



La Granada nazarí y el último contacto intelectual con el exterior conservado: las preguntas de al-Mawwāq (m. 897 H./1492 e.C.)
O reino nasrida de Granada e o último contato intelectual conservado com o exterior: as perguntas de al-Mawwāq (m. 897 H./1492 e.C.)
The Nasrid Grenade and the last intellectual contact with the outside preserved: The questions of al-Mawwāq (d. 897 H/1492 C.E.)

Youness M'hir EL KOUBAA¹

Resumen: En el este artículo, se estudia el contenido de las preguntas jurídicas que el granadino al-Mawwāq (m. 897/1492) envió al tunecino al-Raṣṣā' (m. 894/1489) pocas décadas antes de la caída de Granada. Asimismo, también se describen las circunstancias históricas que les rodearon, la vida de los protagonistas de este contacto y la obra en la que se recogieron todas esas cuestiones en el último cuarto del siglo XV, entre otros aspectos.

Abstract: In this paper it is studied the content of the legal questions the Grenadian al-Mawwāq (d. 897 H./1492 C.E.) sent to the Tunisian al-Raṣṣā' (d. 894/1489) a few decades before the fall of the Nasrid Kingdom. It is described also the historic situations that surround them, and the life of the protagonists of this contact and the book in which all those question was collected in the last quarter of the 15th century, among other aspects.

Palabras clave: Granada nazarí – Preguntas de al-Mawwāq – Respuestas de al-Raṣṣā' – Túnez – *Aḡniba*.

Keywords: Nasrid Kingdom of Grenade – Al-Mawwāq questions – Al-Raṣṣā' answers – Tunisia – *Aḡniba*.

ENVIADO: 19.02.2016
ACEPTADO: 05.04.2016

¹ Universidad de Jaén (UJA). E-mail: yunesm88@hotmail.com.



Francisco FRANCO-SÁNCHEZ & Antonio CONSTÁN-NAVA (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 3 (2016/1)*

New Approaches in the Research on the Crown of Aragon

Nous aspectes en la investigació sobre la Corona d'Aragó

Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragão

Jan-Jun 2016/ISSN 1676-5818

Introducción

El origen de este artículo fue una comunicación presentada en el Simposio Internacional «*Nuevos investigadores y nueva investigación en Estudios Árabes e Islámicos*», celebrado en Alicante (España) entre el 2 y 3 de octubre de 2015 que, en su día, titulé «*La Granada nazarí y el último contacto intelectual con el exterior: las preguntas de al-Mawwāq a finales del s. XV*». He de admitir que en el título del presente trabajo he elidido “a finales del s. XV” porque después de haber consultado el manuscrito, he comprobado que está datado en una fecha diferente a la que se había dado a conocer. Además, he añadido “conservado” porque he encontrado referencias a otros contactos no conservados entre los dos autores objeto de estudio en este trabajo. No entraré en detalles de estos hechos en esta introducción, sino que los abordaré más adelante a su debido tiempo.

Así pues, ese contacto intelectual conservado pocas décadas antes de la caída de Granada, fue una iniciativa propia del último sabio de renombre de esa ciudad, Muḥammad al-Mawwāq. Este muftí de profesión y jurista cualificado no era ajeno a la compleja realidad en la que vivían sus conciudadanos y, con el ánimo que caracteriza a los intelectuales que sienten el peso de la responsabilidad para con sus pueblos, buscaba hallar soluciones jurídicas a los problemas diarios que su gente le transmitían en forma de preguntas a resolver de la manera que agradara más a Dios.

Por tanto, motivado por ese espíritu y, seguramente, preocupado por solucionar los casos nuevos que surgían en un escenario tan cambiante como el del reino nazarí, sin hallar para ellos antecedentes y ejemplos claros en la jurisprudencia previa, fue cuando decidió enviar 25 preguntas de temática muy variada, tal como se verá, a la otra ribera del Mediterráneo, concretamente al Túnez de los ḥafṣíes, buscando la respuesta de uno de los juristas norteafricanos más importantes de su época, Muḥammad al-Raṣṣā'. Luego, todas esas preguntas junto con sus correspondientes respuestas fueron recogidas en el último cuarto del siglo XV en una obra que se conoce como *al-Aḡwiba al-tūnisīyya 'alā al-as'ila al-ḡarnāṭīyya* ‘Las respuestas [jurídicas] tunecinas a las preguntas granadinas’.

En su día, me propuse dar a conocer muy brevemente, porque el tiempo así lo requería, el contenido de las preguntas de al-Mawwāq, las circunstancias históricas que les rodearon y los protagonistas de dicho contacto. Ese mismo propósito central lo mantengo en este trabajo pero ampliaré la información entonces dada y ofreceré más datos y detalles que puedan resultar de interés, además de abordar los asuntos que he planteado arriba. Para llevar a cabo esta tarea de forma ordenada y estructurada, he considerado que habría que empezar situando los hechos en el contexto histórico en el cual se desarrollaron y, en un primer apartado, describir el ambiente político de la época en la cual vivía al-Mawwāq, para así conocer la situación histórica en la que se inscribieron sus preguntas.

Luego, en un segundo punto, presentar a los dos protagonistas, sus vidas, cargos y obras, entre otros detalles, prestando una especial atención a nuestro personaje granadino, además de hablar de los contactos que mantuvieron en otras ocasiones aparte de las *Aḡwiba*. Tras eso, en un tercer apartado dividido en varias secciones, abordar algunos de los aspectos relacionados con la obra y sus preguntas tales como: las copias manuscritas conservadas de las *Aḡwiba*; la datación de la edición crítica; la fecha especulativa y aproximada de la salida de las preguntas de Granada; y, por último, la exposición y análisis del contenido de las consultas agrupándolas en bloques según la temática general que abordan. Y, finalmente, aportaré algunas conclusiones para cerrar este estudio.

I. El contexto histórico-político en vida de al-Mawwāq

No hay duda de que el siglo en el cual vivió al-Mawwāq, el s. XV, fue determinante tanto para la historia del islam en occidente como para los musulmanes de la Península Ibérica.² En esa época, el último reducto territorial de al-Andalus, el reino nazarí de Granada, tenía asentadas sus bases de poder – tras la pérdida a mediados del s. XIV de Algeciras y del contacto vía el Estrecho de Gibraltar con sus correligionarios norteafricanos benimerines – en tres ciudades principales del sudeste ibérico: Granada,

² Sobre la historia política del reino nazarí en un siglo tan importante como fue el s. XV, existe una bibliografía abundante y extensa. En este artículo para no cargar este apartado de citas y notas, informo que he tenido como referencias principales: el excelente trabajo de Francisco Vidal Castro (151-248) que incorpora la historia política granadina del s. XV corregida; además del trabajo clásico de la historiadora y arabista francesa, Rachel Arié (54-105).

Málaga y Almería. Gracias a esa zona geográfica abrupta difícil de conquistar militarmente y a la aceptación de la política de vasallaje a Castilla, el Estado nazarí consiguió, desde su creación en 1232, hacerse fuerte en el terreno y perdurar en el tiempo, pese al desequilibrio de fuerzas con respecto a los reinos cristianos del norte.

Sin embargo, esa aparente fortaleza empezó a mermarse en el primer cuarto del siglo XV cuando Muḥammad VIII (1417-1419) fue destronado en 1419 por su tío, Muḥammad IX (1419-1427), con el apoyo del famoso e influyente clan de los Abencerrajes. Desde esa época, que coincide con la infancia y juventud de nuestro personaje, se abrió una nueva etapa de continuos derrocamientos, sublevaciones, asesinatos y encarcelamientos de sultanes e inestabilidad política liderada por dicho clan que sumió al reino en una permanente crisis de gobierno que le dejó merced de la injerencia de los reinos cristianos y, si éstos no aprovecharon la ocasión antes, fue por culpa de los conflictos internos en los cuales yacían inmersos.

Lo cierto es que, desde entonces, el reino nunca llegó a vivir situaciones de paz duraderas y los acontecimientos adquirieron una dinámica dual muy peligrosa: cuando el ambiente se calmaba en el interior, rápidamente se agitaba en el exterior y viceversa. De este modo, la gente tenía una sensación de inestabilidad e inseguridad permanente que condicionaba cualquier forma de desarrollo de una vida normal y productiva. Además, la estrategia de los reinos cristianos era mantener la llama viva en todos los frentes y se esforzaron en crear un ambiente de pánico, ya sea protagonizando ataques a la frontera o campañas militares en el interior del reino que cesaban por treguas temporales a cambio de cuantiosas sumas de dinero; o bien, apadrinando y dando refugio a opositores que, luego, les ofrecían apoyo económico y táctico-militar para proclamarles como sultanes de Granada, a fin de desestabilizar al Estado nazarí.

