

# TESIS DOCTORAL

2021

**La religiosidad de los musulmanes castellanos y aragoneses de época mudéjar y morisca a partir del estudio de su legado manuscrito.**

**Xavier Casassas Canals**

**PROGRAMA DE DOCTORADO EN HISTORIA E  
HISTORIA DEL ARTE Y TERRITORIO**

**D<sup>a</sup>. ANA MARÍA ECHEVARRÍA ARSUAGA**

**D<sup>a</sup>. DELFINA SERRANO RUANO**

## Índice

1. Presentación.....	3
2. Capítulos y artículos que se presentan.....	4
3. Introducción .....	5
4.1. El corpus de manuscritos “aljamiado-moriscos”: primera fase de la catalogación y estudio.....	10
4.2. Identificación de un devocionario propio de los musulmanes aragoneses. ....	13
4.3. Pervivencia y difusión de traducciones de obras de mística islámica en lenguas romances hasta finales del siglo XVI.....	14
4.4. Hacia una nueva terminología y metodología para el estudio del corpus “aljamiado-morisco” ...	19
5.- El Alcorán entre los musulmanes de época mudéjar y morisca. ....	26
5.1. Copias del Alcorán: el Alcorán de Bellús. ....	27
5.2. La presencia del Alcorán en los devocionarios: el <i>Tahlīl al-Qur’ān</i> .....	29
6. Los Mejores y Más Hermosos Nombres de Dios: exégesis y vía de salvación. ....	31
6.1. Los Mejores y Más Hermosos Nombres de Dios en <i>Los Siete Alhaicales</i> .....	34
6.2. Las exposiciones teóricas sobre el <i>ḡikr</i> y Los Mejores y Más Hermosos Nombres de Dios.....	37
6.3. Los devocionarios de uso práctico. ....	39
7. La práctica del <i>ḡikr</i> entre los musulmanes castellanos y aragoneses. ....	42
8. Las <i>‘aqīda</i> -s de Ibn Tūmart y al-Sanūsī. ....	44
9. La peregrinación a La Meca según los autores mudéjares.....	55
Conclusiones generales.....	59
Relación de bibliotecas y manuscritos consultados.....	63
Bibliografía propia presentada.....	65

## 1. Presentación

Los trabajos que aquí presentamos para ser valorados y aceptados como Tesis por compendio de publicaciones han sido resultado de la labor de investigación llevada a cabo en los últimos años en el marco de mis estudios de doctorado en la UNED, pero al ser en parte producto de una investigación más amplia que iniciamos ya hace años, a principios de los años noventa del siglo XX, nos ha parecido importante y necesario tener en cuenta y dar en conocer toda nuestra labor investigadora desde sus inicios hasta la actualidad. Mostrando como todos nuestros trabajos se vinculan entre sí, dependen unos de los logros y aportaciones de los otros y entre todos colaboran con sus aportaciones a una mejor comprensión de la religiosidad de los musulmanes castellanos y aragoneses.

El objeto material de nuestra investigación es el corpus de los manuscritos “aljamiado-moriscos”<sup>1</sup>. Estos manuscritos proceden en su mayoría de Aragón, es decir, que pertenecieron y fueron redactados o copiados por musulmanes aragoneses, aunque hay un grupo de manuscritos pertenecientes a este corpus que son de procedencia castellana o fueron escritos por musulmanes castellanos. Debido pues, al origen geográfico de los manuscritos y al origen de los pocos autores conocidos de los mismos, podemos afirmar que son reflejo y manifestación del conocimiento del Islam que tuvieron los musulmanes castellanos y aragoneses, y de su religiosidad.

---

<sup>1</sup> Utilizamos en esta introducción la denominación habitual “aljamiado-morisco”, aunque no nos parece una denominación totalmente adecuada. En varios de nuestros artículos, como se verá más adelante, revisamos de una manera crítica parte de la terminología utilizada al hablar de la lengua y la producción literaria islámica en época mudéjar y morisca, presentando una propuesta terminológica que consideramos más adecuada y pertinente.

## 2. Capítulos y artículos que se presentan

<p>"Tres <i>rihla</i>-s mudéjares: el viaje de la peregrinación a La Meca de los musulmanes castellano-aragoneses durante el siglo XIV-XVI" en <i>Circulaciones mudéjares y moriscas: redes de contacto y representaciones</i>, edición: Alice Kadri; Yolanda Moreno Moreno; Ana Echevarría Arsuaga, Madrid, Editorial CSIC, 2018, pp. 93-125.</p>	<p>Editorial CSIC</p>
<p>"Putting criticisms against al-Ghazālī in place: new materials on the interface among law, rational theology and mysticism in Almoravid and Almohad al-Andalus (Ibn Rushd al-Jadd and al-Qurṭubī)", en <i>Philosophical Theology in Medieval Islam: The later Ash'arite Tradition</i>, edición: Ayman Shihadeh; Jan Thiele, Leiden Boston, editorial Brill, 2020, pp. 254-297.</p>	<p>Editorial Brill</p>
<p>"Loca Sancta: contacto y convergencia interreligiosa en Tierra Santa en el siglo XV en el Evagatorium de Felix Fabri (1483-1484) y la Rihla de Omar Patún (1491-1495)", en <i>Religious Plurality and Interreligious Contacts in the Middle Ages</i>, edición: Ana Echevarría Arsuaga; Dorothea Weltecke, Wolfenbüttel, Harrassowitz Verlag, 2020, pp. 137-156.</p>	<p>Editorial Harrassowitz</p>
<p>"Las <i>'aqīda</i>-s entre los musulmanes castellanos y aragoneses de época mudéjar y morisca: las <i>'aqīda</i>-s de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (s. X), Ibn Tūmart (s. XII), e Isa de Jebir (s. XV) " en <i>Espacio, Tiempo y Forma</i>, 33 (2020), pp. 97-116.</p>	<p>Espacio, Tiempo y Forma</p>
<p>«The Bellús Qur'ān, Martín García, and Martín de Figuerola: The Study of the Qur'ān and Its Use in the "Sermones de la Fe" and the Disputes with Muslims in the Crown of Aragon in the Sixteenth Century » en <i>The Latin Qur'an, 1143-1500: Translation, Transmission, Interpretation</i> (en prensa)</p>	<p>Editorial: DeGruyter</p>



### 3. Introducción

El punto de partida de nuestra investigación estaba motivado por el interés de llegar a comprender la religiosidad de los musulmanes aragoneses y castellanos de época mudéjar y morisca, acumulando datos y conocimientos que fueran útiles y posibilitaran o permitieran una mejor comprensión de este tema.

Cómo material objeto de nuestras investigaciones nos decidimos por el estudio del corpus de manuscritos denominado “aljamiado-morisco”. Los motivos de la elección del estudio de este corpus fueron dos. Por un lado el convencimiento de que el estudio de estos manuscritos, es decir el estudio de las obras escritas, copiadas, traducidas, transmitidas y difundidas por los propios musulmanes castellanos y aragoneses, era imprescindible para comprender su religiosidad: (1) ¿cómo era comprendida desde el punto de vista teórico en las obras de sabios y eruditos (las obras teóricas de exposición, definición y determinación de ritos y ceremonias, obras en las que también se establece el grado de obligatoriedad de éstos)?; (2) ¿cómo era difundido y mantenido en la práctica lo expuesto en las obras teóricas?; (3) ¿cómo eran llevados a la práctica estos ritos y ceremonias?, es decir, ¿cómo se manifestaba la religiosidad de los musulmanes castellanos y aragoneses?. Por otro lado, la consideración de que el estudio y análisis de estos manuscritos, por haber estado escritos por los propios musulmanes, nos podía aportar una visión más cercana a la realidad, diferente a, o que la llegara a matizar y equilibrar, la que nos aportan los documentos inquisitoriales o las obras literarias escritas por los cristianos<sup>2</sup>.

Aunque en el momento en el que iniciamos nuestra investigación ya había sido publicado (transliterado o editado) y analizado un buen número de manuscritos, la mayoría de

---

<sup>2</sup> Exceptuando la obra de LONGÁS, P., quien utilizó como material principal de su obra *La vida religiosa de los moriscos* (Madrid, 1915) los manuscritos del corpus de los manuscritos “aljamiado-moriscos”, la mayoría, o al menos una gran parte, de las publicaciones que se ocupaban del tema de la manifestación y expresión de la religiosidad de los musulmanes de época mudéjar o morisca, estaban basadas o realizadas a partir del estudio de documentos inquisitoriales u obras literarias de autores cristianos. La obra de P. Longás debe ser considerada como un importante punto de partida en el ámbito del estudio de la religiosidad de los musulmanes de época mudéjar y morisca, pero en ningún modo como un punto final y definitivo.

los investigadores habían abordado el estudio de estos manuscritos desde el punto de vista filológico, concretamente de la literatura y lingüística españolas. Lo que nos hizo considerar la necesidad de abordar el estudio de estos manuscritos desde el punto de vista islamológico. Es evidente que no se puede reclamar ni exigir que los filólogos especializados en estudios de filologías románicas, dispongan del bagaje necesario o apropiado para poder comprender estos textos en el marco de la tradición islámica a la que pertenecen y de la que son manifestación, pero si queremos conocer con exactitud cómo estos textos establecían la base sobre la que se articulaba toda la expresión y manifestación de la religiosidad de los musulmanes castellanos y aragoneses es necesario hacer un estudio y análisis islamológico de éstos. Es decir, un análisis que permita identificar y concretar la esencia y género de éstos en el marco de la tradición cultural islámica, y nos haga ver qué lugar ocupan, por propio derecho, en ésta. Este análisis islamológico sólo es posible si se conocen las bases fundamentales de la teología y los dogmas islámicos, así como las diferentes corrientes teológicas y místicas que se desarrollan en el seno de la tradición islámica y la conforman.

Aunque en algunos autores existe la tendencia a extrapolar los datos que conocemos sobre las costumbres o producción literaria de una determinada comunidad musulmana del territorio español a la totalidad de ellas como si de una comunidad homogénea y monolítica se tratara, consideramos que hay que tener siempre presente que estos textos escritos, copiados, transmitidos y difundidos por los musulmanes castellanos y aragoneses, sólo pueden considerarse como expresión y manifestación cultural de las comunidades musulmanas castellanas y aragonesas, es decir, que las formas de la religiosidad islámica de la que son manifestación no pueden ser extrapoladas automáticamente a otras comunidades musulmanas del territorio español. A ciencia cierta no podemos afirmar siquiera, que las obras conservadas en el corpus “aljamiado-morisco” sean representativas de toda la comunidad musulmana formada por los musulmanes castellanos y aragoneses. No tenemos ningún criterio objetivo determinante que nos permita afirmar de forma contundente que las obras que forman parte del

corpus “aljamiado-morisco” fueran conocidas y utilizadas por todos, o la mayoría, de los musulmanes castellanos y aragoneses. Los manuscritos que forman este corpus han de ser considerados cómo lo que son, una parte mínima de una producción escrita mucho más profusa<sup>3</sup>. Una parte mínima que se ha conservado (que sobrevivió a la sistemática e implacable estrategia organizada por las autoridades con éxito para destruir y aniquilar toda manifestación del bagaje cultural y la tradición islámica de Castilla y Aragón) gracias a hallazgos fortuitos de algunos de los manuscritos que los musulmanes consiguieron llegar a esconder y ocultar en el interior de muros o falsos techos. Siendo una parte principal de este corpus producto de un único hallazgo en un pueblo (con menos de mil habitantes) de la serranía de Almonacid<sup>4</sup>.

En cuanto a la metodología utilizada, aunque puede diferir en algunos aspectos según el tema concreto tratado en cada etapa de nuestra investigación, es básicamente la siguiente: (1) obtener una visión global del contenido de los manuscritos, especialmente de los manuscritos relevantes para el tema que en cada momento ha sido el punto central de nuestro interés; (2) establecer cuáles son los manuscritos, o textos más importantes o representativos para nuestra investigación; (3) intentar determinar la génesis y autoría de cada uno de los textos; (4) analizar en detalle el contenido de los textos; (5) concretar el lugar que ocupan y el valor que tienen en el marco general de la religiosidad y el pensamiento islámicos; (6) analizar el valor y lugar que ocuparon en la comunidad islámica de Aragón y Castilla; (7) intentar concretar si forman parte de alguna de las múltiples corrientes teológicas o místicas islámicas.

### **3.1. Objetivos**

#### **3.1.1. Objetivo general de la tesis**

Estudio de los textos y obras de contenido religioso incluidos en el corpus de manuscritos objeto de esta tesis, con el fin conocer mejor su difusión, su utilización y las corrientes místicas y

---

<sup>3</sup> El análisis de los documentos inquisitoriales de FOURNEL-GUÉRIN, J., en “Le livre et la civilisation écrite dans la communauté morisque aragonaise (1540-1620)” (*Mélanges de la Casa de Velázquez*, Tome 15, 1979. pp. 241-259) nos deja ver e intuir la profusión y vitalidad de la producción escrita de carácter islámico en Aragón incluso durante la época de persecución y aniquilación de todo lo islámico, época en la que la posesión de una única obra en árabe o con contenido islámico estaba castigada con graves penas.

<sup>4</sup> Imaginémonos que toda la producción escrita de los cristianos castellanos o aragoneses hubiera sido destruida y aniquilada sistemáticamente y que luego se quisiera reconstruir a partir de una única biblioteca oculta y conservada excepcionalmente en un pueblo de menos de mil habitantes de la provincia de Salamanca o de Teruel.

teológicas a las que pertenecen o en las que se encuadran, para poder acercarnos a una mejor comprensión de los textos sobre los cuales los musulmanes de época mudéjar y morisca basaban su fe y sus prácticas religiosas (ritos, ceremonias y prácticas de devoción), así como de que manera eran llevadas a cabo estas prácticas religiosas durante los periodos mudéjar y morisco.

### 3.1.2 Objetivos parciales y artículos en los que se encuentran explicados.

Estudio de la presencia, elaboración y transmisión de copias del texto del Alcorán en la época mudéjar y morisca.

Artículo:

"The Bellús Qur'ān, Martín García, and Martín de Figuerola: The Study of the Qur'ān and Its Use in the "Sermones de la Fe" and the Disputes with Muslims in the Crown of Aragon in the Sixteenth Century".

Estudio de las *'aqīda*-s (autores y contenido) que circularon y fueron difundidas en el seno de las comunidades mudéjares y moriscas, como textos claves que buscan dar un fundamento firme y sólido a la fe de los creyentes, señalándoles los principales dogmas sobre los que esta se sustenta y que, por tanto, han de creer y cumplir.

Artículo:

"Las *'aqīda*-s entre los musulmanes castellanos y aragoneses de época mudéjar y morisca: las *'aqīda*-s de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (s. X), Ibn Tūmart (s. XII), e Isa de Jebir (s. XV) " en *Espacio, Tiempo y Forma*, 33 (2020), pp. 97-116.

Estudio del tema de los Mejores y Más Hermosos Nombres de Dios, sin duda uno de los temas principales, si no el principal, de la teología islámica, para ver como era comprendido por los musulmanes de época mudéjar y morisca, y como era utilizado, cual era la presencia que tenía y que lugar ocupaba, en sus ritos, ceremonias y prácticas de devoción como el *dikr*.

Artículo:

"Putting criticisms against al-Ghazālī in place: new materials on the interface among law, rational theology and mysticism in Almoravid and Almohad al-Andalus (Ibn Rushd al-Jadd and al-Qurṭubī)", en *Philosophical Theology in Medieval Islam: The later Ash'arite Tradition*, Leiden-Bostón: Brill, 2020, pp. 254-297.

Estudio de los elementos concretos de la práctica de la religiosidad de los musulmanes de época mudéjar y morisca, a partir del estudio de los devocionarios que utilizaron estos musulmanes, su contenido y forma; así como el estudio de cómo era entendida en las obras teóricas, y llevada a cabo en la práctica, el acto de devoción religiosa del *dikr* (la mención individual o colectiva de Dios y sus nombres).

Artículos:

"Devoción y sufismo en los manuscritos aljamiado-moriscos" incluido en la obra colectiva *Historia del sufismo en al-Andalus*, editada por ANGUIA, G. y GONZÁLEZ, A., Córdoba, 2009, pp. 207-238.

"The 'Best and Most Beautiful Names of God' in Islamic Books of Devotion (15th-16th Centuries)" que fue presentando en Bochum en el marco del Congreso Internacional *Constructions of devotion across Islamic lands*. 9-11 Octubre 2013. KHK *Dynamiken der Religionsgeschichte zwischen Asien und Europa*, Ruhr-Universität, Bochum (Alemania).

Coordinado con ROBINSON, C., (Cornell University) y ZOMEÑO, A., (CSIC), dentro del proyecto “Mudéjares y moriscos en Castilla (s. XII-XVI)”.

Estudio del significado y valor que tenía la peregrinación a La Meca para los musulmanes de época mudéjar y morisca, su conocimiento de los ritos, ceremonias y prácticas de devoción que forman parte de éste y las circunstancias en las que lo realizaban.

Artículos:

"Tres *rihla*-s mudéjares: el viaje de la peregrinación a La Meca de los musulmanes castellano-aragoneses durante el siglo XIV-XVI", en KADRI, A. & MORENO MORENO, Y. & ECHEVARRÍA ARSUAGA, A., *Circulaciones mudéjares y moriscas: redes de contacto y representaciones*, Madrid, 2018, pp. 93-125.

"*Loca Sancta*: contacto y convergencia interreligiosa en Tierra Santa en el siglo XV en el *Evagatorium* de Felix Fabri (1483-1484) y la *Rihla* de Omar Patún (1491-1495)" en *Religious Plurality and Interreligious Contacts in the Middle Ages*, Echevarría Arsuaga, Ana y Weltecke, Dorothea (Eds.), Wolfenbüttel: Harrassowitz Verlag, 2020, pp. 137-156.

## 4. Metodología y estado de la cuestión

### 4.1. El corpus de manuscritos “aljamiado-moriscos”: primera fase de la catalogación y estudio.

La selección de un texto adecuado a nuestros fines sólo podía ser realizada después de llevar a cabo un trabajo previo de catalogación, lo más exhaustivo posible, de todos los textos de plegarias y letanías incluidos en el corpus de los manuscritos “aljamiado-moriscos”. Sólo a partir de esta catalogación previa era posible detectar e identificar cuáles eran los textos más difundidos y por tanto más utilizados por los musulmanes aragoneses y por tanto, en principio, más relevantes para nuestra investigación sobre la manifestación de la religiosidad en esta comunidad musulmana. Con este fin iniciamos la elaboración de un catálogo que incluyera una relación de todos los textos de plegarias invocatorias. En este catálogo aparte del nombre de cada una de las plegarias recogimos además qué manuscritos la contienen, a qué género o categoría de plegarias pertenecen, en que prácticas de devoción y adoración eran utilizadas y en que lengua están escritas (en árabe, en castellano o en una versión bilingüe árabe-castellano)<sup>5</sup>.

Ante la imposibilidad material y de tiempo, de consultar directamente todos los manuscritos de este corpus, realizamos un primer catálogo de los textos de devoción a partir de las descripciones del contenido de los manuscritos incluidas en los catálogos de Guillén, Saavedra y Asín-Ribera<sup>6</sup>. Además, paralelamente, empezamos a consultar algunos manuscritos, lo que nos permitió poder contrastar o verificar las descripciones de los catálogos, y en el caso en que fuera necesario ampliarlas o corregirlas. Una vez terminado este catálogo previo,

---

<sup>5</sup> Los resultados de esta catalogación previa, junto a una propuesta de división temática del contenido de los manuscritos "aljamiado-moriscos" los incluimos en nuestro trabajo *Los Siete Alhaicales. Una plegaria musulmana de mudéjares y moriscos. (Texto árabe y aljamiado, traducción, transcripción y estudio)*, 2 vols., memoria de investigación inédita presentada en la Universidad de Alicante en el marco de los cursos de doctorado que allí realizamos durante los años 1992-1993.

<sup>6</sup> SAAVEDRA, E., *Discursos leídos ante la Real Academia Española*, Madrid, 1878; GUILLÉN, F., *Catálogo de los manuscritos árabes existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid*, Madrid, 1889; RIBERA, J. & ASÍN, M., *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Madrid, 1912; Todos estos catálogos están necesitados de una revisión. Ideal sería la realización de un catálogo único que incluyera la descripción de todos los manuscritos conservados en las diferentes bibliotecas.

podimos identificar con claridad cuáles eran los textos utilizados en actos de devoción que habían tenido una mayor difusión entre los musulmanes aragoneses de época mudéjar y morisca<sup>7</sup>. Entre todos estos textos que gozaron de una gran difusión escogimos el texto denominado *Los Siete Alhaicales*. Los motivos principales que nos llevaron a escoger este texto fueron: (a) es el texto utilizado en actos de devoción del que se conservan mayor número de copias<sup>8</sup>; (b) la singularidad del nombre o título de este texto; la palabra *alhaical* no es una palabra de uso habitual, y sólo conocíamos un precedente de su utilización en el título de una obra islámica, la obra del místico persa al-Suhrawardī (m. 1191) titulada también *Los Siete Alhaicales*<sup>9</sup>. Esta constatación nos llevó a considerar, como punto relevante de nuestra investigación sobre el origen de este texto, la posible vinculación e influencia de la obra de al-Suhrawardī entre los musulmanes aragoneses, lo que nos abría sugerentes vías de estudio e investigación; (c) el hecho del enriquecimiento que representaba para nuestro estudio e investigación el que se hubieran conservado tanto varias copias del texto árabe original, como varias copias de diferentes traducciones del texto al castellano y estar además acompañados en varios casos, tanto los textos en árabe como la traducciones al castellano, de prólogos en castellano en los que se expone, entre otras, información sobre el origen histórico, beneficios y virtudes de esta plegaria.

El estudio del texto de *Los Siete Alhaicales* lo dividimos en cuatro apartados principales: (1) el estudio del texto árabe: origen, contenido, valor y significado; (2) el estudio de los prólogos en lengua árabe o castellana analizando los datos que nos aportan sobre el origen, virtudes y finalidades de esta plegaria; (3) el estudio de las traducciones del texto de *Los Siete*

---

<sup>7</sup> Como mínimo entre los musulmanes que poseyeron y utilizaron estos manuscritos. No tenemos ninguna seguridad de que el contenido de este corpus fuera conocido y utilizado por toda la comunidad musulmana de Aragón.

<sup>8</sup> Investigaciones posteriores nos han aportado nuevos conocimientos, como la localización de nuevos textos y la identificación de los mismos y de su autoría. Con lo que hemos podido constatar, por ejemplo, que el texto de la *'aqīda* de Ibn Tūmart llamada *Al-Muršīda* tuvo una mayor difusión que el de *Los Siete Alhaicales*, véase nuestro artículo “Difusión de copias y traducciones de la *'aqīda* “al-Muršīda” de Ibn Tūmart entre los musulmanes españoles (ss. XV-XVII). Fijación del texto y materiales para su estudio” en *Alirfan*, 4 (2018), pp. 165-178.

<sup>9</sup> Ver CORBIN, H., *L'Archange empourpré. Quinze traités mystiques traduits du persan et de l'arabe annotés et présentés par H. Corbin.*, Paris, 1976

*Alhaicales* al castellano; (4) el estudio del contenido, forma, estructura y finalidad de los manuscritos en los que se incluye este texto.

Al iniciar nuestra investigación tuvimos siempre presente que el hecho de concentrar nuestra investigación en el estudio de un único texto (*Los Siete Alhaicales*), no tenía que implicar que lo analizáramos como una pieza aislada y desgajada del contexto global al que pertenece. Estábamos convencidos de que su estudio nos permitiría acumular (nos aportaría) elementos de información, nuevos conocimientos, que nos permitieran dar respuesta a una serie de cuestiones globales importantes, o acercarnos a su mejor comprensión, como son: (1) el proceso de islamización de la lengua castellana, es decir, el proceso de trasvasar las enseñanzas del Islam a los moldes (odres) léxicos y conceptuales de la lengua castellana; (2) la identificación de la autoría y origen de los textos incluidos en el corpus de los manuscritos “aljamiado-moriscos”; (3) la identificación de las diferentes corrientes teológicas o místicas a las que estos textos se adscriben por su origen o a las que pueden ser vinculados por su contenido y enseñanzas; (4) una mejor comprensión de la religiosidad de los musulmanes aragoneses, a partir de una mejor comprensión de las prácticas de devoción de las que formaban parte, en las que se utilizaba, el texto de *Los Siete Alhaicales*.

Consideramos que podemos afirmar que el método empleado en nuestra investigación se ha mostrado cómo un método apropiado y fructífero, y que puede seguir siendo muy productivo aplicarlo a otros tipos de prácticas de devoción o ritos religiosos, y a los textos utilizados en éstos, para llegar a alcanzar un conocimiento cada vez más preciso y detallado, no sólo de cómo fue la vida religiosa de los musulmanes aragoneses de época mudéjar y morisca, sino además un mejor conocimiento de los vínculos que esta comunidad tuvo con otras comunidades y tradiciones musulmanas, o con determinadas corrientes teológicas, ideológicas o místicas que tuvieron influencia en la conformación y manifestación de su religiosidad y su fe.



#### **4.2. Identificación de un devocionario propio de los musulmanes aragoneses.**

Uno de los resultados más importantes obtenido a partir del estudio de los manuscritos ha sido la identificación de la presencia en el corpus de los manuscritos “aljamiado-moriscos” de un devocionario con una estructura, contenido y forma particular que parece ser propio de la comunidad musulmana aragonesa.

Se trata de un devocionario cuya característica principal es que todos los textos que contiene están formado por invocaciones, glorificaciones y alabanzas en las que juega un papel principal la recitación de los Mejores y Más Hermosos Nombres de Dios. En un principio intentamos localizar devocionarios similares fuera de la Península Ibérica, para poder identificar posibles filiaciones o su autoría. Por un lado nos trasladamos a Rabat donde durante varios meses, gracias a una beca de investigación, estuvimos consultando los devocionarios manuscritos que nos fueron accesibles de las bibliotecas Real y Central de esta ciudad. El resultado de esta investigación fue la constatación de que en estas bibliotecas no se hallaba ningún devocionario similar al aragonés. Por otra parte consultamos los fondos de manuscritos árabes de la Biblioteca Nacional de Viena (Austria), que contienen un buen número de devocionarios turcos del siglo XVI. En este fondo tampoco pudimos encontrar ningún devocionario similar. Por último consultamos infructuosamente un buen número de catálogos de fondos de manuscritos árabes de diferentes bibliotecas sin tampoco llegar a encontrar referencia alguna a un devocionario de este tipo. El resultado infructuoso de estas búsquedas es lo que nos llevó a proponer la hipótesis de que este devocionario fuera una creación propia de la comunidad musulmana aragonesa (elaborado a partir de textos de devoción pertenecientes a la tradición islámica general o en algunos casos a corrientes particulares de la misma). Aunque por el momento no hayamos podido concretar su origen o su posible filiación, la identificación de este devocionario es ya de por sí misma un elemento a tener en cuenta a la hora de intentar analizar y comprender como fue y se desarrolló la manifestación y puesta en práctica de la

religiosidad musulmana entre los musulmanes aragoneses. Aún no disponemos de elementos suficientes para poder concretar de forma definitiva qué motivo llevó a los musulmanes aragoneses a elaborar este devocionario en vez de utilizar otros devocionarios de gran difusión en el Islam, o que nos hayan permitido identificar la filiación de cada uno de los textos que lo forman lo que nos permitiría saber si estos textos pueden vincularse a alguna corriente teológica o mística en particular. Un resultado relevante, y consideramos que sorprendente, de nuestra investigación es el obtenido al intentar determinar el origen y filiación de las plegarias que por su representatividad y su gran difusión hemos escogido entre todas las presentes en el corpus de los manuscritos “aljamiado-moriscos” como elementos principales en los que concentramos nuestro estudio y análisis. Después de cotejar devocionarios de muy distinta procedencia, sólo hemos podido identificar la presencia de algunas de estas plegarias en obras pertenecientes a la tradición *šī‘ī*, y por otra parte hasta el momento no hemos podido encontrar ninguna noticia o elemento, ninguna copia de estas plegarias, que nos permita afirmar que formaran parte de los textos de devoción utilizados en Al-Andalus, es decir, que debieron formar parte de la religiosidad andalusí. Esta probable filiación, de la que damos cuenta en nuestro trabajo "The 'Best and Most Beautiful Names of God' in Islamic Books of Devotion (15th-16th Centuries)"<sup>10</sup>, nos abre nuevas vías de investigación, y plantea una serie de cuestiones sobre los posibles vínculos entre la comunidad musulmana aragonesa con la tradición *šī‘ī* a las que intentaremos dar respuesta en futuras publicaciones.

#### **4.3. Pervivencia y difusión de traducciones de obras de mística islámica en lenguas romances hasta finales del siglo XVI.**

---

<sup>10</sup> "The 'Best and Most Beautiful Names of God' in Islamic Books of Devotion (15th-16th Centuries)" que fue presentando en Bochum en el marco del Congreso Internacional *Constructions of devotion across Islamic lands*. 9-11 Octubre 2013. KHK *Dynamiken der Religionsgeschichte zwischen Asien und Europa*, Ruhr-Universität, Bochum (Alemania). Coordinado con ROBINSON, C., (Cornell University) y ZOMEÑO, A., (CSIC), dentro del proyecto “Mudéjares y moriscos en Castilla (s. XII-XVI)”, en prensa.

Otra de las más relevantes aportaciones de nuestra investigación del corpus “aljamiado-morisco”, fue la identificación de tres traducciones castellanas del opúsculo místico sobre los Mejores y Más Hermosos Nombres de Dios escrito por el gran sabio y místico Ibn ‘Abbād de Ronda (m. 1390) en forma de plegaria invocatoria (*Al-Ad‘iya al-murattaba ‘ala al-asmā’ al-ḥusnā*). La presencia de estas traducciones entre el legado escrito de los musulmanes aragoneses, no sólo es importante por dejar claramente establecido que textos de la tradición mística islámica se transmitieron entre los musulmanes aragoneses como mínimo hasta muy avanzado el siglo XVI<sup>11</sup>, sino que además es importante porque nos ofrece nuevos conocimientos sobre la transmisión de la mística entre los musulmanes castellanos y aragoneses, que pueden servir para consolidar y afianzar la hipótesis de Asín Palacios sobre la influencia de la mística musulmana en San Juan de la Cruz. Al ser Ibn ‘Abbād de Ronda uno de los máximos representantes de la cofradía mística *ṣādīlī* consideramos que se puede afirmar que la influencia de esta corriente mística estuvo viva entre los musulmanes aragoneses y pudo determinar (en un grado que queda por concretar) algunas formas de la expresión y manifestación de la religiosidad y la fe islámica de éstos. Hay que tener en cuenta que esta obra de Ibn ‘Abbād de Ronda ha tenido una limitada difusión en el mundo árabe, conservándose escasas copias manuscritas de la misma. Esto hace que la presencia de estas traducciones sea algo de singular importancia y que merece un estudio profundo y detallado para poder llegar a comprender las diferentes corrientes teológicas y místicas que confluyeron en la formación y manifestación práctica de la religiosidad de los musulmanes aragoneses.

Desde que Asín Palacios en el año 1933, en el artículo que inicia el número 1 de la revista *Al-Ándalus*<sup>12</sup>, propuso la atrevida hipótesis sobre la posible influencia del misticismo

---

<sup>11</sup> Uno de los manuscritos en los que se incluye una traducción al castellano del texto de Ibn ‘Abbād es el manuscrito n° 5.223 de la Biblioteca Nacional de Madrid, que fue acabado de copiar por Muhammad Cordillero el año 1568. Las otras traducciones están incluidas en manuscritos de los que desconocemos la fecha de su redacción o copia: el manuscrito T-9 de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia y el manuscrito 5.380 de la Biblioteca Nacional de Madrid.

<sup>12</sup> ASÍN PALACIOS, M., “Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz”, en *Al-Andalus* (1933), Madrid, pp. 1-79.

*šadilī* en la obra de San Juan de la Cruz, hipótesis basada en un riguroso análisis comparativo de los textos del santo abulense con algunos de los principales textos de los principales autores de la *ṭarīqa* (cofradía religiosa) *šadilī*, se inició un debate en el que por un lado se encuentran los detractores de esta hipótesis y por el otro aquellos que han dedicado su esfuerzo en encontrar el eslabón textual que permita vincular los textos *šadilī-es* con San Juan de la Cruz. Así Palacios estaba convencido que el análisis comparativo de los textos nos mostraba claramente el vínculo innegable entre la obra de San Juan y las obras de dos de los más importante epígonos de esta escuela o vía mística islámica: Ibn ‘Aṭā Allāh de Alejandría (m. 1310) e Ibn ‘Abbād de Ronda (m. 1390). Para que su hipótesis ganara en solidez y fundamento le faltaba, sin embargo, encontrar el eslabón textual que posibilitara la transmisión de los textos *šadilī-es* hasta la época de San Juan de la Cruz y su entorno inmediato. Así Palacios propuso que el eslabón que faltaba debía de buscarse, de encontrarse, en la tradición mística, oral o escrita, viva en el seno de los musulmanes de época morisca. En el momento de iniciar nuestra investigación los autores que se habían dedicado a escrudiñar los manuscritos “aljamiado-moriscos” seguían sin encontrar los textos que pudieran venir a apoyar la hipótesis de Así Palacios y trataban de fundamentar esa posible filiación por el posible contacto de San Juan con musulmanes de su entorno, como podría ser la conocida como la Mora de Úbeda de la que nos habla el autor abulense el Mancebo de Arévalo. En la discusión entre detractores y defensores de la hipótesis de Así Palacios, ambas partes habían pasado por alto que ya en el año 1961 P. Nwiya había identificado y anunciado que uno de los textos que incluye el manuscrito 5.223 de la Biblioteca Nacional de Madrid, es una traducción al castellano del comentario místico en torno a los Mejores y Más Hermosos Nombres de Dios escrito en forma de plegaria por Ibn ‘Abbād de Ronda en una fecha incierta entre el año 1375 y el 1390<sup>13</sup>. Este manuscrito se acabó de escribir en el año 1577, es

---

<sup>13</sup> Véase Nwiya, P., *Un mystique prédicateur à la Qarawīyīn de Fès : Ibn ‘Abbād de Ronda (1332-1390)*, p. 86.

decir, que la transmisión en lengua castellana de la obra de Ibn ‘Abbād se mantuvo viva hasta al menos finales del siglo XVI.

Nosotros partiendo de la hipótesis de que un análisis comparativo de los devocionarios de la comunidad musulmana castellana y aragonesa, con los devocionarios utilizados por las *tarīqa-s* sufíes, nos podía aportar datos objetivos suficientes para poder determinar la presencia de prácticas de devoción sufíes en estos manuscritos, dedicamos parte de nuestra investigación a este análisis comparativo. Los resultados de este análisis resultaron muy fructíferos. Por ejemplo, hasta el momento hemos podido identificar tres traducciones al castellano de la obra de Ibn ‘Abbād de Ronda, que constatan de forma definitiva que textos de este autor fueron copiados, traducidos, transmitidos y conocidos por los musulmanes castellanos y aragoneses hasta como mínimo finales del siglo XVI. De manera que queda probada la presencia del eslabón textual que intuía Asín Palacios lo que da una mayor solidez a su hipótesis. En el año 1996 en la Memoria de Investigación que presentamos como conclusión de nuestros cursos de doctorado en la Universidad de Alicante dimos a conocer que el manuscrito 5.380 también contiene una traducción del texto de Ibn ‘Abbād<sup>14</sup> y en el año 2006, en el marco del Congreso Internacional *Una herencia espiritual común: al-Andalus y el Magreb* dimos a conocer que el manuscrito T-19 de la Real Academia de la Historia también contiene una traducción de este texto. Una transliteración de los textos del manuscrito 5.223 y 5.380 la publicamos en *Los Siete Alhaicales y otras plegarias de mudéjares y moriscos*. Y en nuestro artículo “Saint Jean de la Croix, Ibn ‘Abbād de Ronda et la survivance en Espagne de la mystique musulmane en langue castillane jusqu’à la fin du XVIe siècle”<sup>15</sup>, dimos a conocer la existencia de las tres traducciones y publicamos la transliteración paralela de algunos textos escogidos de estas traducciones del texto de Ibn ‘Abbād.

---

<sup>14</sup> Véase CASASSAS CANALS, X., *Los Siete Alhaicales. Una plegaria musulmana de mudéjares y moriscos*.

<sup>15</sup> “Saint Jean de la Croix, Ibn ‘Abbād de Ronda et la survivance en Espagne de la mystique musulmane en langue castillane jusqu’à la fin du XVIe siècle”, en *Horizons Maghrébins. L’héritage de l’Espagne des trois cultures*, n° 61 (2010), pp.63-69.

Aparte de estos textos de Ibn ‘Abbād pudimos identificar otros textos de autores sufíes, como es el caso del texto de la *Wazīfa* de Ibrahīm al-Tāzī (m. 1461), renombrado místico sufí de origen marroquí que fue maestro entre otros, de dos grandes maestros sufíes del siglo XV: al-Sanūsī (m. 895/1490) y Aḥmad ibn Zarrūq (m. 1494). En varias obras de los musulmanes españoles exiliados en Túnez se puede comprobar la influencia directa de obras de estos dos últimos autores, siendo traducidas algunas al castellano y habiéndose escrito además comentarios de algunas de ellas también en castellano. Constancia de estos comentarios y traducciones hemos dado cuenta en nuestro ya mencionado artículo “Traducciones, versiones, glosas y comentarios de La ‘*Aqīda* de al-Sanūsī en español (siglos XVI-XVII)”<sup>16</sup>. Una *wazīfa* es un texto en forma de plegaria o recitación escrito por un personaje destacado de una hermandad sufí y que se transmite a los miembros de esta hermandad para que pase a formar parte de su prácticas de devoción cotidianas. La *Wazīfa* de Ibrahīm al-Tāzī está incluida en el manuscrito 5.223 de la Biblioteca Nacional de Madrid, el mismo manuscrito que contiene la traducción de la plegaria místico-exegética de Ibn ‘Abbād de Ronda. Publicamos noticia de la identificación de este texto en nuestro artículo “Otro texto sufí en los manuscritos aljamiados: la *Wazīfa* de Ibrahīm al-Tāzī”<sup>17</sup>. El hecho de que el manuscrito 5.223 de la Biblioteca Nacional de Madrid contenga los textos de al-Tāzī y de Ibn ‘Abbād de Ronda nos parece que es indicio suficiente para afirmar que se trata de un manuscrito escrito en, y para, un entorno sufí *ṣaḍīlī*. Una relación de todas las obras y textos sufíes presentes en el corpus de los manuscritos “aljamiado-moriscos” la hemos ofrecido en nuestro trabajo “Devoción y sufismo en los manuscritos aljamiado moriscos”<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> “Traducciones, versiones, glosas y comentarios de La ‘*Aqīda* de al-Sanūsī en español (siglos XVI-XVII)” en *Alirfan*, 2 (2016), pp. 209-221.

<sup>17</sup> “Otro texto sufí en los manuscritos aljamiados: la *Wazīfa* de Ibrahīm al-Tāzī”, en: TEMIMI, A, *Hommage à l’Ecole d’Oviedo d’Etudes Aljamiado*, Zaghuan (Túnez) 2003, pp. 167-174.

<sup>18</sup> “Devoción y sufismo en los manuscritos aljamiado-moriscos” incluido en la obra colectiva *Historia del sufismo en al-Andalus*, editada por ANGUITA, G. y GONZÁLEZ, A., Córdoba, 2009, pp. 207-238.

#### **4.4. Hacia una nueva terminología y metodología para el estudio del corpus “aljamiado-morisco”.**

Desde el principio de nuestra investigación hemos podido constatar cómo parte de la terminología y conceptos utilizados habitualmente por los autores que se ocupan tanto de la producción literaria de los musulmanes de época mudéjar y morisca, como de esta comunidad en general, no son del todo adecuados por no estar definidos con precisión o por no adecuarse correctamente a la realidad que pretenden describir. Con el fin de colaborar en la elaboración de herramientas conceptuales y terminológicas más precisas, hemos dedicado parte de nuestros trabajos a elaborar una propuesta de nuevos conceptos y terminología que nos permitan describir y comprender con mayor exactitud el material objeto de nuestra investigación, los manuscritos islámicos de época mudéjar y morisca. Propuesta dirigida además a posibilitar la integración de este campo de estudio en el marco lingüístico y cultural global al que pertenece junto con producciones literarias en otras lenguas islámicas y en otras zonas geográficas con las que comparte elementos y circunstancias similares en cuanto a su origen, proceso de evolución y naturaleza.

En nuestros trabajos hemos subrayado la falta de una definición del corpus de manuscritos y de los requisitos que ha de cumplir un manuscrito para que se pueda constatar y determinar que forma parte de este corpus. Hemos insistido en la necesidad de tener presente que los manuscritos escritos en lengua árabe forman parte tan esencial de este corpus como los escritos en lengua castellana, y que sería necesario incluir en las relaciones, listados o catálogos de los manuscritos que forman este corpus los manuscritos árabes de época mudéjar y morisca conservados en diferentes bibliotecas españolas y extranjeras, y que normalmente no son incluidos en ellos. No son incluidos en él precisamente por no existir una descripción de los requisitos que ha de cumplir un manuscrito para que se pueda decir con precisión que forma parte de este corpus.

Hemos elaborado una propuesta desarrollada a partir del concepto de *hierro-Sprachbund* que nos permita analizar y comprender el proceso evolutivo y la naturaleza de la *aljamiadización* de los textos islámicos en lengua castellana, en el marco global de procesos similares en otras lenguas, insistiendo en que no puede considerarse este proceso como algo propio y particular de los musulmanes castellanos y aragoneses<sup>19</sup>.

En cuanto a la metodología hemos dedicado uno de nuestros trabajos a una propuesta de edición de los manuscritos que pueda beneficiarse de los avances y aportaciones de las herramientas digitales, en la que cuestionamos además la licitud de considerar las transliteraciones o transcripciones de textos como verdaderas ediciones<sup>20</sup>.

Dos trabajos hemos dedicado al estudio global de este corpus con la intención de aportar nuevos elementos que nos ayuden a aumentar y mejorar la comprensión que tenemos de éste. En el primero de ellos, “La literatura islámica castellana (Catálogo de textos mudéjares y moriscos en caracteres latinos)”<sup>21</sup>, hemos elaborado una catalogación de los textos de este corpus escritos en castellano sin utilizar el alfabeto árabe, escritos antes de la expulsión. Este catálogo aparte de aportar una relación útil para otros investigadores, hace evidente que hay que reconsiderar la evolución y periodización de la literatura islámico-española aceptada habitualmente, que afirma que los textos en castellano en caracteres latinos se empezaron a escribir fuera de España tras la expulsión forzada a partir del siglo XVII. En este trabajo hicimos una primera propuesta de categorización de la literatura islámica española basada en criterios lingüísticos, en la utilización de terminología lingüística, por considerar inapropiada y confusa la utilización global de literatura “aljamiado-morisca”. Por otra parte insistimos en la necesidad

---

<sup>19</sup> Véase CASASSAS CANALS, X., “La literatura aljamiado-morisca en el marco de la literatura islámica española: siglos XIII–XVII (Una variedad del castellano vinculada al *hierro-Sprachbund* islámico)”, en *Los moriscos y su legado desde ésta y otras laderas*, BEBNLABBAH, F., y ACHOUAK, C., (eds.), Rabat, Instituto de Estudios Hispano-Lusos y Facultad de Letras y Ciencias Humanas Ben Msik, 2010, pp. 368–396.

<sup>20</sup> “La edición de manuscritos romances aljamiado-árabes: una propuesta de edición en capas”, en TEMMI, A., *Les actes du XIVème Symposium International d’Etudes Morisques: Mélanges offerts au Prof. Mikel de Epalza*, Túnez, 2011, pp. 177-197.

<sup>21</sup> “La literatura islámica castellana (Catálogo de textos mudéjares y moriscos en caracteres latinos)”, en *Al-Andalus Magreb. Estudios árabes e islámicos*, 16 (2009), pp. 89-113..



de tener en cuenta y considerar cuando se estudia la producción escrita de época mudéjar y morisca, que las obras escritas en árabe conservadas, copiadas y transmitidas por los musulmanes en este periodo, forman parte esencial del corpus mudéjar-morisco.

“Esta literatura islámica en lengua árabe forma parte de la literatura de mudéjares y moriscos, con el mismo derecho que la literatura en lengua romance de estas comunidades musulmanas. Prescindir del estudio de los textos árabes hace que tenga una visión parcial y sesgada, reducida e inexacta de la literatura conservada, escrita, difundida y transmitida por esos musulmanes denominados según las circunstancias ora mudéjares ora moriscos.”<sup>22</sup>.

En el segundo, “La literatura aljamiado-morisca en el marco de la literatura islámica española: siglos XIII–XVII (Una variedad del castellano vinculada al *hierro-Sprachbund* islámico)”, insistimos en el análisis de la terminología utilizada para describir este corpus y las diferentes lenguas en que están escritos los textos que contiene, subrayando que nos parece en parte una terminología inadecuada y haciendo una propuesta terminológica que nos parece mucho más apropiada. No solamente para ser empleada en el campo de los estudios del corpus de manuscritos del corpus “aljamiado-morisco”, sino también en el marco del estudio de otras lenguas u otras manifestaciones de la *aljamiadización* de la lengua castellana, como es el caso de la utilización del alfabeto hebreo a la hora de escribir textos en castellano.

“Subrayar que el fenómeno *aljamiado* no es exclusivo de los musulmanes españoles de los territorios cristianos, por existir manifestaciones del mismo en muy distintas épocas, regiones geográficas y lenguas y que por tanto su origen y naturaleza sólo puede comprenderse enmarcándolo en el ámbito global de las lenguas vernáculas que pasan a formar parte del denominado *Sprachbund* islámico.”<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Véase CASASSAS CANALS, X., “La literatura islámica castellana (Catálogo de textos mudéjares y moriscos en caracteres latinos)”, p. 96.

<sup>23</sup> Véase CASASSAS CANALS, X., “La literatura aljamiado-morisca en el marco de la literatura islámica española: siglos XIII–XVII (Una variedad del castellano vinculada al *hierro-Sprachbund* islámico)”, p. 2.

Nuestra propuesta de definición de aljamiado en este trabajo es:

“Se denomina texto aljamiado a todo texto escrito en un alfabeto distinto al que se consideraba habitual y estándar para la lengua en que fue escrito en el momento en que se produjo el texto.”<sup>24</sup>.

Teniendo en cuenta esta definición hacemos una propuesta que consideramos nos permite describir los documentos en que se utiliza el proceso de escritura aljamiado, desde el punto de vista lingüístico de forma precisa e inequívoca, que elimine la imprecisión provocada cuando se habla de “literatura aljamiada” tanto cuando se trata de textos de los judíos españoles, como, por ejemplo, de la literatura de los musulmanes bosnios. La propuesta de descripción consta de tres partes: (1) la lengua en que está escrito el texto; (2) en caso de que este escrito un alfabeto que no es el habitual para esa lengua en la época en que fue redactado añadimos en término aljamiado; y (3) mencionamos el alfabeto diferente al habitual, en que está escrita esta lengua. Siguiendo esta propuesta utilizaremos, por ejemplo, cuando se corresponda: “castellano aljamiado-árabe”, “castellano aljamiado-hebreo”, “bosnio aljamiado-árabe”, “wolof aljamiado-árabe” o “árabe aljamiado-latino”.

“Nuestra propuesta está basada en criterios lingüísticos objetivos, puede ser utilizada por todos los investigadores de las distintas literaturas *aljamiadas* y, por último, ayuda a eliminar cargas semánticas subjetivas, como la que produce la confusión de estar diciendo que se escribe "aljamiado en caracteres latinos" (lo que sugiere en algunos lectores algo extraño, exótico o marginal, connotación que desaparece al decir que se trata en realidad y simplemente de un texto castellano).”<sup>25</sup>.

También proponemos tomando como punto de referencia los trabajos de Trebuzek, Sephiha, Hegyi y Bossong un nuevo concepto, el de *Hiero-Sprachbund*, con el que queremos

---

<sup>24</sup> Ibídem, p. 7.

<sup>25</sup> Ibídem, p. 8.

ofrecer un marco en el que dar cabida, analizar y comprender los paralelismos lingüísticos y evolutivos en el proceso de islamización y *aljamiadización* de las lenguas de las diferentes comunidades musulmanas que se esfuerzan en vivir, expresar y difundir el Islam en el marco de sus lenguas autóctonas.

“Con el término *hierro-Sprachbund* nos referimos a un *Sprachbund* que, al modo de los *Sprachbund* definidos por primera vez por Trebuzek, están formados por lenguas o grupos de lenguas sin vinculación genética, aunque en el caso de los *hierro-Sprachbund* el factor de proximidad geográfica determinante en el de los *Sprachbund* tradicionales no es relevante. La vinculación de las lenguas, variedades o dialectos de las mismas con el *hierro-Sprachbund* viene determinada por la religión, por la lengua sagrada o litúrgica de cada religión.”<sup>26</sup>.

La vinculación de grupos de hablantes de una misma lengua a diferentes *hierro-Sprachbund*, hace que podamos hablar de la existencia de *hierro-variedades* de ésta. Para referirnos a cada una de ellas con precisión hemos propuesto que se las describa diciendo primero que se trata de una *hierro-variedad*, añadiendo a continuación a que *hierro-Sprachbund* pertenecen y en último lugar se mencione a la lengua de la que es una *hierro-variedad*. En vez de utilizar la definición “variante islámica del español”, nuestra propuesta es utilizar “*hierro-variedad islámica del español*”. No se trata simplemente de un cambio de denominación, sino de permitir disponer de unas herramientas conceptuales precisas para poder aplicarlas no sólo a la producción escrita de mudéjares y moriscos, sino al ámbito de otras lenguas y variedades de lenguas. El proceso que llevó a formar una “*hierro-variedad islámica del español*” en época mudéjar y morisca, creemos que tiene que ser estudiado dentro del marco general de, y en relación a, todas las “*hierro-variedades islámicas*” existentes en otras lenguas. Siguiendo a Hegyi consideramos que la “*hierro-variedad islámica del español*” no es producto singular, ni un caso

---

<sup>26</sup> Ibidem, p. 11.

aislado, para entender su generación y evolución se ha de tener en cuenta su pertenencia al hiero-Sprachbund islámico.

En este artículo apuntamos además la necesidad de definir con precisión el corpus de la “literatura aljamiado-morisca”, pues no disponemos aún de ningún criterio, o conjunto de criterios, claramente establecidos, que nos indiquen que requisitos debe cumplir un manuscrito para que se pueda considerar que forma parte de este corpus. Lo que hace, por ejemplo, que muchos de los manuscritos en lengua árabe que poseyeron, escribieron, copiaron y transmitieron los musulmanes de época mudéjar y morisca no se tengan en consideración cuando se habla del corpus de la literatura “aljamiado-morisca”. Por ejemplo, el que no se tengan en cuenta los manuscritos relacionados por Koningsveld en su artículo 'Andalusian-Arabic Manuscripts from Christian Spain: A Comparative Intercultural Approach', cuando deberían ser tenidos en cuenta tal como lo son los manuscritos árabes que forman parte del hallazgo de Almonacid de la Sierra<sup>27</sup>.

No sólo sería necesario establecer los criterios que acabamos de mencionar para poder definir exactamente el corpus de manuscritos, sino que hemos considerado conveniente hacer una propuesta de edición de los mismos, subrayando que según nuestro parecer un buen número de lo que se presenta (en publicaciones o en tesis doctorales) como ediciones no son tales, tratándose en realidad sólo de transliteraciones o transcripciones del texto. Nuestra definición y propuesta de edición de los manuscritos la hemos hecho en nuestro artículo “La edición de manuscritos romances aljamiado-árabes: una propuesta de edición en capas”<sup>28</sup>. Siguiendo en parte la propuesta de edición de manuscritos árabes presentada por Molina en “Consideraciones sobre la edición de manuscritos árabes”<sup>29</sup>, proponemos una edición interdisciplinar en capas

---

<sup>27</sup> VAN KONINGSVELD, P. SJ. “Andalusian-Arabic manuscripts from Christian Spain: a comparative intercultural approach” en *Israel Oriental Studies* (1992), pp.75-110.

<sup>28</sup> “La edición de manuscritos romances aljamiado-árabes: una propuesta de edición en capas”, en TEMIMI, A., *Les actes du XIVème Symposium International d'Etudes Morisques: Mélanges offerts au Prof. Mikel de Epalza*, Túnez, 2011, pp. 177-197.

<sup>29</sup> MOLINA, L., “Consideraciones sobre la edición de manuscritos árabes”, en *Al-Qantara: Revista de estudios árabes*, vol. 19, Fasc. 2, 1998, pp. 383-392.

basada en las posibilidades que nos ofrecen las nuevas tecnologías digitales y adaptada a la naturaleza propia de los manuscritos en romance aljamiado-árabe. Entre estas capas se incluyen, entre otras, la transliteración y la transcripción del texto necesarias para comprenderlo pero que no pueden ser consideradas o denominadas como edición. Edición del texto sólo puede considerarse la reproducción del texto del manuscrito respetando su grafía original. Intentamos esclarecer además las diferencias entre una transcripción y una transliteración, términos que a veces se utilizan de forma confusa como sinónimos aunque no lo son.

## 5.- El Alcorán entre los musulmanes de época mudéjar y morisca.

Por lo que hace al estudio del contenido religioso de los manuscritos objeto de esta tesis por compendio de publicaciones, hemos dedicado nuestra atención a la presencia y transmisión de copias del texto del Alcorán; las *'aqīda*-s como textos claves y fundamentales a la hora de dar un fundamento sólido a la fe y señalar los principales dogmas sobre la que se sustenta; y al tema de los Mejores y Más Hermosos Nombres de Dios, sin lugar a dudas uno de los temas principales si no el principal de la teología islámica. Al mismo tiempo nos hemos acercado a algunos elementos concretos de la práctica de la religiosidad de los musulmanes de época mudéjar y morisca, a partir del estudio de los devocionarios que utilizaron estos musulmanes, su contenido y forma; así como el estudio de como era entendida en las obras teóricas, y llevada a cabo en la práctica, el acto de devoción religiosa del *dikr* (el rememoramiento individual o colectivo de Dios y sus nombres).

En los devocionarios la presencia del Alcorán es omnipresente. Algunos devocionarios están compuesto casi exclusivamente por selecciones de azoras y aleyas. La mayoría de las plegarias y textos invocatorios incluyen aleyas alcoránicas. Existe una selección de azoras y aleyas muy común, y a la que se ha venido a llamar “breviario o Alcorán morisco” y a la que han prestado su atención varios investigadores entre los que destacan López-Morillas y De Castilla Muñoz<sup>30</sup>. Esta selección parece tener como finalidad poner a disposición del creyente los textos alcoránicos más usuales o más apropiados para ser utilizados en las oraciones rituales cotidianas.

Los aportes más importantes que hemos realizado en este campo son la identificación de una copia completa excepcional del Alcorán de época mudéjar llevada a cabo por un anónimo musulmán valenciano; y la del *Tahlīl al-Qur'ān*, un texto de devoción ampliamente

---

<sup>30</sup> LÓPEZ-MORILLAS, C., "The Genealogy of the Spanish Qur'an", en *Journal of Islamic Studies*, 17 (2006), pp. 255–294; MARTÍNEZ DE CASTILLA, N., “Qur’anic Manuscripts from Late Muslim Spain: The Collection of Almonacid de la Sierra”, en *Journal of Qur’anic Studies*, 16.2 (2014), pp. 89–138.

difundido entre los musulmanes aragoneses que contiene las treinta y siete aleyas alcoránicas en la que se proclama la esencia del monoteísmo islámico.

El Alcorán, al ser para los musulmanes la palabra de Dios revelada a los hombres, ocupa el lugar central como fundamento de toda su fe y de todas las manifestaciones vitales de la misma. La lectura del Alcorán no es una práctica ritual o devocional reservada únicamente a unos pocos, al contrario, en el texto revelado se exhorta de forma taxativa a todos los creyentes a que la lleven a cabo, resaltando los grandes méritos y beneficios que ésta conlleva. La lectura en silencio o la recitación en voz alta son de por sí actos de devoción que puede tener además un carácter de meditación de la palabra divina, rememoración de Dios u oración. Téngase en cuenta que la recitación del Alcorán es un arte muy respetado y valorado entre los musulmanes, y que para llegar a dominarlo es necesario estudiar y adquirir el conocimiento las ciencias de la recitación del Alcorán (*'ilm al-qirā'āt* y *ilm al-taywīd*). Las comunidades musulmanas de todos los tiempos y regiones, las comunidades musulmanas de los reinos hispanos no son una excepción en esto, se han preocupado en copiar y difundir el texto del Alcorán entre todos los creyentes, ya sea en forma de copias completas del texto, ya sea en antologías de azoras y aleyas, por ejemplo antologías de las azoras y aleyas más apropiadas para ser utilizadas en los ritos obligatorios de oración cotidiana (los *ṣalāt*).

### **5.1. Copias del Alcorán: el Alcorán de Bellús.**

No es de extrañar por tanto que en el corpus de los manuscritos “aljamiado-moriscos” abundan las obras que incluyen textos del Alcorán y comentarios a los mismos y que quede constancia de que hasta muy avanzado el siglo XVI se seguían realizando copias completas o parciales del Alcorán. Entre las copias completas destaca, por ejemplo, la copia de lujo acabada de realizar por un copista anónimo en la localidad de Aranda del Moncayo, fechada en el año 1597 y que se conserva en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia.

Otra copia completa del Alcorán que se ha conservado y que actualmente forma parte del fondo manuscrito de la Bayerische Staatsbibliothek de Múnich, es una llevada a cabo a finales de la época mudéjar en el Reino de Valencia, exactamente en la ciudad de Bellús de la comarca de Játiva, acabada de copiar el año 1518, y a la que hemos denominado *Alcorán de Bellús*. En nuestro artículo “El *Alcorán de Bellús*: un Alcorán mudéjar de principios del siglo XVI con traducciones y comentarios en catalán, castellano y latín” presentamos este manuscrito dando cuenta de su enorme valor y excepcionalidad<sup>31</sup>. Este Alcorán no es sólo extraordinario por ser una copia completa del texto y por su elegante factura, sino que lo es además por las numerosas traducciones y comentarios al texto, interlineales y al margen del mismo, en lengua latina, castellana y catalana, que son muestra de que esta copia del Alcorán no sólo fue utilizada por los musulmanes, sino que además pasó por las manos de varios estudiosos cristianos españoles, italianos y alemanes que en pleno siglo XVI estaban interesados en estudiar y conocer de primera mano el texto del Alcorán. En nuestro artículo, aparte de presentar el manuscrito de esta copia del Alcorán nos esforzamos por identificar quienes eran los estudiosos cristianos que lo utilizaron como herramienta de trabajo y el entorno intelectual del que formaban parte. Todo hace suponer que una parte de ellos pertenecían al grupo de intelectuales de la Corona de Aragón del que formaban parte el obispo de Barcelona Martín García y Martín de Figuerola, y otros al grupo de intelectuales entorno al cardenal Egidio de Viterbo, del que formaba parte Johann Albrecht Widmanstetter, quien fue el último poseedor de este manuscrito.

En un trabajo posterior, "The Bellús Qur'ān, Martín García, and Martín de Figuerola: The Study of the Qur'ān and Its Use in the “Sermones de la Fe” and the Disputes with Muslims in the Crown of Aragon in the Sixteenth Century”<sup>32</sup>, nos hemos centrado en los rasgos del

---

<sup>31</sup> “El *Alcorán de Bellús*: un Alcorán mudéjar de principios del siglo XVI con traducciones y comentarios en catalán, castellano y latín”, en *Alhadra*, 1 (2015), pp. 155-178.

<sup>32</sup> "The Bellús Qur'ān, Martín García, and Martín de Figuerola: The Study of the Qur'ān and Its Use in the “Sermones de la Fe” and the Disputes with Muslims in the Crown of Aragon in the Sixteenth Century" que fue presentado en Congreso Internacional *The Latin Qur'an, 1143-1500: translation, transmission, interpretation*, que tuvo lugar en la Universidad Autónoma de Barcelona, del 9 al 11 de marzo en el marco del ERC Synergy Project ‘The European Qur'an. Islamic Scripture in European Culture and Religion 1150-1850 (EuQu).



manuscrito que nos permiten conocer como era utilizado el texto del Alcorán por los estudiosos cristianos en sus sermones a los musulmanes y en las disputas que con ellos entablaron. Por una parte podemos ver que los musulmanes estaban obligados a acudir a los "Sermones de la Fe" y que el esfuerzo de las autoridades aragonesas hasta el primer cuarto del siglo XVI iba dirigido a convertirlos más por la palabra que por la fuerza y que en esa época se daba el caso de que musulmanes y cristianos llegaban a discutir públicamente sobre el Alcorán teniendo, tanto cristianos como musulmanes, copias del Alcorán en la mano. En este trabajo presentamos además la hipótesis, de que una particular forma de dividir el texto del Alcorán utilizada por los estudiosos cristianos de la Corona de Aragón a lo largo del siglo XVI y que luego adoptaron algunos estudiosos del resto de Europa, debió de ser ideada por el obispo Martín García en el momento de elaborar los sermones que dirigía a los musulmanes. Martín García dividía el texto del Alcorán en cuatro libros, siguiendo una tradición islámica de edición del texto del Alcorán, pero además añadió una numeración interna de las azoras independiente para cada uno de estos cuatro libros<sup>33</sup>. Numeración de la que no tenemos constancia hubiera hecho uso antes ningún otro autor. Este hecho nos hace suponer que en Aragón los musulmanes utilizaban habitualmente copias del Alcorán en cuatro volúmenes.

## **5.2. La presencia del Alcorán en los devocionarios: el *Tahlīl al-Qur'ān*.**

Cómo ya hemos apuntado anteriormente en el marco de nuestras investigaciones hemos detectado la presencia en el corpus de los manuscritos "aljamiado-moriscos" de un devocionario con una estructura particular que parece ser propio y característico de la comunidad musulmana aragonesa, o como mínimo, de una parte de ella. Este devocionario contiene siempre,

---

<sup>33</sup> Es decir, que cada libro empieza con la azora número uno, de manera que en esta forma de dividir el Alcorán hay, por ejemplo cuatro azoras número uno y para poder distinguirlas entre sí se hace necesario citar siempre el número del libro que se trata y luego el de la azora. No se sigue, por tanto, la numeración habitual de las azoras de la uno a la ciento catorce.

normalmente al principio, un texto titulado *Tahlīl al-Qur'ān* al que se le concede un especial valor, entre otras cosas, porque se considera que su recitación tiene la gran virtud de fortificar, consolidar y afianzar la fe del creyente. El nombre de este texto procede del hecho de que la médula del mismo la constituyen las treinta y siete aleyas del Alcorán en las que se proclama la absoluta unicidad divina haciendo uso de la fórmula religiosa denominada en árabe *tahlīl*, es decir, decir o proclamar “No hay más divinidad que Dios” o “No hay más divinidad que Él”. El *tahlīl* forma la primera parte, y la principal, de la *šahāda* o fórmula con la que se proclama y se da testimonio de la aceptación de la fe islámica o el creyente se reafirma en ella. Este texto tiene, pues, como finalidad, ofrecer al devoto creyente de forma concentrada las aleyas alcoránicas en la que de forma esencial y directa se proclama la absoluta unicidad de Dios.

Como hemos realizado con otros textos, hemos dedicado parte de nuestro esfuerzo a intentar identificar el autor y origen de *Tahlīl al-Qur'ān*, pero aunque no hemos podido llegar aún a resultados definitivos, se nos han abierto interesantes vías de investigación al comprobar que este texto forma parte de cierta tradición de textos de devoción *šī'ies*<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Véase "The 'Best and Most Beautiful Names of God' in Islamic Books of Devotion (15th-16th Centuries)" que fue presentando en Bochum en el marco del Congreso Internacional *Constructions of devotion across Islamic lands*. 9-11 Octubre 2013. KHK *Dynamiken der Religionsgeschichte zwischen Asien und Europa*, Ruhr-Universität, Bochum (Alemania). Coordinado con ROBINSON, C., (Cornell University) y ZOMEÑO, A., (CSIC), en prensa.

«The Bellús Qur'ān, Martín García, and Martín de Figuerola: The Study of the Qur'ān and Its Use in the “Sermones de la Fe” and the Disputes with Muslims in the Crown of Aragon in the Sixteenth Century » en *The Latin Qur'an, 1143-1500: Translation, Transmission, Interpretation*, edición: John Tolan et Cándida Ferrero Hernández, editorial DeGruyter, en prensa.

## ATTESTATION

L'équipe du projet de recherche européen ERC Synergy Grant « The European Qur'an » (EuQu) atteste que Monsieur Xavier Casassas Canals, Universität Salzburg / UNED a bien assisté au colloque intitulé « The Latin Qur'an, 1143-1500: translation, transmission, interpretation » qui s'est tenu à l'Universitat Autònoma de Barcelona (Facultat de Filosofia y Lletres - Sala de Graus) du 9 au 11 Mars 2020.

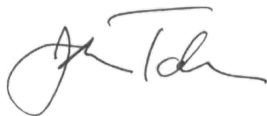
Nous attestons que son article intitulé «The Bellús Qur'ān, Martín García, and Martín de Figuerola: The Study of the Qur'ān and Its Use in the "Sermones de la Fe" and the Disputes with Muslims in the Crown of Aragon in the Sixteenth Century » a été accepté et sera publié en 2021 par l'Editeur DeGruyter.

- Titre de l'ouvrage : The Latin Qur'an, 1143-1500: Translation, Transmission, Interpretation
- Auteurs : John Tolan et Cándida Ferrero Hernández
- Éditeur et date de publication : DeGruyter, 2021

Cette attestation est délivrée pour servir et valoir ce que de droit

Fait à Nantes, le 08/02/2021

*Signature de l'organisateur,*



# **The Bellús Qur'ān, Martín García, and Martín de Figuerola: The Study of the Qur'ān and Its Use in the “Sermones de la Fe” and the Disputes with Muslims in the Crown of Aragon in the Sixteenth Century**

**Xavier Casassas Canals, Universität Salzburg / UNED.**

“Secundo, illos uocauit quia sunt Hispani, non Armenii nec Africani. Tertio, eo quod sunt compatriote, et hic nati nutriti et conuersati inter nos.”<sup>1</sup>

“trahet vuestro alcorán para el viernes que viene, que yo traeré el mio.”<sup>2</sup>

## **1.- The study of Arabic and the Qur'ān in the Crown of Aragon, a school with a long tradition**

For centuries there was a tradition of studying Arabic and Islam in the Crown of Aragon, a tradition that can be traced back to Ramón de Penyafort (d. 1275). This Catalan Dominican, an expert in canon law and a confessor and advisor to James I and confessor to Pope Gregory IX, was a sponsor of the first schools of Arabic and Hebrew. He argued that Jews and Muslims should not be forced to convert but rather should be convinced to do so freely, through reasoning and argument, as he states, for example, at the beginning of his work *Summa de poenitentia*: “Jews and Muslims need to be brought to the faith of Christ more with reasons and gentleness than with harshness, but they should never be forced to do it, for God is not pleased with an obedience that is not free.”<sup>3</sup> Prominent figures in this tradition include Ramón Martí (ca. 1284) and Ramón Llull (d. 1316), while Martín García (d. 1521) and Martín de Figuerola, I believe, can be considered its last representatives.<sup>4</sup> All these authors studied the Arabic language, and

---

<sup>1</sup> In one of his sermons, Martín García provides six reasons why he believes it is important or necessary to preach to the Muslims. See Manuel Montoza Coca, “Los Sermones de Don Martín García, Obispo de Barcelona. Edición y estudio” (PhD diss., Universitat Autònoma de Barcelona, 2018):168.

<sup>2</sup> Francisco Guillén Robles, *Leyendas de José hijo de Jacob y de Alejandro Magno* (Zaragoza: Imprenta del Hospicio Provincial, 1888), LXII.

<sup>3</sup> “Los judíos y los musulmanes han de ser llevados a la fe de Cristo más con razones y suavidad que no con aspereza, pero no se debe nunca forzarlos a hacerlo, pues a Dios no le place una obediencia que no sea libre.” Francesc-Xavier Marín, “Ramon Llull: Creure i entendre a través del diàleg,” *Aloma* 11 (2002): 46.

<sup>4</sup> I consider Figuerola to be a member of this Aragonese group of Arabic and Qur'ān scholars, though the combative and intransigent tone of his sermons and texts separates him entirely from the principles of this school. When the archbishop of Zaragoza, Alonso de Aragón, the natural son of Ferdinand II, summoned him on September 29, 1517, and rebuked him for the style and tone of his preaching, which had given rise to complaints by both Muslims and Christians, he said: “You must recall that the Bishop of Barcelona preached many times to the Moors, and he

particularly the text of the Qur'ān, in order to understand as fully as possible the foundations of Islamic belief and to be able to demonstrate its errors and untruths on the basis of its own texts. There is very little information about how these schools of Arabic (*studium*) functioned, whether those founded by Ramón de Penyafort in Tunis (1245) and Murcia (1266) or by Ramón Llull in Miramar (1276), nor can we say much about the method and process that were followed for learning Arabic or the works that were used.

Though we do not have information about these methods and processes, I believe that we can say that this tradition was possible and had the success that it did in part because of the existence of a numerous and firmly established Muslim community in the Crown of Aragon that was free to practice its faith from the eleventh to the early sixteenth centuries—in other words, a community that kept alive Islam's cultural legacy by writing, copying, translating, and disseminating the works that were customary and essential for organizing and structuring any Muslim society. Copies of the Qur'ān are an essential part of this cultural legacy, and it is therefore natural that the tradition of both professional and private copies of this book was maintained for centuries without interruption.<sup>5</sup> The Bellús Qur'ān, copied in the year 1518, is testimony to this tradition.<sup>6</sup> Unlike in other parts of Europe where it was difficult for Christian scholars to get their hands on works in Arabic, scholars in the Crown of Aragon could easily and conveniently acquire copies of the Qur'ān, since such copies circulated freely among their fellow citizens, with whom they had more or less regular contact. In addition, because

---

did not say what you say, and what is more, I saw that he made an impression on them” (Acordaros deueis quel obispo de barcelona á predicado muchas vezes á los moros, y no les á dicho esto que vos, ni menos é visto que aya echo impresión en ellos). Figuerola answered, “You say, Sire, that Master Martín García did not preach in the same way I do, I say, Sire, that God ordains something at one time rather than at another (Dize, Señor, que Maestre Martin garcía no á predicado del modo que yo digo, Señor que Dios dispone en un tiempo alguna cosa más que en otro). See Guillén Robles, *Leyendas*, LXXVII-LXXXI.

<sup>5</sup> See Consuelo López-Morillas, *The Qur'an in Sixteenth-Century Spain: Six Moriscos Versions of Sura 79* (London: Tamesis Books, 1982) ; Consuelo López-Morillas, “The Genealogy of the Spanish Qur'an,” *Journal of Islamic Studies* 17 (2006): 255-294; and Nuria Martínez de Castilla Muñoz, “Qur'anic Manuscripts from Late Muslim Spain: The Collection of Almonacid de la Sierra,” *Journal of Qur'anic Studies* 16.2 (2014): 89–138.

<sup>6</sup> Xavier Casassas Canals, “El Alcorán de Bellús: un Alcorán mudéjar de principios del siglo XVI con traducciones y comentarios en catalán, castellano y latín,” *Alhadra* 1 (2015): 155-177.

