



ESTUDIOS LITERARIOS

EXILIO Y DESARRAIGO EN LA VIDA (Y MILAGROS) DE IBN FARḤ AL-QURṬUBĪ,  
UN EXÉGETA ANDALUSÍ UNIVERSAL<sup>1</sup>

EXILE AND ESTRANGEMENT IN THE LIFE (AND MIRACLES) OF IBN FARḤ  
AL-QURṬUBĪ, A UNIVERSAL ANDALUSI QUR'ĀN INTERPRETER

DELFINA SERRANO RUANO  
ILC, CCHS-CSIC (Madrid)  
delfina.serrano@cchs.csic.es

Recibido: 23-11-2017

Aceptado: 14-05-2018

RESUMEN

Sobre la base de un trabajo anterior publicado en la *Encyclopaedia of the Qur'ān* de Brill, este artículo profundiza en la experiencia del exilio del famoso exégeta Ibn FarḤ al-Qurṭubī (“El cordobés”) (m. 671/1273), tal como él mismo la describe en una serie de pasajes de dos de sus obras más importantes, sobre los que llama la atención el estudioso jordano Mašhūr Ḥasan Maḥmūd Salmān. Dichos pasajes, traducidos al español, se insertan en una semblanza biográfica e intelectual más amplia, que es a su vez una atalaya desde la que observar la época de al-Qurṭubī, sobre todo su etapa de formación y estudio en al-Andalus cuando el poder almohade se encuentra ya en plena decadencia, años que resultan fundamentales en su contribución al desarrollo de las ciencias religiosas islámicas y la exégesis coránica en particular.

Palabras clave: Ibn FarḤ al-Qurṭubī, exégesis coránica, al-Andalus, almohades, conquista cristiana de Córdoba.

ABSTRACT

Departing from results obtained in previous research published by Brill's *Encyclopaedia of the Qur'ān*, this article explores accounts of Ibn FarḤ al-Qurṭubī's (“The Cordoban”) (d. 671/1273) experience of exile. These accounts were excerpted from two of Qurṭubī's most important works by the Jordanian student Mašhūr Ḥasan Maḥmūd Salmān. In what follows they are presented in Spanish translation and inserted in a more comprehensive narrative about the scholar's life and intellectual career with the aim to reflect further on his time and place, especially as regards his training period in late Almohad al-Andalus, which would turn determining in shaping his contribution to Islamic religious sciences, Qur'ānic exegesis very much in particular.

Keywords: Ibn FarḤ al-Qurṭubī, Qur'ān exegesis, al-Andalus, Almohads, Christian conquest of Cordoba.

<sup>1</sup> Este trabajo se enmarca dentro del proyecto de I+D “Tras las huellas de Abū `Alī al-Ṣadafī: tradición y devoción en al-Andalus y norte de África (siglos XI a XIII)”, financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad, Ref. FFI2013-43172-P.

## 1. PÉRDIDA Y EMIGRACIÓN FORZOSA: UNA CONSTANTE HISTÓRICA

Los movimientos migratorios causados por la desigualdad económica, las persecuciones políticas y la guerra, y la manera en que son gestionados -o ignorados- en los lugares de destino despiertan lo peor y lo mejor de las sociedades contemporáneas, desde la pasividad o la ineficacia más incomprensibles, la crueldad más inhumana e indignante hasta la solidaridad más desinteresada de personas o colectivos concretos. Esta tragedia tan cercana nos remite a un presente que causa desesperación, angustia, desconfianza y estupefacción, y se suma al dolor de heridas aún abiertas de nuestro pasado más reciente -la guerra civil, por ejemplo- y no tan reciente, heridas que, o hemos sufrido directamente o forman parte de la conciencia colectiva que hemos ido heredando de nuestros antepasados y que, al no haber sido cerradas del todo, siguen influyendo en nuestras vidas, incluso aunque no nos demos cuenta.