A grandes rasgos, ésa fue la realidad política que había heredado el reino nazarí durante la segunda mitad del siglo XV cuando al-Mawwāq, presumiblemente, habría accedido al ejercicio de cargos públicos, situación que era difícil de revertir, aunque existieron algunas esperanzas de remontarla cuando los otomanos conquistaron Constantinopla en 1453 pero, luego, resultaron ser ilusorias. Ahí fue cuando se esfumó toda confianza real de los granadinos en un posible socorro procedente de sus correligionarios desde las

otras riberas del Mediterráneo porque tanto los benimerines en el Magreb como los *ḥafṣíes* en Túnez y los mamelucos en Egipto estaban en plena decadencia y sus ejércitos poco podían hacer.

Este panorama fue el que halló Abū al-Ḥasan ‘Alī (1464-1482), el Muley Hacén de las fuentes cristianas, cuando accedió, por primera vez, al trono de la Alhambra después de que, incitado por los Abencerrajes, hubiera destronado a su padre, Sa‘d (1454-1462 y 1463-1464). Precisamente, en los primeros años de mandato de Muley Hacén que estimo, por las razones que se verán más adelante, que nuestro personaje al-Mawwāq habría enviado sus 25 preguntas a Túnez. Por eso, es importante conocer las claves que caracterizaron al gobierno de este sultán para entender el contexto en el cual el sabio granadino se planteó buscar una respuesta fuera a algunos de los problemas jurídicos de casa. Ciertamente, su reinado estuvo marcado por un hecho principal: su amor a una bella esclava cautiva cristiana convertida al islam, Isabel de Solís, con quien se casó y relegó a su esposa ‘Ā’iṣa a un segundo plano. Este hecho que provocó que sus hijos, Muḥammad (Boabdil) y Yūsuf, se unieran al partido de la madre en contra suya, acabó dividiendo a la familia real y a la corte y germinando en el futuro varias sublevaciones sonadas alrededor del reino como la revuelta de los alfaquíes en 1470.

Paralelamente, en Castilla también hubo alzamientos de la nobleza contra Enrique IV (1454-1474) y el monarca castellano se vio obligado, primero, a firmar en 1465 una tregua de cinco años con los nazaríes y, luego, a establecer en 1472 un tratado de paz general para toda la frontera durante tres años. Cabe destacar que los acontecimientos ocurridos en los reinos cristianos en esta década iban a ser decisivos para el futuro más inmediato del reino nazarí. Así pues, Enrique IV murió en 1474 y le sucedió su hermana Isabel de Castilla (1474-1504), casada con el infante Fernando de Aragón en 1469.

Ambos continuaron prolongando las treguas con los nazaríes en 1475 y 1478 hasta que Fernando heredó la Corona de Aragón en 1479, tras el fallecimiento de su padre Juan II (1458-1479), y se produjo la unificación de ambos reinos. Asimismo, en esas fechas también se firmó el tratado de Alcáçovas que terminó con la *Guerra de Sucesión Castellana* (1475-1479) y estableció la paz con Portugal. De esta forma, los poderosos Reyes Católicos, una vez habían resuelto sus problemas internos, pusieron en marcha su maquinaria bélica para

la Guerra de Granada (1482-1492) contando, en su cruzada, con las bulas de la Iglesia para poner fin a la presencia del islam en la Península Ibérica.

Al cabo de poco tiempo de iniciarse las hostilidades, Boabdil, apoyado por los Abencerrajes, se levantó en contra de su padre en 1482 y sumergió al reino en otra larga guerra, en este caso civil (1482-1489), que acabó dividiéndolo en dos bandos en un momento crítico: (Boabdil) Muḥammad XI (1482-1483) y Yūsuf en Granada y Almería; y Muley Hacén y al-Zagāl en Málaga y Ronda.³ En la nueva situación del emirato, Muḥammad XI buscaba tener protagonismo y decidió aventurarse el 20 de abril de 1483 en la frontera cordobesa penetrando hacia Lucena y saqueando esas tierras, pero, en su empresa, fue capturado. Esta acción desafortunada fue, sin duda, la que aceleró el desenlace andalusí y, aunque fue liberado en octubre, las costosas y exigentes cláusulas de su rescate le dejaron a merced de los Reyes Católicos. Fue entonces, quizás por orden del emir Muley Hacén (1483-1485) que había recuperado el trono, cuando quince de los más eminentes alfaquíes granadinos – con el nombre de nuestro ya anciano Abū ‘Abd Allāh al-Mawwāq encabezando esa lista como la primera autoridad religiosa – firmaron la fetua que condenaba la sublevación de Boabdil contra su padre, al considerar que su actitud iba contra la Ley de Dios y los que le habían sido fieles estaban cometiendo un acto ilícito (DE LA GRANJA, 154-163).

En 1485 Muley Hacén murió de una grave enfermedad y le sucedió su hermano, al-Zagāl (1485-1487), lo cual no gustó a los partidarios de Boabdil y, en la primavera de 1486, se alzaron en la capital. Gracias a la intervención de los alfaquíes – seguramente al-Mawwāq debió de desempeñar un importante papel, teniendo en cuenta que era la principal autoridad religiosa de Granada – los combates cesaron, pero en otoño se reanudaron de nuevo cuando Boabdil entró secretamente en la ciudad. La lucha fratricida duró hasta que el sobrino, que contaba con apoyo castellano, se adueñó de la capital en la primavera de 1487. De esta forma, Muḥammad XI (1487-1492) fue el rey del último Estado islámico en la Península Ibérica hasta que entregó Granada a los castellanos en 1492.

³ Sobre los últimos tres reyes de Granada, se recomienda el trabajo de Álvarez de Morales (2000).

II. Autores

El nombre completo del emisor de la preguntas era Muḥammad ibn Yūsuf ibn Abī al-Qāsim ibn Yūsuf al-‘Abdarī al-Andalusī al-Ġarnāṭī, de *kunya* Abū ‘Abd Allāh y conocido como al-Mawwāq.⁴ Con toda seguridad nació en Granada porque la única *nisba* con la que se suele calificarle después de *al-andalusī*, es *al-ġarnāṭī* ‘el granadino’ (AL-TUNBUKTĪ, II, 248). No conocemos con exactitud la fecha de su nacimiento, pero si se tiene en cuenta que murió en el mes de *Ša‘bān* del año 897 (=29 mayo-26 junio de 1492) cargado de años a una edad elevada (II, 249), habría que suponer que viviría entre ochenta y noventa años, lo cual situaría su nacimiento, aproximadamente, a lo largo de primera década del s. XV.

Tampoco disponemos de información acerca de su familia ni de la procedencia de su linaje en al-Andalus, salvo que su abuelo materno, Muḥammad Ibn Baqīyy (m. 791/1389), había sido un sabio y maestro sufi en Granada que tuvo como discípulo a Muḥammad al-Mintūrī (m. 834/1431). Precisamente porque una fuente califica a este alfaquí polifacético y experto en la ciencia del hadiz como yerno de Ibn Baqīyy (al-Balawī, 139), sabemos que al-Mintūrī, además de ser maestro de al-Mawwāq, también fue el marido de su tía materna. Asimismo, aparte de él, también tuvo otros importantes maestros granadinos como Ibn Sirāġ (m. 848/1444-5), Abū Bakr Muḥammad Ibn ‘Āṣim (m. 829/1426) o Ibn Manzūr (m. ca 888/1483-4), entre otros sabios ilustres.

Tras haber finalizado su formación en ciencias jurídicas, empezó a ejercer funciones públicas de alto nivel en el ámbito de su especialización. Su primer nombramiento fue el de jatib los viernes en la mezquita del Albaicín, trabajo que desempeñó en vida de su maestro Ibn Sirāġ, según se deduce de lo que dijo el propio al-Mawwāq en una de sus obras (2010, 302), es decir, antes del 1444-5. Más tarde, aunque no se sabe la fecha exacta, combinó la función de jatib con el importante cargo de muftí de la capital del reino. Además de estos dos importantes cargos, también ejerció la docencia y formó, durante su dilatada carrera, no sólo a las últimas generaciones de juristas granadinos sino

⁴ Su biografía está recogida en al-Saḥāwī, X, 98, n° 314; Ibn al-Qāḍī, II, 141, n° 604; al-Qarāfī, 221-222, n° 251; al-Tunbuktī, II, 248-250, n° 694; Zomeño, VI, 529-532.

también a buscadores del saber provenientes del Magreb que habían acudido a aprender de él y de otros maestros granadinos.

Por último, aunque se dijese que fue juez en Málaga y, luego, cadí supremo de Granada (AL-QARĀFĪ, 222), la verdad es que eso no aparece en la fuente de la que se dice sacar esta información (AL-SAHĀWĪ, X, 98). Además, el nombre de al-Mawwāq tampoco aparece citado en las fuentes dedicadas a los jueces supremos del reino nazarí (ZOMENÑO, 530).

