134). A la muy escueta información que otros textos biográficos ofrecen sobre este suceso, Ibn al-Abbār añade la identidad del asesino y los motivos del asesinato, que dice haber tomado (a través de Abū 'Umar b. 'Ayyād) de un valenciano que estudiaba entonces derecho en Córdoba. Según este contemporáneo de los hechos, habiendo muerto el imán de una de las mezquitas de Córdoba, dejó un hijo, llamado Abū 'Āmir, que no era apropiado para sucederle en el cargo (la descripción que se hace de este personaje, pecoso y rubicundo, parece querer indicar que su aspecto físico no convenía a quien debía presidir la oración de los viernes). El juez mayor de Córdoba, Muḥammad b. Aḥmad, nombró entonces a otra persona y ordenó al hijo del imán difunto que «abandonara la casa de la mezquita para que este nombrado residiera en ella, como era costumbre». El frustrado imán tomó muy a mal la decisión del juez; se dedicó a importunarlo con reproches continuos que Muḥammad b. Aḥmad soportaba con indulgencia; llegó a amenazarlo y finalmente le sorprendió, mientras rezaba en la mezquita, y le acuchilló.

Con independencia del trágico final de esta historia, puede observarse en ella que la intervención del juez interfiere en una práctica común, cual es

⁵⁰ IAM, n° 163.

⁵¹ IAM, n° 102. Cfr. M^a L. Ávila y M. Marín, «Nómina de sabios de al-Andalus», n° 1426.

la de transmitir de padres a hijos prebendas administrativas que, en este caso, suponían el uso de una vivienda, además de los ingresos correspondientes y el prestigio inherente a quien dirige la oración. La generalización de esta práctica podía, indudablemente, conducir a abusos; pero también es cierto que los propios ulemas mantenían sistemas de control sobre las aptitudes científicas de los miembros de sus familias. En el caso que se acaba de ver, se trata de algo muy distinto en apariencia, puesto que lo que descalifica al posible imán es su aspecto físico. Ahora bien, la apariencia personal juega un papel importante en los requisitos que se espera cumpla quien tiene un papel público en las sociedades islámicas⁵²; también en las biografías de los ulemas se suele señalar, junto a sus cualidades científicas, lo aseado y pulcro de su aspecto, la belleza de su voz al recitar u otros detalles semejantes. En cualquier caso, la sucesión en la línea genealógica de la ciencia no se produce de forma automática, y está sujeta al proceso de aprendizaje a que he hecho referencia más arriba. Dicho de otro modo: un hijo de ulema tiene grandes posibilidades de convertirse a su vez en ulema, pero no todos los hijos de ulemas lo son.

Terminaré este apartado dedicado a las relaciones de parentesco con el examen de las noticias que el *Mu'ṣam* proporciona sobre la familia de Abū 'Alī al-Ṣadafī, noticias que en gran medida pueden encuadrarse en el marco general anteriormente trazado. No es usual que se hayan conservado, en la literatura bio-bibliográfica, tal cantidad de informaciones sobre la vida privada de un sabio, ámbito que no interesa para nada al autor de su biografía, ocupado sobre todo en *retratar* su imagen científica. Pero en el caso de Abū 'Alī, y gracias a los fragmentos de su correspondencia recogidos en el *Mu'ṣam*, se sabe que, a su vuelta a al-Andalus desde Oriente —vuelta accidental, como ya se ha indicado—, tuvo conocimiento de la muerte de sus padres. En su carta a al-Riklī, dice a este propósito Abū 'Alī:

Lo que me ha impedido escribirte desde mi llegada a Denia no ha sido sino la debilidad que se ha apoderado de mí tras lo que me ocurrió en el mar, a lo que se ha venido a añadir la muerte de mis padres, Dios tenga misericordia de ellos. No tuve conocimiento de ello sino después de llegar a al-Andalus. Si lo hubiera sabido con anterioridad, habría preferido no entrar en al-Andalus. Pero nadie puede escapar de los decretos de Dios, Alabado y Ensalzado sea⁵³.