Una gran oleada de emigración forzada se produjo en lo que hoy son España y Portugal a principios del siglo XIII a raíz de la conquista cristiana del valle del Guadalquivir. Sus consecuencias para el grupo social que mejor podemos conocer a partir de las fuentes conservadas, el de los ulemas o “intelectuales” musulmanes de la época, han sido abordadas desde varias perspectivas que se interesan por sus lugares de destino, por los problemas encontrados a su llegada, los intercambios culturales a los que estos desplazamientos dieron lugar, la difícil integración, tanto mayor cuando la sociedad receptora dominante no es de mayoría islámica, la nostalgia e idealización de al-Andalus etc. Los miembros de esta elite intelectual andalusí, dado su alto nivel de formación y lo muy apreciada que era esa formación fuera de al-Andalus, pudieron encontrar ocupación y acomodo en otros lugares con cierta facilidad, pero incluso cuando, a la llegada, las condiciones para rehacer la vida son relativamente favorables (misma lengua, misma religión, altas cualificaciones profesionales), la manera en que se experimenta la nueva situación y se asimila el trauma del exilio varía dependiendo de múltiples factores externos y de la personalidad de cada individuo.

Sin ánimo de establecer patrones de comportamiento de ningún tipo, las líneas que siguen abordan la manera en que un relevante sabio andalusí al que aún conocemos mal, transmite su experiencia del exilio. Se trata de Abū `Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Bakr b. Farḥ al-Anṣārī al-Jazraʿī al-Qurṭubī, cuyo famoso comentario del Corán, *al-Īmān li-ahkām al-Qurʿān*, es considerado hoy en día como uno de los grandes clásicos del género. Ibn Farḥ al-Qurṭubī, o simplemente al-Qurṭubī, como suele ser citado, no parece haber conseguido integrarse en Egipto, donde se instaló tras la conquista cristiana de Córdoba, a pesar de que no consta que su recepción allí fuera hostil. Su apelativo de “cordobés” parece ser mucho más que una manera sintética de referirse a él, reflejando unos rasgos determinantes de su actitud, pensamiento y obra, y una extrañeza u “otredad” cultivada voluntariamente.

Que una arabista sin formación en el estudio de los comportamientos humanos pretenda adentrarse en la “personalidad” de un sabio fallecido hace nueve siglos es no sólo difícil, dada la parquedad de las fuentes, sino arriesgado. No obstante, hay razones para destacar el profundo arraigo cultural andalusí de al-Qurṭubī, manifestado a través de sus referentes intelectuales más inmediatos, más o menos reconocidos, y en el dolor explícito por la humillación y la pérdida representadas por la conquista cristiana de al-Andalus.

## 2. IBN FARḤ AL-QURṬUBĪ: EL MÁS UNIVERSAL DE LOS COMENTADORES ANDALUSÍES DEL CORÁN

Las opiniones de al-Qurṭubī siguen estando de plena actualidad; cualquier análisis contemporáneo de la posición de la *sharī'a* en las más variadas cuestiones incluye referencias a su obra. Prácticamente nadie tiene en cuenta, sin embargo, el contexto andalusí en el que se formó personal e intelectualmente. Esto no significa que tras su salida de al-Andalus permaneciera inmune a otras influencias. En su tesis doctoral presentada recientemente, Géraldine Jenvrin observa el posible impacto que el enciclopedismo egipcio de la época pudiera haber ejercido en la manera de concebir sus trabajos. Sin embargo, sigue siendo necesario destacar la importancia del contexto andalusí para entender una obra en la que un método particular de interpretación del texto sagrado lleva a su autor a presentar las propuestas originales que le han valido fama y prestigio.

Insistir en el origen andalusí de un gran exégeta como al-Qurṭubī puede resultar patético dado que a los arabistas españoles a veces se nos tacha de ejercer un cierto chovinismo provinciano sobre todo lo andalusí, como si no tuviéramos otra cosa a la que agarrarnos, a la manera del protagonista de un anuncio de una conocida marca de caramelos para respirar bien y suavizar la garganta que insistía machaconamente en el origen suizo, y no alemán, italiano o belga como los consumidores habrían podido imaginar, de la genial fórmula con la que están elaborados.

Conviene no dar demasiada importancia a la condescendencia ajena, tanto más cuando, con alguna notable excepción a la que yo misma debo mi interés por el tema, nadie repara, por ejemplo, en el hecho de que las obras de al-Qurṭubī constituyen una fuente aún poco explorada para estudiar el impacto y seguimiento de la ideología almohade en los sabios que estuvieron expuestos a ella directamente. Y es necesario recordar y, sobre todo, tomar conciencia de que la familiaridad con el contexto histórico en el que surge una figura como al-Qurṭubī supone una ventaja a la hora de estudiar sus obras que no deberíamos desaprovechar.