Christians and Muslims in the Crown of Aragon spoke the same language, it was possible for them to work together and in teams, or to engage in disputes, something that did not occur in other European societies. Christians in the Crown of Aragon were accustomed to interacting with Muslims, which was not at all the case in France, for example. Juan de Segovia remarks that a visit by the alfaqui of Segovia's *aljama*, Isa de Jebir, caused a great sensation at the Aiton priory, since none there had ever had any contact with a Muslim before.<sup>7</sup> Thus, it is not surprising that the first Latin translation of the Qur'ān should be produced in the area around the Ebro Valley, or that Cardinal Egidio da Viterbo (d. 1532) should also commission a translation of the Qur'ān in Aragon.<sup>8</sup> These two translations would have been impossible without the collaboration of Muslims or converts from Islam. This should be kept in mind, since we speak of Robert of Ketton's translation, but we sideline or even ignore completely the fact that he had the benefit of collaborating with a Muslim by the name of Mahumet, about whom we unfortunately do not have any information. In order for Robert of Ketton to produce his translation, or for scholars in the Crown of Aragon to be able to deepen their knowledge of the text of the Qur'ān and translate it, they needed to have copies of the text of the Qur'ān and other, complementary works, such as treatises on grammar and exegesis. In other words, they relied on the work of their Muslim fellow citizens, who made these copies. And they also needed collaborators to help them study and understand these works. Thus, even though we do not know the methods of study or the process of learning Arabic, what we can affirm is that, without the work and the collaboration of their Muslim fellow citizens, it would have been

---

<sup>7</sup> "... but when it was announced that he had arrived in Savoy, where Muslims had hardly ever been seen before, many came to the Aiton priory, curious to meet him. And he, consistent with the good education he had received, behaved deferentially and measured with everyone." (... pero al divulgarse su llegada a Saboya, donde apenas habían visto nunca un musulmán, vinieron muchos al priorato de Aitón, por la curiosidad de conocerlo. Él, conforme a la buena educación recibida, se mostraba deferente y comedido con todos.) See Darío Cabanelas, *Juan de Segovia y el problema islámico* (Madrid: Imprenta y Editorial Maestre, 1951), 142.

<sup>8</sup> See José Martínez Gázquez, "Las traducciones latinas del Corán, una percepción limitada del Islam en la Europa Medieval y Moderna," in *Humanismo y pervivencia del mundo clásico. Homenaje al profesor Juan Gil*, ed. José María Maestre et al. (Madrid: CSIC, 2015), 663-682.

impossible for Aragonese scholars to produce these Latin translations, or at least it would have been very difficult, as difficult as for other scholars from elsewhere in Europe.<sup>9</sup>

It should be kept in mind that in the Crown of Aragon a large number of Islamic works were also either translated to or written in Castilian. Although they were written in Arabic-Aljamiado Castilian—that is, in Castilian using the Arabic alphabet—they must not have been difficult to read for Christian scholars who were familiar with this alphabet.<sup>10</sup> Moreover, even if these scholars did not read these works themselves, their contents could have been communicated to them by their Muslim or formerly Muslim collaborators. Circulating in Aragon were not only partial Castilian translations not the Qur’ān (up to now, no complete translation has been discovered, which suggests that none existed) but also translations of many other Islamic texts such as works of Islamic exegesis, narrations of sacred history, works on the life of Muhammad and his forebears, works on Islamic dogma, Islamic juridical works, devotion manuals, lunar calendars, etcetera.<sup>11</sup>

## **2.- The Bellús Qur’ān: An exceptional witness to the process of studying the Qur’ān**

Given this general lack of evidence and concrete information about the process of learning Arabic and studying the Qur’ān, it seems to me that the Bellús Qur’ān should be seen as an exceptional artefact. This copy of the Qur’ān contains the traces left by all those who were

---

<sup>9</sup> See, for example, the difficulties faced by Nicolas Clénard (d. 1542), who recounts a journey he made across Spain in search of works in Arabic and people to help him decipher them. Alphonse Roersch, *Correspondance de Nicolas Clénard* (Brussels: Palais des Académies, 1940-1941).

<sup>10</sup> See Xavier Casassas Canals, “La literatura aljamiado-morisca en el marco de la literatura islámica española: siglos XIII-XVII (una variedad del castellano vinculada al hiero-sprachbund islámico)”, in *Los moriscos y su legado desde ésta y otras laderas*, eds. Benlabbah, Fatiha y Chalkha, Achouak (Rabat: Instituto de Estudios Hispano-Lusos, 2010), 368-396. In this work, I propose a terminology that seems to me more appropriate and precise for referring to texts written in Castilian using alphabets other than the Latin alphabet. Thus, I use “Arabic-Aljamiado Castilian” instead of just “Aljamiado.”

<sup>11</sup> See María José Cervera Frías, *Manuscritos moriscos aragoneses* (Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2010).



involved in this process, and we can identify the several stages, whether successive or simultaneous, that were followed when the Arabic text of the Qur'ān was studied.<sup>12</sup>

## 2.1 A professional copyist

The first stage in this process corresponds to the anonymous Muslim scribe who copied the text. In the case of the Bellús Qur'ān, this was a professional copyist, one of the last representatives of the long-standing tradition of Qur'ān copyists of the Valencia school, which reached its greatest splendor in the twelfth century with the Ibn Ghaṭṭūs family, whose copies were admired throughout the Islamic world and came to influence other copying traditions, for example in al-Andalus and North Africa.<sup>13</sup> This copyist—it could also be a workshop of copyists—was probably commissioned by some wealthy Muslim or group of Muslims with the economic wherewithal to acquire a copy like this—that is, to pay for the copyist and the necessary high-quality paper and ink. It is also possible that this Qur'ān was commissioned by a Christian, since we have evidence that Figuerola commissioned at least one copy of the Qur'ān.<sup>14</sup> The copyist would have been able to do his work freely: Muslims in the Crown of Castile had already been forced to convert to Christianity in 1502, but in the Crown of Aragon they were still free to practice their faith until 1525, when they were converted by decree. If this copy was produced for internal use in the Muslim community, then a Muslim must necessarily have been involved in helping Christians to acquire the copy.

## 2.2 Interlinear translations

---

<sup>12</sup> The manuscript of the Bellús Qur'ān awaits an exhaustive study and interdisciplinary analysis, which will provide a whole series of new insights about the study of the Qur'ān not only in the Crown of Aragon but also in other parts of Europe.

<sup>13</sup> “Les créations de la famille Ibn Gattūs nous apparaissent donc exceptionnelles, tant par le témoignage qu'elles apportent sur l'activité d'un atelier d'enlumineurs à Valence que par leur rayonnement sur les ateliers d'Al-Andalus et du Maghreb.”, Elisabeth Dandel, “Ibn Gattūs: une famille de copistes-enlumineurs à Valence (Espagne),” *Histoire de l'Art* 24 (1993): 21.

<sup>14</sup> During his dispute with Muslims on June 5, 1517, Figuerola apologizes for not having been able to come earlier and says that the reason was “due to being occupied by having a Koran written” (por estar algo ocupado en azer escribir el alcorán). Guillén Robles, *Leyendas*, LIX.

Whether originally produced for a Christian or later acquired by one, once the Bellús Qur'ān got into the hands of Christians who wanted to use it as a tool for studying Islam's sacred book, we have the first engagement with the text, which is recorded in the interlinear translations of individual words or groups of words. Whatever their knowledge of Arabic, these Christian readers looking at the text needed to understand the words that it contained. In order to understand them, it would have been necessary to have access to a dictionary or a convert from Islam to translate the different words. The Bellús Qur'ān contains countless interlineal translations in Catalan, Castilian, and Latin.<sup>15</sup> The fact that three different languages are used can be explained in several ways. Either the language of the translations corresponds to the working language, or the native language, of different scholars, or it corresponds to the language used by their Muslim collaborators. The use of the three languages shows that Aragonese society was multilingual and that the group of Christian scholars who used the Bellús Qur'ān as a learning tool was a multilingual group of Catalan, Castilian, Latin, and Arabic speakers. In the future these interlinear translations should be carefully analyzed to see if any dialectical features can be detected that would help to identify the authors of the translations or at least the linguistic areas they came from.

Only after a preliminary examination of the text, after all the words it contained had been deciphered, would the text as a whole be translated. As a result of having studied the text, the Christians would have been able to translate the parts of the Qur'ān of interest to them, and they would include these translations in their written works or use them in their preaching, their sermons, their debates, and their disputes with Muslims.

### **2.3 Translation of the titles of the surahs**

---

<sup>15</sup> Casassas Canals, "El Alcorán de Bellús," 165 and ff.

The names of the surahs in the Qur'ān are not part of the revealed text. They were added later according to different criteria—sometimes a surah's title refers to one of its dominant themes, and at others a keyword or unique word contained in the surah is adopted as its title—with the result that a given surah may be known by different names. For example, surah number 38 is called both *Dāwūd* and *Ṣād*, and surah number 47 is called both *al-Qitāl* and *Muḥammad*. Hence it is important to keep these titles in mind, as well as their translations, since they can help us to identify possible connections and interdependencies between different copies of the Qur'ān and can even indicate the theological or dogmatic tradition that their copyists belonged to.<sup>16</sup> In the case of the Bellús Qur'ān, by comparing the translations made by Christian scholars with those that appear in works written by Christian authors, we may be able to establish links or influences or even to identify the person or people who wrote the translations in the margins of this manuscript. Thirty-four titles of surahs are translated into Catalan or Castilian in the margins of the Bellús Qur'ān. The translated titles are also important since they make it possible to locate them when reading or studying the text and to cite them in written works, in disputes, or in sermons. It is thus almost certain that the surah titles used by, for example, Martín García or Martín de Figuerola were the same ones as were used by Muslims in the Crown of Aragon; otherwise, there would have been misunderstandings or these Christian authors might even have been criticized by Muslims for not knowing the text of the Qur'ān. Such criticism would have led to a loss of credibility on the part of the Christian authors.

#### 2.4 Glosses on the text, the *tafsīr*

In many cases, translating the text is not enough to make the meaning comprehensible. The Muslims themselves have developed an entire science of Quranic exegesis, known as *tafsīr*,

---

<sup>16</sup> See Juan Pablo Arias Torres and François Déroche, “Reflexiones sobre la catalogación de ejemplares alcoránicos (a proposito del ms. 1397 de El Escorial,” *Al-Qantara* XXXII, fasc. 1 (2011), 243-260; Casassas Canals, “El Alcorán de Bellús”, ; Lamyā Kandil, “Die Surennamen in der offiziellen Kairiner Koran Ausgabe und ihre Varianten,” *Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients* 69 (1992), 44-60.

that they appeal to for information to help them understand ayahs or passages that, without the help of exegesis, are difficult or impossible to understand correctly. There is evidence of this process also in the Bellús Qur'ān. We can see that the Latin glosses written in the margins mention several works of Quranic exegesis and contain commentaries that help, or are intended to help, elucidate the text.<sup>17</sup> Mainly they cite the Muslim exegetes 'Abd al-Ḥaqq Ibn 'Aṭīyya (d. 541/1147)<sup>18</sup> and al-Zamakhsharī (d. 538/1144).<sup>19</sup> We do not know definitively if Christian scholars used these exegetical works themselves, reading the originals in Arabic, or if their Muslim collaborators provided them with information about these works that might prove useful or interesting. I think that one possibility is that Christian authors had access to one of the Castilian translations of Quranic exegetical works that circulated among the Muslims of the Crown of Aragon, such as the work of exegesis by Ibn Abī Zamanīn (d. 399/1009), two partial bilingual (Arabic-Castilian) versions of which have been preserved.<sup>20</sup>

## 2.5 System for locating and citing surahs and ayahs

Another task that was important when studying the Qur'ān was to mark the text in such a way as to create a system for referring to particular surahs and ayahs. This system had two different purposes: to facilitate study of the text by making it easy to locate ayahs or surahs, and to be able to provide an exact reference to the ayahs cited in written works or sermons. All of the folios of the manuscript of the Bellús Qur'ān have clear markings in the upper margin to indicate the number of the book and of the surah to which all of the ayahs on that folio belong. Where a new surah begins in the middle of a folio, the reference to this surah is written in the

---

<sup>17</sup> An edition of these glosses, by myself and Professor Martínez Gázquez, is forthcoming.

<sup>18</sup> See Delfina Serrano Ruano and Xavier Casassas Canals, "Sobre las supuestas inclinaciones mu'tazilíes de 'Abd al-Ḥaqq Ibn 'Aṭīyya (Granada, m. 541/1147). Acusaciones medievales y exoneraciones contemporáneas", in press.

<sup>19</sup> See Amina González Costa, "Exégesis y exegetas en Al-Andalus", in *Historia del sufismo en Al-Andalus*, eds. González Costa, Amina and López Anguita, Gracia (Córdoba: Editorial Almuzara, 2009), 75-91; and Adday Hernández López, "Qur'anic Studies in al-Andalus: An Overview of the State of Research on qirā'āt and tafsīr", *Journal of Qur'anic Studies* 19.3 (2017): 74-102.

<sup>20</sup> See Nuria Martínez de Castilla Muñoz, "La transmisión de textos entre los moriscos: dos copias del tafsīr abreviado de Ibn Abī Zamanīn" *Anaquel de Estudios Árabes*, 26 (2015): 147-161.

margin. The ayahs are not numbered, but the end of each ayah is indicated with a small triangle made by three dots. The symbol of a snail is used to mark groups of five ayahs, and a circle, to mark groups of ten. On the origins of the system for marking the text of the Qur'ān, see my hypothesis below where I deal with Martín García's sermons.

All these steps in the process of studying the text of the Qur'ān could be done simultaneously or one after the other. Once this process is completed, or at least once the scholar has attained what he considers to be sufficient knowledge of the Qur'ān—that is, of Islam, its dogmas, points of faith, and its sacred history—he attempts to derive some benefit from this knowledge, whether in the context of oral disputations, sermons, or polemical or apologetic works.

The Bellús Qur'ān was finished in 1518, a year that was remarkable for two reasons. First of all, it was the year when Egidio da Viterbo commissioned his translation of the Qur'ān in Aragon. Secondly, it was the year when Figuerola withdrew from Valencia, discouraged by the failure of his preaching and disputation strategy for converting Muslims. It is quite likely that Figuerola was involved in acquiring this Qur'ān in order to make it available to Christian scholars, and it is also entirely possible that he himself used it as a study tool. And since this copy of the Qur'ān does appear, during its circulation outside of Spain, in Egidio da Viterbo's intellectual circle, and all evidence points to the Orientalist Johann Albrecht von Widmanstetter (1557), its last owner, having acquired it from the library of Egidio da Viterbo following the latter's death, I think that it is also possible that this copy was used in the preparatory work for the translation commissioned by Cardinal Egidio.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> As part of her doctoral project, "Looted Letters: Arts of the Book in Late Hafṣid Ifriqiya and the Reception of Arabic Manuscripts in Early Modern Europe," Laura Hinrichsen of the Khalili Research Centre in Oxford is developing a database with all the manuscripts from the library of Johann Albrecht Widmanstetter, studying in particular the manuscripts originating in North Africa, and she considers my hypothesis that Widmanstetter acquired the Bellús Qur'ān from the private library of Cardinal Egidio da Viterbo to be very plausible. While there is documentary proof that other manuscripts from Widmanstetter's library came from North Africa, there is

In other words, in one way or another the Bellús Qur'ān was in the possession of scholars in the circle of the bishop of Barcelona, Martín García, for a certain amount of time after the year 1518. For this reason it is interesting to see how the knowledge of the Qur'ān acquired by scholars in the Crown of Aragon in the late fifteenth and early sixteenth century was used in their publications, or how copies of the Qur'ān were used in disputes with Muslims.<sup>22</sup> In this respect we have two valuable pieces of evidence, Martín García's *Sermones*, which were published while the author was still alive, and the work *Lumbre de Fe*, by Martín de Figuerola, which remains unpublished to this day.

### **3.- Martín García: The use of the text of the Qur'ān in the “Sermones de la Fe”**

Martín de Figuerola tells us that at the end of the fifteenth century and beginning of the sixteenth the “Sermones de la Fe” were being delivered in the Crown of Aragon, specifically in the city of Zaragoza. These sermons, addressed to Jews and Muslims, were delivered four times a year on the order of the king by an official appointed by the king. They took place in the Zaragoza cathedral, and Jews and Muslims were required to attend. The official in charge of delivering these sermons at the beginning of the sixteenth century was Martín García, the bishop of Barcelona. He was succeeded sometime around 1515 by Martín de Figuerola. We do not know if the sermons continued to be given after Martín de Figuerola was withdrawn from the position—that is, if he had a successor. These were clearly institutionalized events that were part of the Jews' and Muslims' yearly obligations, though there does not seem to have been any great resistance to them on the part of these religious communities. Although we do not have any explicit information about whether these sermons were attended by Muslims and Jews together at the same time or whether some “Sermones de Fe” were delivered exclusively for

---

nothing to indicate that the manuscript of the Bellús Qur'ān passed through Africa during its journey from Bellús to Munich's Bayerische Staatsbibliothek in just forty years.

<sup>22</sup> Along these lines, see Teresa Soto and Katarzyna K. Starczewska, “Authority, Philology and Conversion under the Aegis of Martín García” in *After Conversion. Iberia and the Emergence of Modernity*, ed. Mercedes García-Arenal, 199-228. : Brill, 2016.

one or the other group, everything seems to indicate that some were addressed to Jews, while others were addressed to Muslims. The objective of these sermons was to convert Jews and Muslims to Christianity.

A man of prodigious intellectual and oratorical skill, Martín García had a distinguished career in the church, rising to become bishop of Barcelona and to hold the posts of Grand Inquisitor, the personal confessor of Queen Isabella I, official preacher of King Ferdinand II of Aragon, as well as the official preacher of the “Sermones de la Fe.” He delivered these sermons in Romance and later translated them into Latin and published them in 1520 under the title *Sermones eminentissimi totiusque Barchinonensis gregis tutoris acerrimi, necnon immarcessibilis sacre theologie paludamento insigniti Martini Garsie* which contained many if not all of the “Sermones de la Fe.” An edition of this work was recently published by Manuel Montoza Coca.<sup>23</sup> It contains 156 sermons delivered between 1490 and 1510. The sermons are not presented in chronological order, and the work does not give the date they were written or delivered. Nor does it specify which of the published sermons were part of the “Sermones de la Fe,” but from the text and the titles, it is clear that the first twenty-one are addressed to Jews and that sermons 23 through 39 (plus 125 and 138) are explicitly addressed to Muslims, and thus, we can assume that the latter were part of the group of “Sermones de la Fe” addressed to the Muslims.<sup>24</sup> Martín García was an extremely erudite man, and his sermons are replete with quotations from Latin, Hebrew, and Arabic sources.<sup>25</sup> With respect to Arabic quotations, his sermons contain close to 350 quotes from the Qur’ān, 44 from the Sunnah, 39 from works on

---

<sup>23</sup> Manuel Montoza Coca, “Los Sermones”.

<sup>24</sup> It is possible that Martín García delivered more “Sermones de la Fe” to the Muslims and decided not to include them in this collection of his sermons translated into Latin. On the other hand, according to Ribera Florit, there is a series of sermons of anti-Muslim polemics that do not seem to be part of the “Sermones de la Fe.” They are sermons V, XIV, XXXIX, LXVIII, LXL, LXXXVI, XC, CVI, CXXVII, and CXXX. See José María Ribera Florit, “La polémica cristiano-musulmana en los sermones del maestro inquisidor Don Martín García” (PhD diss., Universitat de Barcelona, 1967).

<sup>25</sup> According to Montoza Coca in his edition of the work, the Latin sources include 11,000 references to the Bible, 4,000 references to Patristics authors, and numerous references to medieval authors. And with respect to Jewish sources, Montoza Coca tells us that they are comparable in number to the references to Muslim sources. See Montoza Coca, “Los Sermones”, XXI-XXXIX.

Quranic exegesis (Ibn ‘Aṭīyya, al-Zamakhsharī), and a few from Ibn Rushd (d. 595/1198), al-Ghazālī (d. 505/1111), Ibn Sīnā (d. 428/1037), and other authors of Arabic works. The quotes from Arabic sources, especially references to the text of the Qur’ān, have been the subject of a thesis by Ribera Florit, where they are analyzed closely and exhaustively,<sup>26</sup> and where some of them are also compared to the quotes from the Qur’ān included in the work *Confusion de la secta Mahometica*, attributed to Juan Andrés.<sup>27</sup> One of Ribera Florit’s conclusions is the Martín García’s quotes from Qur’ān are much more precise than the ones included in the *Confusion*. We can also see that the references to the surahs and ayahs in Martín García’s sermons are much more precise, as Juan Andrés only gives the number of the surah but never the ayah. Another way in which we see that Martín García’s knowledge of the Qur’ān is more exact than Juan Andrés’s is his reference to the total number of surahs that make up the Qur’ān. Martín García understood that there are 114—or 113, if you do not count Al-Fatiha—whereas Juan Andrés gives a total of 212 surahs. It is commonly asserted that Martín García used or was influenced by Juan Andrés’s *Confusion*, which is the only extant work by this author (the works that he claims in his prologue to have written are not mentioned in any other source, thus there is no independent evidence that he ever wrote them and they remain purely hypothetical). It seems to me that this supposed influence needs to be reconsidered, for two reasons. First, Martín García’s sermons are prior to the publication of the *Confusion*, which was first published in 1518, and as I have noted, the sermons published by Martín García had been delivered between

---

<sup>26</sup> Ribera Florit, “La polémica cristiano-musulmana”.

<sup>27</sup> There are different opinions about whether Juan Andrés was a real person or was created as a propaganda tool. As to whether he produced translations of the Qur’ān and the main collections of Hadith, as is asserted in the prologue to the *Confusión*, there is no proof to be able to conclude that he did. As to the authorship of the *Confusión de la secta mahometana*, there is documentation about possible co-authorship. “On November 23, 1515, a three-year privilege was granted to the esteemed *mosén* Pou and *mosén* Juan Andrés, the authors of the work titled *Confusión de la secta mahometana*, making any reprinting or sale [of the work] in Valencia subject to a fine of 50 pounds and confiscation of the copies.” (En 23 de noviembre de 1515 se concede privilegio por tres años a los venerables *mosén* Pou y *mosén* Juan Andrés, autores de la obra intitulada *Confusión de la secta mahometana*, para que nadie pueda reimprimirla ni venderla en Valencia bajo pena de 50 libras y pérdida de los ejemplares.). See Francisco Martí Grajales, *Ensayo de un Diccionario Biográfico y Bibliográfico de los poetas que florecieron en el Reino de Valencia hasta el año 1700* (Madrid: Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1927), 237.



1490 and 1510. Keeping in mind that there are about twenty sermons addressed to Muslims and that Martín García delivered four “Sermones de la Fe” to the Muslims per year, the first of these sermons must have been delivered, at the latest, in about 1505. This chronology clearly demonstrates that Martín García’s sermons cannot have been influenced or rely in any way on the *Confusion*. Second, as noted above, these sermons reveal a more precise knowledge of the Qur’ān, with references to surahs and ayahs that are more exact. This shows, again, that Martín García cannot be following Juan Andrés, even granting the possibility that he somehow received a manuscript of Juan Andrés’s work prior to its publication.

As I have said, the system for citing surah and ayah in Martín García is much more exact than the one used in the *Confusión*. In his sermons addressed to Muslims, Martín García uses a citation system for which there is absolutely no evidence that it was used previously by other authors, whether Christian or Muslim. The system is based on the principle, derived from a Muslim editorial tradition that divides the Qur’ān into four volumes or parts, that the text is made up of four independent books.<sup>28</sup> However, the notion that the Qur’ān is made up of four books was not invented by Martín García: previous Christian authors, among them Juan de Segovia, mention this way of dividing or editing the Qur’ān. Martín García’s innovation was to establish an independent numbering system for each of the four parts of the Qur’ān—that is, each of the four books, as they were thought of by Christians. In other words, the surahs are not treated as a single sequence that goes from surah 1 to surah 114; rather, within each book, Martín García created an internal numbering system that begins each time with surah (“chapter” is the term used by Christian authors) number one. Thus, book one goes from surah 1 to 5; book two, from surah 1 to 12; book three, from surah 1 to 17; and book four, from surah 1 to 79. Since this way of numbering the text of the Qur’ān means that there are, for example, four surahs number one,

---

<sup>28</sup> See, in the present volume, Juan Pablo Arias, “‘Sicut Euangelia sunt quatuor, distribuerunt continentiam eius in quatuor libros’: On the Division of Iberian Qur’āns and Their Translations into Four Parts”.

it becomes necessary to mention the number of the book to which it belongs when a particular surah or ayah is cited. According to this method, surah number 5 of the Qur'ān would be referred to as surah 4 of book one, and surah 20 would be referred to as surah 2 of book three. Since we have not yet been able to find any text earlier than Martín García's "Sermones" that uses this system of reference and numbering, I believe that we can say that he created this system. It will also be used later Martín de Figuerola in his work *Lumbre de Fe*, where in my opinion he follows Martín García,

Why does Martín García refer in this way to the surahs and ayahs of the Qur'ān, which might seem to complicate the matter unnecessarily? I believe that the answer to this question has to do with the audience for which the sermons were written. The sermons that are full of quotations from the Qur'ān were addressed to Muslims, and in them Martín García called their attention to certain ayahs that were central to the validity of his argument, and it is clear that for him it was very important that his Muslim audience be able to easily locate the cited texts in their own copies of the Qur'ān. Martín García, who was clearly an extremely intelligent man, would not have used a citation system that was unsuitable or useless for Muslims. This leads me to think that most Aragonese Muslims, at least those living in Zaragoza whom Martín García addressed in the "Sermones de la Fe," must have used copies of the Qur'ān in four volumes or divided into four parts, because otherwise the citation system used by him would not have made sense, just as it would not have made any sense to mark the Bellús Qur'ān using this system, since this copy of the Qur'ān does not show how complicated and impractical it is to use this system of dividing and numbering in a copy of the Qur'ān that is not divided into four parts.

Thus far, there have been no studies of Martín García's "Sermones de la Fe" that provide a detailed analysis of its structure and form, of the way it addresses Muslims, or of its strategy for converting them to Christianity. In general, these sermons attempted to convince their audience that the truth of the Christian religion was the only means of salvation by making

reference to the text of the Qur'ān, while trying not to provoke unnecessary debates or friction with Muslims. Martín García followed the tradition of his precursors in the Crown of Aragon, which argued that conversion should be achieved by appealing to Muslims using their own tradition and texts and not through coercion. This “loving” stance will be harshly criticized by Martín de Figuerola, who followed and propounded a more radical, combative strategy.<sup>29</sup>

#### **4.- Martín de Figuerola: The use of copies of the Qur'ān in his disputes with Muslims**

Martín de Figuerola also held the position of official preacher of the “Sermones de la Fe.” In about 1515 he took over this post from Martín García, whose advanced age prohibited him from continuing to carry out his duties.<sup>30</sup> Figuerola’s sermons have not been preserved, but we know in general what their tone and contents were like from the references the author makes to them in his description of the disputes he held with the Muslim alfaquis in Zaragoza.<sup>31</sup> Figuerola broke with the strategy of showing respect and consideration towards the Muslims that Martín García had pursued. His preaching was combative and extreme, and his tone met with criticism not only from the Muslims themselves but also from the nobles and the civil and ecclesiastic authorities.<sup>32</sup> Figuerola was rebuked by the archbishop of Zaragoza, Alonso de Aragón (d. 1520), the natural son of Ferdinand II, who asked him to go back to the preaching style used by Martín García. Figuerola refused, sought support for his strategy among different

---

<sup>29</sup> The archbishop of Zaragoza, Alonso de Aragón—who as we have seen asked Figuerola to adopt Martín García’s gentle tone in his preaching—told him during the admonitory conversation referred to above (see note 4), “that he should preach, but with much love” (que predicasse; pero con mucho amor). Guillén Robles, *Leyendas*, LXXXI.

<sup>30</sup> See Bernard Ducharme, “De Talavera a Ramírez de Haro: actores y representaciones de la evangelización de los mudéjares y moriscos en Granada, Zaragoza y Valencia (1492-1545)”, *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en historia moderna*, ed. Eliseo Serrano Martín (Zaragoza: Fundación Española de Historia Moderna, Institución Fernando el Católico, 2012), 45.

<sup>31</sup> “And thus, following my sermon, in corpores sermonis, I said that that they should be compelled by indirect compulsion such as taxes, sales taxes, and taking away their mosques, and that in Christian lands there should not be places devoted to blaspheming against the most holy name of Christ Jesus; and moreover, that their alfaquis should be taken away, because they do not tell them the truth of what is written but rather keep them lost (Y assi, prosiguiendo mi sermón, in corpores sermonis, dixi que los compelliessen, por compulsion indirecta, como eran pechas, alcabalas, que les quitassen las mesquitas, y que en tierra de xpianos no hubiesse lugar dedicado para blasfemar el nombres sanctíssimo de Jesuxpo; y más, que les quitasse los alfaquís, y esto porque no les dizen la verdad de lo que tienen escrito, antes los leuan vendidos), Guillén Robles, *Leyendas*, LXXXVI.

<sup>32</sup> See note 4 above.

members of the court, and on failing to find it, withdrew to Valencia, giving up his preaching and dedicating himself to writing his *Lumbre de Fe*. At the end of this work, which remains unpublished, we find an interesting diary, or a recounting of his disputes with some of the Zaragoza alfaquis, in which he explains his use of the Qur'ān and other texts in Arabic, the physical use of manuscript copies of the texts.

First, Figuerola either commissioned or acquired copies of the text of the Qur'ān and other Arabic texts. We do not know by what exact means he acquired these works or from whom. Only once does he mention in an indirect way that he was overseeing the commissioning of a copy of the Qur'ān.<sup>33</sup> What he does say several times is that he was in possession of copies of the Qur'ān that he used on the one hand as study tools and on the other in order to dispute with Muslims. This proves that it was possible for Christians to get their hands on Arabic texts in the Crown of Aragon. However, we have no information about whether they were easily acquired, how they were acquired, or how much they cost.

Figuerola carefully studied the text of the Qur'ān with the help of Muslim or formerly Muslim collaborators, as well as other, complementary texts such as works on Quranic exegesis and works on the life of Muhammad.<sup>34</sup> The main objective of his studies was to be able to identify those parts of the Qur'ān that demonstrated its errors and therefore its falseness or texts that revealed the truth of the Christian religion as the only path to salvation. Once he identified these texts, he would take notes and prepare the topics that he wanted to address in his disputes.<sup>35</sup> In Zaragoza, after having been given permission by Martín García, Figuerola

---

<sup>33</sup> See note 14 above.

<sup>34</sup> “having been well instructed in [Islamic] history and how he was born [Figuerola is referring here to Muhammad], by one called Johan Grabiél, an alfaquí from Teruel who is now, by the grace of God, a Christian ... their own Koran says this; which I have looked at very closely and read, and many other things that I took [with me] to dispute (siendo bien informado de la historia y de cómo nació, por uno que se decía maestre Johan Grabiél, alfaquí que era de teruel, y ahora, por la gracia de Dios, xpno, ... su mismo alcorán se lo dize; el cual yo tengo muy bien visto y leydo, y otras muchas cosas que traya para desputar). Guillén Robles, *Leyendas*, 66.

<sup>35</sup> “And I took the Koran and began to page through it looking for the texts and my questions required” (Y yo tomé ell alcorán, y empecé de cartear para buscar los textos que mis questionen tenían). Guillén Robles, *Leyendas*, 74.

conceived the strategy of going to the mosques to debate with the alfaquis in front of Muslim believers.<sup>36</sup> He took with him to these disputes his manuscript copies, which were marked up and annotated in a way similar to the Bellús Qur'ān, which may have been used in a dispute in Valencia. He wanted to make clear to the Muslims that everything he was saying had been taken from the text of the Qur'ān.<sup>37</sup> Using the citation system invented by Martín García, he pointed out to his listeners which ayahs he was talking about as he went along, so that they could find them in their own copies of the Qur'ān and confirm that what Figuerola was saying was the truth. Figuerola disputed with the Qur'ān in his hands and encouraged the Muslims to also have their Qur'āns at hand and to verify in them what he was saying. For this reason, he would announce ahead of time that he was going to bring his Qur'ān and that the Muslims should not forget to bring theirs: “Bring yours and I will bring mine.”<sup>38</sup> In his description of the disputes he makes constant reference to this fact. Sometimes, Muslims accused Figuerola of having copies that were incorrect or that included texts that were not really included in the original Qur'ān. In these cases, Figuerola insisted that they bring their own copies so that they would be able to tell whether his copy was correct or not, whether it corresponded to the original text, and whether what he said about the contents of the Qur'ān was true.

---

<sup>36</sup> Figuerola threatens the Muslims of Zaragoza, saying that he wants to implement this disputation strategy throughout the Crown of Aragon: “... surely they would be made to go to all the alfaquis in the kingdom, and in their very mosques, with their books, we would engage in disputes, to make them aware of how they were lost and apart from the road to salvation.” ( ... que cierto á todos los alfaquís del regno les harían venir, y que dentro de sus mesquitas mismas, con sus libros, entraríamos en las disputas, para dar á conocer como iuan perdidos y fuera de camino de saluación). Guillén Robles, *Leyendas*, 65.

<sup>37</sup> Figuerola says during one of these disputes, addressing the Muslims who were present: “and with your doctors and books, after having finished preaching, I will prove all to be true” (y con vuestros doctores y libros, en auer acabado la predicación, probaré esser verdad todo). Guillén Robles, *Leyendas*, 70.

<sup>38</sup> On September 20, 1517, during a dispute between an alfaqui and Martín de Figuerola, the former says to the latter: “Sire, these matters that you bring up are not in the Koran, and whoever wrote for you wrote wrong” (Señor, estas cuestiones que vos trais no están en ell alcorán; y quien vos á escrito esso scriuío mal). To which Figuerola responded: “I did not write the Koran, or your books, your alfaquis have written and proclaimed them before; but in order to know whether these matters are true, bring your Koran on Friday of next week, and I will bring mine, and we will confirm here whether what I say is true, and look, Sires, that none of you be absent next Friday” (Yo no é scrito ell alcorán, y vuestros libros, antes los an scrito y declarado alfaquís; pero, para conocer si son verdaderas estas questionas, trahet vuestro alcorán para el viernes que viene, que yo traheré el mio, y aquí comprobaremos si es verdad lo que yo digo , y mira, Señores, no falte ninguno para el viernes que viene). Guillén Robles, *Leyendas*, 73.

This account of the disputes shows not only that Aragonese Muslims helped Christians to get copies of the Qur'ān (it is not customary for a Muslim to copy the Qur'ān for a Christian or to sell him a copy) but also that it did not seem to bother them that Christians held these copies in their hands as they disputed at the mosque. In other Muslim societies, such a scene is almost unimaginable or would be almost unimaginable. In Aragon, contact, collaboration, and also disputes between Muslims and Christians—which were unusual in other parts of the Islamic world—were made possible by several centuries of coexistence.

## **Conclusions**

In the Crown of Aragon, a prominent group of Christian scholars maintained a centuries-long tradition of studying the Qur'ān in its original Arabic, as well as other works that aided their comprehension of both the Qur'ān and the foundations of the Islamic faith. The fact that in Aragonese territory the Christian and Muslim communities had lived side by side for centuries and used a common language to communicate with one another worked to the advantage of these Christian scholars. Acquiring Arabic or Islamic works was much easier for them than it was for other European scholars interested in studying the Qur'ān, and they had much greater opportunities to engage Muslim or formerly Muslim collaborators to help them study than they would have had elsewhere in Europe. With these collaborators they were able to speak in their own language, which eliminated the problems that can arise from translation. The mere fact of being able to hold a dispute in Romance, even though the dispute may have been contentious, could potentially have enriched the Christians' knowledge of Islam and Muslim thinking.

The Bellús Qur'ān is one of the few witnesses we have about the process of working and studying collaboratively on the text of the Qur'ān. This manuscript preserves traces of all of the phases and the figures involved in this process, from the initial work of the Muslim scribe who produced a careful, professional copy, to the insertion of the explanatory glosses in the

margins and the marking up of parts of the text that were considered of interest and that would later be used in sermons and different kinds of works written with the goal of converting Muslims. It is a very important piece of evidence that still awaits an exhaustive interdisciplinary analysis, which will enable us to understand much more clearly the method of studying the Qur'ān that was followed in the Crown of Aragon by both Christians and Muslims or former Muslims.

The purpose of the school whose prominent representatives included Ramón de Penyafort, Ramón Martí, Ramón Llull, and Martín García was to attain, through the study of Arabic and Islamic texts, a more complete knowledge of the Qur'ān and the Islamic faith, of Islamic thought, in order that they might succeed in converting Muslims. Without losing sight of this objective, without tempering their criticism of Islam and particularly of the Qur'ān, and without compromising in the least, still they strove to hold the line initially drawn by Ramón de Penyafort, that conversion could not be forced and needed to be a free act, achieved through argument while showing respect to the Muslims. Although Martín de Figuerola belonged to this school in the sense that he was interested in gaining direct knowledge of the Qur'ān and he was successful in converting Muslims using arguments based on their own texts, arguments about the errors contained in those texts, he diverges from this school by virtue of his advocacy for a strategy of violent attacks, his total lack of respect for his interlocutors, and his proposal to the civil and ecclesiastical authorities in favor of using extreme force.

The study of the Arabic language, the Qur'ān, and the basic tenets of the Islamic faith among authors belonging to this school in the Crown of Aragon bore fruit in works such as Ramón Martí's *Pugio Fidei*, Ramón Llull's *Llibre de gentil e dels tres savis*, Martín García's *Sermones*, and Martín de Figuerola's *Lumbre de Fe*. What is needed at this point is an interdisciplinary study of all these works as a group, including, importantly, an Islamological analysis, which seems to me something that has been neglected up to now, in order to determine

what the result was of this interest in the Qur'ān, how the discourse about and against Islam was created in the Crown of Aragon, and what influence this school had on the rest of Europe.



# Resultados de búsqueda para la editorial "De Gruyter"

## Prestigio

Prestigio editorial. ICEE y posición en ranking general y por disciplinas

General (504 editoriales)		Antropología (45 editoriales)		Arqueología y Prehistoria (48 editoriales)		Bellas Artes (44 editoriales)		Bibliotecología y Documentación (37 editoriales)		Ciencias Políticas (30 editoriales)		Comunicación (48 editoriales)		Derecho (95 editoriales)		Economía (72 editoriales)	
IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición
22.379	9 de 259			0.080	23 de 39					0.102	13 de 24			0.861	11 de 65	0.129	23 de 40

Educación (156 editoriales)		Estudios Árabes y Hebraicos (53 editoriales)		Filosofía (91 editoriales)		Geografía (81 editoriales)		Historia (231 editoriales)		Lingüística, Literatura y Filología (195 editoriales)		Psicología (46 editoriales)		Sociología (46 editoriales)	
IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	ICEE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición
46	46 de 65	0.240	9 de 32	1.077	6 de 57			0.876	18 de 97	10.245	4 de 120	0.050	31 de 48		

**ICEE:** Indicador de prestigio percibido por los expertos. Más información sobre su cálculo en [http://ilia.cchs.csic.es/SPI/metodologia\\_2014.html](http://ilia.cchs.csic.es/SPI/metodologia_2014.html)

**Posición:** posición que ocupa la editorial en el ranking según su valor de ICEE. La posición de cada editorial se pone en relación con el número total de posiciones o valores que se registran en el ranking.

Se aporta el número total de editoriales de cada ranking bajo cada disciplina. Algunas editoriales comparten el valor de ICEE y, por tanto, tienen la misma posición..

## Especialización editorial

Número de títulos en las dos primeras disciplinas con mayor número de títulos publicados y porcentaje que representan respecto al total de títulos en el área (share). DILVE

**Número de títulos:** número de títulos en las dos disciplinas predominantes en cada editorial

**Share:** porcentaje que los títulos publicados en cada materia representan respecto al total de títulos en el área

**Fuente de datos:** DILVE

### Proceso de selección de originales

Sistema de revisión de originales declarado por la editorial. Libros científicos

Información sobre los procesos de selección de originales de libros científicos declarados por la editorial, a partir de una encuesta realizada por el Grupo ÍLIA.

### Scholarly Publishers Indicators Expanded

Editorial	Book Citation Index	SCOPUS	Norwegian lists (CRISTIN)	FINNISH LIST	SPI	Nº BBDD
De Gruyter	●		●	●	●	5

## **6. Los Mejores y Más Hermosos Nombres de Dios: exégesis y vía de salvación.**

El tema de los nombres de Dios, y en especial de los Mejores y Más Hermosos nombres de Dios, es uno de los temas fundamentales, si no el más fundamental y central, de la fe y la teología musulmana, y por tanto está implícita o explícitamente presente en todas las manifestaciones de la religiosidad islámica. Mientras seguíamos avanzando en nuestra investigación principal, iba aumentando nuestra consciencia sobre este hecho y comprendimos que era necesario profundizar en el conocimiento del significado de los nombres de Dios en el Islam.

Desde los inicios del Islam, sabios y eruditos han dedicado sus esfuerzos a desentrañar la esencia, significado y valor real de estos nombres desde el punto de vista teológico, filosófico, lingüístico o místico, dando lugar a una amplia producción literaria que se ha concretado especialmente en un género propio, el de los comentarios de Los Mejores y Más Hermosos Nombres de Dios

Para poder comprender y contextualizar adecuadamente los textos, en los que se trata de los nombres de Dios o en los que éstos constituyen un elemento central o principal, que aparecen incluidos en los manuscritos del corpus “aljamiado-morisco”, es necesario tener en cuenta las enseñanzas contenidas en la larga tradición formada por los comentarios sobre los nombres de Dios.

Esta fue la razón por la cual consideramos imprescindible dedicar parte de nuestro esfuerzo a estudiar y analizar algunos de los principales tratados sobre los nombres de Dios, en especial los tratados de los autores andalusíes. Resultado de este estudio hemos publicado hasta el momento dos artículos dedicados al tratado sobre los Mejores y Más Hermosos Nombres de Dios escrito por Ibn Farḥ al-Qurṭubī (m. 1272/1273), el *Al-Asnà fī šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnà*.

En el primero de ellos describimos y analizamos el contenido y estructura de esta obra de al-Qurṭubī, a la que hasta el momento ningún investigador fuera del ámbito académico islámico había prestado su atención<sup>35</sup>.

*Al-Asnà fī šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnà* está estructurado en cinco secciones o categorías en las que al-Qurṭubī divide los distintos nombres de Dios incluidos en su obra. Aunque esta categorización no es original de al-Qurṭubī sino que tiene su origen en al-Ḥalīmī (m. 1012) y luego fue adoptada fielmente por Al-Bayhaqī (m. 1066), es un tipo de categorización muy particular que hace que su comentario se diferencie de la mayoría de los comentarios sobre los nombres de Dios que han escrito, o siguen escribiendo hasta hoy, la mayoría de sabios y autores musulmanes. Los cinco grupos en los que está dividida esta categorización se corresponden a cinco fundamentos básicos que sirven para afirmar y consolidar la fe islámica del creyente, tanto desde un punto de vista de convicción interna como para defenderse de ataques exteriores que quieran hacer desestabilizar su fe y creencia: (1) nombres que demuestran y confirman que Dios *es*; su conocimiento protege especialmente contra los argumentos de aquellos que promulgan el ateísmo negando que el mundo tenga un creador y que afirman que sólo existen las cosas sensibles; (2) nombres que demuestran y confirman la unicidad de Dios; ayudan a consolidar y defender la fe contra aquellos que pretenden asociar algo a Dios; (3) nombres que ayudan a consolidar la creencia de que Dios no es substancia ni accidente, para defender la fe contra aquellos que asemejan a Dios a otra cosa que no sea Dios; (4) nombres que ayudan a afirmar y consolidar la fe en la creencia de que todo lo que no es Dios existe a causa de Su acto creador, para consolidar la fe contra los seguidores de la doctrina de que Dios existe, pero no es causa de todo lo creado; (5) los que ayudan a consolidar la fe y la creencia de que Dios es el que todo lo gobierna y dispone; sirven para defender la fe contra aquellos que afirman o creen que las fuerzas de la naturaleza, los ángeles o los astros son los que gobiernan el mundo. Estas

---

<sup>35</sup> Véase CASASSAS CANALS, X., “*Al-Asnà fī šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnà* de Ibn Farḥ al-Qurṭubī, un tratado sobre los Mejores y Más Hermosos nombres de Dios en forma de ‘*aqīda*’”, en *Alhadra*, 2 (2016), pp. 137-152.

cinco categorías vienen determinadas por el modo en el que sirven de fundamento y consolidación de la fe frente a cinco errores fundamentales que de ser considerados como verdades tienen como efecto la aniquilación o desestabilización de los pilares de la fe en el creyente de modo que pueda llegar a caer en ideas u opiniones heréticas que le conduzcan a la herejía o la infidelidad. En el Islam toda obra, texto o argumentación que sirva o tenga como función el fundamentar y consolidar la fe del creyente es denominada *'aqīda*, por este motivo consideramos que debe considerarse que este tratado de Al-Qurṭubī forma parte de las obras del género *'aqīda*.

En el marco del estudio y análisis de los devocionarios pertenecientes al corpus de los manuscritos “aljamiado-moriscos”, dedicamos un extenso trabajo al tema de los nombres de Dios, en el que tratamos con detalle los fundamentos y las cuestiones principales que plantea: las fuentes reveladas en las que se fundamenta (Alcorán y hadiz); cómo los nombres de Dios son vía soteriológica (vía de salvación eterna); el tema del Nombre Supremo de Dios, etc. Se trata del trabajo "The 'Best and Most Beautiful Names of God' in Islamic Books of Devotion (15th-16th Centuries) " que fue presentando en Bochum en el marco del Congreso Internacional *Constructions of devotion across Islamic lands*. 9-11 Octubre 2013. KHK *Dynamiken der Religionsgeschichte zwischen Asien und Europa*, Ruhr-Universität, Bochum (Alemania). Coordinado con Cynthia Robinson (Cornell University) y Amalia Zomeño (CSIC), dentro del proyecto “Mudéjares y moriscos en Castilla (s. XII-XVI)”.

En nuestro artículo "Putting criticisms against al-Ghazālī in place: new materials on the interface among law, rational theology and mysticism in Almoravid and Almohad al-Andalus (Ibn Rushd al-Jadd and al-Qurṭubī)", intentamos contextualizar con la coautora del mismo, la Dra. Delfina Serrano Ruano, el contenido de esta obra en el marco de la tradición andalusí y de

los desarrollos y debates intelectuales de época almohade, sobre todo por lo que respecta a la teología y al sufismo<sup>36</sup>.

Además de estos artículos que acabamos de mencionar y de las constantes referencias sobre este tema que hacemos en buena parte de nuestros trabajos, hemos publicado como parte del catálogo de la Exposición *Memoria de los moriscos* (Biblioteca Nacional de Madrid, 2010) una noticia sobre el listado de Los Mejores y Más Hermosos Nombres de Dios contenido en manuscrito 5.380 de la Biblioteca Nacional de Madrid titulada “Los Más Hermosos Nombres de Dios”<sup>37</sup>.

### **6.1. Los Mejores y Más Hermosos Nombres de Dios en *Los Siete Alhaicales*.**

El estudio del texto de *Los Siete Alhaicales* lo dividimos en cuatro apartados principales: (1) el estudio del texto árabe: origen, contenido, valor y significado; (2) el estudio de los prólogos en lengua árabe o castellana analizando los datos que nos aportan sobre el origen, virtudes y finalidades de esta plegaria; (3) el estudio de las traducciones del texto de *Los Siete Alhaicales* al castellano; (4) el estudio del contenido, forma, estructura y finalidad de los manuscritos en los que se incluye este texto.

El estudio y análisis del texto de *Los Siete Alhaicales* nos llevó a adentrarnos en el complejo sistema de las categorías y géneros en lo que se dividen las plegarias en el Islam, para poder llegar a concretar a que género pertenece esta plegaria teniendo en cuenta su forma, estructura, contenido y finalidad. *Los Siete Alhaicales* es una larga plegaria del tipo *isti‘āda*. Forman parte de este tipo o género de plegarias aquellas plegarias que tienen como finalidad pedir a Dios protección y refugio contra todas las manifestaciones del mal, sean del tipo que

---

<sup>36</sup> “Putting criticisms against al-Ghazālī in place: new materials on the interface among law, rational theology and mysticism in Almoravid and Almohad al-Andalus (Ibn Rushd al-Jadd and al-Qurṭubī).

<sup>37</sup> En VILLAVERDE AMIEVA, J.C., y MATEOS PARAMIO, A. (Cords), *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid, 2010, pp. 155-156

sean, tanto las que llegan al creyente del exterior, como las que tienen su origen en su interior. En cuanto a su contenido el valor especial de esta plegaria frente a otras plegarias del *isti'āda* consiste en el hecho de que aparte de contener un entretejido de invocaciones deprecativas en las que se mencionan una y otra vez los Mejores y Más Hermosos Nombres de Dios, se considera que contiene además el Nombre Supremo de Dios. La tradición islámica sobre los nombres de Dios incluye la creencia de que a Dios le corresponde un nombre supremo. Se le denomina supremo porque de este nombre de Dios se dice que tiene un poder tan grande, que cualquier plegaria deprecativa que se haga a Dios invocándolo con él será siempre satisfecha y correspondida. Cuál es este nombre no queda establecido en la tradición islámica de forma definitiva, los sabios y eruditos musulmanes que han tratado este tema ofrecen diferentes textos de la Sunna que hacen mención al Nombre Supremo de Dios, que en algunos casos se dice que incluyen este nombre, pero todos coinciden en que no hay una respuesta definitiva a esta cuestión. De ahí que el hecho de que se considere, o se afirme, que el texto de *Los Siete Alhaicales* contiene este nombre les otorga un extraordinario valor, aunque no quede explícitamente determinado cuál es, ni cuál de los centenares de invocaciones que forman parte de este texto lo incluye. No es extraño, pues, que esta plegaria tuviera una gran difusión entre los musulmanes aragoneses.

En *Los Siete Alhaicales. Una plegaria musulmana de mudéjares y moriscos*<sup>38</sup> además de llevar a cabo un detallado estudio introductorio sobre las plegarias en el Islam en general y sobre *Los Siete Alhaicales* en particular, realizamos: (1) la edición del texto árabe a partir de nueve manuscritos diferentes; (2) la edición del texto de las versiones castellanas aljamiado-árabes incluidas en algunos de los manuscritos; (3) una transliteración en caracteres latinos del texto aljamiado; (4) una traducción al castellano actual realizadas por nosotros mismos; y (5)

---

<sup>38</sup> *Los Siete Alhaicales. Una plegaria musulmana de mudéjares y moriscos. (Texto árabe y aljamiado, traducción, transcripción y estudio)*, 2 vols., memoria de investigación inédita presentada en la Universidad de Alicante en el marco de los cursos de doctorado que allí realizamos durante los años 1992-1993.

la edición de los prólogos al texto. Y en nuestro libro *Los Siete Alhaicales y otras plegarias de mudéjares y moriscos*<sup>39</sup> publicamos una variada antología de plegarias contenidas en los manuscritos del corpus “aljamiado-morisco”, ofreciendo una versión modernizada de las mismas. Entre otras incluimos *Los Siete Alhaicales*, el opúsculo místico de Ibn ‘Abbād y toda una serie de plegarias más o menos cortas adecuadas para ser recitadas en las más diferentes situaciones y circunstancias. Esta antología consta además de un estudio introductorio en el que se hace una introducción al lugar que ocupan las plegarias deprecatorias en el marco de la religiosidad islámica y se describen los principales géneros de plegarias musulmanas, caracterizados por su estilo, contenido, forma, finalidad y valor.

El valor fundamental y esencial de los nombres de Dios en el texto de *Los Siete Alhaicales* nos llevó a considerar necesario una profundización en el conocimiento del tema de los nombres de Dios en el Islam. Tema que, por otra parte, se puede considerar como el tema clave o principal de toda la teología islámica. El estudio de los nombres de Dios y en especial de los Mejores y Más Hermosos Nombres de Dios nos ha ayudado no sólo a comprender mejor la plegaria de *Los Siete Alhaicales*, sino además algunos de los rasgos característicos y distintivos de la manifestación de la religiosidad de los musulmanes aragoneses de época mudéjar y morisca. Hemos podido constatar, por ejemplo, que en el corpus de los manuscritos “aljamiado-moriscos” se incluye frecuentemente un listado de los Mejores y Más Hermosos Nombres de Dios, que no se corresponde con el que por su uso mayoritario entre los musulmanes se ha establecido de facto en el habitual, u *oficial*, en casi la totalidad del orbe islámico. La utilización de este listado tan poco habitual nos llevó a considerar la necesidad de encontrar su filiación y origen. Varios aspectos relacionados con el origen de la posible transmisión de este listado nos llevaron a proponer una primera hipótesis de que este listado podría estar vinculado a la cofradía mística de los *qadiríes*, y su presencia en los manuscritos

---

<sup>39</sup> *Los Siete Alhaicales y otras plegarias de mudéjares y moriscos*, Córdoba, 2007.



de los musulmanes aragoneses podría indicar, por tanto, una posible influencia o presencia de esta *ṭariqa* en el seno de la comunidad musulmana aragonesa<sup>40</sup>.

En el capítulo “Devoción y sufismo en los manuscritos aljamiado-moriscos” incluido en la obra colectiva *Historia del sufismo en al-Andalus*, damos una visión de conjunto del resultado de nuestra investigación, haciendo un especial hincapié en todos aquellos textos y elementos de la mística islámica que hasta el momento habíamos podido identificar. Mostramos además cómo a partir del estudio de textos aparentemente de poco valor, cómo es el caso de los devocionarios y las plegarias, se pueden ir identificando por medio del análisis de su contenido y de su posible filiación elementos que nos permiten conocer, por ejemplo, que corrientes teológicas islámicas influyeron en la religiosidad de los musulmanes de época mudéjar o morisca, o que corrientes de la mística musulmana estaban vivas en el seno de su comunidad y llegaron a influir en la manifestación de su religiosidad. Por ejemplo, en este trabajo dedicamos todo un largo apartado al tema de los Mejores y Más Hermosos Nombres de Dios en el que damos relación de las traducciones de la exégesis mística de los Mejores y Más Hermosos Nombres de Dios de Ibn ‘Abbād de Ronda y su posible filiación, así como de los diferentes listados de estos nombres utilizados por los musulmanes de Castilla y Aragón, prestando especial atención a un listado profusamente difundido y utilizado entre estos musulmanes y que no es el habitual o más difundido entre los musulmanes<sup>41</sup>.

## **6.2. Las exposiciones teóricas sobre el *dīkr* y Los Mejores y Más Hermosos Nombres de Dios.**

Hemos podido identificar cuatro grupos de obras que contienen textos y exposiciones sobre los ritos religiosos y las prácticas de devoción: (1) las monografías dedicadas

---

<sup>40</sup> Véase *Devoción y sufismo en los manuscritos aljamiado-moriscos*, p. 231.

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 224-232.

exclusivamente a describir los ritos y prácticas de devoción y que exhortan a llevarlas a cabo; (2) las colecciones de *jutbas* (sermones y prédicas), textos pensados para ser utilizados, proclamados o recitados, en el marco de los ritos comunitarios, que por su carácter instructivo y de amonestación a los creyentes, son una pieza clave en el proceso de difundir y consolidar la comprensión del Islam y de la religiosidad que le es propia; hay que tener en cuenta además que estas *jutbas* eran la principal y única fuente de autoridad e información para aquella parte de los creyentes que no tuvieran acceso a los textos escritos; (3) los devocionarios o los manuales prácticos de devoción en los que se incluyen opúsculos, capítulos o textos teóricos en torno a temas relacionados con los ritos y las prácticas de devoción musulmana; y (4) las obras o tratados de mística que tratan algunos aspectos de las prácticas de devoción.

Todas estas obras exponen y explican el origen y fundamento de esta devoción a partir del texto del Alcorán y de la Sunna, y por otro lado dan respuesta a las principales cuestiones que el creyente debe conocer para valorarla y poder llevarla correctamente a la práctica. Tras la lectura de estas obras, en especial de las traducciones al castellano realizadas por los musulmanes aragoneses de algunas de ellas, elaboramos una selección de los textos más significativos que dan respuesta a las preguntas que acabamos de mencionar, y que son, por tanto, los textos a partir de los cuales se conforma la comprensión de esta devoción y el modo en que el creyente va a realizarla. Cada una de estas preguntas puede tener varias respuestas de modo que entre todas ellas se abarquen diferentes aspectos en que puede ser considerada.

Por tanto analizando estas respuestas referidas al *dikr* podemos obtener una mejor comprensión de lo que significaba esta devoción para los musulmanes castellanos y aragoneses y como la llevaban a la práctica. Algunas de las respuestas que dan las obras teóricas a estas preguntas son las siguientes.

*¿Qué es?:* nombrar a Dios y tenerle presente; una devoción obligada; la mejor obra de devoción y la más amada por Dios; nombrar a Dios es darles gracias; motivo de meditación como vía de comprensión y conocimiento de Dios.

*¿Cuándo se debe realizar?:* siempre, a todas horas; frecuentemente; en momentos de necesidad; cuando se quiere glorificar y alabar a Dios; siempre de manera que se convierta en un hábito incesante.

*¿Cómo debe realizarse?:* con la lengua y el corazón; con humildad y temor; tanto de pie como sentado; siempre sin tener en cuenta el estado interno (de obediencia a los preceptos divinos); teniendo y recordando a Dios en la memoria; en la intimidad en secreto; en grupo de forma colectiva; nombrar y tener presente a Dios con los actos.

*¿Cuál es su valor y cuáles los beneficios que reporta?:* fortalecimiento de la fe y la creencia; perfeccionamiento moral; vía de perfeccionamiento espiritual; bendición y protección; protege contra el demonio; da vida al ánimo; es vía de salvación, libra del castigo divino y permite alcanzar el paraíso.

### **6.3. Los devocionarios de uso práctico.**

Tras analizar las obras teóricas centramos nuestra atención en los textos incluidos en los devocionarios, escogidos y recopilados para que los creyentes pudieran llevar a cabo la práctica religiosa del *dikr*. Consideramos que estos textos se pueden dividir en dos grupos principales: (1) los listados de los Mejores y Más Hermosos Nombres de Dios; y (2) plegarias en las que los nombres de Dios son el elemento constitutivo esencial y nuclear.

El análisis de estos textos los realizamos teniendo en cuenta dos aspectos: (1) el origen y filiación de los textos; y (2) la forma, estructura y género de los textos. Por lo que se refiere a los listados de los Mejores y Más Hermosos Nombres de Dios pudimos detectar la utilización de diferentes listados. Además del listado más difundido y considerado de facto como el oficial hay otros listados que tuvieron una gran difusión entre los musulmanes aragoneses, como es el caso del listado atribuido a Sufyān ibn ‘Uyayna (m. 811). La existencia de estos listados nos plantea el origen y el porqué de su utilización, cuestión a la que de momento no hemos podido

llegar a dar una respuesta definitiva. En cuanto a su estructura y forma estos listados los podemos dividir en: (a) listados constituidos por una mera yuxtaposición de nombres de Dios; y (2) listados en los que cada uno de los nombres de Dios va acompañado de una glosa, exegética o mística, que pasa a convertirse en parte del texto de devoción que recitará o rememorará el creyente. Estos dos tipos de listados que acabamos de mencionar se dividen a su vez en diversas categorías según sea su forma y estructura, que hemos analizado en detalle en nuestras publicaciones.

En cuanto a las plegarias en las que los nombres de Dios son el elemento constitutivo esencial, hemos podido constatar que son muy frecuentes en los devocionarios utilizados por los musulmanes aragoneses. A partir del conocimiento de estos devocionarios y de las plegarias que contienen, obtenido a partir de la redacción del catálogo de estas que iniciamos en la primera fase de nuestra investigación, y de la lectura atenta de los devocionarios manuscritos, seleccionamos un grupo de plegarias de distinto género que nos parecieron representativas de la religiosidad de los musulmanes aragoneses, para estudiarlas desde los dos puntos de vista que hemos aplicado a los listados de los nombres de Dios, es decir: (a) intentar determinar su posible origen y filiación; y (b) analizar su estructura, forma y estilo.

Las plegarias seleccionadas, teniendo en cuenta las variantes existentes de estas en diferentes manuscritos, fueron: (1) una plegaria deprecativa que forma parte del complejo rito de petición de lluvia, es decir, un *du‘ā* del género *istisqā* que forma parte del *ṣalāt al-istisqā*; (2) una plegaria de glorificación de Dios del género *tasbīḥ*; (3) un *du‘ā* sin nombre propio muy extenso formado casi exclusivamente por Nombres de Dios; (4) la plegaria conocida por el nombre de *Al-Šamīla*; (5) un *du‘ā* del género *istiḡfār* (petición de perdón) incluida en varios manuscritos y conocida por el título *du‘ā marḡuma*; y (5) la plegaria llamada *al-Šaḥīfa*, también conocida como el *Tasbīḥ de Muḥammad*.

El análisis del estilo y estructura formal de estas plegarias, nos muestra las diferentes características propias de cada una de ellas y las del género al que estas pertenecen,

proporcionándonos un mejor conocimiento tanto de la complejidad y riqueza de los estilos y géneros de plegarias en la tradición islámica, como así mismo del tipo de textos escogidos por los musulmanes castellanos y aragoneses para que formaran parte de sus devocionarios, es decir, para vivir y expresar su religiosidad.

Entre los resultados obtenidos en el marco de esta investigación destacan por su importancia por una parte la constatación de que la práctica del *dīkr* se mantuvo viva entre los musulmanes castellanos y aragoneses hasta el momento de la expulsión forzada de estos fuera de España a principios del siglo XVII, y por otra parte la identificación de una posible filiación *šī‘ī* de las plegarias estudiadas<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Véase CASASSAS CANALS, X., "The 'Best and Most Beautiful Names of God' in Islamic Books of Devotion (15th-16th Centuries)", en prensa.

“Putting criticisms against al-Ghazālī in place: new materials on the interface among law, rational theology and mysticism in Almoravid and Almohad al-Andalus (Ibn Rushd al-Jadd and al-Qurṭubī)”, *Philosophical Theology en Medieval Islam: The later Ash‘arite Tradition*, edición: Ayman Shihadeh y Jan Thiele, Leiden - Boston, Brill, 2020, pp. 254-297.

Madrid, 4 de diciembre de 2020

Delfina Serrano Ruano, con DNI nº 51654574R, y coautora junto a Xavier Casassas Canals del trabajo:

“Putting criticisms against al-Ghazālī in Perspective: New Materials on the Interface between Law, Rational Theology and Mysticism in Almoravid and Almohad al-Andalus (Ibn Rushd al-Jadd and al-Qurṭubī)” publicado en Ayman Shihadeh y Jan Thiele (eds.), *Philosophical theology in Islam: Ash`arism East and West*, Leiden, Brill, 2020, pp. 254-297.

Autorizo a Xavier Casassas Canals a que presente el trabajo conjunto mencionado como parte de las publicaciones que constituyen su tesis doctoral titulada “La religiosidad de los musulmanes castellanos y aragoneses de época mudéjar y morisca a partir del estudio de su legado manuscrito”.

Xavier Casassas fue quien me advirtió de la importancia de los datos acerca del tema del artículo (es decir, las actitudes de los ulemas andalusíes respecto a al-Gazali y al sufismo) que contiene el tratado sobre los nombres de Dios de al-Qurtubi. El trabajo resulta del profundo conocimiento del género de los tratados sobre los más bellos y mejores nombres de Allah de Xavier Casassas Canals, un conocimiento que ha sido fundamental para determinar las fuentes, la metodología y los objetivos del de al-Qurtubi. Por mi parte, en este trabajo aporté mi experiencia en el estudio de la difusión de la teología discursiva (*kalam*) en el Occidente islámico pre-moderno y la relación entre esta ciencia y el sufismo. Asimismo el trabajo incorpora mi conocimiento del contexto político e ideológico en el que debe entenderse dicha relación, tal como aparece reflejada en el tratado de al-Qurtubi, así como de la vida y la obra de este importante autor.

Fdo. Delfina Serrano Ruano  
Científica Titular  
Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Próximo Oriente (ILC)  
CCHS-CSIC, Albasanz, 26-28, 28037, Madrid

- Putting Criticisms against al-Ghazālī in Perspective  
*New Materials on the Interface between Law, Rational Theology and Mysticism in Almoravid and Almohad al-Andalus (Ibn Rushd al-Jadd and al-Qurtubī)* 254  
 Xavier Casassas Canals and Delfina Serrano-Ruano
- Ash'arism in the Ḥafṣid Era 298  
 Jan Thiele
- The Legacy of 'Aḍud al-Dīn al-Ījī  
*His Works and His Students* 337  
 Reza Pourjavady
- Ash'arism through an Akbarī Lens  
*The Two "Ṭahqīqs" in the Curriculum Vitae of Ibrāhīm al-Kūrānī (d. 1019/1690)* 371  
 Harith Ramlī
- The *Mawāqif* of 'Aḍud al-Dīn al-Ījī in India 397  
 Asad Q. Ahmed
- Index 413

## Contributors

### Peter Adamson

is Professor of Late Ancient and Arabic Philosophy at the LMU in Munich. He is the author of two monographs on early Arabic philosophy, the book series *A History of Philosophy Without Any Gaps*, and numerous articles on figures ranging from Plato and Aristotle to Averroes and Fakhr al-Dīn al-Rāzī. He has also edited and co-edited numerous books, including *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (2005) and *Interpreting Avicenna: Critical Essays* (2013).

### Asad Q. Ahmed

is Associate Professor of Arabic and Islamic Studies in the Department of Near Eastern Studies and Affiliate Associate Professor in the Department of Philosophy at the University of California, Berkeley. He is the author of *The Religious Elite of the Early Islamic Hijaz, Avicenna's Deliverance: Logic, and the forthcoming Palimpsests of Themselves: Philosophical Commentaries in Postclassical Islam*.

### Fedor Benevich

is a research assistant at LMU Munich. Since 2016, he has worked in the "Heirs of Avicenna" project, funded by DFG. His research interests include metaphysics and epistemology in late antiquity and the Islamic world. Among his most recent publications are *Essentialität und Notwendigkeit: Avicenna und die Aristotelische Tradition* (Leiden: Brill 2018) and "The Reality of the Non-Existent Object of Thought: The Possible, the Impossible, and Mental Existence in Islamic Philosophy (11th–13th c.)," *Oxford Studies in Medieval Philosophy* (2018): 31–61.

### Xavier Casassas Canals

University of Salzburg / UNED, is a graduate in Arabic-Islamic Studies from the University of Granada (Spain). He is a specialist in the study of the Mudéjar and Moorish manuscripts of the Muslims of Aragon and Castile (15th–17th centuries). He has published the book *De Ávila a La Meca. El relato del viaje de Omar Patin 1491–1495*. (Valladolid, Ediciones Universidad de Valladolid 2017).



# Philosophical Theology in Islam

*Later Ash'arism East and West*

*Edited by*

Ayman Shihadeh  
Jan Thiele



BRILL

LEIDEN | BOSTON

# Contents

Contributors VII

Introduction 1

*Ayman Shihadeh and Jan Thiele*

Post-Ghazālian Theology

*What were the Lessons to be Learned from al-Ghazālī?* 12

*Ulrich Rudolph*

Al-Rāzī's Earliest *Kalām* Work

*Eastern Ash'arism in the Twelfth Century* 36

*Ayman Shihadeh*

Le commentaire à la sūrate *al-A'lā* attribué à Avicenne

*Une épître de Fakhr al-Dīn al-Rāzī* 71

*Meryem Sebti*

Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Platonist Account of the Essence of Time 95

*Peter Adamson and Andreas Lammer*

The Necessary Existent (*wājib al-wujūd*)

*From Avicenna to Fakhr al-Dīn al-Rāzī* 123

*Fedor Benevich*

Causing an Essence

*Notes on the Concept of Ja'ī al-Māhiyya, from Fakhr al-Dīn al-Rāzī to Mullā Ṣadrā* 156

*Bilal Ibrahim*

Early Mamlūk Ash'arism against Ibn Taymiyya on the Nonliteral Reinterpretation (*ta'wīl*) of God's Attributes 195

*Jon Hoover*

Continuing Conversations

*Late Sunni Kalām-Theology's Ongoing Engagement with Philosophy* 231

*Aaron Spevack*

- Putting Criticisms against al-Ghazālī in Perspective  
*New Materials on the Interface between Law, Rational Theology and Mysticism  
 in Almoravid and Almohad al-Andalus (Ibn Rushd al-Jadd and  
 al-Qurṭubī)* 254  
*Xavier Casassas Canals and Delfina Serrano-Ruano*
- Ash‘arism in the Ḥafṣid Era 298  
*Jan Thiele*
- The Legacy of ‘Aḍud al-Dīn al-Ījī  
*His Works and His Students* 337  
*Reza Pourjavady*
- Ash‘arism through an Akbarī Lens  
*The Two “Taḥqīqs” in the Curriculum Vitae of Ibrāhīm al-Kūrānī  
 (d. 1019/1690)* 371  
*Harith Ramli*
- The *Mawāqif* of ‘Aḍud al-Dīn al-Ījī in India 397  
*Asad Q. Ahmed*
- Index 413

# Putting Criticisms against al-Ghazālī in Perspective

## *New Materials on the Interface between Law, Rational Theology and Mysticism in Almoravid and Almohad al-Andalus (Ibn Rushd al-Jadd and al-Qurṭubī)*

Xavier Casassas Canals and Delfina Serrano-Ruano

The reception of al-Ghazālī's thought in the Islamic West cannot be extricated from the spread and consolidation of Ash'arism in the region and hence from its intellectual history during the Almoravid and Almohad periods (last quarter of the 11th century–second half of the 13th century CE). Apart from advancing further in the cataloguing and reading of works produced by local followers of the school, a more accurate understanding of Western Ash'arism—provided we can use that expression as meaning something distinct from other contextual developments affecting the school—also demands an examination of its ideological neighbours and competitors and the charting of points of friction and coincidence among them all.

Al-Ghazālī's bid to revivify Islamic religious sciences, especially in the way it was presented in his *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, triggered a series of negative responses which escalated and led to the ban on reading or possessing any of his books, and to the public burnings of the *Ihyā'* ordered in different cities of al-Andalus and the Far Maghrib by the Almoravids, which brought them very bad-press.<sup>1</sup> Though the criticisms focused on the *Ihyā'*, the negative reaction against particular ideas contained in this specific work or against its methodology translated into an overall rejection of the man and his scholarly production on *kalām* and mysticism<sup>2</sup> which survived seamlessly in the mindsets of the

---

1 Al-Ghazālī's life and works have been subject to a number of revisionist approaches that stress the Avicennan roots of a rational religious thought distinct from both Ash'arism and Sufism (see references to Frank, Griffel, Treiger and Garden in the bibliography): it lies beyond the scope of this paper to assess their accuracy. This paper concentrates rather on perceptions about al-Ghazālī's doctrines in a given temporal and local setting with the primary aim of expanding knowledge about that setting, instead of verifying the faithfulness to their object of those perceptions. To the extent that interpretation of al-Ghazālī's thought is still open to debate, efforts directed at preserving the opinions of al-Ghazālī's pre-modern Muslim peers and inquiring into their contextual constraints can illuminate and further nuance contemporary readings, whilst alerting against the dangers of imposing the latter onto those medieval receptions.