En la biografía del suegro (*ṣihr*) de Abū 'Alī, el valenciano Abū 'Imrān Mūsà b. Sa'āda, se vuelve a citar otro fragmento epistolar, en el que Abū 'Alī explica a su amigo al-Riklī cómo llegó a emparentar con él:

⁵² Cfr. F.R. Mediano, «Le regard qui pénètre le monde: pouvoir et sacralité au Maroc (xvie et xviiie siècles)», *Al-Qan ara* xvii (1996), pp. 473-487.

⁵³ IAM, n° 184.

si eres tan amable de responderme, hazlo a Denia, a los Banū Sa'āda. Son una familia (*qawm*) de Valencia, Dios la socorra, con la cual he emparentado (...) El caso es que llegué a Denia a consecuencia de lo que me había sucedido en el mar, donde habíamos naufragado, y esta familia se desveló por atenderme y honrarme, debido al conocimiento que uno de ellos y yo habíamos hecho en Alejandría, y Dios Altísimo decidió este asunto.

El suegro de Abū 'Alī había salido de Valencia como consecuencia de su conquista en 480/1087-88. Se instaló primero en Denia, donde tuvo lugar su encuentro con Abū 'Alī y, más tarde se trasladó, con toda la familia, a Murcia. Mūsā b. Sa'āda fue discípulo fiel de su yerno, a cuyas lecciones acudió desde que se conocieron. Pero además era también quien «se encargaba de su manutención y de sus asuntos, sin otra recompensa que el honor de su parentesco y el disfrute de su transmisión»⁵⁴. De su matrimonio, que parece haber sido el único de su vida y contraído cuando contaba, al menos, 36 años, tuvo Abū 'Alī una sola hija, llamada Fāṭima o Jaḍyā⁵⁵. Cuando, en 514/1120, Abū 'Alī al-Şadafī dejó Murcia para participar en la batalla de Cutanda —en la que habría de morir— encomendó la niña a su suegro, en el que tenía total confianza, para que le diese una educación esmerada y acorde con la familia a la que pertenecía. Hay que añadir que, en un rasgo de ternura paterna, también pidió Abū 'Alī a sus familiares que no destetaran aún a la criatura, para que al dolor de la ausencia de su padre no se le uniera el de la privación de la lactancia. Protegida por su familia materna, Fāṭima se casó más adelante con un ulema de Murcia y tuvo hijos y nietos que también destacaron en el campo del saber⁵⁶.

Para completar el cuadro de las relaciones familiares de Abū 'Alī al-Şadafī, hay que mencionar a un sobrino de su suegro, llamado Muḥammad b. Yūsuf b. Sa'āda⁵⁷. Entre todos los discípulos de Abū 'Alī al-Şadafī, es éste uno de los pocos a los que el *Mu'yam* define con la palabra *tilmīd*, término que implica una especial relación entre maestro y discípulo. El *Mu'yam* añade que Muḥammad b. Yūsuf fue un transmisor también especial de la ciencia de Abū 'Alī, debido a la relación por matrimonio (*iṣhār*)⁵⁸ que unía a éste

⁵⁴ IAM, n° 167.

⁵⁵ La tardía edad de procreación de Ab 'Al al-fadaf no es un caso aislado dentro de los ulemas andalusíes; cfr. L. Molina, «El estudio de familias de ulemas como fuente para la historia social de al-Andalus», *Saber religioso y poder político en el Islam*, Madrid, 1994, pp. 161-173.

⁵⁶ Esta familia ha sido estudiada por V. Aguilar, «Tres generaciones y varios siglos de historia: los Ban Bur uluh de Murcia», *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus* VII, Madrid, 1995, pp. 19-40.

⁵⁷ IAM, n° 158.

⁵⁸ Cfr., sobre este tema, mi artículo citado en nota 13.

con su tío. Por esa razón, correspondieron a Muḥammad b. Yūsuf las mejores y más antiguas copias manuscritas de Abū ‘Alī, así como sus colecciones de textos más fiables (*ummahāt dawāwīni-hi al-ṣiḥāḥ*).