La dedicación al Libro Sagrado de al-Qurṭubī fue más allá de la composición del *Ŷāmi' li-ahkām al-Qur'ān*. Se extendió al resto de su producción intelectual, orientada a completar, especificar o ratificar lo ya dicho en el *Ŷāmi'*, pero también se manifestó en su propia trayectoria vital, dedicada a venerar, estudiar y a asimilar el mensaje del Corán haciendo todo lo posible por vivir en consecuencia. Su vida

y sus obras han sido tratadas en una serie de monografías en árabe a las que paso revista en trabajos previos, a los que remito para mayor detalle.<sup>2</sup> En esta ocasión me voy a centrar en aspectos biográficos a los que, por las habituales y cada vez más frecuentes limitaciones de extensión, no he podido prestar antes la atención que hubiera deseado. Para ello me baso en una serie de pasajes extractados por Mašhūr Ḥasan Maḥmūd Salmān en su utilísima monografía sobre al-Qurṭubī<sup>3</sup>. La mayoría de estos pasajes proceden de la obra del propio sabio, principalmente del comentario coránico (*Ŷāmi'*) y de su famoso tratado de escatología titulado *al-Taḍkīra bi-aḥwāl al-mawtā wa-umūr al-ājira*. En ellos al-Qurṭubī habla de sí mismo y de su época, compensando la parquedad de datos sobre su trayectoria aportados por sus biógrafos. En otros casos se trata de episodios localizados por Salmān en otras fuentes relevantes.

### 3. NACIMIENTO, ORÍGENES SOCIALES Y FORMACIÓN INTELECTUAL

Se desconoce la fecha y el lugar exacto de nacimiento de al-Qurṭubī, aunque es muy posible que procediera de Montoro, como se verá más adelante. Debió de venir al mundo bajo el gobierno del califa Muḥammad al-Nāṣir Ibn Abī Yūsuf Ya`qūb b. Yūsuf b. `Abd al-Mu`min al-Manṣūr, que gobernó entre 595/1198 y 610/1213, en una época en la que el poder de los almohades en al-Andalus se encontraba en plena fase de descomposición. Esta aproximación a la fecha de nacimiento de al-Qurṭubī

<sup>2</sup> Serrano Ruano, "Al-Qurṭubī"; Casassas Canals y Serrano Ruano, "Putting criticisms against al-Ghazālī in place"; Consejo de Redacción, "Ibn Farḥ al-Qurṭubī"; González Costa, "Un ejemplo de la hermenéutica sufi del Corán en al-Andalus"; Penelas, "Introducción a la doctrina malikí sobre el martirio"; Vidal-Castro, "Inicio de la creación y origen de la vida".

Con caracter especial cabe mencionar igualmente la tesis doctoral de Géraldine Jenvrin, *Exégèse de la mécréance et statut légal du dhimmī dans le Tafsīr d'al-Qurṭubī* (m.671/1273).

Excepto cuando se indica algo distinto en la nota a pié de página correspondiente, los datos que proporciono provienen de la publicación citada en primer lugar.

<sup>3</sup> Salmān, *al-Imām al-Qurṭubī, Šayḥ a`imnat al-tafsīr*. Uno de los principales méritos del trabajo de Salmān es haber leído íntegra la voluminosa obra de al-Qurṭubī, lo cual le ha permitido extraer unos pasajes muy valiosos para reconstruir la biografía de este sabio, sobre la cual los autores árabes medievales que se ocupan de su figura, son bastante parcos. Un trabajo similar, que yo sepa, no se había hecho anteriormente y merece ser destacado. Cualquier uso posterior de estos textos, cada uno de los cuales admite ser tratado de forma mucho más amplia y detallada, debería remitir primeramente al libro de Salmān. Por ello, y dado que el trabajo de Salmān puede consultarse en las Bibliotecas especializadas en estudios árabes e islámicos de nuestro entorno más próximo y que incluso puede descargarse sin coste a través de internet, omito conscientemente la localización concreta de cada pasaje en la obra de al-Qurṭubī, más allá de la identificación de la obras, que son básicamente el comentario coránico o *Ŷāmi'* y el tratado de escatología o *Taḍkīra*. Cualquiera que desee localizar esos textos en la fuente puede hacerlo sin mayor problema a través de la obra de Salmān, a la que remito en cada caso, con algunas excepciones en las que ha sido necesario realizar alguna comprobación. Por otra parte, es bastante inútil dar localizaciones exactas en relación con obras de las que existen varias ediciones. En el caso del *Ŷāmi'* la forma más práctica de orientar al lector es indicar con qué aleya tiene que ver un determinado pasaje mientras que en el caso de la *Taḍkīra*, la mayoría de los textos provenientes de esta obra que aquí se citan pueden encontrarse fácilmente en la fuente a través de los índices que acompañan a la mayoría de las ediciones de la misma.