En cuanto a su producción científica, sabemos que escribió distintas composiciones y epístolas, algunas están perdidas y, solamente, conocemos el título o referencias al contenido de ellas; en cambio, otras se han conservado y, en la actualidad, están editadas y publicadas como: *Sanan al-muhtadīn fī maqāmāt al-dīn* (2010), un tratado místico contra las innovaciones en religión que se producían en su tiempo, basado en aleya 32 de la azora 35 que lo escribió, según de la Granja (163), por indicación del último rey de Granada, Boabdil; y *al-Tağ wa al-iklīl li-Muhtasar Ḥalīl* (1995), un voluminoso comentario al compendio de derecho *mālikī* conocido como *Muhtasar* del egipcio Ḥalīl Ibn Ishāq (m. 767/1366). Asimismo, también conservamos muchas fetuas de las numerosísimas que debió de emitir a lo largo de su vida, dada la naturaleza de su trabajo como juriconsulto, recogidas en las grandes compilaciones de dictámenes jurídicos como el *Miḡyār* del reputado alfaquí norteafricano, Aḥmad al-Wanṣarīsī (834-914/1430-1508).⁵

Nuestro personaje fue un muftí respetado que tuvo un papel relevante en la sociedad granadina en los momentos más cruciales y, la prueba de ello, es que fue la primera autoridad religiosa que firmó la fetua que condenaba a Boabdil, tal como se ha visto más arriba. Además, su posición y prestigio quedan muy bien descritos en la anécdota con el ministro castellano que al-Tunbukū (m. 1036/1627) cuenta por boca de su amigo al-Qaṣṣār (m. 1012/1603-4), muftí de Fez en aquel entonces, que era de ascendencia andalusí. Parece ser que cuando los cristianos entraron en Granada en 1492, preguntaron por la

⁵ Véase al-Wanṣarīsī, I, 326 y 330; III, 167, 168, 234, 236, 247 y 254; IV, 232, 235 y 244; V, 38 y 246; VII, 124, 133, 137, 147 y 182; XI, 27, 96, 108, 129, 131, 149 y 323. La cantidad de dictámenes jurídicos de al-Mawwāq recogidos en esta vastísima compilación de fetuas, prueba de algún modo que nuestro personaje fue un muftí muy activo, cuya opinión debió ser muy solicitada por sus contemporáneos.

persona más sabia de la ciudad en temas religiosos y los granadinos señalaron a al-Mawwāq que, en ese momento, se hallaba en vida y, lo más importante, es que no había abandonado la ciudad sino que había permanecido en ella manteniendo su cargo pese a su condena a Boabdil.

Entonces, fue presentado ante el ministro castellano que le exigió que le besara la mano. Nuestro anciano accedió pero, fue salir de su audiencia, que la mano del ministro besada empezó a hincharse y a dolerle, así que ordenó que se lo trajeran de nuevo y le pidió que invocara a Dios para que su mano se curase (II, 249). En definitiva, aunque esta historia es un poco fantasiosa, en el fondo, es muy explícita porque describe bien la impresión que causó la personalidad piadosa de al-Mawwāq en sus contemporáneos, que le consideraban una figura santa a la que se le atribuía la capacidad de obrar milagros. Esta idea sobre su santidad pervivió, después de su muerte, en el imaginario colectivo de los granadinos que emigraron a otras tierras del islam y se mezcló con las historias que los padres contaban a sus hijos sobre la patria perdida, allá donde estuvieran. Esto es lo que explica que al-Qaṣṣār contara a al-Tunbuktī en Fez esa historia sobre al-Mawwāq un siglo después.

En cuanto al otro personaje en cuestión, el receptor de las preguntas del granadino, su nombre completo era Muḥammad ibn Muḥammad ibn al-Qāsim ibn Abī Yaḥyā ibn Abī al-Faḍl ibn Muḥammad al-Anṣārī, al-Tilimsānī, al-Tūnisī, de *kunya* Abū ‘Abd Allāh y apodado al-Raṣṣā.⁶ Nació en Tremecén en el seno de una familia bien posicionada y en las madrazas coránicas de esa ciudad del Magreb Central empezó a memorizar el Corán y a estudiar la lengua árabe (AL-RAṢṢĀ‘ 1967, 14-43). Ciertamente, no conocemos la fecha de su nacimiento, pero sí sabemos, según informó él mismo, que en su infancia se trasladó de Tremecén a la capital tunecina para ir al encuentro de su padre que llevaba dos años instalado ahí, en compañía de su madre y de su abuelo materno, y formando parte de la embajada cargada de regalos que el emir de Tremecén había enviado al sultán ḥaḥṣī en el año 831/1427-8 (1967, 43-45).

⁶ Su biografía está recogida en: al-Raṣṣā‘ 1967; al-Saḥāwī, VIII, 287-288, n° 793; Ibn al-Qāḍī, II, 140, n° 602; al-Qarāfī, 201-202, n° 219; al-Tunbuktī, II, 247, n° 692; Ibn Maryam, 283; y Maḥfūz, 358-362, n° 204.

De acuerdo con esta información, si en su ciudad natal se había dedicado, principalmente, a la memorización completa del Corán, eso quiere decir que aún no había empezado sus estudios de *Fiqh*, lo cual hace suponer que cuando se trasladó a Túnez tenía alrededor de diez años y, en consecuencia, se podría situar su nacimiento a finales de la segunda década del siglo XV aproximadamente. Una vez allí, el pequeño al-Raṣṣā' continuó su formación y empezó a estudiar las ciencias del momento con los mejores sabios y alfaquíes de la capital como al-Burzulī (m. 843/1439), al-ʿAbdūsī (m. 837/1433) o Ibn ʿAqqāb (m. 851/1447), entre otros.

Tras finalizar su especialización en el ámbito del derecho islámico, primero ejerció la función de cadí del ejército (*qaḍā' al-mahalla*) en el año 865/1461, luego pasó al tribunal de matrimonios en 875/1471 y, una vez se había consagrado como juez y acreditado jurista en la ciudad, fue nombrado en 886/1482 para el reputado cargo que englobaba cuatro funciones a la vez: cadí supremo de la capital, muftí, imán y jatib en la famosa Mezquita de al-Zaytūna. Sin embargo, en la etapa final de su vida acabó renunciando al primer cargo y conservó los tres últimos que los combinó con la docencia (AL-SAHĀWĪ, VIII, 287; MAḤFŪZ, 258-259). Sabemos que compuso más de una decena de obras, gran parte de ellas están inéditas en manuscritos repartidos por las principales bibliotecas magrebíes; en cambio, otras han sido editadas dada la importancia que tienen como: *Šarḥ Hudūd Ibn ʿArafa* (1993), una explicación de las definiciones de los términos jurídicos del gran jurista *mālikí* Ibn ʿArafa al-Wargamī (m. 803/1401) para facilitar su comprensión a los estudiantes; *Fibrīst al-Raṣṣā'* (1967), una autobiografía y repertorio de nombres, anécdotas y programas lectivos (*barnāmağ*) de sus maestros; y las *Ağviba* (2007), entre otras.

Asimismo, también habría que tener en cuenta que emitió muchas fetuas algunas de ellas se han conservado repartidas en diferentes *corpus* de dictámenes jurídicos como el *Mi'yār* de al-Wanšarīsī, entre otros.⁷ Finalmente, murió en la ciudad de Túnez en el año 894/1489 y fue enterrado en su propia casa. A pesar de que nació en Tremecén tal como se ha visto, en este trabajo se le considerará como tunecino dado que ha pasado casi toda su vida en Túnez.

⁷ Véase al-Wanšarīsī, II, 229; IV, 370; IX, 92 y 93; XI, 290 y 316-335.

Tras este repaso a la vida de nuestros dos protagonistas, se ha podido comprobar que fueron hombres destacados que llegaron a ocupar cargos importantes en sus respectivas ciudades, lo cual confirma que eran personas sabias y respetadas que podrían ser aceptadas en cualquier sociedad musulmana a la que se dirigiesen. Sin embargo, aunque ambos fueron contemporáneos durante mucho tiempo, lo cierto es que no hay constancia en las fuentes de que hubieran llegado a conocerse en persona. A pesar de eso, de las distancias geográficas y de los medios rudimentarios y costosos de los que se disponía para las comunicaciones de la época, ambos alfaquíes consiguieron entablar una buena relación de amistad a distancia, basada en el respeto y encuadrada en el marco intelectual.

Los dos eran seguidores de la escuela jurídica ortodoxa *mālikí*, creada en oriente por el famoso sabio y jurista de Medina, Mālik Ibn Anas (m. 179/795), y compartían las mismas ambiciones, aspiraciones y metas en el saber. El hecho de que fueran juristas de profesión y siempre estuvieran dispuestos y abiertos a conocer otras prácticas jurídicas fuera de sus respectivos territorios, es lo que explica la relación cordial que forjaron en aras de compartir conocimientos y aprender el uno del otro.