El estudio de la vida familiar de Abū ‘Alī al-Ṣadafī muestra un entramado geográfico que cubre las regiones orientales de al-Andalus (Zaragoza, Valencia, Murcia). La íntima relación que se establece entre los mecanismos de transmisión y las redes de parentesco, tanto de sangre como por alianzas matrimoniales, destaca nítidamente en el panorama familiar que gira en torno a la figura de Abū ‘Alī. Su hija, dice el *Mu ‘yam*⁵⁹, heredó las virtudes de su padre y las transmitió a sus propios hijos. En otras biografías dedicadas a esta mujer⁶⁰ se subrayan sus conocimientos de Corán y de Tradición Profética, materias que no pudo aprender con su padre, muerto en su primera infancia. Es evidente que fue su abuelo materno, al que Abū ‘Alī había encomendado a su única hija, quien procuró que ella adquiriese estos conocimientos, manteniendo de ese modo la línea genealógica que la unía, real y metafóricamente, con su padre. Era de suma importancia, por tanto, mantener el recuerdo de esta mujer, figura imprescindible en la construcción de la memoria familiar y es, precisamente, su nieto ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Raḥmān (m. 661/1263) quien proporcionó al autor del *Mu ‘yam* las noticias sobre su vida; Ibn al-Abbār subraya la veracidad de la información apoyándose en que se trataba de «su abuela, la madre de su padre». Mientras tanto, la memoria escrita de Abū ‘Alī al-Ṣadafī, los textos que constituían su herencia científica más palpable, fueron a parar a un sobrino de su suegro, el ya mencionado Muḥammad b. Yūsuf b. Sa‘āda, que murió a comienzos de 566/septiembre de 1170, después de una vida dedicada a la ciencia. En la biografía que Ibn al-Abbār le dedica en la *Takmila*⁶¹, se destaca, junto a sus estudios con maestros andalusíes y orientales, su posesión de estos textos heredados (entre ellos, copias manuscritas de mano de Abū ‘Alī de los Ṣaḥīḥ de al-Bujārī y de Muslim) y de otros que debió de adquirir por sí mismo, por lo cual uno de sus discípulos pudo afirmar que «ninguno de nuestros maestros era poseedor de libros de tal exactitud, certeza y excelencia»⁶². Al igual que los descendientes de Abū ‘Alī al-Ṣadafī, Muḥammad b. Yūsuf ocupó cargos en la administración jurídico-religiosa: fue jurisconsulto, predicador en la mezquita mayor y juez en Murcia, terminando su carrera como juez de Játiva, donde murió. Dentro de la tradición familiar, se dedicó asimismo a la transmisión de la Tradición Profética en Játiva, Murcia y Valencia. Como predi-

⁵⁹ IAM, n° 167 (p. 189).

⁶⁰ Cfr. M^a L. Ávila, «Las mujeres sabias en al-Andalus», n° 28.

⁶¹ Ed. Cairo, 1955, n° 1390.

⁶² *Ibidem*, p. 507.

cador debió de alcanzar un gran prestigio, puesto que lo fue de estas tres ciudades a la vez, en un momento en que sus respectivas mezquitas mayores unieron esta función, que recayó en él y que cumplía turnándose entre ellas.

3. LOS SABIOS ANDALUSÍES EN EL MU'ŶAM DE ABŪ 'AL AL-ŞADAFĪ

Hasta ahora he presentado únicamente algunos de los aspectos del mundo de la transmisión científica islámica reflejados en la obra de Ibn al-Abbār, sin intentar agotar un tema que podría ampliarse mucho más, tanto a partir de esta obra como recurriendo a otros textos similares. Creo, sin embargo, que las características del *Mu'Ŷam* permiten extraer de su estudio algunas conclusiones que es más difícil apreciar en otros diccionarios o textos bibliográficos y a alguna de ellas voy a dedicar la parte final de esta exposición.