resulta de la fecha de muerte de su padre, que sí conocemos con exactitud (627/1229), y que se produce cuando el hijo, aunque ya adulto, aún no había completado su formación.

En su *Ŷāmi`* al-Qurṭubī cuenta cómo, ante un ataque del enemigo en el castillo de Montoro (*ḥiṣn Muntūr min a`māl Qurṭuba*), salió huyendo perseguido por dos jinetes. Se encontraba en campo abierto y como no vio lugar en el que refugiarse o esconderse, decidió echarse a un lado y empezó a recitar el principio de la azora Yāsīn y otras partes del Corán por efecto de lo cual, “Allāh cegó la vista de los jinetes”, porque cuando pasaron por donde se encontraba, no le vieron.<sup>4</sup> Como veremos después, esta no fue la única circunstancia en la que al-Qurṭubī tuvo ocasión de comprobar la extraordinaria efectividad de la recitación del Corán para salir ileso de un serio percance.

No se sabe si el episodio anterior coincide con el ataque enemigo de 627/1229 a consecuencia del cual murió su padre. Este ataque pilló desprevenidos a los musulmanes mientras trabajaban en sus campos. La indefensión en la que se produjeron estas muertes, y sin duda también el dolor y el deseo de honrar al máximo la memoria de su padre, movieron a al-Qurṭubī a consultar a los maestros con los que ya estudiaba en la capital sobre si podía enterrar a su padre como a un mártir, o por el contrario, era necesario lavar su cadáver previamente, como en los fallecimientos por causas ordinarias. Uno de los consultados respondió que como su padre no había muerto en combate, debía lavar y rezar por él la oración de los difuntos, pero otro consideró que esta muerte se asimilaba a la del combatiente. Ante esta discrepancia, al-Qurṭubī se dirigió al cadí supremo de la capital, Abū l-Ḥasan `Alī b. Qa/utṛāl, el cual, en presencia de un grupo de alfaquíes, se inclinó por un enterramiento ordinario, dictamen que fue acatado y puesto en práctica por el joven Qurṭubī. Sin embargo, no se quedó satisfecho y decidió investigar el asunto por su cuenta a partir de la *Tabṣīra* de Abū l-Ḥasan al-Lajmī y otras obras de *fiqh*,<sup>5</sup> una iniciativa que anticipa el incormformismo y la independencia de criterio que caracterizarían su producción intelectual. Como resultado de sus lecturas, al-Qurṭubī afirma haber llegado a la conclusión de que debería haber investigado el asunto antes de consultar a los alfaquíes pues, de haberlo hecho, hubiera enterrado a su padre como un mártir.

De este episodio y del pasaje que reproduzco seguidamente, se puede inferir que al-Qurṭubī procedía de una familia humilde en la que había que ganarse el pan con mucho esfuerzo. En su *Tadkīra* cuenta que junto a otros muchachos de su edad se dedicaba a recoger caolín (*turāb*) de un cementerio situado fuera de Córdoba, próximo al lugar donde vivía, llamado “cementerio de los judíos” (*maqbarat `inda-nā tusammā maqbarat al-yahūd*), polvo que a veces salía mezclado con los

<sup>4</sup> Véase Salmān, *al-Imām al-Qurṭubī*, p. 19 y 49, refiriéndose al comentario de Corán, XVII, 46.