2 Which did not prevent the scattered transmission, commentaries and abridgments of many of his works (e.g. *al-Basīṭ*, *Maqāṣid al-falāsifa*, *al-Munqidh min al-ḍalāl*, *Kitāb al-Wajīz*, *al-Ihyā'*, *al-Risāla al-qudsiyya*, *Mizān al-'amal*, *al-Jawāhir*, *Minhāj al-'ābidīn*, *Kitāb al-arba'īn*,

mainstream religious scholars of the Naṣrid period.<sup>3</sup> The latter appear to have been rather unaffected by previous attempts to rehabilitate al-Ghazālī's reputation. These had been motivated more by aspects of the ideological campaign of the Almohads to oust the Almoravids from power<sup>4</sup> than by a commitment to lend full official support to pro-Ghazālian Sufis.<sup>5</sup>

As we will see below, those scholars who in one way or another acted against al-Ghazālī appear to have had good reasons to do so; fanaticism and intellectual narrow-mindedness do not provide convincing arguments to explain the negative reception of al-Ghazālī's thought in Almoravid al-Andalus. Be that as it may, the ruling Almoravids and the scholars involved in their religious politics contributed to the creation of an atmosphere of suspicion and wariness in which it became tolerable to defame al-Ghazālī or harass local mystics.

Exceptions to this general *état d'esprit* were three Sufi-leaning legal scholars from Almeria: al-Barjī (d. 509/1115), Ibn Ward (d. 540/1146) and Ibn al-Faṣīḥ (ca. first half of the 6th/12th century). They expressed their opposition to the measures against al-Ghazālī taken by the *qāḍī* of their hometown, whose advisory council they belonged to at the time. Al-Barjī issued a *fatwā* holding

---

*Mishkāt al-anwār, al-Maqṣad al-asnā fī sharḥ ma'ānī asmā' Allāh al-ḥusnā and al-Mustasfā*) in al-Andalus until the Christian conquest—as testified by the information collected in the HATA files—, and later on among Iberian Muslims under Christian rule—as pointed out by Harvey, *Muslims in Spain 1500 to 1614*, 157–59 and Casassas Canals, “Devoción y sufismo”. On the HATA files see Maribel Fierro, *History of Authors and Transmitters of al-Andalus (HATA)*, now accessible through the web page of the KOHEPOCU ERC grant [http://kohepocu.cchs.csic.es/register/to/hata\\_kohepocu/](http://kohepocu.cchs.csic.es/register/to/hata_kohepocu/).

- 3 See Ibn Marzūq (710/1310–781/1389), *Musnad*, 255–56 where the author echoes a confidence the Naṣrid sultan of Granada Abū l-Walīd Ismā'īl II (who ruled between August 1359/Ramadan 760 and June 1360/Rajab 761) allegedly made to him. To wit, although the sultan held al-Ghazālī's legacy in high esteem, he could not show this publicly given the aversion of the *fuqahā'* of his council towards him. The Marīnids, however, did not have any problem in connecting their rule with al-Ghazālī's legacy through recourse, among other methods, to the services of Ibn Marzūq himself, who was their court historian (See *Musnad*, 255–56). On the attitude towards Sufis and mystics in Naṣrid Granada, see also Guichard, *De la expansion árabe a la reconquista*, 242–44. For Sufism under the Marīnids, see Nwyia, *Ibn 'Abbad de Ronda*, xi–xvi, xxviii–lx.
- 4 Nevill Barbour very accurately called it a “psychological war” in his “La guerra psicológica de los almohades contra los almorávides”.
- 5 See Ferhat, “L'organisation des soufis”, 1075. However, as pointed out by the same author (1076), the rise of the Almohads unquestionably brought about widespread acceptance of the science of Sufism as laid down by al-Ghazālī. For more on al-Ghazālī's following in al-Andalus and the Far Maghrib during the Almohad period see Urvoy, *El mundo de los ulemas andaluces*, 215–19; Fierro, “Opposition to Sufism in al-Andalus”, 188–91, 197–98; Rodríguez Mediano, “Biografías almohades en el *Tašawwuf* de al-Tādilī”, and Marín, “Représentations de la sainteté au Maghreb”.

that whoever had ordered the burning of al-Ghazālī's works should receive a discretionary punishment and pay for the value of the books destroyed.<sup>6</sup> The materials we examine in this paper show that other religious scholars with ascetic inclinations did clearly distinguish themselves from the so-called Sufis, but felt the need to step in and instill some moderation and objectivity in the excesses they felt had been committed against al-Ghazālī. We refer to Ibn Rushd al-Jadd (d. Cordoba 520/1126) and Abū 'Abdallāh Muḥammad Ibn Farḥ al-Qurṭubī (d. El Minya 671/1273). Consideration of these scholars' experience provides us with the opportunity to look at Western Ash'arism from without and from within, whilst it was receiving the impact of al-Ghazālī's works just before being hit by Ibn Tūmart's (d. 524/1130) doctrine on *tawḥīd*, and following decades of exposure to both processes, respectively.

Given his closeness to the Almoravids, for whom he performed as chief *qādī* of Cordoba, the case of Ibn Rushd is especially illustrative of the informal checks and balances developed by certain Andalusī 'ulamā' to ensure a modicum of good sense and discretion.<sup>7</sup> The second figure is a reputed scholar of the late Almohad period<sup>8</sup> about whom, his prestige notwithstanding—and which mainly derives from his authoritative commentary of the Qur'ān—little is known concerning either details of his life or his main scholarly and ideological coordinates. Examination of al-Qurṭubī's reaction towards the accusations levelled against al-Ghazālī by Abū Bakr Ibn al-'Arabī (d. 543/1148), his stance towards other Andalusī mystics such as Ibn Barraĵān (d. 536/1141), al-Uqlishī (d. 551/1156–57) and the more controversial Ibn Masarra (d. 319/931), his references to the "Sufis" and his positions on Ash'arīs, Mu'tazilīs, philosophers and the adherents of other theological trends, facilitate the reconstruction of a number of important lacunas in Andalusī religious and intellectual history. In what follows we inquire into al-Qurṭubī's position within the networks of both contemporary and preceding religious scholars and endeavour to answer the question as to whether or not, despite his early departure for the East, he can be considered a typical product of the Almohad educational project<sup>9</sup>—

6 See Serrano-Ruano, "Why did the Scholars of al-Andalus Distrust al-Ghazālī?", 137–39; *idem*, "Los almorávides y la teología aš'arī", 502–3, no. 29.

7 On the scholarly career of Ibn Rushd al-Jadd and his relationship with the Almoravids see Serrano-Ruano, "Ibn Rushd al-Jadd".

8 Not to be confused with the anti-Christian polemicist Abū l-'Abbās Aḥmad b. 'Umar b. Ibrāhīm al-Anṣārī al-Qurṭubī (569/1173–657/1259).

9 That the Almohad revolution included an educational reform is shown by the establishment of a series of *madrasas* and by the creation of a special body of state agents, i.e. the *ṭalaba*, in



with its concern for theological anthropomorphism<sup>10</sup> and its rejection of *taqlīd* and *ikhtilāf*.<sup>11</sup> Thereby we can also contribute to expanding our present—and still poor—knowledge of later Ash‘arism in the Islamic West, especially during the Almohad period, and the role played by the reception and discussion of al-Ghazālī’s most polemical ideas in its subsequent development.

## 1 The Reception of al-Ghazālī’s Thought and the Spread of Ash‘arism in Almoravid al-Andalus and the Far Maghrib<sup>12</sup>

Exploitation of the rich legal and bio-bibliographical literature produced in al-Andalus and the Far Maghrib from the 11th century CE onwards has highlighted the civilizing role played by the Almoravids and invalidated the stereotypical image of an army of unlearned and fanaticized north African Berbers who had gained control over a culturally predominant neighbour whose level of social and intellectual development was beyond the Almoravids’ capacity of assimilation, adaptation and interaction. According to this view,<sup>13</sup> the Almoravid period was also one of religious intransigence and dire legalism, promoted by Mālikī *fuqahā’* moved by ambition and narrow intellectual interests and restricted to an uncritical adherence to the doctrine of Mālik (d. 179/796) and his disciples, confined to the study of the branches of law, and opposed to rationality and spirituality, the support those *fuqahā’* lent to the north Africans having had no other purpose than that of keeping or increasing their own privileges.

---

charge of disseminating and implementing official ideology. See Fricaud, “La place des *ṭalaba* dans la société almohade”.

10 See Serrano-Ruano, “¿Por qué llamaron los almohades antropomorfistas a los almorávides?”

11 On opposition to both *taqlīd* (unquestioned imitation of past legal and theological authorities and adherence to a given legal school other than official religious ideology) and *ikhtilāf* (divergence of opinions) in Almohad religious policies, see Fierro, “La religión” and “The Legal Policies of the Almohad Caliphs”.

12 Apart from the above mentioned references, and unless indicated otherwise, this section elaborates on materials already examined in Serrano-Ruano, “Later Ash‘arism in the Islamic West”, 517–27; *idem*, “La diffusion de l’aš‘arisme et la réforme du credo malikite à l’époque almoravide: Ibn Rušd al-Ġadd, Abū Bakr Ibn al-‘Arabī et le qāḍī ‘Iyāḍ”; *idem*, “Sufi Practices versus *fiqh*-Oriented Orthodoxy in the Pre-Modern Islamic West”.

13 Spread by pro-Almohad historians like Ibn al-Qaṭṭān, the anonymous author of *al-Ḥulal al-mawshiyā*, ‘Abd al-Wāḥid al-Marrākushī, al-Baydhaq and Ibn Šāḥib al-Šalāt (on whose works see M.J. Viguera, “Historiografía”), and fomented by some al-Andalus specialists such as Dozy or García Gómez.

We now proceed to challenge that image, drawing on a series of incursions into the works of a number of scholars of the period including the aforementioned Ibn Rushd al-Jadd—not to be confused with his famous grandson Ibn Rushd al-Ḥafīd or Averroes (d. 595/1198)—, Ibn Ḥamdīn (d. 508/1114), Qāḍī ‘Iyāḍ b. Mūsā (d. 544/1149), and Abū Bakr Ibn al-‘Arabī, all of whom combined adherence to the Mālikī school of law with Ash‘arism.<sup>14</sup> Ash‘arism rather than Mālikism appears to have determined their support of Almoravid legitimacy as well as their position towards Sufism in general and al-Ghazālī’s ideas in particular, the latter being, together with the impact of Ibn Tūmart’s doctrine, a determining aspect of the religious and intellectual landscape of late Almoravid al-Andalus and the Far Maghrib. As has already been pointed out, this is a context in which Ash‘arism, Mālikism, mysticism and religious legitimacy to exert political power are closely interconnected and cannot be dealt with separately.

Rather than having merely tolerated *kalām* and its practitioners, the Almoravids appear to have implemented a conscious policy of promotion, most likely inspired by Abū ‘Imrān al-Fāsī, (d. 430/1039),<sup>15</sup> a disciple of the chief Ash‘arite authority for North African scholars, Abū Bakr al-Bāqillānī (d. 403/1013). Al-Fāsī played a symbolic role in the movement’s foundational narrative by means of which its emergence was connected with Sunni orthodoxy as represented by Mālikism and Ash‘arism, and by Qayrawān, Abū ‘Imrān’s place of residence and one of the most prestigious seats of Islamic learning at that time.<sup>16</sup>

Almoravid support of Ash‘arism translated into a series of initiatives, the first of which was public acknowledgement of the school’s doctrine. The selected procedure involved the *amīr* or one of his representatives and the most prominent religious scholar of the moment, Ibn Rushd al-Jadd. Legal advice was requested from him concerning the status of Ash‘arite theologians *vis-à-vis* those who refused to accept them as sound religious authorities. The very wording of the question anticipated the positive tone of the *muftī*’s answer towards the followers of al-Ash‘arī: they are right because they are familiar with the principles (*uṣūl*) of religious beliefs and with the use of the logical categories of obligatory, possible and impossible to describe God. Given that knowledge of the fundamentals of Islamic faith and law is essential to understand the textual and rational arguments upholding sound belief, to clarify ambiguities, to solve

14 Ibn Rushd and Ibn Ḥamdīn were of the same age whereas both ‘Iyāḍ—who studied directly with the two of them—and Ibn al-‘Arabī, belong to the generation of their disciples. Moreover, ‘Iyāḍ attended the lessons given by Abū Bakr Ibn al-‘Arabī during the latter’s stay in Ceuta on his way back to al-Andalus from the East.

15 Date of death according to *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik* by Qāḍī ‘Iyāḍ.

16 See Idris, “Essai”, 131–35; Ould-Mohamed Baba, “Le statut du personnage de Ġawhar”.



uncertainties and to refute heretic and deviant opinions, their authority must be given precedence over that of the average *fuqahā'*, since the branches (i.e. rituals and applied law) cannot be known without command of the principles. Those who refuse to acknowledge the authority of the Ash'arites are stupid and ignorant. Those who insult them and level unfounded accusations against them are evil doers. They must be invited to retract, but if they refuse they must be punished until they repent.<sup>17</sup>

From a substantial point of view, promotion of Ash'arism during the Almoravid period focused on the eradication of both anthropomorphism—declared to be the most evil consequence of theological literalism—and esoteric interpretation of the sacred texts, Ash'arism being thus propounded as the ideal middle term between the two. Refutations of both anthropomorphism and Bāṭinism, presented as mutually antithetical, were written by Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī (d. 521/1127), and Abū Bakr Ibn al-'Arabī. Unlike Ibn al-'Arabī, however, al-Baṭalyawsī seems to have operated rather independently from the Almoravids and the Mālikī establishment.

Discussions about the proper interpretation of God's descriptions transmitted in the sacred texts did not only address scholarly circles but concentrated too on purging the common believer's mind of corporealism and of the interpretive excesses of the esotericists. This gave rise to a series of new professions of faith among which the *'aqīda* of Qāḍī 'Iyāḍ became rather popular.<sup>18</sup> To judge from the testimony of Abū Bakr Ibn al-'Arabī, the threat these *'aqīdas* were meant to prevent lay within Mālikīs' own ranks where theological literalism had allegedly wreaked havoc, as was manifest in the opening chapters of Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī's (d. 386/996) *Risāla*, now deemed to border too closely on anthropomorphism to continue to be regarded as the Mālikī profession of faith par excellence.

By the first half of the 12th century CE, most local Mālikī-Ash'arī scholars had come to accept the existence of a superior class of believers (i.e. *al-ṣāliḥīn*, *al-muttaqīn*, *awliyā' Allāh*) who had reached knowledge about God (*ma'rifa bi-Llāh ta'ālā*) thanks to their extraordinary piety, and their capacity to perform miracles (*karāmāt*). In a long *fatwā* by Ibn Rushd those "saints" were neatly distinguished from prophets; acceptance of the possibility that God may alter the natural course of events for saints' miracles to take place, the *muftī* argued, does not put saints and prophets on an equal footing since prophets,

17 See Ibn Rushd, *Fatāwā*, 2:802–5, 943–45 and 1060–61.

18 That is to say, the chapter on *shahāda* or testimony of faith in Qāḍī 'Iyāḍ's *al-I'lām bi-ḥudūd qawā'id al-islām*.

contrary to saints, have knowledge of the Unseen (*‘ilm al-ghayb*).<sup>19</sup> Yet a widely accepted and authoritative text such as al-Qushayrī’s *Risāla* identified Sufis with saints.<sup>20</sup> Meanwhile, contemporary political circumstances in al-Andalus and the Maghrib led some of the aforementioned scholars to suspect that mystics—a “hadith-oriented ‘Sunni underground’ largely maintained by Sufis”, to borrow Vincent Cornell’s characterization—were dangerously mobilizing a significant part of discontent with the Almoravids.<sup>21</sup>

In his *Muqaddimāt*, Abū l-Walīd Ibn Rushd al-Jadd treats the relationship between knowledge and deeds in the context of his apology of Ash‘arism against Mu‘tazilism and Mālikī literalism. For Ibn Rushd, the first obligation of the person legally responsible (*mukallaf*) is to learn (*tafaqquh*) the prescriptions of the sacred law, fulfilment of which is mandatory, to reflect on the revealed truths and be able to find the relevant proofs and indications (*al-naẓar wa-l-istidlāl*) in the sacred texts. Ibn Rushd preserves the possibility of reaching certainty about God’s existence and the need to obey His commands without learning and reasoning, whereby these intellectual efforts are not considered a pre-requisite of valid faith. Yet the faith of s/he who has knowledge about God (*martabat man āmana bi-Llāh wa-‘alimahu*), he declares, is better (*arfa‘*) than that of s/he who lacks that knowledge. The primacy of the obligation to understand by rational means the need to believe in God and obey His commands had already been established by Ash‘arī scholars such as al-Juwaynī (d. 478/1085).<sup>22</sup> However, Ibn Rushd does not specify his source. He is more concerned with showing that, in this particular respect, he was ready to overcome the “conformism” of his most important Mālikī-Ash‘arī predecessor in al-Andalus, Abū l-Walīd al-Bājī (d. 474/1081), who had allegedly refused to uphold that obligation to avoid imposing upon certain believers something that was

19 See Ibn Rushd, *Fatāwā*, 1:574–85.

20 See Serrano-Ruano, “Why did the scholars of al-Andalus distrust al-Ghazālī?”, 141, note 20.

21 The project mentioned in the acknowledgments at the end of this article is devoted to research on Andalusī *ḥadīth* scholars such as al-Qurṭubī, and to establishing whether or not and to what point those of them who lived in the transition period between the Almoravids and the Almohads fitted into Cornell’s characterization (e.g. were they self-identified “Sufis”, just ascetics or non-Sufi mystics? Were they strict followers of Almohadism?, etc.).

22 See Frank, “Knowledge and *taqlīd*”, 45 and note 21. Al-Ghazālī did not deny salvation to voluntary or self-indulging ignorant believers either, though in matters of creed he rejected the possibility of religious scholars merely sticking to the opinions of earlier religious authorities (*taqlīd*). See Garden, *The First Islamic Reviver*, 72, drawing on Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, 45. When discussing that neglecting the duty to engage with the fundamentals of religion is tantamount to unbelief, Ibn Rushd identifies al-Bukhārī and al-Bāqillānī as possible—and involuntary—sources of that—in his view mistaken—conclusion. See Ibn Rushd, *Muqaddimāt*, 1:57–59.

beyond their capacities.<sup>23</sup> For the textual history of Ash‘arism in al-Andalus, this specific part of Ibn Rushd’s treatment of *taklīf* has the added value of preserving a record of doctrines that would otherwise have been lost for us, as al-Bāji’s works on *kalām* are not extant.

No reference is made here to sources of knowledge other than the intellect. However, it is evident that Ibn Rushd distinguishes between a) being certain of God’s existence and the obligation to obey Him (*yaqīn*); b) identifying and learning the relevant textual arguments and reflecting about their meaning (*tafaquh; al-naẓar wa-l-istidlāl*), and c) knowledge about God (*‘ilm/ma‘rifa bi-Llāh ta‘ālā*), the latter including the first two, plus avoidance of sins and bad deeds. With respect to “learning”, “reflecting” and “finding indications” which we have understood in the sense of intellectual effort, Ibn Rushd makes a differentiation between the basics and the method of the *mutakallimūn*, lay believers being concerned only about the first type. The first type is available to those endowed with cognitive intelligence (*‘aql*), which he defines as immediate or “necessary” knowledge.

Ibn Rushd’s commitment to learning and reasoning could hardly have been compatible with the view that gave priority to the performance of rituals and good deeds over intellectual knowledge in the definition of the quality of faith and the path towards knowledge about and nearness to God. The attribution of that view to al-Ghazālī’s influence on certain groups of Sufis is evident in the criticisms of Ibn Ḥamdīn, Qāḍī ‘Iyāḍ and Abū Bakr Ibn al-‘Arabī.<sup>24</sup> Yet Ibn Rushd refuses to pronounce himself categorically on that question. In his opinion, it all depends on the particular believer’s circumstances and the aim of either performing ritual obligations or acquiring knowledge.<sup>25</sup> Be that as it may, Ibn Rushd is said to have held in favour of burning al-Ghazālī’s *Iḥyā’*, as did his student, Qāḍī ‘Iyāḍ, and his colleague, Ibn Ḥamdīn. Precise details about Ibn Rushd’s alleged censure of al-Ghazālī are lacking.<sup>26</sup> What is clear is that he was well acquainted with a tract written by a certain Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Khalaf b. Mūsā al-Anṣārī Ibn al-Ilbīrī (d. 537/1142) under the title of *Tadhyīl*

23 See Ibn Rushd, *al-Muqaddimāt*, 1:9–62. Also see Serrano-Ruano, “Entre almorávides y almohades”.

24 On the former see below, reference to Kenneth Garden’s dissertation. On the rest see Serrano-Ruano “Why did the scholars of al-Andalus distrust al-Ghazālī?”, p. 151; *idem*, “‘Iyāḍ b. Mūsā”, *BA*, 6:427–28.

25 Ibn Rushd, *Muqaddimāt*, 1:51.

26 The problem posed by the misattribution to Ibn Rushd al-Jadd of a *fatwā* dealing with al-Ghazālī’s identification between saints (*awliyā’ Allāh*) and Sufis and its consequences are explained in detail in Serrano-Ruano, “Sufi Practices versus *fiqh*-Oriented Orthodoxy in the Pre-Modern Islamic West”, section 2.4., note 53.

(“Appendix”). This tract comprised a refutation of a *fatwā* issued by the chief *qāḍī* of Cordoba, Ibn Ḥamdīn, on the question of whether the essence of wine is altered after being transformed into vinegar (*takhallalat*), which Ibn al-Ilbīrī found to be very deficient where resort to rational arguments (*al-adilla al-‘aqliyya*) was concerned.<sup>27</sup> This Ibn Ḥamdīn appears to be the same scholar who composed a refutation of al-Ghazālī, which we will deal with later on, and saw to it that his books were burned in Cordoba.

According to Ibn Rushd, after being approached by Ibn al-Ilbīrī to secure his support, he decided to side with Ibn Ḥamdīn, whose methodology Ibn Rushd found to be irreproachable (*su’ila al-faqīh al-qāḍī Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. ‘Alī b. Ḥamdīn ... fa-ajāba ilā dhālik—waffaqaḥu Llāh bi-jawāb muḥkam al-nizām jazl al-maqāl istadalla li-qawlihi fīhi bi-āy min al-Qur’ān wa-sunan marwiyya fī l-āthār wa-tamaththala fī dhālik bi-gharīb min al-ash‘ār*),<sup>28</sup> recommending Ibn al-Ilbīrī to concentrate his efforts on correcting the many errors he himself had incurred in his *Tadhyīl* when “refuting al-Ghazālī regarding the question of the soul” (*raddihi ‘alā l-Ghazālī fī mas’alat al-rūḥ*). However, and in view of Ibn al-Ilbīrī’s stubbornness and reluctance to acknowledge his own mistakes, Ibn Rushd found himself forced to write a critical review of the “Appendix”, rebuking point by point Ibn al-Ilbīrī’s arguments against Ibn Ḥamdīn:<sup>29</sup>

... And among [the arguments raised by Ibn al-Ilbīrī] is the following: “if one thing is adjoined (*indāfa*) to a similar thing, it grows provided that both are describable (*mawṣūfayn*) objects, so that he used the term ‘thing’ (*aṭlaqa lafẓ al-shay’*) in the sense of something having the capacity to grow whereas [that] ‘thing’ may apply to [both] the Pre-existent—Exalted—and to the temporally existent (*yantaliq ‘alā l-qadīm—ta‘ālā—wa-‘alā*

27 See Ibn Rushd, *Fatāwā*, 1:418–19.

28 See Ibn Rushd, *Fatāwā*, 1:418. Over time the relationship between Ibn Ḥamdīn and Ibn Rushd al-Jadd deteriorated to such a degree that their rivalry was “inherited” by their relatives and descendants (See Serrano-Ruano, “Ibn Rushd al-Jadd”, 301–6, 310). In the text in *Fatāwā Ibn Rushd*, Ibn Ḥamdīn is referred to as *qāḍī* and Ibn Rushd as “*al-faqīh al-imām al-ḥāfiẓ*”. This might indicate that the latter had not yet been appointed chief *qāḍī* of Cordoba, because after this nomination, he used to be referred as such, even after he resigned from the position. There is some ground for speculation then, that Ibn Rushd’s endorsement of Ibn Ḥamdīn’s *fatwā* was not only a matter of scholarly consistency but part of a strategy to enter the Cordoban *shūrā*—presided by the city’s *qāḍī*. The latter possibility is all the more likely given Ibn Rushd al-Jadd’s alleged lack of family connections with the Cordoban Arab aristocracy to which the Banū Ḥamdīn did rather belong.

29 See Ibn Rushd, *Fatāwā*, 1:418–45. Cf. Garden, *Al-Ghazālī’s Contested Revival*, 185–86. Also see Marín “En los márgenes de la ley”, 309–10, and, quoting Marín, De la Puente, “El vi-nagren en las fuentes jurídicas mālikies”, 257–58.



*l-muḥdath*). [Yet Ibn al-Ilbīrī's] words, when taken in a literal and a general sense, are constitutive of plain unbelief (*kufr ṣarīḥ*) [for they imply that created things can be joined to God and that whenever this happens, He grows!]. Indeed, for saying something similar [Ibn Rushd points out], he had declared al-Ghazālī an infidel (*kaffara l-Ghazālī*) concerning the question of the soul (*fī mas'alat al-rūḥ*). To wit, al-Ghazālī had said: "every existent free of quantity and measures (*kull mawjūd munazzah 'an al-kammiyya wa-l-maqādīr*), belongs to the domain of [divine] command [i.e. that which is without time and matter; the suprasensible intelligible world] (*'ālam al-amr*) [alone]",<sup>30</sup> a maxim having led him [i.e. Ibn al-Ilbīrī] to claim the following: "had he [i.e. al-Ghazālī] wanted to point to a certain created thing (*shay'an min al-muḥdathāt*) he should have said instead: 'every created existent (*kull mawjūd muḥdath*) free of quantity and measures belongs to the domain of [divine] command". Therefore, by virtue of the obligation he had imposed upon al-Ghazālī, the following must be pointed out to him: "If you also wanted to refer to a certain created thing, you should have said [instead]: 'If one *created* thing is adjoined to a similar thing, it grows provided that both are describable objects'. To talk authoritatively (*fa-law ḥaṣula kalāmuhu*) he should rather have guarded himself against imposing upon al-Ghazālī the obligation to say that 'if one *created* thing is adjoined to a similar thing, it grows provided that both are describable objects'. For what an obvious stupidity and nonsense it is to guard oneself against that which is not imposed, but by the error of [requiring the need to] specify that [this is so] 'if both are describable objects', in order to remove the possibility of an increase in the attributes (*namā' al-ṣifāt*) after they come into contact with each other, instead of taking precautions against the unbelief of imposing upon [al-Ghazālī] the obligation to bind the thing with the created [world] (*bi-an yuqayyida l-shay' bi-l-muḥdath*)... This is the correct method of argument against him on this particular question".<sup>31</sup>

Ibn Rushd thus makes no secret of his disdain for Ibn al-Ilbīrī's arguments against al-Ghazālī's dictum on the soul, though he appears to be less concerned with freeing the latter from the charge of infidelity than with unmasking Ibn al-Ilbīrī's incompetence and the danger of pronouncing such serious

30 On this term see Treiger, *Inspired knowledge in Islamic Thought*, 17.

31 See Ibn Rushd, *Fatāwā*, 1:439–40. We thank the anonymous readers of this chapter for their criticisms, which have proved especially useful regarding the interpretation of this passage.

accusations as *kuf̄r* against fellow Muslims. Likewise, Ibn Rushd keenly dismantled Ibn al-Ilbīrī's pretensions to use the hostile atmosphere against al-Ghazālī to stand out from his masters as a *kalām* expert.

Concerning the question of whether bad deeds and sins have the capacity to corrupt faith to the point of unbelief, as could be expected from a follower of Ash'arism, Ibn Rushd holds that acts of disobedience do not necessarily entail eternal condemnation, for this occurs only in the absence of repentance. Conversely, good deeds do not yield an increase in the essence of faith but in the degree of its certainty (*al-yaqīn fī l-īmān*) and remoteness from the possibility that doubts may enter into it. "Faith is more excellent", he declares, "when accompanied by certainty and strength". He mentions that according to Mālik b. Anas only the possibility that faith be improved through good deeds must be given credit since it is the only one mentioned in the Qur'ān. Likely aiming at overcoming the literalism implicit in Mālik's dictum, he quotes an alternative tradition reporting that, in his deathbed, Mālik was asked the question a last time and that, on such a transcendental situation, he declared that after having thoroughly reflected on the issue, he had to conclude that everything liable to increase is subject to decrease as well. Therefore, if the Qur'ān mentions that faith increases with good deeds, it must be assumed that the contrary—i.e. it decreases as a result of sins—is also true.<sup>32</sup>

Ibn Ḥamdīn, Abū Bakr al-Ṭurṭūshī (d. 520/1126), Qāḍī 'Iyāḍ b. Mūsā and Abū Bakr Ibn al-'Arabī clearly operated from the perception that certain forms of Sufism represented a potentially disrupting force. They all blamed al-Ghazālī for the risk of syncretism involved in some of his most controversial doctrines but also for fostering extremist Sufism and antinomianism. They accused the Sufis—or rather, the most radical among them—of claiming that access to "the secrets of the divinity", the "unveiling of the truth" and prophecy could be reached through cultivating the science of practice (*mu'āmalā*), "reform of the character, discipline of the soul and mastery of one's appetites".<sup>33</sup>

32 See *al-Muqaddimāt al-mumahhidāt*, 1:9–62. The Ash'arīs upheld the theory of the growth and decrease of faith as far as degrees of perfection brought to it by good deeds was concerned. To put it another way, they sided with the Māturīdīs and the Ḥanafīs in their belief in the immutability of the nucleus of faith, but agreed with the Ḥanbalīs that good works can bring faith to various degrees of perfection. See Gardet, "Īmān", *EI*<sup>2</sup>, section IV, question no. 1.

33 See Garden, *Al-Ghazālī's Contested Revival*, 76–143, 166, 171, 175, 181; Fierro, *El libro de las novedades y de las innovaciones*, 59–60, 61–64, and 85–86; Serrano-Ruano, "'Iyāḍ b. Mūsā", *BA*, 6:427–28.

The case of Abū Bakr Ibn al-‘Arabī is particularly relevant as he had studied directly under al-Ghazālī and brought his books to the West,<sup>34</sup> contributing to the assimilation of his master’s thought by his many disciples. Ibn al-‘Arabī’s teaching was, according to Dominique Urvoy, instrumental for the consolidation of *kalām*, and the remarkable progress of philosophy and mysticism observed over the same period due to the adoption of Aristotelian logic and much of the Neoplatonic metaphysics which al-Ghazālī had borrowed from Ibn Sīnā and other thinkers to fight them on their own turf.<sup>35</sup> Qāḍī ‘Iyāḍ’s aforementioned profession of faith testifies to the progressive dissemination of Ash‘arism in that it resorts to the logical categories of the obligatory (*wājib*) and the impossible (*mustahīl*) to define God’s nature and attributes. However, the few known philosophers or supporters of philosophy of the Almoravid period (e.g., Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī and Ibn Bājjā) did not enjoy the advantageous position reached by the Mālikī *mutakallimūn*. Mālik b. Wuhayb (Seville 453/1061–Marrakech 525/1130) is an exception to this remark, but the influence he managed to exert with ‘Alī b. Yūsuf b. Tāshufīn (d. 538/1143) came at the cost of downplaying, if not hiding, his interest for the profane sciences.

The relationship of these scholars with the Almoravids was not perfect all the time, but they either served as *qāḍīs* and preachers for them, or issued *fatwās* endorsing or recommending the adoption of relevant political decisions, amongst which were the orders to ban al-Ghazālī’s books, though these *fatwās* in particular have not been preserved. Whatever reasons prompted the Almoravids to proceed against al-Ghazālī, they seem to have been grounded in something far more complex than obscurantism and intransigence, and to have been closely related with the above criticisms—their fairness regarding al-Ghazālī’s real intentions and the quality of his religious and intellectual endeavour lie beyond the scope of our analysis—on the basis of a shared Ash‘arī epistemology sustaining the primacy of intellectual knowledge over good

34 E.g. *Tahāfut al-falāsifa*, *Faḍā’ih al-bāṭiniyya* and *al-Qisṭās*, apart from the *Ihyā’*. Curiously, the credit of being the main transmitter of al-Ghazālī’s works translated into the inclusion of his name, immediately after that of his master and before that of Ibn Ḥirzihim/Ḥirazm, in the “mystical genealogies” of a series of Maghribī Sufis, a problematic filiation already called into question by Abū ‘Abdallāh Muḥammad al-Mahdī al-Fāsī (d. 1109/1698) on the grounds that the transmission between al-Ghazālī and Abū Bakr Ibn al-‘Arabī was limited to the traditional religious sciences (*‘ilm al-ẓāhir*). See Nwyia, *Ibn ‘Abbad de Ronda (1332–1390)*, xxxviii–xl, and note 1 of page xl.

35 See Urvoy, *El mundo de los ulemas andaluces*, 144, 196, 198–201; *idem*, *Pensers d’al-Andalus*, 168, though the fully fledged assimilation of Aristotelian logic and the definitive synthesis between *falsafa* and *kalām* was brought about by al-Rāzī, as Ayman Shihadeh argued in “From al-Ghazālī to al-Rāzī”.

deeds, and hence the authority of traditional religious scholars, and Almoravid legitimacy to exert political power.

The association between challenging established political authority and claims that prophecy could be reached through asceticism and the performance of good deeds<sup>36</sup> exacerbated apprehensions and created an environment in which Ibn al-ʿArīf (d. 536/1141) and Ibn Barraĵān—two mystics who had gathered a large following among both the populace and the learned classes—were considered suspect and summoned to Marrakech, the capital of the empire. They both died in obscure circumstances immediately afterwards, the former during his trip back to al-Andalus, and Ibn Barraĵān, who was already known by the sobriquet of the “Ghazālī of al-Andalus”, while confined in prison. Neither of them appears to have ever claimed prophecy or aimed at getting rid of Almoravid authority.<sup>37</sup> When a real political alternative materialized both in the leader of the Almohad movement and in Ibn Qaṣī (d. 546/1151), the Almoravids were too weakened to face it in any effective manner. Ibn Tūmart preached the need to “enjoin good and forbid evil,” subsequently proclaiming himself the infallible *mahdī* (*al-mahdī al-maʿṣūm*) in possession of “supreme knowledge about God” (*maʿrifa bi-Llāh*) and heir of the station of Prophecy (*wārith maqām al-nubuwwa*).<sup>38</sup> As for Ibn Qaṣī, he led (*imām*) a Sufi movement (the *murīdūn*) that took control of the Gharb al-Andalus until he relinquished power to Ibn Tūmart, eventually being assassinated by his own followers. ʿAlī b. Yūsuf’s attempt to curb Almohad ideological pressure by presenting himself as a saint (*walī Llāh*) as well was to no avail and by the second half of the twelfth century CE most of the former Almoravid empire had fallen in the hands of Ibn Tūmart’s follower and new leader of his movement, ʿAbd al-Muʿmin.

In view of the preceding considerations, it would be tempting to qualify Western Muslim scholars’ antipathy towards the *Ihyāʾ* as the expression of a conflict between pro-Almoravid *fuqahāʾ-mutakallimūn* on the one hand, and pro-Almohad Sufi-traditionists on the other. Yet well-known Mālikī *uṣūlīs* including the aforementioned Qāḍī Ibn Ward held against the burning of

36 For historical examples of rebellions against the established government initiated by a claim of having attained prophethood, see Fierro, “Polemic”, 245–47. For a later case see Cornell, “*Faqīh* versus *Faqīr* in Marinid Marocco”, 211–12.

37 Accounts of the circumstances of Ibn al-ʿArīf’s and Ibn Barraĵān’s summons to Marrakech and subsequent deaths in the available sources were recently submitted to a thorough review by Bellver in “Al-Ghazālī of al-Andalus”.

38 The quasi-prophetic character of Ibn Tūmart’s preaching is clearly expressed in a letter drafted in the times of the Almohad caliph Abū Yaʿqūb Yūsuf (who ruled between 558/1163–580/1184). See Fierro, “Sobre monedas de época almohade”, 467, quoting ʿAzzāwī, *Rasāʾil*, 1:130, no. 27.



al-Ghazālī's books ordered by 'Alī b. Yūsuf and his son Tāshufin (d. 539/1145). Further, Ibn Tūmart's own theological alignment, as will subsequently be shown, renders the above characterization problematic as well. Be that as it may, objections or open opposition to al-Ghazālī's *Ihyā'* were circumstances that Ibn Tūmart and his followers knew well how to use to their advantage.

## 2 Almohad Theology and the Manipulation of Almoravid Religious Politics

A number of modern students of Ibn Tūmart—e.g., A. Bel, R. Basset, H.R. Idris, W.M. Watt, D. Urvoy and F. Griffel—consider him an Ash'arite thinker, as did some pre-modern Muslim historians including Ibn Abī Zar' and al-Subkī. In fact, he studied under the Ash'arite theologians Abū Bakr al-Shāshī and Mubārak Ibn 'Abd al-Jabbār during his stay in the East. According to Ibn Khaldūn, however, he occupied a middle position between Ash'arism and Shī'ism, whereas for Ibn Taymiyya, both philosophy and Ismā'īlism had merged in his doctrines.<sup>39</sup>

Scholars have tried to tackle the complexities of Ibn Tūmart's theological system and its apparent internal contradictions from different points of view. According to Dominique Urvoy, despite being made up of disparate elements (stemming from Ibn Tūmart's native Berber-Maṣmūda and Khārijī-Ibādī milieu, his scholarly journeys to al-Andalus and to the East, and his personal intellectual constitution), Almohad theology consists of a radical but innovative and internally coherent system of remarkable density. Its apparent inconsistencies can be explained in the three-dimensional character—i.e. religious ideology, social reform, and system of government—of a movement which, however extreme it may have been at times, was not exceptional in resorting to violence in order to prevail.<sup>40</sup> Vincent Cornell stresses that Ibn Tūmart's writings and statements are linked by a “moral imperative to action on the part of each individual believer” in which (a) action must be preceded by understanding and knowing the fundamental principles of Islamic faith and law (i.e. Qur'ān, recurrent *ḥadīth*, and the consensus of the Companions), and (b) understanding and knowing are mandatory for all those endowed with full

39 See Urvoy, “La pensée d'Ibn Tūmart”.

40 See Urvoy, “La pensée d'Ibn Tūmart”, 20, 30. For more information on the Almohads' frequent resort to the death penalty against their subjects and their punishment with death of conducts that were not subject to that penalty under Sunni *fiqh* (e.g., failing to learn by heart the Almohad profession of faith or missing the canonic prayers), see Fierro, “Doctrina y prácticas jurídicas bajo los almohades”, 911–14.

mental capacity (*‘uqalā’*), whether they are learned or lay Muslims. These ideas are embodied in the call to implement the principle of enjoining good and forbidding evil. Disobedience, but also equivocation and omission of that duty, amount to infidelity (*kufṛ*).<sup>41</sup> According to Frank Griffel, Ibn Tūmart’s teachings were influenced by al-Juwaynī and al-Ghazālī specially as far as divine creation and predetermination are concerned.<sup>42</sup>

Another fact to be taken into account is the progressive assimilation of different ideas and tendencies experienced by Ibn Tūmart and his successors and the need to accommodate different audiences and contexts (e.g. illiterate and learned Muslims, Andalusī and Maghribī, Arabophones and Berberophones, etc.).<sup>43</sup> Ibn Tūmart’s “spiritual guide” (*Murshida*), for instance, reflects an eventual surrender to the realization that the masses,—even though they possess full mental capacity and, hence, responsibility (*taklīf*)—are unable to grasp the subtleties of Almohad theology; in consequence, their obligation was reduced to the sole memorizing of a simpler adapted version of the Almohad credo.<sup>44</sup>

Certainly, the radical character of some of his ideas or the dimension they adopted when put into practice (e.g., the suppression of the *dhimma* status with the ensuing obligation to choose between conversion to Islam or death, or the declaration of infidelity (*takfīr*) for all those who did not adhere to the Almohad creed) would seem to rule out Ibn Tūmart’s adherence to Ash‘arism. However, contemporary sources appear to indicate that he identified himself as an Ash‘arī, or was considered as such by his contemporaries. Indeed, in a *fatwā* addressed to Ibn Rushd al-Jadd, the petitioner asked about a group of self defined Ash‘arīs who were claiming that faith was not complete without learning the science of the fundamentals of religion (*‘ilm al-uṣūl*). So far, the *fatwā* contains nothing fundamentally inconsistent with Ibn Rushd’s own view, as stated above. However, the petitioner’s remark that the above-mentioned group of Ash‘arīs considered that learning the *uṣūl* was mandatory for both lay and learned believers, and in particular that they considered those who

41 See Cornell, “Understanding is the Mother of Ability”.

42 See *Al-Ghazālī’s Philosophical Theology*, 77–81.

43 See Urvoy, “La pensée”, 12–4; *idem*, “Les professions de foi d’Ibn Tūmart”; Fierro, “Las genealogías de ‘Abd al-Mu‘min”.

44 See Urvoy, “La pensée”, 31 referring to the second *Murshida*. Henry Laoust, however, considers only the first *Murshida* to be a simplified, ready-for-the-masses version of the *‘aqīda*, contrary to the longer *Murshida* II. See Laoust, “Une fetwā d’Ibn Taymiyya sur Ibn Tūmart”, 161. The *‘aqīda* and the two *Murshidas* were edited by J.-D. Luciani in *Le Livre de Mohammed Ibn Tūmert*, 229–38; 240–41 (*Murshida* I) and 241–42 (*Murshida* II) respectively. A longer version of the latter text was published by Goldziher in “Die Bekenntnisformeln der Almohaden”, 168–70. See Laoust, “Une fetwā”, 161–62.

refused to accept their position<sup>45</sup> to be infidels, takes us to the leader of the Almohad movement—with whom Ibn Rushd was well acquainted<sup>46</sup>—and his entourage. In view of such claims the *muftī* adopted a defensive and restrictive position that might have well been used by Almohad propagandists to fabricate the well known characterization of Almoravid jurists as the declared enemies of *kalām* and stubborn supporters of *taqlīd*. Ibn Rushd drew back from his former praise of *uṣūl al-dīn wa-l-fiqh* methodology as the best means to protect the dominant Mālikī orthodoxy from internal and external threats, and stated that the above claims were not in conformity with Ash‘arism nor could they be traced back to any Ash‘arī authority.<sup>47</sup> The same scholar who had held for punishing recalcitrant opponents of Ash‘arism had to declare it forbidden—under the threat of punishment—for lay believers to read books on the subject for fear that they would lose their faith. For the learned, in their turn, he fixed a narrow limit allowing them to approach *kalām* on the condition that they were guided by a master well versed in the discipline and the dangers of its misuse.<sup>48</sup>

In their attempts to neutralize Ibn Tūmart’s demands, the scholars under the sway of the Almoravids thus fell into his trap and handed him on a plate a series of arguments that made it possible to incriminate them all—scholars and rulers—on the grounds of their alleged aversion to *kalām*. Discrediting the Almoravids and the Mālikī *fuqahā’* with the arguments the latter had used to oppose Mālikī literalists and radical Sufis, and devising a plausible alternative to them within the legitimacy frame of Ash‘arism must have represented a great challenge. For the endeavour to succeed it was accordingly necessary to take a radical turn and administer generous doses of manipulation.

A scheme was concocted from the measures proposed by Ibn Rushd and some of his contemporaries in order to prevent unrestricted participation in the unveiling of mysteries that only experts in this “enigmatic and remote method of exegesis” (*tilka al-ṭarīqa al-ghāmīda al-ba‘īda*)<sup>49</sup> could unravel. These measures, duly taken out of context, were combined with the rejection of al-Ghazālī and Almoravids’ going along with the mere promotion of a non-literalist profession of faith instead of imposing it on their subjects by force. The blend yielded a pillar of Almohad legitimacy, to wit, the imperative to wage *jihād* against the Almoravids on account of the infidelity they had fallen

45 Claiming that “ignoring the science of the fundamentals can lead [the believer] to deprive God of His attributes (*ta‘īl*) and to neglect the fulfillment of religious duties”.

46 See Serrano-Ruano and Forcada, “Mālik b. Wuhayb”, *BA*, 5:604–6, and Serrano-Ruano, “Entre almorávides y almohades”.

47 Which is not fully accurate, as he has to acknowledge in his *Muqaddimāt*, 1:57–58.

48 See Ibn Rushd, *Fatāwā*, 2:966–72.

49 See Ibn Rushd, *Fatāwā*, 2:972.

into for having contributed, by sin of omission, to the spreading of anthropomorphism in their dominions.<sup>50</sup>

With all these ingredients, Ibn Tūmart and his heirs appear to have succeeded in creating a smoke screen behind which they might well have spared themselves, at least until they managed to consolidate their power, having to argue their positions more elaborately, and running the risk that the public they were directed at might find them too innovative or too extreme.

Be that as it may, Almohad theology—all its originality and consistency with a pre-established programme of spiritual, social, and political reform notwithstanding—cannot be approached as an endeavour to “fill the gap of the Almoravids’ alleged disdain of dogmatics” any longer. Rather, our present knowledge about the activity of Ash‘arite scholars during the Almoravid period and the rulers’ involvement therein calls for a reconsideration of Almohad theology as an endeavour to go beyond the bold defence of the need to learn and reason the fundamental principles of Islamic faith championed by scholars such as Ibn Rushd al-Jadd.

### 3 Devotion, Rational Theology and Mysticism in Almohad al-Andalus through al-Qurṭubī’s “Treatise on the Best and Most Beautiful Names of God”

Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Bakr b. Farḥ al-Anṣārī al-Khazrajī al-Qurṭubī was born in Cordoba at an unspecified date. There he learned the seven readings of the Qur’ān with Abū Ja‘far b. Abī Ḥujja—who was also a *ḥadīth* expert—and transmitted from Abū ‘Āmir b. Rabī‘a, the most important of his Andalusī masters (*wa-akthara ‘anhu*). This Ibn Rabī‘a performed as chief *qāḍī* of Cordoba until the city was taken by the Christians in 633/1236, an event which is presumed to have moved al-Qurṭubī to leave al-Andalus for good. In the East he completed his training in *fiqh* and *ḥadīth* and ended up settling in a place corresponding to present day El Minya in Egypt (Minyat Ibn/Banī Khaṣīb), where he died in 671/1273, and where his tomb is still extant and venerated. He does not seem to have performed any public function and is said to have lived very modestly, dedicated to devotion and to the composition of his books. He is labelled al-Mālikī by some of his biographers—though not by Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrākushī or Ibn Farḥūn. Al-Qurṭubī’s works deal with *ḥadīth*, eschatology, the veneration of the Prophet Muḥammad, *zuhd* or

<sup>50</sup> On the Almohad *jihād* against the Almoravids and the Qur’ānic reverberations of the language with which it was justified, see Peña and Vega, “La muerte dada en el Corán”.



asceticism, Qurʾānic recitation, Qurʾānic exegesis (a genre in which he excelled with the composition of his *al-Jāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*), and God's names (*asmāʾ*) and attributes (*ṣifāt*).<sup>51</sup>

On this occasion, we focus on the *Kitāb al-Asnā fi sharḥ asmāʾ Allāh al-ḥusnā* where we found a series of interesting and telling quotations about the author's Andalusī religious milieu, including al-Ghazālī's reputation among local scholars.<sup>52</sup> We cannot specify whether the *Kitāb al-Asnā* was written while he was still in al-Andalus. Yet it is one of the author's earliest books since references to it are made in later works by him such as *al-Tadhkār fi afdal al-adhkār*, on Qurʾānic recitations.<sup>53</sup> The latter work is prior to *al-Tadhkira fi aḥwāl al-mawt*, where the *Tadhkār*, the *Asnā* and the *Tafsīr* are mentioned, while the composition of the *Asnā* preceded that of the *Tafsīr*, in which it is mentioned as well.<sup>54</sup>

The questions of the best and most beautiful divine names, and the divergent opinions about what is a divine name and what is not, the exact number of those that are the best and the most beautiful, as well as how to understand their meaning, make up an important chapter in Islamic theology.<sup>55</sup> Given that their existence is established by the Qurʾān where God enjoins the faithful to name and evoke Him by means of them (Q. 7:180;<sup>56</sup> see also 17:110; 20:8; 59:24), they are not only the matter of vivid academic debates but an essential pillar of Islamic devotion. Their exact number, namely 99, is specified in a Prophetic *ḥadīth* transmitted by Abū Hurayra (d. 58/678), according to which he who manages to grasp their profound meaning (*aḥṣāhā*) will enter Paradise,<sup>57</sup> hence

51 On al-Qurṭubī's life and works, with a reference to those that have been wrongly attributed to him, see "Ibn Farḥ al-Qurṭubī, Abū 'Abd Allāh", *BA*, 3:113–16, no. 451, and Serrano-Ruano, "Al-Qurṭubī", *EQ*.

52 See al-Qurṭubī, *al-Asnā fi sharḥ asmāʾ Allāh al-ḥusnā wa-ṣifātihi*. Unless indicated otherwise, the pages provided in this paper correspond to the Cairo 2006 edition. The 1995 edition differs from the other two. In fact, its volume 2 corresponds rather to *al-Ṣifāt wa-mā warada fihā min al-āy wa-l-aḥādīth* (on which see "Ibn Farḥ al-Qurṭubī", *BA*, 3:115, no. 8), also edited as an independent work in Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2001. In order to complete or clarify certain aspects of al-Qurṭubī's doctrine on divine names and its contribution to Andalusī intellectual history we have referred to other works by the same author, as indicated in the corresponding footnotes.

53 "Ibn Farḥ al-Qurṭubī", *BA*, 3:115, no. 9, and Salmān, *al-Imām al-Qurṭubī*, 146.

54 See Salmān, *al-Imām al-Qurṭubī*, 98, 128, 134, 146.

55 See Gimaret, *Les noms divins en Islam*; Gardet, "*al-Asmāʾ al-Ḥusnā*", *EI*<sup>2</sup>; Böwering, "God and His attributes", *EQ*. On reciting the divine names as a literary genre and devotional practice among Iberian Muslims see Casassas Canals, "Devoción y sufismo en los manuscritos aljamiado-moriscos", 207–38; *idem*, "The 'Best and Most Beautiful Names of God' in Islamic Books of Devotion".

56 See *al-Asnā*, part 1, section 1, 1.

57 Sections 3 to 5 in *al-Asnā*, part 1 (2–5) are dedicated to this *ḥadīth*.

the importance of a spiritually and intellectually conscious appraisal of their significance for recitation to take the promised effect. In fact, this is the main purpose of treatises such as *Kitāb al-Asnā*. There are two extended versions of the aforementioned *ḥadīth*, including a list of the 99 best and most beautiful names of God, although the names in both lists do not coincide. Meanwhile, these two lists do not include names of God mentioned by the Prophet according to other sound traditions coming from him.

In al-Qurṭubī's words, the best and most beautiful names of God are the light that illuminates and the guide that leads towards the path to knowledge of God the almighty (*ma'rifat Allāh ta'ālā*) ...

Some scholars restricted themselves to the 99 [names] drawn by al-Tirmidhī [when transmitting Abū Hurayra's *ḥadīth* in his *Sunan*] whereas others increased the number but did not reach an agreement concerning the [exact names] to be added [to the list]. Then I saw fit to write a book in order to document a part of the debate, including what they disagreed and agreed on, and to shed light thereupon with the help of scholars' relevant opinions and making use of evidence from the Arabic language and from the most excellent sunna.<sup>58</sup> [Subsequently] the duties concerning the [names] which the servant is obliged to fulfil are mentioned.<sup>59</sup> Moreover, every opinion is placed in relation to its [authentic] source [or author].<sup>60</sup>

Al-Qurṭubī does not restrict himself to mentioning the scholars' agreements and disagreements on the issue of God's best and most beautiful names and with giving us hints of his concern with the different ideological trends they relate

58 This is the plan carried out in the first part of the treatise, i.e. the didactic or explanatory part, corresponding to what the editor calls "Muqaddimat al-mufassir" and including 40 sections (0–89).

59 A plan developed in the second or prescriptive part of the book, corresponding to chapters (*qism*) 1 to 5 (90–427). Each subsection within every chapter is dedicated to a single divine name. The names addressed in the subsections do not always figure in the known lists of the best and most beautiful names of God; al-Qurṭubī's purpose is not to provide his list of the best and most beautiful divine names but to illustrate the distinction between divine names, the best and most beautiful divine names, and attributes, as well as to establish which are the divine attributes from which the names derive. All the best and most beautiful names are *a priori* divine names, whereas the reverse is not always the case.

60 See al-Qurṭubī, *al-Asnā*, 0–1 ("Muqaddimat al-imām al-Qurṭubī"). For a more detailed overview of the structure and contents of *al-Asnā* in the context of its genre, see Casassas Canals, "Al-Asnā fī šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā de Ibn Farḥ al-Qurṭubī".

with. Rather, he occasionally makes explicit statements about his particular stance without us being able to bind him to any particular school of thought.

One of the richest chapters to map al-Qurṭubī in the scholarly networks of his time and situate him quite particularly in terms of al-Ghazālī's reputation is number 33, in the first part.<sup>61</sup> It opens with Abū Bakr Ibn al-ʿArabī's account of al-Ghazālī's assessment of Ibn Ḥazm's (d. 456/1064) method for obtaining the list of God's best and most beautiful names. To wit, in his *al-Maqṣad al-asnā fī sharḥ asmāʾ Allāh al-ḥusnā* al-Ghazālī had found it surprising that Ibn Ḥazm—to whom he respectfully referred as “a certain *ḥāfiẓ* from the Maghrib called ‘Alī Ibn Ḥazm”—had managed to find only “some 80 names” in the Qurʾān and among the sound Prophetic *ḥadīths* (*al-ṣiḥāḥ min al-akhbār*), whereas the rest of the names could be derived by means of *ijtihād* from the traditions (*al-akhbār*). Further, according to the same account, al-Ghazālī would have pointed to the possibility that Ibn Ḥazm did not know the aforementioned *ḥadīth* in which the exact number of God's best and most beautiful names is specified, or found that its chain of transmitters was defective. Otherwise he would not have set it aside in favour of other sound *ḥadīths* (*al-ṣiḥāḥ*) on the basis of which he likely elaborated his position on the best and most beautiful divine names. Subsequently al-Qurṭubī mentions that, according to al-Uqlīshī,<sup>62</sup> the source from which al-Ghazālī became acquainted with Ibn Ḥazm's doctrine on the best and most beautiful divine names was the latter's *Kitāb al-muḥallā fī sharḥ al-mujallā*, a book whose contents confirm that Ibn Ḥazm knew the *ḥadīth* of Abū Hurayra transmitted by al-Bukhārī, establishing

61 See al-Qurṭubī, *al-Asnā*, 67–71.

62 Abū l-ʿAbbās/Abū Jaʿfar Aḥmad b. Maʿadd b. ʿĪsā b. Wakīl al-Tujībī, Shihāb al-Dīn, better known as Ibn al-Uqlīshī, or al-Uqlīshī al-Dānī (Denia 478/1085–86–Mecca 549/1154 or Qūs (Egypt) 551/1156–57), an expert in lexicography, Arabic language and *ḥadīth* with ascetic inclinations. The long list of his masters includes Abū Bakr Ibn al-ʿArabī, Abū ʿAlī al-Ghassānī, Abū ʿAlī al-Ṣadafī, Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī, Abū l-Qāsim Ibn Ward, Abū l-ʿAbbās Ibn al-ʿArīf, Abū Muḥammad ʿAbd al-Ḥaqq Ibn ʿAṭīyya, and Abū l-Ḥasan Ṭāriq Ibn Yaʿīsh al-Munṣafī with whom he studied *ḥadīth* and whose daughter he married. On divine names and attributes, he wrote *al-Anbāʾ fī ḥaqāʾiq al-ṣifāt wa-l-asmāʾ* and *Sharḥ al-asmāʾ al-ḥusnā*, of which several manuscripts are preserved. He abandoned al-Andalus in the company of his father in law after the anti-Almoravid uprisings of 540/1145–46, never to return. In Alexandria he studied with Abū Ṭāhir al-Silafī and with Abū l-Faṭḥ al-Karūjī in Mecca. See “Ibn al-Uqlīshī Abū l-ʿAbbās”, *BA*, 5:531–35, no. 1287; Maribel Fierro, *History of Authors and Transmitters of al-Andalus (HATA)*, section “v Mística”, no. 373.1, 373.10. For chronological reasons, he could not study directly under Ibn Ḥazm but did so with one of the latter's followers, Abū l-ʿAbbās Ibn Ṭāhir, who had also studied with al-Ṣadafī and al-Ghassānī. See Adang, “The Spread of Zāhirism in Post-Caliphal al-Andalus”, 327ff.

those names as amounting to 99.<sup>63</sup> Al-Uqlīshī for his part acknowledged that only those names that God gave to Himself can be applied to Him and that their number cannot exceed the figure mentioned in the *ḥadīth*. Also, he stated that the names mentioned in the Qurʾān inform about His actions whereas the reports transmitting that the names amount to 99 are not solid. This led him to the conclusion that according to the Qurʾān and sound *ḥadīth*, God's best and most beautiful names are 84,<sup>64</sup> as many as those he claims had also been collected by Ibn Ḥazm. This implies that al-Uqlīshī agreed with Ibn Ḥazm and that al-Ghazālī was right when assuming that Ibn Ḥazm did not consider the Abū Hurayra *ḥadīth* to be sound. Al-Uqlīshī's alignment with Ibn Ḥazm extends to a "group of scholars" for whom 99 was a maximum number rather than the exact figure and who refused to give full credit to the tradition establishing that number.

After presenting these facts, al-Qurṭubī, as al-Ghazālī had done, expresses his surprise at Ibn Ḥazm's refusal to add to the list—and so obtain a total of 99—names mentioned in the Qurʾān, all the more so when God specified he had not "missed anything out of the record" (Q. 6:38).<sup>65</sup> However, he also observes that Abū Bakr Ibn al-ʿArabī went too far in criticizing Abū Ḥāmid al-Ghazālī and Ibn Ḥazm—in this order—in his *Aḥkām* [*al-Qurʾān*] and his *al-Amad* [*al-aqṣā*]. In the first work, itself an important source for al-Qurṭubī's *Jāmiʿ*, Ibn al-ʿArabī referred to Ibn Ḥazm as a "fool from the Maghrib, who claimed to have counted God's names and to have obtained only 80 as a result". Subsequently Ibn al-ʿArabī added:

No wonder. What is really surprising is that the man from Ṭūs—i.e. al-Ghazālī—said that a certain *ḥāfiẓ* from the Maghrib counted God's names and obtained only 80, on the authority of what a man of the likes of al-Ḥumaydī (d. 488/1095)—who had been deported from Mallorca<sup>66</sup>—transmitted to him. And if Abū Ḥāmid committed the error of giving credit to an Andalusī outcast it was because of his [own] ignorance, since

63 In the edition of Ibn Ḥazm's *Muḥallā* that we are dealing with, the subject at stake is discussed in 1:30–31, but there is no reference there to the best and most beautiful divine names amounting to roughly 80; rather the author quotes the Abū Hurayra *ḥadīth*, declares he has discussed the issue in full detail in his *Īṣāl*, and limits himself to pointing out that God has 99 best and most beautiful names and that these names are those with which God described Himself in the Qurʾān and the *ḥadīth*.

64 See the list in al-Qurṭubī, *al-Asnā*, 68.

65 We follow *The Qurʾān, English translation by M.A.S. Abdel Haleem*. For the list of names left out by Ibn Ḥazm see *al-Asnā*, 68.

66 And who happened to be a disciple of Ibn Ḥazm and a renowned follower of his Zāhiri doctrine.



if on the one hand he [i.e. al-Ḥumaydī] was eloquent, scathing and too wordy, he was [also] short of the basic rule (*al-qānūn*). And, al-Qurṭubī proceeds further, “[Ibn al-‘Arabī] added that the names Ramaḍān, Sulṭān and Dayyān mentioned by al-Ghazālī, draw on a *ḥadīth* they [Ibn Ḥazm and his peers] used to transmit but which nobody else takes into consideration”.<sup>67</sup>

In al-Qurṭubī’s opinion, there is no ground for Ibn al-‘Arabī’s *excessive precaution* (the same attitude Ibn Rushd al-Jadd had reproached Ibn al-Ilbīrī regarding al-Ghazālī’s doctrine on the soul). Al-Qurṭubī reiterates that those names explicitly mentioned in the Qur’ān and which were not obtained through deduction or addition, do not reach the number 99, as already noted by al-Uqlīshī and al-Ḥaṣṣār (d. Medina 611/1214 or 1215). Furthermore, al-Qurṭubī observes, “Abū Bakr Ibn al-‘Arabī mentions *al-naẓīf* and other names on the authority of Ibn Barraġān, *al-naẓīf* being a name other scholars like Ibn al-Ḥaṣṣār had not accepted, arguing that it has no basis in the Qur’ān or the sunna”. This claim is rejected by al-Qurṭubī.<sup>68</sup> He adds that reciting the names mentioned in the weak *ḥadīth* [to which Ibn al-‘Arabī, contrary to al-Ghazālī, had refused to lend full credibility] is good and nice. Al-Qurṭubī’s irritation with Ibn al-‘Arabī is particularly noteworthy when addressing the latter’s remark that Sufyān b. ‘Uyayna (d. 196/811)<sup>69</sup> had omitted names mentioned in the Qur’ān because, when he was asked about the number of names and after counting them, he

67 However, drawing on the evidence provided by Yāqūt al-Ḥamawī (d. 626/1229), it might have been Abū Bakr Ibn al-‘Arabī’s father—himself a disciple of Ibn Ḥazm—who transmitted the said piece of information to al-Ghazālī, given that, before leaving al-Andalus, Ibn al-‘Arabī’s father secured the permission of his former master to pass information about him to al-Ghazālī. See Asín Palacios, *Abenḥázam de Córdoba*, 1:16 note 14, and García Sanjuán, “Ibn Ḥazm and the Territory of Huelva”, 53–54. Yet, according to al-Dhahabī (*Tadhkira*, 3:228), al-Ghazālī declared he had “found a book (*kitāb*) about the names of God Almighty composed by Abū Muḥammad Ibn Ḥazm which shows his vast memory and the plasticity of his intellect”. See Puerta Vílchez, “Inventory of Ibn Hazm’s work”, 677, no. 7.

On Abū Bakr Ibn al-‘Arabī’s animosity towards Ibn Ḥazm see Serrano-Ruano, “El Corán como fuente de legislación”, 257; Puerta Vílchez, et al., “Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad”, *BA*, 3:400, and Adang, “Shurayḥ al-Ru‘aynī”, 519, note 19.

68 More on the names added by Ibn al-‘Arabī on the authority of Ibn Barraġān in al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li-ahkām al-Qur’ān*, 9:394–95 (commentary to Q. 7:189 where the contents of *al-Asnā* are summarized).

69 He is the source of one of the most authoritative lists of God’s best and most beautiful names. See Gimaret, *Les noms divins en Islam*, 69–73. Sufyān’s list also appears to have been very popular among Iberian mudéjars and moriscos. See Casassas Canals, “Devoción y sufismo en los manuscritos aljamiado-moriscos”, 229–32.

did not take into account those appearing in the *sūrat al-baqara*, that is to say, Shākir, Ilāh, Wāḥid and Qarīb. This, in al-Qurṭubī's opinion, is "sheer invention, foolishness and speculation". Moreover, al-Qurṭubī suggests again that Ibn al-'Arabī contradicts himself for in his *Kitāb al-Amad*, the only name that figures as omitted by Ibn 'Uyayna in that very same connection is Qarīb. Also he points out that Ibn al-'Arabī did not take into account that according to al-Zajjājī and others, the list at stake—with a number of identified omissions—, did not originate in Ibn 'Uyayna but in Abū Zayd, and provides the list of omitted names making up a total of 19.<sup>70</sup>

It is hard to overlook the similarity between al-Qurṭubī's mistrust of demonstrations of excessive zeal and fussiness that bordered on bad faith, and Ibn Rushd's approach to Ibn al-Ilbīrī's criticisms of al-Ghazālī's doctrine on the soul. Al-Qurṭubī's contempt for exaggeration and extra-limitation in inter-religious polemics becomes even less equivocal in the appreciative attitude with which he addresses Ibn Masarra—a most controversial representative of pre-Ghazālian Andalusī mysticism<sup>71</sup>—and his sensitive stance on divine names that was so imbued with esotericism. Discussing the doctrines entertained by some Sufis (*ba'ḍ al-Ṣūfiyya*) according to which the letters of certain divine names have a numerical value,<sup>72</sup> he recounts that the Cordoban Ibn Masarra al-Jabalī subscribed to that view, claiming that:

The letters that open the suras and the 99 divine names which appear in sound Prophetic traditions are expressions of luminous and spiritual existents (*mawjūdāt nūrāniyya rūḥāniyya*) created (*abda'ahā*) by God—let Him be praised—out of nothing; that the first innovated thing (*mubda'*) was the throne which is the conclusive name (*wa-huwa l-ism al-a'zam*) with which [the list] reaches the hundred; that with these names an indication to the Named is made—let Him be praised—(*wa-anna bi-hādhihi l-asmā' yustadall 'alā l-Musammā subḥānahu*); that he who learns them learns the science of the divine and of prophecy (*man 'alimahā fa-qad 'alima 'ilm al-rubūbiyya wa-l-nubuwwa*) and all the science of this world and the next (*jamī' 'ilm al-dunyā wa-l-ākhirā*);<sup>73</sup> that they are the one

70 See al-Qurṭubī, *al-Asnā*, 70–71.

71 On whom see now Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus*.

72 See *al-Asnā*, first part, section 35, 82–84.

73 The latter claim in particular incites an exclamation from the editor who considers it to be sheer infidelity (*al-kufr bi-'aynihi*). Were it not for the sake of scientific rigor and religious fidelity, he says, the sentence ought to be removed from beginning to end. See *al-Asnā*, 83, note 1. Science of the hereafter (*'ilm al-ākhirā*) is the term with which al-Ghazālī labels the new vision of the Islamic religious sciences he put forward in the *Ihyā'*. His originality

hundred that appear in the *ḥadīth*; that they are the hundred steps of Paradise; that they are in the Qurʾān in the second half of a sura that neither belongs to the explicit nor to the decisive (*sūra laysat min al-mubayyan wa-lā min al-mufaṣṣal*); that God had taught these names to him (i.e. he who is ready to learn them) after a *strong effort* (*baʿda taʿab shadīd*), long investigation, retreat from worldly affairs in dedication to those of the afterlife; that they are not written in any book but represented symbolically and that if someone had the upright intention of learning them in one year he would be able to attain all the [relevant] science [in that time].

The above, al-Qurṭubī proceeds to say, was stated in several books by Ibn Masarra so that his fellow countrymen obliged him to leave while al-Zubaydī (d. 379/989), the *faqīh* Ibn Abī Zayd [al-Qayrawānī], Abū ʿUmar al-Ṭalamankī (d. 429/1037) and the Qurʾān reciter Abū ʿAmr al-Dānī (d. 444/1053) refuted him, but they exaggerated in their condemnation (*wa-aʿzamū l-nakīr ʿalayhi*) when they said that he had turned God's names into creatures. He replied that this was not his purpose nor had he ever said that God—let Him be praised and exalted—can be described by His essence with every description of beauty which the rational intellects consider admissible to refer to Him, since His essence—let Him be praised—is not devoid of attributes of praise even though those attributes are not limited to a number; rather, every beautiful description according to Arabic or to any other language can be applied to God—let Him be praised. With respect to the 99 names transmitted by the *ḥadīth* and the conclusive name, they are those that I say are initiated and created (*mubdaʿāt majʿūlāt*), not creatures (*makhlūqāt*), since they are not bodies that enter into the [category of the] creation and of bodily measurement. Rather, what I say is that God created them after their non-existence (*abdaʿahā baʿda ʿadam*) whereas if the attributes were pre-eternal (*lam tazal*) so would the creatures be, because the world is comprised of their simple existence (*al-ʿālam murakkab min wujūdihā al-basīṭ*).

However, the philosophers were leading to error (*ḍallala al-falāsifa*) when they claimed that these simples have a cause (*anna ḥādhihi l-basāʾiṭ maʿlūla*), which was [put forward by] al-Kindī in [a book

---

does not therefore rely on a certain terminological selection but, rather, as posited by Kenneth Garden, on articulating his vision around a rhetoric of revival, emerging as the first—though not the last—self-proclaimed divinely appointed Renewer of his age. See *The First Islamic Reviver*, 109–11, 169.

by him entitled] *Kitāb fam al-dhahab*, and was refuted.<sup>74</sup> He [i.e. Ibn Masarra] claimed that this doctrine that he entertained belonged to the pious and well-guided ancestors (*al-salaf al-muwaffaq*) and that, when they learnt these names, they learnt the secrets of the Qurʾān. The Ashʿarīs and all the jurists rejected all he said with the argument that these demands, if given credit, border on the abyss, because none of what he said is based on a proof or has a principle or an explanation in the *sharīʿa*, but are, rather, inventions of his mind. However, al-Qurṭubī states, there is no scope for reason in these things (*laysa lil-ʿaql fī hādhihi l-ashyāʾ majāl*).

Qurṭubī's empathy for Ibn Masarra, and the obvious distance he takes from Ashʿarīs and jurists does not imply either unconditional support of the Sufis, some of whose doctrines and methodologies he criticizes on a number of occasions,<sup>75</sup> or total rejection of the Ashʿarīs.

As a matter of fact, al-Qurṭubī opposes the practice of certain “extremist” (*ghulāt*) and “ignorant” Sufis of referring to God by the name al-ʿĀshiq and striking the ground with their feet as they recite it during their *samāʿ* sessions.<sup>76</sup> In his view, there are no grounds to argue, as al-Qurṭubī says they do, that this name is derived from [divine] love (*ḥubb*) through *qiyās*.<sup>77</sup> In the context of his rejection of some Sufi practices such as dancing, al-Qurṭubī quotes a *fatwā* issued by the aforementioned Abū Bakr al-Ṭurṭūshī, in which the latter calls on the political authorities to ban participation in similar ceremonies. The quotation occurs in the *Jāmiʿ* after commenting on Q. 20:91–93 a propos the need to “enjoin good, forbid and change wrong, and avoid those who fall into it, and that he who dwells among them, especially if he does so willingly, deserves the same judgment corresponding to them” (*al-amr bi-l-maʿrūf wa-l-nahy ʿan al-munkar wa-taghyīrihi wa-mufāraqat ahlihi wa-anna l-muqīma baynahum lā siyyamā idhā kāna rāḍīyan ḥukmuhu ka-ḥukmihim*).<sup>78</sup> Al-Qurṭubī also attributes to the “ignorant” among the Sufis the error of naming God with feminine

74 The work is mentioned with this title by Ṣāʿid al-Andalusī, who describes it as a “work on oneness (*tawḥīd*)” in which the author followed the view of Plato concerning the creation of the world without time. This seems to be the same work by the same author quoted by Ibn Ḥazm under the title of *Kitāb al-tawḥīd*. See Adamson, *Al-Kindī*, 8–9.

75 Although on other occasions, he praises the beauty of their intentions. See Salmān, *al-Imām al-Qurṭubī*, 188–202.

76 See *al-Asnā*, first part, section 17, 23.

77 See *al-Asnā*, first part, section 16, 22–23. The Ashʿarīs—Abū Bakr Ibn al-ʿArabī among them—reject *qiyās* as a valid method for adding divine names to the list, with the exception of al-Bāqillānī and, to a certain extent too, of al-Ghazālī. See Gimaret, *Les noms divins en Islam*, 38ff.