He indicado más arriba que el *Mu'Ŷam* puede «leerse» como el retrato de una generación, la de los discípulos de Abū 'Alī al-Şadafī. Esta afirmación no es del todo exacta, pues en realidad el *Mu'Ŷam* incluye biografías de personajes que pertenecen a diferentes generaciones; padres e hijos, como ya se ha ido viendo, acuden a estudiar con el maestro y en ocasiones sus respectivas biografías se registran con independencia la una de la otra. Pero en conjunto sí se puede decir que el *Mu'Ŷam* tiene unos límites cronológicos precisos, a diferencia de la mayor parte de los diccionarios biográficos andalusíes, que cubren un espacio temporal mucho más amplio. Su clasificación interna, ordenada generalmente por el alfabeto árabe y dentro de cada letra, por generaciones, hace difícil recomponer las características de cada generación, aunque ya se está trabajando en esa dirección⁶³. En el caso del *Mu'Ŷam* el investigador encuentra parte de ese trabajo ya hecho, puesto que Ibn al-Abbār realizó una selección previa de sus personajes, que se inscriben en un marco cronológico preciso: el que va desde la vuelta de Oriente de Abū 'Alī al-Şadafī a finales del s. v/xi hasta más allá de la mitad del s. vi/xii. Es decir, comprende todo el periodo almorávide y la etapa inicial de los almohades en al-Andalus.

¿Tienen los ulemas de al-Andalus, en esa época, características que los distinguen de otros? Su actividad científica, sus orientaciones temáticas y su producción han sido examinadas recientemente, destacándose las varia-

⁶³ Cfr. M. Fierro y M. Marín, «La islamización de las ciudades andalusíes a través de sus ulemas (ss. ii/viii-comienzos s. iv/x)», *Las ciudades islámicas en la Alta Edad Media*, Madrid, Casa de Velázquez, (en prensa).

ciones que se registran respecto al periodo anterior⁶⁴. No es necesario volver, por tanto, sobre esas cuestiones, pero sí tratar de observar, dentro del conjunto de las biografías recogidas en el *Mu‘am*, si existen rasgos comunes o características que se repiten y que dan un color particular a este grupo de sabios, que vive en un periodo concreto y que mantiene el denominador común de haber compartido la enseñanza de un maestro.

El primer aspecto que llama la atención en el conjunto de la obra ya se ha señalado: la insistencia en la transmisión de la Tradición Profética, cuyos textos y sus correspondientes cadenas de transmisión aparecen en un número muy elevado de biografías. La importancia de Abū ‘Alī al-Şadafī como transmisor de este tipo de materiales está bien documentada, no sólo por el *Mu‘yam* sino por la actividad de sus discípulos y por su presencia en las cadenas de transmisión de obras de Tradiciones Proféticas compuestas por algunos de ellos. Su influencia llega hasta finales del s. vi/xii⁶⁵ y se deja sentir sobre todo en el Levante andalusí, pero también en otras regiones de al-Andalus. Su labor como difusor de esta transmisión ha de entenderse, creo, dentro de una primera etapa de la revivificación de los estudios en torno a la Tradición Profética, que llevará consigo, también, el realce de la figura del tradicionista como sabio ejemplar dentro del conjunto de las ciencias islámicas. En el pleno siglo vi/xii, ese movimiento llevará consigo, en Oriente, la fundación de madrasas dedicadas al estudio específico de la Tradición⁶⁶, como parte de un programa impulsado desde el poder político y que pretende rearmar ideológicamente a un mundo islámico amenazado desde el exterior. Hasta llegar a ese punto, sin embargo, se ha partido con anterioridad de una intensificación de los estudios *tradicionalistas*, a la que fue acompañando una progresiva atención devocional a la figura del Profeta, de la que es símbolo significativo la introducción de la festividad dedicada a su nacimiento⁶⁷. Sin pretender establecer nexos causales obligados entre todos esos fenómenos, sí parece evidente que la importancia creciente dedicada en al-Andalus a la Tradición Profética a partir de la figura de Abū ‘Alī al-Şadafī y de alguno de sus contemporáneos tuvo que influir en el desarrollo posterior de las corrientes intelectuales andalusíes y que formó parte del

⁶⁴ Cfr. J. Zanón, «La actividad intelectual», *Historia de España* dirigida por J. M^a Jover, vol. viii/2, *El retroceso territorial de al-Andalus: Almorávides y Almohades*, Madrid, 1997, pp. 549- 584.

⁶⁵ Cfr. D. Urvoy, *Le monde des ulémas andalous du v/x^e au vii/xiii^e siècles*, Ginebra, 1978, p. 167.

⁶⁶ Cfr. I.M. Lapidus, «Ayyūbid religious policy and the development of the schools of law in Cairo», *Colloque International sur l'histoire du Caire* (El Cairo, 1974), pp. 279-286.