Aunque las *Aḡniba* es el único contacto intelectual conservado entre ellos, sin embargo, he hallado algunas referencias en las cuales hay indicios de que habían mantenido correspondencia o intercambiado información, en otras ocasiones. En este sentido, al-Mawwāq en los prolegómenos de su *al-Taḡ wa al-iklil*, por ejemplo, dijo: “[...] y me limito a [citar solamente] la transmisión [de Ḥalīl] sin definir el sentido literal de los términos, puesto que el objetivo es revelar las transmisiones (*kaṣf al-nuqūl*), tal como dijo el señor muftí de Túnez” (1995, I, 10-11). Claramente esta alusión al “muftí de Túnez”, se refiere a Muḥammad al-Raṣṣā‘, función que desempeñó a partir del año 886/1482 tal como se ha visto y si el granadino le calificó como “muftí de Túnez” a secas, eso quiere decir que en el momento que al-Mawwāq escribía esta obra, el tunecino ya habría renunciado a su cargo de cadí supremo.

El caso es que si el sabio de Granada se había marcado ese propósito a causa del consejo de su homólogo norteafricano, esto significa que, de alguna manera, se habían escrito y habían intercambiado información relativa a los objetivos que había que cumplir en el futuro comentario al *Muḥtasar* de Ḥalīl. Además, si esa correspondencia fue posterior al año 1482 o en una fecha

cercana, eso quiere decir que las *Ağwiba* son anteriores puesto que están fechadas justamente en el último cuarto del siglo XV.

Asimismo, no solamente hay indicio de que hubieran intercambiado opiniones, sino que hay constancia de que, incluso, se habían enviado obras. Parece ser que al-Mawwāq mandó uno de sus libros, *Sanan al-mubtadīn*, a su amigo al-Raṣṣā' por lo que se deduce de la información que éste último cuenta:

De hecho, ya vi que el jeque imán, santo, sabio y gran ulema, Abū 'Abd Allāh al-Mawwāq, había compuesto una obra [especialmente] para la aleya [en cuestión] que me la había enviado [desde Granada] para que reflexionase sobre ella. [Cuando la examiné,] vi que contenía un buen discurso, anécdotas, significados fundamentados en los principios jurídicos (*ma'ānī uṣūliyya*) y cuestiones relacionadas con la aplicación del derecho (*masā'il fiqhīyya*), así que supe que el hombre era sabio, inteligente y de buena conducta moral que seguía el camino de los antepasados piadosos. Entonces, le escribí [para contarle] lo que me había parecido [la obra] y le prometí que haría anotaciones a la aleya con toda la [información] que estuviera a mi alcance (*al-Wanṣarīsī*, XI, 323).

En definitiva, este testimonio del tunecino verifica que ambos muftíes habían tenido varios contactos a lo largo de sus vidas y que las *Ağwiba* son un ejemplo más de esa relación de intercambio de conocimientos que habrían mantenido durante décadas. Si es cierto que el granadino escribió esta obra por indicación del emir Boabdil tal como afirma de la Granja (163), entonces el envío de ésta también habría sido posterior a las *Ağwiba*. Sin embargo, la hipótesis de que se hubieran intercambiado correspondencias e, incluso, obras antes de las *Ağwiba*, podría ser una razón de peso para que al-Mawwāq hubiera escogido a al-Raṣṣā', de entre todos los juristas capacitados que había en el occidente islámico, para enviarle sus preguntas. La ventaja de que se hubieran puesto en contacto antes es que al-Mawwāq se habría cerciorado de que el sabio tunecino reunía los requisitos adecuados en todos los niveles para que fuera el blanco de sus consultas.

III. La obra

a) Las copias manuscritas

Afortunadamente, hoy en día, conservamos dos copias manuscritas de las *Ağviba*. La primera está en la Biblioteca Nacional de Túnez, es el manuscrito n° 19646 que consta de 108 folios compilados en un libro junto con otro manuscrito y está fechado en el último cuarto del siglo XV. Su escritura es tunecina de trazo grueso y de lectura fácil, pero, por desgracia, un buen número de sus hojas está bastante deteriorado, sobre todo, en las partes iniciales y finales y, con su pésima restauración en los años anteriores, su lectura se ha complicado. El descubrimiento de este manuscrito que fue copiado por el discípulo de al-Raṣṣā', Abū al-Nūr Aḥmad al-Sūsī, y corregido en presencia del maestro y autor, se debe al investigador tunecino, Sa'd Ġurāb (m. 1995), que lo anunció en un artículo suyo publicado en 1988 (18-27).

En cambio, la segunda copia está conservada en los fondos de la Biblioteca Nacional del Reino de Marruecos en Rabat, es el manuscrito letra *Kāf* n° 1009. Consta de 27 folios que poseen un buen estado de conservación cuya escritura es magrebí de trazo fino y de fácil lectura, lástima que el manuscrito sea ápododa y le faltan las respuestas de las últimas ocho cuestiones. Esta copia es anónima y no se sabe su fecha de composición, aunque en la ficha del microfilm pude comprobar que está datada en el siglo XIV de la Hégira, seguramente por el estilo de la escritura.

b) La datación de las *Ağviba* según la edición crítica

Hace unos años, el historiador tunecino, Muḥammad Ḥasan, editó críticamente el texto árabe basándose en la copia tunecina como principal y en la marroquí como secundaria y complementaria. La edición crítica fue publicada en 2007 bajo el título de «*Naṣṣ ḡadīd ḥawla al-Andalus wa-Ifrīqiyya qabl suqūṭ Ġarnāṭa. Al-Ağviba al-tūnisīyya 'alā al-as'ila al-ġarnāṭīyya (886/1481)*» 'Un nuevo texto sobre al-Andalus y Túnez antes de la caída de Granada. Las respuestas [jurídicas] tunecinas a las preguntas granadinas (886/1481)'. Tal como se puede comprobar en el título, el editor fechó las *Ağviba* en el año 886/1481, datación que, en su día, seguí tanto en mi Trabajo de Fin de

Máster⁸ que dediqué al estudio de la obra como en dos de mis artículos (2013 y 2014).

En la actualidad, dado que sigo trabajando en mi Tesis Doctoral sobre las *Ağwiba* y estoy traduciéndolas, recientemente he realizado un viaje a Túnez y he consultado el manuscrito original. Tras leerlo *in situ* cotejándolo con la edición, he llegado a la conclusión de que la fecha en la que está datado el manuscrito no corresponde con la que afirma nuestro editor “a finales de Ġumādā al-Ūlā del año [8]86 [=finales de julio de 1481]” (221); sino que es “a finales de Ġumādā al-Ūlā del año [8]80 [=finales de septiembre de 1475]” (f°108r°).

Antes de explicar las razones que respaldan mi decisión, primero describiré el problema que plantea el manuscrito. En realidad, la fecha anotada en el último folio está escrita del puño y letra de al-Raṣṣā‘ y las dos cifras que utilizó no fueron las indo-arábigas, sino las conocidas como *ğubārīes*, representaciones muy parecidas a los números que usamos hoy en día que, primero, fueron desarrolladas en el Magreb y al-Andalus y, luego, se introdujeron en Europa (SÁNCHEZ PÉREZ, 97; LABARTA Y BARCELÓ, 35-36). Cabe destacar que el número “8” se puede leer con facilidad, pero la lectura del “0” puede dar pie a error porque al-Raṣṣā‘ lo representó gráficamente como un círculo no cerrado en forma de letra “C” invertida, lo cual confundió al editor que acabó interpretando que es un “6” y, por lo tanto, que se trata del año 886 de la Hégira. Esta interpretación por su parte es muy arriesgada porque ambos símbolos, el “0” y el “6”, en las representaciones de las cifras *ğubārīes* no guardan semejanza gráfica alguna y, pese a eso, no aportó ninguna prueba para apoyar su decisión.

En cuanto a las razones que respaldan mi conclusión, primero, he hallado que en la ficha técnica enganchada en la primera hoja del libro manuscrito de las *Ağwiba* – que es una pequeña cartulina gris escrita a mano con bolígrafo de color azul por los catalogadores del manuscrito –, también se afirma que la copia está datada a finales de Ġumādā al-Ūlā del año 880. La misma fecha que también sostuvieron, en su día, tanto el descubridor de las *Ağwiba*, Sa‘d Ġurāb (18-19), como Muḥammad Maḥfūz en su *Tarāğim al-mu’allifin al-tūnisīyyin* (II,

⁸ Dirigido por la Dra. M^a D. Rodríguez Gómez y defendido en la Universidad de Granada en 2011.

359-360), cuando ambos autores editaron en sus respectivos trabajos, hace décadas, los fragmentos de texto finales de las *Ağwiba*. He de admitir que he buscado en los manuscritos magrebíes que tratan sobre la ciencia de los *ḥurūf al-ğubār*, a ver si hallaba algunas representaciones del “0” similares al misterioso símbolo de al-Raṣṣā‘ pero, desafortunadamente, no hallé tal cosa.

c) La datación de las preguntas de al-Mawwāq

Ciertamente, el manuscrito tunecino fue corregido a partir de la copia en limpio del propio al-Raṣṣā‘ y, luego, fue leído ante él para que él mismo supervisase la corrección de la versión definitiva, supervisión que acabó dando por buena al plasmar, de su puño y letra, su aprobación en el último folio con su firma y la fecha: el año 880/1475. Este riguroso proceso de corrección, además de ofrecer una idea de la meticulosidad con la que el jurista tunecino solía trabajar, también describe la última fase de las múltiples etapas por las que debió de pasar su elaboración de las respuestas, la cual se presume larga si se toma como referencia el tiempo que va del primer momento que recibió las consultas andalusíes hasta el instante en que su discípulo, Abū al-Nūr Aḥmad al-Sūsī, terminó de leerle la corrección de las cuestiones.