78 See Salmān, *al-Imām al-Qurṭubī*, 202–4 quoting al-Qurṭubī's *Jāmiʿ*, 14:124–25.



words<sup>79</sup> and, in general, reproaches the Bāṭiniyya and the philosophers for denying God's attributes, and the Rāfiḍīs and the Karrāmiyya for asserting them to extremes leading to anthropomorphism.<sup>80</sup>

Al-Qurṭubī's claim that different comprehension levels of God's names exist between common believers, friends of God, prophets, and God points to an approach to the issue of religious authority in line with the relevant Ash'arī position. However, he prefers to ascribe it to "the people of understanding and of signals who dealt with the issue of [God's] names and attributes", a positive characterization indicating that these were the people he identified with and whose ranks he aspired to join, rather than a given school of thought. According to this view, prophets rank higher than friends of God who, in turn, are above speculative scholars (*al-nuẓẓār min al-ʿulamāʾ*):

Verily the 99 divine names appearing in the Qurʾān and sound prophetic tradition are the explicit names (*al-asmāʾ al-zāhira*); when people learn them, they worship God because this is available to them with acquired knowledge, investigation and reflection (*bi-l-kasb wa-l-baḥṭh wa-l-naẓar*). Yet behind (*warāʾ*) these 99 names there are other names [knowledge of which] is exclusive to the prophets and the friends [of God] and which cannot be reached by means of acquired [knowledge]. Rather this is a privilege granted by God to whom He wants. And behind what is known by the Prophets and the friends of God there are [names] that only God knows ... The level of knowledge about the divine names reached by the friends of God is superior to that of speculative scholars in three respects: 1) that what they managed to understand about the meaning of the 99 names through [divine] support and inspiration (*bi-l-taʿyīd wa-l-ilhām*)<sup>81</sup> could not be reached by the latter through intellectual speculation and rational proofs (*al-naẓar wa-l-burhān*); 2) that they, i.e. the friends, know about implicit (*bāṭina*) names hidden behind the 99 [explicit names]; 3) that they alone—to the exclusion of the scholars—had sight and

79 See *al-Asnā*, first part, section 17, 23.

80 See *al-Ṣifāt wa-mā warada fihā min al-āy wa-l-aḥādīth* (second volume of the Tanta, 1416/1995 edition of *al-Asnā*), 20.

81 For the Eastern Ismāʿīlīs, *taʿyīd* is "the source of the power and special virtues possessed by the prophets and *imāms*; through it they receive Divine knowledge which is then manifested in the *sharīʿa* and its esoteric interpretation (*taʿwīl*)". This term also plays an important role in the thought of the Ismāʿīlī Neoplatonists, the *Ikhwān al-ṣafāʾ* and the Andalusī Neoplatonists. However, according to the *Ikhwān*, the believers too are "supported" if they "follow the prophets and their heirs or those who adhere to the religious-spiritual path outlined by the *Ikhwān* in their Epistles". See Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus*, 64–72.

knowledge over (*ikhtaṣṣū bi-l-iṭṭilāʿ alā*) Allāh's supreme name mentioned in more than one Prophetic *ḥadīth* ... Prophets [for their part], through the light of the Revelation (*nūr al-wahy*), know about the meanings of the 99 names what the friends of God are not able to know through inspiration (*ilhām*).<sup>82</sup>

Al-Qurṭubī favours the opinion of al-Ashʿarī (“al-Shaykh Abū l-Ḥasan”) and of al-Bāqillānī (“*al-qāḍī* Ibn al-Ṭayyib”) over that of Ibn Ḥazm concerning the possibility that God's names may exceed the 99 fixed in the *ḥadīth*, that figure referring to the best and most beautiful with which it is mandatory for the believer to invoke God.<sup>83</sup> He accepts al-Bāqillānī's interpretation (*taʿwīl*) of the *ḥadīth* according to which God's names are 99 and whoever manages to comprehend them will enter Paradise in the sense that

they are expressions of the divine being according to manifold descriptions, some of which correspond to Him by Himself while others do so by virtue of a description related to Him. Those divine names referring to Him are identical with Him and those related with a description of His are [expressions] with which He can be named. Among them there are [names] describing His essence while others describe His actions (*wa-hiya ʿibārāt ʿan kawna Allāh taʿālā ʿalā awṣāf shattā minhā mā yastahiqquhu li-nafsihi wa-minhā mā yastahiqquhu li-ṣifatin tataʿallaq bihi wa-asmāʿuhu al-ʿāʿida ilā nafsihi hiya huwa wa-mā yataʿallaq bi-ṣifatin lahu fa-hiya asmāʿ lahu wa-minhā ṣifāt li-dhātihī wa-minhā ṣifāt afʿālihi*).<sup>84</sup>

82 See *al-Asnā*, first part, section 35, 79–80. Nothing here encourages us to conclude that the divine support and inspiration enjoyed by the saints is the product of performing good deeds and supererogatory acts of worship but rather “a privilege granted by God to whom He wants”, whereas for Ibn Masarra God teaches names that are not apparent to the eye to those who are ready to learn them “after a *strong effort* (*baʿda taʿab shadīd*), long investigation and retreat from worldly affairs in dedication to those of the afterlife”. Admission that saints know things that are not accessible to the average scholar through divine inspiration might be due to al-Ghazālī's influence, but not necessarily or exclusively so, for the existence of saints and their superiority with respect to scholars had long been accepted by the Ashʿarīs.

83 See *al-Asnā*, first part, section 8, 9–11. For other cases in which al-Qurṭubī transmits opinions on the authority of al-Ashʿarī and/or any of his followers without objecting see *ibid*, first part, section 9, 13 and *al-Ṣifāt wa-mā warada fihā min al-āy wa-l-aḥādīth*, 21–22, 169–73 (quoting Fakhr al-Dīn Abū ʿAbdallāh Muḥammad Ibn ʿUmar b. al-Ḥusayn al-Rāzī, along with al-Juwaynī, Ibn Fūrak and al-Bāqillānī).

84 See al-Qurṭubī, *al-Jāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, 9:393.

He is ready to acknowledge the presence of “verifiers” among the Ash‘arīs (*muḥaqqiqī al-Ash‘ariyya*) and sides with them and with the Sunnis in their denial that names referring to sensory perceptions such as *dhā‘iq*, *shāmm* or *lāmis*, can be applied to God, the latter claim being attributed by al-Qurṭubī to the Mu‘tazilīs and the philosophers (*al-falāsifa*). Moreover, his view as to which divine names are appropriate to name and invoke God, which are allowed for naming Him but not for invoking Him and which are not allowed at all is avowedly based on Abū l-Ḥasan al-Ash‘arī’s. And finally, he endorses al-Juwaynī’s refutation of the Mu‘tazilīs and his arguments that assert the reality of afterlife and of the extraordinary events described in the Qur’ān and Prophetic *sunna*—e.g. Muḥammad’s ascent to the heavens (*mi‘rāj*).<sup>85</sup> However, he appears to give prevalence to the explanation provided by

our scholars (*‘ulamā’unā*) to reconcile God’s omnipotence—including the capacity to perceive sounds, images, tastes and odours—and the impossibility of applying names to God such as *dhā‘iq*, *shāmm* or *lāmis* because of the implication that He is short of anything (*nuqṣān*) that is inherent in them, over and above the scholastic arguments put forward by the Ash‘arīs to explain the legal prohibition (*mana‘anā al-shar‘ min dhālika*) that governs the use of such names.<sup>86</sup>

More interestingly, in what we have called the second part of his book, dedicated to the analysis of a number of divine names, al-Qurṭubī claims to have classified them under five headings. These correspond to the “five tenets of belief” (*al-‘aqā’id al-khamsa*) along which al-Ḥākim Abū ‘Abdallāh al-Ḥusayn b. al-Ḥasan al-Ḥalīmī (d. 403/1012) had articulated the contents of his *Minhāj fī shu‘ab al-īmān*. Al-Ḥalīmī’s method, which al-Qurṭubī finds very good (*fa-ḥasan jiddan*), had also been followed by al-Imām Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Bayhaqī (d. 458/1066).<sup>87</sup> The headings express well known Ash‘arī positions: 1. “On the affirmation of the Creator, in order to avoid Him being stripped [of attributes] (*fī ithbāt al-bārī’ ta‘ālā li-taqā‘a bihi mufāraqat al-ta‘īl*);” 2. “On the affirmation of His unicity, in order to avoid idolatry (*fī ithbāt waḥdāniyyatihi li-taqā‘a bihi l-barā‘a min al-shirk*);” 3. “On the affirmation that He is not a substance, nor an accident, in order to avoid assimilation

85 See *al-Jāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān*, 9:395 and *al-Ṣifāt wa-mā warada fihā min al-āy wa-l-aḥādīth* (second volume of the Tanta 1416/1995 edition of *al-Asnā*), 199–200.

86 See *al-Asnā*, first part, section 40, 88.

87 See *al-Asnā*, first part, section 40, 88–89, where the structure of the second part is presented. On al-Ḥalīmī as the source of al-Bayhaqī and his thematic classification of God’s names, also see Gimaret, *Les noms divins en Islam*, 21–22, 101–6.

[with His creatures] (*fī ithbāt annahu laysa bi-jawhar wa-lā ‘araḍ li-taqa‘a bihi l-barā‘a min al-tashbīh*);” 4. “On the affirmation that the existence of everything else that existed before, except Him, was created and invented by Him *ex nihilo*, in order to stop those who hold for [the existence of a first] cause and effect (*fī ithbāt anna wujūda kull mā siwāhu min qablu ibdā‘uhu wa-ikhtirā‘uhu li-taqa‘a bihi l-barā‘a min kull man yaqūl bi-l-‘illa wa-l-ma‘lūl*);” and 5. “On the affirmation that He is the One who controls and manages what He created [*ex nihilo*] according to His will, in order to stop those who hold for the [existence of] natural agents, or for celestial bodies’ or angels’ capacity to control [things] (*fī ithbāt annahu mudabbir mā abda‘a wa-muṣarrifuhu ‘alā mā shā‘a li-taqa‘a bihi l-barā‘a min qawlat al-qā‘ilīn bi-l-ṭabā‘i‘ aw tadbīr al-kawākib aw tadbīr al-malā‘ika*).”<sup>88</sup>

The emphasis on God’s unicity and the sharp rejection of assimilation and idolatry are in tune with the abhorrence of anthropomorphism so characteristic of Almohad theology, whereas the denial of the existence of a first cause seems to be addressed to the Neoplatonists,<sup>89</sup> and probably also to emergent monist Sufis such as Ibn ‘Arabī (d. 638/1240),<sup>90</sup> or to the doctrine on the eternity of the world and the eternal emanation from the first agent or cause held by the philosophers.<sup>91</sup> As for the uncompromised assertion of God’s attributes, there is some contrast with the ambiguity of the Almohad corresponding position since, as was pointed out by Madeleine Fletcher, the reality of the attributes is asserted in the most intellectually sophisticated version of the Almohad creed (the *‘aqīda*) but denied—or perceived as such by later generations of Muslims like Ibn Taymiyya (d. 728/1328)—in the spiritual guide conceived to be memorized by lay believers (i.e. the shorter or first *Murshida*).<sup>92</sup>

88 See *al-Asnā*, first part, section 40, 88–89.

89 See also Gimaret, *Les noms divins en Islam*, 101.

90 However, al-Qurṭubī does not appear to be particularly preoccupied with Ibn ‘Arabī’s selection of the best and most beautiful divine names or, as we have already seen, with Ibn Masarra’s doctrine on their meaning. On creation as a result of a First Cause identified with Divine speech (*kalima*) in the thought of the *Ikhwān al-Ṣafā‘* and its impact on Andalusī Neoplatonism, see Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus*, 46–57.

91 See Martínez Núñez, “El califato almohade”, 204–5. Núñez notes also al-Ghazālī’s stress on the idea of *tawḥīd* and on the reality of divine names, these being the pillars of his central argument that God’s creation of the Universe was *ex nihilo*, free and temporal. For al-Ghazālī, recitation of the best and most beautiful divine names is, together with veneration of the Prophet and ritual prayer, the ideal complement to reason in the path drawing the believer to God’s proximity. The creation of the world *ex nihilo* is, as we have seen, also central for al-Qurṭubī though he does not claim al-Ghazālī’s but al-Ḥalīmī’s authority in this regard.

92 See “The Almohad *Tawḥīd*”. Also see Henry Laoust’s aforementioned opinion. According to Dominique Urvoy, the discrepancy between the *‘aqīda* and the *Murshida* on the



For al-Qurṭubī, asserting the reality of God’s best and most beautiful names is asserting His most excellent attributes, “as our scholars (*‘ulamā’unā*) say”. Belief that God is Omniscient through a science, Omnipotent through a power, Living through a life, Willing through a will (*‘ālim bi-‘ilm, qādir bi-qudra, ḥayy bi-ḥayāt, murīd bi-irāda*) ... is mandatory. The Mu‘tazilīs, the Shī‘īs and the philosophers, he claims without making any explicit or indirect reference to the Almohads, deny the reality of God’s attributes, but their pretension was refuted by the Ash‘arīs for whom it amounted to *ta‘ṭīl* (i.e. stripping God of His attributes).<sup>93</sup> And though as far as divine attributes are concerned al-Qurṭubī lines up with the latter, he again gives precedence to the stance of the “righteous ones” (*ahl al-ḥaqq*) for whom “our religion is a middle term between assimilation and dispossession (*tashbīh wa-ta‘ṭīl*)”. Asked how to define God’s unicity (*al-tawḥīd*), one of them, the Sufī Abū l-Ḥasan al-Būshanjī (d. 348/960) answered that it is “the assertion of an essence that is not like the rest of the essences, and is not stripped of the attributes (*ithbāt dhātin ghayr mushab-baha bi-l-dhawāt wa-lā mu‘aṭṭala min al-ṣifāt*)”.<sup>94</sup> Again on the authority of the “righteous ones” al-Qurṭubī declares that the name (*al-ism*) is the [same] as the named (*al-musammā*) or a description of it that depends on or is related with it and is different from the designation (*al-tasmiya*).<sup>95</sup>

---

question of God’s attributes does not compromise the internal coherence of Almohad theology in which God’s attributes are conceived as mere designations (see “Les professions de foi d’Ibn Tūmart”). In the *Murshida* the servant is commanded to believe that God has “best and most beautiful names” but their number is not specified (see De Goeje, “Goldziher’s Le livre de Moḥammed ibn Toumert”, 482). In her “La religión”, 448 Maribel Fierro mentions that the Almohad caliph Abū l-‘Alā’ al-Ma’mūn gave up the doctrine on both the impeccability of the *mahdī* and on divine attribute’s lack of real existence in 627/1230 and that both doctrines were reintroduced by al-Ma’mūn’s successor, al-Rashīd (ruled between 630/1232–640/1242). Fierro draws on Ambrosio Huici Miranda’s *Historia política del imperio almohade* and on Dominique Urvoy’s *Pensiers d’al-Andalus*, drawing in their turn on Ibn ‘Idhārī’s *Bayān*, Ibn al-Khaṭīb’s *Iḥāṭa*, Ibn Khaldūn’s *Ibar*, and al-Shāṭibī’s *I’tiṣām* (on the latter see M. Fierro, “Doctrina y prácticas jurídicas bajo los almohades”, 911). However, we have not managed to find any reference to the abandonment of the said doctrine on divine attributes in the latter three sources nor in Ibn ‘Idhārī’s *Bayān*, where the text of the decree issued by al-Ma’mūn is reproduced.

93 See *al-Ṣifāt wa-mā warada fihā min al-āy wa-l-aḥādīth*, 3–4. Leaving apart the contents of the known versions of the Almohad creed, one of the *fatwās* issued by Ibn Rushd examined above indicates that Ibn Tūmart or the emerging Almohads were concerned with the risk of incurring in *ta‘ṭīl* allegedly inherent in neglecting the study of the fundamentals of belief.

94 See al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān*, 9:396. In note no. 2, the editor asserts that al-Qurṭubī is quoting here al-Qushayrī’s *Risāla*.

95 See al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān*, 9:392.

As for the defence of divine pre-destination implied in the denial of *tadbīr* (i.e. belief that celestial bodies can “control” things), it appears to be in harmony not only with the Almohad approach to God’s providence and His decreeing of men’s destiny<sup>96</sup> but also with the classical Ash‘arī rejection of the existence of natural causality and causal relations among created things.<sup>97</sup> Neither al-Ḥalīmī in his *Minhāj* nor al-Qurṭubī in his *Asnā* are particularly specific when it comes to identifying those who hold “for celestial bodies’ or angels’ capacity to control [things]”; the former simply connects these ideas with a “group of people” (*qawm*).<sup>98</sup> Talking about the duration of pregnancy, which classical Islamic legal schools extend well beyond the terms fixed by modern medicine, Abū Bakr Ibn al-‘Arabī criticized those among his fellow Mālikīs who claimed that the maximum length of pregnancy was nine months and so aligned with erroneous people like the “naturalists” (*al-ṭabā’iyyūn*), who believe in astrological determinism.<sup>99</sup>

The reason for following al-Ḥalīmī might be related with a certain ideological affinity and a taste for independence.<sup>100</sup> Be that as it may, the names

96 See Urvoy, “Les professions de foi d’Ibn Tūmart”; *idem*, *Pensers d’al-Andalus*, 171; Nagel, “La destrucción de la ciencia de la *ṣarī‘a*”, 301.

97 Though according to Nagel (“La destrucción”, 301, 302), Ibn Tūmart’s claim that “creation is a whole governed by fixed rules imposed by God, rules which become manifest to those who inquire into the connections between things and events that can be deduced from meanings and figures”, runs counter to the Ash‘arī’s position.

98 See al-Ḥalīmī, *Kitāb al-Minhāj fī shu‘ab al-īmān*, 1:185. In his refutation of Avicenna’s (d. 428/1037) teaching that certain effects *necessarily* proceed from certain causes in accordance with the natures of things, al-Ghazālī attributes to the “eternalists” (*dahriyyūn*) the belief that the world is eternal and has no cause or maker and claims that this view is close to the Mu‘tazilīs’ doctrine on the generation (*tawallud*) of human actions and their effects. Yet he concedes that “the intellects of the celestial spheres, which were thought to be referred to in revelation as ‘angels,’ may be middle elements or intermediaries in causal chains that all have their beginnings in God”. See Griffel, “Al-Ghazali”, section 7, “Causality in al-Ghazālī”, and *idem.*, *Al-Ghazālī’s Philosophical Theology*, 151–52.

99 See Ghaly, “Biomedical Scientists as Co-Muftis”, 291, drawing on *Aḥkām al-Qur‘ān* (Beirut, 2003), 3:80. One of those Mālikīs was the Egyptian Ibn ‘Abd al-Ḥakam (d. 214/829). See Shabana, “Negation of Paternity in Islamic Law”, 178. As to the “naturalists” they admit to be identified with Andalusī physicians like the 10th century ‘Arīb b. Ṣā‘id. See Samsó, *Las Ciencias de los Antiguos en al-Andalus*, 116–18.

100 This affinity would have also led al-Qurṭubī to follow al-Ḥalīmī’s doctrine on *al-amr bi-l-ma‘rūf wa-l-nahy ‘an al-munkar*, on which see Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong*, 368–69. According to Gimaret, the fact that al-Ḥalīmī had studied under several direct disciples of al-Ash‘arī and his command of *kalām* does not make him an Ash‘arī. However, his argument to illustrate this point is problematic since holding that faith is defined by the performance of good deeds and, very particularly, that it is subject to increase and decrease depending on behaviour, though characteristic of the Ḥanbalīs, is also attributed to the Ash‘arīs and the majority of the scholars of the Sunnī schools (see Gardet, “Īmān”,

selected by al-Qurṭubī to enter into al-Ḥalīmī's categories do not coincide with those selected by the latter himself, and are arranged in a different order or presented in a different manner. This difference may be explained in each author's particular focus: al-Ḥalīmī's approach to the issue of God's names is global and as a chapter of the general issue of the means to strengthen faith. Al-Qurṭubī, for his part, is focused on "the best and most beautiful divine names" the centrality of which to define Islamic faith he deems worthy of special and at length treatment. Al-Qurṭubī's list of "best and most beautiful" names differs from that provided by al-Ḥalīmī under that specific heading as well and is anomalous with respect to previous lists of the like in that it not only includes but starts with an odd divine name, namely that of *Shay'*.<sup>101</sup>

---

section IV, question 1). What is clear is that, like al-Qurṭubī himself, al-Ḥalīmī stood out as a *ḥadīth* expert whose *Kitāb al-Minhāj fī shu'ab al-īmān*—namely al-Qurṭubī's source—is a theological summa "explicitement inspirée par le *ḥadīth*" and that he was an "idiosyncratic" Shāfi'ī jurist some of whose legal opinions were nuanced or refuted by later adherents of the school. Before al-Qurṭubī became interested in al-Ḥalīmī's *Minhāj*, the work had been abridged by a Maghribī *mutakallim* and exegete of Andalusī origin named 'Abd al-Jalīl b. Mūsā al-Qaṣrī (d. 608/1211). See Gimaret, *Les noms divins en Islam*, 31–32 and Gilliot, "al-Ḥalīmī, Abū 'Abdallāh", *EI*<sup>3</sup>. As for al-Qurṭubī's own approach, it is telling that he did not take into account the declared Ash'arī Abū Ishāq al-Isfarā'īnī who, according to Gimaret (*Les noms divins en Islam*, 106–7), had also classified divine names by subject rather than following an alphabetic order, or the traditional lists provided by Sufyān and Walīd, contrary—which is odd in itself—to the Andalusī mystic Ibn 'Arabī.

- 101 According to Gimaret, the name *Shay'* is included by the Mu'tazilī 'Abd al-Jabbār al-Hamadhānī (d. 415/1025) in a chapter devoted to "différents noms qui s'appliquent à Dieu de toute éternité, bien qu'ils ne signifient pas les attributs essentiels qui Lui sont propres", by the Ash'arī Abū Manṣūr al-Baghdādī (d. 429/1037) in his *Tafsīr asmā' Allāh al-ḥusnā*—where *Shay'* is classified among the intransitive divine names or among those God deserves by virtue of His essence—, and by al-Rāzī who considers it a purely essential attribute (*ṣifa ḥaqīqiyya*) which does not imply negation (*salb*) nor relation (*idāfa*) but existence. See *Les noms divins en Islam*, 97–98, 108–10, 113–14. Be that as it may, al-Qurṭubī's criteria for classifying God's best and most beautiful names appears to coincide with the criteria the reputed scholar in the field Daniel Gimaret considers to be the best of those he examined: "Le meilleur mode de classement est, en définitive, celui de Ḥalīmī. Là, ce sont bien les seules significations des noms divins qui sont prises en compte, ceux-ci étant répartis selon qu'ils concernent tel ou tel aspect de la personne divine ... Le seul tort de ce classement est qu'il est trop sommaire, et que ses rubriques sont en partie mal adaptées. La catégorie V (*tadbīr*) est un fourre-tout. La catégorie II (*ibdā'*) place sous la notion de création des qualificatifs qui n'ont avec elle aucun lien sémantique ... Le classement de Ḥalīmī, pour imparfait qu'il soit, 'fonctionne' à peu près convenablement pour la raison qu'en règle générale Ḥalīmī n'a retenu chaque fois qu'un des sens possibles des termes qu'il commente" (*Les noms divins en Islam*, 115–16). It is a curious coincidence—especially because Gimaret does not include al-Qurṭubī's *Asnā* in his review—that adds to our emphasis in al-Qurṭubī's attempt to produce a rational well-organized approach to the issue of divine names.

In sum, al-Qurṭubī's declared source and aims allow for describing *al-Asnā* as his personal commitment to an Islamic profession of faith articulated around the subject of the best and most beautiful divine names. Thereby a central point of practiced devotion is inserted into a theoretical frame that defines and prescribes sound belief and proper mental representation of the divine, and is strongly imbued with contextual (say Ash'arī-Almohad) elements.<sup>102</sup> It is not the enunciation of the headings that leads to the Almohad context but the very idea of using an Ash'arī mould to introduce system and rationalization into the genre. We are also inclined to see the Almohad intellectual context as a backdrop to the requirement "for every legally responsible person to know" (*fa-yajib 'alā kull mukallaf an ya'lama anna ...*) that God is—or is not—such and such, opening the author's assessment of certain divine names.<sup>103</sup> The formula matches word by word the opening statement of Ibn Tūmart's *Murshida*<sup>104</sup> reflecting for the first time in a profession of faith produced in the Islamic West, the obligation not just to believe but to know (*'ilm*) the strength of its principles upon all believers, be they lay or learned people. Yet al-Qurṭubī would have hardly agreed with equating non compliance with unbelief punishable by death. Indeed, he rejected Ibn Zayd's claim that *dharū* in Q. 7:180 (*dharū alladhīna yulḥidūna fī asmā'ihī: "let them go without presenting any objection or opposing them in any manner"*) had been abrogated by the need to fight them (*al-qitāl*). He rather agrees with understanding it as an admonition (*wa'id*) because "it corresponds to the literal sense of the verse ... but God knows best".<sup>105</sup> In his view,

after acknowledging His unicity and believing that He is the Lord (*al-iqrār bi-waḥdāniyyatihi wa-l-taṣdīq bi-rubūbiyyatihi*), the first obligation of the believer is to know what is obligatory, possible and impossible about Him ... If the question arises as to how belief in something the intellect cannot comprehend can be valid, the right answer is that our faith is correct on the basis of that which we are considered accountable for, since

102 The importance attached by the Almohads to the combination of knowledge and practice was stressed above. Apart from Cornell, this trait was also pointed out by Urvoy and Nagel. See "Les professions de foi d'Ibn Tūmart" and "La destrucción de la ciencia de la *ṣarī'a*", respectively.

103 For an illustration, see the sections dedicated to the names *al-Mawjūd*, *al-Ma'būd*, *al-Kā'in*, *al-Qadīm*, *al-Awwal* and *al-Ākhir*.

104 See above, notes 45, 46 and De Goeje, "Goldziher's Le livre de Moḥammed ibn Toumert", 482.

105 See al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, 9:395–96.



our mind is perfectly able to understand that we were ordered to believe in and abide by that.<sup>106</sup>

Al-Qurṭubī's non-conformism is another interesting trait that binds him to his Andalusī context. At the beginning of this section we alluded to al-Ghazālī's admiration for the scholar Ibn Ḥazm. In al-Ghazālī's view, he was at the head of the field in his efforts to identify the best and most beautiful divine names, notwithstanding his lack of success in that regard since he only managed to find "some 80" names. Al-Ghazālī, for his part, asserts that God has many names, that the best and most beautiful ones are part of them, that they amount to 99 and that they lead to salvation. He acknowledges the difficulty of the task to identify them but ends up adopting al-Walīd's list because it is the most widespread (*wa-lākinnā jaraynā 'alā l-'āda fī sharḥ tilka al-asāmī fa-innahā hiya l-riwāya al-mashhūra*), despite his conviction that this list contains names that do not necessarily correspond to the 99 meant by the Prophet.<sup>107</sup> Al-Qurṭubī, however, is not satisfied with lists lacking all the required authenticity guarantees and, like Ibn Ḥazm, strives to find the truth about them.

The requirement to do one's best to acquire true knowledge about God is not exclusive of the Almohads as Ibn Rusḥd al-Jadd's above mentioned understanding of *taklīf* demonstrates. Yet concern for the nature and sources of true knowledge and the emphasis on the need to engage in independent interpretation of the sacred texts (*ijtihād*) are salient characteristics of Almohad legal and theological thought.<sup>108</sup> Al-Qurṭubī's non-conformism and his quest for true knowledge can thus be seen as part of a long Andalusī tradition,<sup>109</sup> but also as a product of trends that were well established in the specific—late-Almohad—intellectual milieu in which he became an adult person and an accomplished scholar. Al-Qurṭubī, like Averroes, is an illustration of the ways in which these efforts and concerns bore fruit.

106 See *al-Ṣiḥāḥ wa-mā warada fihā min al-āy wa-l-aḥādīth*, 19 and 10.

107 According to Gimaret, al-Walīd's list was adopted by a majority of the scholars who dealt with the issue of the best and most beautiful divine names after al-Ghazālī. See Gimaret, *Les noms divins en Islam*, 49, 65–66, quoting al-Ghazālī's *al-Maqṣad al-asnā*, 182, 189.

108 On Almohad, i.e. Ibn Tūmart's, epistemology see Nagel, "La destrucción de la ciencia de la *ṣarī'a*".

109 Future research will have to check whether or not al-Uqlīshī and Abū Bakr Ibn al-'Arabī adhered to this non-conformist stand on God's best and most beautiful names.

#### 4 Conclusions

Regarding the issue of al-Ghazālī's reputation in al-Andalus, we would be tempted to conclude that fear of alternative forms of religious authority and their social and political consequences caused more distress and more verbal abuses among local scholars than the imminence of the Christian conquest of the Guadalquivir Valley. The extreme violence attributed to the Almohads and the radicalism of some of the doctrines with which they tried to legitimize their right not just to depose but to annihilate the Almoravids<sup>110</sup> must have made the perspective of becoming subjects of a non-Muslim ruler, of leaving al-Andalus forever, or of risking their lives in battle, more acceptable than being ruled by Ibn Tūmart's successors. Abū Bakr Ibn al-'Arabī personally involved himself in the defense of Seville against the Almohads—as he had done before against North Iberian Christians—and lost one of his sons in the siege. Subsequently he joined the delegation of Sevillian notables who travelled to Marrakech, the capital, to pay allegiance to the new Almohad caliph and died shortly afterwards in circumstances,<sup>111</sup> as obscure as those which saw the last days of 'Iyād b. Mūsā, deported to Marrakech from his beloved Ceuta for having led a last, desperate and doomed to fail attempt to recover it for the Almoravids.<sup>112</sup> Ibn al-'Arabī may have overreacted against Ibn Ḥazm and al-Ghazālī, whose legacy he deemed to represent a dangerous threat. However, if a certain amount of opportunism on his part cannot be ruled out, it is also true that, like other scholars of his time, when it came to moving from words to actions in order to protect the political order he had contributed to consolidate, he took a step further and bet everything on a single card. It is probable that our Cordoban “quiet man” of the mid-13th century CE didn't take these factors into account when assessing Ibn al-'Arabī's excesses. Conversely, he did not hesitate to acknowledge the scholarly merits of his passionate predecessor when scientific and moral integrity advised him to do so; the frequent unqualified quotations from Ibn al-'Arabī that can be found in al-Qurṭubī's works provide an eloquent testimony of this unmistakable intellectual debt.

The case of Ibn Rushd al-Jadd shows that personal preferences or a given political and ideological setting cannot be argued to be the sole or main reasons explaining al-Qurṭubī's singular treatment of al-Ghazālī. Although Ibn Rushd

110 On the right to exert religiously motivated violence against the Almoravids which the Almohads claimed for themselves, see Peña and Vega, “La muerte dada en el Corán”, 294–98.

111 See Serrano-Ruano, “El Corán como fuente de legislación”, 259–60.

112 See Serrano-Ruano, “'Iyād b. Mūsā”, *BA*, 6:411–13.

al-Jadd's family did not belong to the Cordoban social elite, he found enough support with the Almoravids to develop his interest in rational disciplines like *uṣūl al-fiqh* and *kalām* as much as his still understudied talents allowed him to. It is true that many brilliant scholars did not have brilliant ancestors or descendants. Al-Qurṭubī is a good illustration in that regard. However, the Andalusī scholar who strived to convince his fellow Mālikīs to study legal methodology and Ash'arism and who posited that the first obligation of the believer is to learn and understand happened to be the grandfather of Averroes (i.e. Ibn Rushd al-Ḥafīd), the most brilliant Andalusī rationalist of all times. In our view this is a remarkable fact that deserves to be stressed. Actually, the grandfather's insistence on the need to learn and exert the intellect in matters of faith is still scarcely known among students of Mālikism and Ash'arism; this credit is instead given to Ibn Tūmart. Moreover, from time to time, legal works by the grandfather continue to be attributed to the grandson and vice versa, and evidence that Averroes was well acquainted with and heavily influenced by his grandfather's thought can be found in the *Bidāyat al-mujtahid* (e.g. the chapter on *ṣulḥ*). Also being inclined to serenity and composure on account of his erudition and his asceticism, Ibn Rushd al-Jadd is a telling example of how Ibn Tūmart's extremism ended up irritating even the most balanced spirits.

Al-Qurṭubī's stance should rather be connected to his training period during which he could probably enjoy enough time and freedom to read what he wanted, come to his own opinion regarding doctrines that had attracted to them the enraged opposition of earlier generations of scholars, excel in *ḥadīth* and Qur'ānic sciences,<sup>113</sup> and become an ascetic without worldly or material ambitions who, by the time the Castilians entered in Cordoba, preferred to give up the comfort of remaining in his homeland and the likely emotional closeness he felt for it rather than become the subject of a non-Muslim ruler.<sup>114</sup>

As in the case of other important scholars of the period like Ibn Ṭufayl, Averroes or Maimonides, Almohadism becomes manifest in al-Qurṭubī's independence vis-à-vis established schools of thought such as Mālikism, Zāhirism

113 Qur'ān studies had received a considerable impulse already during the Almoravid period, which saw the emergence of the first two Andalusī authoritative commentaries of the Qur'ān, the already mentioned *Aḥkām* by Abū Bakr Ibn al-'Arabī and the *Muḥarrar* by Ibn 'Aṭīyya (d. 541/1146). The extraordinary development of *ḥadīth* during the Almohad period, of which al-Qurṭubī is also a most distinguished representative, was actively supported by the rulers. On the latter development see Fierro, "Revolución y tradición", 147–53, 161–64.

114 On war as setting a "contaminated and impure scenario in which Islamic behavioural norms are no longer enforced and which must be left" and on the "purifying effect of travelling to the East" for Andalusī ascetics in times of unrest see Marín, "Los ulemas de Ilbīra", 199–200.

or Ash‘arism. He is not a strict follower of any mystic, theologian, jurist or philosopher in particular. Rather he appears to align with Sunni *ḥadīth* experts who cultivated a blend of rationalism and asceticism, and were not scandalized by mysticism. They were close to Ash‘arism, devoid of mahdist overtones, and disinterested in administrative and religio-legal positions. In their aspiration to join the ranks of “the righteous ones” (*ahl al-ḥaqq*), i.e. those who are not satisfied with received wisdom and strive to verify the truth of every religious purpose, they evoked an ascetic version of the non-conformist interpreters of the *sharī‘a* to which Averroes had dedicated his aforementioned “The distinguished jurist’s primer” (*Bidāyat al-mujtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid*).

Al-Qurṭubī’s non-conformism is not in keeping, however, with Almohad rejection of the existence of multiple truths—or rather, of different paths to reach the truth (*ikhtilāf*). He does not try to resolve this at any cost, nor is the Almohad caliph required for that purpose on the grounds of his impeccability (*iṣma*), since it is only God who “knows best” about everything dubious.<sup>115</sup> Al-Qurṭubī reviled radicalism or excessive passion for things mundane such as egocentrism or intellectual supremacy; had he been asked, or had he felt the freedom to speak openly, he would probably have also rejected the excess in the Almohads’ accusations of anthropomorphism against the Almoravids, their declaring the abolition of the *dhimma* covenant, or the obligation to subscribe—on pain of death—to the Almohad profession of faith. Ignorance, in his view, does not free from responsibility but does not render one an unbeliever, either. As to the uncertainties in Almohad doctrine on divine attributes, the case of al-Qurṭubī indicates that the scholars of his time were not obliged to find for their denial or pressed to hide their wholehearted support of their assertion.

The relative peace regarding the assimilation of al-Ghazālī’s thought experienced during the Almohad period in al-Andalus did not survive into the Naṣrid period, nor, as we have seen, did the most idiosyncratic Almohad doctrines. However, their effect continued to be felt in new possibilities of combination such as monist Sufism with legal Zāhirism—as in the case of Ibn ‘Arabī—, legal Zāhirism with Ash‘arism,<sup>116</sup> and the legal eclecticism to which the composition of Ibn Juzayy’s (d. 731/1340) *al-Qawānīn al-fiqhiyya* appears to point.

115 This would add credit to the Almohad caliph Abū l-‘Alā’ al-Ma’mūn’s claim that the doctrine of the impeccability of the *mahdī* was no longer operative in his time, which moved him to declare it null and void. As has already been mentioned, this doctrine was reintroduced by al-Rashīd (See Fierro, “La religión”, 448). It seems to have remained in force well into the Naṣrid period, as testified by Abū Ishāq al-Shāṭibī (d. 790/1388) in *al-I’tisām*, 2:72. Also see Nwyia, *Ibn ‘Abbad de Ronda (1332–1390)*, xix, note 5.

116 See Serrano-Ruano, “Later Ash‘arism in the Islamic West”, 25.



Al-Qurṭubī's *Kitāb al-Asnā* first drew our attention because of the polemics around the issue of God's best and most beautiful names between Ibn Ḥazm, al-Ghazālī and Ibn al-'Arabī that it documents. The examination of this debate helps at expanding our present knowledge on both the reception of al-Ghazālī's thought and the development of Ash'arism in the pre-modern Islamic West. By placing that work in its cultural context we have also managed to shed light on the Andalusī traditionists of Almohad times from whose ranks emerged the figure of al-Qurṭubī, observing their relationship with other more or less identifiable local groups (e.g., the Mālikī-Ash'arīs, the Zāhiris, the *falāsifa* and the Sufis) as well as their level of commitment to official religious doctrine. Our conclusions provide safer grounds for further analysis of the doctrine and its enforcement.

### Acknowledgements

This paper collects results of a research project entitled "In the footsteps of Abū 'Alī al-Ṣadafī: Tradition and Devotion in al-Andalus (11th–13th centuries CE)" funded by the Spanish Ministry of Economy and Competitiveness, Ref. FFI2013-43172-P.

### Bibliography

- Adamson, Peter. *Al-Kindī*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Adang, Camilla. "Shurayḥ al-Ru'aynī and the Transmission of the Works of Ibn Ḥazm". In *Ibn Ḥazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. Edited by Camilla Adang, Maribel Fierro, and Sabine Schmidtke. Leiden: Brill, 2013, 513–37.
- Adang, Camilla. "The Spread of Zāhirism in Post-Caliphal al-Andalus: the Evidence from the Biographical Dictionaries". In *Ideas, Images, and Methods of Portrayal: Insights into Classical Arabic Literature and Islam*. Edited by Sebastian Günther. Leiden: Brill, 2005.
- Asín Palacios, Miguel. *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*. 5 vols. Madrid: *Revista de Archivos*, 1927–32.
- 'Azzāwī, Aḥmad. *Rasā'il muwaḥḥidiyya: majmū'a jadīda*. 2 vols. Kenitra: Jāmi'at Ibn Ṭufayl, 1995.
- BA = *Biblioteca de al-Andalus*. Edited by Jorge Lirola Delgado, and José Miguel Puerta Vílchez. 9 vols. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004–13.
- Barbour, Nevill. "La guerra psicológica de los almohades contra los almorávides". *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 2 (1966): 117–30.

- Bellver, José. "Al-Ghazālī of al-Andalus': Ibn Barraĵān, Mahdism, and the Emergence of Learned Sufism on the Iberian Peninsula". *Journal of the American Oriental Society* 133.4 (2013): 659–81.
- Casassas Canals, Xavier. "Devoción y sufismo en los manuscritos aljamiado-moriscos". In *Historia del sufismo en Al Andalus*. Edited by Amina González Costa and Gracia López Anguita. Córdoba: Almuzara, 2009, 212–61.
- Casassas Canals, Xavier. "Al-Asnà fī šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnà de Ibn Farḥ al-Qurṭubī, un tratado sobre los Mejores y Más Hermosos nombres de Dios en forma de 'aqīda". *Alhadra. Revista de la Cultura Andalusí* 2 (2016): 83–135.
- Casassas Canals, Xavier. "The 'Best and Most Beautiful Names of God' in Islamic Books of Devotion (15th–16th Centuries)". In *Construction of Devotion Across Islamic Lands*. Edited by Ana Echevarría, Cynthia Robinson, and Amalia Zomeño. Leiden: Brill, forthcoming.
- Cook, Michael. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Cornell, Vincent. "Understanding Is the Mother of Ability: Responsibility and Action in the Doctrine of Ibn Tūmart". *Studia Islamica* 66 (1987): 71–103.
- Cornell, Vincent. "Faḳīh versus Faḳīr in Marinid Morocco". In *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. Edited by Frederick De Jong, and Bernd Radtke. Leiden: Brill, 1999, 207–24.
- De Goeje, Michael Jan. "Goldziher's Le livre de Moḥammed ibn Toumert". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 58 (1904): 463–84.
- Ebstein, Michael. *Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn 'Arabī and the Ismā'īlī Tradition*. Leiden: Brill, 2014.
- EI*<sup>2</sup> = *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Edited by P. Bearman, Th. Bianquis, E. Bosworth, E. van Donzel, and W.P. Heinrichs. 12 vols. Leiden: Brill, 1960–2004.
- EI*<sup>3</sup> = *Encyclopaedia of Islam, THREE*. Edited by Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, and Everett Rowson. Leiden: Brill, 2007–.
- EQ* = *Encyclopaedia of the Qur'ān Online*. Edited by Jane Dammen McAuliffe. Leiden: Brill, 2005–.
- Ferhat, Halima. "L'organisation des soufis et ses limites à l'époque almohade". In *Los almohades: problemas y perspectivas*. Edited by Patrice Cressier, Maribel Fierro, and Luis Molina. 2 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005, 2:1075–90.
- Fierro, Maribel. "The Polemic About the *karāmāt al-awliyā'* and the Development of Sufism in al-Andalus (4th/10th–5th/11th Century)". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 55 (1992): 236–49.
- Fierro, Maribel. *El libro de las novedades y de las innovaciones*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993.

- Fierro, Maribel. "La religión". In *Historia de España Menéndez Pidal, VIII–II. El retroceso territorial de al-Andalus: Almorávides y almohades, siglos XI al XIII*, directed by M<sup>a</sup> Jesús Viguera. Madrid: Espasa Calpe, 1997, 437–546.
- Fierro, Maribel. "The Legal Policies of the Almohad Caliphs and Ibn Rushd's *Bidāyat al-mujtahid*". *Journal of Islamic Studies* 10.3 (1999): 226–48.
- Fierro, Maribel. "Opposition to Sufism in al-Andalus". In *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. Edited by Frederick De Jong, and Bernd Radtke. Leiden: Brill, 1999, 174–206.
- Fierro, Maribel. "Revolución y tradición: algunos aspectos del saber en al-Andalus durante las épocas almorávide y almohade". In *Biografías Almohades*. Edited by M<sup>a</sup> Luisa Ávila, and Maribel Fierro. 2 vols. Madrid and Granada: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000, 2:131–65.
- Fierro, Maribel. "Las genealogías de 'Abd al-Mu'min, primer califa almohade". *Al-Qanṭara* 24.1 (2003): 77–107.
- Fierro, Maribel. "Sobre monedas de época almohade: I. El dinar del cadí 'Iyāḍ que nunca existió. II. Cuándo se acuñaron las primeras monedas almohades y la cuestión de la licitud de acuñar moneda". *Al-Qanṭara* 27.2 (2006): 457–76.
- Fierro, Maribel. "Doctrina y prácticas jurídicas bajo los almohades". In *Los almohades: problemas y perspectivas*. Edited by Patrice Cressier, Maribel Fierro, and Luis Molina. 2 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005, 2:895–935.
- Fierro, Maribel. *History of Authors and Transmitters of al-Andalus (HATA)*. Section "V Mística". Online at [http://kohepocu.cchs.csic.es/register/to/hata\\_kohepocu/](http://kohepocu.cchs.csic.es/register/to/hata_kohepocu/).
- Fletcher, Madeleine. "The Almohad *Tawḥīd*: Theology Which Relies on Logic". *Numen* 38.1 (1991): 110–27.
- Frank, Richard M. "Knowledge and *Taqīd*: The Foundations of Religious Belief in Classical Ash'arism". *Journal of the American Oriental Society* 109.1 (1989): 37–62.
- Fricaud, Émile. "La place des *ṭalaba* dans la société almohade". In *Los almohades: problemas y perspectivas*. Edited by Patrice Cressier, Maribel Fierro, and Luis Molina. 2 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005, 2:525–45.
- García Sanjuán, Alejandro. "Ibn Ḥazm and the Territory of Huelva: Personal and Family Relationships". In *Ibn Ḥazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. Edited by Camilla Adang, Maribel Fierro, and Sabine Schmidtke. Leiden: Brill, 2013, 51–67.
- Garden, Kenneth. *Al-Ghazālī's Contested Revival: Iḥyā' 'ulūm al-dīn and Its Critics in Khorasan and the Maghrib*. Ph.D. Dissertation, University of Chicago, 2005. Online at <http://www.ghazali.org/dissertation/garden-dss-05.pdf>.
- Garden, Kenneth. *The First Islamic Reviver: Abū Ḥāmid al-Ghazālī and His Revival of the Religious Sciences*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Ghaly, Mohammed. "Biomedical Scientists as Co-Muftis: Their Contribution to Contemporary Islamic Bioethics". *Die Welt des Islams* 55 (2015): 286–311.

- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Al-Maḡṣad al-asnā fī sharḥ maʿānī asmāʾ Allāh al-ḥusnā*. Beirut: Dār al-Mashriq, 1971.
- Gimaret, Daniel. *Les noms divins en Islam*. Paris: Editions du Cerf, 1998.
- Goldziher, Ignaz. "Die Bekenntnisformeln der Almohaden". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 44 (1890): 168–71.
- Griffel, Frank. *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Griffel, Frank. "Al-Ghazali". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition). Edited by Edward N. Zalta. URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/al-ghazali/>.
- Guichard, Pierre. *De la expansión árabe a la reconquista: esplendor y fragilidad de al-Andalus*. Granada: Fundación El Legado Andalusi, 2002.
- Al-Ḥalīmī. *Kitāb al-Minhāj fī shuʿab al-īmān*. Edited by Ḥilmī Muḥammad Fūda. 3 vols. Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- Harvey, Leonard Patrick. *Muslims in Spain 1500 to 1614*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- Ibn Ḥazm. *Kitāb al-Muḥallā*. 11 vols. Cairo: n.d., 1928–34.
- Ibn Marzūq. *Al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-ḥasan fī maʿāthir mawlānā Abī l-Ḥasan*. Spanish translation with notes and introduction by M<sup>a</sup> Jesús Viguera Molins: *Hechos memorables de Abū l-Ḥasan, sultan de los benimerines. El "Musnad" de Ibn Marzūq*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1977.
- Ibn Rushd al-Jadd. *Fatāwā Ibn Rushd al-Jadd*. Edited by al-Mukhtār b. al-Ṭāhir al-Ṭalīlī. 3 vols. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1983.
- Ibn Rushd al-Jadd. *Al-Muqaddimāt al-mumahhidāt*. Edited by Muḥammad Ḥajjī. 3 vols. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1988.
- Idris, Hady Roger. "Essai sur la diffusion de l'aś'arisme en Ifrīqiya". *Cahiers de Tunisie* 1.2 (1953): 126–40.
- ʿIyād b. Mūsā, *al-Iʿlām bi-ḥudūd qawāʾid al-islām*. Edited by Muḥammad Ibn Tāwīt al-Ṭanjī. Muḥammadiyya: Wizārat al-Awqāf wa-l-Shuʿūn al-Islāmiyya, 1983.
- Laoust, Henry. "Une fetwā d'Ibn Taymiyya sur Ibn Tumart". *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 59 (1969): 157–84.
- Luciani, Jean-Dominique (ed.). *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert*. Algiers: Imprimerie Orientale Pierre Fontana, 1903.
- Marín, Manuela. "Los ulemas de Ilbīra: saberes islámicos, linajes árabes". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebráicos: Sección árabe-islam* 57 (2008): 160–203.
- Marín, Manuela. "En los márgenes de la ley: el consumo de alcohol en al-Andalus". In *Identidades marginales*. Edited by Cristina de la Puente. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003.
- Marín, Manuela. "Représentations de la sainteté au Maghreb: une étude du Mustafād d'al-Tamīmī". In *Dynamiques religieuses et territoires du sacré au Maghreb médiéval*:



- éléments d'enquête*. Edited by Cyrille Aillet, and Bulle Tuil Leonetti. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2015, 253–81.
- Martínez Núñez, M<sup>a</sup> Antonia. “El califato almohade”. In *Ultra Mare: Mélanges de langue arabe et d’islamologie offerts à Aubert Martin*. Edited by Frederick Bauden. Louvain: Peeters, 2004.
- Nagel, Tilman. “La destrucción de la ciencia de la *šarī’a* por Muḥammad b. Tūmart”. *Al-Qanṭara* 18.2 (1997): 295–304.
- Nwyia, Paul. *Ibn ‘Abbad de Ronda (1332–1390)*. Beirut: Imprimerie Catholique, 1961.
- Ould-Mohamed Baba, Elemin. “Le statut du personnage de Ġawhar à travers les principales versions de la genèse du mouvement almoravide”. In *Biografías magrebíes: Identidades y grupos religiosos sociales y políticos en el Magreb medieval*. Edited by Mohamed Meouak. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2012, 187–214.
- Peña, Salvador, and Miguel Vega. “La muerte dada en el Corán (glosario y estudio de una inscripción numismática de los Banū Gāniya)”. In *De muerte violenta: Política, religión y violencia en al-Andalus*. Edited by Maribel Fierro. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004, 249–99.
- Puente, Cristina de la. “El vinagre en las fuentes jurídicas mālikíes”. In *El banquete de las palabras: La alimentación de los textos árabes*. Edited by Manuela Marín, and Cristina de la Puente. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005, 255–71.
- Puerta Vilchez, José Miguel. “Inventory of Ibn Ḥazm’s work”. In *Ibn Ḥazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. Edited by Camilla Adang, Maribel Fierro, and Sabine Schmidtke. Leiden: Brill, 2013, 683–760.
- The Qur’an, English translation by M.A.S. Abdel Haleem. Parallel Arabic Text*. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 2010.
- Al-Qurṭubī, Shams al-Dīn Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad al-Anṣārī. *al-Asnā fi sharḥ asmā’ Allāh al-ḥusnā wa-ṣifātihi*. Edited by Ṭāhir Aḥmad Muḥammad, Muḥammad Ḥasan Jabal, and Majdī Fathī al-Sayyid. 2 vols. Tanta: Dār al-Ṣaḥāba lil-Turāth bi-Ṭanṭā lil-Nashr wa-l-Taḥqīq wa-l-Tawzī‘, 1416/1995. Edited by Ṣāliḥ ‘Aṭīyya al-Ḥaṭamānī. Tripoli: Jam‘iyyat al-Da‘wā al-Islāmiyya al-‘Ālamiyya, 2001. Edited by ‘Irfān b. Salīm al-‘Ashshā Ḥassūna al-Dimashqī. 4th ed. Cairo: al-Maktaba al-Ḥadāriyya, 1427/2006.
- Al-Qurṭubī, Shams al-Dīn Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad al-Anṣārī. *Al-Jāmi‘ li-ahkām al-Qur‘ān wa-l-mubayyin li-mā taḍammanahu min al-sunna wa-āy al-furqān*. Edited by ‘Abdallāh b. ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī. 24 vols. Beirut: Mu‘assasat al-Risāla lil-Ṭibā‘a wa-l-Nashr wa-l-Tawzī‘, 2006.
- Rodríguez Mediano, Fernando. “Biografías almohades en el *Tašawwuf* de al-Tādilī”. In *Biografías almohades*. Edited by M<sup>a</sup> Luisa Ávila, and Maribel Fierro. 2 vols. Madrid and Granada: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000, 2:167–93.

- Salmān, Mashhūr Ḥasan Maḥmūd. *Al-Imām al-Qurṭubī, Shaykh a'immat al-tafsīr*. Damascus, Dār al-Qalam lil-Ṭibā'a wa-l-Nashr wa-l-Tawzī', 1413/1993.
- Samsó, Julio. *Las Ciencias de los Antiguos en al-Andalus*. 2nd ed. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2011.
- Serrano-Ruano, Delfina. "Los almorávides y la teología aš'arí: ¿Contestación o legitimación de una disciplina marginal?" In *Identidades marginales*. Edited by Cristina de la Puente. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003, 461–516.
- Serrano-Ruano, Delfina. "¿Por qué llamaron los almohades antropomorfistas a los almorávides?" In *Los almohades: problemas y perspectivas*. Edited by Patrice Cressier, Maribel Fierro, and Luis Molina. 2 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005, 2:815–52.
- Serrano-Ruano, Delfina. "Why did the Scholars of al-Andalus Distrust al-Ghazālī? Ibn Rushd al-Jadd's *Fatwā* on *Awliyā' Allāh*". *Der Islam* 83.1 (2006): 137–56.
- Serrano-Ruano, Delfina. "El Corán como fuente de legislación islámica: Abū Bakr Ibn al-'Arabī y su obra *Aḥkām al-Qur'ān*". In *El Corán ayer y hoy: Perspectivas actuales sobre el Islam. Estudios en honor del profesor Julio Cortés*. Edited by Miguel Hernando de Larramendi, and Salvador Peña. Córdoba: Berenice, 2008.
- Serrano-Ruano, Delfina. "Ibn Rushd al-Jadd". In *Islamic Legal Thought: A Compendium of Muslim Jurists*. Edited by Oussama Arabi, David Powers, and Susan Spector. Leiden: Brill, 2013, 295–322.
- Serrano-Ruano, Delfina. "Later Ash'arism in the Islamic West". In *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Edited by Sabine Schmidtke. Oxford: Oxford University Press, 2016, 515–33.
- Serrano-Ruano, Delfina. "La diffusion de l'aš'arisme et la réforme du credo malikite à l'époque almoravide: Ibn Rušd al-Ġadd, Abū Bakr Ibn al-'Arabī et le qāḍī 'Iyād". In *Dynamiques religieuses et territoires du sacré au Maghreb médiéval: éléments d'enquête*. Edited by Cyrille Aillet, and Bulle Tuil Leonetti. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2015, 79–102.
- Serrano-Ruano, Delfina. "Entre almorávides y almohades: el concepto de *taklīf* (responsabilidad individual) y la introducción del imperativo de razonar la fe en el aš'arismo andalusí". In *Al-Muwahhidūn: El despertar del califato almohade*, Parte I: Génesis, revolución y evolución del califato almohade. Edited by Dolores Villalba Sola. Granada: Patronato de la Alhambra y del Generalife, 2019, 42–59.
- Serrano-Ruano, Delfina. "Sufi Practices versus *fiqh*-Oriented Orthodoxy in the Pre-Modern Islamic West: New Evidence, Balance, and Perspectives on a Misleading Dichotomy". In *Construction of Devotion Across Islamic Lands*. Edited by Ana Echevarría, Cynthia Robinson, and Amalia Zomeño. Leiden: Brill, forthcoming.
- Shabana, Ayman. "Negation of Paternity in Islamic Law between *Lī'an* and DNA fingerprinting". *Islamic Law and Society* 20.3 (2013): 157–201.

- Al-Shāṭibī, Abū Ishāq. *Kitāb al-ʿItīṣām*. Edited by Abū ʿUbayda Mashhūr b. Ḥasan Āl Sulaymān. Doha, Dār al-Tawḥīd, 1421/2000.
- Shihadeh, Ayman. “From al-Ghazālī to al-Rāzī: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology”. *Arabic Sciences and Philosophy* 15 (2005): 141–79.
- Treiger, Alexander. *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazālī’s Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundations*. London and New York: Routledge, 2012.
- Urvoy, Dominique. “La pensée d’Ibn Tūmart”. *Bulletin d’Études Orientales* 27 (1974): 19–44.
- Urvoy, Dominique, *El mundo de los ulemas andaluces del siglo V/XI al VII/XIII: Estudio sociológico*. Madrid: Ediciones Pegaso, 1983.
- Urvoy, Dominique. *Pensers d’al-Andalus: La vie intellectuelle à Cordoue et à Séville au temps des empires berbères (fin XI<sup>e</sup> siècle-début XIII<sup>e</sup> siècle)*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1990.
- Urvoy, Dominique. “Les professions de foi d’Ibn Tūmart: problèmes textuels et doctrinaux”. In *Los almohades: problemas y perspectivas*. Edited by Patrice Cressier, Maribel Fierro, and Luis Molina. 2 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005, 2:739–52.
- Viguera, M<sup>a</sup> Jesús. “Historiografía”. In *Historia de España Menéndez Pidal, VIII–II. El retroceso territorial de al-Andalus: Almorávides y almohades, siglos XI al XIII*. Edited by M<sup>a</sup> Jesús Viguera. Madrid: Espasa Calpe, 1997, 1–37.

# Editorial Brill

## Prestigio

Prestigio editorial. ICEE y posición en ranking general y por disciplinas

General (504 editoriales)		Antropología (45 editoriales)		Arqueología y Prehistoria (48 editoriales)		Bellas Artes (44 editoriales)		Biblioteconomía y Documentación (37 editoriales)		Ciencias Políticas (30 editoriales)		Comunicación (48 editoriales)		Derecho (95 editoriales)		Economía (72 editoriales)	
IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición
14.593	16 de 259	0.131	12 de 21	0.281	13 de 39			0.127	12 de 22	0.061	17 de 24			0.267	18 de 65		

Educación (156 editoriales)		Estudios Árabes y Hebraicos (53 editoriales)		Filosofía (91 editoriales)		Geografía (81 editoriales)		Historia (231 editoriales)		Lingüística, Literatura y Filología (195 editoriales)		Psicología (46 editoriales)		Sociología (46 editoriales)	
IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición
		1.720	1 de 32	0.073	34 de 57			2.159	4 de 97	2.462	9 de 120	0.052	30 de 48		

**ICEE:** Indicador de prestigio percibido por los expertos. Más información sobre su cálculo en [http://ilia.cchs.csic.es/SPI/metodologia\\_2014.html](http://ilia.cchs.csic.es/SPI/metodologia_2014.html)

**Posición:** posición que ocupa la editorial en el ranking según su valor de ICEE. La posición de cada editorial se pone en relación con el número total de posiciones o valores que se registran en el ranking.

Se aporta el número total de editoriales de cada ranking bajo cada disciplina. Algunas editoriales comparten el valor de ICEE y, por tanto, tienen la misma posición..

## Especialización editorial



Número de títulos en las dos primeras disciplinas con mayor número de títulos publicados y porcentaje que representan respecto al total de títulos en el área (share). DILVE

**Número de títulos:** número de títulos en las dos disciplinas predominantes en cada editorial

**Share:** porcentaje que los títulos publicados en cada materia representan respecto al total de títulos en el área

**Fuente de datos:** DILVE

### Proceso de selección de originales

Sistema de revisión de originales declarado por la editorial. Libros científicos

Información sobre los procesos de selección de originales de libros científicos declarados por la editorial, a partir de una encuesta realizada por el Grupo ÍLIA.

### Scholarly Publishers Indicators Expanded

Editorial	Book Citation Index	SCOPUS	Norwegian lists (CRISTIN)	FINNISH LIST	SPI	Nº BBDD
Brill	●		●	●	●	5

## **7. La práctica del *dikr* entre los musulmanes castellanos y aragoneses.**

En la segunda fase de nuestra investigación nos propusimos seguir avanzando en el conocimiento de la religiosidad de los musulmanes castellanos y aragoneses a partir de sus propios textos centrándonos ya no en un único texto de devoción, sino ampliando nuestro campo de investigación a una práctica de devoción concreta. Dos son los objetivos que definimos, por una parte, y en primer lugar, observar cómo a partir de las obras de tipo teórico en las que se describen los ritos y devociones islámicos, se configura o conforma la idea que tienen los creyentes sobre la esencia, valor y beneficios de las diferentes prácticas religiosas. Estas obras teóricas definen, entre otros aspectos, las circunstancias y condiciones que se han de dar y cumplir para que éstas sean llevadas a la práctica convenientemente; si son obligatorias o no; en qué circunstancias son obligatorias y en qué circunstancias no; cuáles los efectos de no ser llevadas a la práctica cuando se corresponde; los beneficios derivados de su ejecución; su origen; el tiempo y lugar en que deben ser realizados, etc. En segundo lugar nos propusimos observar y analizar de qué manera las enseñanzas teóricas se llevaban a cabo en la práctica. Intentando dar respuesta, entre otras, a las siguientes cuestiones: ¿Cómo integraban y vivían los creyentes estos ritos y devociones en el marco de su religiosidad cotidiana? ¿Cuáles eran los textos utilizados en el marco de estas prácticas?

Escogimos entre todas las prácticas de devoción islámicas concentrar nuestra atención en la práctica de devoción denominada *dikr* (rememoración de Dios) y en un determinado grupo de plegarias del tipo deprecativo (*du'ā'*), de alabanza y de glorificación. Escogimos estas manifestaciones de la religiosidad islámica, porque en ellas ocupan un lugar esencial y fundamental los nombres de Dios, tema en el que empezamos a profundizar ya en la primera parte de nuestra investigación, constatando que es sin duda el tema clave de toda la religiosidad y teología islámica. El estudio de los nombres de Dios no sólo nos abre las puertas a comprender

la manifestación de la religiosidad islámica entre los musulmanes aragoneses y castellanos, sino que nos da las claves fundamentales para comprender el Islam en general, sus raíces, el desarrollo de las diferentes corrientes teológicas, exegéticas y místicas surgidas en su seno, y el motivo de las múltiples escuelas y corrientes existentes, y de las polémicas y controversias mantenidas entre estas.

Podemos constatar la existencia de innumerables devocionarios manuscritos en los que se incluyen plegarias y textos devocionales, como los listados de Los Mejores y Más Hermosos Nombres de Dios, que eran utilizados a modo de letanías en las prácticas de *dikr*. Esto nos indica que las prácticas de devoción islámicas estuvieron vivas entre los musulmanes castellanos y aragoneses, al menos entre aquellos que utilizaron los manuscritos del corpus “aljamiado-morisco”, hasta el momento de la expulsión, en especial la práctica devocional de recordar y nombrar a Dios, el *dikr*, que al no estar ligada ni a un lugar ni a un tiempo determinado y por tanto poderse llevar a cabo en cualquier momento individualmente en la intimidad, pudo seguir realizándose sin demasiados problemas, incluso después de la conversión forzada al cristianismo, a pesar de las prohibiciones y la persecución a las que las autoridades sometieron a los musulmanes. Es probable que la práctica de esta devoción incluso pudiera llegar a incrementarse o intensificarse al no poder ser llevados a la práctica, debido a la prohibición y persecución de las autoridades cristianas, otros tipos de ritos o devociones públicos o colectivos. La práctica de esta devoción permitía a los musulmanes convertidos a la fuerza y que querían seguir manteniendo su fe dar expresión a su religiosidad y reforzar y mantener viva su creencia, a pesar de las prohibiciones y control a los que estaban sometidos por parte de las autoridades. Además de la práctica individual del *dikr* la forma y estilo de algunos de los textos incluidos en los devocionarios, nos hacen suponer que también hubo prácticas colectivas de esta manifestación religiosa.

## 8. Las *'aqīda*-s de Ibn Tūmart y al-Sanūsī.

Otra de las prácticas de devoción que analizamos son las *'aqīda*-s. ¿Qué es exactamente una *'aqīda* y para qué se usa? Si traducimos genéricamente, como se hace algunas veces de forma apresurada, el término *'aqīda* por *credo* o *profesión de fe*, nos encontramos ante el problema de denominar de forma adecuada el alto número de *'aqīda*-s que no se dejan encorsetar en los limitados márgenes de esa acepción<sup>43</sup>. No todas las *'aqīda*-s son credos o profesiones de fe. Además, nos encontramos ante un segundo problema, que es atribuir, de manera más o menos consciente, lo que se entiende por *credo* o *profesión de fe* en otras concepciones religiosas, especialmente en el cristianismo, a las *'aqīda*-s islámicas. En el Islam, debemos recordarlo, no existe ninguna institución religiosa como la iglesia que redacte dogmas o artículos de fe, que luego lleguen a tener una validez universal para todos los creyentes, de manera que todos ellos queden obligados a aprenderlos y tenerlos en cuenta. Esto no implica que no haya habido gobiernos musulmanes y corrientes ideológicas islámicas de tipo teológico o místico que hayan tratado, y traten, de imponer una determinada *'aqīda* a sus súbditos o a sus seguidores, en caso extremo incluso a todos los musulmanes. Es el caso, por ejemplo, de los almohades, que quisieron imponer las *'aqīda*-s de Ibn Tūmart a todos los súbditos de su imperio.

En el Islam, en principio, cualquiera puede escribir una *'aqīda*, que puede ser de muy distintos tipos, tanto por lo que se refiere a su forma, estructura, contenido o estilo. Hay *'aqīda*-s con la extensión de una página y otras que ocupan varios volúmenes<sup>44</sup>. Hay *'aqīda*-s en prosa y también las hay en verso. Hay *'aqīda*-s místicas, dogmáticas, teológicas, etc.

---

<sup>43</sup> Un buen ejemplo de ello es el de las propias *'aqīda*-s de Ibn Tūmart, las cuales difícilmente pueden ser comprendidas si se las quiere reducir al género de los *credos* o *artículos de fe*.

<sup>44</sup> En realidad, una gran parte de los tratados de teología islámica no son otra cosa que *'aqīda*-s, al tener como fin último, precisamente, el de consolidar y fortalecer la fe del creyente. “The documents to which the terms *'akīda* or *'akā'id* are applied vary in length, and the longer ones cannot be sharply divided from the comprehensive theological treatises” (WATT, M., “*'akīda*”, en EI<sup>2</sup> (*The Encyclopaedia of Islam. New Edition*), Leiden / Londres, 1960, p. 332).

En el corpus de los manuscritos "aljamiado-moriscos" se encuentran incluidos varios textos de *'aqīda*-s de diferentes tipos. Durante el proceso de consulta de los manuscritos de este corpus identificamos la existencia de numerosos copias, traducciones y comentarios de las *'aqīda*-s de Ibn Tūmart y las de al-Sanūsī, que habían pasado hasta el momento totalmente desapercibidos. El descubrimiento de la presencia de estos textos nos pareció muy importante, pues aparte de representar un gran avance en la caracterización del corpus, nos aporta nueva información de gran interés que nos ayuda a comprender mejor el legado islámico que, haciéndolo suyo, mantuvieron vivo, transmitieron, estudiaron y utilizaron para fundamentar su religiosidad y expresarla. Dada la importancia de estos textos hemos publicado dos trabajos en los que damos a conocer los manuscritos en los que hemos podido identificar copias, traducciones y comentarios de las *'aqīda*-s de Ibn Tūmart (m. 1130) y de al-Sanūsī (m. 1490): (1) "Traducciones, versiones, glosas y comentarios de La *'Aqīda* de al-Sanūsī en español (siglos XVI-XVII)"; y (2) "Difusión de copias y traducciones de la *'aqīda* "al-Muršida" de Ibn Tūmart entre los musulmanes españoles (ss. XV-XVII). Fijación del texto y materiales para su estudio".

### **8.1. *'Aqīda*, significado y propuesta de categorización**

Debido, entre otras cosas, a que las *'aqīda*-s de estos dos autores por su contenido y estructura, difícilmente pueden ser descritas o definidas por el significado que se da habitualmente al término *'aqīda* (profesión de fe, credo), nos ha parecido conveniente hacer una nueva propuesta de definición de este término, así como además una propuesta de categorización de los diferentes textos u obras del género *'aqīda*.

Para poder comprender lo que significa el término *'aqīda*, de manera que la traducción que adoptemos se pueda aplicar a todas las *'aqīda*-s islámicas (a diferencia de lo que ocurre si utilizamos la traducción *credo* o *profesión de fe*) nos parece necesario remontarnos al significado básico de la raíz *'aqada* (عقد), de la que deriva la palabra *'aqīda* (عقيدة). Según los diccionarios de la lengua árabe, etimológicamente el significado primordial de esta raíz es el de

*hacer nudos, atar*. A partir de este significado radical<sup>45</sup> surgen por analogía una serie de significados secundarios. Estos significados secundarios los podemos agrupar en dos categorías principales. La del campo semántico que por analogía se refiere a *hacer nudos y atar* entre personas, es decir el que incluye significados como *vincular* o *establecer* contratos puede adoptar una deriva teológica en el sentido de *vincular* (*vincularse*) y *establecer* contratos con Dios<sup>46</sup>. Por otra parte, *hacer nudos y atar* conlleva el significado adicional de fuerza y consolidación. De nada sirven los nudos si no atan con la fuerza y solidez necesarias que impidan que se deshagan o se rompan y pierdan así la función que les corresponde. Los vínculos y contratos han de estar establecidos con la fuerza y solidez necesaria para que no se rompan o dejen de tener validez. Así pues, el segundo campo semántico principal derivado del significado original de la raíz *ʿaqada* es el que se refiere a *fortalecer, afirmar y consolidar*.

Teniendo en cuenta estos significados y teniendo en cuenta además el contenido de las *ʿaqīda*-s islámicas de uno u otro tipo, nos parece que la traducción más adecuada del término *ʿaqīda* con el que podamos referirnos a todo género de *ʿaqīda*-s, es el de “obra que tiene como fin afianzar, consolidar y fortalecer la fe” del creyente, de manera que se pueda mantener firme sin llegar a resquebrajarse, o tambalear, ni por causas internas (la duda), ni por causas externas (la influencia o ataque de determinadas corrientes ideológicas surgidas en el seno de la comunidad islámica que los redactores de las respectivas *ʿaqīda*-s consideran erróneas; de otras concepciones religiosas; o de determinadas corrientes ideológicas o filosóficas externas a la comunidad musulmana). Si adoptamos esta definición de *ʿaqīda*, no tendremos ningún problema en poder integrar en ella textos tan diferentes como la *ʿaqīda* de Ibn Abī Zayd al-

---

<sup>45</sup> Radical en cuanto a que es un significado básico y fundamental de la raíz.

<sup>46</sup> Marco de Toledo traduce *ʿaqīda* como *vinculum*, lo que nos parece una traducción acertada ya que el término latino precisamente cubre en parte los mismos campos semánticos que el término árabe. Véase ALVERNY, M. T. y VAJDA, G., “Marc de Tolède traducteur d’Ibn Tūmart. III.- Les Textes”, *Al-Andalus*, 16 (1951), pp. 279-281.

Qayrawānī<sup>47</sup>, la de Isa de Jebir<sup>48</sup>, el tratado sobre Los Nombres de Dios de Ibn Farḥ al-Qurṭubī<sup>49</sup>, las ‘aqīda-s de Ibn Tūmart<sup>50</sup> o las de al-Sanūsī<sup>51</sup>.

Consideramos apropiado para su estudio dividir las ‘aqīda-s en tres grupos o categorías principales: (1) **las ‘aqīda-s del tipo “listado”**<sup>52</sup>, es decir, que incluyen un listado de algunos de los principales dogmas o artículos de fe que el creyente tiene que hacer suyos y creer para ser considerado un buen musulmán; (2) **las ‘aqīda-s argumentativas** (teológicas, teológico-filosóficas, teológico-lógicas, teológico-ontológicas, onto-teo-lógicas) en las que se ofrecen, presentan o desarrollan argumentos racionales cuya comprensión ha de tener como resultado la consolidación, fortalecimiento y afirmación de la fe; y (3) **las ‘aqīda-s apoloéticas**<sup>53</sup> en las que se trata principalmente de defender y consolidar la fe frente el ataque o influencia de escuelas teológico-dogmáticas surgidas en el seno de la comunidad islámica y que se considera (por parte del autor de la ‘aqīda o la escuela a la que éste pertenece) no siguen o defienden la auténtica doctrina o preceptos islámicos; o frente a las críticas, ataques o dogmas considerados

---

<sup>47</sup> El manuscrito 5.319 de la Biblioteca Nacional (Madrid) contiene una traducción completa al castellano de la *Risāla* de Al-Qayrawānī acabada de copiar el año 1429.