⁶⁷ Véase, sobre estas cuestiones, la introducción de C. de la Puente a su edición de la obra de Ibn Başkuwāl K. *al-Qurba ilà rabb al-‘ālamīn* (*El acercamiento a Dios*), Madrid, 1995.

caldo de cultivo en el que el sabio tradicionalista empieza a aparecer como el más y mejor cualificado, por su conocimiento de los dichos y hechos del Profeta. El carácter de modelo ideal y suma de perfecciones que adquiere la figura de Mahoma, la veneración que se le ofrece, tiñen de algún modo la de quienes han adquirido la categoría de expertos en su conocimiento.

Terminaré con un ejemplo individual de biografía que aparece en el *Mu'āam* y que, en mi opinión, resume de modo ejemplar las posibles trayectorias vitales de un ulema de su tiempo. Se trata de Abū Bakr 'Abd al-Raḥmān b. Aḥmad b. Ibrāhīm b. Muḥammad b. Abī Laylā al-Anṣārī (m. en 566 o 567/1170-1172)⁶⁸, en cuya biografía se incluye una larga y detallada transmisión de una Tradición Profética. Originario de Granada, Ibn Abī Laylā era de Murcia, y asegura su biógrafo que descendía de un juez de Kūfa. Ejemplar fue su dedicación a su maestro Abū 'Alī al-Şadafī, ya que se le consideraba como «el que mejor recordaba sus noticias e historias y el más fiable en sus transmisiones, orales o escritas», llegando a transmitir hasta 70 colecciones (*dīwānes*) que recogían la transmisión de Abū 'Alī. Como éste, también Ibn Abī Laylā viajó a Oriente, donde estudió e hizo la peregrinación. De vuelta a al-Andalus, rechazó, también como su maestro, el cargo de juez que se le ofrecía, ya que pretendía dedicarse a una vida de retiro y devoción. Sin embargo, en algún momento de su vida Ibn Abī Laylā entró en contacto directo con el poder político, puesto que fue secretario (*kātib*) de Abū Ishāq Ibrāhīm b. Yūsuf b. Taşuffīn y con él padeció, dice su biógrafo, «una dura prueba cuando se le afligió en Sevilla y sus libros fueron saqueados».

El prestigio científico de Ibn Abī Laylā se derivaba en buena parte del hecho de haber sido el último de los discípulos de Abū 'Alī al-Şadafī que le había frecuentado. En su vida personal parece darse una cierta dicotomía entre su disposición hacia la vida retirada, sin contacto con los círculos de los poderosos⁶⁹, y su ejercicio del cargo de secretario con los almorávides. Y éste es otro de los aspectos que definen, de forma general, muchas de las biografías que aparecen en el *Mu'āam*. La frecuencia de informaciones en esta obra sobre las relaciones entre los ulemas y el poder hace constar hasta qué punto, en este periodo, estas relaciones eran conflictivas para la imagen que los sabios querían proyectar sobre su papel en la sociedad islámica. Por una parte se mantiene el esquema ideal del retiro (*inqibād*), en el que encaja la imagen del sabio como personaje distante del poder, al que juzga desde el exterior. Por otro lado, hay sabios que no sólo admiten las relaciones con el poder, sino que participan en él e incluso lo ejercen si la ocasión para ello se

⁶⁸ IAM, n° 220.

⁶⁹ Véase sobre este tema M. Marín, «*Inqibād 'an al-sulān: 'ulamā' and political power in al-Andalus*», *Saber religioso y poder político en el Islam*, Madrid, 1994, pp. 127-139.

les presenta⁷⁰. En el fondo, todo ello nos presenta los problemas que plantea la relación entre religión y política o los que, con terminología actual, produce la interacción entre intelectuales y poder. La biografía de Ibn Abī Laylā demuestra los peligros, morales y físicos, que acechan al sabio cuando abandona su círculo natural, el de la transmisión de la ciencia, para ponerse al servicio de los poderosos.

⁷⁰ El caso más notable a este respecto es el de los jueces, a la caída del poder almorávide. Cfr. M. Fierro, «The *qāḍīs* ruler», *Saber religioso y poder político en el Islam*, Madrid, 1994, pp. 71-116.