Por tanto, teniendo como referencia la datación que lleva el texto resultante de esa última fase, se podría especular sobre la fecha aproximada de redacción y envío de las preguntas, puesto que no disponemos de datos en los manuscritos ni en otras obras sobre cuándo esas consultas salieron de Granada ni el año en que el jurista tunecino las recibió y, por supuesto, tampoco cuánto tiempo tardaron en llegar a Túnez. Sin embargo, aunque en las fórmulas de apertura y cierre del escrito original de al-Mawwāq, hubiera existido alguna referencia a la fecha de envío. Por desgracia, ese ejemplar original granadino no se ha conservado físicamente, sino que el contenido literal de sus preguntas nos ha llegado copiado en otro manuscrito junto con las respuestas. Quién sabe, a lo mejor Abū al-Nūr obvió copiar esa referencia cuando integró el texto de las preguntas con la versión definitiva de las réplicas de al-Raṣṣā‘.

Ante la carencia de cualquier referencia a la fecha de salida de las preguntas de Granada, un estudio y análisis minuciosos del contenido de las respuestas de al-Raṣṣā‘ en busca de algún indicio, puede ser la clave para llegar a alguna

conclusión, aunque sea especulativa y aproximada. Tras realizar una lectura atenta a las contestaciones, lo primero que llama a la atención es la existencia de un largo proceso de documentación en el cual el autor va reuniendo fuentes, datos e informaciones nuevas que va añadiendo a los argumentos que ya tenía escritos, sobre todo, en las siete cuestiones iniciales relativas a la peste y, especialmente, en las cuatros primeras. Así pues, en varios pasajes del texto de las respuestas se puede ver que al-Raṣṣā‘ emplea, como indicación expresa de sus labores de documentación, construcciones similares del tipo “*wa-ba‘da katbī li-hadā, ra‘ayt-u ta‘lif-an*” (111 y 116) o “*wa-ba‘da an katab-tu hadā, waqaft-u ‘alā kalām-an*” (123), con la intención de informar a su homólogo granadino que, en ese punto concreto, después de que hubiera escrito lo que precede, ha consultado una nueva obra a la que ha tenido acceso más tarde.

En este artículo, he escogido una de esas frases como punto de referencia de que, en ese preciso momento, al-Raṣṣā‘ aún estaba escribiendo sus réplicas porque con las valiosas fechas que proporciona después, se podría ubicar en el tiempo la duración de su elaboración de las réplicas y, por lo tanto, se podría especular también sobre la fecha de envío de las preguntas. Previamente a citar mi traducción de esos fragmentos con los cuales quiero hacer entender el propósito que quiero demostrar, primero hay que situarse en el contexto de los hechos y saber que al-Raṣṣā‘ antes de emplear esa frase, estaba hablando de que los tratamientos médicos para curar la peste eran válidos porque no son incompatibles con la Ley islámica (115).

Es, entonces, cuando decide incluir como tratamiento seguro y útil para sanarse de esa enfermedad las invocaciones canónicas (*adkār šar‘iyya*) repitiendo los nombres de Dios, defendiendo la efectividad de ellas de forma fehaciente, especialmente, para protegerse de la peste antes de padecerla (115-116). En los pasajes siguientes, que son los que aquí interesan, pasa a abordar el tema del beneficio de la oración al Profeta del islam en época de epidemias y lo introduce justo después de la construcción que he seleccionado:

Después de que haya escrito esto, he consultado una obra de un [autor] oriental que la había compuesto en el año 760⁹. Dijo: «En El Cairo había una epidemia terrible (*wabā‘ azīm*)». Dijo: «Uno de mis maestros se encontró con

⁹ Este año de la Hégira iría en el calendario gregoriano del 3 de diciembre de 1358 al 22 de noviembre de 1359.

un hombre santo (*ṣāliḥ*) de su época que, entonces, le informó de que la oración muchas veces al Profeta – Dios le bendiga y salve – cura y protege de la peste». Dijo: «Cuando me enteré de esto que le dijo, tuvo un buen efecto en mí, así que persistí en la oración al Profeta [...]. Luego difundí eso en El Cairo, informé a la mayoría de los amigos y hubo en [f^o17v^o] ello una baraca grandiosa» (116).

Tras esto, al-Raṣṣā‘ admitió que cuando descubrió esta información, causó una magnífica impresión en él y en su convicción se fortaleció lo que ya creía antes, es decir, que la fe sincera en el Profeta protege de las calamidades (117). A continuación, es cuando viene el valioso fragmento que aquí interesa, cargado de información y datos relevantes sobre el autor, algunas de sus obras, el lugar donde se encontraba en ese momento, la epidemia que había asolado a su país y, lo más importante de todo, fechas que nos ayudarán a establecer dicha ubicación temporal:

Cuando estaba [ejerciendo el cargo de juez del ejército] en la *Mahalla al-Muzaffara* en el año [8]73 y me enteré de la epidemia que había asolado la Gran Capital [de Túnez] (*al-Ḥadra al-‘Alīyya*), se me encogió el alma de la angustia terrible que tenía. Entonces, Dios, el Altísimo, me inspiró para hojear *Tuḥfat al-aḥyār fī al-ṣalāt ‘alā al-Nabī al-Muḥtār* y leer *Tadkirat al-muḥibīn fī asmā’ Sayyid al-Mursalīn*. Ambas obras son las que había escrito antes de eso y, [en ese momento,] me las había tomado como [medidas de] preparación para las dificultades, por eso estuve frecuentemente [leyéndolas durante] días [y días]. Sin embargo, cuando eran las celebraciones de la fiesta del sacrificio [del cordero], Dios, el Altísimo, me inspiró para reunir [en un libro] quinientas cualidades y nombres del Profeta [...]. Luego, lo envié a la Gran Capital [...] para que fuera leído ahí cada viernes (117).

Llegados a este punto, procederé analizar la información y los datos más relevantes que contienen los fragmentos citados, a fin de demostrar mi propósito. Primero, el autor oriental al cual al-Raṣṣā‘ hace referencia es Šihāb al-Dīn Aḥmad Ibn Abī Ḥaḡala, literato y alfaquí nacido en Tremecén en 725/1325 y muerto en El Cairo a causa de la peste en 776/1375, que compuso dos tratados sobre la peste y el citado en el fragmento se titula *al-Ṭibb al-masnūn fī daf‘ al-ṭā‘ūn*. Segundo, al-Raṣṣā‘ admite que consultó esta obra después de haber escrito lo relativo a los tratamientos científicos y espirituales para la peste y que gracias a ella se enteró de que la oración al Profeta cura de esa enfermedad.

Tercero, conocer esta información fue motivo para que, cuando él estaba en la *Mahalla al-Muzaffara* en el año 873 (=22 de julio de 1468-11 de julio 1469), consultase dos obras suyas que tratan sobre la oración al Profeta y comenzase a escribir otra sobre las cualidades y los nombres del Mensajero del islam durante la fiesta del cordero de ese mismo año, es decir, el 10 del mes *Dū al-Ḥiġġa* (=21 de junio de 1469), obra que enviaría, seguramente durante el año 874 de la Hégira porque es poco probable que la hubiese terminado en veinte días, a la capital tunecina para que se leyese ahí los viernes y se utilizase como remedio espiritual contra la epidemia que había asolado esa ciudad.

Las conclusiones que se sacan de todo eso, es que al-Raṣṣā' aún estaba escribiendo sus respuestas en el 873/1468-9, lo cual significa que una parte de ellas las redactó antes de esa fecha y otra que, seguramente sería la más gruesa, la escribió después de ella. Por lo tanto, la lógica aplastante nos dice que al-Mawwāq tendría que haber enviado sus preguntas un tiempo, no relativamente corto, antes de esa fecha, porque si hay que tener en cuenta el periplo que debieron de dar sus consultas hasta que llegaron a manos de al-Raṣṣā' en Túnez, seguramente por mar, y el tiempo que hubiese transcurrido hasta que éste hubiese redactado esa parte anterior al 873, calculo que estaríamos hablando de un periodo que rondaría al año, como mínimo, antes de dicha fecha.