<sup>48</sup> Hemos publicado una versión modernizada de esta ‘aqīda, y la reproducción fotográfica del texto del manuscrito original (el manuscrito J-1 de la Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CSIC) en *La muerte y el más allá en el Islam. (Antología de textos literarios, jurídicos y religiosos islamo-españoles de mudéjares y moriscos sobre la muerte y el más allá)*.

<sup>49</sup> Véase nuestro artículo “Al-Asnā fī šarḥ asmā’ Allāh al-ḥusnā de Ibn Farḥ al-Qurṭubī: un tratado de los nombres de Dios en forma de ‘aqīda”, pp. 137-152.

<sup>50</sup> Véase URVOY, D., “La pensée d’Ibn Tūmart”, *Bulletin d’études orientales*, 27 (1974), pp. 19-44; y GRIFFEL, F., “Ibn Tūmart’s rational proof of God’s existence and unity, and his connection to the Nizāmiyya madrasa in Baghdad” en CRESSIER, P. y FIERRO, M. y MOLINA, L. (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid, CSIC, 2005, pp. 753-811.

<sup>51</sup> Véase nuestro “Traducciones, versiones, glosas y comentarios de La ‘Aqīda de al-Sanūsī en español (siglos XVI-XVII)”, pp. 209- 221.

<sup>52</sup> Ejemplos de ‘aqīda-s de este tipo son, por ejemplo, la ‘aqīda que incluye Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 996) al principio de su famoso compendio de doctrina jurídica mālikī *Al-Risāla*, en la que se hace una relación de las principales creencias en que debe basarse y sostenerse la fe de los musulmanes. Otra ‘aqīda de este tipo que tuvo una gran difusión entre los musulmanes aragoneses fue la que incluye Isa de Jebir en su obra el *Breviario Sunnī*, véase WIEGERS, G., 1994.

<sup>53</sup> Ejemplo de ‘aqīda de este tipo es el *Fiqh Akbar I*, obra atribuida a Abū Ḥanīfa. La finalidad de esta ‘aqīda es dejar clara la posición considerada como la correctamente islámica sobre algunas cuestiones principales del dogma islámico en contra de las posiciones dogmáticas defendidas por los jāriyīs, los šī’īs y los qādirīs. Para el autor del texto es más importante dejar claro y bien asentado cual es el dogma correcto frente a los dogmas proclamados por los grupos que defienden dogmas según él equivocados o erróneos, que hacer relación de los principales dogmas de fe islámicos. Es por esta razón por la que en esta ‘aqīda no hay ninguna referencia, por ejemplo, a la unicidad de Dios o a la misión profética de Mahoma. Escrito a mediados del siglo VIII d.C., incluye diez puntos o artículos; véase WENSINCK, A., 1932, especialmente pp. 102 y ss.

erróneos e equivocados de otras comunidades religiosas como la cristiana o la judía, o corrientes de pensamiento no religiosas como pueden ser las de determinadas escuelas filosóficas.”<sup>54</sup>

Entre la *‘aqīda*-s de tipo “listado” presentes en el corpus de manuscritos “aljamiado-moriscos” destacan por su difusión la que incluye al inicio de su *Risāla (La Epístola)* el sabio jurisconsulto tunecino Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 996) y que fue ampliamente difundida, tanto en su versión árabe original como traducida al castellano entre los musulmanes castellanos y aragoneses, así como la *‘aqīda (Los principales mandamientos y debedamientos de nuestra santa Ley y Sunna)* incluida por Isa de Jebir (s. XV), sabio muftí y alfaquí de los musulmanes de Segovia, en su famosa obra el *Breviario Sunní*, la cual tuvo también una amplia difusión en el seno de esta comunidad. Hemos publicado una edición modernizada del texto de la *‘aqīda* de Isa de Jebir a partir del manuscrito J-1 de la Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CSIC en nuestra obra *La muerte y el más allá según el Islam*<sup>55</sup> debido al marcado carácter escatológico de la mayoría de dogmas que en ella se incluyen<sup>56</sup>.

Las *‘aqīda*-s de Ibn Tūmart y de al-Sanūsī por su parte pertenecen al género de las *‘aqīda*-s argumentativas (teológicas u onto-teo-lógicas).

La *‘Aqīda al-Muršida* de Ibn Tūmart (m. 1130) tuvo una gran e inusitada difusión entre los musulmanes aragoneses. Sin lugar a dudas se trata del texto que más veces aparece incluido en el corpus de manuscritos *mudéjar-morisco*, ya sea en su texto original árabe, ya sea en alguna de las traducciones al castellano de éste. A ella hemos dedicado uno de nuestros trabajos, se trata del artículo titulado “Difusión de copias y traducciones de la *‘aqīda* “al-Muršida” de Ibn Tūmart entre los musulmanes españoles (ss. XV-XVII). Fijación del texto y materiales para su

---

<sup>54</sup> Véase nuestro trabajo “Difusión de copias y traducciones de la *‘aqīda* “al-Muršida” de Ibn Tūmart entre los musulmanes españoles (ss. XV-XVII). Fijación del texto y materiales para su estudio”.

<sup>55</sup> Esta edición la hemos acompañado con la reproducción fotográfica del manuscrito original. Casassas Canals, X., *La muerte y el más allá según el Islam (Antología de textos literarios, jurídicos y religiosos islamo-españoles de mudéjares y moriscos sobre la muerte y el más allá)*, Almería, Fundación Ibn Tufayl, 2014, pp. 89-101.

<sup>56</sup> No todas las *‘aqīda*-s tienen un carácter eminentemente escatológico. Existen, por ejemplo, *‘aqīda*-s teológico-rationales en las que no se hace ninguna mención a dogmas escatológicos, por ejemplo la *‘Aqīda al-Muršida* de Ibn Tūmart de la que hablaremos a continuación.



estudio”<sup>57</sup>. En este trabajo damos a conocer casi una veintena de manuscritos que contienen el texto de esta obra de Ibn Tūmart, ya sea en su versión original árabe, ya sea en su traducción al castellano o en una versión bilingüe árabe-castellano. La presencia de este texto en dieciocho manuscritos diferentes hace que estemos ante el texto con mayor difusión en el corpus de los manuscritos aljamiado-moriscos<sup>58</sup>. El descubrimiento de la presencia de estos textos es muy importante y deja abiertas muchas preguntas, a algunas de las cuales vamos a tratar de dar respuesta en trabajos futuros. Las dos cuestiones principales que se plantean, a nuestro entender, son el motivo de la presencia de una de las tres *‘aqīda*-s de Ibn Tūmart, uno de los textos principales de la producción almohade, en el seno de la comunidad musulmana aragonesa y, por otra parte, el significado de la existencia de estos textos entre los musulmanes aragoneses (al menos entre el grupo de aquellos que copiaron, tradujeron y difundieron estos textos); es decir, analizar el valor que tuvo este texto de Ibn Tūmart para éstos, e intentar discernir si existen elementos o rasgos característicos de la religiosidad y la tradición teológica islámica presentes en Aragón que denoten una pervivencia de la ideología almohade.

Hasta la publicación de nuestro trabajo sólo se conocía la existencia de un par de manuscritos que contenían la *‘Aqīda al-Muršīda* de Ibn Tūmart. Esta circunstancia era considerada de forma anecdótica<sup>59</sup> habiendo sido examinada con rigor únicamente por parte de Gerard Wiegers en su obra *Islamic literature in Spanish and aljamiado. Yça of Segovia (fl.*

---

<sup>57</sup> “Difusión de copias y traducciones de la *‘aqīda* “al-Muršīda” de Ibn Tūmart entre los musulmanes españoles (ss. XV-XVII). Fijación del texto y materiales para su estudio” en *Alirfan*, 4 (2018), pp. 165-178.

<sup>58</sup> Después de haber presentado este trabajo para su publicación, pudimos identificar otro manuscrito que contiene el texto de la *‘Aqīda al-Muršīda* de Ibn Tūmart. Véase MARTÍNEZ DE CASTILLA, N., “A la búsqueda de manuscritos moriscos perdidos. Nuevos testimonios aljamiados y árabes”, en KADRI, A. & MORENO MORENO, Y. & ECHEVARRÍA ARSUAGA, A., *Circulaciones mudéjares y moriscas: redes de contacto y representaciones*, 2018, pp. 297-346.

<sup>59</sup> Epalza afirma, de forma algo precipitada y sin documentos que confirmen su hipótesis, que la presencia de la *‘Aqīda al-Muršīda* de Ibn Tūmart en los manuscritos del corpus “aljamiado-morisco” no vendría determinada por una tradición previa, sino que sería simplemente una presencia casual debido al capricho de algún autor musulmán de finales del siglo XV. Nuestro artículo muestra que no se trata de nada anecdótico y que sin lugar a dudas forma parte del legado y tradición plurisecular de la producción islámica de la comunidad musulmana aragonesa. Véase DE EPALZA, M., “L’identité onomastique et linguistique des morisques” en TEMIMI, A., (ed.), *Actes du II Symposium International du C.I.E.M. sur Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous*, Túnez, 1984, vol. I, pp.269-279; y “La voz oficial de los musulmanes hispanos, mudéjares y moriscos, a sus autoridades cristianas: cuatro textos, en árabe, en castellano y en catalán-valenciano”, *Sharq al-Andalus*, 12 (1995), pp. 279-297.

1450), *his antecedents and successors*<sup>60</sup>. Wieggers se interesó en este texto y en su presencia en el corpus de manuscritos "aljamiado-moriscos" en el marco de su hipótesis de que la política lingüística almohade de difundir algunos de los textos religiosos islámicos en lengua no árabe, en concreto en lengua bereber, podía estar en el origen de la selección de los textos concretos que se copiaban, traducían, utilizaban y difundían en la comunidad religiosa musulmana, en lengua castellana, o más precisamente en lengua castellana aljamiado-árabe. La hipótesis de Wieggers es muy sugerente, pero ni él ni otros autores han continuado profundizando en esta línea de investigación. Los nuevos datos que aportamos no sólo nos han de llevar a replantear la tradición religiosa de los musulmanes aragoneses y sus posibles vínculos teológicos y no ya sólo lingüísticos con la política religiosa almohade y con la posible pervivencia de la misma en tierras de Aragón hasta como mínimo finales del siglo XVI, sino que además aportan nuevos elementos a tener en cuenta por aquellos que estén interesados en volver a considerar, tal como se merece, la hipótesis de Wieggers. A la espera de profundizar en el estudio de este tema, lo que queda claro es que la *'Aqīda al-Muršida* de Ibn Tūmart debió de ocupar un papel fundamental en la devoción y la religiosidad entre los creyentes de la comunidad religiosa musulmana aragonesa. Decimos aragonesa y no castellana, porque no tenemos constancia, por el momento, de ningún manuscrito de procedencia castellana que contenga esta *'aqīda*.

La *'Aqīda* de al-Sanūsī (m. 1480), por su parte, fue estudiada, analizada, comentada y traducida por diferentes autores musulmanes aragoneses y castellanos exiliados en Túnez y Argelia.

En nuestro trabajo "Traducciones, versiones, glosas y comentarios de la *'Aqīda* de al-Sanūsī en español (siglos XVI-XVII)"<sup>61</sup> hemos presentado y analizado nueve manuscritos del corpus "aljamiado-morisco" que contienen, traducen o comentan esta *'aqīda*. El interés para los

---

<sup>60</sup> WIEGERS, G., *Islamic literature in Spanish and aljamiado. Yça of Segovia (fl. 1450), his antecedents and successors*, Leiden – New York – Köln, 1994.

<sup>61</sup> "Traducciones, versiones, glosas y comentarios de La *'Aqīda* de al-Sanūsī en español (siglos XVI-XVII)" en *Alirfan*, 2 (2016), pp. 209-221.

autores musulmanes aragoneses creemos que se tiene que entender como continuación de la tradición que vincula esta *‘aqīda* con la *‘Aqīda al-Muršida* de Ibn Tūmart.

Además de estos dos trabajos hemos publicado otro trabajo en el que hemos seguido avanzando en nuestro conocimiento de las *‘aqīda*-s que fueron escritas, utilizadas y difundidas por los musulmanes de Castilla y Aragón. Se trata del artículo "Las *‘aqīda*-s entre los musulmanes castellanos y aragoneses de época mudéjar y morisca: las *‘aqīda*-s de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (s. X), Ibn Tūmart (s. XII), e Isa de Jebir (s. XV) "<sup>62</sup>. En este trabajo analizamos el contenido y la forma de las tres *‘aqīda*-s más difundidas entre los musulmanes castellanos y aragoneses de época mudéjar y morisca. Se trata de: (1) la que incluye al principio de su obra jurídica *La Risāla* el sabio jurisconsulto tunecino Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (s. X); (2) la *‘aqīda* alMuršida escrita por Ibn Tūmart (s. XII), fundador y líder del imperio almohade; y (3) la *‘aqīda* escrita en castellano por el alfaquí y muftí de la aljama de Segovia Isa de Jebir (s. XV). Aunque escritas en diferentes épocas, estas tres *‘aqīda*-s circularon entre los musulmanes aragoneses y castellanos durante los siglos XV al XVII. Las de al-Qayrawānī e Ibn Tūmart lo hicieron tanto en su versión original árabe como traducidas al castellano, la de Isa de Jebir en su versión original en lengua castellana. El análisis y estudio de estas *‘aqīda*-s nos ha permitido, entre otras cosas, mostrar la influencia de dos corrientes teológico-jurídicas islámicas diferentes entre los musulmanes españoles. Corrientes que se diferencian, especialmente, en el papel que otorgan a la razón para alcanzar una fe asentada sobre fundamentos sólidos.

La *‘aqīda* de al-Qayrawānī y la de Isa de Jebir comparten diferentes rasgos que no se dan en la *‘aqīda* de Ibn Tūmart, y pertenecen a una misma corriente teológico-jurídica. En primer lugar, ambas forman parte de obras jurídicas, de las que son el primer capítulo o uno de los primeros capítulos. Las dos coinciden, además, en que pertenecen a la tradición teológico-

---

<sup>62</sup> "Las *‘aqīda*-s entre los musulmanes castellanos y aragoneses de época mudéjar y morisca: las *‘aqīda*-s de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (s. X), Ibn Tūmart (s. XII), e Isa de Jebir (s. XV) " en *Espacio, Tiempo y Forma*, 33 (2020), pp. 97-116.

jurídica que considera que para que las sentencias dogmáticas que incluyen cumplan el fin que les es propio, el de fundamentar y consolidar la fe de los creyentes verdaderos, basta con que sean pronunciadas y creídas, es decir, que no hace falta que sean conocidas y comprendidas por la razón. Por lo que hace a los temas a los que hacen referencia las sentencias dogmáticas que incluyen, coinciden en parte, pero no en su totalidad. El tema principal (por el número de sentencias dogmáticas que se ocupan de él) en la *'aqīda* de Isa de Jebir es el escatológico (un ochenta por ciento de las sentencias dogmáticas que esta *'aqīda* incluye), en el caso de la *'aqīda* de al-Qayrawānī, las sentencias sobre temas escatológicos apenas llegan al treinta por ciento del total, mientras que el tema principal de esta *'aqīda* es Dios (sus nombres, atributos y esencia) al cual hacen referencia más de la mitad de las sentencias dogmáticas que incluye. Se podría considerar que la *'aqīda* de Isa de Jebir tuviera como referente a la *'aqīda* de al-Qayrawānī, pero vemos que por su contenido, su carácter es muy diferente, aunque pertenezcan a una misma tradición teológico-jurídica (la malikí pre-*aš'arī*), y formen parte de las *'aqīda*-s incluidas en obras jurídicas.

La *'aqīda* de Isa de Jebir a diferencia de las otras dos *'aqīda*-s es un texto, como acabamos de apuntar, de carácter predominantemente escatológico. Desconocemos por el momento cuál es el motivo que hace que Isa de Jebir incluya tantas sentencias dogmáticas que hacen referencia a temas relacionados con la muerte y el más allá. Podría ser que la situación de los musulmanes de época mudéjar, las circunstancias adversas a las que se veía enfrentada esta comunidad a mediados del siglo XV para poder mantener su fe y religiosidad propiciaran el discurso escatológico. O que Isa de Jebir utilizara el tema escatológico por considerar que insistir en la descripción del Juicio Final y de los castigos o bienaventuranzas que los hombres van a encontrar en la otra vida, podía influir en una intensificación de la fe, la religiosidad y las buenas obras entre los musulmanes castellanos en proceso de desaculturación. O simplemente porque reprodujo, o se basó en, una *'aqīda* anterior de marcado carácter escatológico que le sirvió de modelo.

La *‘aqīda* de Ibn Tūmart, por su parte, pertenece a una tradición jurídico-religiosa (la malikí *aš‘arī*) diferente a la que pertenecen la de Isa de Jebir y la de al-Qayrawānī, tradición que se diferencia, entre otras cosas, por el valor que da al conocimiento y a la razón, como fundamento de la fe y la creencia, y por centrar el tema de sus *‘aqīda*-s casi exclusivamente en Dios (Su esencia, Sus atributos y nombres). Una de las grandes diferencias entre esta *‘aqīda* y las de Isa de Jebir y al-Qayrawānī es que en ella no se hace ninguna referencia al tema escatológico. Para comprender correctamente la causa de esta ausencia, se debe tener en cuenta que tanto en esta *‘aqīda* como en las otras *‘aqīda*-s de Ibn Tūmart, tal como se declara en su frase introductoria “todo adulto dotado de razón está obligado por ley a conocer”, solo se incluyen las sentencias dogmáticas fundamentales que la razón puede llegar a conocer por sí misma, aquellas de las que se puede constatar su verdad, que son verdaderas, por medio de la argumentación racional reflexiva. Ibn Tūmart considera que por este medio no se puede conocer la veracidad de las sentencias dogmáticas de tipo escatológico. Sería, pues, contradictorio, incluirlas en su *‘aqīda*. Ibn Tūmart no niega la verdad de estas sentencias dogmáticas, lo único que apunta es que el criterio para establecer la verdad de éstas no es el de la reflexión argumentativa racional.

Constatamos, pues, que los musulmanes castellanos y aragoneses escribieron, difundieron y utilizaron *‘aqīda*-s que se enmarcan en diferentes tradiciones teológicas y jurídicas. En el caso de las *‘aqīda*-s que aquí nos ocupan vemos que unas se enmarcan en la corriente malikí pre-*aš‘arī* a la que perteneció al-Qayrawānī, que afirma que para que las sentencias dogmáticas sean fundamento de una creencia verdadera es suficiente con pronunciarlas y creerlas, y otras en la corriente malikí *aš‘arī*, a la que pertenece Ibn Tūmart, que afirma que no hay creencia verdadera, aceptable por la ley como tal, si no se conoce la verdad de las sentencias dogmáticas fundamentales por medio de la razón. Es decir, que la presencia de estas *‘aqīda*-s nos muestra como los musulmanes de época mudéjar y morisca poseían y utilizaban textos pertenecientes a dos corrientes jurídico-teológicas muy distintas, por

lo que se refiere al papel que se otorga a la razón, en el proceso de consolidar y fortalecer la creencia verdadera. Hasta qué punto estas dos corrientes jurídico-teológicas estuvieron realmente vivas y presentes entre los musulmanes españoles de época mudéjar y morisca, es una cuestión que queda por determinar y a la que vamos a dedicar algunos de nuestros próximos trabajos.

“Las *‘aqīda*-s entre los musulmanes castellanos y aragoneses de época mudéjar y morisca: las *‘aqīda*-s de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (s. X), Ibn Tūmart (s. XII) e Isa de Jebir (s. XV)”, en *Espacio, Tiempo y Forma*, 33 (2020), pp. 97-116.



# ESPACIO, TIEMPO Y FORMA 33

AÑO 2020  
ISSN 0214-9745  
E-ISSN 2340-1362

SERIE III HISTORIA MEDIEVAL  
REVISTA DE LA FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA







# ARTÍCULOS · ARTICLES



# LAS 'AQĪDA-S ENTRE LOS MUSULMANES CASTELLANOS Y ARAGONESES DE ÉPOCA MUDÉJAR Y MORISCA: LAS 'AQĪDA-S DE IBN ABĪ ZAYD AL-QAYRAWĀNĪ (S. X), IBN TŪMART (S. XII) E ISA DE JEBIR (S. XV)

## THE 'AQĪDA-S AMONG CASTILIAN AND ARAGONESE MUSLIMS OF THE MUDEJAR AND MOORISH PERIOD: THE AQĪDA-S OF IBN ABĪ ZAYD AL-QAYRAWĀNĪ (10<sup>TH</sup> CENTURY), IBN TŪMART (12<sup>TH</sup> CENTURY) AND ISA DE JEBIR (15<sup>TH</sup> CENTURY)

Xavier Casassas Canals<sup>1</sup>

Recepción: 2019/12/29 · Comunicación de observaciones de evaluadores: 2020/03/06 ·

Aceptación: 2020/03/24

DOI: <http://dx.doi.org/10.5944/etfiii.33.2020.27120>

### Resumen

En el presente trabajo analizamos el contenido y la forma de las tres 'aqīda-s (formulaciones de los principios de la creencia islámica) más difundidas entre los musulmanes castellanos y aragoneses de época mudéjar y morisca. Este análisis nos permite, entre otras cosas, mostrar la influencia de dos corrientes teológico-jurídicas islámicas diferentes entre los musulmanes españoles. Corrientes que se diferencian, especialmente, en el papel que otorgan a la razón para alcanzar una fe asentada sobre fundamentos sólidos.

### Palabras clave

'aqīda; moriscos; mudéjares; relación razón y fe; teología islámica; *aš'arīsmo*; Castilla; Aragón.

---

1. Escuela Internacional de Doctorado (UNED) – Universidad de Salzburgo (Austria). C.e.: [Xavier.Casassas@sbg.ac.at](mailto:Xavier.Casassas@sbg.ac.at)

## Abstract

In this paper we analyse the content and form of the three *'aḳīda*-s (formulations of the principles of Islamic belief) most widespread among the Castilian and Aragonese Muslims of the Mudejar and Moorish periods. This analysis allows us, among other things, to show the influence of two different Islamic theological-legal currents among Spanish Muslims. These currents differ, especially, in the role they give to reason in order to acquire a faith based on solid principles.

## Keywords

*'Aḳīda*; Moriscos; Mudejars; Relationship Between Reason and Faith; Islamic Theology; *Ash 'arīsm*; Castile; Aragon.

.....

## A MODO DE INTRODUCCIÓN

En este trabajo llevamos a cabo una primera aproximación al estudio del conjunto de las 'aqīda-s que escribieron, copiaron, tradujeron, utilizaron y difundieron los musulmanes de época mudéjar y morisca en Castilla y Aragón<sup>2</sup>. Nos centramos en las tres 'aqīda-s que, hasta donde alcanzan nuestros conocimientos actuales, fueron las más utilizadas y difundidas en las comunidades religiosas musulmanas castellanas y aragonesas: (1) la que incluye al principio de su obra jurídica *La Risāla* el sabio juriconsulto tunecino Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (s. X)<sup>3</sup>; (2) la 'aqīda *al-Muršīda* escrita por Ibn Tūmart (s. XII), fundador y líder del imperio almohade; y (3) la 'aqīda escrita en castellano por el alfaquí y muftí de la aljama de Segovia Isa de Jebir (s. XV)<sup>4</sup>. Aunque escritas en diferentes épocas, estas tres 'aqīda-s circularon entre los musulmanes aragoneses y castellanos durante los siglos XV al XVII. Las de al-Qayrawānī e Ibn Tūmart lo hicieron tanto en su versión original árabe como traducidas al castellano, la de Isa de Jebir en su versión original en lengua castellana<sup>5</sup>.

### I. ¿QUÉ ES UNA 'AQĪDA?

Nos parece importante, y necesario, antes de entrar a analizar el contenido y valor de estas 'aqīda-s, exponer cuál es la esencia y naturaleza de una 'aqīda en el islam, y mostrar por qué no se pueden equiparar las 'aqīda-s, como se hace frecuentemente, ni por su funcionalidad, ni por su naturaleza, a los credos cristianos.

2. Hemos dedicado dos trabajos anteriores al estudio de la difusión de los textos de las 'aqīda-s de Ibn Tūmart y al-Sanūsī entre los musulmanes castellanos y aragoneses de época mudéjar y morisca, y en el exilio, véase CASASSAS CANALS, Xavier, «Difusión de copias y traducciones de la 'aqīda 'al-Muršīda' de Ibn Tūmart entre los musulmanes españoles (ss. XV-XVII). Fijación del texto y materiales para su estudio», *Al Irfan*, n.º 4 (2018), pp. 165-178; y «Traducciones, versiones, glosas y comentarios de la 'Aqīda de al-Sanūsī en español (siglos xvi-xvii)» *Al Irfan*, n.º 2 (2016), pp. 209-221.

3. El manuscrito 5.319 de la Biblioteca Nacional (Madrid) contiene una traducción completa al castellano de la *Risāla* de al-Qayrawānī acabada de copiar el año 1429.

4. También conocido como Yça de Segovia o Yça Gidelli. Nosotros hemos optado por utilizar en este artículo la variante castellana Isa de Jebir (en lugar de 'Isā ben Jābir), siguiendo al manuscrito J-1 de la Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CSIC, que es una de las copias o versiones más cercanas al original de su obra el *Breviario Sunnī*.

5. De la obra de las 'aqīda-s de al-Qayrawānī y de Ibn Tūmart circularon no sólo versiones en árabe o en castellano, sino que también circularon versiones bilingües. En cuanto a la 'aqīda de Isa de Jebir decimos que circuló en «lengua castellana», y no decimos, como se hace habitualmente, en «lengua aljamiada», por dos motivos: el término aljamiado no se refiere a una lengua, sino al hecho de escribir una lengua utilizando un alfabeto que no es el que habitualmente se utiliza para escribirla, como en el caso del castellano aljamiado-hebreo (castellano escrito utilizando el alfabeto hebreo) o el caso del castellano aljamiado-árabe (castellano escrito utilizando el alfabeto árabe). Véase CASASSAS CANALS, Xavier, «La literatura aljamiado-morisca en el marco de la literatura islámica española: siglos XIII-XVII. Una variedad del castellano vinculada al hiero-Sprachbund islámico» en Benlabbah, Fatiha y Chalkha, Achola. (Eds.), *Los moriscos y su legado desde ésta y otras laderas*, Rabat, Instituto de Estudios Hispano-Lusos, 2010, pp. 368-396.; y porque no hay ninguna prueba fehaciente de que Isa de Jebir escribiera la versión original de su 'aqīda en lengua castellana aljamiado-árabe, de los seis manuscritos que se conservan de su obra el *Breviario Sunnī*, cinco están escritos en castellano y uno en castellano aljamiado-árabe. Véase CASASSAS CANALS, Xavier, «La literatura islámica castellana: siglos XIII-XVII. Catálogo de textos de mudéjares y moriscos escritos en caracteres latinos», *Al-Andalus-Maghreb*, 16 (2009), pp. 89-113, especialmente pp. 105-106.

Las *'aqīda*-s y los credos cristianos son dos tipos de texto que no deben considerarse parte de un mismo género, y mucho menos como si se tratara de textos equivalentes. Una buena parte de las *'aqīda*-s son textos relativamente cortos que están formados exclusivamente por una relación de sentencias dogmáticas yuxtapuestas, que declaran los principios básicos y fundamentales de la creencia verdadera, y por tanto se pueden considerar, por su forma y contenido, semejantes a los credos cristianos. Este tipo de *'aqīda*-s forma parte del género que nosotros hemos denominado en un trabajo nuestro anterior «*'aqīda*-s del tipo listado»<sup>6</sup> y están escritas, normalmente, por autores que forman parte de la tradición teológico-jurídica<sup>7</sup> que considera que, para llegar a ser un creyente verdadero, es suficiente con pronunciar y creer las sentencias dogmáticas que éstas contienen. Pero existe otro tipo de *'aqīda*-s, las que forman parte del grupo de las «*'aqīda*-s argumentativas (teológico-filosóficas)», que ni por su forma, ni por su contenido, pueden equipararse a los credos cristianos. Este tipo de *'aqīda*-s, por ejemplo, la *'Aqīda* de Ibn Tūmart, la *al-'Aqīda al-Kubra* de al-Sanūsī (m. 1490) o la *al-'Aqīda al-Nizāmiyya* de Ŷwaynī (m. 1085) son obras que pueden llegar a ser muy extensas y en las que se exponen y desarrollan argumentos racionales de tipo filosófico y teológico que tienen como finalidad mostrar al creyente que las sentencias dogmáticas que forman el núcleo básico y principal de la creencia son verdaderas y que se puede llegar a conocer que son verdaderas por medio de la razón. Estas *'aqīda*-s forman parte, habitualmente, de la tradición teológico-jurídica que considera que todo hombre adulto y con uso de razón está obligado, por imperativo legal, a conocer la verdad de las sentencias dogmáticas fundamentales por medio de la argumentación racional. Estas «*'aqīda*-s teológico-filosóficas» no pueden equipararse ni por su forma ni por su contenido con los credos cristianos.

En cuanto al lugar que los credos y las *'aqīda*-s ocupan en la liturgia y a la obligatoriedad, o no, de que todos los creyentes los hayan de utilizar y hacer suyos, decretada por una autoridad religiosa central e incuestionable, son aspectos que nos muestran claramente las grandes diferencias existentes entre las *'aqīda*-s y los credos.

A continuación, ofrecemos una relación de las diferencias fundamentales que hay entre las *'aqīda*-s y los credos, diferencias que son esenciales y nos muestran que estamos ante dos tipos de textos diferentes que no se pueden considerar como equivalentes.

El credo cristiano es un escrito y ratificado por las autoridades de una estructura religiosa jerárquica reconocida por todos los creyentes como tal. En el caso de la Iglesia católica, el credo niceno-constantinopolitano fue promulgado en el Concilio de Nicea (325) y ampliado en el Concilio de Constantinopla

6. CASASSAS CANALS, Xavier, «Difusión...», pp. 167-168.

7. Cuáles son las sentencias dogmáticas que un hombre debe hacer suyas, y de qué manera, es una cuestión jurídica y por tanto que tiene implicaciones legales.

(381), junto con el credo de los Apóstoles y el credo denominado Bautismal. Se impone de forma obligatoria por parte de la autoridad eclesiástica a todos los creyentes. Forma parte obligatoria de la liturgia dominical y de ceremonias o ritos fundamentales como el bautismo. Incluye en su contenido una serie de dogmas fundamentales, sin que haya ninguna exposición argumentativa racional que haga evidente o demuestre su verdad. Se trata de un texto corto y conciso. La 'aqīda islámica, por su parte, es un texto que puede ser escrito por cualquier musulmán<sup>8</sup>. No existe una imposición obligatoria a todos los creyentes. Las 'aqīda-s normalmente son adoptadas por los creyentes según la autoridad que éstos otorguen a su autor<sup>9</sup>. No forma parte de la liturgia de ninguno de los ritos fundamentales del islam, aunque pueda haber corrientes religiosas o místicas que incluyan determinadas 'aqīda-s en algunos de sus ritos o ceremonias<sup>10</sup>. Aunque habitualmente las 'aqīda-s son textos cortos, también las hay muy extensas. Además, es importante tener en cuenta que hay 'aqīda-s argumentativas (teológico-filosóficas) que tienen como fin principal hacer evidente e incuestionable la verdad de los dogmas por medio de la argumentación racional.

Es decir, resumiendo sus rasgos esenciales, un credo en la Iglesia Católica Romana es un texto establecido y fijado por la autoridad de la Iglesia; válido y obligatorio y universal para todos los creyentes que forman parte de la Iglesia; forma parte integrante fija de la liturgia de las principales ceremonias y ritos religiosos. Ninguno de estos tres rasgos esenciales se da en las 'aqīda-s islámicas, por esto consideramos que no es adecuado denominarlas credo, pues el uso de esta denominación hace que se les atribuya rasgos o funciones que no le corresponden, es decir, impide una exacta comprensión de lo que es y representa una 'aqīda en el islam.

Para comprender el significado de las 'aqīda-s en el islam consideramos que en primer lugar es necesario conocer cuáles son los campos semánticos a los que pertenece la raíz léxica árabe de la que deriva esta palabra. El significado básico de la raíz 'aqada, de la que deriva la palabra 'aqīda es el de *hacer nudos, atar*. A partir de este significado léxico surgen por analogía una serie de significados secundarios, que podemos agrupar en dos categorías principales. Por una parte, el significado «hacer nudos, atar» referido en concreto a las rones

8. En este contexto es importante recordar que en el islam mayoritario no existe una organización jerárquica, con una autoridad en su cúspide, que tenga autoridad sobre todos los musulmanes.

9. Lo que no impide que haya y haya habido, intentos por parte de determinados grupos, movimientos ideológicos o gobiernos de querer imponer una determinada 'aqīda entre sus seguidores o súbditos, o incluso entre todos los musulmanes.

10. Al Marrākūsī (m. 1224) relata que después de la oración ritual obligatoria de la mañana, los almohades acostumbaban a leer textos de Ibn Tūmart. Goldziher supone que entre estos textos debieron ocupar un lugar especial las 'aqīda-s de Ibn Tūmart. Véase GOLDZIEHER, Ignaz, «Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung in Nordafrika», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 44 (1887), pp. 30-140. En algunos de los textos de la 'aqīda *al-Muršida* que utilizaron los musulmanes aragoneses se dice explícitamente en el encabezamiento «*Al-Muršida* para cada mañana», véase, por ejemplo, el manuscrito 425 de la Biblioteca Nacional de París, folio 30r.



relaciones humanas, pasa a tener el sentido de *vincularse* o *establecer contratos* y por extensión en el ámbito teológico el sentido de *vincularse y establecer contratos con Dios*<sup>11</sup>. Por otra parte, *hacer nudos* y *atar* conlleva el significado adicional de *fuerza y consolidación*. De nada sirven los nudos si no atan con la fuerza y solidez necesaria que impida que se deshagan o se rompan perdiendo así la función que les es propia. Los vínculos y contratos han de estar establecidos con la fuerza y solidez necesaria para que no se rompan o dejen de tener validez. Así pues, el segundo campo semántico principal, derivado del significado original de la raíz *'aqada*, al que pertenece la palabra *'aqida* es el que se refiere a *fortalecer, afirmar y consolidar*.

Teniendo en cuenta estos significados y teniendo en cuenta además el contenido de las *'aqida*-s islámicas de uno u otro tipo, nos parece que la traducción más adecuada del término, con el que podamos referirnos a todo género de *'aqida*-s, es el de «obra que tiene como fin afianzar, consolidar y fortalecer la fe» del creyente, de manera que se pueda mantener firme sin llegar a resquebrajarse, o tambalear, ni por causas internas (la duda), ni por causas externas, por ejemplo la influencia o ataque de determinadas corrientes ideológicas surgidas en el seno de la comunidad islámica que los redactores de las respectivas *'aqida*-s consideran erróneas; de otras concepciones religiosas; o de determinadas corrientes ideológicas o filosóficas externas a la comunidad musulmana. Si adoptamos esta definición de *'aqida*, no tendremos ningún problema en poder integrar dentro del género de la *'aqida* textos tan diferentes como son la *'aqida* de Ibn Abi Zayd al-Qayrawānī, la *'aqida al-Muršida* de Ibn Tūmart<sup>12</sup>, la de Isa de Jebir, las de al-Sanūsī o el tratado sobre los Mejores y Más Hermosos Nombres de Dios de Ibn Farḥ al-Qurṭubī (m. 1272-3)<sup>13</sup>.

11. Marcos de Toledo traduce *'aqida* como *vinculum*, lo que nos parece una traducción muy acertada ya que el término latino precisamente pertenece a los mismos campos semánticos que el término árabe. Véase ALVERNY, Marie Thérèse y VAJDA, Georges, «Marc de Tolède traducteur d'Ibn Tūmart. III.- Les Textes», *Al-Andalus*, 16 1951, pp. 279 y 281. En el islam todos los aspectos relativos al culto y la creencia están regulados en los tratados jurídicos pues tratan de los deberes y obligaciones legales que Dios ha impuesto a los hombres.

12. Véase Casassas Canals, Xavier, «Difusión...».

13. En un trabajo anterior hemos analizado la obra de teología islámica sobre los Mejores y Más Hermosos Nombres de Dios, escrita por Al-Qurṭubī y mostrado que esta obra está escrita y estructurada consciente y explícitamente como una obra de *'aqida*, en el sentido de que aparte de exponer los temas más fundamentales que la teología islámica trata referentes a los Mejores y Más Hermosos Nombres de Dios, el propio autor declara como finalidad principal de su obra, el ofrecer al creyente un fundamento sólido de la fe verdadera que le permita mantenerse firme en ésta ante los cinco principales peligros ante los que está expuesto por causa de corrientes de pensamiento o ideologías ajenas al islam y que pueden hacer tambalear su fe, llevándole a seguir opiniones erróneas o heréticas. Véase CASASSAS CANALS, Xavier, «*Al-Asnā fī šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā* de Ibn Farḥ al-Qurṭubī: un tratado de los nombres de Dios en forma de *'aqida*» *Alhadra*, 2 (2016), pp. 137-152.

## II. LOS AUTORES

### II.1. IBN ABĪ ZAYD AL-QAYRAWĀNĪ (M. 996)

Descendiente de una familia de origen andalusí, nació en Qayrawān ciudad en la que vivió hasta su muerte en 996. Jurista de la escuela malikí, que gozó de una gran autoridad llegando a ser considerado uno de los representantes más importantes de la escuela jurídica malikí, líder indiscutible de ésta en el Norte de África y uno de los primeros en condensar en una obra las doctrinas de esta escuela. Escribió una treintena de obras, las más famosas de las cuales son la *Risāla*<sup>14</sup>, el *Muḥtaṣar al-Mudawwana* y el *Nawādir wa al-ziyādāt 'ala al-Mudawwana*. Sus obras tuvieron una gran difusión en al-Andalus desde época muy temprana, muchos fueron los autores andalusíes que las utilizaron y transmitieron, y su influencia se mantuvo de forma duradera durante siglos, tanto en al-Andalus como en las Coronas de Aragón y Castilla<sup>15</sup>.

### II.2. IBN TŪMART (M. 1130)<sup>16</sup>

Fundador del movimiento almohade. De este autor se conserva una recopilación de sus obras titulada *A 'azz mā yuḥlab* (*Lo máspreciado y excelente que se puede llegar aspirar a saber*) que contiene diferentes tratados y opúsculos sobre temas jurídicos, teológicos y epistemológicos<sup>17</sup>. Además, se conserva de Ibn Tūmart un comentario a la *Muwaḥḥa* de Mālik ibn Anas (m. 796) y un comentario a la colección de hadices *al-Ṣaḥīḥ* de Muslim (m. 875). Ibn Tūmart escribió tres 'aqīda-s conocidas y divulgadas explícitamente como tales: la 'Aqīda, *el Tawḥīd al-Bāri* y la 'aqīda *al-Muršida*<sup>18</sup>. Estas tres 'aqīda-s forman parte de su obra *A 'azz mā yuḥlab*. La más breve, conocida como 'aqīda *al-Muršida*, tuvo una gran difusión entre los musulmanes aragoneses, como hemos demostrado en uno de nuestros trabajos

14. Véase IBN ABĪ ZAYD AL-QAYRAWĀNĪ, *Compendio de derecho islámico (Risāla fi-l-Fiqh)*, traducción de RIOSALIDO, Jesús, Madrid, Editorial Trotta, 1993.

15. Véase FÓRNEAS, José María, «Recepción y difusión en al-Andalus de algunas obras de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī», en *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario*, Granada, 1987, pp. 316-344.

16. Véase LIROLA DELGADO, Jorge, *Biblioteca de al-Andalus: Apéndice*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2012, biografía 2396, pp. 421-439.

17. Se conservan dos manuscritos, con algunas diferencias de contenido, de esta recopilación: (1) árabe 1451, Biblioteca Nacional de Madrid y (2) n° 645 de la Biblioteca de la Mezquita Mayor de Taza (Marruecos). El manuscrito de París fue editado por GOLDZİHER, Ignaz, *Le livre de Mohammed Ibn Toumert. Mahdi des Almohades*, Argel, Imprimerie Orientale Pierre Fontana, 1903. Existe una edición acumulativa de los dos manuscritos de TALİBĪ, 'Ammār, *A 'azz mā yuḥlab*, Argel, Ministerio de Cultura, 2007.

18. Estas tres 'aqīda-s forman parte de la obra *A 'azz mā yuḥlab*. Véase GRIFFEL, Frank, «Ibn Tumart's Rational Proof for God's existence and unity, and his connection to the Nizamiyya Madrasa in Baghdad», en FIERRO, Maribel *et alii*, *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid, CSIC, 2005, pp. 753-813.

anteriores<sup>19</sup>. Hasta el momento hemos identificado una veintena de copias de esta 'aqīda presentes en el corpus de manuscritos de los musulmanes aragoneses de época mudéjar y morisca.

### II.3. ISA DE JEBIR (S. XV)<sup>20</sup>

Fue alfaquí y muftí de los musulmanes de Segovia. Escribió obras islámicas en lengua castellana para lograr la difusión de las enseñanzas del islam no sólo entre los musulmanes castellanos, sino también entre los cristianos interesados en conocer mejor y de primera mano las leyes y fundamentos del islam<sup>21</sup>. Su obra más conocida, de la cual se han conservado varias copias manuscritas, es la *Suma de los principales mandamientos y debedamientos de la Ley Sunna*, también conocida como *El breviario sunní*, un manual de jurisdicción islámica, que como es habitual en este tipo de manuales trata tanto del derecho religioso (deberes del hombre ante Dios) como del civil (derechos y deberes de hombre con relación a los otros hombres y la sociedad). Esta obra, que Isa acabó de escribir el año 1462, tuvo una gran difusión entre los musulmanes castellanos y aragoneses, entre los cuales Isa de Jebir gozó de una gran autoridad<sup>22</sup>.

Este autor colaboró además con Juan de Segovia en la elaboración de una edición trilingüe del Alcorán: árabe, castellano y latín. Por este motivo se trasladó varios meses (de diciembre de 1455 hasta abril de 1456) al sur de Francia para poder colaborar directamente con el autor salmantino en tan ambicioso e importante proyecto que llegaron a culminar con éxito<sup>23</sup>. Isa de Jebir entregó además a Juan de Segovia tres obras escritas en castellano: un sumario explicativo de cada una de las azoras del Alcorán; un compendio de la vida y genealogía de Mahoma y una explicación de los principales artículos de la fe islámica<sup>24</sup>.

19. CASASSAS CANALS, Xavier, «Difusión...».

20. Sobre este autor la obra de referencia principal es WIEGERS, Gerard, *Islamic literature in spanish and aljamiado. Yça of Segovia (fl. 145), his antecedents and successors*, Leiden-New York-Köln, E.J. Brill, 1994. Véase, además, CABANELAS RODRÍGUEZ, Darío, *Juan de Segovia y el problema islámico*, Granada, Editorial Maestre, 1952, (existe una edición facsímil de esta obra con estudio preliminar de MOLINA LÓPEZ, Emilio y CASTILLO CASTILLO, Concepción, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2007).

21. No hay constancia alguna de que sus obras castellanas estuvieran escritas utilizando el alfabeto árabe, por lo que carece de fundamento la afirmación relativamente extendida de que a él se deba el surgimiento de la literatura castellana aljamiado-árabe. Véase CASASSAS CANALS, Xavier, «La literatura islámica castellana...», pp. 105-106.

22. Se conservan seis copias completas de esta obra, cinco escritas en castellano y una escrita en castellano aljamiado-árabe. Véase CASASSAS CANALS, Xavier, «La literatura islámica castellana...», pp. 105-107; y WIEGERS Gerard, *Islamic literature...*, pp. 115-119.

23. Esta obra se encuentra actualmente en paradero desconocido, tras desaparecer de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca a la que Juan de Segovia la donó en su legado testamentario y donde se conservó hasta fecha incierta. Sobre la colaboración de Isa de Jebir con Juan de Segovia y la elaboración de la versión trilingüe del Alcorán, véase CABANELAS, Darío, *Juan de Segovia y el problema islámico*, Madrid, 1952 (existe una edición facsímil de esta obra con estudio preliminar de MOLINA LÓPEZ, Emilio y CASTILLO CASTILLO, Concepción, Granada, 2007).

24. CABANELAS, ob. cit., pp. 148 y 290-291.

### III. CONTENIDO DE LAS TRES 'AQĪDA-S

Las tres 'aqīda-s que centran nuestra atención en el presente trabajo son del tipo listado<sup>25</sup>. Es decir, que son 'aqīda-s que están formadas por una sucesión de dogmas o sentencias dogmáticas yuxtapuestos, sin ningún tipo de comentario, explicación o argumentación que muestre la validez y verdad de estas, ni referencia a una determinada fuente de autoridad que garantice o justifique su veracidad. Normalmente las sentencias que componen estas 'aqīda-s no están numeradas ni se ofrecen estrictamente en forma de listado una debajo de la otra, sino que aparecen enlazadas formando parte de un único texto.

Para comparar el contenido de estas tres 'aqīda-s y poder mostrar y hacer evidentes las diferencias de contenido y orientación existentes entre ellas hemos clasificado las sentencias dogmáticas que contienen según el tema que tratan<sup>26</sup>. Siete son los principales temas dogmáticos en los que inciden:

1. ¿Cómo debe hacer suyo el creyente el contenido de la 'aqīda para llegar a ser un creyente verdadero?
2. Dios:
  - 2.1. atributos o nombres de acción
  - 2.2. atributos negativos
  - 2.3. atributos o nombres positivos
3. el Alcorán
4. Mahoma
5. musulmanes ejemplares
6. el valor de las obras
7. escatología<sup>27</sup>:
  - 7.1. la muerte
  - 7.2. las circunstancias en la sepultura
  - 7.3. la resurrección de los muertos
  - 7.4. el Día del Juicio
  - 7.5. el puente del *al-Širāṭ*<sup>28</sup>

25. Aunque, como veremos más adelante, la 'aqīda de Ibn Tūmart, todo y su apariencia formal que nos puede hacer creer que se trata de una 'aqīda de tipo listado, en realidad forma parte de las 'aqīda-s de tipo teológico-filosófico.

26. En algunas ocasiones no es fácil delimitar exactamente cuando estamos ante una sentencia dogmática independiente, es el caso, por ejemplo, de frases que incluyen, o se puede considerar que incluyen, más de una sentencia dogmática. Por ejemplo, la frase «Dios al fin de todos sus profetas envió a su escogido excelente profeta Mahoma» (sentencia dogmática incluida en el «Segundo artículo de fe» de la 'aqīda de Isa de Jebir), puede considerarse que contiene dos sentencias dogmáticas explícitas: (1) Mahoma es profeta de Dios; y (2) Mahoma es el último de los profetas (el sello de la profecía). Por ello, en el análisis de una determinada 'aqīda por parte de diferentes autores sea diferente el número de sentencias dogmáticas que se lleguen a identificar.

27. Sobre el lugar que ocupa la escatología en las 'aqīda-s véase, WATT, William Montgomery, *Islamic Creeds. A Selection*, Edinburgh, Edinburgh Press, 1994, pp. 20-21. En esta antología el lector puede apreciar que los dogmas escatológicos ocupan un lugar especial en la mayoría de las 'aqīda-s.

28. Es el nombre que se da al puente que está tendido sobre el infierno y por el que han de pasar en el Día del

## 7.6. el paraíso

## 7.7. el infierno

No todas las sentencias dogmáticas pueden considerarse igual de importantes desde el punto de visto teológico en cuanto a su valor como fundamento de la fe, no es lo mismo la sentencia sobre la unicidad absoluta de Dios, que aquella que dice que el ángel de la muerte tocará la trompeta que acabará con todas las vidas, la que afirma que dos ángeles escriben todas las buenas y malas obras que hacen los hombres, la que nos dice que el Alcorán es palabra de Dios o la que nos dice que todos los cuerpos serán resucitados. Cada autor de una *'aqīda* incluye las sentencias dogmáticas que le parecen más importantes, fundamentales o imprescindibles para que el creyente pueda consolidar y afianzar su creencia de manera que pueda llegar a ser, o a ser considerado, como un creyente verdadero, lo que hace que no todas las *'aqīda*-s compartan las mismas sentencias dogmáticas. Estas sentencias dogmáticas pueden venir determinadas por el tipo de finalidad que prevalezca en cada una de las *'aqīda*-s, por ejemplo una *'aqīda* orientada a fortalecer y consolidar la fe del creyente contra las amenazas de corrientes ideológicas o religiosas que el autor de la *'aqīda* considera peligrosas o heterodoxas, puede considerar como imprescindibles y de gran importancia sentencias que en una *'aqīda* pensada, o dirigida, al fortalecimiento de la fe del creyente como individuo dentro del seno de la comunidad musulmana quizás no sean tan relevantes o necesarias.

#### LA *'AQĪDA DE AL-QAYRAWĀNĪ*<sup>29</sup>:

Esta *'aqīda* constituye el primer capítulo de la *Risāla*, titulado «Proposiciones dogmáticas que la lengua está obligada a pronunciar y el corazón está obligado a creer». Se trata de un texto de escasa extensión, apenas tres páginas en la edición de Riosalido<sup>30</sup>. Este capítulo, en el que no hay ninguna división en apartados o párrafos, está formado por un total de ciento quince sentencias dogmáticas yuxtapuestas que tratan ocho temas principales:

1. Dios, Su esencia, Sus atributos y Sus nombres
2. todo lo que sucede y hay en el mundo es por el poder de Dios y el decreto divino
3. la profecía, Mahoma y el Alcorán
4. escatología: el interrogatorio de la sepultura, la resurrección de los cuerpos, el paraíso, el infierno, el Día del Juicio Final, etc.
5. los pilares de la fe y el valor de las obras

---

Juicio aquellos que entrarán en el paraíso.

29. Se conservan dos traducciones completas al castellano de la *Risāla* de época mudéjar: (1) el manuscrito 5.319 de la Biblioteca Nacional de Madrid, copia fechada en 1429; y (2) el manuscrito Or. 515. De la biblioteca Rare Book and Manuscript Library de la Columbia University de Nueva York, copia fechada en 1495.

30. IBN ABĪ ZAYD AL-QAYRAWĀNĪ, *Compendio de derecho islámico (Risāla fī-l-Fiqh)*, traducción de RIOSALIDO, Jesús, Madrid, 1993, pp. 58-61.

6. los compañeros de Mahoma como la generación más excelente y ejemplar
7. la obediencia a los gobernantes y a los sabios
8. sobre las disputas teológicas y la innovación.

Antes de iniciar la relación de las sentencias dogmáticas que la forman, deja claro ya en su título cuándo y de qué forma estas sentencias adquieren el valor que les corresponde y que hace que un creyente vea fortalecida su fe y llegue a ser un creyente verdadero. Según al-Qayrawānī y la tradición jurídico-teológica de la que forma parte y en la que se enmarca su obra, es suficiente pronunciar las sentencias dogmáticas y creerlas, no hay necesidad de comprenderlas con el entendimiento o la razón.

Al tema al que presta más atención esta 'aqīda es al de Dios, sus atributos, sus Nombres y sus acciones (especialmente su poder y cómo el mundo está regido por el decreto divino), dedicándole un total de cincuenta y nueve sentencias dogmáticas. Tras la afirmación de la unicidad divina, sentencia fundamental y básica del dogma islámico, las sentencias dogmáticas sobre Dios se dividen en dos grupos: primero trece sentencias de carácter negativo, que dejan constancia por una parte de lo que Dios no es, y por la otra parte subrayan que a Dios no se le puede conocer ni por medio del pensamiento ni por medio de la reflexión; y en segundo lugar las sentencias dogmáticas que contienen algunos de los nombres y atributos de Dios que se incluyen en el Alcorán. Estamos ante uno de los temas fundamentales de la teología islámica, quizás el más importante y fundamental, que trata de cómo se puede encontrar el equilibrio justo entre las dos afirmaciones taxativas aparentemente antagónicas sobre Dios y Su esencia, que contiene de forma ejemplar la aleya alcoránica «No hay nada semejante a Él. Él es el Oyente que todo lo oye, el Vidente que todo lo ve»<sup>31</sup>. Es decir, cómo se puede encontrar el equilibrio justo entre el aseverar que no se puede decir nada de Dios, que no hay nada semejante a Él, y que la única forma de acercarse a su conocimiento es vía negativa (*apofática*), y por otra parte el hecho de que a Dios le pertenecen una serie de nombres y atributos que en parte se utilizan para describir o referirse a los seres creados, como son el oír y el ver, pues el hecho de compartir Dios estos atributos con los seres creados puede hacer llegar a creer que hay alguna semejanza entre Él y éstos.

En segundo lugar, al tema que le presta más atención esta 'aqīda es el de la escatología. Un total de treinta y tres sentencias dogmáticas tratan temas escatológicos, dos se refieren al interrogatorio que tienen lugar en la sepultura, tres al lugar donde permanecen los espíritus de los hombres después de la muerte y

---

31. *Alcorán* 42:11. Este aparente antagonismo entre la vía positiva y la vía negativa como medios de acercarse al conocimiento de Dios está presente en todo el Alcorán y queda manifiesto de forma ejemplar en esta aleya.

hasta el Día del Juicio, veintidós sentencias se refieren a la resurrección de los muertos y el Día del Juicio, y cinco al infierno y el paraíso<sup>32</sup>.

En tercer lugar, destaca, por el número de sentencias dogmáticas que se le dedica, un total de diez sentencias, el tema de la fe y las buenas obras, haciendo hincapié en la cuestión de si por medio de las obras se puede aumentar o disminuir la fe. Cuestión esta sobre la que hay diferentes opiniones entre los teólogos musulmanes y ha provocado grandes debates entre las diferentes escuelas teológicas y jurídicas. Al-Qayrawānī pertenece a la tradición que considera que «la fe aumenta con el aumento de las obras y disminuye con la disminución de las obras<sup>33</sup>. Al tema de la profecía, Mahoma y el Alcorán dedica solo cuatro sentencias<sup>34</sup> y a Mahoma y sus compañeros como musulmanes ejemplares a los que hay que imitar otras cuatro. Al tema de prestar obediencia a los gobernantes y hombres sabios, y al que hay que imitar a los antepasados piadosos dedica dos sentencias, y por último termina la *'aqīda* con dos sentencias contra las disputas sobre temas religiosos y contra la innovación en temas de religión. En resumen:

TEMAS DE LAS SENTENCIAS DOGMÁTICAS INCLUIDAS EN LA *'AQĪDA* DE AL-QAYRAWĀNĪ

TEMA	NÚMERO DE SENTENCIAS DOGMÁTICAS
Dios	59
La profecía y el Alcorán	4
Escatología	33
La fe y las obras	10
Mahoma y sus compañeros como musulmanes ejemplares	4
Obediencia a los gobernantes y sabios	2
Contra las disputas y la innovación religiosas.	2
Es suficiente con pronunciar y creer estas sentencias, para que tengan su validez como fundamento de la creencia verdadera.	1
Total:	115

32. CASASSAS CANALS, Xavier, *La muerte y el más allá según el Islam. Antología de textos literarios, jurídicos y religiosos islamo-españoles de mudéjares y moriscos sobre la muerte y el más allá*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2014.

33. Véase Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, *Compendio de derecho islámico*, p. 60.

34. Aunque sólo son cuatro sentencias dogmáticas las que se dedican a este tema, hay que tener en cuenta que quizás sean las más importantes de toda la *'aqīda*, después de aquellas que hablan de la unicidad de Dios y sus nombres y atributos. Como ya hemos comentado, el número de sentencias que se ocupan de un determinado tema pueden ser consideradas, de modo orientativo, para determinar el valor que cada tema tiene en una *'aqīda*, pero por otra parte hay que tener en cuenta que no todas las sentencias dogmáticas que se incluyen en una *'aqīda* tienen el mismo valor. Algunas de ellas se corresponden a los dogmas fundamentales teniendo un valor clave y central (nuclear), y es imprescindible que el creyente las conozca para poder ser considerado, teológica y jurídicamente como un creyente verdadero. Es el caso, por ejemplo, de la sentencia dogmática que proclama la unicidad divina, que Dios es uno, que no falta, ni puede faltar, en ninguna *'aqīda*. Hay otras sentencias dogmáticas, que no están revestidas de este valor fundamental, y por lo tanto no se incluyen en todas las *'aqīda*-s, su inclusión, o no, dependerá de la finalidad o el tono que el autor quiera dar a su *'aqīda*. Por ejemplo, la sentencia dogmática escatológica que dice que el primero que resucitará es el Ángel de la Trompeta y que después de resucitar, en el momento que toque la trompeta, las almas regresarán a sus cuerpos y todos los seres serán resucitados. Isa de Jebir incluye esta sentencia dogmática en su *'aqīda*, pero no la incluyen en las suyas ni al-Qayrawānī, ni Ibn Tūmart. Al-Qayrawānī incluye la sentencia dogmática que afirma que hay que obedecer a los gobernantes y a los sabios, sentencia que no aparece ni en Ibn Tūmart ni en Isa de Jebir.

**LA 'AQĪDA AL-MURŠĪDA DE IBN TŪMART:**

Esta 'aqīda, ya sea en su texto árabe original ya sea traducida al castellano, es, según los datos de que disponemos actualmente, la 'aqīda más difundida y utilizada entre los musulmanes aragoneses de época mudéjar y morisca<sup>35</sup>. Esta 'aqīda es muy corta, tiene una extensión de apenas una página. Está compuesta por cincuenta y ocho sentencias dogmáticas todas referidas a Dios, su esencia, sus atributos y sus nombres. En ella no hay ninguna referencia, en absoluto, ni a Mahoma, ni al Alcorán, ni a la fe y las obras, ni a temas escatológicos, temas habituales en las otras dos 'aqīda-s que aquí analizamos<sup>36</sup>. ¿Cuál es el motivo de esta diferencia radical entre las 'aqīda-s de al-Qayrawānī e Isa de Jebir, y esta 'aqīda de Ibn Tūmart? Para poder comprender esta 'aqīda correctamente hay que tener en cuenta el lugar que ocupa en la obra de Ibn Tūmart y especialmente en relación con las otras dos 'aqīda-s de este autor, la 'Aqīda y el *Tawhīd al-Bāri*'. No consideramos, como ya hemos apuntado en un artículo anterior, que sea una versión para el vulgo del contenido de las otras dos 'aqīda-s de este autor, sino que tiene que considerarse como la reducción a los puntos esenciales, dejando de lado la teoría epistemológica y los argumentos demostrativos, que exponen y desarrollan las 'aqīda-s de Ibn Tūmart. Esta 'aqīda tiene diferentes lecturas según el grado de conocimientos teológico-filosóficos de cada lector. Los expertos conocedores de la obra de Ibn Tūmart y de la teología-filosófica islámica la pueden leer como una suma esencial, y por su parte los lectores con mínima o nula formación intelectual la pueden leer como un texto a retener de memoria para fundamentar su fe, a partir del cual se podrá profundizar por vía de la enseñanza oral en el saber qué hace posible conocer la verdad de las sentencias dogmáticas que contiene. Además, hay que comprender debidamente, y en el contexto que le corresponde, la primera sentencia dogmática con la que se inicia el texto de esta 'aqīda y que es su clave fundamental: «Has de saber, guíenos Dios por la recta vía, que toda persona adulta con uso de razón, es decir, responsable ante la Ley, está obligada por imperativo legal a conocer las siguientes sentencias dogmáticas:»<sup>37</sup>. Es decir, expone que no basta con creer o pronunciar las sentencias dogmáticas para ser verdadero creyente, como dicen por ejemplo al-Qayrawānī e Isa de Jebir, sino que la ley exige que se conozcan, y este conocer, tal como expone claramente Ibn Tūmart en sus otras 'aqīda-s, sólo puede alcanzarse por medio de la reflexión racional. El hecho de que esta obligación esté estipulada por la ley implica,

35. A los dieciocho textos que identificamos y presentamos en nuestro trabajo «Difusión...», hay que añadir otra copia del texto árabe de la *al-Muršīda* que se incluye en el devocionario manuscrito Or. 652 (olim Cambridge, Trinity College, R.13.22) de la University Library de la Universidad de Cambridge, véase CASTILLA, Nuria de, «A la búsqueda de manuscritos moriscos perdidos. Nuevos testimonios aljamiados y árabes», en KADRI, Alice & MORENO, Yolanda & ECHEVARRÍA, Ana, *Circulaciones mudéjares y moriscas. Redes de contacto y representaciones*, Madrid, 2018, pp.298-346.

36. Precisamente la falta de referencia a todos estos temas es una de las principales críticas que Ibn Taymiyya (m. 1328) hace a Ibn Tūmart al analizar en una de sus fatwas el texto de la 'aqīda *al-Muršīda*. Véase LAOUST, Henri, «Une fetwā d'Ibn Taymiyyā sur Ibn Tūmart», *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* (BIFAO), 59 (1960), pp. 157-184, especialmente pp. 179-180.

37. Traducción nuestra del texto árabe original que editamos en CASASSAS CANALS, Xavier, «Difusión...», pp. 175-176.



quiere decir, que su incumplimiento tiene una repercusión legal. De qué tipo de repercusión se trata hay diferentes opiniones entre los juristas y teólogos islámicos, las posturas más extremas llegan a decir que quien no cumple con esta obligación no puede ser considerado como verdadero creyente ante la ley, y por tanto tiene el estatus de incrédulo (*kāfir*) con todas las implicaciones jurídicas que esto comporta. Teniendo en cuenta lo anteriormente expuesto, consideramos que esta *'aqīda*, a pesar de tener la apariencia de una *'aqīda* del tipo listado, tiene que considerarse como una *'aqīda* perteneciente al género y tradición de las *'aqīda*-s argumentativas (teológico-filosóficas).

Como hemos avanzado el tema de todas las sentencias dogmáticas que contiene esta *'aqīda*, es Dios, su esencia, sus nombres y sus atributos. En esta *'aqīda* se muestra el difícil equilibrio entre las dos afirmaciones que Dios hace en la ya mencionada aleya 42:11 del Alcorán cuando dice: «Dios no hay nada semejante a Él. El Oyente que todo lo oye, el Vidente que todo lo ve.». En esta aleya por un lado se niega cual tipo de descripción de Dios, pues no hay nada semejante a Él, y por el otro lado se dice que Dios tiene, entre otros, dos nombres, que a primera vista le atribuyen cualidades propias de las criaturas<sup>38</sup>. Esta aleya es el fundamento implícito de la que consideramos se puede decir que es la cuestión nuclear de toda la teología islámica: la de los nombres y atributos de Dios. Todos los grandes teólogos musulmanes, todos los tratados de teología islámica, se esfuerzan, cada uno a su manera, en analizar y mostrar cómo estas dos afirmaciones aparentemente antagónicas son ciertas y por tanto han de coexistir, sin que la una anule o llegue a anular a la otra. En esta *'aqīda*, Ibn Tūmart incluye treinta y cuatro sentencias dogmáticas que incluyen nombres o atributos de Dios o que se refieren a Él de forma positiva, y veintidós sentencias dogmáticas que se refieren a Dios por la vía negativa. En varias sentencias insiste, además, que el ser de Dios no se puede captar ni aprehender, ni por medio de la inteligencia, ni de la razón, ni de la imaginación, ni de los pensamientos<sup>39</sup>.

TEMAS DE LAS SENTENCIAS DOGMÁTICAS INCLUIDAS EN LA *'AQĪDA* DE IBN TŪMART

TEMA	NÚMERO DE SENTENCIAS DOGMÁTICAS
Dios (esencia, atributos y nombres):	
Atributos y nombres positivos	34
Atributos y nombres negativos	22
Sobre la obligación legal de conocer por medio de la razón las sentencias dogmáticas fundamentales. No basta con creerlas y pronunciarlas.	2
Total:	58

38. En el *Alcorán* se mencionan otros muchos nombres de Dios. Toda la especulación teológica en torno a los nombres de Dios tiene su origen en la aleya 7:180, aleya que incluye Ibn Tūmart en esta *'aqīda*: «A Dios le pertenecen los Mejores y Más Hermosos Nombres, utilizarlos cuando os dirijáis a Él con vuestras plegarias deprecatorias».

39. «No puede particularizarlo la inteligencia. No se puede representar en la imaginación. No puede concebir su cómo la razón. No lo abarcan ni la imaginación, ni los pensamientos.»

¿Cuál es el motivo de que Ibn Tūmart no incluya sentencias dogmáticas referidas a Mahoma, al Alcorán, a la fe y las obras, o a temas escatológicos, temas todos ellos habituales en otras 'aqīda-s? Para comprender correctamente la causa de esta ausencia, se debe tener en cuenta que tanto en esta 'aqīda como en las otras 'aqīda-s de Ibn Tūmart, tal como se declara en su frase introductoria, solo se incluyen las sentencias dogmáticas fundamentales que la razón puede llegar a conocer que son verdaderas por medio de la argumentación reflexiva.

Para comprender correctamente la causa de esta ausencia, se debe tener en cuenta que tanto en esta 'aqīda como en las otras 'aqīda-s de Ibn Tūmart, tal como se declara en su frase introductoria, solo se incluyen las sentencias dogmáticas fundamentales que la razón puede llegar a conocer que son verdaderas por medio de la argumentación reflexiva. Ibn Tūmart considera que por este medio no se puede conocer la veracidad de las sentencias dogmáticas de tipo escatológico. Sería, pues, contradictorio, incluirlas en su 'aqīda. Ibn Tūmart no niega la verdad de estas sentencias dogmáticas, lo único que dice es que el criterio para establecer la verdad de éstas no es el de la reflexión argumentativa racional.

#### LA 'AQĪDA DE ISA DE JEBIR:

Se trata de un texto relativamente corto, ocupa apenas seis páginas en la versión de esta 'aqīda que hemos publicado en *La muerte y el más allá según el Islam*<sup>40</sup>. Esta 'aqīda es el tercer capítulo de la obra jurídica el *Breviario Suní* titulado «De los artículos y principales cosas que el hombre ha de creer y tener por fe». Este capítulo se divide en trece apartados, en trece *artículos de fe*. Esta es la única 'aqīda de las tres que aquí analizamos que está dividida en apartados numerados, que contienen un variado número de sentencias dogmáticas cada uno, en total ciento diecisiete. Lo más resaltante de esta 'aqīda es que la mayor parte de las sentencias dogmáticas que contiene se refieren a temas escatológicos, noventa y una sentencias, casi un ochenta por ciento del total. De los trece artículos de fe, once están completamente dedicados a la escatología: la muerte, el interrogatorio de la sepultura, la resurrección de los muertos, el Día del Juicio, el peso de las obras, el puente del *al-Sirāt*, el paraíso, el infierno, etc.

Sólo los dos primeros artículos de fe están dedicados a temas no escatológicos. El primer artículo de fe, que está dedicado a Dios, está compuesto por doce sentencias dogmáticas, tres de ellas que describen a Dios positivamente diciendo que Dios es uno, gobierna todo lo que es y ha creado el mundo de la nada; y diez que lo describen por la vía de la negación<sup>41</sup>. El segundo artículo de fe contiene trece sentencias dogmáticas que se refieren a Mahoma (dos sentencias), el Alcorán (cuatro

40. CASASSAS CANALS, Xavier, *La muerte y el más allá...*, pp. 91-101.

41. «No hay otro señor sino Él. No existe nada semejante a Él. No engendró. No fue engendrado. No fue hijo. No tuvo hijo. No tiene comparación alguna. No tiene comienzo. No tiene medio. No tiene fin.». CASASSAS CANALS, Xavier, *La muerte y el más allá...*, p. 91.

sentencias), Mahoma y sus compañeros como el ejemplo a seguir (cuatro sentencias), y la fe y las obras (tres sentencias). Sobre este último tema, la fe y las obras, Isa de Jebir se enmarca en la misma tradición seguida por al-Qayrawānī que afirma que las obras influyen en el crecimiento y disminución de la fe, ya que las obras son testimonio de la fe, subrayando, además, que para que sean válidas y aceptadas por Dios las obras ha de realizarse tal como marca la Sunna. En cuanto al punto clave de qué actitud debe tomar el creyente ante las sentencias dogmáticas que contiene esta ‘*aqīda* para poder fundamentar su fe de manera que sean efectivas y él llegue a ser un verdadero creyente, Isa de Jebir, igual que Al-Qayrawānī, pertenece a la tradición jurídico-teológica que afirma que pronunciar y creer estas sentencias dogmáticas es suficiente, y en ningún momento hace referencia a que tengan que ser comprendidas por medio de la razón y el entendimiento.

TEMAS DE LAS SENTENCIAS DOGMÁTICAS INCLUIDAS EN LA ‘AQĪDA DE ISA DE JEBIR

TEMA	NÚMERO DE SENTENCIAS DOGMÁTICAS
Dios	12
Mahoma y el Alcorán	6
Escatología	91
La fe y las obras	3
Mahoma y sus compañeros como musulmanes ejemplares	4
Es suficiente con pronunciar y creer estas sentencias, para que tengan su validez como fundamento de la fe.	1
Total:	117

Como vemos en esta tabla y hemos apuntado más arriba esta es una ‘*aqīda* de tono predominantemente escatológico. Desconocemos por el momento cuál es el motivo que hace que Isa de Jebir incluya tantas sentencias dogmáticas que hacen referencia a temas relacionados con la muerte y el más allá. Podría ser que la situación de los musulmanes de época mudéjar, las circunstancias adversas a las que se veía enfrentada esta comunidad a mediados del siglo XV para poder mantener su fe y religiosidad propiciaran el discurso escatológico. O que Isa de Jebir utilizara el tema escatológico por considerar que insistir en la descripción del Juicio Final y de los castigos o bienaventuranzas que los hombres van a encontrar en la otra vida, podía influir en una intensificación de la fe, la religiosidad y las buenas obras entre los musulmanes castellanos en proceso de desaculturación. O simplemente porque reprodujo, o se basó en, una ‘*aqīda* anterior de marcado carácter escatológico que le sirvió de modelo<sup>42</sup>.

42. Harvey, llamó la atención en su día sobre la semejanza de forma y contenido entre la ‘*aqīda* de Isa de Jebir, y la exposición de las principales sentencias dogmáticas islámicas que un sabio musulmán expone y aclara en la obra *Gentil i els tres savis* de Ramon Llull. La hipótesis más probable por la que se puede explicar esta coincidencia es que ambos autores utilizaron como modelo una misma ‘*aqīda*. Véase HARVEY, Leonard Patrick, «The Thirteen Articles of Faith and The Twelve Degrees in Which the World is Governed: Two Passages in a Sixteenth-century Morisco Manuscript and their

## CONCLUSIONES

Diferentes 'aqīda-s fueron escritas, copiadas, traducidas o redactadas por los musulmanes de época mudéjar y morisca, y fueron difundidas y utilizadas por los musulmanes de la Corona de Aragón y la Corona de Castilla. Las más difundidas (hasta dónde llega nuestro actual conocimiento) son las de Al-Qayrawānī, la de Isa de Jebir y la de Ibn Tūmart, en especial esta última.