Por otro lado, si se tomase el 880/1475 como referencia temporal más cercana a cuando el tunecino habría terminado sus contestaciones, porque es el año en el cual las corrigió con su discípulo, estaríamos admitiendo que ese largo proceso de elaboración de las respuestas, del que he hablado, se habría prolongado más de siete años. Los motivos que explicarían la duración de ese proceso, se deben, en mi criterio, a dos razones principales, por un lado, a la complejidad y a la profundidad de las preguntas de al-Mawwāq, un hombre sabio que estaba al tanto de todas las interpretaciones y avances intelectuales, jurídicos y científicos en su época y antes de ella, en mi opinión es la justificación de más peso. Y, por otro, al ímpetu, vigorosidad y esfuerzo de al-Raṣṣā' para dar lo mejor de sí mismo, intelectualmente, y estar a la altura de las consultas de su homólogo granadino, por eso, se observa que ha realizado un trabajo meticuloso y documentado, pese a las dificultades de su época para acceder a la información.



d) El contenido de las preguntas de al-Mawwāq

Respecto al contenido de las preguntas, tras estudiarlas y analizarlas, he llegado a la conclusión de que pueden ser agrupadas en bloques según la temática general que abordan:

1) La peste

En el primer bloque, he agrupado las siete primeras preguntas, las cuales tratan, desde un prisma jurídico, diferentes aspectos relacionados con esa temible enfermedad que desde que llegó, a mediados del s. XIV, a Europa por los puertos del Mediterráneo procedente de Asia Central, provocó una mortandad sin precedentes en la historia (Benedictow). Durante el siglo XV, se produjeron distintos brotes cíclicos de esta enfermedad en el reino nazarí y al-Mawwāq no era ajeno a esta realidad, motivo por el cual, antes de empezar a formular sus consultas, pidió a su homólogo tunecino que prestara especial atención a las cuestiones relacionadas con ella. Lo cierto es que el desconocimiento tanto de su naturaleza microbiana como de los mecanismos de su transmisión eran la gran incógnita para el hombre del medievo, por eso se observa en la primera pregunta, por ejemplo, que la gran preocupación de al-Mawwāq era conocer la causa racional de la peste, al no conformarse con la explicación de la corrupción del aire dada por los médicos de su tiempo, para poder tratar antes y después de padecerla (2007, 89).

Cabe destacar que, en el mundo islámico medieval, se creía en la existencia de dos tipos enfermedades diferentes dependiendo del origen de las mismas: el primero era de causa natural y estaba provocado por agentes internos y motivado, a su vez, por un desequilibrio humoral; y el segundo estaba originado por fenómenos sobrenaturales ajenos al organismo, como las acciones de los genios maléficos o la magia negra (Álvarez de Morales 2006, 28).

Este último tipo es el que se ve reflejado en la segunda consulta del granadino, donde informa de que mucha gente creía que la acción de los genios (*wajz al-ğinn*), seres invisibles y malvados, causaba la peste en las personas, porque un hadiz así lo afirmaba y, por eso, quería saber si ese dicho del Profeta era auténtico (2007, 89-90). En la siguiente pregunta, la tercera, nuestro muftí plantea una cuestión tan fundamental como es la negación de la existencia del

contagio sostenida por la ortodoxia islámica en base a unos hadices que niegan tal fenómeno. En contra de esta creencia, informa que se alzaron médicos como Ibn Jātima (m. 770/1369) e Ibn al-Jaṭīb (m. 776/1374-5) defiendiendo lo contrario y sosteniendo que la existencia del contagio está probada por la existencia (*al-wuḡūd*), así que habría que reinterpretar la doctrina existente sobre la prohibición de huir de la peste (90-91). Ante la valentía de estos médicos andalusíes de poner en duda dicha creencia de la tradición islámica, en la cuarta quiso asegurarse de si los grandes ulemas del islam se habían pronunciado sobre estas cuestiones (91).

En cambio en la quinta, al-Mawwāq abarca un hecho vital para el devenir de los granadinos de entonces como es el abandono del lugar donde se hubiera propagado la peste, que en al-Andalus se tenía que sumar a otro problema de grandes dimensiones: la emigración de andalusíes al Norte de África. Ante la relevancia de esta cuestión, deseaba saber cuál era la fetua correcta que se emitía en el círculo científico del tunecino, dado que las opiniones de los juristas musulmanes anteriores divergían (91-92).

No obstante, como él era consciente de que la huida no era la solución ante la letalidad de la peste, en su sexta consulta pregunta por si se podría prescribir legalmente el ruego (*du‘ā*) y la reunión de los fieles en espacios abiertos para orar y pedir a Dios el alzamiento de esa enfermedad (92). Finalmente, en la séptima plantea el asunto de la capacidad de disponer (*taṣarruf*) del habitante en el país asolado por la pestilencia, si su facultad sería plena o sólo del tercio de sus bienes como en el caso del enfermo terminal (92-93).

2) Los habices

En el segundo bloque, he reunido cinco preguntas – las nº 8, 9, 12, 13 y 16 – que tienen como tema central la fundación de habices. Antes que nada, cabe señalar que el arabismo ‘habiz’ proviene del término *ḥubs* (pl. *aḥbās*) – voz más utilizada en el occidente que en el oriente islámico donde se empleaba *waqf* (pl. *awqāf*) – y el derecho islámico lo define como los bienes donados libremente por un musulmán para fundar un legado pío en favor tanto de los individuos necesitados o de la familia como de instituciones públicas o religiosas (CARBALLEIRA DEBASA, 67).

Este tipo de fundación tiene un carácter inalterable e inalienable y no puede obedecer una finalidad distinta a la del instituidor ni tampoco venderse, donarse o heredarse ya que el objetivo es agradar a Dios y obtener la recompensa en la otra vida (GARCÍA SANJUÁN, 21-22). El carácter sacro de la institución impedía supuestas intervenciones y expropiaciones del Estado y, también, hacía de ella una estrategia eficaz y segura en la protección de las propiedades y del patrimonio ante posibles robos y saqueos, especialmente, en tiempos de guerra e inestabilidad política como el caso de Granada.

La importancia de la protección de las pertenencias en un contexto turbulento como el granadino es la que explica que al-Mawwāq hubiera planteado cinco cuestiones de este tipo, en las cuales se ve una frecuente recurrencia a la conversión de bienes muebles en bienes raíces. Así es en la octava pregunta donde el instituidor ordena, en principio, convertir unos bienes ofertables (*'urūd*) en bienes inmuebles (*amlāk*) y donar las rentas para una mezquita y para el rescate de unos cautivos, pero, tras legarlos durante un tiempo, esos *'urūd* le fueron devueltos y el fundador murió poseyéndolos, lo cual planteaba el problema de la validez de la donación (93).

En cambio, en la novena, al-Mawwāq describe una situación diferente en la cual la conversión de bienes muebles en raíces corría a cargo de dos administradores (*nāzīrānī*) a la vez, lo que suponía que tenían que responsabilizarse del dinero de otra persona y, si uno de ellos custodiaba las sumas él solo, podría dar lugar a posibles infracciones (93-94).

A causa del alto índice de mortalidad debido a las guerras y a las epidemias en Granada, surgieron casos como el de la duodécima consulta en que los beneficiarios morían, situación en la que el habiz pasaba al disfrute de alguna mezquita o de los nuevos individuos beneficiados, lo cual también planteó sus problemas porque se solía hacer, según al-Mawwāq, sin estipular la abrogación del primer contrato (95). No obstante, hay que admitir que la conversión de bienes muebles en raíces, no siempre era garantía de rentabilidad económica porque, por ejemplo, en la decimotercera, se describe que las rentas del terreno comprado menguaban drásticamente, lo cual impedía el cumplimiento de la finalidad expresada por el fundador (95-96).

Finalmente, hay que destacar que, por las constantes situaciones de guerra que vivía el reino nazarí, la cuestión del préstamo para liberar los presos era

fundamental para la sociedad granadina y los alfaqueques, instituciones de rescate encargadas de administrar las rentas de los bienes habices para este fin, fueron objeto de malversaciones. El testimonio sobre este hecho que da al-Mawwāq, en su decimosexta pregunta, es contundente y demoledor al afirmar que el dinero de los habices destinado al préstamo sin interés (*salaf*) en beneficio de los cautivos estaba condenado siempre a perderse. Ante este grave problema y el hecho de que el legado piadoso es de carácter sacro e inalterable, tal como se ha dicho, al muftí granadino se le ocurrió una noble alternativa para resolver el caso, la cual es comprar con ese dinero alguna propiedad cuyas rentas fueran empleadas para dicho propósito, siguiendo la finalidad general de la donación que es garantizar que los cautivos puedan disponer de las sumas para el rescate y no la intención expresada por el donador. Por eso, al final pregunta por si esta solución sería plausible (96-97).

3) La economía familiar

En el tercer bloque, he agrupado las cuestiones que tienen que ver con la familia y las relaciones económicas establecidas dentro de ella. Lo cierto es que la sociedad granadina de la segunda mitad del siglo XV, en general, tuvo que hacer frente a un destino trágico marcado por un contexto político y económico turbulento y desfavorable. En ese ambiente al-Mawwāq planteó un número importante de cuestiones sobre asuntos relativos a la familia y a la relación entre marido y mujer con los hijos. La cantidad de preguntas, hasta ocho –las nº 10, 11, 17, 20, 21, 22, 23 y 24–, muestra la preocupación del autor por las dificultades que sufría una familia que, tal como la describe, se puede observar que es predominantemente pequeña o nuclear, seguramente a causa de los graves problemas de solvencia. Así pues, en una comunidad en la cual la economía escasea, siempre se intenta sacar el máximo provecho al patrimonio familiar del que se dispone, por eso el muftí granadino, en su décima consulta, pregunta si sería correcto que los herederos intentaran aumentar la cantidad de pago de un terreno que el padre, antes de morir, había prescrito en su testamento venderlo de su tercio de libre disposición y con un precio tasado y determinado (94).

Sin embargo, de las pocas cosas positivas que suceden en una sociedad que vive situaciones de asedio constantes, penurias financieras y los tambores de guerra suenan continuamente, es que las mujeres adoptan un papel más relevante en la comunidad y asumen un mayor protagonismo. En este sentido,

al-Mawwāq, por ejemplo, en la undécima, habla de una esposa que cede en disfrute una casa propiedad de ella a su marido (94) y, en la decimoséptima, describe el caso de un marido que habita en la casa de su mujer.¹⁰ Cabe destacar que la condición de esposa propietaria del domicilio conyugal debió de hacer que la relación matrimonial fuese mucho más equilibrada que en otras épocas, sobre todo, cuando al-Mawwāq da fe de que en Granada la costumbre era que la casa pertenecía a las mujeres en la mayoría de casos (97).

En cambio, en otras cuatro preguntas – n° 20, 21, 22 y 23 – relata el ofrecimiento voluntario del nuevo esposo para sustentar al hijo de su esposa y describe cómo era en Granada el proceso que debió de caracterizar al casamiento de una mujer, viuda o divorciada, que había tenido hijos en un matrimonio anterior.¹¹ La otra cara de esta unión suponía para el novio nuevos compromisos, aunque fueran bajo la apariencia de voluntarios. El proceso del que hablan las cuatro cuestiones es el siguiente: primero, el esposo se ofrecía voluntariamente a mantener a su hijastro; luego, expresaba la posibilidad de anularlo; después, planteaba la opción de pedir cuentas al hijastro cuando creciese; y, finalmente, introducía cláusulas *a posteriori* en el contrato de matrimonio para dicha reclamación (98-99). Por último, otra realidad de la que informa indirectamente al-Mawwāq es la precariedad económica de los hombres que les impedía asumir los costes que el matrimonio exigía, por eso en la vigesimocuarta pregunta describe a padres que dotaban a sus hijas de bienes para encontrarles marido de forma rápida y, luego, si las hijas se divorciaban o se morían decidían reclamar lo dado (99).

4) Las instituciones judiciales y educativas

En el cuarto bloque, he reunido tres cuestiones – las n° 14, 15 y 18 – que, aunque, en ellas se traten temas diferentes, en el fondo, tienen como denominador común situaciones relacionadas con las instituciones del Estado nazarí, en este caso las judiciales y las educativas, cuya debilidad a causa de la precariedad económica del Estado se vislumbra en las casuísticas planteadas. El jurista granadino, en su decimocuarta consulta, pregunta sobre cómo habría

¹⁰ Más información sobre estas dos cuestiones y otros detalles interesantes relacionados con las mujeres propietarias de viviendas en Granada, se puede encontrar en mi trabajo (2013, 525-531).

¹¹ Estas cuatro cuestiones peculiares que describen el nuevo matrimonio de una mujer con hijos, las estudié y analicé en mi otro trabajo (2014, 478-486).

que proceder judicialmente con la persona que debe pagar una multa o una indemnización (*ǧurm*) y alegase que dispone de una prueba que le eximiría de tal obligación, hallada a una distancia muy lejana del lugar en el cual se encuentra (96). En la decimoquinta, presenta un tema interesante en el cual se cuestiona si la comprobación de los adules de un documento que contiene el testimonio de alguien por escrito, sería tenida en cuenta para demostrar la autenticidad de dicho documento, aunque el escrito no fuese presentado (96).

Esto refleja que los adules o los testigos instrumentales llegaron, incluso, a desempeñar las funciones de los notarios, seguramente por la poca efectividad del aparato administrativo del Estado. Cabe destacar que, en situaciones como las del caso planteado, puede ser peligroso si la administración cuenta con personal poco formado e incompetente porque aumentarían las falsificaciones de documentos y sería aprovechado para defraudar, engañar y apropiarse de los bienes y propiedades ajenas. Finalmente, la decimoctava también muestra la flaqueza de las instituciones del Estado, en este caso, las educativas, ya que al-Mawwāq describe a recitadores del Corán que no poseen conocimiento alguno acerca de los principios de las ciencias religiosas, ni siquiera sobre el arte de la recitación coránica, por eso se pregunta si merecerían percibir el salario correspondiente en los habices a los estudiantes de las madrazas (97-98).

5) Las mezquitas

Las mezquitas también ocupan un destacado lugar en las consultas del muftí granadino, puesto que son sitios dedicados al culto y también son puntos de reunión de los musulmanes para debatir los principales problemas y asuntos que atañen a la comunidad. Al ser unos edificios sagrados, cualquier cosa relativa a ellos es importante y tiene que ser mirada con lupa tanto en lo que se refiere a su forma como a su estructura y decoración, por eso, en su decimonovena cuestión, al-Mawwāq aborda un tema muy curioso que tiene que ver con alguna gente en Granada que tenía aversión tanto a la edificación de mezquitas de planta no cuadrada como a la oración en ellas después de construirlas, pese a que todo eso es lícito (98).

Por último, en la vigesimoquinta, plantea el inconveniente del adorno de una mezquita con una lámpara de araña de plata donada por una persona con la intención de enaltecer ese edificio sagrado porque, por un lado, la



Francisco FRANCO-SÁNCHEZ & Antonio CONSTÁN-NAVA (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 3 (2016/1)*
New Approaches in the Research on the Crown of Aragon
Nous aspectes en la investigació sobre la Corona d'Aragó
Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragão

Jan-Jun 2016/ISSN 1676-5818

ornamentación con metales valiosos como el oro y la plata es un pecado; y, por otro lado, sería un motivo de peso para que personas de modales corrompidas acudieran a la mezquita sólo para contemplarla (100).

Conclusiones

A lo largo de este trabajo, he tratado varios asuntos relevantes y de interés que giran alrededor del último contacto intelectual de Granada con el exterior conservado. En este sentido, he descrito la amistad a distancia basada en el saber que unió a ambos protagonistas. Además he demostrado que ambos se habían intercambiado correspondencias en otras ocasiones, incluso el granadino le envió un libro suyo, *Sanan al-muhtadīn*. También he abordado el importante tema de la datación de las *Aḡwiba* en la edición crítica de Muḥammad Ḥasan y he expuesto los motivos que respaldan mi conclusión de que el manuscrito tunecino está fechado en el año 880/1475 y no en el 886/1481, tal como sostiene el editor.

Asimismo, he probado a partir del texto de las respuestas que al-Raṣṣā' aún estaba escribiendo sus contestaciones en el 873/1468-9, lo cual, por un lado, significa que al-Mawwāq tendría que haber enviado sus preguntas antes de esa fecha y, por otro lado, demuestra que el tunecino estuvo más de siete años elaborando sus réplicas, si se toma el año 880/1475 como referencia temporal más cercana a cuando terminó de contestarlas.

En cuanto a la personalidad del autor granadino y al contenido de sus preguntas, primero, hay que destacar que al-Mawwāq ocupó un cargo importante y estratégico como muftí de la capital que le elevó a la categoría de testigo y personaje de primer orden en el reino nazarí de la segunda mitad del siglo XV y, la prueba de esto, es que su nombre figuró como la primera autoridad religiosa en la mencionada fetua contra Boabdil; además de que la anécdota con el ministro cristiano nos lo describe como la persona más sabia de la ciudad y el portavoz de los musulmanes cuando cayó Granada. Sin embargo, cuando se analiza el contenido de sus 25 preguntas, tal como se ha visto, lo primero que llama a la atención de ellas es la carencia de referencias directas a la situación política en un contexto tan relevante como el último tercio del siglo XV, y pese al grado de implicación del autor en la política granadina de su época. Esta desvinculación total de la política hace que su preocupación central sea exclusivamente de tipo intelectual.

Así pues, a pesar de semejante ausencia, eso no quiere decir que no se puedan sacar conclusiones muy valiosas a partir de sus preguntas. En el caso de la peste, sus interrogantes corroboran que el hombre medieval desconocía la naturaleza microbiana de esa enfermedad, por eso era incapaz de curarla y atribuía su origen a causas sobrenaturales como la acción de los *ǧinns* maléficos. Además, también confirman que las teorías de Ibn Jātima e Ibn al-Jaṭīb sobre el contagio todavía tenían un amplio eco de difusión en Granada un siglo después, ideas que preocupaban a al-Mawwāq porque habría que permitirle a la gente abandonar los lugares infectados y esto, en el fondo, era un grave problema para el Estado nazarí porque causaría la emigración en masa de los andalusíes a otros territorios del islam.