La 'aqīda de al-Qayrawānī y la de Isa de Jebir comparten diferentes rasgos que no se dan en la 'aqīda de Ibn Tūmart, y pertenecen a una misma corriente teológico-jurídica. En primer lugar, ambas forman parte de obras jurídicas, de las que son el primer capítulo o uno de los primeros capítulos. Las dos coinciden, además, en que pertenecen a la tradición teológico-jurídica que considera que para que las sentencias dogmáticas que incluyen cumplan el fin que les es propio, el de fundamentar y consolidar la fe de los creyentes verdaderos, basta con que sean pronunciadas y creídas, es decir, que no hace falta que sean conocidas y comprendidas por la razón. Por lo que hace a los temas a los que hacen referencia las sentencias dogmáticas que incluyen, coinciden en parte, pero no en su totalidad. El tema principal (por el número de sentencias que se ocupan de él) en la 'aqīda de Isa de Jebir es el escatológico (un ochenta por ciento de las sentencias dogmáticas que esta 'aqīda incluye), en el caso de la 'aqīda de al-Qayrawānī las sentencias sobre temas escatológicos apenas llegan al treinta por ciento del total, mientras que el tema principal de la 'aqīda de al-Qayrawānī es Dios (sus nombres, atributos y esencia) al cual hacen referencia más de la mitad de las sentencias dogmáticas que incluye esta 'aqīda. Se podría considerar que la 'aqīda de Isa de Jebir tuviera como referente a la 'aqīda de al-Qayrawānī, pero vemos que por su contenido su carácter es muy diferente, aunque pertenezcan a una misma tradición teológico-jurídica (la malikī pre *aš'arī*), y formen parte de las 'aqīda-s incluidas en obras jurídicas.

La 'aqīda de Ibn Tūmart fue la más difundida y utilizada entre los musulmanes de la Corona de Aragón, pero no tenemos constancia de que fuera difundida entre los musulmanes de la Corona de Castilla. En cuanto a las 'aqīda-s de al-Qayrawānī y de Isa de Jebir estuvieron difundidas tanto en Aragón como en Castilla, aunque según los datos de que disponemos parece que no tuvieron una difusión tan amplia como tuvo la 'aqīda de Ibn Tūmart.

La 'aqīda de Ibn Tūmart pertenece a una tradición jurídico-religiosa (la malikī *aš'arī*) diferente a la que pertenecen la de Isa de Jebir y la de al-Qayrawānī, tradición que se diferencia, entre otras cosas, por el valor que da al conocimiento y a la razón, como fundamento de la fe y la creencia, y por centrar el tema de sus 'aqīda-s casi exclusivamente en Dios (Su esencia y Sus atributos y nombres).

---

Antecedents», *Mediaeval and Renaissance Studies on Spain and Portugal in Honour of P. E. Russell*, Oxford, The Society for the Study of Mediaeval Languages and Literature, 1981, pp. 15–29; y WIEGERS, Gerard, *Islamic literature...*, pp. 95–96.

Constatamos que entre los musulmanes de la Corona de Aragón y los de la Corona de Castilla estuvieron se difundieron y utilizaron *'aqīda*-s que se enmarcan en diferentes tradiciones teológicas y jurídicas. En el caso de las *'aqīda*-s que aquí nos ocupan vemos que como unas se enmarcan en la corriente malikí pre *aš'arī*<sup>43</sup> a la que perteneció al-Qayrawānī, que afirma que para que las sentencias dogmáticas sean fundamento de una creencia verdadera es suficiente con pronunciarlas y crearlas, y otras en la corriente malikí *aš'arī*, a la que pertenece Ibn Tūmart, que afirma que no hay creencia verdadera, aceptable por la ley como tal, si no se conoce la verdad de las sentencias dogmáticas fundamentales por medio de la razón. Es decir, que la presencia de estas *'aqīda*-s nos muestra como lo musulmanes de época mudéjar y morisca poseían y utilizaban textos pertenecientes a dos corrientes jurídico-teológicas muy distintas, por lo que se refiere al papel que se otorga a la razón, en el proceso de consolidar y fortalecer la creencia verdadera. Hasta qué punto estas dos corrientes jurídico-teológicas estuvieron realmente vivas y presentes entre los musulmanes españoles de época mudéjar y morisca es una cuestión que queda por determinar y a la que vamos a dedicar algunos de nuestros próximos trabajos.

---

43. Con el término pre *aš'arī* no queremos decir que al-Qayrawānī escribiera su obra en una época anterior a la aparición del *aš'arismo* en el norte de África, sino que en su obra todavía no se puede apreciar una asimilación de la doctrina *aš'arī*. Véase SERRANO RUANO, Delfina, «Later Ash 'arism in the Islamic West», en Schmidtke, Sabine, *Oxford Handbooks of Islamic Theology*, Oxford University Press, 2016, pp. 515-533.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALVERNY, Marie Thérèse y VAJDA, Georges, «Marc de Tolède traducteur d'Ibn Tumart. III.- Les Textes», *Al-Andalus*, 16 (1951), pp. 259-307.
- CABANELAS, Darío, *Juan de Segovia y el problema islámico*, Madrid, Editorial Maestre, 1952 (existe una edición facsímil de esta obra con estudio preliminar de MOLINA LÓPEZ, Emilio y CASTILLO CASTILLO, Concepción, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2007).
- CASASSAS CANALS, Xavier, «La literatura islámica castellana: siglos XIII-XVII. Catálogo de textos de mudéjares y moriscos escritos en caracteres latinos», *Al-Andalus-Maghreb*, 16 (2009), pp. 89-113.
- CASASSAS CANALS, Xavier, *La muerte y el más allá según el Islam. Antología de textos literarios, jurídicos y religiosos islamo-españoles de mudéjares y moriscos sobre la muerte y el más allá*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2014.
- CASASSAS CANALS, Xavier, «Traducciones, versiones, glosas y comentarios de la 'Aqīda de al-Sanūsī en español (siglos XVI-XVII)», *Al Irfan*, n° 2 (2016), pp. 209-221.
- CASASSAS CANALS, Xavier, «Difusión de copias y traducciones de la 'aqīda 'al-Muršīda' de Ibn Tūmart entre los musulmanes españoles (ss. XV-XVII). Fijación del texto y materiales para su estudio», *Al Irfan*, n° 4 (2018), pp. 165-178;
- CASASSAS CANALS, Xavier, «La literatura aljamiado-morisca en el marco de la literatura islámica española: siglos XIII-XVII. Una variedad del castellano vinculada al hiero-Sprachbund islámico», en Benlabbah, Fatiha y Chalkha, Achouak. (Eds.), *Los moriscos y su legado desde ésta y otras laderas*, Rabat, Instituto de Estudios Hispano-Lusos, 2010, pp. 368-396.
- CASTILLA, Nuria de, «A la búsqueda de manuscritos moriscos perdidos. Nuevos testimonios aljamiados y árabes», en KADRI, Alice & MORENO, Yolanda & ECHEVARRÍA, Ana, *Circulaciones mudéjares y moriscas. Redes de contacto y representaciones*, Madrid, 2018, pp.298-346.
- FÓRNEAS, José María, «Recepción y difusión en al-Andalus de algunas obras de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī», en *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario*, Granada, 1987, pp. 316-344.
- GOLDZIEHER, Ignaz, «Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung in Nordafrika», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 44 (1887), pp. 30-140
- GOLDZIEHER, Ignaz, *Le livre de Mohammed Ibn Toumert. Mahdi des Almohades*, Alger, Imprimerie Orientale Pierre Fontana, 1903.
- GRIFFEL, Frank, «Ibn Tumart's Rational Proof for God's existence and unity, and his connection to the Nizamiyya Madrasa in Baghdad», en FIERRO, Maribel *et alii*, *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid, CSIC, 2005, pp. 753-813.
- HARVEY, Leonard Patrick, «*The Thirteen Articles of Faith and The Twelve Degrees in Which the World is Governed: Two Passages in a Sixteenth-century Morisco Manuscript and their Antecedents*», *Mediaeval and Renaissance Studies on Spain and Portugal in Honour of P. E. Russell*, Oxford, The Society for the Study of Mediaeval Languages and Literature, 1981, pp. 15-29
- LAOUST, Henri, «Une fetwā d'Ibn Taimiyā sur Ibn Tūmart», *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale (BIFAO)*, 59 (1960), pp. 157-184, especialmente pp. 179-180.
- LIROLA DELGADO, Jorge, *Biblioteca de al-Andalus: Apéndice*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2012, biografía 2396, pp. 421-439.

- RIOSALIDO, Jesús, Abi Zayd al-Qayrawānī, *Compendio de derecho islámico (Risāla fī-l-Fiqh)*, traducción de RIOSALIDO, Jesús, Madrid, Editorial Trotta, 1993, pp. 58-61.
- SERRANO RUANO, Delfina, «Later Ash 'arism in the Islamic West», en Schmidtke, Sabine, *Oxford Handbooks of Islamic Theology*, Oxford University Press, 2016, pp. 515-533.
- ṬALIBĪ, 'Ammār, *A'azz mā yuṣṭab*, Argel, Ministerio de Cultura, 2007.
- WATT, William Montgomery, *Islamic Creeds. A Selection*, Edinburgh, Edinburgh Press, 1994.
- WIEGERS, Gerard, «*Islamic literature in spanish and aljamiado. Yça of Segovia (fl. 145), his antecedents and successors*», Leiden – New York – Köln, E.J. Brill, 1994, pp. 115-119.

**Artículos · Articles**

**17** **FREDERIC APARISI ROMERO**  
El cultivo y procesado del lino en el Reino de Valencia (ss. XIII-XVII)

**43** **ADRIÁN CALONGE MIRANDA**  
El mantenimiento del entramado viario romano en época medieval en La Rioja. Algunos casos de estudio

**69** **MIGUEL CALLEJA PUERTA**  
Notarios públicos entre dos reinos. Apuntes diplomáticos sobre documentos notariales castellanos en el Archivo Distrital de Braga

**97** **XAVIER CASASSAS CANALS**  
Las *'aqida-s* entre los musulmanes castellanos y aragoneses de época mudéjar y morisca: Las *'aqida-s* de Ibn Abī Zayd Al-Qayrawānī (s. X), Ibn Tūmart (s. XII) e Isa de Jebir (s. XV)

**117** **ARCADIO DEL CASTILLO**  
Sobre el *Códice Alcobacense de Vaseo* y los *Annales Portugalenses Veteres*: Continuidad del reino visigodo de Toledo

**135** **PAULA CASTILLO**  
Las formas de la violencia entre frailes. El testimonio de Fray Ubertino de Casale

**157** **MARÍA EUGENIA CONTRERAS JIMÉNEZ**  
La memoria del linaje Arias Dávila en la cofradía y hospital de San Cosme y San Damián de Valladolid (siglos XV a XVII)

**193** **MARÍA FRANCISCA GARCÍA ALCÁZAR y MARÍA ÁNGELES MARTÍN ROMERA**  
Entre servicio regio y estrategia personal: Los Continos de Valladolid (1480-1525)

**223** **CÉSAR GARCÍA DE CASTRO VALDÉS y JOSÉ ANTONIO VALDÉS GALLEGO**  
Las inscripciones perdidas de la basílica altomedieval de San Salvador de Oviedo

**271** **MARÍA JOSÉ LOP OTÍN**  
*Hay tal número de clérigos que causa asombro*. La clerecía de Toledo a fines de la Edad Media

**303** **CORINA LUCHÍA**  
*Por que los montes de esta villa se conserben, e no se disipen como al presente estan*: La regulación de los recursos forestales en la Corona de Castilla (siglos XIV-XVI)

**333** **MARÍA ENCARNACIÓN MARTÍN LÓPEZ**  
Las inscripciones medievales del claustro de la catedral de Roda de Isábena (Huesca). Aproximación a su taller lapidario

**365** **ISABEL MONTES ROMERO-CAMACHO**  
Los archivos catedralicios y su importancia para los estudios prosopográficos. El deán Don Aparicio Sánchez, en el Archivo de la Catedral de Sevilla

**435** **GONZALO OLIVA MANSO**  
La moneda en Castilla y León (1265-1284). Alfonso X, un adelantado a su tiempo.

**473** **MARIANA VALERIA PARMA**  
Entre los signos del cielo y las voces de los hombres: La visión medieval del cielo y su representación apocalíptica

**499** **MILAGROS PLAZA PEDROCHE**  
Los maestros santiaguistas y su designación regia durante el reinado de Juan I de Trastámara (1379-1390): La legitimación del proceso

**521** **JUAN A. PRIETO SAYAGUÉS**  
La profesión de las élites castellanas en los monasterios y conventos durante la Baja Edad Media

**557** **ENRIQUE JOSÉ RUIZ PILARES**  
La funcionalidad social de los inmuebles urbanos de las élites dirigentes bajomedievales: Reflexiones a partir de un caso de estudio (Jerez de la Frontera, España)

**579** **GILBERTO SORIANO CALVO**  
Influencia de las redes nobiliarias en la expansión cristiana del siglo XII. El caso de Soria

**613** **MOHAMMED S. TAWFIQ, ALMUDENA ARIZA ARMADA, ATEF MANSOUR MOHAMMAD, AHMED AMEEN y MERVAT ABD EL-HADY ABD EL-LATIF**  
A Historical and Numismatic Study of the Dinars of the Ghaznavid Sultan Maḥmūd B. Sabuktakīn at Nishapur

**653** **JOSÉ LUIS DE VILLAR IGLESIAS**  
Los aspectos económicos en la *Batalla por el Magreb* entre omeyyas y fāṭimies: El control del acceso al oro del Sudán Occidental



## Libros · Books

- 679 BELLO LEÓN, Juan Manuel y ORTEGO RICO, Pablo, *Los agentes fiscales en la Andalucía Atlántica a finales de la Edad Media: Materiales de trabajo y propuesta de estudio* (ANA MARÍA RIVERA MEDINA)
- 683 CALLEJA PUERTA, Miguel y DOMÍNGUEZ GUERRERO, María Luisa (eds.), *Escritura, notariado y espacio urbano en la Corona de Castilla y Portugal (siglos XII-XVII)* (PALOMA CUENCA MUÑOZ)
- 687 CASADO ALONSO, Hilario (coord.), *Comercio, finanzas y fiscalidad en Castilla (siglos XV-XVI)* (ANA MARÍA RIVERA MEDINA)
- 691 CASTRO CORREA, Ainoa y RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, Manuel, *Colección diplomática altomedieval de Galicia II. Documentación en escritura visigótica de la sede lucense* (PALOMA CUENCA MUÑOZ)
- 695 GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto, GARCÍA-GÓMEZ, Ismael, RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, José, *Urbanismo, patrimonio, riqueza y poder en Vitoria-Gasteiz a fines de la Edad Media e inicios de la Edad Moderna* (ENRIQUE CANTERA MONTENEGRO)
- 699 LADERO QUESADA, Miguel Ángel, *Ciudades de la España medieval. Introducción a su estudio* (GISELA CORONADO SCHWINDT)
- 705 LADERO QUESADA, Miguel Ángel, *Los últimos años de Fernando el Católico 1505-1517* (CARLOS BARQUERO GOÑI)
- 707 MARTÍN GUTIÉRREZ, Emilio y RUIZ PILARES, Enrique José, *El viñedo en Jerez durante el siglo XV. Un mercado de trabajo en torno al vino* (ANA MARÍA RIVERA MEDINA)
- 711 MONSALVO ANTÓN, José María, *La construcción del poder real en la monarquía castellana (siglos XI-XV)* (MARÍA JESÚS FUENTE)
- 715 PÉREZ RODRÍGUEZ, Francisco Javier, *Los monasterios del Reino de Galicia entre 1075 y 1540: De la reforma gregoriana a la observante* (ENRIQUE CANTERA MONTENEGRO)
- 717 REIXACH SALA, Albert, *Finances públiques i mobilitat social a la Catalunya de la Baixa Edat Mitjana. Girona, 1340-1440* (JULIÁN DONADO VARA)
- 721 SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Xosé M., *Iglesia, mentalidad y vida cotidiana en la Compostela medieval* (ENRIQUE CANTERA MONTENEGRO)
- 725 VAL VALDIVIESO, M.<sup>a</sup> Isabel del, MARTÍN CEA y Juan Carlos, CARVAJAL DE LA VEGA, David (coords.), *Expresiones del poder en la Edad Media. Homenaje al profesor Juan Antonio Bonachía Hernando* (JOSÉ RAMÓN DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA)

ESPACIO, TIEMPO Y FORMA- HISTORIA MEDIEVAL

<a href="#">EMERGING SOURCES CITATION INDEX</a>	Sí
---	----

Clasificación FECYT revistas Historia 2020:

19	<i>Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval</i>	0214-9745	FECYT-146/2019	4ª Convocatoria (2014)	38,39	C2
----	--	-----------	----------------	------------------------	-------	----

<a href="#">JOURNAL SCHOLAR METRICS</a> : arts, humanities and social science		
Categoría: History	Posición	Cuartil
Only core journals	455th (of 606)	Q4
All journals	538th (of 701)	Q4
H5 index	2	
Bases de datos	Ulrich's Periodicals Directory	
Url	<a href="http://www.journal-scholar-metrics.infoec3.es/layout.php?id=journal&amp;j_name=Espacio+Tiempo+y+Forma.+Serie+III%2C+Historia+Medieval">http://www.journal-scholar-metrics.infoec3.es/layout.php?id=journal&amp;j_name=Espacio+Tiempo+y+Forma.+Serie+III%2C+Historia+Medieval</a>	

<a href="#">MIAR</a>	
ICDS	ICDS = 10.0
Bases de datos que la indizan	Emerging Sources Citation Index, Fuente Academica Plus, Periodicals Index Online , DOAJ, DIALNET
Url	<a href="http://miar.ub.edu/issn/0214-9745">http://miar.ub.edu/issn/0214-9745</a>

Otras herramientas	
<a href="#">CIRC</a>	B
<a href="#">Latindex</a> catálogo Nº de criterios cumplidos	30 criterios
<a href="#">CARHUS</a> Plus	C
<a href="#">ERIH PLUS</a>	Sí
<a href="#">SELLO CALIDAD FECYT</a>	Sí
INDICE H5 ( <a href="#">Google Scholar Metrics</a> )	3
Página web de la revista <a href="http://revistas.uned.es/index.php/ETFIll">http://revistas.uned.es/index.php/ETFIll</a>	Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval, ETF III, ha sido incluida en el Directory of Open Access Journals (DOAJ), en la nueva Base de Datos del proyecto REDIB (Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico) propulsada por el CSIC y en el Emerging Sources Citation Index (ESCI). La revista ha obtenido el Sello de Calidad de la FECYT (2014).
Presencia en otras b/d, catálogos internacionales y nacionales (WOS, <a href="#">KVK</a> ..)	

<a href="#">RESH</a> (no se actualiza)	
Índice de impacto año (2004-2008)	0.146
Bases de datos que la indizan	ISOC, PIO, REGESTA IMPERII
Opinión de expertos	1.65
Nº de criterios cumplidos CNEAI, ANECA	14;17

<a href="#">DICE</a>	
Bases de datos que la incluyen	PIO ; REGESTA IMPERII ; ISOC ;
Evaluadores externos	Sí
Apertura exterior de los autores	Sí
Valoración de la difusión internacional	7.5
Internacionalidad de las contribuciones	9.09
Categoría ANEP	
Url	<a href="http://epuc.cchs.csic.es/dice/revista.php?rev=0214-9745">http://epuc.cchs.csic.es/dice/revista.php?rev=0214-9745</a>

## 9. La peregrinación a La Meca según los autores mudéjares.

La realización de la peregrinación a La Meca, uno de los pilares fundamentales de la religiosidad musulmana, fue llevada a cabo por los musulmanes castellanos y aragoneses de forma regulada y legal hasta el año 1525 en el que fueron forzados a convertirse al cristianismo y por tanto dejaron de existir oficialmente como musulmanes<sup>63</sup>. Tenemos conocimiento a través de documentación oficial de la realización de la peregrinación, gracias a los libros en los que quedaba registro en los puertos de Barcelona, Valencia y Mallorca de la constatación del pago del impuesto obligado que permitía a los musulmanes embarcarse hacia Oriente, la localidad de origen de los viajeros, el nombre de los mismos, quien organizaba el viaje, cuál era el destino del mismo y la fecha de embarque<sup>64</sup>. Aparte de estos documentos oficiales de las autoridades cristianas se han conservado en el corpus de los manuscritos "aljamiado-moriscos" varios relatos en los que los musulmanes describen en primera persona, con mayor o menor detalle, el viaje de peregrinación a La Meca y sus circunstancias. Tres son los relatos de este tipo, del género *rihla*, que hasta el momento se han podido identificar. Estos relatos nos permiten conocer de primera mano las rutas de viaje y las infraestructuras utilizadas, así como diversos detalles sobre las circunstancias del viaje, los ritos realizados, el valor que tenía y representaba la realización de la peregrinación para los musulmanes aragoneses y castellanos y el efecto, impacto o repercusión de este viaje a nivel individual en cada creyente, tanto desde el punto de vista general de las experiencias y contactos que proporcionaba un viaje de este tipo que podía

---

<sup>63</sup> 1525 en Aragón y 1502 en Castilla.

<sup>64</sup> Véanse FERRER MALLOL, M. T., «Els viatges piadosos de cristians, jueus i musulmans per la mediterrània medieval», en APELLANIZ IBARRA, A. (ed.), *Un mar de lleis de Jaume I a Lepant*, Barcelona, 2008, pp. 101–118 y, de la misma autora, «Les phénomènes migratoires entre les musulmans soumis à la couronne catalo-aragonaise pendant le Moyen Age», en BALARD, M. y DUCELLIER, A. (eds.), *Migrations et diasporas méditerranéennes: (Xe–XVIe siècles); actes du colloque de Conques (octobre 1999)*, París, 2002, pp. 259–284 y *Els sarraïns de la corona catalano-aragonesa en el segle XIV: segregació i discriminació*, Barcelona, 1987. Véase, además, ROMANO, D., «Musulmanes residentes y emigrantes en la Barcelona de los siglos XIV–XV Sugerencias para su estudio», en *Al-Andalus*, 1976 (41), pp. 49–86.

durar varios años y cuyo itinerario transcurría por países muy diferentes, como desde el punto de vista de la experiencia religiosa individual que este viaje representaba.

Dos de estos relatos son anónimos y todo hace suponer que fueron escritos por musulmanes aragoneses, y el otro es de autoría conocida, se trata de un relato escrito por el musulmán abulense Omar Patún a finales del siglo XV. Todos estos relatos fueron escritos antes del momento de la conversión forzosa de los musulmanes de la Corona de Aragón el año 1525. En nuestro trabajo "Tres *riḥla*-s mudéjares: el viaje de la peregrinación a La Meca de los musulmanes castellano-aragoneses durante el siglo XIV-XVI" (que presentamos como uno de nuestros trabajos a tener en cuenta para esta tesis por compendio de publicaciones)<sup>65</sup> aparte de analizar y mostrar las coincidencias, paralelismos y discrepancias entre estos relatos, ofrecemos una nueva datación para *Las coplas del Peregrino Puey Monzón*, que hasta ahora se había considerado que habían sido escritas en época morisca a principios del siglo XVII<sup>66</sup>. Teniendo en cuenta los datos aportados por el propio relato y las circunstancias sociales y políticas correspondientes, hemos podido identificar o encontrar datos suficientes para poder determinar con exactitud que el viaje de peregrinación que se describe en estas coplas tuvo que tener lugar entre los años 1505 y 1509 es decir, todavía en época mudéjar en la Corona de Aragón.

De especial importancia es, por diversos motivos, la *riḥla* del abulense Omar Patún. En primer lugar por ser el único relato de este tipo que se ha conservado de un musulmán castellano; porque demuestra que hasta cómo mínimo finales del siglo XV los musulmanes castellanos que estaban en condiciones de poder hacerlo realizaban la peregrinación; y por la gran cantidad de detalles de todo tipo que nos ofrece Patún en su relato. Presentamos esta *riḥla* en un artículo que publicamos en la revista *Espacio Tiempo y Forma*, "La *Riḥla* de Omar Patún:

---

<sup>65</sup> "Tres *riḥla*-s mudéjares: el viaje de la peregrinación a La Meca de los musulmanes castellano-aragoneses durante el siglo XIV-XVI", en KADRI, A. & MORENO MORENO, Y. & ECHEVARRÍA ARSUAGA, A., *Circulaciones mudéjares y moriscas: redes de contacto y representaciones*, 2018, pp. 93-125.

<sup>66</sup> Datación que fue establecida por Pano y Ruata a partir de argumentos de muy poca solidez en su obra *Las coplas del alchihante de Puey Monzón. Viaje a la Meca en el siglo XVI*, Zaragoza, 1897; y que había sido considerada hasta el momento por muchos autores como definitiva.

el viaje de peregrinación a La Meca de un musulmán de Ávila a finales del siglo XV (1491-1495)" <sup>67</sup>, en el que por primera vez presentábamos este texto inédito dando cuenta de su contenido y paralelamente en el marco del Coloquio Internacional "Circulaciones mudéjares y moriscas. Redes de contacto y representaciones" celebrado en Madrid, 9-10 Octubre 2014 en la Casa de Velázquez. Coord.: Alice Kadri, Yolanda Moreno y Ana Echevarría, dentro del proyecto "Mudéjares y moriscos en Castilla (s. XII-XVI)" (HAR2011-24915 Plan Nacional de I+D+I), ofreciendo una antología de textos de la misma y la descripción del itinerario completo seguido por Omar Patún en su viaje de ida y vuelta de Ávila a La Meca. Además, a partir de ciertas referencias históricas conseguimos fechar exactamente la cronología de esta peregrinación, que duró del año 1491 al 1495. El siguiente paso que llevamos a cabo fue realizar una versión modernizada completa y fiel del texto castellano aljamiado-árabe original publicada en *De Ávila a La Meca. El relato del viaje de Omar Patún (1491-1495)* con una serie de estudios introductorios de Serafín de Tapia, Ana Echevarría, Javier Jiménez, Olatz Villanueva y nuestro <sup>68</sup> en el marco del proyecto, "Islam medieval en Castilla y León: realidades, restos y recursos patrimoniales (siglos XIII-XVI)" de la Junta de Castilla y León. La publicación de este texto aporta un buen cúmulo de informaciones diversas que nos ayudan a comprender y conocer mucho mejor como realizaban la peregrinación a La Meca en el siglo XV los musulmanes castellanos y aragoneses.

Nos ha parecido también importante comparar esta *riḥla* de Omar Patún, la descripción de este viaje que se prolongó desde finales de 1491 hasta el 1495, con el texto de un viaje de peregrinación a Jerusalén de un autor cristiano, para poder analizar, entre otras cuestiones, como cristianos y musulmanes viajaban utilizando las mismas rutas, utilizaban los mismos medios e infraestructuras de transporte e incluso visitaban y compartían a veces los mismos *loca sancta*.

---

<sup>67</sup> En *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III Historia Medieval, 28 (2015), pp. 221-254.

<sup>68</sup> CASASSAS CANALS, X. & VILLANUEVA ZUBIZARRETA, O. & DE TAPIA SÁNCHEZ, S. & JIMÉNEZ GADEA, J. & ECHEVARRÍA ARSUAGA, A., *De Ávila a La Meca. El relato del viaje de Omar Patún (1491-1495)*, Valladolid: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 2017.

Escogimos para esta comparación el relato de peregrinación de Félix Fabri (m. 1502), un clérigo suizo establecido en Alemania, titulado *Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabicae et Egypti peregrinationem*<sup>69</sup>. Fabri y Patún visitaron los mismos lugares (Jerusalén, el Monasterio del Sinaí y la cima del Sinaí, el jardín y el huerto de Maṭariyyā en Egipto, etc...) y casi en la misma época, lo que facilita, hace posible y da valor a esta comparación. Los principales resultados de este análisis comparativo los publicamos en el trabajo "*Loca Sancta: contacto y convergencia interreligiosa en Tierra Santa en el siglo XV en el Evagatorium de Félix Fabri (1483-1484) y la Riḥla de Omar Patún (1491-1495)*"<sup>70</sup>, trabajo que forma parte del grupo de trabajos que presentamos para ser tenidos en cuenta en nuestra tesis.

---

<sup>69</sup> *Fratr̄is Felicis Fabri, Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem*, edición de HASSLER, K., Dietrich, 3 vols., Stuttgart, 1843-49; Felix Fabri, traducción de CHAREYRON, N., y MEYERS, J., *Les errances de Frère Félix, pèlerin en Terre sainte, en Arabie et en Egypte*, 1480-1483, 2 vols., Motpellier, 2000-2002; Voyage en Egypte de Felix Fabri, traducción del latín de MASSON, J., 3 vols., El Cairo, 1975; HERBERT, W., *Galeere und Karawane. Pilgerreise ins Heilige Land, zum Sinai und nach Ägypten 1483*, Stuttgart, 1996; FELIX FABRI, *The Wanderings of Felix Fabri*, edición de AUBREY, S., 4 vols., Londres, 1897 (nueva edición New York, 1971).

<sup>70</sup> CASASSAS CANALS, X., "*Loca Sancta: contacto y convergencia interreligiosa en Tierra Santa en el siglo XV en el Evagatorium de Felix Fabri (1483-1484) y la Riḥla de Omar Patún (1491-1495)*".

"Tres *riḥla*-s mudéjares: el viaje de la peregrinación a La Meca de los musulmanes castellano-aragoneses durante el siglo XIV-XVI" en *Circulaciones mudéjares y moriscas: redes de contacto y representaciones*, edición: Alice Kadri; Yolanda Moreno Moreno; Ana Echevarría Arsuaga, Madrid, Editorial CSIC, 2018, pp. 93-125.



**ALICE KADRI  
YOLANDA MORENO  
ANA ECHEVARRÍA  
(eds.)**

**CIRCULACIONES MUDÉJARES Y MORISCAS  
REDES DE CONTACTO Y REPRESENTACIONES**

**CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS  
Madrid, 2018**

# TRES *RIHLAS* MUDÉJARES: EL VIAJE DE PEREGRINACIÓN A LA MECA DE LOS MUSULMANES CASTELLANO-ARAGONESES DURANTE LOS SIGLOS XIV-XVI<sup>1</sup>

Xavier CASASSAS CANALS  
UNED/Universidad de Salzburgo

## INTRODUCCIÓN

Durante los siglos XIV al XVI los musulmanes de Castilla y los de la Corona de Aragón siguieron teniendo el derecho y la posibilidad de salir fuera de España para, entre otros motivos, comerciar, hacer viajes de estudio, solucionar asuntos familiares o para hacer la peregrinación a La Meca.<sup>2</sup> La salida de musulmanes de los reinos ibéricos por los puertos de Valencia, Barcelona y Mallorca estaba claramente reglamentada por ley. Entre otros requisitos que debían cumplir antes de poder embarcarse, estaba el pago de un impuesto especial de salida. Gracias a los libros en los que se registraba el pago de este impuesto tenemos conocimiento, más o menos completo, del nombre de los musulmanes que se embarcaban, si

---

<sup>1</sup> Este trabajo se ha realizado dentro del proyecto de I+D «Tras las huellas de Abū 'Alī al-Šadafi: tradición y devoción en al-Andalus y norte de África (ss. XI a XIII d.C.)» ref. FFI2013-43172-P financiado por el MINECO.

<sup>2</sup> Por ejemplo, Meyerson da una relación de veinticinco musulmanes valencianos que salieron al exterior con el propósito expreso de estudiar lengua árabe y derecho islámico durante el período entre 1480 y 1493, de los que queda constancia en el Archivo del Reino de Valencia. De ellos, catorce declararon dirigirse a Túnez, nueve a Almería, uno a Orán y uno a Granada. M. D. Meyerson, *Els musulmans de València en l'època de Ferran i Isabel*, Valencia, Universidad de Valencia, 1994, 452-453.

iban acompañados o no, su procedencia y a qué destinos se dirigían. Por ejemplo para el período que va del 1329 al 1409 tenemos constancia de que más de cuatrocientos musulmanes salieron por el puerto de Barcelona rumbo a Oriente y que de estos unos sesenta declararon explícitamente que se dirigían a La Meca.<sup>3</sup>

Sobre los detalles concretos del viaje, su duración, las rutas terrestres, fluviales y marítimas que utilizaban para desplazarse, las naves en que se embarcaban, los itinerarios seguidos, etc., apenas tenemos información.

Aparte de la documentación oficial cristiana, tenemos unos pocos textos escritos por los propios musulmanes que nos relaten desde diferentes perspectivas las etapas y circunstancias del viaje de peregrinación. Se conservan, que hayan podido ser identificados hasta el momento, tres relatos de *rihla* de época mudéjar.<sup>4</sup> Estos relatos están escritos por mu-

<sup>3</sup> Además de las tres *rihlas* que aquí presentamos, tenemos una fuente documental que nos proporciona importante información sobre el viaje de los mudéjares a La Meca. Se trata de los libros en los que se dejaba constancia del pago del impuesto de viaje que debían satisfacer los musulmanes en los puertos de Barcelona, Valencia y Mallorca antes de embarcarse rumbo a Oriente. La documentación de los «llibres de la Batllia de Catalunya», por ejemplo, incluyen como constatación del pago de este impuesto (denominado en Barcelona *dret de porta*), el importe pagado, los musulmanes que se embarcan, en qué nave se embarcan, quién organiza el viaje y cuál es el destino del mismo. Para el período que va del año 1329 al 1409, queda constancia explícita de sesenta musulmanes mudéjares que pagaron el impuesto preceptivo para poder viajar a La Meca. Además de los doscientos treinta y nueve que lo pagaron para viajar a Alejandría o de los doscientos dos que lo pagaron para viajar a Ultramar, de los cuales es de suponer que una buena parte también se dirigía a La Meca. M. T. Ferrer i Mallol, «Els viatges piadosos de cristians, jueus i musulmans per la mediterrània medieval», en A. Apellániz Ibarra (ed.), *Un mar de lleis de Jaume I a Lepant*, Barcelona, 2008, 101-118 e *idem*, «Les phénomènes migratoires entre les musulmans soumis à la couronne catalo-aragonaise pendant le Moyen Age», en M. Balard, A. Ducellier (eds): *Migrations et diasporas méditerranéennes: (xe - xvie siècles); actes du colloque de Conques (octobre 1999)*, París, 2002, 259-284 y *Els sarraïns de la corona catalano-aragonesa en el segle XIV: segregació i discriminació*, Barcelona, 1987. También D. Romano, «Musulmanes residentes y emigrantes en la Barcelona de los siglos XIV-XV Sugerencias para su estudio», *al-Andalus*, 41 (1976), 49-86.

<sup>4</sup> Muḥamad Benšarīfa en su edición de la *rihla* de *Ibn al-Šabbāḥ* (finales del siglo XV), *Ansāb al-ajbār wa-taḍkirat al-ajyār*, Rabat (Marruecos), Dār Abī Raqrāq lil-Tibā'a wa-l-Našr, 2008, propone, entre otras hipótesis, que este autor pudiera ser de Játiva. Recientemente Constán Nava, en su tesis doctoral inédita, *Edición diplomática y estudio de la obra de Nišāb al-ajbār wa-taḍkirat al-ajyār de Ibn al-Šabbāḥ (s. IX H./XV a. C)*, Alicante, 2014, retoma esta hipótesis, pero no hay ninguna referencia en el texto de esta *rihla* que la corrobore de forma fehaciente. Ūuma'a Šayja, por su parte, en el prólogo a su edición de esta misma *rihla*, *Nisbat al-ajbār wa-taḍkirat al-ajyār*, en *Dirāsāt*

sulmanes para musulmanes con el fin, principalmente, de informar sobre las circunstancias del viaje y la peregrinación, animar a cumplir con este precepto y detallar según está prescrito la forma correcta de realizar los ritos del *ḥaǧǧ*. Aunque los tres relatos describen el viaje a La Meca y los ritos de peregrinación, cada uno de ellos tiene un estilo y finalidad propia, lo que hace que haya diferencias en el tipo y forma del contenido. Los relatos a los que nos referimos son los siguientes:

- a) Una *rihla* anónima de finales del siglo XIV,<sup>5</sup> en lengua árabe, en la que se relata un viaje de peregrinación realizado a finales del siglo XIV (1395-1396). La *rihla* anónima, aunque relata también las circunstancias y etapas del viaje, se centra en la descripción de los ritos y ceremonias con la intención de ser un manual para el peregrino. En la descripción del rito el autor nunca habla en primera persona ni relata ninguna experiencia propia. Puede considerarse casi como un anexo que complementa la primera parte,

---

*Andalusīyya (rihla ḥiǧāzīyya)*, 45-46, Túnez, 2011, considera que esta hipótesis es insostenible, así como la hipótesis lanzada también por Benšarīfa, de que *Ibn al-Šabbāḥ* pudiera ser originario de Orán. Šayja defiende que *Ibn al-Šabbāḥ* debió ser originario de al-Andalus, lo más probable según los datos de que se disponen es que fuera de Almería, hipótesis adoptada también en la biografía sobre este autor que se incluye en la *Biblioteca de al-Andalus*, vol. V, Biografía [1017], redactada por Francisco Franco. De llegar a confirmarse que *Ibn al-Šabbāḥ* fuera natural de Játiva, su obra entraría a formar parte del grupo de las *rihlas* mudéjares, pero como por el momento esta hipótesis no está confirmada, y a nuestro parecer se sustenta en argumentos muy débiles, no hemos considerado oportuno incluirla en este trabajo.

<sup>5</sup> El texto árabe de esta *rihla* se conserva como parte del manuscrito misceláneo n.º 128 de la Biblioteca March de Palma de Mallorca, fols. 340-359. Fue dado a conocer por M. de Epalza, «Deux récits bilingues (arabe et espagnol) de voyageurs vers l'Orient qui passent par Tunis (xv<sup>e</sup> et xvi<sup>e</sup> siècles)», *Les Cahiers de Tunisie*, Túnez, XXVI 103-104 (1978), 35-52. El mismo autor hizo una edición del texto en «Dos textos moriscos bilingües (árabe y castellano) de viajes a Oriente (1395 y 1407-1412)», en *Hesperis-Tamuda*, XX-XXI (1982-1983), 25-112. El título de este trabajo de Epalza puede provocar, y ha provocado, confusión, ya que en realidad los dos textos árabes que publica son claramente de época mudéjar. No solo el título del artículo provoca confusión, sino también la utilización del término morisco de forma anacrónica por el propio Epalza, por ejemplo en la p. 37 cuando habla de moriscos aragoneses en el año 1410. Los dos textos editados por Epalza son de gran importancia, y están aún a la espera de una traducción y del estudio detallado que se merecen. Epalza afirma que la fidelidad de la traducción castellana que él edita «al texto árabe es prácticamente total», pero en muchos casos el traductor comete grandes errores en su traducción por falta de comprensión del texto.

- en la que sí se describe en primera persona las circunstancias del viaje.
- b) La *rihla* de Omar Patún, musulmán de Ávila,<sup>6</sup> en lengua castellana aljamiado-árabe,<sup>7</sup> en la que se relata en primera persona y con gran detalle las circunstancias de un viaje de peregrinación realizado a finales del siglo xv (1491-1495). Es un texto en primera persona sin pretensiones literarias en el que el autor rememora con muchos más detalles que los otros las circunstancias y acontecimientos de su viaje a La Meca. Debido a las múltiples circunstancias adversas que en ella se narran, tiene el tono de un apasionante libro de aventuras. Para Omar Patún lo más importante, aparte de contar las aventuras y desventuras de sus viajes, es aproximar al lector la geografía sagrada islámica, mostrar cómo existe un territorio físico y geográfico en el que centenares de lugares siguen siendo testimonio vivo de la época fundacional del islam. Territorio que se extiende en torno al núcleo de la geografía sagrada musulmana formado por la mezquita al-Ḥarām en La Meca y más específicamente en su parte central, la Ka'ba, centro y polo orientador de la geografía sagrada islámica.
- c) La *rihla* conocida como *Las Coplas del Peregrino de Puey Monzón*, en lengua castellana aljamiado-árabe texto de carácter literario en el que se relata un viaje de peregrinación realizado a principios del siglo xvi. Estas coplas se consideran normalmente escritas por un musulmán de época morisca. Muchos autores siguen considerando como cierta la datación que de este texto hizo Pano de Ruata quien sitúa la fecha del viaje del Peregrino de Puey Monzón alrededor del año 1603, a pesar de que tanto Montaner como Kedr, han mostrado de forma concluyente que la fecha

<sup>6</sup> Biblioteca de las Cortes de Aragón bajo la signatura L771-4. Ver X. Casassas Canals, «La *Rihla* de Omar Patún: el viaje de peregrinación a La Meca de un musulmán de Ávila a finales del siglo xv (1491-1495)», *Espacio, Tiempo y Forma III*, 28 (2015), 221-254. Edición del texto en X. Casassas *et al.*, *De Ávila a La Meca. El relato del viaje de Omar Patún (1491-1495)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2017, 71-122. Se citará el número de folio del manuscrito original.

<sup>7</sup> Véase X. Casassas Canals, «La literatura aljamiado-morisca en el marco de la literatura islámica española: siglos XIII-XVII (Una variedad del castellano vinculada al hiero-Sprachbund islámico)», en F. Benlabbah, A. Chaikha, *Los moriscos y su legado desde ésta y otras laderas*, Rabat, Instituto de Estudios Hispano-Lusos y Facultad de Letras y Ciencias Humanas Ben Msik, 2010, 368-396.

máxima de redacción del manuscrito que contiene estas coplas es 1578. Damos en apéndice al final de este artículo la justificación documental, más acorde con el contenido y circunstancias históricas del relato, que nos hace fechar el viaje del peregrino a principios del siglo XVI, entre los años 1505 y 1511, es decir, a finales de la época mudéjar aragonesa.<sup>8</sup>

*Las Coplas del Peregrino de Puey Monzón* constituyen un texto poético en el que el autor relata su viaje de peregrinación sin entrar en demasiados detalles, de forma escueta y amena, con el fin de animar a los musulmanes castellano-aragoneses a hacer la peregrinación.

## 1. UNA «GEOGRAFÍA SAGRADA» DEL ISLAM

Con la expresión geografía sagrada nos referimos al territorio geográfico en el que los montes, ríos, mares, localidades, lugares y espacios naturales, edificios y vestigios arquitectónicos tienen un valor especial que les viene otorgado no por los criterios de valor habituales de la geografía natural o física, sino por haber sido escenarios o ser testimonio, según el islam, de momentos relevantes: (1) del proceso de revelación de la palabra de Dios a los hombres desde los orígenes de la humanidad hasta Mahoma; (2) de la vida de Mahoma, su familia y sus compañeros; (3) de los principales acontecimientos históricos de la época fundacional del islam; (4) de hombres y mujeres venerados y respetados por su saber o por ser ejemplos de un alto grado de perfección moral o espiritual. Además de estos puntos de la geografía sagrada vinculados con hechos y personajes del pasado islámico, se incluyen lugares y personas vinculados con hechos futuros, como son los relacionados con acontecimientos escatológicos como la resurrección de los hombres y el Juicio Final.

---

<sup>8</sup> A partir de ahora, *Coplas*. Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CSIC (Madrid), manuscrito misceláneo J-13, fols. 197v-219v. Han sido editadas en varias ocasiones, ver T. Khedr, *Códice aljamiado de varias materias (manuscrito n.º XIII de la Antigua Junta para Ampliación de Estudios)*, Madrid, 2004, 363-390; M. de Pano y Ruata, *Las Coplas del Peregrino de Puey Monzón*, Zaragoza, 1897; P. Gil, «Las coplas del alhichante de Puey Monzón», *El Archivo. Revista de Ciencias Históricas*, IV (1890), 171-181; y R. Zúñiga López, «Las coplas del alhichante de Puey Monzón (Peregrinación a la Meca de un morisco aragonés a finales del siglo XVI)», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XXXVII-XXXVIII (1988-1989), 449-479.

Dentro del territorio o espacio que constituye la geografía sagrada islámica creemos se pueden identificar cinco zonas que se diferencian entre ellas por su grado de sacralidad. Estas zonas son: (1) la periferia del territorio sagrado, (2) el territorio sagrado vedado a los no musulmanes y a la entrada del cual los musulmanes que hacen la peregrinación deben de realizar una ceremonia obligatoria con la que abandonan el estado profano para entrar en estado sacro, la ceremonia del *iḥrām*, (3) la ciudad de La Meca, (4) la mezquita Al-Ḥarām (5) y el templo de la Ka'ba.

Entre finales del siglo XIV y principios del XVI, época en la que fueron escritas estas tres *riḥlas* mudéjares, para un musulmán aragonés o castellano decidirse a realizar la peregrinación no era un hecho baladí. No lo era desde el punto de vista de la fe y la religiosidad musulmana por la trascendencia que tenía cumplir uno de los preceptos obligatorios básicos de la ley islámica, que debe acometer todo musulmán con la capacidad de hacerlo; decidirse a viajar hasta el centro de la geografía sagrada y espiritual islámica, el punto hacia el que el creyente practicante de los ritos dirige cinco veces al día su rostro en sus oraciones, a los lugares donde fue revelada la palabra de Dios —el Alcorán— a Mahoma, a los lugares escenario de los momentos fundacionales del islam. De por sí la decisión de hacer el *ḥajj* es ya un acto de gran relevancia para la vida cotidiana y espiritual de todo musulmán. Ello representaba, en la mayoría de los casos, abandonar a la familia por una larga temporada que podía llegar a convertirse en años.

En esa época los navegantes venecianos y genoveses habían establecido una serie de rutas comerciales a Oriente, entre las que hay que destacar los convoyes de galeras venecianas, las *mude*, que se llevaban a cabo con regularidad.<sup>9</sup> Existían, entre otras, la ruta de Berbería, la de las especias o de Alejandría, la de Aguas Muertas y la de Beirut.<sup>10</sup> La regularidad con que se realizaban estas rutas permitía a mercaderes y peregrinos poder llegar a calcular con bastante exactitud el tiempo que iba a

---

<sup>9</sup> Sobre el sistema de los convoyes de galeras, las *mude*, sus rutas y circunstancias, véase D. Stöckly, *Le système de l'incanto des galées du marché à Venise (fin XIIIe-Milieu XVe siècle)*, Leiden/New York/Köln, E. J. Brill, 1995 y J. E. López de Coca Castañer, «Las galeras venecianas de Poniente y Berbería desde la perspectiva española», *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 16 (2006), 113-172.

<sup>10</sup> Las galeras que realizaban estas rutas no solo llevaban mercancías, sino que también transportaban pasajeros. Los venecianos también organizaban, aunque menos regularmente, unas galeras exclusivamente para peregrinos con destino a Tierra Santa, ver Stöckly, *Le système de l'incanto*, 185-187.

durar su viaje,<sup>11</sup> pero siempre podían surgir imprevisibles circunstancias adversas naturales o humanas, que hicieran que el viaje se prolongara más de lo previsto.<sup>12</sup> El musulmán que se decidía a hacer la peregrinación tenía que tener en cuenta los costes del viaje, que no eran pocos, y el mantenimiento durante el mismo. Además de los ya mencionados impuestos de permiso de viaje, que había que pagar a las autoridades cristianas.

Desde España era un viaje largo, de miles de kilómetros, que implicaba cruzar todo el Mediterráneo y luego seguir hasta La Meca. Aunque la decisión de realizar el *ḥaġġ* es individual, está claro que un viaje de estas características es mejor no hacerlo solo. Era mejor hacerlo acompañado por otro musulmán o un grupo de musulmanes.<sup>13</sup> El *ḥaġġ* debe de realizarse en una fecha muy concreta del año, el mes de *dū l-ḥiġġa*. Cada

<sup>11</sup> Aunque la regularidad de los trayectos, las fechas exactas de salida y regreso de las galeras se definían de antemano con exactitud, pues del cumplimiento de estas fechas dependía en buena parte el éxito comercial de estos viajes, a menudo se produjeron retrasos tanto en las fechas de salida como en las de llegada. Por lo que se refiere a las *mude* de Berbería y de Aguas Muertas, en diferentes épocas llegaron a haber varias semanas de retraso en las fechas de salida, a pesar de esto consideramos que se puede hablar de una regularidad de los trayectos que permitía a viajeros y mercaderes planear con bastante exactitud sus viajes. Véase B. Doumerc, «La crise structurelle de la marine vénitienne au xve siècle: le problème du retard des Mude», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 40 3 (1985), 605-623; López de Coca Castañer, «Las galeras venecianas».

<sup>12</sup> «Pensamos alcanzar las galeras de las especias, para pasar con ellas a Venecia con las otras galeras que van por Aguas Muertas a Barcelona y Valencia. Dios no quiso. Llegando a El Cairo recibimos nuevas de Alejandría de cómo eran partidas las galeras de las especias. Hubimos de esperar aquí, en El Cairo, estas mismas galeras un año [...], que solían venir cada año, para irnos con ellas [...] nos llegaron nuevas de que habían llegado a Alejandría seis galeras de Venecia que venían por las especias», Omar Patún, *Rihla*, fols. 12r y 13r. La muda de Aguas Muertas se cerró definitivamente a finales del siglo xv, es decir, que si Omar Patún consiguió al final embarcarse en esta línea debió viajar en uno de sus últimos convoyes; ver B. Doumerc, «La lente agonie des ports du Midi: Narbonne, Montpellier et Marseille confrontés à l'évolution des circuits d'échange (fin xve-début xvie siècle)», *Annales du Midi: revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale*, 106 207 (1994), 317-331.

<sup>13</sup> Omar Patún, *Rihla*, fol. 1v menciona explícitamente al inicio de su relato al que fue desde el momento de la salida de Ávila su compañero de peregrinación, Muhámmad El Corral. El autor de las *Coplas* nos indica implícitamente, al menos desde el momento de su llegada a Túnez, que forma parte de un grupo de peregrinos, al utilizar formas de la primera persona del plural a partir de la copla VII y en la Copla XI habla explícitamente de «mi compañero». Hasta su llegada a Alejandría el autor de la *rihla* anónima utiliza en su relato siempre la primera persona del singular, pero a partir de Alejandría empieza a utilizar la primera persona del plural, lo que indica que a partir de aquel momento ya no viaja de forma individual, sino formando parte de un grupo de peregrinos.



peregrino, cuando sale de su lugar de residencia, ha de calcular el tiempo que necesita para realizar todas las etapas del viaje y llegar en la fecha adecuada a La Meca. Un mal cálculo o un retraso imprevisto podían hacer que se tuviera que esperar todo un año hasta el próximo *ḥaŷŷ*, o que se tuviera que regresar, si no se podía permitir un año de espera. Es lo que le sucedió, por ejemplo, a Omar Patún en Damasco. Por no gozar de buena salud y faltarle el dinero suficiente no pudo unirse a la caravana de la peregrinación que salía de Damasco el año 1493 y tuvo que esperar hasta el año siguiente para poder ir a La Meca y realizar los ritos del *ḥaŷŷ*. Hasta llegar finalmente a La Meca el peregrino se va uniendo a nuevos grupos de peregrinos, que cada vez van siendo más numerosos. Se van formando así corrientes humanas que se van concentrando desde los más distintos puntos geográficos y van a desembocar finalmente en La Meca en una misma fecha. El musulmán que ha iniciado su peregrinación a partir de una decisión personal, haciendo su camino solo o acompañado de un pequeño grupo de musulmanes, al final se ve inmerso en medio de una multitud de miles, decenas de miles o cientos de miles de creyentes de todas las razas y latitudes, que realizan al unísono los ritos preceptivos del *ḥaŷŷ*. A los musulmanes castellano-aragoneses, como a todo peregrino, esta experiencia les produce una gran impresión, como la que expresa Omar Patún en su relato al referirse al rito de adoración conjunto de todos los peregrinos en el valle de °Arafāt.<sup>14</sup>

Para el peregrino que debe realizar miles de kilómetros antes de llegar a La Meca, como es el caso de los musulmanes españoles, el viaje de peregrinación tiene una parte meramente geográfica, la de salir de una localidad hasta llegar a otra pasando por determinados puntos intermedios o escalas. Se trata de utilizar las infraestructuras de transporte existentes, haciendo las escalas pertinentes, hasta llegar el destino. Pero existe otro aspecto más importante, el viaje de carácter espiritual o religioso que lleva desde una tierra bajo gobierno cristiano, Castilla y Aragón en esa época, hasta el núcleo o corazón de la geografía sagrada islámica, es decir, La Meca y más concretamente el edificio de la Ka'ba.

Consideramos que el texto de estas tres *riḥlas* de peregrinación (*riḥla ḥiŷāziyya*) —de las que presentamos aquí una primera comparación apro-

<sup>14</sup> «Estuvimos aquí en la sierra alrededor de ella, que no cabía la gente toda encima. Estuvieron todos descalzos y desnudos descubiertas las cabezas. Todos en pie con sol que quemaba como un fuego. Llorando y demandando perdón a Dios, que parecía que la sierra se hendía de las voces.» Omar Patún, *Riḥla*, fol. 11v.

ximativa— se pueden dividir en dos partes claramente diferenciadas: la travesía del Mediterráneo y el viaje por tierra hasta llegar a las primeras zonas de la geografía sagrada y el viaje a través de la geografía sagrada: de la periferia al núcleo central, la Ka'ba en la mezquita Al-Ḥarām de La Meca. A continuación analizamos estas dos partes por separado.

### 1.1. La travesía del Mediterráneo y el viaje por tierra hasta llegar a las primeras zonas de la geografía sagrada islámica

El relato de Omar Patún es la única de las tres *rihlas* que da noticia del recorrido realizado por tierra a través del territorio ibérico antes de embarcarse en la costa mediterránea rumbo hacia Oriente. Aun así, la descripción que da del recorrido es muy somera, se limita a decirnos que salió de Ávila y que siguió una ruta indeterminada hasta llegar a orillas del Ebro, donde embarcándose en un puerto fluvial cuyo nombre no menciona, continuó su viaje hasta llegar a la ciudad de Tortosa.<sup>15</sup>

Es a partir de Tortosa cuando se inicia el viaje de Omar Patún por el Mediterráneo. Precisamente es en esta ciudad donde se embarca también el peregrino de la *rihla* anónima.<sup>16</sup> Tortosa, es decir, los puertos marinos de los Alfaques y Amposta vinculados a ella, formaba parte de las rutas comerciales de genoveses y venecianos, cuyas naves utilizaban los peregrinos musulmanes. El autor de la *rihla* anónima nos dice que partió de Tortosa hasta la ciudad de Bugía sin mencionar ninguna escala intermedia, y que de allí siguió hasta Túnez.<sup>17</sup> Omar Patún nos cuenta que, aunque embarcó en Tortosa, hicieron escala en Valencia antes de dirigirse a Túnez. El autor de las *Coplas* cuenta que se embarcó en Valencia rumbo a Túnez, no sabemos sin embargo, si llegó a Valencia por tierra o por mar, porque sobre esto no da ningún detalle. Ahora bien, este autor es el único que deja constancia de un detalle muy importante. El peregrino musulmán antes de embarcarse tenía que pagar, aparte de los gastos del viaje al capitán de la nave, un impuesto especial que las autoridades de la Corona de Aragón habían decretado para los musulmanes que viajaban desde

---

<sup>15</sup> Sobre las ventajas del itinerario fluvial y sobre el monopolio de los musulmanes de la navegación y transporte por el río Ebro véase Casassas Canals, «La Rihla», 228-230.

<sup>16</sup> Epalza denomina al autor de esta *rihla* como «el viajero tortosino», es decir de Tortosa, pero el hecho de que se embarque en Tortosa no quiere decir que se le tenga que vincular con esta ciudad o considerarlo como uno de sus habitantes.

<sup>17</sup> Epalza, «Dos textos moriscos», 41 y 66.

sus puertos.<sup>18</sup> Estos impuestos se pagaban al baile, que era el representante del rey para gran parte de las cuestiones administrativas y legales relacionadas con los musulmanes. Gracias precisamente a que se han conservado los libros en los que se dejaba constancia del pago de este impuesto, tenemos noticia de un gran número de musulmanes que viajaron fuera de la Península y, en la mayoría de los casos, del destino concreto al que se dirigían.

Sobre esta primera parte del viaje, desde el momento del embarque, hasta llegar a los territorios periféricos de la geografía sagrada musulmana, los autores se limitan a dar una somera información sobre las escalas, los costes, la importancia de llevar suficientes provisiones y las inclemencias y problemas sufridos durante la navegación. La escala más importante de esta etapa del viaje era, sin duda, Túnez. Sorprende que a esta ciudad no se le preste apenas atención en estas *rihlas*, que sus autores no sientan la necesidad de describirla. Quizás sea debido esto al hecho de que Túnez no fuera considerada por los musulmanes castellano-aragoneses una ciudad exótica. El autor de la *Rihla anónima* no da ni la más mínima descripción de la ciudad, solo menciona que estuvo allí una temporada estudiando como discípulo de Ibn ‘Arafa (m. 803/1401)<sup>19</sup> y con un exegeta del Alcorán y gramático llamado Muḥammad al-Marrākūšī,<sup>20</sup> así como que en esta ciudad es costumbre visitar la tumba de Muḥammad Maḥraz y la de Abī Zakariya.<sup>21</sup> El autor de las *Coplas* loa la grandeza y nobleza de la ciudad, pero no se para a describirla.<sup>22</sup> Dice por otro lado que como él y su compañero o compañeros de peregrinación no encuentran reposo en ella, prefieren irse a dormir a un lugar de las afueras.<sup>23</sup> Omar Patún, por su parte, nos dice que estuvo trece meses en Túnez esperando poder embarcarse rumbo a Oriente, pero ni menciona por qué

<sup>18</sup> «Yo llegando a Valencia / no lo quise más tardar / luego hiz mi diligencia / y mis hechos ordenar: / pagué al baile general / toda razón y dereitage / y al patrón de la nau / que es natural de Venecia», copla IV.

<sup>19</sup> El más destacado representante de la escuela malikí en el Túnez de época hafsí. Véase *Encyclopaedia of Islam, new Edition*, vol. III (H-Iram), 712.

<sup>20</sup> Personaje que no hemos podido identificar.

<sup>21</sup> Epálza, «Dos textos moriscos», 41-42 y 66-67. Muḥammad Maḥraz (m. 1022) jurisconsulto y místico que es considerado el santo patrón de Túnez. En cuanto a Abū Zakariya consideramos que se refiere al gobernante hafsí Abū Zakariya ibn Ḥafṣ (m. 1249).

<sup>22</sup> Copla VI.

<sup>23</sup> Copla VII.

motivo tuvo que estar tanto tiempo en Túnez, ni considera necesario describir la ciudad.<sup>24</sup>

Nuestros peregrinos siguen el viaje desde Túnez embarcados en naves cristianas. Omar Patún se embarca en una carraca genovesa con destino a Beirut.<sup>25</sup> Tanto el autor de las *Coplas* como el autor de la *Rihla anónima* se embarcan rumbo a Alejandría. El autor de la *Rihla anónima* dice que se embarcó en un navío grande de cristianos, sin especificar cuál era su nacionalidad o procedencia.<sup>26</sup> El autor de las *Coplas* dedica siete coplas, de la VIII a la XIV, a describir la ruta y escalas del viaje por tierra y por mar desde Túnez hasta llegar a Jerba. En esta isla se embarca rumbo a Alejandría en una nave en la que había muchos mercaderes y peregrinos como pasajeros.<sup>27</sup> No dice nada sobre la nave y su procedencia, pero debió de tratarse de una nave de gran calado, probablemente de una carraca genovesa.

El viaje del autor de las *Coplas* hasta Alejandría no fue tranquilo. Estuvieron a punto de naufragar a causa de una terrible tormenta. El capitán ordenó lanzar al agua las mercancías de los comerciantes y las provisiones de los peregrinos para librarse del naufragio.<sup>28</sup> Sobreviven a la tormenta, pero se quedan sin provisiones. Finalmente llegan a Alejandría tras dieciocho días de navegación.<sup>29</sup> Por su parte la nave en que se embarca rumbo a Beirut Omar Patún se ve desviada al principio hacia las costas de Sicilia, cerca de Palermo, por falta de vientos favorables.<sup>30</sup> Después sufren también las inclemencias de una tormenta que casi les hace naufragar, pero al final consiguen sobreponerse y tomar rumbo hacia Modon, la primera escala del trayecto hasta Beirut.<sup>31</sup>

<sup>24</sup> Todo lo que nos dice Omar Patún sobre Túnez en su *rihla* es: «Esta es Túnez la más gentil ciudad que haya en toda la Berbería», Omar Patún, *Rihla*, fol. 2r. En cuanto al hecho de que estuviera esperando más de un año en Túnez antes de proseguir su viaje podría deberse a la falta de suficientes recursos económicos, o quizás a que no quería seguir la ruta via Alejandría, que era la habitual y la más frecuentada, y se había decidido viajar a Beirut para poder visitar Jerusalén y Damasco antes de dirigirse a La Meca.

<sup>25</sup> «Partimos en una carraca genovesa», Omar Patún, *Rihla*, fol. 2v.

<sup>26</sup> Epalza, «Dos textos moriscos», 42 y 68.

<sup>27</sup> Ver copla XV.

<sup>28</sup> Ver coplas XVI y XVII.

<sup>29</sup> Ver copla XXIV.

<sup>30</sup> Omar Patún, *Rihla*, fol. 3r.

<sup>31</sup> Actualmente Grecia, en esa época bajo poder de los venecianos.

El único afortunado fue el autor de la *Rihla anónima*, que llegó felizmente a Alejandría tras quince días de navegación tranquila y sin inclemencias imprevistas.<sup>32</sup>

Para el autor de las *Coplas* y el autor de la *Rihla anónima*, la llegada a Alejandría significa el fin de la travesía del mar Mediterráneo y el primer contacto con vestigios arquitectónicos y lugares que forman parte de la geografía sagrada del islam.

Omar Patún tiene menos suerte, ya que antes de llegar a Modon surgió un brote epidémico de peste a bordo de la nave donde se habían embarcado él y su compañero. Cada día morían entre tres o cuatro personas que eran arrojadas al mar. El compañero de Omar Patún, Muhammad Corral, también cae enfermo. El patrón de la nave decide no seguir el viaje hasta Beirut, debido a que había muerto parte de la tripulación, en especial un piloto buen conocedor de aquellas costas. Se dirigen hacia el puerto del Egeo, pero al saber las autoridades del mismo que en la nave había un brote de peste no les dejan entrar. Al final el capitán de la nave hace desembarcar a la fuerza a seiscientos pasajeros, al parecer todos peregrinos musulmanes, y los deja abandonados en el pequeño puerto de las costas de Turquía llamado Chesme.<sup>33</sup> Unos sesenta de los musulmanes obligados a desembarcar en Chesme murieron y fueron enterrados en esta pequeña ciudad. Entre los muertos destaca el muftí de Granada y alcaide de Guadix, Abū al-Ḥasan ʿAlī al-Balawī (aprox. 1432-1493).<sup>34</sup> En este puerto Omar Patún y Muhámmad Corral pasan treinta días convalecientes intentando recuperar la fuerza necesaria para poder seguir el viaje. Al final emprenden el viaje sin estar del todo recuperados a lomos de un camello rumbo a Estambul.<sup>35</sup> Omar Patún está desesperado pues viajan en dirección contraria a la de La Meca, y tiene la impresión de estar más lejos de esta ciudad que cuando acababa de salir de Ávila. Viajan a Estambul y después se unen a una caravana que cruza Turquía rumbo a Siria. El viaje por Turquía transcurre sin contratiempos. Después de cru-

<sup>32</sup> Epalza, «Dos textos moriscos», 42 y 68.

<sup>33</sup> Omar Patún, *Rihla*, fols. 2v-3r.

<sup>34</sup> Véanse las biografías dedicadas a su padre (n.º 430) y a su hijo (n.º 431), en J. Lirola Delgado, J. M. Puerta Vilchez (eds.), *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 3, Almería, Fundación ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004, 59-62, especialmente la biografía de su hijo donde se da noticia de los lugares y etapas de su exilio en el norte de África tras abandonar al-Andalus, de su viaje rumbo a Turquía, de su fallecimiento durante el trayecto y de su entierro en Chesme.

<sup>35</sup> Omar Patún, *Rihla*, fol. 4r.

zar la sierra de ʿAlī bin Walīd y cruzar a sus pies el río Seyhan, Omar se alegra de entrar por fin a la primera zona de la geografía sagrada islámica, lo que él denomina «tierra de promisión».<sup>36</sup>

## 1.2. La geografía sagrada, de las afueras al núcleo central, la Kaʿba, en la mezquita Al-Ḥarām de La Meca<sup>37</sup>

### 1.2.1. Primera etapa en el territorio de la geografía sagrada islámica

Esta zona *periférica* de la geografía sagrada islámica se extiende desde Siria o Egipto hasta la frontera que delimita la zona o territorio de peregrinación, es decir, La Meca y sus alrededores. El primer contacto con esta geografía para el peregrino musulmán procedente de la península ibérica o del norte de África se produce en Siria, Palestina o Egipto. Allí visita y encuentra por primera vez lugares vinculados con la historia sagrada islámica y los tiempos fundacionales del islam, y también relacionados con etapas o momentos de la revelación de la palabra divina a los hombres en épocas anteriores a la revelación del Alcorán, tal como lo son para los musulmanes, entre otros, los lugares relacionados con Abraham, Moisés, Jacob o Adán y Eva. El peregrino se encuentra ante los testimonios de la historia del islam que para él no eran conocidos más que por la lectura de obras islámicas o la audición de sermones. En la tierra sagrada la tradición islámica se materializa en la geografía, en los vestigios conservados de épocas anteriores, como las tumbas de personajes relevantes.

En el caso de Omar Patún este primer contacto tiene lugar al llegar a Siria y visitar la tumba del profeta David a orillas del Éufrates.<sup>38</sup> Luego, en Damasco, no solo le impresiona la ciudad y le sorprende la grandeza y belleza de la mezquita de los Banu Omeya, sino que encuentra infinidad de lugares sagrados para visitar, es decir, está plenamente inmerso ya en la geografía sagrada de los musulmanes. La primera referencia vincula y

<sup>36</sup> Omar Patún, *Rihla*, fol. 4v.

<sup>37</sup> Véase, por ejemplo, cómo describe la concepción concéntrica de la geografía sagrada islámica F. M. Pareja, *La religiosidad musulmana*, Madrid, Católica, 1975, 71: «Según la tradición, el lugar de la Kaʿba fue creado antes que el resto del mundo. Luego Allāh fue creando en círculos concéntricos, el perímetro de la Meca, el del *haram* o territorio sacro que rodea la Meca, y el mundo. Así puede llamarse a la Meca *Umm al-qurā*, madre de las ciudades, centro del mundo, ombligo de la tierra».

<sup>38</sup> Omar Patún, *Rihla*, fol. 4r.

une la geografía sagrada con la geografía escatológica, de los momentos previos al Juicio Final, al mencionar que por el minarete mayor y más antiguo de esta mezquita descenderá Jesús cuando regrese al mundo para derrotar al anticristo.<sup>39</sup> Después habla de que vio la sepultura de san Juan Bautista (Yahia ibn Zakarias para los musulmanes) y mientras permanece en Damasco menciona entre otros: la tumba del profeta Hūd; el lugar donde cortaron la cabeza al hijo de °Alī ibn Abī Ṭalīb; la tumba de Zaynab, también hija de °Alī; la tumba de al-Miqdād; la cueva donde se escondió Abraham con su madre cuando huyeron del rey Nemrod; el lugar donde se derramó por primera vez sangre humana en el mundo cuando Caín mató a Abel; la cueva de los Siete Durmientes; la mezquita en la que Jesús servía a Dios; la tumbas de Bilāl ibn Hamāma, Fátima hija de Abū Bakr, Ýafsa hija de °Alī ibn Abī Ṭalīb, etc.<sup>40</sup>

El autor de las *Coplas* y el autor de la *Rihla anónima* entran en contacto con la geografía sagrada islámica en El Cairo. El primer testimonio de la geografía sagrada que visita el autor de la *Rihla anónima*, su primer contacto con testimonios o vestigios de la época fundacional del islam se produce en el cementerio de Al-Qarāfa de El Cairo, cuando visita el lugar donde está enterrada la cabeza de al-Ḥasan hijo de °Alī. Posteriormente, en el mismo cementerio, visita la tumba de al-Šāfi°ī (m. 820), fundador de una de las cuatro principales escuelas jurídicas musulmanas.<sup>41</sup> La tumba de al-Šāfi°ī parece que fue lugar de visita que no faltaba en ninguno de los itinerarios de rutas sagradas de los peregrinos musulmanes que pasaban por El Cairo, ya que tanto Omar Patún como el autor de las *Coplas* la visitaron.<sup>42</sup> Otro mausoleo importante que visitaron nuestros tres peregrinos fue el de al-Nafīsa (m. 825), musulmana que goza de gran respeto y veneración por su piedad y conocimientos, así como por ser nieta del profeta y descendiente de este tanto por línea materna como paterna.<sup>43</sup> El autor de la *Rihla anónima* añade que en el mismo cementerio se dice que están las sepulturas del profeta Saleh y de Rubén, hijo de Jacob.<sup>44</sup>

<sup>39</sup> Omar Patún, *Rihla*, fol. 5r.

<sup>40</sup> Omar Patún, *Rihla*, fols. 6r-7r.

<sup>41</sup> Epalza, «Dos textos moriscos», 44 y 70.

<sup>42</sup> Omar Patún, *Rihla*, fol. 18r y Copla XXVIII.

<sup>43</sup> Epalza, «Dos textos moriscos», 44 y 71. Omar Patún, *Rihla*, fol. 18r. Sobre este personaje véase Y. Rāġīb, «Al-Sayyida Nafīsa, sa legende, son culte et son cimetièr», *Studia Islamica*, 44 (1976), 61-86, y Strothmann, R.: s.v. «nafīsa» en *The Encyclopaedia of islam, new Edition*, vol. VII, 879.

<sup>44</sup> Epalza, «Dos textos moriscos», 44 y 71, citando la *rihla* de Ibn Ýubayr.

En esta primera zona se encuentra también una de las principales ciudades de la geografía sagrada islámica, Jerusalén, para los musulmanes la Ciudad Santa por excelencia.<sup>45</sup> Omar Patún y su compañero llegan a Jerusalén, donde visitan lugares sagrados para el islam, y también lugares sagrados para el cristianismo. En Jerusalén los musulmanes como Patún conviven y visitan algunos de estos lugares junto a los cristianos o acompañados por guías cristianos.<sup>46</sup> El autor de las *Coplas* se lamenta de no haber podido visitar Jerusalén, lo cual le produce un profundo dolor.<sup>47</sup> El autor de la *Rihla anónima* no pasó por Jerusalén ni la menciona.

Tanto Omar Patún como el autor de las *Coplas* hacen mención del lugar que ocupará Jerusalén en la geografía escatológica. Según la tradición islámica en los alrededores de Jerusalén se encuentra el valle donde Dios reunirá a toda la humanidad resucitada el Día del Juicio.<sup>48</sup>

Los tres peregrinos autores de estas *rihlas* hacen su última etapa de peregrinación antes de llegar a la tierra sagrada desde El Cairo. Omar Patún se integra en una pequeña caravana que va hasta el puerto del Sinaí. Esta caravana tarda doce jornadas en hacer su trayecto durante el cual encuentran solo tres fuentes.<sup>49</sup> La última parte del trayecto hasta Tierra Santa la realiza por mar, embarcando en el Sinaí y teniendo como fin de ruta el puerto de Yúdda.<sup>50</sup> Omar Patún nos relata cómo él fue testigo de la salida y regreso de la caravana que desde Damasco salió para La Meca. Al ver que habían muerto tantos peregrinos durante el trayecto, decidió no hacer, como tenía previsto en un principio, el trayecto por el desierto con esta caravana, sino por mar, embarcándose en el puerto del Sinaí.<sup>51</sup>

El punto de partida desde El Cairo para el autor de las *Coplas* y el de la *Rihla anónima*, así como para todos los peregrinos que hacen por tierra el trayecto entero hasta La Meca es La Alberca de los Peregrinos, donde estos se van reuniendo durante varios días todos hasta formar una

<sup>45</sup> El autor de las *Coplas* refiriéndose a Jerusalén la llama *La Casa Santa*, ver copla LXXVI.