En las cuestiones sobre los habices, se observa que la conversión de bienes muebles en bienes raíces fue una práctica en auge, eficaz y segura, para la protección de las propiedades en un contexto como el nazarí. Asimismo, gracias al testimonio de al-Mawwāq, se sabe que los fondos de los habices destinados al rescate de los cautivos de su época fueron objeto de malversación por parte de las instituciones nazaríes y, por eso, se buscaron nuevas estrategias para garantizar el disfrute de los presos de dichas sumas.

Por último, las preguntas relativas a la familia reflejan, en el fondo, las dificultades económicas de un Estado que vive tiempos de guerra y situaciones de asedio permanentes, lo cual ha tenido sus repercusiones en el marco familiar: predominio de la familia pequeña o nuclear; padres que dotan a sus hijas con bienes para hallarles marido con mayor facilidad; mujeres cuyos maridos han muerto por las guerras o las epidemias que se volvían a casar otra vez, lo cual implicaba ciertos sacrificios económicos, en tiempos de escasez, para los futuros esposos a la hora de proporcionar la manutención de los hijastros; un mayor protagonismo de las mujeres en la sociedad al haber un alto número de esposas propietarias de viviendas en Granada, etc.

En definitiva, las consecuencias se observan hasta en las instituciones educativas y administrativas del Estado, donde se critica la escasa formación de los recitadores del Corán o se describe a los testigos instrumentales ejerciendo funciones de notarios.

Obras citadas

- Álvarez De Morales, Camilo. *Muley Hacén, El Zagal y Boabdil: los últimos reyes de Granada*. Granada: Comares, 2000.
- . “Elementos mágicos y religiosos en la medicina andalusí”. *Ilu. Revista de Ciencia de las Religiones Anejos*, 16 (2006): 23-46.
- Arié, Rachel. *El reino naṣrī de Granada (1232-1492)*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.
- Al-Balawī. ‘Abd Allāh al-‘Imrānī ed. *Ṭabat Abī Ġa‘far Aḥmad ibn ‘Alī al-Balawī al-Wādī Ašš*. Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1403/1983.
- Benedictow, Ole J. *La peste negra (1346-1353). La historia completa*. Madrid: Ediciones Akal, 2011.
- Carballeira Debasa, Ana María. *Legados píos y fundaciones familiares en al-Andalus (siglos IV-X, VI-XII)*. Madrid: CSIC, 2002.
- García Sanjuán, Alejandro. *Hasta que Dios berede la tierra. Los bienes habices en al-Andalus siglos X al XV*. Huelva: Universidad de Huelva, 2002.
- Granja, Fernando de la. “Condena de Boabdil por los alfaquíes de Granada”. *Al-Andalus*, 36/1 (1971): 145-176.
- Gurāb, Sa‘d. “Masā’il andalusīyya ifrīqīyya mina al-qarnayn VIII-IX/XIV-XV”. *Mağallat Dirāsāt Andalusīyya*, 1 (1988): 7-31.
- Ibn Maryam. Muḥammad Ibn Abī Šanab ed. *Al-Bustān fī ḍiker al-anliyyā’ wa al-‘ulamā’ bi-Tilimsān*. Argelia: al-Maṭba‘a al-Ta‘ālibīyya, 1908.
- Ibn al-Qāḍī. Muḥammad al-Aḥmadī Abū al-Nūr ed. *Durrat al-ḥiğāl fī asmā’ al-riğāl*. Túnez–El Cairo: al-Maktaba al-‘Atīqa–Dār al-Turāṭ, 1971. 3 vols.
- Labarta, Ana y Barceló, Carmen. *Números y cifras en los documentos arábigohispanos*. Córdoba: Área de Estudios Árabes e Islámicos (Univ. Córdoba), 1988.
- Mahfūz, Muḥammad. *Tarāğim al-mu’allifīn al-tūnisīyyīn*. Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1982-1986. 5vols.
- Al-Mawwāq y Al-Raššā‘. *Al-Ağwiba al-tūnisīyya ‘alā al-as’ila al-ğarnāṭīyya*. Manuscrito de la Bibliothèque Nationale de Tunis, n° 19646, 108 folios.
- Al-Mawwāq. *al-Tağ wa al-iklīl li-Muḥtasar Ḥalīl*. Publicado en el margen inferior de al-Ḥaṭṭāb. Zakariyyā ‘Umayrāt ed. *Mawāhib al-ğalīl li-šarḥ Muḥtasar Ḥalīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1416/1995. 8 vols.
- . Muḥammad Ḥasan ed. *Našš ġadīd ḥawla al-Andalus wa-Ifrīqīyya qabl suqūṭ Ġarnāṭa. Al-Ağwiba al-tūnisīyya ‘alā al-as’ila al-ğarnāṭīyya (886/1481)*. Beirut: Dār al-Madār al-Islāmī, 2007. 89-100.
- . Hišām ben Muḥammad Ḥayğar al-Ḥasanī ed. *Sanan al-muhtadin fī maqāmāt al-dīn*. Casablanca: Dār Ibn Ḥazm, 2010.
- M’hir-El Koubaa, Youness. “Las últimas mujeres andalusíes: matrimonio y propiedad en la Granada nazarí de finales del siglo XV (1481)”. En Manuel Cabrera Espinosa y Juan Antonio López Cordero eds. *V Congreso virtual sobre Historia de las Mujeres (15 al 31 de octubre de 2013). Comunicaciones*. Jaén: Asociación de Amigos del Archivo Histórico Diocesano de Jaén, 2013. 507-532.

- . “La manutención del hijo de la esposa a manos del padrastro: una práctica ‘voluntaria’ impuesta por los usos en la Granada Nazarí de finales del s. XV (1481)”. En Manuel Cabrera Espinosa y Juan Antonio López Cordero eds. *VI Congreso virtual sobre Historia de las Mujeres (15 al 31 de octubre de 2014). Comunicaciones*. Jaén: Asociación de Amigos del Archivo Histórico Diocesano de Jaén, 2014. 471-486.
- Al-Qarāfi. ‘Alī ‘Umar ed. *Tanšīh al-Dibāğ wa-ḥīyat al-ibtihāğ*. El Cairo: Maktabat al-Ṭaqāfa al-Dīniyya, 1425/2004.
- Al-Raṣṣā‘. Muḥammad al-‘Innābī ed. *Fibrīst al-Raṣṣā‘*. Túnez: al-Maktaba al-‘Atīqa, 1967.
- . Muḥammad Abū al-Ağfān y al-Ṭāhir al-Ma‘mūrī ed. *Šarḥ Ḥudūd Ibn ‘Arafa*. Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1993.
- . Muḥammad Ḥasan ed. *Naṣṣ ḡadīd ḥawla al-Andalus wa-Ifriqiyya qabl suqūṭ Ġarnāṭa. Al-Ağwiba al-tūnisīyya ‘alā al-as’ila al-ğarnāṭīyya (886/1481)*. Beirut: Dār al-Madār al-Islāmī, 2007. 101-221.
- Al-Saḥāwī. *Al-Daw’ al-lāmi’ li-abl al-qarn al-tāsi’*. Beirut: Dār al-Ġīl, 1992. 12 Vols.
- Sánchez Pérez, José Antonio. “Sobre las cifras *rumies*”. *Al-Andalus*, 3/3 (1935): 97-125.
- Al-Tunbuktī. ‘Alī ‘Umar ed. *Nayl al-ibtihāğ bi-taṭrīz al-Dibāğ*. El Cairo: Maktabat al-Ṭaqāfa al-Dīniyya, 2004. 2 vols.
- Vidal Castro, Francisco. “Historia política. Capítulo IV. Decadencia y desaparición (1408-1492)”. En María Jesús Viguera Molíns coord. *El reino nazarí de Granada (1232-1492). Política. Instituciones. Espacio y Economía*. T. VIII/3 de José María Jover Zamora dir. *Historia de España Menéndez Pidal*. Madrid: Espasa-Calpe, 2000. 151-248.
- Al-Wanšarīsī. Muḥammad Ḥağğī et alii eds. *Al-Mi‘yār al-mu‘rib wa al-ğami’ al-muğrib ‘an fatāwā Ifriqiyya wa al-Andalus wa al-Mağrib*. Rabat-Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1981-1983. 13 vols.
- Zomeño, Amalia. “Al-Mawwāq al-‘Abdarī, Abū ‘Abd Allāh”. En Jorge Lirola Delgado y José Miguel Puerta Vilchez eds. *Biblioteca de al-Andalus. De Ibn al-Ġabbāb a Nubḍat al-‘asr*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2009. Vol. VI, 529-532.