<sup>46</sup> Casassas, «La Rihla», 241-242; Omar Patún, *Rihla*, fols. 9r-9v.

<sup>47</sup> Copla 76.

<sup>48</sup> Véase copla LVII: «allí está el val / a donde según leemos / que allí todos con gran mal / juntamente nos veremos / donde todos lloraremos / nuestras faltas y errores». Omar Patún, *Rihla*, fol. 9r: «donde ha de ser el Día del Juicio».

<sup>49</sup> Omar Patún, *Rihla*, fol. 18v.

<sup>50</sup> Omar Patún, *Rihla*, fol. 7r.

<sup>51</sup> Omar Patún, *Rihla*, fol. 6v: «Pasaron muchas adversidades y murieron mucha gente y camellos».



caravana multitudinaria, organizada por las autoridades egipcias de forma fija y disciplinada. Tratar de realizar este trayecto de forma individual por cuenta propia era demasiado arriesgado. Solo una caravana bien organizada está preparada para poder superar las inclemencias y peligros de este trayecto, entre otras atravesar con éxito los desiertos. El viaje dura poco más de un mes. La caravana avanza tanto de día como de noche. Las horas de reposo son mínimas y los lugares donde se puede abastecer de agua, escasos. A pesar de ir en el seno de una caravana bien organizada, las circunstancias del viaje eran muy duras y muchos peregrinos morían por el trayecto.<sup>52</sup>

Tras varios días de viaje, la caravana llega a uno de los lugares de mayor importancia tanto para la geografía sacra de los musulmanes, como la de los cristianos y la de los judíos, el monte Sinaí, cuya sacralidad se debe al hecho de que para estas tres tradiciones religiosas en su cima Dios habló a Moisés. Los tres peregrinos musulmanes castellano-aragoneses pasan a los pies de este monte, visitan el claustro de Santa Catalina y entran en contacto con los frailes cristianos que allí moran, pero parece que no tuvieron tiempo para subir a la cima del monte.<sup>53</sup> El autor de las *Coplas* declara explícitamente que está muy apenado por no haber podido subir a la cima del monte, llegando a pedir a Dios que le perdone por no haberlo hecho.<sup>54</sup>

Antes de llegar a los límites de la tierra santa donde se realiza la ceremonia del *ihrām*, los peregrinos pasan por algunos escenarios de la época fundacional del islam, como Badr, donde tuvo lugar una famosa batalla en tiempos de Mahoma entre los musulmanes y las tropas de La Meca.

### 1.2.2. Segunda etapa: La entrada en Tierra Santa

Los márgenes y fronteras de esta zona están bien determinados por la ley islámica, sus límites están señalados por unas pilastras (*calamayn*) donde los peregrinos deben detenerse a realizar una ceremonia ritual, el *ihrām*, que les prepara para poder entrar en la Tierra Santa. En este ritual se deja atrás la vida cotidiana, el peregrino entra en estado sacro por

<sup>52</sup> Para la descripción de esta caravana y de su trayecto y circunstancias véase Coplas 34-40; Epalza, «Dos textos moriscos», 44-46 y 71-73; Omar Patún, *Rihla*, fol. 11r. en el que relata la llegada de la caravana a La Meca.

<sup>53</sup> Casassas, «La Rihla», 244; Omar Patún, *Rihla*, fol. 7r.

<sup>54</sup> Copla LXXIX.

medio de un ritual de purificación, proclama su intención de realizar el *ḥayy* y se dirige a Dios recitando una forma ritual en la que declara que está decidido a seguir las ordenes y preceptos divinos, la *talbiya*. El peregrino se afeita la cabeza y la barba, se quita sus ropas habituales y viste la túnica sin costuras (*iḥrām*) prescrita para poder entrar en tierra sagrada a realizar los ritos del *ḥayy*. A partir de este momento el creyente se encuentra en un estado de sacralidad en el que renuncia y se abstiene de realizar determinados actos que normalmente le son lícitos.<sup>55</sup> El rito y ceremonia del *iḥrām*, es uno de los preceptos obligatorios que todo peregrino ha de cumplir para que sea válido su *ḥayy*. Una vez realizado el rito en uno de los lugares establecidos por la ley según el origen geográfico del que se proceda, el peregrino ya puede entrar en la tierra sagrada y poner rumbo a La Meca. Omar Patún lo realiza en alta mar antes de desembarcar en Yūdda.<sup>56</sup> El autor de la *Rihla anónima* realiza esta ceremonia en Rābig,<sup>57</sup> el punto de entrada a la Tierra Santa para las caravanas de peregrinos que vienen de El Cairo.<sup>58</sup> En las *Coplas* no se hace mención a este rito, ya sea por haberse perdido la parte del poema en que se describía la escena correspondiente o ya sea por considerar el poeta que no era necesario incluir esta escena en su relato.

También después de realizar el *iḥrām* y antes de llegar a La Meca los peregrinos van pasando por lugares como la mezquita de ʿĀʿiṣa, una de las mujeres de Mahoma.<sup>59</sup>

### 1.2.3. Tercera etapa: La llegada a la ciudad de La Meca

El peregrino no llega solo. Llega formando parte de uno de los multitudinarios grupos de musulmanes que se han ido formando durante el viaje. Las diferentes caravanas, según su procedencia geográfica, van llegando una tras otra, día tras día y la multitud que se aglomera en La Meca es enorme. De todas las caravanas, la más grande por su número de camellos y peregrinos es, según el autor de la *Rihla anónima*, la de Egipto. Es tanta la muchedumbre que los peregrinos tienen que vigilar que no se

<sup>55</sup> Véase Pareja, *La religiosidad*, 70.

<sup>56</sup> Omar Patún, *Rihla*, fol. 7r: «llegamos al puerto de Yūdda. Dos días antes, en la mar, hicimos *al-iḥrām* dejamos las ropas con costuras, y rapamos nuestras cabezas».

<sup>57</sup> Ciudad a orillas del mar Rojo aproximadamente a unos doscientos kilómetros al noroeste de La Meca.

<sup>58</sup> Epalza, «Dos textos moriscos», 75.

<sup>59</sup> Epalza, «Dos textos moriscos», 47 y 75.

pierdan o queden aislados en medio de esta multitud.<sup>60</sup> La llegada a La Meca de la caravana egipcia se realiza con gran fasto en el marco de una ceremonia ritual en la que el gobernador de La Meca sale a recibirla, puesto que transporta anualmente la nueva cubierta de tela para la Ka<sup>c</sup>ba.<sup>61</sup>

Se trata de una ceremonia que impresiona grandemente a los peregrinos, por producirse en el momento de culminación del viaje, en la entrada al destino tan anhelado, la ciudad de La Meca. El autor de las *Coplas* dedica cinco coplas completas, (42 a 46) a describir esta ceremonia. Los principales camellos de la caravana se engalanan y de La Meca sale el principal representante de la escuela šāfi<sup>c</sup>ī con sus acompañantes a lomos de caballos ricamente enjaezados, mientras suenan las trompetas y tambores de los músicos que les acompañan. Los que van en la comitiva no paran de dar gritos y alaridos de alegría. Los de la caravana y los de la comitiva de recepción mecana se apean de sus monturas, se saludan y abrazan dando muestras de cortesía y reverencia. El capitán de la caravana hace entrega al representante šāfi<sup>c</sup>ī del camello que transporta la nueva cubierta para la Ka<sup>c</sup>ba y este hace un gesto de reverencia ante el camello. Después de realizada la entrega, la multitud emocionada da rienda suelta a su alegría y gozo, algunos lloran lágrimas de alegría y, acompañados con la música festiva de los timbales y las trompetas, se dirigen hacia la Puerta de la Paz (Bāb al-Salām).<sup>62</sup>

En La Meca y sus alrededores los peregrinos no solo llevan a cabo los ritos y ceremonias del *ḥayy* en los lugares marcados por la tradición, sino que además aprovechan para visitar lugares destacados de la geografía sagrada islámica: el punto en el que los ángeles le sacaron el corazón a Mahoma y lo purificaron; la cueva donde se ocultaron Mahoma y Abū Bakr cuando les perseguían; el lugar donde bajó la luna a hacer reverencia a Mahoma; el lugar donde Abraham se dispuso a sacrificar a Ismael; la casa y la tumba de Jadīya, la primera mujer de Mahoma; el lugar donde nació Mahoma; la casa de Mahoma; la casa de °Alī ibn Abī Ṭālib; la casa de Abū Hurayra; el lugar donde Bilāl hizo la primera llamada a

<sup>60</sup> Para la descripción de la llegada de las diferentes caravanas a La Meca véase Omar Patún, *Rihla*, fols. 10v-11r y Epalza, «Dos textos moriscos», 47 y 76.

<sup>61</sup> Imágenes de una cubierta enviada por los mamelucos a La Meca el año 1516, conservada actualmente en Bursa, pueden verse en S. Okumura, «The Mamluk Kaaba Curtain in the Bursa Grand Mosque», en *Textile Society of America Symposium Proceedings*, 2012, Paper 721.

<sup>62</sup> Para la descripción de la llegada de la caravana de El Cairo a La Meca y de la escena de la entrega de la cubierta para la *ka<sup>c</sup>ba* véase las *Coplas* XLII-XLVI; Epalza, «Dos textos moriscos», 46 y 77; Omar Patún, *Rihla*, fol. 11r.

la oración ritual; la sepultura de Mahoma; la casa de Abū Bakr; el lugar donde se volvieron a encontrar Adán y Eva después de haber sido expulsados del paraíso; las sepulturas de Abū Bakr y de °Umar; la tumba de Fatima la hija de Mahoma; la tumba de Mālik Ibn Anas (m. 795), etc.<sup>63</sup>

Tanto Omar Patún como el autor de las *Coplas* incluyen en sus relatos una relación de todos los lugares que visitaron. El autor de la *Rihla anónima*, por su parte, está más interesado en describir la forma y preceptos de los ritos y ceremonias obligatorias, es decir, en escribir un manual litúrgico para peregrinos, por tanto no hace mención a ninguno de estos lugares, ni si él llegó a visitarlos.

#### 1.2.4. Cuarta etapa: La entrada en la mezquita Al-Ḥarām

Si La Meca como ciudad es el centro de la geografía sagrada y de la Tierra Santa, en su interior se distinguen dos espacios donde la sacralidad se intensifica más aún. Uno, en el centro de la ciudad, la mezquita Al-Ḥarām, y en el interior de esta mezquita, en su parte central, el otro, que a su vez es el corazón de la geografía sagrada islámica: la Ka'ba.<sup>64</sup>

No es de extrañar, por tanto, que la descripción de esta mezquita y de los ritos y devociones que en ella se realizan ocupen un lugar muy especial en las *rihlas*. Aparte de la Ka'ba, se encuentran en el interior del recinto otros lugares sagrados como son el Maqām Ibrahīm (Abraham), el pozo de Zamzam y el Ḥiṣr de Ismael.<sup>65</sup> Estos tres lugares tienen una vinculación directa con Abraham, que según la tradición islámica fue el constructor de la Ka'ba. Son, pues, testimonios no solo de hechos históricos, sino que muestran y subrayan la continuidad de la revelación de la palabra divina desde los inicios de la humanidad hasta la época de Mahoma.

<sup>63</sup> Para la descripción y relación de los lugares de la geografía sagrada que visitan los peregrinos en La Meca y sus alrededores, además de los lugares donde se realizan los ritos y ceremonias de la peregrinación véase las *Coplas* LX-LXXIV; Omar Patún, *Rihla*, fols. 10r-10v y 15r-15v; Epalza, «Dos textos moriscos», 82.

<sup>64</sup> «Y la noble Ka'ba, construida con piedras talladas, está en el centro de la Mezquita Al-Ḥarām, que a su vez está situada en el centro de la ciudad» (traducción nuestra del texto árabe editado por Epalza, «Dos textos moriscos», 51).

<sup>65</sup> «Y el muro (piedra) de Ismael que está debajo de él tiene la forma de un tercio de círculo, y está cubierto de mármol. Y debajo del canalón en el muro (piedra) de Ismael está la tumba de Ismael —sobre él sea la paz— y a su lado la tumba de su madre Agar. La altura de este muro es de cinco palmos y medio. Está construido de esta manera porque no es parte de la al-Ka'ba y está al lado de la al-Ka'ba» (traducción nuestra del texto árabe editado por Epalza, «Dos textos moriscos», 51).

En el manuscrito de la *rihla* de Omar Patún falta la parte de la descripción de la mezquita Al-Ḥarām, aunque se conserva el texto donde describe la Ka<sup>c</sup>ba. El autor de las *Coplas* dedica un buen número de coplas a la descripción de la mezquita, pero sin dar detalles precisos sobre la misma.<sup>66</sup> En la copla LIX menciona los que para él son los *topoi* más sagrados del recinto: la piedra negra, el Maqām Ibrahīm y el pozo de Zamzam. Por su parte, el autor de la *Rihla anónima* es quien da una descripción más detallada de la mezquita, dedicando una atención especial a la descripción de la Ka<sup>c</sup>ba. Señala la importancia de estos tres *topoi* y el rito o devoción que debe hacerse en cada uno: intentar besar o tocar la piedra negra, hacer una oración ritual en el Maqām Ibrahīm y beber agua del pozo de Zamzam.<sup>67</sup>

El recinto de la mezquita Al-Ḥarām tiene numerosas puertas, según el autor de las *Coplas* son treinta y nueve.<sup>68</sup> De entre todas estas puertas, la puerta llamada Puerta de la Paz (*Bāb al-Salam*) o la Puerta de los Banū Šayba es por la que, según la sunna, deben entrar los peregrinos cuando llegan por primera vez a La Meca.<sup>69</sup> Tanto Omar Patún como el autor de las *Coplas* dicen que tras la entrega de la cubierta de la Ka<sup>c</sup>ba la comitiva de La Meca y los peregrinos se dirigen a la Puerta de la Paz.<sup>70</sup>

### 1.2.5. Quinta etapa: La llegada al núcleo de la geografía sagrada

Si la mezquita Al-Ḥarām es el centro de la geografía sagrada slámica, el núcleo central de esta geografía lo forma la Ka<sup>c</sup>ba.<sup>71</sup> Según la tradición

<sup>66</sup> Coplas XLVII-LIII y LVIII-LIX.

<sup>67</sup> Epalza, «Dos textos moriscos», 48 y 78.

<sup>68</sup> Véase, por ejemplo, el capítulo «Descripción de las puertas del noble Ḥaram» en la *rihla* de Ibn Ÿubayr, donde dice que son un total de diecinueve puertas. F. Maillo Salgado, *A través del Oriente (Rihla)*, Madrid, 2007, 75-182.

<sup>69</sup> Epalza, «Dos textos moriscos», 48 y 77: «es sunna entrar a la Mezquita Al-Ḥarām por la Puerta de los Banu Šayba».

<sup>70</sup> Coplas XLVI; *Rihla* de Omar Patún, fol. 11r. Parece ser que los nombres Puerta de la Paz y Puerta de los Banū Šayba se utilizan para referirse a una misma puerta. Según Yérasimos, La Puerta de la Paz sería una de las puertas de entrada a la mezquita, mientras que La Puerta de los Banū Šayba se referiría a una arcada en su interior, ver Ibn Battūta. *Voyages I. De l'Afrique du Nord à La Mecque* (traducción de C. Defremery y B. R. Sanguinetti, 1858; introducción y notas de S. Yérasimos), Paris, 1982, 235, nota 732.

<sup>71</sup> «La noble Al-Ka'ba está en medio de la mezquita santa contruida con piedras esculpidas y la mezquita se encuentra en medio de la ciudad», Epalza, «Dos textos moriscos», 51.

islámica la Ka'ba la edificó Abraham con la ayuda de su hijo Ismael. Al lado de la Ka'ba se conserva aún la tumba de Ismael y según una tradición, hay numerosos profetas enterrados a su alrededor.

La Ka'ba es la alquibla de la mezquita Al-Ḥarām, y la dirección hacia la cual realizan sus oraciones rituales todos los musulmanes del mundo. La descripción de la Ka'ba ocupa un lugar relevante en todas las *rihlas*. Los peregrinos castellanos y aragoneses tratan de ofrecer a sus correligionarios españoles información de primera mano de este lugar, tanto de su apariencia física como de los rituales que en él se realizan, el valor espiritual que tiene e incluso de su contacto y vinculación con una geografía sagrada trascendente en la que existe una Ka'ba a la que se dirigen los ángeles. Cinco son los aspectos principales de los que se ocupan estas descripciones de la Ka'ba: (1) forma y medidas de la construcción arquitectónica, (2) la cubierta de tela que la recubre, (3) la puerta, (4) el interior y (5) su origen y su relación con los primeros tiempos de la revelación (Adán, Abraham, Ismael...).<sup>72</sup> En cuanto a la geografía sagrada trascendente del mundo angélico, el único que nos habla de ella es el autor de la *Rihla anónima*.

Omar Patún y el autor de la *Rihla anónima* dan en sus relatos una descripción más o menos detallada de la Ka'ba, anchura y altura de sus muros, forma y material; del pavimento de mármol que la rodea; de la piedra negra; de su puerta y del *mīzāb*.<sup>73</sup>

Respecto a la cobertura de tela (*kiswa*), el autor de las *Coplas*, por su parte, solo dedica una copla a la Ka'ba, sin detenerse en su descripción, para referirse a las excelencias de las ricas telas que la cubren y a la riqueza de los materiales con que está recubierta su puerta.<sup>74</sup> Omar Patún describe la tela de la cobertura con gran detalle, los materiales de que está hecha, el color, su tamaño, las cenefas y caligrafías que en su parte superior están bordadas con letras de oro.<sup>75</sup>

<sup>72</sup> Mahoma en ningún momento proclama que él venga a instaurar o proponer una nueva religión, él se reclama como culminación de la cadena de la revelación de la palabra divina dada/transmitida a los hombres por Dios desde los principios de la humanidad.

<sup>73</sup> Epalza, «Dos textos moriscos», 82-83; Omar Patún, *Rihla*, fols. 14r-14v. «En esta pared se encuentra el canalón (*mīzāb*, conocido como *mizāb al-rahma*). El canalón sobresale unos cuatro codos, y está recubierto de placas de oro». Traducción nuestra del texto árabe publicado por Epalza, «Dos textos moriscos», 51.

<sup>74</sup> Copla LIII, «Tiene rica vestimenta / de seda adomasquina / y chapada de plata fina / muy rica tiene la puerta».

<sup>75</sup> Omar Patún, *Rihla*, fol. 14r, «De cada un año le ponen una cobertura nueva damasquina enforrada en lienzo muy delgado. La envía el sultán de El Cairo. La de fuera

Sin duda, la puerta de la Ka<sup>c</sup>ba tiene un valor especial no solo por la riqueza de su ornamentación y materiales, sino además por ser la vía de acceso al interior del núcleo fundamental de la geografía sagrada. Esta puerta está elevada sobre el suelo algunos metros, y solo es accesible, por tanto, subiendo por una escalera. La escalera no forma parte de la arquitectura de la Ka<sup>c</sup>ba, sino que se trata de un dispositivo móvil dotado de ruedas que se desplaza hasta la Ka<sup>c</sup>ba en el momento en que se abre su puerta. La apertura se realiza en el marco de una ceremonia ritual realizada y dirigida por tres alfaquíes.<sup>76</sup>

El autor de la *Rihla anónima* y Omar Patún no coinciden en sus descripciones del interior de la Ka<sup>c</sup>ba, pero hay que tener en cuenta que entre los dos relatos de peregrinación ha transcurrido casi un siglo. Según Omar Patún, el interior de la Ka<sup>c</sup>ba está cubierto con una seda «colorada y blanca» y del techo cuelgan «como joyas, racimos de oro».<sup>77</sup> El autor de la *Rihla anónima* por su parte habla de las tres columnas que sostienen el techo dorado de la Ka<sup>c</sup>ba, en el que hay cuatro orificios que dejan entrar la luz.<sup>78</sup> Los creyentes realizan en su interior actos de devoción supererogatorios de gran virtud, por ejemplo, realizan algunas oraciones rituales (*ṣalāt*) no obligatorias, pues no hay ninguna ceremonia, devoción o rito obligatorio del *ḥaḡyḡ* que tenga que realizarse en el interior de la Ka<sup>c</sup>ba.<sup>79</sup>

En cuanto al origen de la Ka<sup>c</sup>ba, para los musulmanes su construcción se remonta a Abraham e Ismael. Testimonio de ello son el Maqām Ibrahīm y la tumba de Ismael, así como el pozo de Zamzam, que se vincula con Agar, mujer de Abraham, e Ismael. Además se considera como uno de los testimonios principales de la época fundacional del islam, escenario entre otros hechos de cuando Mahoma entró en ella destruyendo todos los

---

es cobertura negra muy fina, y alta diez tapias. En alto tiene una senefa alreonda de letras de hilo de oro tirado; una tapia de alto en la anchura del rétulo».

<sup>76</sup> «Y traen esta escala gente y vienen a decir della como si fuese l'aljanna, que no veien la hora de entrar dentro. Sube delante dos alfaquíes, a los tres pasos paranse alzadas las manos, y las caras de cara la puerta y dicen un adua que estan una hora en decirlo, y luego viene otro alfaquí con llave por medio de los otros, y besa a el batiente de la puerta ante que ponga los pies en tierra, y abre las puertas diciendo ad altas voces «Bismi Allah wa Allahu akbaru». Y entra la gente con lágrimas de placer a hacer al-ṣala de caras todas cuatro partes. No hacen allí salvo anáfilas los que facen al-ḥaḡyḡ», Omar Patún, *Rihla*, fol. 14v; Epalza, «Dos textos moriscos», 84.

<sup>77</sup> Omar Patún, *Rihla*, fol. 14r.

<sup>78</sup> Epalza, «Dos textos moriscos», 84.

<sup>79</sup> Epalza, «Dos textos moriscos», 85; Omar Patún, *Rihla*, fol. 14v.

ídolos que allí había y que eran adorados hasta entonces en La Meca. Para los autores de estas *rihlas*, así como para la tradición islámica en general, es importante subrayar cómo la Ka<sup>c</sup>ba y otros elementos arquitectónicos de la mezquita Al-Ḥarām son vestigios físicos de los primeros tiempos de la revelación y vinculan entre sí, en el espacio y el tiempo, como puntos esenciales de la geografía sagrada, algunos de los principales hitos de la revelación divina (Adán, Abraham, Mahoma), vínculo que experimenta en sí mismo cada musulmán en el momento que visita la mezquita Al-Ḥarām y en especial cuando realiza los ritos del *ḥaḡỵ*.<sup>80</sup> Igual que, al recitar el Alcorán, el musulmán hace presente en sí mismo y entre los que lo escuchan el eco de la palabra divina, al realizar los ritos del *ḥaḡỵ* hace suyos, vinculándose a ellos y siendo su eco, aquellos ritos que, antes que él, realizaron los profetas como Abraham o Mahoma en aquel mismo lugar.

Por último, destacar la trascendencia de la geografía sagrada. Así como la Ka<sup>c</sup>ba es la alquibla para los hombres, existe también, según la tradición islámica, una alquibla para los ángeles, la *bayt al-ma'mūra*, que se encuentra en un espacio trascendente paralelo a la Ka<sup>c</sup>ba. El núcleo físico de la geografía sagrada islámica está vinculado así a un punto de la geografía inmaterial o espiritual, la quibla hacia la que realizan el *ḥaḡỵ* los ángeles. El autor de la *rihla* anónima incluye al hablar de la Ka<sup>c</sup>ba un hadiz en el que se habla de este tema, así como otro en el que se dice que la Ka<sup>c</sup>ba está rodeada por un círculo de setenta mil ángeles que piden perdón por aquellos que realizan las vueltas rituales del *ṭawāf* alrededor de la Ka<sup>c</sup>ba o hacen la oración ritual en ella.<sup>81</sup>

## CONCLUSIONES

Los textos de estas tres *rihlas* son testimonio de que los musulmanes castellanos y aragoneses siguieron realizando la peregrinación a La Meca durante los siglos XIV-XVI. Como hemos visto, durante estos siglos se mantuvo vivo el cultivo del género de la *rihla* entre estos musulmanes y

<sup>80</sup> Epalza, «Dos textos moriscos», 85.

<sup>81</sup> Epalza, «Dos textos moriscos», 53 y 86: «Es la qibla de la *Bayt al-Ma'mura*, a la cual peregrinan los ángeles en el séptimo cielo. Entran en ella cada día setenta mil ángeles. [...] Y la Ka<sup>c</sup>ba está rodeada por setenta mil ángeles que piden perdón para los hombres que hacen circunvalaciones a su alrededor, o hacen la oración ritual hacia ellas».



que este género incluía tanto textos literarios en forma lírica, como relatos en prosa u obras de tipo dogmático-preceptivo que los musulmanes de época mudéjar difundían entre sus correligionarios con la finalidad de animarles a hacer la peregrinación, recordando la obligatoriedad de este rito y los beneficios que este comporta.

Al tiempo, pretendían cumplir algunas de las funciones de una guía de viaje describiendo las escalas del itinerario, las infraestructuras de transporte utilizadas y algunas consideraciones y noticias sobre el coste económico del viaje. Los musulmanes que habían llevado a cabo la peregrinación comunicaban las experiencias y circunstancias de su viaje no solo en modo de *rihla* dirigidas a un público amplio, sino también por medio de textos o epístolas de carácter particular limitadas a círculos familiares o de otro tipo.<sup>82</sup> Estas obras forman parte fundamental del corpus de los manuscritos islámicos castellano-aragoneses. Corpus que muestra el esfuerzo realizado por estos musulmanes, hasta poco antes del momento de la expulsión forzada del territorio español a principios del siglo xvii, por transmitir y mantener los conocimientos necesarios que les permitieran estructurar la comunidad religiosa musulmana en tierras de Castilla y Aragón de manera que, tanto de forma colectiva como individualmente, sus miembros pudieran seguir practicando correctamente el islam, y la comunidad islámica pervivir como tal.

La descripción de los ritos y ceremonias del *ḥaḡy* que en ellas se hace, tiene como fin, por una parte ayudar a la realización correcta de estos según la ley religiosa islámica y además transmitir de forma viva la emoción y sentimientos experimentados en primera persona por los autores de estos relatos.

Por eso, todas estas *rihlas* están escritas en primera persona, describiendo circunstancias e impresiones vividas, que tienen como fin el hacer más presente al lector lo que es, representa o puede llegar a representar el *ḥaḡy* para cada individuo, e intentan presentarle además, de la forma más viva y directa posible, la geografía sagrada del islam, para muchos musulmanes de aquella época limitada a lo que se les transmitía de forma oral o escrita. Recordaban y hacían patente, además, a los musulmanes castellanos y aragoneses, que había países en los que el islam era la religión mayoritaria y que se vivía con toda naturalidad, resaltando que algunos de ellos forman parte de la geografía sagrada islámica, en la que valor de los lugares, paisajes y elementos arquitectónicos viene determi-

---

<sup>82</sup> Casassas Canals, «La Rihla», 248.

nado por su relación con la historia de la revelación de la palabra divina a los hombres; su relación con Mahoma y la época fundacional del islam; o su relación con personajes relevantes de la tradición islámica por su saber o grado de perfección espiritual.

Los tres autores de estas *rihlas*, a su vez, al regresar a España se convierten así mismo en testimonios vivos de la tierra santa, de los territorios de la geografía sagrada islámica, de esta geografía que al mismo tiempo se presenta desde España lejana, exótica y a la que no todos se podían dirigir (por la dificultad del viaje, la falta de medios económicos), y que, al mismo tiempo, estaba cotidianamente tan cerca y presente para todo musulmán practicante cada vez que realizaba una de las cinco oraciones rituales dirección a La Meca, a su corazón y núcleo, la Ka'ba, ya fuera en la Ávila de Omar Patún o en el Aragón del autor anónimo de las *Coplas*.

Sería interesante comparar estas tres *rihlas* mudéjares con las *rihlas* andalusíes y con las escritas por autores de otras zonas del orbe islámico, lo que nos permitiría ver si entre unas y otras existen diferencias importantes a la hora de describir, aprehender, visitar y vivir religiosamente los diferentes lugares de la geografía sagrada. Comparando *grosso modo* el relato de nuestros autores con el de Ibn Ŷubayr, podemos comprobar que este autor andalusí, por ejemplo, aunque acude como todos nuestros autores el cementerio de Al-Qarāfa visitando allí la tumba de al-Šāfi'ī y el mausoleo con la cabeza de al-Ḥasan, no cita el mausoleo de al-Nafisa, a pesar de que menciona casi un centenar de tumbas de personajes relevantes divididas en cuatro grupos: gentes de la familia de Mahoma, mujeres relevantes de la casa de 'Alī, compañeros de Mahoma y sepulcros de imames, sabios y ascetas.<sup>83</sup> No relata la ceremonia de entrega de la cubierta (*kiswa*) de la Ka'ba traída por la caravana procedente de El Cairo,<sup>84</sup> ni menciona el huerto de Mataria, lugar que ocupa una posición muy destacada en el itinerario de Omar Patún y el autor de las *Coplas*, así como también forma parte importante del itinerario y relatos de viaje de muchos de los peregrinos cristianos que hacían la peregrinación a Jerusalén en la misma época.<sup>85</sup>

<sup>83</sup> Ibn Ŷubayr, *Rihla*, 81-90.

<sup>84</sup> Ibn Ŷubayr, *Rihla*, 286 menciona a la caravana de Iraq como portadora de la *kiswa*.

<sup>85</sup> Véase, por ejemplo, la descripción que hace del huerto de Mataria de Felix Fabri, clérigo suizo que viajó a Jerusalén, el Sinaí y Egipto en la misma época, con muy pocos años de diferencia, en que lo hizo Omar Patún. Fabri visitó este huerto exactamente el 6

El porqué de estas diferencias que acabamos de apuntar y otras diferencias que pueda haber entre los itinerarios de peregrinación por la tierra sagrada del islam de los musulmanes castellanos y los aragoneses, y los de los musulmanes procedentes de otras zonas del orbe islámico se merece un análisis detallado que nos puede aportar información relevante para poder comprender mejor la religiosidad de los mudéjares de Castilla y de Aragón, y al mismo tiempo nos puede ayudar a conocer o identificar la posible influencia, o la presencia, de determinadas corrientes teológicas y dogmáticas islámicas en la comunidad religiosa musulmana castellana o en la aragonesa.

## BIBLIOGRAFÍA

### Manuscritos

OMAR PATÚN. *Rihla*. Biblioteca de las Cortes de Aragón, ms. L771-4.

### Artículos y monografías

BENŠARĪFA, Muḥamad. *Ansāb al-ajbār wa taḍkirat al-ajyār*, Rabat, Dār Abī Raqrāq lil-Ṭibāʿa wa-l-Našr, 2008.

CASASSAS CANALS, Xavier. «La literatura aljamiado-morisca en el marco de la literatura islámica española: siglos XIII-XVII (una variedad del castellano vinculada al hiero-Sprachbund islámico)», en Fatiha Benlabbah, Achouak Chalkha (eds.), *Los moriscos y su legado desde ésta y otras laderas*, Rabat, Instituto de Estudios Hispano-Lusos y Facultad de Letras y Ciencias Humanas Ben Msik, 2010, 368-396.

— «La Rihla de Omar Patún: el viaje de peregrinación a La Meca de un musulmán de Ávila a finales del siglo xv (1491-1495)», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval* (Madrid), 28 (2015), 221-254.

---

de octubre del año 1484. Véase F. Fabri, *Galeere und Karawane. Pilgerreise ins Heilige Land, zum Sinai und nach Ägypten 1483*, 207-214. En X. Casassas, «Loca Sancta: contacto y convergencia interreligiosa en Tierra Santa en el siglo xv en el *Evagatorium* de Felix Fabri (1483-1484) y la *Rihla* de Omar Patún (1491-1495)», en *Religious plurality and interreligious contacts in the Middle Ages*, Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel, (en prensa), presentamos una comparación de los relatos de peregrinación de Felix Fabri y Omar Patún.

- COCA CASTAÑER, José Enrique. «Las galeras venecianas de Poniente y Berbería desde la perspectiva española», *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales* (Madrid), 16 (2006), 113-172.
- CONSTÁN NAVA, Antonio. *Edición diplomática y estudio de la obra de Niṣāb al-ajbār wa-taḍkirat al-ajyār de Ibn al-Ṣabbāḥ (s. IX H./XV a. C)*, Alicante, 2014 (Tesis doctoral inédita).
- DOUMERC, Bernard. «La crise structurelle de la marine vénitienne au XVe siècle: le problème du retard des Mude», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* (Paris), 40 3 (1985), 605-623.
- «La lente agonie des ports du Midi: Narbonne, Montpellier et Marseille confrontés à l'évolution des circuits d'échange (fin xve-début xvie siècle)», *Annales du Midi: revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale* (Toulouse/Paris), 106 207 (1994), 317-331.
- EPALZA, Miguel de. «Deux recits bilingues (arabe et espagnol) de voyageurs vers l'orient qui passent par Tunis (xve et xvie siècles)», *Les Cahiers de Tunisie* (Tunis), XXVI 103-104 (1978), 35- 52.
- «Dos textos moriscos bilingües (árabe y castellano) de viajes a Oriente (1395 y 1407-1412)», *Hesperis-Tamuda* (Rabat), XX-XXI (1982-1983), 25-112.
- FABRI, Félix. *Galeere und Karawane. Pilgerreise ins Heilige Land, zum Sinai und nach Ägypten 1483* (adaptación de Herbert Wiegandt), Stuttgart/Wien/Bern, Erdmann, 1996.
- FERRER MALLOL, Maria Teresa. *Els sarraïns de la corona catalano-aragonesa en el segle XIV: segregació i discriminació*, Barcelona, Consell Superior d'Investigacions Científiques, 1987.
- «Les phénomènes migratoires entre les musulmans soumis à la couronne catalo-aragonaise pendant le Moyen Age», en Michel Balard, Alain Ducellier (eds.), *Migrations et diasporas méditerranéennes: (xe-xvii siècles); actes du colloque de Conques (octobre 1999)*, Paris, 2002, 259-284
- «Els viatges piadosos de cristians, jueus i musulmans per la mediterrània medieval», en Andrés Apellániz Ibarra (ed.), *Un mar de lleis de Jaume I a Lepant*, Barcelona, 2008, 101-118.
- FRANCO, Francisco. «Ibn al- Ṣabbāḥ, Abī Abd Allāh», en Jorge Lirola Delgado, José Miguel Puerta Vilchez (eds.), *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 5, Almería, ed. Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2007, 26-29.
- GIL, Pablo. «Las coplas del alhichante de Puey Monzon», *El Archivo. Revista de Ciencias Históricas* (Denia/Valencia), IV (1890), 171-181.
- IBN BAṬṬŪTA. *Voyages I. De l'Afrique du Nord à La Mecque* (traducción de Charles Defremery y Beniamino Rafaello Sanguinetti, 1858; introducción y notas de Stéphane Yérasimos), Paris, Librairie François Maspero 1982.
- IBN ŶUBAYR. *Rihla* (traducción de Felipe Mailla Salgado), Madrid, Alianza, 2007.

- KHEDR, Tarek. *Códice aljamiado de varias materias (manuscrito n.º XIII de la Antigua Junta para Ampliación de Estudios)*, Madrid, Instituto Universitario Seminario Menéndez Pidal, Universidad Complutense de Madrid, 2004.
- LIROLA DELGADO, Jorge; PUERTA VÍLCHEZ, José Miguel (eds.). *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 3, Almería, Fundación ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004.
- MEYERSON, Mark D. *Els musulmans de València en l'època de Ferran i Isabel*, València, Edicions Alfons el Magnànim, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, 1994.
- OKUMURA, Sumiyo. «The Mamluk Kaaba Curtain in the Bursa Grand Mosque», en *Textile Society of America Symposium Proceedings*, 2012, Paper 721.
- PANO Y RUATA, Mariano de. *Las Coplas del Peregrino de Puey Monçon*, Zaragoza, Tipografía de Comas Hermanos, 1897.
- PAREJA, Felix M. *La religiosidad musulmana*, Madrid, Católica, 1975.
- RĀĠĪB, Yūsuf. «Al-Sayyida Nafīsa, sa legende, son culte et son cimetière», *Studia Islamica* (Paris), 44 (1976), 61-86.
- ROMANO, David. «Musulmanes residentes y emigrantes en la Barcelona de los siglos XIV-XV Sugerencias para su estudio», *al-Andalus* (Madrid), 41 (1976), 49-86.
- SALVADOR, Emilia. «Sobre la emigración mudéjar a Berbería. El transito legal a través del puerto de Valencia durante el primer cuarto del siglo XVI», *Estudis: Revista de historia moderna* (Valencia), 4 (1975), 39-68.
- ŠAYJA, Ŷuma<sup>ca</sup>. *Nisbat al-ajbār wa-tadkirat al-ajyār*, en *Dirāsāt Andalusīyya (Rihla al-ḥayāziyya)*, 45-46, Tunis, 2011.
- STÖCKLY, Doris. *Le système de l'incanto des galées du marché à Venise (fin XIIIe-Milieu xvesiècle)*, Leiden/New York/Köln, E. J. Brill, 1995.
- STROTHMANN, R. s.v. nafīsa en: *The Encyclopaedia of islam, new Edition*. volumen VII.
- ZÚÑIGA LÓPEZ, Ramón. «Las coplas del alhichante de Puey Monçon (Peregrinación a la Meca de un morisco aragonés a finales del siglo XVI)», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* (Granada), XXXVII-XXXVIII (1988-1989), 449-479.

## APÉNDICE

DATACIÓN DEL TEXTO DE *LAS COPLAS DE PUEY MONZÓN*

En todo el texto de las *Coplas del peregrino de Puey Monzón* solo hay dos referencias explícitas a hechos o circunstancias que puedan vincularse con una fecha más o menos concreta:<sup>86</sup>

- (1) El autor menciona en la copla XXVII las excelencias del edificio de la Guriya en El Cairo. El complejo arquitectónico de Al-Guri fue construido entre los años 1503 y 1505. Es decir, que la estancia en El Cairo del autor del relato no pudo ser anterior al año 1505.<sup>87</sup>
- (2) La referencia en la copla IV<sup>88</sup> al pago del impuesto correspondiente al baile<sup>89</sup> de Valencia para poder embarcar y partir hacia La Meca, nos indica que como muy tarde se debió embarcar en Valencia el año 1525. Exactamente el último pago conocido realizado por musulmanes al baile para poder embarcarse en el puerto de Valencia es del año 1522.<sup>90</sup>

Es decir, dos fechas limitan el marco cronológico de este relato de peregrinación: 1505 y 1522. El peregrino musulmán aragonés debió de

<sup>86</sup> Además hay una serie de referencias a la época del año y a la duración de algunas de las etapas del viaje de peregrinación: (1) sale de Túnez el segundo día de navidad «El segundo de Nadal, partimos por aquellos valles», coplaVIII. (2) «fuemonos a desembarcar / el diciocheno día / en el puerto de la mar / de la ciudad de Alejandria», copla XXIV.

<sup>87</sup> Copla XXVII: «La gauriya de lindeza / sobre todas cuantas son / de oro y de ornimento / y de toda guarnición / labrada con perfición / de letras, lazos y flores / de oro y plata fina / y muchas otras colores».

<sup>88</sup> Copla IV: «Yo llegando a Valencia / no lo quise más tardar / luego hiz mi diligencia / y mis hechos ordenar / pagué al baile general / toda razón y dereitage / y al patrón de la nau / que es natural de Venecia».

<sup>89</sup> El baile era el funcionario encargado de los asuntos de los musulmanes, al dejar de existir por decreto los musulmanes la figura del baile ya no tenía sentido de existir como tal.

<sup>90</sup> «A partir de 1522 las cuentas mayores del baile no recogen ni una sola partida ingresada por concepto de licencia de embarque. Es cierto que la disposición de Carlos I de 1525 acaba legalmente con la condición de mudéjar, perdiendo su sentido el epígrafe *passatges de serrahins*», E. SALVADOR, «Sobre la emigración mudéjar a Berbería. El transito legal a través del puerto de Valencia durante el primer cuarto del siglo XVI», *Estudis: Revista de historia moderna*, 4 (1975), 39-68, concretamente 49.

viajar entre estas fechas. Vamos a intentar concretar la fecha a partir de los pocos indicios temporales que aparecen en el relato. El peregrino nos dice que sale de Túnez el segundo día de navidad y que el viaje hasta Alejandría duro aproximadamente veinte días,<sup>91</sup> es decir, llegaron a Alejandría a mediados de enero. Permanecen en El Cairo varios días en los que aprovechan para hacer las visitas propias de un viaje de peregrinación. Sabemos que el viaje de El Cairo a La Meca duraba aproximadamente un mes. Según eso, llegarían a La Meca entre finales de febrero y principios de marzo. Si observamos la tabla cronológica con las correspondencias de fechas relativas al mes de la peregrinación para el período de 1505 a 1522, constatamos que el viaje de peregrinación del musulmán aragonés autor de las *Coplas* solo pudo haber tenido lugar entre los años 1505 y 1511. Para el período que va del año 1512 al 1522 las fechas del viaje no coinciden con la fijada para el rito de la peregrinación. Habría llegado demasiado tarde o habría tenido que esperar todo un año para poder participar en el *hayy*, y de haberlo hecho, hubiera quedado constancia de ello en el relato.

5	5	1505	=	1	Ḍu al-ḥiyyâ	910
25	4	1506	=	1	Ḍu al-ḥiyyâ	911
14	4	1507	=	1	Ḍu al-ḥiyyâ	912
2	4	1508	=	1	Ḍu al-ḥiyyâ	913
23	3	1509	=	1	Ḍu al-ḥiyyâ	914
12	3	1510	=	1	Ḍu al-ḥiyyâ	915
1	3	1511	=	1	Ḍu al-ḥiyyâ	916
19	2	1512	=	1	Ḍu al-ḥiyyâ	917
7	2	1513	=	1	Ḍu al-ḥiyyâ	918
28	1	1514	=	1	Ḍu al-ḥiyyâ	919
17	1	1515	=	1	Ḍu al-ḥiyyâ	920
6	1	1516	=	1	Ḍu al-ḥiyyâ	921
26	12	1516	=	1	Ḍu al-ḥiyyâ	922
15	12	1517	=	1	Ḍu al-ḥiyyâ	923
4	12	1518	=	1	Ḍu al-ḥiyyâ	924

<sup>91</sup> Pano y Ruata, (*Las Coplas*, p. 53) da por contado que los dieciocho días se refieren al trayecto Túnez-Alejandría, pero en el texto no está claro y podrían referirse al trayecto Jerba-Aljandría al que habría que sumar los tres días de Túnez a Jerba.

24	11	1519	=	1	Ḍu al-ḥiŷŷa	925
12	11	1520	=	1	Ḍu al-ḥiŷŷa	926
2	11	1521	=	1	Ḍu al-ḥiŷŷa	927
22	10	1522	=	1	Ḍu al-ḥiŷŷa	928

Emilia Salvador ha publicado una relación de todas las embarcaciones que salieron del puerto de Valencia entre el año 1500 y el 1522 en las que consta que se embarcaron musulmanes, después de haber pagado el correspondiente impuesto al baile, con rumbo a Túnez o Argel. En la relación se incluye el tipo de nave, su procedencia geográfica y el número de musulmanes que se embarcaron. Reproducimos esta relación en la tabla siguiente:<sup>92</sup>

Años	Musulmanes	Embarcación	Destino
1500	4	Nao de micer Thomas Oliver genovés	Orán y Argel
1501	27	Nao de Pere Miquel de la ciudad de Valencia	Orán
1502	19	Galeras venecianas	Túnez
	38	Sin especificar	Berbería
	15	Nao de los alemanes	Orán
	21	Nao conducida por Johan Ivars	Orán
1503	1	Nao de Anthoni March	Orán
	14	Nao de Bernardí de Mallorca	Orán
	4	Nao Vizcaina	Tenes
1504	25	Galeras venecianas	Túnez
	1	Nao de Miquel Dayasti vizcaino	Orán
1505	12	Galeras venecianas	Túnez
	4	Nao vizcaina de Pedro de Madariaga vizcaino	Orán
1506	21	Galeras venecianas	Túnez
1507	16	Galeras venecianas	Túnez
1509	13	Galeras venecianas	Túnez
	1	Nao	Orán

<sup>92</sup> Salvador, «Sobre la emigración», 58-59.



Años	Musulmanes	Embarcación	Destino
1512	2	Nao del reverendo fray Paulo de Salonia comendador de Rodas	Túnez
	13	Nao	Tenes
	3	Sin especificar	Argel
	11	Sin especificar	Orán
1513	3	Fusta de Frances Coscolla mercader de la ciudad de Valencia	Bugía
1514	1	Sin especificar	Bugía
	1	Sin especificar	Berbería
	2	Sin especificar	Carcel
1515	1	Sin especificar	Berbería
1516	2	Sin especificar	Tremecén
1517	25	Galeón de Bernat Brunet vecino del grao de Valencia	Berbería
	86	Nao «Santiago» de Jaume Prats de la ciudad de Valencia	Berbería
	290	Nao «Santa Maria e Azcoitia» de Martín Pérez de Ydiaquez de Vizcaya	Mostaganem o Argel
	67	Nao de Martí Rodrigues de la villa de Denia	Berbería
1518	56	Galeras venecianas	Berbería
1520	51	Galeras venecianas	Berbería
1522	14	Nao de Perot Martin de Villafranca ed Niza	Berbería

El peregrino autor de las *Coplas* nos dice que el patrón de la nave era veneciano,<sup>93</sup> es decir, que teniendo en cuenta la tabla de las embarcaciones de procedencia veneciana que salieron de Valencia con rumbo a Túnez en el período que va del 1505 al 1511, comprobamos que solo se dio este caso en los años 1505, 1506, 1507 y 1509. En los años 1518 y 1520 también salieron embarcaciones venecianas con musulmanes rumbo a Berbería, pero de haberse embarcado en ellas el autor de las *Coplas* no habría podido hacer los ritos de peregrinación hasta un año más tarde.

<sup>93</sup> Copla IV.

Podemos afirmar, pues, que el autor de las *Coplas*, partió hacia La Meca desde Valencia en una fecha incierta entre los años 1505 y 1509, y que, al menos en el momento de realizar su viaje de peregrinación, se trataba, sin duda alguna, de un musulmán de época mudéjar. Decimos en el momento de realizar su viaje, pues podría haberse dado el caso de que compusiera sus coplas ya en época morisca. De ser así tendríamos un peregrino mudéjar que escribió unas coplas moriscas, lo que nos muestra una vez más que hay que tener en cuenta que en los siglos XVI-XVII el término mudéjar y morisco pueden aplicarse con toda corrección a una misma persona, u obra, pero provocando cierta confusión tanto entre los especialistas como entre los no especialistas en el tema. Esto ocurre por querer dar carácter étnico a términos que indican simplemente un cambio de estatuto jurídico, es decir que cuando hablamos de musulmanes moriscos nacidos antes del 1502 en la Corona de Castilla o antes del 1525 en la Corona de Aragón, estamos hablando de musulmanes que anteriormente vivieron bajo el estatuto jurídico de mudéjares y a partir de los decretos de conversión pasan a vivir bajo el estatuto de moriscos. No se trata, pues, ni de dos etnias, ni de dos grupos sociales diferentes; lo que diferencia a los musulmanes bajo estos dos diferentes estatutos jurídicos es su situación ante la ley, el hecho de que de poder vivir y manifestar su fe de forma libre, pasan tenerla prohibida por real decreto con todas las consecuencias legales y penales que ello implicaba.

# Editorial CSIC

## Prestigio

Prestigio editorial. ICEE y posición en ranking general y por disciplinas

General (504 editoriales)		Antropología (45 editoriales)		Arqueología y Prehistoria (48 editoriales)		Bellas Artes (44 editoriales)		Biblioteconomía y Documentación (37 editoriales)		Ciencias Políticas (30 editoriales)		Comunicación (48 editoriales)		Derecho (95 editoriales)		Economía (72 editoriales)	
IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición
25.601	11 de 272	0.625	4 de 28	1.573	4 de 26	0.087	8 de 14	0.307	5 de 20	0.144	11 de 20	0.058	22 de 32				

Educación (156 editoriales)		Estudios Árabes y Hebraicos (53 editoriales)		Filosofía (91 editoriales)		Geografía (81 editoriales)		Historia (231 editoriales)		Lingüística, Literatura y Filología (195 editoriales)		Psicología (46 editoriales)		Sociología (46 editoriales)	
IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición
0.920	17 de 94	1.576	1 de 22	0.075	31 de 75	0.149	17 de 42	6.099	7 de 122	4.923	7 de 119			0.074	27 de 75

**ICEE:** Indicador de prestigio percibido por los expertos. Más información sobre su cálculo en [http://ilia.cchs.csic.es/SPI/metodologia\\_2014.html](http://ilia.cchs.csic.es/SPI/metodologia_2014.html)

**Posición:** posición que ocupa la editorial en el ranking según su valor de ICEE. La posición de cada editorial se pone en relación con el número total de posiciones o valores que se registran en el ranking.

Se aporta el número total de editoriales de cada ranking bajo cada disciplina. Algunas editoriales comparten el valor de ICEE y, por tanto, tienen la misma posición..

## **Especialización editorial**

Número de títulos en las dos primeras disciplinas con mayor número de títulos publicados y porcentaje que representan respecto al total de títulos en el área (share). DILVE

<b>Materia</b> <b>1</b>	HISTORIA
<b>Nº de</b> <b>títulos</b> <b>(materia</b> <b>1)</b>	721
<b>Share 1</b>	5.600
<b>Materia</b> <b>2</b>	LINGÜÍSTICA
<b>Nº de</b> <b>títulos</b> <b>(materia</b> <b>2)</b>	308.000
<b>Share 2</b>	7.160

**Número de títulos:** número de títulos en las dos disciplinas predominantes en cada editorial

**Share:** porcentaje que los títulos publicados en cada materia representan respecto al total de títulos en el área

**Fuente de datos:** DILVE

## **Proceso de selección de originales**

Sistema de revisión de originales declarado por la editorial. Libros científicos

**En la opinión del director/a de la editorial**

**En la opinión del director/a de la colección**

**En el informe de un comité de lectura interno (de la editorial)**

**En el informe de un comité de lectura interno (de la colección)**

**En el informe de especialistas externos a la editorial (de la editorial)**

**En el informe de especialistas externos a la editorial (de la colección)**

Información sobre los procesos de selección de originales de libros científicos declarados por la editorial, a partir de una encuesta realizada por el Grupo ÍLIA.

## **Scholarly Publishers Indicators Expanded**

<b>Editorial</b>	<b>Book Citation Index</b>	<b>SCOPUS</b>	<b>Norwegian lists (CRISTIN)</b>	<b>FINNISH LIST</b>	<b>SPI</b>	<b>N° BBDD</b>
<b>Csic</b>	●		●	●	●	4

“Loca Sancta: contacto y convergencia interreligiosa en Tierra Santa en el siglo XV en el *Evagatorium* de Felix Fabri (1483 – 1484) y la *Rihla* de Omar Patún (1491 – 1495)”, en *Religious Plurality and Interreligious Contacts in the Middle Ages*, edición: Ana Echevarría Arsuaga y Dorothea Weltecke, Wolfenbüttel, Harrassowitz Verlag, 2020, pp. 137-156.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Aunque la filiación a la UNED constaba explícitamente en mi trabajo, los editores, por criterios editoriales, han decidido no incluir la filiación académica de los autores.

elektronischer Sonderdruck aus:

# **Wolfenbütteler Forschungen 161**

Herausgegeben von der  
Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel

Wolfenbüttel 2020

Ana Echevarría Arsuaga,  
Dorothea Weltecke (Eds.)

# **Religious Plurality and Interreligious Contacts in the Middle Ages**



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek:

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.dnb.de>.

© Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel 2020

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung der Bibliothek unzulässig und strafbar.

Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem, säurefreiem Papier.

Vertrieb: Harrassowitz Verlag (in Kommission), [www.harrassowitz-verlag.de](http://www.harrassowitz-verlag.de)

Druck: Memminger MedienCentrum Druckerei und Verlags-AG, Memmingen

Gestaltung: [anschlaege.de](http://anschlaege.de)

Printed in Germany

ISBN 978-3-447-11466-0

ISSN 0724-9594

## Content

<b>Abbreviations</b>	7
DOROTHEA WELTECKE	
<b>Introduction</b>	9
RAÚL GONZÁLEZ SALINERO	
<b>The Motives behind Anti-Jewish Repression under the Visigothic Kingdom: Political or Religious?</b>	31
MARÍA JESÚS ALBARRÁN MARTÍNEZ	
<b>The Christian Community around the Monasteries of Egypt: Relations and Connections in the Theban Region in the Seventh &amp; Eighth Centuries</b>	45
GÖTZ KÖNIG	
<b>On the Question of Neo-Platonic Elements in the Zoroastrian Literature of the Ninth Century</b>	65
KLAUS HERBERS	
<b>Being Christian in the Emirate of Córdoba: The Impact and Concepts of Holiness and Sacrality</b>	81
ANA ECHEVARRÍA ARSUAGA	
<b>The Migration of Muslim Minorities in Medieval Europe</b>	109
BÄRBEL BEINHAUER-KÖHLER	
<b>Ritual Performances to Install a New Coptic Patriarch in Twelfth Century Fatimid Cairo</b>	125
XAVIER CASASSAS	
<b><i>Loca Sancta: contacto y convergencia interreligiosa en Tierra Santa en el siglo XV en el Evagatorium de Felix Fabri (1483 – 1484) y la Riḥla de Omar Patún (1491 – 1495)</i></b>	137
JOHANNES PAHLITZSCH	
<b>The Melkites between Byzantium, Muslims and Crusaders</b>	157

NIKOLAS JASPERT

**Religious Movements in Mudéjar Communities:**

Identity and Relational Dynamics in the Crown of Aragon 171

MARÍA GLORIA DE ANTONIO RUBIO

**Power Strategies and Cohabitation between Jews and  
Christians in the Middle Ages: Galicia**

195

**Indices**

– Index of persons 215

– Index of places 221

## Abbreviations

BZ	Byzantinische Zeitschrift
CODOM	Colección de Documentos para la historia de Murcia
CTh.	<i>Codex Theodosianus</i>
Dk	Dēnkard
DOP	Dumbarton Oaks Papers
EO	Echos d'Orient
IJMES	International Journal of Middle East Studies
IndBd	Indian Bundahišn
IrBd	Iranian Bundahišn
<i>O.Brit.Mus.Copt.</i> II	ANNELIESE BIEDENKOPF-ZIEHNER (Ed.): <i>Koptische Ostraka I: Ostraka aus dem Britischen Museum in London, Wiesbaden 2000.</i>
<i>O.Crum</i>	WALTER E. CRUM: <i>Coptic Ostraca from the Collections of the Egypt Exploration Fund, the Cairo Museum and Others, London 1902.</i>
<i>O.CrumST</i>	WALTER E. CRUM: <i>Short Texts from Coptic Ostraca and Papyri</i> , Oxford 1921.
<i>O.CrumVC</i>	WALTER E. CRUM: <i>Varia Coptica</i> , Aberdeen 1939.
<i>O.Frange</i>	ANNE BOUD'HORS, CHANTAL HEURTEL: <i>Les ostraca coptes de la TT 29. Autour du moine Frangé</i> , Brussels 2010.
<i>O.Mon.Epiph.</i>	WALTER E. CRUM, HUGH G. EVELYN WHITE: <i>The Monastery of Epiphanius at Thebes, Part II</i> , New York 1926.
OC	Oriens Christianus
<i>P.Bawit Clackson</i>	SARAH J. CLACKSON: <i>It is Our Father Who Writes: Orders from the Monastery of Apollo at Bawit, Cincinnatti 2008.</i>
<i>P.Cair.Masp.</i> II	JEAN MASPERO: <i>Papyrus grecs d'époque byzantine, Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire</i> , Cairo 1913.
<i>P.CLT</i>	ARTHUR A. SCHILLER: <i>Ten Coptic Legal Texts</i> , New York 1932.
<i>P.Coll. Youtie</i>	ANN E. HANSON (Ed.): <i>Collectanea Papyrologica: Texts Published in Honor of H. C. Youtie</i> , Bonn 1976.
<i>P.land.</i> II	LEONHARDUS EISNER: <i>Papyri Iandanae. Epistulae privatae Graecae</i> , Leipzig 1913.
<i>P.KRU</i>	WALTER E. CRUM: <i>Koptische Rechtsurkunden des achten Jahrhunderts aus Djême (Theben)</i> , Leipzig 1912.

<i>P.Lond.</i> VI	HAROLD I. BELL, W. E. CRUM: <i>Jews and Christians in Egypt; The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy</i> , London 1924.
<i>P.Mon.Epiph.</i>	WALTER E. CRUM, H. G. EVELYN WHITE: <i>The Monastery of Epiphanius at Thebes, Part II</i> , New York 1926.
<i>P.Neph.</i>	BÄRBEL VON KRAMER, JOHN C. SHELTON, GERALD M. BROWNE: <i>Das Archiv des Nephros und verwandte Texte</i> , Mainz 1987.
<i>P.Oxy.</i> XVI	BERNARD P. GRENFELL, ARTHUR S. HUNT, HAROLD I. BELL (Ed.): <i>The Oxyrhynchus Papyri</i> . XVI, Nos. 1829 – 2063, Oxford 1924.
<i>P.Oxy.</i> LVIII	JOHN R. REA (Ed.) <i>The Oxyrhynchus Papyri</i> . LVIII, Nos. 3915 – 3962, Oxford 1991.
<i>P.Ross.Georg</i> IV	PETER JERNSTEDT: <i>Papyri russischer und georgischer Sammlungen. Die Kome-Aphrodito Papyri der Sammlung Lichačov</i> , Tiflis 1927.
RABM	Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos
<i>SB Kopt.</i> III	MONIKA R. M. HASITZKA: <i>Koptisches Sammelbuch III</i> , Munich–Leipzig 2006.
ŠGW	Škand Gumānīg Wizār
Y	Yasna
Yt	Yašt

XAVIER CASASSAS<sup>1</sup>

**Loca Sancta: contacto y convergencia interreligiosa en Tierra Santa en el siglo XV en el *Evagatorium* de Felix Fabri (1483 – 1484) y la *Rihla* de Omar Patún (1491 – 1495)**

Resumen

En el presente trabajo realizamos un análisis comparativo de dos relatos de peregrinación a Tierra Santa escritos a finales del siglo XV. El *Evagatorium* de Felix Fabri, clérigo cristiano de origen suizo residente en Alemania, y la *Rihla* de Omar Patún, musulmán español de Ávila. Estos dos textos, al coincidir parte de las rutas y lugares que visitaron y describieron ambos autores, nos permiten analizar las diferencias y similitudes que hay entre la percepción de la geografía sagrada cristiana y la islámica sobre un mismo territorio, y al mismo tiempo como son percibidos y vividos por parte de cristianos y musulmanes los *loca sancta* que están presentes en ambas geografías sagradas, es decir, los *loca sancta* en los que se produce una *convergencia espiritual* interreligiosa. Mostramos además como a finales del siglo XV a la llegada a Tierra Santa los peregrinos europeos, ya fueran cristianos o musulmanes, se veían inmersos o sometidos a un proceso drástico de inversión social.

Desde mediados del siglo XV hasta principios del siglo XVI los viajes de peregrinación a Tierra Santa desde el occidente europeo se hicieron mucho más frecuentes que en épocas anteriores. Esto se debió al establecimiento de unas líneas regulares de transporte marítimo, sobre todo venecianas, y a la presencia de los franciscanos en Tierra Santa. A mediados del siglo XIV, el Papa Clemente VI otorgó la Custodia de Tierra Santa a esta comunidad, que se ocupó a partir de entonces de dar asistencia religiosa a los peregrinos y organizar las rutas y ritos de la peregrinación. Aun así, el número de peregrinos a Tierra Santa siguió siendo menor que el de los miles de fieles que viajaban hasta Roma, Santiago de Compostela u otros lugares de peregrinación menor europeos. La razón principal fue el elevado coste del viaje<sup>2</sup>. Buen

1 Este trabajo se ha realizado dentro del proyecto de I+D »Tras las huellas de Abu 'Ali al-Sadafi: tradición y devoción en al-Andalus y norte de África (ss. XI a XIII d.C.)« ref. FF12013-43172-P financiado por el MINECO.

2 Se ha calculado que el costo del viaje equivalía al sueldo de todo un año o más de un maestro artesano, al sueldo de varios meses de un profesor universitario, al dinero necesario para mantener a una familia de tres o cuatro miembros durante todo un año, o al coste de la construcción de una casa en una ciudad grande. Estos cálculos se han realizado a partir de los documentos relacionados con los viajes de los peregrinos cristianos, pero es de suponer que los peregrinos musulmanes debieron de tener como mínimo unos costes similares, ya que utilizaban en aquella época las mismas infraestructuras de transporte y realizaban los mismos itinerarios o itinerarios similares. Véase FRANCO CARDINI: In Terrasanta. Pellegrini italiani tra Medioevo e prima età moderna, Bologna 2002, pp. 360 – 367.

número de quienes superaron aquellos impedimentos dejaron constancia escrita de su viaje peregrinación a Jerusalén.

Los relatos de peregrinación son obras idóneas para conocer las geografías sagradas, pues las describen de forma clara y concreta, al ofrecer la relación de todos los *loca sancta* que los peregrinos visitan durante su itinerario<sup>3</sup>. Son, además, una fuente muy importante a tener en cuenta si queremos observar los contactos interreligiosos de los peregrinos durante su viaje y los casos de convergencia interreligiosa en algunos de los *loca sancta* que visitan.

Con la expresión geografía sagrada nos referimos al territorio geográfico en el que los montes, ríos, mares, localidades, lugares y espacios naturales, edificios y vestigios arquitectónicos tienen un valor especial que les viene otorgado no por los criterios de valor habituales de la geografía natural o física (grandeza, altura, riqueza, número de habitantes, ...), sino en base a determinados criterios espirituales y religiosos que hacen que dichos lugares sean considerados como *loca sancta*<sup>4</sup>.

Son *loca sancta*, es decir, puntos o topoi señalados de la geografía sagrada cristiana o la islámica, todos aquellos lugares que han sido escenario o son testimonio de: (1) momentos relevantes del proceso de revelación de la palabra de Dios a los hombres desde los orígenes de la humanidad; (2) de la vida de Jesús o Mahoma, su familia y sus compañeros; (3) de los principales acontecimientos históricos de la época fundacional del Cristianismo o del Islam; (4) de hombres y mujeres venerados y respetados por su saber, o por ser ejemplos de un alto grado de perfección moral o espiritual. Además de estos puntos de la geografía sagrada vinculados con hechos y personajes del pasado, la geografía sagrada también incluye, por otra parte, lugares vinculados con hechos futuros, se trata de (5) los lugares relacionados con acontecimientos escatológicos como la resurrección de los hombres y el día del Juicio Final<sup>5</sup>.

- 3 Geografía sagrada de una determinada religión o comunidad religiosa, es la que identifica, marca y describe la distribución sobre la superficie de la tierra o un determinado territorio, zona o área geográfica, de los diferentes lugares que para ella (sus fieles) tienen un valor sagrado (es decir, son dignos de veneración). Esta geografía sagrada normalmente indica el valor de los diferentes lugares (estableciendo una jerarquía de valor entre los lugares menos sagrados y los más sagrados), su historia, los ritos que se deben o pueden realizar en ellos, los beneficios para los creyentes ... Normalmente esta geografía sagrada tiene un núcleo geográfico principal, un centro que a la vez es su norte (punto de orientación), con un valor especial sobre todos los otros lugares o zonas sagradas. No es que la geografía físico/política (profana) deje de existir o de paso a otra geografía, sino que la geografía sagrada se superpone a ésta resaltando en el paisaje determinados lugares según los criterios de valorización que le son propios a los ojos de la creencia religiosa de los peregrinos.
- 4 O *makâm harâm* si queremos hacer uso de la terminología árabe.
- 5 Por ejemplo el valle de Josafat en Jerusalén tanto para judíos como cristianos y musulmanes, o la mezquita de los Omeyas en Damasco para los musulmanes, pues tal como menciona Omar Patún en su relato, según la tradición islámica será a unos de sus minaretes don-

De todos los relatos de peregrinación de la segunda mitad del siglo XV hemos escogido dos: El *Evagatorium* de Felix Fabri<sup>6</sup> y la *Rihla* de Omar Patún<sup>7</sup>. Los criterios de selección han sido el haber realizado ambos su peregrinación a finales del siglo XV; el que ambos autores aparecen en primer plano narrando de forma directa su experiencias y anécdotas; y el que fueran el uno de un cristiano y el otro de un musulmán, para poder comparar y contraponer dos geografías sagradas diferentes, y ver en qué momentos se produce contacto y convergencia interreligiosa entre los fieles de estas dos comunidades religiosas.

Felix Fabri (Zúrich 1437/1438 - Ulm 1502) fue un dominico suizo que pasó la mayor parte de su vida (1468 - 1502) en Ulm (Alemania) donde desempeñó el cargo de predicador, maestro de lectura y director de la escuela del convento de los dominicos<sup>8</sup>. Viajó dos veces a Tierra Santa. El primer viaje lo realizó el año 1480 y su segundo viaje duró del 1483 al 1484. Escribió varios relatos de peregrinación dirigidos a públicos diferentes *Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabicae et Egypti peregrinationem*<sup>9</sup>; *Eigentlichen Beschreibung der hin vnd wider Fahrt zu dem Heyligen Land*; *Die Sionpilger*<sup>10</sup> y un poema rimado sobre la peregrinación<sup>11</sup>. *Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabicae et Egypti peregrinationem* es el más amplio y detallado de todos los relatos de peregrinación existentes, lo que ha hecho que algunos autores lo con-

de descenderá Jesús cuando venga a luchar contra el Anticristo, véase OMAR PATÚN: *Rihla*, manuscrito L771-4 de la Biblioteca de las Cortes de Aragón, folio 5r; XAVIER CASASSAS CANALS: La *Rihla* de Omar Patún. El viaje de peregrinación a La Meca de un musulmán de Ávila a finales del siglo XV (1491 - 1495), en: Espacio, Tiempo y Forma 28 (2015), p. 237.

- 6 Hemos utilizado para la realización de este trabajo las siguientes traducciones o versiones del *Evagatorium*. Véase FELIX FABRI: *Les errances de Frère Félix, pèlerin en Terre sainte, en Arabie et en Egypte (1480 - 1483)*, trad. de NICOLE CHAREYRON y JEAN MEYERS, 2 vols., Motpellier 2000 - 2002; *Voyage en Egypte de Felix Fabri*, trad. del latín de JACQUES MASSON, 3 vols., El Cairo 1975; HERBERT WIEGANDT: *Galeere und Karawane. Pilgerreise ins Heilige Land, zum Sinai und nach Ägypten 1483*, Stuttgart 1996.
- 7 El texto de la *Rihla* de Omar Patún se conserva en el manuscrito L771-4 de la Biblioteca de las Cortes de Aragón. Véase CASASSAS CANALS: La *Rihla* (véase n. 5); XAVIER CASASSAS CANALS, OLATZ VILLANUEVA ZUBIZARRETA, SERAFÍN DE TAPIA SÁNCHEZ, JAVIER JIMÉNEZ GADEA, ANA ECHEVARRÍA ARSUAGA: *De Ávila a La Meca. El relato de viaje de Omar Patún 1491 - 1495*, Valladolid 2017.
- 8 Sobre Fabri, su vida, obra y peregrinaciones véase STEFAN SCHRÖDER: *Zwischen Christentum und Islam. Kulturelle Grenzen in den spätmittelalterlichen Pilgerberichten des Felix Fabri*, Berlin 2009.
- 9 FRATRIS FELICIS FABRI: *Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem*, ed. de KONRAD DIETRICH HASSLER, 3 vols., Stuttgart 1843 - 49; FABRI: *Les errances de Frère Félix*, 2000 - 2002 (véase n. 6); MASSON: *Voyage en Egypte de Felix Fabri*, 1975 (véase n. 6); WIEGANDT: *Galeere und Karawane*, 1996 (véase n. 6); FELIX FABRI: *The Wanderings of Felix Fabri*, edición de Stewart, Aubrey, 4 vols., Londres 1897 (nueva edición New York, 1971).
- 10 FELIX FABRI: *Die Sionpilger*, ed. por WIELAND CARLS, Berlin 1999.
- 11 MAX SCHIENDORFER: *Das strophische Pilgerbüchlein von 1480/82 nach der einzigen Handschrift transkribiert*, Zürich 2008.



sideren como el »Proust del género«. En él abundan las descripciones sobre anécdotas y vivencias personales de Fabri incluso sobre hechos de la vida cotidiana que no merecen la atención en la mayoría de los relatos de peregrinación de otros autores.

Omar Patún (Ávila, siglo XV), fue un musulmán castellano que vivió en la segunda mitad del siglo XV. Tenemos sobre él algunas noticias indirectas en documentos cristianos y en obras de los musulmanes españoles, pero nada se sabe en concreto de su vida aparte de lo que cuenta en su relato de peregrinación<sup>12</sup>. Parece que gozó de cierto reconocimiento entre los musulmanes españoles y suponemos que debió de gozar de una buena posición económica, pues de lo contrario no hubiera podido emprender el viaje de peregrinación<sup>13</sup>. Su *Rihla* (1492-1495) es el único relato de peregrinación a La Meca que conservamos de un musulmán español a finales del siglo XV y el único relato de peregrinación a Jerusalén en la lengua castellana (de autor conocido) para toda la segunda mitad del siglo XV. Parece que escribió un relato más amplio sobre su peregrinación a La Meca que no se ha conservado<sup>14</sup>.

Todos los relatos de los peregrinos occidentales se pueden dividir en dos partes principales: la travesía del Mediterráneo hasta llegar a las primeras zonas de la geografía sagrada y el viaje a través de la geografía sagrada. En el presente trabajo nos hemos propuesto analizar sólo la segunda parte del relato, centrándonos en (1) la llegada a la Tierra Santa, (2) algunos de los lugares santos de Jerusalén, (3) el Sinaí y (4) el jardín de Maṭariyyā en Egipto. Prestando especial atención a la convergencia de cristianos y musulmanes en estos lugares, a los contactos interreligiosos que tuvieron y al hecho de *inversión social* que se produce en los peregrinos al llegar a Tierra Santa.

Para el análisis de los *loca sancta* interreligiosos consideramos que es necesario dar respuesta a una serie de cuestiones principales. Nuestra propuesta está basada en la tipologización que propuso Kedar para los lugares interreligiosos en los territorios bajo dominio de los cruzados durante los siglos XII y XIII<sup>15</sup>. Este autor denomina la veneración y adoración interreligiosa de los lugares sagrados con el concepto general de *convergencia espiritual*, el cual a su vez divide en tres categorías: (a) *convergencia espacial*: miembros de diferentes religiones o confesiones religiosas visitan el mismo lugar sa-

12 Datos históricos sobre Omar Patún y su familia, véase CASASSAS CANALS: *La Rihla*, 2015 (véase n. 5), pp. 221-254, esp. 226-228.

13 Sobre los costes de un viaje de peregrinación véase la nota 2.

14 CASASSAS CANALS: *La Rihla*, 2015 (véase n. 5), pp. 227f.

15 BENJAMIN Z. KEDAR: *Convergence of Oriental Christian, Muslim, and Frankish Worshipers. The Case of Saydnaya*, en: YITZHAK HEN (Ed.): *De Sion exhibit lex et verbum domini de Hierusalem. Essays on Medieval Law, Liturgy, and Literature in Honour of Amnon Linder* (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages), Turnhout 2001, pp. 59-69.

grado, pero no celebran juntos ni fiestas ni ritos. La interacción se limita a un simple contacto físico. La tumba de los patriarcas de Hebrón es un ejemplo importante de esta *convergencia espacial*; (b) *convergencia desigual*: cuando en un lugar sagrado la liturgia viene determinada por una religión, y los miembros de otras religiones o confesiones religiosas participan en esta liturgia, aunque también realicen, o puedan realizar, de forma paralela algunas devociones como, por ejemplo, sus propias oraciones. Un famoso ejemplo de *convergencia desigual* es el Convento de Şaidnāyā situado en las cercanías de Damasco al que en el tiempo de los cruzados acudían tanto cristianos de diferentes confesiones como musulmanes, especialmente durante la celebración de la Ascensión de María en agosto; (c) *convergencia igualitaria*: cuando miembros de diferentes religiones o confesiones religiosas se reúnen para celebrar ritos conjuntamente, por ejemplo, procesiones para pedir lluvia. Estos ritos son organizados por miembros de diferentes religiones o confesiones religiosas conjuntamente. Teniendo en cuenta además, en combinación con esta tipología, el análisis de los cinco aspectos diferenciadores propuestos por Weltecke<sup>16</sup>: (1) Preguntarse qué o quién es el objeto de veneración en un determinado lugar y en qué relación se encuentra, o tiene, con cada una de las religiones allí presentes; (2) Preguntarse sobre el tiempo y la evolución histórica de lo acontecido en los lugares religiosos en los que se converge; (3) Determinar las posiciones de poder de los creyentes y de las diferentes religiones en cada uno de los lugares sagrados. Pues es evidente que en el marco de una *convergencia espacial* se puede diferenciar entre una convergencia al mismo nivel y una en forma jerarquizada. En algunos casos la existencia de estas posiciones de poder, hace que aunque se participe conjuntamente en la veneración de un mismo lugar sagrado, esto no implique automáticamente una situación de paz ausente de conflictos entre los creyentes de las diferentes religiones o confesiones religiosas. Por otra parte hay que tener también en cuenta que a veces se da el caso de que la convergencia religiosa no es resultado de un acto voluntario, sino que es debida a una imposición de las autoridades; (4) Necesidad de una descripción exacta y detallada de los implicados en una convergencia espiritual, su religión o la confesión a la que pertenecen; (5) Determinar con qué intención confluyen los fieles en un determinado lugar sagrado, cuales son los motivos exactos que les mueven a visitarlo. Las cuestiones principales a las que nosotros consideramos que es importante dar respuesta son las siguientes: (1) ¿Qué comunidad religiosa tiene el poder político sobre el territorio en que se encuentran los diferente *loca sancta*? Proceso de *inversión* que esta situación

16 DOROTHEA WELTECKE: Multireligiöse Loca Sancta und die mächtigen Heiligen der Christen, en: Der Islam 88 (2011), pp. 73 - 95.

política puede producir en los peregrinos<sup>17</sup>; (2) ¿Quién controla el acceso a los *loca sancta* en general o a cada uno de ellos en particular? (3) ¿Está permitido el acceso al *loca sancta* sólo a los creyentes de una religión o confesión? o ¿se trata de un *loca sancta* abierto a fieles de distintas religiones o confesiones? (4) ¿Tiene un determinado *locus sanctus* valor sólo para una tradición religiosa o para más de una? En caso de tener valor para varias tradiciones religiosas, ¿tiene el mismo valor? o ¿tiene un valor diferente? ¿El valor diferente o la relación valor-no valor, es causa de tensión? (5) En caso de tener sólo valor para una religión, ¿las demás lo niegan? ¿Sienten simplemente indiferencia? (6) ¿Hay convergencia de creyentes de diferentes religiones en el *locus sanctus* con fines religiosos? Hay que diferenciar la convergencia de creyentes con fines religiosos, de la que se produce cuando se trata de los mantenedores, guardianes o trabajadores del mismo (7) ¿De qué tipo de convergencia religiosa se trata (*igualitaria, desigual, espacial*)? (8) ¿Se lleva a cabo en el *locus sanctus* un único rito dirigido y controlado por una comunidad o confesión religiosa determinada en el que participan los creyentes de otras? (*convergencia desigual*); (9) ¿Hay un rito común organizado por varias religiones o confesiones religiosas? (*convergencia igualitaria*); (10) ¿Quién controla el rito? (11) ¿Qué finalidad mueve a los peregrinos a visitar el lugar?

A partir de dar respuesta a estas preguntas basándonos en lo que dice los autores en los relatos de peregrinación se puede obtener una visión del uso religioso de los *loca sancta* en un momento concreto. En un análisis diacrónico de los *loca sancta*, la respuesta a estas cuestiones va a variar según las circunstancias sociales, religiosas y políticas de cada época.

En cuanto al contacto interreligioso durante la peregrinación hay que diferenciar dos tipos de contacto: el interconfesional, y el interreligioso en sentido estricto. Además, y en cuanto a las etapas del viaje nos parece necesario distinguir entre los contactos durante el viaje antes de llegar a Tierra Santa a causa de utilizar las mismas infraestructuras de transporte (naves o caravanas) o los contactos en Tierra Santa<sup>18</sup>. Los contactos interreligiosos

17 Para más detalle sobre el significado que damos a este término véase más adelante el apartado «La llegada a Tierra Santa en el siglo XV: un proceso de inversión».

18 Anselmo Adorno en su relato de peregrinación deja constancia de la convivencia de ritos religiosos a bordo de las naves. «Il y avait à bord une centaine de Maures, des deux sexes. Les uns étaient des marchands auxquels appartenait une partie de la cargaison, d'autres des pèlerins qui se rendaient à la Mecque. Parmi ces Maures était un Grenadin qu'Anselme retrouva en Égypte et prit pour interprète; mais il n'eut guère à s'en louer. Le bâtiment portait aussi des juifs. Trois cultes ennemis voguaient ainsi paisiblement ensemble, à l'ombre du pavillon génois, et trois jours fériés étaient successivement solennisés sur le même navire: le vendredi par les musulmans, le samedi par les juifs, et le dimanche par les chrétiens.», M. E. DE LA COSTE: Anselme Adorne, Sire de Corthuy, pèlerin de Terre-Sainte. Sa famille, sa vie, ses voyages et son temps, récit historique, Bruselas 1855, p. 140; Itinéraire d'Anselme Adorno en Terre Sainte (1470-1471), edición y traducción del texto de JACQUES HEERS y GEORGETTE DE GROER, París 1978.

durante el viaje por mar, se daban con los tripulantes y el capitán de la nave, peregrinos de otras religiones o confesiones, o comerciantes con otra fe o confesión religiosa. Omar Patún y los otros musulmanes occidentales cuyo relato de peregrinación conservamos coinciden todos en el hecho de que realizaron su trayecto por mar en naves cristianas venecianas o genovesas. En Tierra Santa, los contactos con fieles de otras religiones suceden habitualmente con: los guías, los traductores, los arrieros encargados de los asnos y camellos, los guardianes de *loca sancta*, los comerciantes y vendedores y las autoridades o sus representantes. A veces se producen durante el viaje encuentros fortuitos entre fieles de diferentes religiones que pueden llevar a compartir escenas cotidianas cómo pueden ser comidas en común, visitas a los baños o los encuentros fortuitos en zonas de abastecimiento durante los trayectos por el desierto<sup>19</sup>.

### I. La llegada a Tierra Santa en el siglo XV: un proceso de inversión

Para los peregrinos europeos, ya fueran cristianos o musulmanes, la llegada a Tierra Santa supone un proceso drástico de inversión social. Los cristianos pasan a estar supeditados a las autoridades musulmanas y a, entre otros, los traductores, arrieros y guías musulmanes; y los musulmanes pasan a estar integrados en una sociedad musulmana en la que pueden vivir su fe y ritos de forma abierta, dejando de estar supeditados a los cristianos, como lo estaban en su tierra de origen (en el caso de Omar Patún, en Ávila).

El destino de todo viaje de peregrinación es el centro (núcleo o polo) de la geografía sagrada. En el caso de los cristianos Jerusalén (el Santo Sepulcro) y en el caso de los musulmanes, La Meca (la Ka'ba). Este punto central y el entorno geográfico que lo rodea (considerado más o menos ampliamente) es lo que se denomina Tierra Santa. La Tierra Santa tiene además, en el caso de los cristianos y los musulmanes, unas *afueras* más o menos amplias que forman parte también de su geografía sagrada. En el caso de los cristianos lati-

19 Fabri visita varias veces durante su viaje los baños de los musulmanes, donde él y sus compañeros son bien recibidos. Véase FABRI: Les errances, 2000 – 2002 (véase n. 6), vol. 2, p. 183. Fabri se plantea en algún momento de su relato si eran lícitos estos contactos con los musulmanes, concluyendo que la dispensa obtenida del Papa para realizar su viaje de peregrinación a Jerusalén incluía implícitamente el permiso de entrar en contacto con los musulmanes en situaciones cotidianas cómo comidas en común o visitas a los baños. «Nous avions d'autre part, une dispense du Pape qui nous avait accordé licence d'aller chez les Sarrasins, et qui, en nous permettant le pèlerinage vers les territoires des païens, nous avait concédé d'avoir avec eux des relations, concernant la table, les bains, et la médecine. Enfin, il ne pouvait naître de cette baignade aucun danger, aversion pour notre foi, scandale ou autre péché.», FABRI: Voyage en Egypte, 1975 (véase n. 6), vol. 1, p. 30.

nos estas afueras son el Sinaí y Egipto, en el caso de los musulmanes europeos estas afueras son Siria, Palestina, el Sinaí y Egipto.

La llegada a Tierra Santa de los peregrinos cristianos europeos tenía lugar normalmente de forma directa desembarcando en Jaffa procedentes de Venecia. Aunque hubo un número menor de peregrinos cristianos que entraban en la geografía sagrada por sus afueras, normalmente desembarcando en la ciudad de Alejandría siguiendo luego su ruta vía el Sinaí hasta Jerusalén<sup>20</sup>. En el caso de los musulmanes europeos entran en la geografía sagrada por sus *afueras* (no existe la posibilidad de un viaje directo a la Tierra Santa), desembarcando normalmente en Alejandría o en uno de los puertos de Palestina y desde allí se van acercando paulatinamente a la Tierra Santa.

Para Fabri, como para todos los peregrinos cristianos que desembarcan en Jaffa, la llegada a Tierra Santa podemos decir que consta de cuatro momentos principales: (1) la primera visión de Tierra Santa desde alta mar; (2) la llegada al puerto de Jaffa; (3) el viaje de Jaffa a Jerusalén; (4) la entrada en Jerusalén. Para los peregrinos musulmanes como Patún la llegada a Tierra Santa podemos decir que consta de tres fases: (1) el viaje por las *afueras* de la geografía sagrada (Siria, Palestina, Egipto y el Sinaí); (2) la llegada a la frontera de la Tierra Santa y la realización del rito del *ihrām*; (3) la entrada en La Meca.

Veamos como describe Fabri la llegada a Tierra Santa. Era habitual que, en el barco, los peregrinos cantaran juntos el *Tedeum* llenos de emoción al ver por primera vez la costa de Palestina. Fabri muestra la intensa emoción de la escena y destaca que todos se alegran y cantan juntos sin tener en cuenta las diferencias de orden, iglesia, estado o nacionalidad. Para él es un momento en el que la vivencia espiritual se sobrepone a las diferencias habituales entre órdenes o confesiones religiosas y nacionalidades diferentes, a modo de una celebración ecuménica. Después de esta emoción primera el estado de ánimo cambia y la euforia debe contenerse. A partir del momento en que entran en el puerto de Jaffa su posición social como individuos pertenecientes a una comunidad religiosa se invierte. El momento de llegada al puerto, es decir, a Tierra Santa, coincide con el momento en que pasan a estar supeditados al poder de las autoridades musulmanas. Se convierten en una minoría, que tiene que acomodarse a las disposiciones, normas y leyes establecidas por los musulmanes<sup>21</sup>. Aunque era algo que todos los peregrinos sabían y tenían presente desde el momento en que se embarcaban en las

20 Por ejemplo los belgas Anselme y Jean Adorno que viajaron desde Génova hasta Alejandría en su viaje de peregrinación en el año 1470. Véase M. E. DE LA COSTE: Anselme Adorne, 1855 (véase n. 18).

21 FABRI: Les errances, 2000 – 2002 (véase n. 6), vol. 2, pp. 106f.: »(...) nous fimes pas la moindre fête à bord (...) nous n'hissâmes aucune enseigne (...) n'arborâmes aucune décoration sur la galère (...) Mais comme de craintifs et humbles tributaires du seigneur sultan, qui

naves en un puerto europeo, hasta el momento de la llegada a Jaffa debía de ser difícil imaginar cómo sería el estar sujetos al gobierno de los musulmanes. Más aún teniendo en cuenta que la mayoría de los peregrinos eran nobles o gentes adineradas, con un poder y una posición social elevados en sus tierras de origen, y en Palestina pasaban a ser un peregrino más que debía acatar las disposiciones de los musulmanes. Fabri describe todo este proceso con gran detalle. Primero tienen que callarse y entrar silenciosamente sin llamar la atención en el puerto de Jaffa. Luego tenían que esperar al permiso de las autoridades para poder desembarcar y, antes de hacerlo, aún a bordo de la nave, los frailes franciscanos les comunicaban las normas que deberían seguir a partir de ese momento. Después del desembarco eran alojados en unos sótanos o cuevas sucios y llenos de excrementos, mientras aguardaban la llegada de los arrieros musulmanes con los asnos que les conducirían hasta Jerusalén. La adjudicación de los asnos se efectuaba de modo desordenado, sin protocolo ni cortesía, en medio de una situación algo caótica por no hablar los arrieros otra lengua que el árabe, en que cada uno de estos arrieros hace lo posible para conseguir que los peregrinos se subiesen a sus asnos<sup>22</sup>. Fabri tuvo la suerte de entablar buena relación con un arriero llamado Cassa, al cual consiguió encontrar de nuevo en su segundo viaje. Cassa le proporcionó una buena cabalgadura y lo trató con extrema amabilidad durante todo el viaje<sup>23</sup>. Una vez adjudicados los asnos, una caravana formada por cristianos (los peregrinos y los frailes franciscanos de Jerusalén) y musulmanes (arrieros, traductor mayor, ...) inicia el viaje hacia Jerusalén. Es decir, los peregrinos cristianos se ven en medio de musulmanes, supeditados a su guía y protección, cabalgando hacia Jerusalén<sup>24</sup>. Los peregrinos debían tener una imagen estereotipada de los musulmanes y del Islam de carácter negativo, ya que nunca antes habían tenido contacto con un musulmán. La situación debía de chocar con la imagen ideal de cómo había de ser el último tramo de peregrinación antes de entrar a Jerusalén, al centro y núcleo de su geografía sagrada. En Rama, después de una misa, uno de los frailes franciscanos del monte Sión comunicaba a los peregrinos los veintisiete artículos o reglas que habían de tener en cuenta para evitar peligros causados por ignorancia mientras realizaban su recorrido por Tierra Santa entre los musul-

avaient besoin de son sauf-conduit, comme des esclaves prisonniers des Maures et des Sarrasins, nous restions en attendant leur bon vouloir en face des tours de Jaffa.»

- 22 Ibid., vol. 2, pp. 156 – 159: «Comme chaque Sarrasin amène sept ou huit ânes qui lui appartiennent, il arrive qu'il y ait moins de deux cents pèlerins et qu'ils amènent quatre cents ânes. Ainsi les âniers se battent-ils entre eux pour les pèlerins et tirent ces derniers ici et là, parce que lui vers lequel n'irait aucun pèlerin serait venu pour rien avec ses ânes.»
- 23 Ibid., vol. 2, pp. 159 – 161.
- 24 Ibid., vol. 2, pp. 164f.: «(...) immense était la troupe formée par les Sarrasins et les chrétiens.»

manes<sup>25</sup>. Justo cuando se hallan delante de Jerusalén, a punto ya de entrar en la ciudad, los peregrinos presos de la emoción y llenos de alegría deseaban manifestarlos con cantos y rezos, pero Fabri nos dice que lo hacen interiormente, en silencio, por temor a irritar o molestar a los musulmanes que les acompañaban<sup>26</sup>. Nobles, caballeros y frailes cristianos alcanzaban la meta de su peregrinación, entrando en la ciudad más sagrada de su geografía espiritual reprimiéndose las expresiones de júbilo por no molestar a los arrieros musulmanes. Para más de uno eso tenía que ser sentido como una dolorosa situación, casi una humillación y en todo caso una evidente inversión social<sup>27</sup>.

Omar Patún, al llegar al norte de Siria, es consciente de que está entrando en el territorio de la geografía sagrada musulmana, aunque sean sólo sus *afueras*, y deja constancia de su alegría, aunque escueta, en su relato »Desde aquí empezamos a entrar en tierras de promisión«<sup>28</sup>. Allí lleva a cabo la visita al primero de los *loca sancta* que se encuentra en su camino, la tumba del profeta David a orillas del río Éufrates. A pesar de que a partir de este momento Omar visita cada vez más *loca sancta* de todo tipo, cómo las tumbas aisladas de santos y profetas, o lugares tan importantes y relevantes como Damasco, Jerusalén o el Sinaí, para él, como para todo musulmán, sólo se trata de un preámbulo antes de llegar a la Tierra Santa de los musulmanes. Los límites geográficos de la Tierra Santa están exactamente delimitados y sólo se pueden cruzar después de haber realizado el rito de sacralización obligatorio (el *iḥrām*), que en el caso de Omar tiene lugar en alta mar

- 25 Algunos de estos artículos inciden en la necesidad de comportarse humildemente y no provocar desavenencias con los musulmanes : artículo cuarto, que si se recibe un golpe de un musulmán que no lo devuelva y que lo soporte la afrenta por la gloria de Dios; artículo sexto, que no se hagan grafitis en los muros ni se rallen las columnas, pues los musulmanes tienen a quienes lo hacen por locos; artículo octavo, que los peregrinos al recorrer juntos los lugares santos en Jerusalén se guarden de reír, pues los musulmanes pueden pensar que se están riendo de ellos y esto no lo soportan; artículo veintidoseno, que los peregrinos no entren en las mezquitas: artículo veintitresavo, que los peregrinos no se burlen de los musulmanes cuando éstos hacen la oración o los gestos propios de sus devociones. Véase la relación completa de los veintisiete artículos en FABRI: Les errances, 2000 - 2002 (véase n. 6), vol. 2, pp. 171 - 183.
- 26 »Oracione igitur finita, reascendimus asinos prae gaudio oculis plenos lacrimis habentes et maxillas madentes. Sacerdotes ergo et religiosi simul adunati inceperunt cantare Te Deum laudamus, submissa tamen et humili uoce, ne ductores nostros offendere-mus, quibus iubilus noster altus et manifestus forte displicuisset.«, FABRI: Les errances, 2000 - 2002 (véase n. 6), vol. II, p. 228.
- 27 Algunos peregrinos cristianos llegan incluso a vestirse como musulmanes para librarse del inconveniente de ser reconocidos inmediatamente como cristianos, como es el caso de Roberto de Sanseverino o el de Gabriele Capodilesta. Véase URSULA GANZ-BLÄTTLER: Andacht und Abenteuer. Berichte europäischer Jerusalem- und Santiago-Pilger (1320 - 1520), Tübingen 1990, p. 201.
- 28 CASASSAS CANALS: La *Rihla*, 2015 (véase n. 5), p. 235.



antes de desembarcar en Jidda (ciudad portuaria de Arabia cercana a La Meca)<sup>29</sup>. Pero el momento culminante del viaje de peregrinación es llegada a La Meca. Aunque no se ha conservado la parte del relato de Omar en la que se describe su entrada a La Meca, tenemos una descripción de este momento en los relatos de otros peregrinos musulmanes españoles como el autor de las *Las Coplas del Peregrino de Puey Monzón*<sup>30</sup>, que nos describe las manifestaciones de júbilo de los peregrinos, y de las autoridades y los habitantes de La Meca que salían a recibirlos, expresando su gozo y alegría en el marco de una fastuosa ceremonia de bienvenida acompañada por la música de tambores y trompetas. Nada que ver con la imagen de los peregrinos cristianos cabalgando a lomos de humildes asnos, bajo la supervisión de los guías y arrieros musulmanes, reprimiéndose las expresiones de júbilo para no molestarles<sup>31</sup>.

Para Omar Patún el llegar al territorio de su geografía sagrada también se produce una inversión, precisamente la contraria que padece Fabri. Patún vive en España dentro de una sociedad mayoritariamente cristiana en la que la comunidad religiosa a la que él pertenece, la musulmana, es una minoría y está supeditada a las leyes y disposiciones de las autoridades cristianas. En Ávila puede vivir su fe religiosa, pero no en las circunstancias más favorables. Todavía no había llegado el momento de la conversión forzada de los musulmanes al cristianismo, que se impuso a los musulmanes de Castilla con el decreto de conversión del año 1502. Omar Patún, y su compañe-

29 Ibid., p. 245.

30 Este texto incluido en el manuscrito misceláneo J-13 de la Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CSIC (Madrid), folios 197v - 219v, ha sido editado en varias ocasiones, ver TAREK KHEDR: Códice aljamiado de varias materias (manuscrito n° XIII de la Antigua Junta para Ampliación de Estudios), Madrid 2004, pp. 363 - 390; MARIANO DE PANO Y RUATA: Las Coplas del Peregrino de Puey Monzón, Zaragoza 1897; PABLO GIL: Las coplas del alhichante de Puey Monzón, en: El Archivo. Revista de Ciencias Históricas 4 (1890), pp. 171 - 181; y RAMÓN ZUÑIGA LÓPEZ: Las coplas del alhichante de Puey Monzón (Peregrinación a la Meca de un morisco aragonés a finales del siglo XVI), en: Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos 37 - 38 (1988 - 1989), pp. 449 - 479. Véase además CASASSAS CANALS: Tres riñlas mudéjares: el viaje de peregrinación a La Meca de los musulmanes castellano-aragoneses durante los siglos XIV - XVI, en: ALICE KADRI, YOLANDA MORENO MORENO, ANA ECHEVARRÍA ARSUAGA: Circulaciones mudéjares y moriscas: redes de contacto y representaciones, CSIC, Madrid 2018, pp. 93 - 125.

31 Un caso similar de inversión social al que sufrían los cristianos en Jerusalén, lo tenemos en el caso de los musulmanes del norte de África (Túnez y Argel) que acudían durante el siglo XIV a realizar la peregrinación hasta la tumba del santo musulmán Sidi Bono localizada en una mezquita de Atzeneta en el Valle de Guadalest (Valencia). Véase M. T. FERRER I MALLOL: Els sarraïns de la Corona Catalano-Aragonesa en el segle XIV. Segregació y discriminació, Barcelona 1987, pp. 95 - 100. Se trataba de musulmanes que vivían en sociedades musulmanas del Magreb, que se veían por un periodo concreto de tiempo, en el marco de un rito de peregrinación, viviendo en una sociedad mayoritariamente cristiana como era Valencia, en la que los musulmanes estaban supeditados a las leyes de la mayoría cristiana.



ro de peregrinación Muḥammad Corral, se alegran de entrar en territorio musulmán, donde los musulmanes son mayoría y puede vivir su fe religiosa sin cortapisas, donde existen mezquitas majestuosas como la de Damasco y donde los almuecines hacen de forma habitual la llamada a la oración desde los minaretes<sup>32</sup>.

## II. Vivencia de los loca Sancta en Jerusalén, el Sinaí y Egipto en la *Rihla* de Omar Patún y en el *Evagatorium* de Felix Fabri

En Jerusalén la geografía sagrada de cristianos y musulmanes a veces se superpone o se solapa, otras veces se contradice y en otras es muy diferente, pero los lugares y edificios que la forman conviven en el mismo espacio, a veces enfrentándose u oponiéndose, pero siempre a la vista de todos los peregrinos sea cual sea su religión. Es decir, que cada peregrino tiene a la vista lugares y edificios de otras religiones ante los que puede reaccionar con curiosidad, interés y respeto o en caso contrario con desagrado, reprensión, falta de respeto e incluso violencia<sup>33</sup>. Por otro lado el peregrino se puede encontrar con que algunos de los lugares sagrados que quiere visitar o en los que quiere llevar a cabo determinados ritos no le son accesibles por estar monopolizados o haber sido expropiados por otras comunidades religiosas. Estas circunstancias pueden provocar situaciones de frustración, tensión e incluso de violencia. Y más cuando de su presencia en tales lugares obtendría el creyente un beneficio espiritual, como son las indulgencias.

32 La llamada a la oración desde los minaretes es una de las primeras manifestaciones de la religiosidad musulmana que se prohibieron en España a razón de lo decretado por el Concilio de Viena de 1311. Véase al respecto FERRER I MALLOL: *Els sarraïns*, 1987 (véase n. 31), pp. 87-95.

33 Fabri deja constancia de acciones irrespetuosas realizadas tanto por cristianos como por musulmanes. Refiere, por ejemplo, cómo algunos musulmanes ensuciaban con heces lugares que los peregrinos cristianos tenían por costumbre besar; o refiere también cómo un peregrino de su grupo se subió un par de veces a un techo de una mezquita para hacer allí sus necesidades. »Bruder Felix' Evagatorium ist eine unerschöpfliche Quelle auch für die gegenseitigen Sabotageakte, in die der kalte Glaubenskrieg zwischen Pilgern und Einheimischen für gewöhnlich auszuarten pflegte. Dass letztere gezielt alle Steinbrocken, welche die Pilger küssen wollten, mit Dreck verschmierten, vermochte der Ulmer Mönch als Strafe Gottes für die Sünden der Christen noch zu akzeptieren. In rasende Wut versetzte ihn offenbar erst ein junger Sarazene, der einen Gottesdienst in Bethlem sabotierte, indem er lachend den Messwein austrank. (...) Und zweimal geschah es, dass einer von Fabris Reisegefährten nachts heimlich auf das Dach einer örtlichen Moschee stieg, um durch die Dachluke ins Innere zu sch... – zum grenzenlosen Vergnügen seiner Kollegen.«, GANZ-BLÄTTLER: *Andacht und Abenteuer*, 1990 (véase n. 27), pp. 203f.; FABRI: *Evagatorium*, 1843-1849 (véase n. 9), vol. 2, pp. 228 y 358.

## 1. La Iglesia del Santo Sepulcro

La entrada a la iglesia estaba controlada por los musulmanes, quienes siendo los únicos poseedores de las llaves de la misma determinaban los horarios de apertura y cierre, el precio que tenían que pagar los cristianos para poder acceder a ella y una serie de normas que éstos tenían que acatar en su interior<sup>34</sup>. Fabri comenta indignado que toda persona que pagara la entrada, fuera de la confesión cristiana que fuera, podía entrar a la iglesia, recordando que en los tiempos en que Jerusalén estaba bajo poder cristianos, no se permitía la entrada ni a excomulgados, ni a disidentes, ni a cismáticos; y describe los ritos de veneración que él realizó, dando relación también de los ritos y lugares de veneración adscritos a cada confesión. La multiplicidad de confesiones hacía que se diera una convergencia espacial. Por otra parte, algo que irritó mucho a Fabri era la presencia de una mezquita justo en frente de la entrada de la iglesia, lo que consideraba como una afrenta por parte de los musulmanes, y muestra del desprecio que sentían por el Santo Sepulcro. Un ejemplo de cómo los edificios religiosos podían ser concebidos o utilizados como elementos de confrontación religiosa<sup>35</sup>.

Omar Patún también visitó la Iglesia del Santo Sepulcro y lo hizo bajo la guía de un fraile, fray Agustín de San Francisco, hijo de García de la Cárcel, español de Arévalo, quien le mostró el Santo Sepulcro y el lugar donde crucificaron a Jesús (la capilla del Gólgota)<sup>36</sup>. Nada dice el relato de si llevó a cabo algún acto de veneración en su interior o de si participó en alguno de los que realizaban allí las diferentes confesiones cristianas. En su relato no hace ninguna crítica o desvalorización del lugar, aunque deja claro que

34 A veces lo desproporcionado del precio provocó tensión entre los peregrinos cristianos y los porteros musulmanes. »Personne n'en est exclu, personne n'est repoussé. Quiconque paie la taxe de l'église aux Sarrasins, soit cinq ducats pour l'entrée, peut entrer, aussi impur soit-il; par contre, ils n'ouvrent l'église à aucun chrétien, sans avoir perçu les cinq ducats. Ils n'en dispensent même pas les frères du mont Sion (...), FABRI: Les errances, 2000 – 2002 (véase n. 6), vol. 3, p. 185.

35 »Puis, sur le côté du grand Hospital, les Sarrasins ont construit une tour, haute, de grand prix, ornée de marbre blanc poli et, contre la tour, une mosquée, en face de l'entrée de l'église du Saint-Sépulcre. Sur cette tour, ils crient et glapissent jour et nuit selon les usages de leur maudite secte. Pour ma part, je suis convaincu que cette mosquée avec sa tour a été construite en mépris du Crucifié et pour nuire aux chrétiens.«, FABRI: Les errances, 2000 – 2002 (véase n. 6), vol. 3, p. 121.

36 »En medio de la cibdad está la Iglesia Mayor del Monte Calvario donde está el sepulcro de su monumento. Estaban las puertas cerradas y sobre las cerraduras sus sellos. Y dentro estaban los frailes y llamamos y salieron. Hallamos por guardián un fraile castellano de la villa de Arévalo, llamarle fray Agustín de San Francisco hijo de García de la Cárcel. Él nos mostró el lugar donde le crucificaron y la capilla donde le sepultaron – según ellos creen –.«, PATÚN: *Rihla*, manuscrito L771-4 de la Biblioteca de las Cortes de Aragón, folio 9v; CASASSAS CANALS: *La Rihla*, 2015 (véase n. 5), p. 241.

no comparte las explicaciones sobre la historia sagrada que le va haciendo el fraile<sup>37</sup>.

Entre los múltiples lugares que Fabri y Omar visitan en Jerusalén destacamos aquí algunos de forma somera.

*La Mezquita de la Roca* (considerada cómo el Templo de Salomón por los cristianos). Fabri se lamenta que esté convertida en mezquita cuando originariamente fue una iglesia. Con otros peregrinos hace oración delante de ella para obtener la indulgencia plena que se le atribuye al lugar, posteriormente se lamentará de no haber podido visitar su interior, ya que a los cristianos les estaba prohibido entrar en las mezquitas e incluso el aproximarse demasiado a ellas.

*La iglesia/mezquita del Nacimiento de María*. Fabri tampoco puede entrar en ella por estar también convertida en una mezquita. Él y sus acompañantes tienen que contentarse con poder recitar unas plegarias delante de la puerta. Cuando el grupo de peregrinos abandona Jerusalén Fabri consigue entrar en esta mezquita.

*La Iglesia del sepulcro de María* en el Valle de Josafat. El acceso a esta iglesia estaba controlado por los musulmanes. Fabri cuenta que aunque antes había que pagar una entrada al encargado musulmán, había pasado a ser de entrada gratuita<sup>38</sup>. A la entrada de la iglesia de la que comenta que en su interior celebraban sus ritos diferentes confesiones religiosas cristianas, se encuentra con varios musulmanes que estaban esperando a que abrieran las puertas para entrar. Fabri relata que visitó varias veces esta iglesia y describe los actos de devoción que en ella llevó a cabo. Patún también visitó esta iglesia dando una somera descripción de la misma, pero sin mencionar que actos de veneración realizó en ella<sup>39</sup>.

*La iglesia/mezquita de la Ascensión*. Tanto Fabri como Patún visitaron este lugar. Fabri cuenta que tuvo que pagar una entrada al guardián musulmán y describe los ritos de devoción que realizó en su interior<sup>40</sup>. Al lado de la puerta de este templo se encuentra la entrada a una gruta subterránea, que es venerada tanto por los judíos, como por los cristianos y los musulmanes, aunque tiene un significado diferente para cada una de estas tres tradiciones religiosas: para los judíos se trata de la tumba de la profetisa Hulda, los cristianos consideran que es la tumba de Santa Pelagia (s. V) y los musulmanes

37 Lo que deja claro en el texto de su relato al remarcar que lo que le iban relatando no era acorde a la tradición musulmana, sino que era «esto según ellos» o «según ellos creen», PATÚN: Riḥla, manuscrito L771-4 de la Biblioteca de las Cortes de Aragón, folio 9v; CASASSAS CANALS: *La Riḥla*, 2015 (véase n. 5), p. 241.

38 FABRI: *Les errances*, 2000-2002 (véase n. 6), vol. 3, pp. 261-273.

39 PATÚN: Riḥla, manuscrito L771-4 de la Biblioteca de las Cortes de Aragón, folio 9r.

40 FABRI: *Les errances*, 2000-2002 (véase n. 6), vol. 3, pp. 305-313.

por su parte afirman que se trata de la tumba de la mística musulmana Rabi'a al-'Adawiyya (s. VIII)<sup>41</sup>.

Fabri hizo una visita exhaustiva de todos los *loca sancta* de la geografía sagrada cristiana, y repetidamente se queja de que tiene que pagar entrada a los musulmanes para visitarlos o que le es impedida la entrada. Patún además de visitar los *loca sancta* de la geografía sagrada musulmana visitó bajo la guía de un fraile franciscano catalán, *loca sancta* cristianos como son la sala de la última cena, o las estaciones de la Vía Dolorosa. Patún no menciona ninguna vez que tuviera que pagar alguna entrada o sufriera algún impedimento alguno a la hora de entrar en alguno de los lugares que visitó<sup>42</sup>.

### III. Contacto interreligioso en Jerusalén

En Jerusalén lo peregrinos cristianos tenían pocas posibilidades de entablar contacto individual con los musulmanes. Los patrones venecianos y los frailes franciscanos les tenían preparado un programa exhaustivo de visitas, ritos y ceremonias que no les dejaban tiempo para nada más, además éstos hacían de intermediarios con los musulmanes de manera que los peregrinos circulaban como en una burbuja protegida de todo contacto con el exterior. El único contacto directo que llegaban a tener era con los arrieros que se ocupaban de los asnos y, ocasionalmente, con los musulmanes que hacían la labor de traductores. Sólo los peregrinos que, cómo Fabri, permanecían en Jerusalén después de que el resto regresara a Europa, es decir después de que se acabara el programa de varias semanas de la peregrinación organizada, tenían posibilidad de entrar en contacto directo con los musulmanes. Fabri llegó a conocer e incluso a hacer amistad con algunos musulmanes. Fabri ensalza, entre todos los hombres que ha encontrado y conocido en Jerusalén, a dos personajes por encima de todos los demás, a Juan de Prusia<sup>43</sup> procurador de los monjes del monte Sion y a Elphahalo, un musulmán, el traductor menor (*calinus minor*) de Jerusalén. Valora de manera tan especial a estos

41 Véase ORA LIMOR: *Sharing Sacred Space. Holy Places in Jerusalem between Christianity, Judaism and Islam*, en: IRIS SHAGRIR, RONNIE ELLENBLUM, JONATHAN RILEY-SMITH (Ed.): *In Laudem Hierosolymitani. Studies in Crusades and Medieval Culture in Honour of Benjamin Z. Kedar*, Aldershot 2007, pp. 219 - 231; y JON SELIGMAN, ABU RAYA, RAFA: *A Shrine of Three Religions on the Mount of Olives. Tomb of Hulda the Prophetess, Grotto of Saint Pelagia, Tomb of Rabi'a al-'Adawiyya*, en: *Atiqot* 42 (2001), pp. 221 - 236.

42 PATÚN: *Rihla*, manuscrito L771-4 de la Biblioteca de las Cortes de Aragón, folios 9r - 9v.

43 Según Fabri era un alemán respetado tanto por judíos, como por cristianos y musulmanes. Tenía permiso del Papa y de los reyes y príncipes cristianos para poder investir a los nobles como Caballeros del Santo Sepulcro, y era la persona que con permiso de las autoridades musulmanas velaba para que fueran restaurada la iglesia del Santo Sepulcro y la ciudad de Belén; véase GANZ-BLÄTTLER: *Andacht und Abenteuer*, 1990 (véase n. 28), pp. 233f.

dos personajes que llega a decir que no aceptaría volver a Jerusalén si ellos ya no estuvieran allí<sup>44</sup>. Vemos pues como Fabri, a pesar de sus críticas contra el Islam y el lamento continuado de que Jerusalén y la Tierra Santa estén en manos de los musulmanes, al tener contacto directo con musulmanes puede llegar a superar todos los tópicos y estereotipos habituales para apreciar la valía humana de un musulmán<sup>45</sup>. Con Elphahalo no sólo tiene contacto en Jerusalén, sino que éste acompañará a Fabri hasta el Sinaí y luego hasta Egipto. Se crea un vínculo tan grande entre Elphahalo, Fabri y los otros peregrinos que viajaron en el mismo grupo que al describir el momento en que se despiden de él en El Cairo Fabri nos dice: »Me avergüenza decir, que algunos peregrinos tenían lágrimas en los ojos en el momento de despedirse de él. Él fue para nosotros como un padre, y nosotros nos quedamos como huérfanos en el momento de verle partir.«<sup>46</sup>.

Los peregrinos musulmanes, como Patún, se podían mover libremente por Jerusalén entrando en contacto con miembros de otras comunidades religiosas. Patún no tiene inconveniente en tener trato amistoso con cristianos y no pierde la oportunidad de visitar *loca sancta* cristianos guiado por éstos, como hemos visto en el caso de su relación con el fraile García de la Cárcel o el franciscano catalán que le muestra el recorrido de la Vía Dolorosa. Parece que con García de la Cárcel llegó a tener una buena relación, pues éste le entregó a Patún unas cartas que le tenían que servir de salvoconducto o protección al atravesar territorio cristiano durante su viaje de regreso a Ávila<sup>47</sup>.

*El monte Sinaí* ocupa un lugar de importancia principal en las geografías sagradas de judíos, cristianos y musulmanes por ser el lugar donde Dios habló con Moisés y le entregó las Tablas de la Ley y por eso formaba parte de la ruta de muchos de los peregrinos cristianos y musulmanes. Al pie del monte

44 »Et j'affirme qu'il y a à Jérusalem deux hommes, vieux et chargés d'années, très utiles tant pour les lieux saints que pour les pèlerins, et je ne peux d'ailleurs imaginer comme vivront les pèlerins à Jérusalem après leur mort. Ce serait à contrecœur que j'accepterais pour ma part de faire pèlerinage à Jérusalem, s'ils n'étaient plus là. Le premier homme est frère Jean dont viens de parler; le second est Elphahallo, un Sarrasin, le petit Calinus, un homme bon, dont je parlerai le moment venu.«, FABRI: Les errances, 2000-2002 (véase n. 6), vol. 4, p. 159.

45 Pocos son los peregrinos cristianos que dejan constancia de situaciones similares de contacto y valoración de las virtudes personales de un musulmán. Un caso parecido al de Fabri es el de Bertrandon de la Brocquière que dice en su relato al describir el momento en que se despidió de un buen amigo mameluco »mondit mamelu qui avoit nom Mahomet lequel m'avoit fait moult de biens. (...) Je escrips cecy affin que il me souviengne que ung homme hors de notre foy, pour l'onneur de Dieu, m'a faict tant de biens.«, BERTRANDON DE LA BROCQUIÈRE: Le Voyage d'Outremer, Paris 1892, p. 121.

46 FABRI: Evagatorium, 1843-1849 (véase n. 9), vol. 3, p. 32.

47 PATÚN: *Rihla*, manuscrito L771-4 de la Biblioteca de las Cortes de Aragón, folio 9v; CASASSAS CANALS: *La Rihla*, 2015 (véase n. 5), p. 241.

Sinaí se encuentra el Monasterio del Sinaí, que aunque perteneciente a cristianos ortodoxos griegos, también era visitado por cristianos de otras confesiones y musulmanes, para venerar algunos de los *loca sancta* que existen en su interior, como son la Capilla de la Zarza Ardiente o las reliquias de Santa Catalina. Frente al Monte Sinaí se alza el monte de Santa Catalina, lugar de gran importancia y veneración para los cristianos, pues según la tradición los ángeles transportaron el cuerpo de Santa Catalina hasta la cima de él.

Fabri que pasó varios días en el Monasterio del Sinaí visitando todos los *loca sancta* del lugar y de sus alrededores, entre los muchos detalles y pormenores que cuenta, menciona algunos de especial interés por lo que se refiere a la convergencia de cristianos y musulmanes. Dos son los lugares que según Fabri en los cuales cristianos y musulmanes coinciden en sus actos de veneración. El primero es la cima del monte Sinaí, donde tanto cristianos como musulmanes han construido lugares de adoración y veneración: una iglesia ortodoxa y una mezquita. El segundo es la Capilla de la Zarza Ardiente en el interior del monasterio de Santa Catalina. Los monjes ortodoxos del monasterio permiten la entrada a cristianos de otras confesiones y a los musulmanes para que realicen actos de devoción, pero no permiten a los cristianos que utilicen el altar que hay en su interior para celebrar misa. Además en el interior del recinto del monasterio hay una iglesia latina, una ortodoxa y una mezquita. La relación con los monjes ortodoxos resulta a veces tan tensa, que Fabri llega a decir que se comportan mejor con ellos los musulmanes que dichos monjes. Fabri destaca en su relato una escena de comida ecuménica improvisada que sucedió en la cima del monte de Santa Caterina y que dejó en él una profunda huella. Una de las veces que subió a esta cima resultó que él era el único de todos los presentes que previsto la necesidad de llevar en su equipaje algo de comida, y se vio organizando una comida improvisada en la que participaron tanto cristianos de diferentes condición y confesión como musulmanes<sup>48</sup>.

Por su parte, Omar Patún menciona que fueron hasta el pie de la montaña del Sinaí donde Dios habló a Moisés y que allí se encuentra el monasterio de Santa Catalina, donde hay un monumento de esta santa y que allí viven cuarenta frailes cristianos<sup>49</sup>. Nada dice la parte del relato que se conserva, so-

48 »Comimos juntos no sólo condes, caballeros, sacerdotes y monjes, sino además hombres de mundo, cristianos heréticos, e incluso sarracenos y árabes, todos compartiendo los pedazos de comida de mi cesto«. FABRI: Galeere und Karawane, p. 177. Entre los peregrinos que compartieron la comida ese día con Fabri se cuenta a Paul Walter von Guglingen, quien también escribió un relato de peregrinación en el que se relata esta escena. Fabri en su relato da cuenta además de otras escenas de comida compartida entre peregrinos cristianos y musulmanes.

49 PATÚN: Rihla, manuscrito L771-4 de la Biblioteca de las Cortes de Aragón, folio 7r. Este folio está bastante deteriorado así como el folio anterior, por lo que se hace imposible recons-

bre si Omar Patún llegó a tener contacto con estos frailes del convento, pero como durante todo su relato sólo da noticias de primera mano de los lugares que visitó, es de suponer que visitó el monasterio y entró en contacto con sus monjes. Tampoco menciona el texto conservado si subió a la cima del monte Sinaí. El musulmán aragonés autor de las *Coplas del peregrino de Puey Monzón*, que también pasó durante su viaje de peregrinación por él, se lamenta de no haber tenido tiempo para subir a la cima del monte donde Dios habló a Moisés y pide perdón a Dios si es que pecó por no haberlo hecho<sup>50</sup>. Tanto Fabri como Patún visitaron durante su estancia en Alejandría algunos de los lugares relacionados con el martirio de Santa Catalina<sup>51</sup>.

*El jardín o huerto de Maṭariyyā* en Egipto es uno de los escasos *loca sancta* vinculados con el cristianismo latino en este país, lugar que es venerado también tanto por judíos como por musulmanes. Fabri una vez más nos da una descripción muy detallada del lugar, de los lugares de veneración y los ritos en ellos realizados. Su valor radica en que en él descansaron y encontraron refugio Jesús, María y José en su huida hacia Egipto. En este jardín se encuentra la fuente de María en la que según la tradición María baño a Jesús (para los judíos se trata, según Fabri, de la fuente de José hijo de Jacob), al agua de la cual se le otorgan beneficios extraordinarios. Además se venera en este lugar una higuera milenaria, que según la tradición abrió su tronco para dar refugio a Jesús y a María. Fabri, al igual que en muchos de los lugares que visitó tuvo que pagar una entrada para poder visitarlo y nos cuenta que allí coincidían cristianos y musulmanes, pero que no era bien visto que acudieran judíos. El huerto estaba cuidado y mantenido por cristianos orientales y musulmanes, pero remarca que se le hacía difícil distinguirlos a unos de los otros.

Aunque parte del manuscrito donde Patún describe la visita a Maṭariyyā está deteriorado y es imposible de reconstruir el texto que contenía, en la parte del texto conservado Omar relata cómo fue a visitar el jardín de Maṭariyyā, que vio con sus propios ojos la higuera milenaria que dio protección a Jesús y María. Omar menciona además que le alegró coincidir allí con un musulmán de Aragón que era uno de los encargados del huerto y que se puso a su disposición. »Hallamos aquí un moro de Aragón que tenía nuestra habla y era hortelano del huerto (...) hubimos con él placer que nos hizo

truir todo el texto referido al monte Sinaí y el convento de Santa Caterina. »pasamos para el pied jibal al Tawir [Monte Sinaí] donde habló [Dios a] (...) Musa (moisés) – sobre él sea la paz – y a pied de esta sierra esta (...) Catalina de Farles. Allí está su monumento della. Son allí cuarenta frailes de vestidos (...)».

50 »Más fue al pie de la montaña / nombrada Turicina / que me pesó en las entrañas / porque arriba no puyé / allí donde Musa / con Allah tuvo razón / si en estas dejar pequé / por ello ada Allah pido perdón«, TAREK KHEDR: Códice aljamiado de varias materias, 2004 (véase n. 30), p. 390.

51 PATÚN: Rihla, manuscrito L771-4 de la Biblioteca de las Cortes de Aragón, folio 13v.

honor en lo que codiciamos del huerto»<sup>52</sup>. Fabri no entra en contacto directo con los musulmanes durante su visita, es demasiado corta, pero otra vez uno de los estereotipos que tenía asimilado, el que sólo cristianos podían mantener y cultivar el huerto, se derrumba al ver que en el huerto trabajaban musulmanes y seguía siendo frondoso y exuberante<sup>53</sup>. El musulmán aragonés autor de las *Coplas del peregrino de Puey Monzón* también se describe a este lugar. Debió de ser, pues, uno de las visitas habituales para los musulmanes procedentes de occidente<sup>54</sup>.

El jardín atraía también la atención de peregrinos como Fabri y Patún por el famoso y preciado bálsamo que en él se producía. Ambos describen hablan con admiración de este bálsamo.

#### IV. Conclusiones

Hemos presentado un primer intento de comparar entre sí relatos de peregrinación cristianos y musulmanes europeos de finales del siglo XV, mostrando que la comparación es lícita por tres motivos: utilizaban las mismas infraestructuras de transporte (las naves genovesas y venecianas para cruzar el Mediterráneo); seguían, en gran parte, los mismos itinerarios haciendo las mismas escalas; y coincidían en la visita y veneración de algunos de los *loca sancta* que formaban parte de su ruta de peregrinación. Los relatos de peregrinación nos ayudan a comprender mejor como era entendida y vivida la geografía sagrada, y que representaban para unos y para otros los diferentes *loca sancta*, siendo de especial de interés la relación con los *loca sancta* interreligiosos.

Además en los relatos como el de Fabri o el de Patún, en el que los autores narran, con mayor o menor detalle, su vivencias personales y observaciones, podemos extraer información relevante para ver hasta qué grado y con qué intensidad se daba un contacto interconfesional e interreligioso durante la peregrinación. Mostrando, en algunos casos, cómo a consecuencia de este

52 »Hallamos aquí un moro de Aragón que tenía nuesa habla y era ortelano del güerto«, PATÚN: Riḥla, manuscrito L771-4 de la Biblioteca de las Cortes de Aragón, folio 18v.

53 »(...) hortus balsami, in cujus signum, ut dicitur, non colitur, nec irrigatur, nec putatur nisi a Christianis, et si alii non baptizati curam horti acceperint, arescerint statim arbustae. (...) Vidimus hortulanos Christianos et Sarracenos, nec bona potest discretio haberi inter Christianum orientalem et inter Sarracenum.«, FABRI: *Evagatorium*, 1843-1849 (véase n. 9), vol. 3, p. 15. Sobre la descripción del jardín del Balsamo véase HERBERT FEILKE: *Felix Fabris Evagatorium über seine Reise in das Heilige Land eine Untersuchung über die Pilgerliteratur des ausgehenden Mittelalters*, Frankfurt 1976, pp. 70-108, donde se incluyen descripciones de este jardín por otros peregrinos.

54 Véase, la coplas XXXI-XXXIII, en TAREK KHEDR: *Códice aljamiado de varias materias*, 2004 (véase n. 30), p. 373.



contacto se produce en algunos peregrinos un conflicto entre los estereotipos asimilados como creencias, y la realidad humana con la que se encuentran al contactar con individuos de otras confesiones o religiones.

De especial interés no parece la constatación de que a finales del siglo XV tanto para los cristianos cómo para musulmanes procedentes de Europa se producía un drástico proceso de inversión social al llegar a Tierra Santa, para unos de supeditación casi humillante y para otros de liberación que les permitía una vivencia sin trabas de su fe impensable en los lugares de los que procedían.

# Editorial Harrassowitz

## Prestigio

Prestigio editorial. ICEE y posición en ranking general y por disciplinas

General (504 editoriales)		Antropología (45 editoriales)		Arqueología y Prehistoria (48 editoriales)		Bellas Artes (44 editoriales)		Bibliotecología y Documentación (37 editoriales)		Ciencias Políticas (30 editoriales)		Comunicación (48 editoriales)		Derecho (95 editoriales)		Economía (72 editoriales)	
IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición
0.755	131 de 259															0.002	39 de 40

Educación (156 editoriales)		Estudios Árabes y Hebraicos (53 editoriales)		Filosofía (91 editoriales)		Geografía (81 editoriales)		Historia (231 editoriales)		Lingüística, Literatura y Filología (195 editoriales)		Psicología (46 editoriales)		Sociología (46 editoriales)	
IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición	IC EE	Posición
		0.116	16 de 32							0.044	82 de 120				

**ICEE:** Indicador de prestigio percibido por los expertos. Más información sobre su cálculo en [http://ilia.cchs.csic.es/SPI/metodologia\\_2014.html](http://ilia.cchs.csic.es/SPI/metodologia_2014.html)

**Posición:** posición que ocupa la editorial en el ranking según su valor de ICEE. La posición de cada editorial se pone en relación con el número total de posiciones o valores que se registran en el ranking.

Se aporta el número total de editoriales de cada ranking bajo cada disciplina. Algunas editoriales comparten el valor de ICEE y, por tanto, tienen la misma posición..

## Especialización editorial

Número de títulos en las dos primeras disciplinas con mayor número de títulos publicados y porcentaje que representan respecto al total de títulos en el área (share). DILVE

**Número de títulos:** número de títulos en las dos disciplinas predominantes en cada editorial

**Share:** porcentaje que los títulos publicados en cada materia representan respecto al total de títulos en el área

**Fuente de datos:** DILVE

### Proceso de selección de originales

Sistema de revisión de originales declarado por la editorial. Libros científicos

Información sobre los procesos de selección de originales de libros científicos declarados por la editorial, a partir de una encuesta realizada por el Grupo ÍLIA.

### Scholarly Publishers Indicators Expanded

<b>Editorial</b>	<b>Book Citation Index</b>	<b>SCOPUS</b>	<b>Norwegian lists (CRISTIN)</b>	<b>FINNISH LIST</b>	<b>SPI</b>	<b>Nº BBDD</b>
<b>Harrassowitz</b>			●	●	●	3

## **Conclusiones generales**

El estudio directo de los manuscritos que forman parte del corpus “aljamiado-morisco” desde el punto de vista islamológico, teniendo como fines principales intentar identificar el origen y filiación de los textos que contienen, y esforzarse en analizarlos y comprenderlos situándolos en el lugar que les corresponde en el marco general de la cultura y la civilización islámica, ha resultado, y está resultando, muy fructífero y productivo.

A lo largo de nuestra investigación hemos podido identificar y a dar a conocer un buen número de autores y textos desconocidos hasta el momento o que no habían sido identificados correctamente.

Uno de los aportes a destacar ha sido la identificación de la presencia en el corpus de los manuscritos “aljamiado-moriscos” de un devocionario con una estructura, contenido y forma particular que parece ser propio y particular de la comunidad musulmana aragonesa y que gozó de una gran difusión en el seno de esta comunidad.

Gracias a la identificación de tres traducciones del opúsculo místico en verso sobre los Mejores y Más Hermosos Nombres de Dios escrito por Ibn ‘Abbād de Ronda, hemos podido demostrar fehacientemente que la tradición mística islámica se mantuvo viva entre los musulmanes castellanos y aragoneses hasta como mínimo finales del siglo XVI.

Hemos dado a conocer una copia manuscrita del Alcorán realizada a principios del siglo XVI en Játiva, a finales de la época mudéjar, que había pasado casi desapercibida hasta el momento. Identificando además que el carácter trilingüe de los numerosos comentarios y glosas al margen e interlineales, escritos en latín, castellano y catalán. Mostrando además el gran interés de este manuscrito no sólo para el estudio de la transmisión y estudio del Alcorán entre los musulmanes españoles hasta el siglo XVI, sino también para el estudio de la transmisión y estudio de éste entre estudiosos y eruditos europeos.

El estudio de la estructura y contenido de los devocionarios que utilizaron los musulmanes castellanos y aragoneses nos ha permitido avanzar en el conocimiento de cómo entendían y manifestaban su religiosidad. Una religiosidad compleja en la que hemos podido comprobar influyen o confluyen determinadas corrientes místicas y teológicas islámicas, como la tradición *šādilī* o el legado almohade. Además hemos podido constatar que aún que estos musulmanes participaban y formaban parte del Islam global y de su legado, en algunos casos acaban desarrollando manifestaciones propias como en el caso del devocionario con una forma y contenido particular, ampliamente difundido entre los musulmanes aragoneses, formado por textos de devoción especialmente dedicados, o centrados, en los Mejores y Más Hermosos Nombres de Dios, u optan por utilizar en sus prácticas de devoción un listado de estos nombres, que ni es el mayoritario y más habitual entre los musulmanes, ni parece que haya gozado de demasiada aceptación en otras zonas del orbe islámico.

Otra aportación interesante de nuestro estudio de los devocionarios de los musulmanes castellanos y aragoneses, es el haber identificado una posible vinculación con textos de devoción propios de la tradición de los musulmanes *šī'ies*. Esta es una vía de investigación que actualmente tenemos abierta y en la que vamos a seguir trabajando con la intención de poder concretar con más detalle el cómo y el porqué de esta vinculación.

El estudio del *dīkr*, tanto de las exposiciones sobre su esencia y forma incluidas en los manuales teóricos, como a partir de los textos contenidos en los devocionarios manuscritos destinados a ser utilizados en esta práctica de devoción religiosa, nos muestra que se trata de una práctica de devoción viva y muy difundida entre los musulmanes castellanos y aragoneses tanto a nivel individual, como a nivel colectivo.

Hemos dado a conocer casi una veintena de manuscritos que contienen la *'aqīda Al-Muršida* de Ibn Tūmart, haciendo evidente que la presencia de este texto en el corpus de los manuscritos “aljamiado-moriscos” no se puede considerar como algo anecdótico, y que este hecho nos sitúa ante una serie de nuevos interrogantes a los que hay que dar respuesta si

queremos comprender que significa la presencia y transmisión de este texto almohade entre los musulmanes castellanos y aragoneses. Por lo que se refiere al texto de la *'aqīda Al-Muršida*, tras el cotejo y análisis de los manuscritos originales hemos podido demostrar el error de algunos autores que han considerado como parte integrante del texto de esta *'aqīda* unos párrafos de tema escatológico que no pertenecen a esta obra.

La identificación de traducciones, comentarios y supercomentarios en castellano de algunas de las obras de al-Sanūsī que forman parte de los manuscritos “aljamiado-moriscos” escritos en Túnez aparte de indicarnos que corrientes o tradiciones teológicas despertaban el interés y la atención de los musulmanes exiliados en este país, nos muestran en algunos casos el gran nivel intelectual y de conocimientos teológicos de los autores.

Otro importante aporte de nuestra investigación ha sido el dar a conocer el texto completo del único relato de peregrinación a La Meca de un musulmán castellano del siglo XV: la *Rihla* de Omar Patún. No sólo hemos publicado el texto completo de la misma, sino que gracias a nuestro estudio y análisis detallado del texto pudimos identificar al autor y determinar con exactitud la fecha en la que tuvo lugar su viaje de peregrinación.

Todos estos aportes, fruto de nuestra investigación, que acabamos de enumerar, y otros de los que dan cuenta esta breve presentación y los artículos y libros que hemos publicado hasta el momento, demuestran que el estudio de los manuscritos “aljamiado-moriscos” desde el punto de vista islamológico es, y puede seguir siendo, muy productivo, aportándonos nuevos datos y conocimientos que nos permitan conocer con más detalle y exactitud como manifestaron y vivieron el Islam los musulmanes castellanos y aragoneses.

### **Aportaciones científicas y líneas de trabajo derivadas directamente de la tesis doctoral.**

Las diferentes aportaciones científicas de nuestra investigación (identificación textos y autores, contextualización de los textos en las diferentes corrientes teológicas y místicas y edición de textos inéditos) ofrecen una buena cantidad de datos novedosos, que aportan

elementos hasta ahora desconocidos que nos permiten tener un conocimiento más detallado de la religiosidad de los musulmanes de época mudéjar y morisca.

Derivado de los resultados obtenidos en la investigación realizada en el marco de esta tesis doctoral, destacar que la identificación de un buen número de manuscritos que contienen textos de *'aqīda*-s, que hasta ahora habían pasado totalmente desapercibidos, abre una vía de investigación que todo indica que puede ser muy fructuosa y a la que vamos a dedicar nuestros próximos trabajos de investigación: las *'aqīda*-s en su contexto teológico y jurídico (autores y corrientes teológico-jurídicas) como fundamento de la fe en las comunidades musulmanas castellana y aragonesa. Además, hay que destacar también, como una de las aportaciones más destacadas de nuestra investigación, la identificación de la presencia en el corpus de los manuscritos „aljamiado-moriscos“ de un devocionario con una estructura, contenido y forma particular, que parece ser propio de la comunidad musulmana aragonesa. A este devocionario, su contenido, posible origen y contexto vamos a dedicar una parte de nuestras futuras investigaciones.

## **Relación de bibliotecas y manuscritos consultados**

Es necesario destacar que, desde el momento en que iniciamos nuestra investigación hasta la actualidad, la posibilidad de acceder a los manuscritos se ha facilitado enormemente gracias al empleo de las nuevas tecnologías y en especial del proceso de digitalización de los manuscritos y el gran esfuerzo realizado por muchas bibliotecas de ponerlos a disposición de todos los interesados de forma pública y gratuita. En los años noventa del siglo pasado solicitar la copia de un manuscrito o de unos folios era tarea ardua que iba acompañada de los correspondientes costes económicos. La copia se realizaba en formato papel y a veces la calidad de ésta no era ideal, y para hacer comprobaciones, a veces banales, era necesario siempre acudir a consultar el manuscrito original directamente en la biblioteca correspondiente. En la actualidad la mayoría de las bibliotecas ponen a disposición en Internet copias digitales de una calidad tal, que en muchos casos ya no hace obligatoriamente necesario el tener que acudir a consultar el manuscrito original.

A pesar de las mejoras en el acceso que acabamos de mencionar, en múltiples ocasiones hemos tenido que acudir, y seguimos acudiendo, a las bibliotecas para poder consultar directamente los manuscritos originales. Numerosas han sido la nuestra visitas de trabajo a la Biblioteca Nacional de Madrid y aprovechamos aquí la ocasión para agradecer la amabilidad y profesionalidad de todos los empleados de esta institución que nos han facilitado mucho el trabajo en esta biblioteca, en cuyas salas de consulta da gusto trabajar. También hemos de agradecer el trato recibido en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia y en especial a la Académica Dra. María Jesús Viguera Molins, quien nos avaló para que nos fueran abiertas las puertas de esta institución y para que pudieran poner a nuestra disposición los valiosos manuscritos que en ella se conservan.



Bayerische Staatsbibliothek de Múnich	Ms. Cod. Arab 7
Biblioteca Casanatense (Roma)	Ms. 1.976
Biblioteca de Castilla-La Mancha	Ms. T 235
Biblioteca de las Cortes de Aragón	Mss. : L524 ; L533 ; L771
Biblioteca de la Real Academia de la Historia	Mss. : S-2 ; T-1 ; T-2 ; T-3 ; T-5 ; T-6 ; T-9 ; T-12 ; T-13, T-18, T-19 ; V-8 ; V-26
Biblioteca de la Universidad de Cambridge	Ms. nº 1.348. Dd.9.49
Biblioteca de Mèjanès (Aix-en-Provence, Francia)	Ms. 1.223
Biblioteca March (Palma de Mallorca)	Ms. 128
Biblioteca Nacional de Madrid	Mss.: 4.871; 4.908; 4.938; 5.223; 5.267; 5.287; 5.377; 5.378; 5.380; 5.384; 5.385; 9.067; 9.074; 9.534; 9.653; 9.654; 4.948; 5.228; 5.310
Biblioteca Nacional de París	Mss.: Esp. 245; 425; 774
Biblioteca Tomás Navarro Tomás (CSIC-Madrid)	Mss.: J-1; J-2; J-3; J-4, J-6; J-8; J-10; J-13; J-17; J-20; J-21; J-23; J-25; J-28; J-30; J-32; J-36; J-41; J-42; J-44; J-46; J-48; J-52; J-53; J-54; J-56; J-62; J-69; J-78; J-96; J-98; J-100
Biblioteca Universidad de Zaragoza	Ms. 429
Universidad de Uppsala	Mss.: Sparwenfeldt nº 3; Sparwenfeldt nº 40
Wadham College (Oxford)	Ms. : A 01.10 (1.852?)

## **Bibliografía propia presentada.**

*Los Siete Alhaicales. Una plegaria musulmana de mudéjares y moriscos. (Texto árabe y aljamiado, traducción, transcripción y estudio)*, 2 vols., memoria de investigación inédita presentada en la Universidad de Alicante en el marco de los cursos de doctorado que allí realizamos durante los años 1992-1993.

“Otro texto sufi en los manuscritos aljamiados: la *Wazīfa* de Ibrahīm al-Tāzī”, en TEMIMI, A.: *Hommage à l'Ecole d'Oviedo d'Etudes Aljamiado*, Zaghouan (Túnez) 2003, pp. 167-174.

*Los Siete Alhaicales y otras plegarias de mudéjares y moriscos*, Córdoba, 2007.

“Devoción y sufismo en los manuscritos aljamiado-moriscos” incluido en la obra colectiva *Historia del sufismo en al-Andalus*, editada por ANGUIA, G. y GONZÁLEZ, A., Córdoba, 2009, pp. 207-238.

“La literatura islámica castellana (Catálogo de textos mudéjares y moriscos en caracteres latinos)”, en *Al-Andalus Magreb. Estudios árabes e islámicos*, 16 (2009), pp. 89-113.

“La literatura aljamiado-morisca en el marco de la literatura islámica española: siglos XIII–XVII (Una variedad del castellano vinculada al *hierro-Sprachbund* islámico)”, en *Los moriscos y su legado desde ésta y otras laderas*, BEBNLABBAH, F., y ACHOUAK, C., (eds.), Rabat, Instituto de Estudios Hispano-Lusos y Facultad de Letras y Ciencias Humanas Ben Msik, 2010, pp. 368–396.

“Saint Jean de la Croix, Ibn ‘Abbād de Ronda et la survivance en Espagne de la mystique musulmane en langue castillane jusqu’à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle”, en *Horizons Maghrébins. L'héritage de l'Espagne des trois cultures*, n° 61 (2010), pp.63-69.

“Los Más Hermosos Nombres de Dios” en VILLAVERDE AMIEVA, J.C y MATEOS PARAMIO, A. (Cords.), *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid, 2010, pp. 155-156.

"La edición de manuscritos romances aljamiado-árabes: una propuesta de edición en capas", en TEMIMI, A., *Les actes du XIV<sup>e</sup>me Symposium International d'Etudes Morisques: Mélanges offerts au Prof. Mikel de Epalza*, Túnez, 2011, pp. 177-197.

*La muerte y el más allá según el Islam. (Antología de textos literarios, jurídicos y religiosos islamo-españoles de mudéjares y moriscos sobre la muerte y el más allá)*, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, Almería, 2014.

"La *Rihla* de Omar Patún: el viaje de peregrinación a La Meca de un musulmán de Ávila a finales del siglo XV (1491-1495)" en *Espacio, tiempo y forma*, 28 (2015), pp. 221-254

“El *Alcorán de Bellús*: un Alcorán mudéjar de principios del siglo XVI con traducciones y comentarios en catalán, castellano y latín”, en *Alhadra*, 1 (2015), pp. 155-178.

“Traducciones, versiones, glosas y comentarios de La ‘*Aqīda* de al-Sanūsī en español (siglos XVI-XVII)” en *Alirfan*, 2 (2016), pp. 209-221.

“Al-Asnà fī šarḥ asmā Allāh al-ḥusnà de Ibn Farḥ al-Qurṭubī, un tratado sobre los Mejores y Más Hermosos nombres de Dios en forma de ‘*aqīda*”, en *Alhadra*, 2 (2016), pp. 137-152.

*De Ávila a La Meca. El relato del viaje de Omar Patún (1491-1495)* monografía editada en colaboración con los doctores DE TAPIA, S., ECHEVARRÍA, A., JIMÉNEZ, J., y VILLANUEVA, O., Valladolid: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, Valladolid, 2017.

"Tres *riḥla*-s mudéjares: el viaje de la peregrinación a La Meca de los musulmanes castellano-aragoneses durante el siglo XIV-XVI", en KADRI, A. & MORENO MORENO, Y. & ECHEVARRÍA ARSUAGA, A., *Circulaciones mudéjares y moriscas: redes de contacto y representaciones*, Madrid, 2018, pp. 93-125.

“Difusión de copias y traducciones de la ‘*aqīda* “al-Muršida” de Ibn Tūmart entre los musulmanes españoles (ss. XV-XVII). Fijación del texto y materiales para su estudio” en *Alirfan*, 4 (2018), pp. 165-178.

"Las ‘*aqīda*-s entre los musulmanes castellanos y aragoneses de época mudéjar y morisca: las ‘*aqīda*-s de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (s. X), Ibn Tūmart (s. XII), e Isa de Jebir (s. XV) " en *Espacio, Tiempo y Forma*, 33 (2020), pp. 97-116.

“Putting criticisms against al-Ghazālī in place: new materials on the interface among law, rational theology and mysticism in Almoravid and Almohad al-Andalus (Ibn Rushd al-Jadd and al-Qurṭubī)”, en *Philosophical Theology in Medieval Islam: The later Ash‘arite Tradition*, , Leiden-Bostón: Brill, 2020, pp. 254-297. En colaboración con Delfina Serrano Ruano

"*Loca Sancta*: contacto y convergencia interreligiosa en Tierra Santa en el siglo XV en el *Evagatorium* de Felix Fabri (1483-1484) y la *Riḥla* de Omar Patún (1491-1495)" en *Religious Plurality and Interreligious Contacts in the Middle Ages*, Echevarría Arsuaga, Ana y Weltecke, Dorothea (Eds.), Wolfenbüttel: Harrassowitz Verlag, 2020, pp. 137-156.

## En prensa

"The Bellús Qur’ān, Martín García, and Martín de Figuerola: The Study of the Qur’ān and Its Use in the “Sermones de la Fe” and the Disputes with Muslims in the Crown of Aragon in the Sixteenth Century" que fue presentado en Congreso Internacional *The Latin Qur’an, 1143-1500: translation, transmission, interpretation*. que tuvo lugar en la Universidad Autónoma de Barcelona, del 9 al 11 de marzo en el marco del *ERC Synergy Project ‘The European Qur’an. Islamic Scripture in European Culture and Religion 1150-1850 (EuQu)*.

"The 'Best and Most Beautiful Names of God' in Islamic Books of Devotion (15th-16th Centuries)" que fue presentando en Bochum en el marco del Congreso Internacional *Constructions of devotion across Islamic lands*. 9-11 Octubre 2013. *KHK Dynamiken der Religionsgeschichte zwischen Asien und Europa*, Ruhr-Universität, Bochum (Alemania). Coordinado con ROBINSON, C., (Cornell University) y ZOMEÑO, A., (CSIC), dentro del proyecto “Mudéjares y moriscos en Castilla (s. XII-XVI)”.

## Agradecimientos

Muchas son las personas que a lo largo de mis años de estudio e investigación me han aportado a diferentes niveles su ayuda y enseñanzas. Sin ellas este trabajo no hubiera llegado nunca a buen puerto o de haberlo hecho lo hubiera hecho con menor lustre y precisión. A todos ellos mis más sincero agradecimiento. En especial a:

Concepción Vázquez de Benito, catedrática de árabe en Salamanca, quien me abrió de par en par las puertas del Departamento de Árabe en la Universidad de Salamanca, de quien recibí mi primera formación en árabe e islamología y quien me animó con su seriedad, rigor y conocimiento a seguir adelante, cargando mis alabardas con el avituallamiento necesario para poder resistir los áridos y yermos desiertos que me encontré en la diversas universidades por las que he pasado después de haber salido de Salamanca.

Arne. A. Ambros catedrático del Departamento de Orientalistik de la Universidad de Viena, quien a mediados de los años noventa del siglo pasado, entre otras cosas, me introdujo en el mundo de la programación informática haciéndome descubrir mi segunda vocación, mientras me enseñaba a escribir programas para realizar análisis automáticos de textos árabes.

Ana Echevarría, catedrática del Departamento de Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas de la UNED, y a Delfina Serrano, Científica Titular del Departamento de Estudios Judíos e Islámicos del Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo del CSIC, quienes después de varios años de andar navegando a mi aire fuera del ámbito académico, me han dado con su extraordinaria generosidad, y con su buen y profuso saber, el empujón necesario para retomar el rumbo que me ha hecho llegar definitivamente a puerto con el trabajo que aquí ahora presento, dando el viento necesario a mis velas con su ayuda, empeño y asesoramiento.

Mariluz Comendador, bibliotecaria de la Escuela de Traductores de Toledo, que no sólo fue una excelente compañera de estudios en Granada, sino que a lo largo de estos años ha tenido la inusual generosidad de dedicar su tiempo a leer, comentar y corregir con rigor una buena parte de mis trabajos.

Los bibliotecarios, bibliotecarias y servicio de reprografía de la Biblioteca Nacional de Madrid, de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia de Madrid y de la Bayerische Staatsbibliothek de Múnich que durante años me han atendido y ayudado con gran amabilidad y paciencia.

Mis padres Xavier Casassas Miralles y Dolors Canals Tuca sin los que evidentemente nada hubiera sido posible.

Gertraud Klingler y Maria Casassas que aparte de apoyarme incondicionalmente han renunciado a muchas horas de mi presencia para que pudiera dedicarme a mis estudios y a redactar mis trabajos.

Bad Gastein y Lindau que son los paisajes que me han dado refugio y fuerza para redactar este y otros trabajos.

Samira Arinam que con su música muchas veces cuando me ha faltado el silencio necesario, me ha protegido de los ruidos exteriores con su extraordinario canto.