<sup>5</sup> Véase Salmān, *al-Imām al-Qurṭubī*, p. 15 y 69, refiriéndose al comentario de Corán, III, 169-170. El episodio aparece en el tomo IV del *Ŷāmi`*, y no en el III como señala Salmān en la p. 69. Para un estudio detenido de este pasaje véase el trabajo de Mayte Penelas citado anteriormente.

huesos que había en el lugar entre los que quedaban restos de carne, cabello y piel, y que lo trasladaba cargado en acémilas para [venderlo] a los fabricantes de baldosas cerámicas o azulejos (*al-qirmīd li-l-šaqaf*).<sup>6</sup>

Sus más que modestos orígenes sociales no le impidieron adquirir en la capital una exquisita formación -quizá ya iniciada antes en Montoro- en todas las vertientes de las ciencias coránicas además de tradición profética o hadiz, *fiqh* o jurisprudencia, y lengua árabe. Soprende la naturalidad con la que reconoce su no pertenencia a la élite, algo que la mayoría de sus contemporáneos hubiera considerado digno de ocultar y que, en todo caso, apunta una vez más a su singularidad. Su acceso a una educación que, por lo general, solo estaba al alcance de los grupos sociales más privilegiados encaja con el ambiente propicio al ascenso social que las épocas de cambio, como los cambios dinásticos o la desintegración del poder político, proporcionaban a gentes que no pertenecían al mundo del saber como el gramático al-Šalawbīn (562/1166-645/1247), que era hijo de un panadero, y el almocrí, exégeta y tradicionista Abū I-Ḥasan Ibn al-Ni`ma (491/1098-567/1171), cuyo padre era bruñidor<sup>7</sup>.

En lo que respecta a su formación es interesante destacar que, tal como señala Muḥammad Bencherifa, el más importante de los maestros andalusíes de al-Qurṭubī, Abū `Āmir Yaḥyà b. `Abd al-Raḥmān b. Aḥmad b. Rabī` al-Aš`arī (con el que estudió en Rabī` II de 628/febrero de 1231), era conocido por su rivalidad con Ibn Rušd al-Ḥafīd o Averroes. La omisión por parte de al-Qurṭubī del nombre de Averroes en ocasiones en que hubiera sido esperable que lo mencionara podría indicar que heredó, si no la rivalidad de su maestro con él, al menos una cierta prevención en su contra. Sin poner en duda la relevancia de las enseñanzas recibidas a partir de la asistencia presencial a las clases que impartían sus maestros en Córdoba, al-Qurṭubī tiene mucho también de autodidacta -algo que no nos sorprende tras haber leído el episodio de la muerte y enterramiento de su padre- que supo sacar buen provecho de la lectura directa de obras cumbre en las ciencias que más le interesaron, como él mismo cuenta en su *Tadkira*<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Véase Salmān, *al-Imām al-Qurṭubī*, p. 15, 18-19, 49 y Bin Šarīfa (o Bencherifa), *al-Imām al-Qurṭubī al-mufassir*, 11-12, 16-17. Joaquín Vallvé (*al-Andalus, sociedad e instituciones*, p. 31) alude, basándose en algunos cronistas árabes, a la existencia de una veta de cristal de roca en Montoro. Aparte de su relevancia para la biografía del propio al-Qurṭubī, y a falta de determinar una localización que con toda probabilidad parece tratarse de Montoro y no de la capital (de ahí las dificultades de Salmān para localizar en las fuentes escritas el cementerio judío de Córdoba), esta referencia merece estudio aparte por su valor para la historia de los judíos en al-Andalus. Una cosa queda clara: estamos ante la profanación de un camposanto ya en desuso pero que, a juzgar por el estado de conservación de algunos de los restos allí depositados, había estado en funcionamiento hasta no mucho tiempo atrás. El contexto en el que esta noticia aparece inserta en la *Tadkira* (búsquese "*maqbarat al-yahūd*" en el índice de topónimos) no apunta a una falta de respeto hacia los judíos sino que el objetivo del autor parece ser ilustrar la diferencia entre el cuerpo, que es lo que se pudre tras la muerte, y el alma, que es eterna.

<sup>7</sup> Véase Fierro, "Ulemas en las ciudades andalusíes", pp. 150-151.

<sup>8</sup> Véase Salmān, *al-Imām al-Qurṭubī*, p. 33 y 85.

#### 4. LA SALIDA DE CÓRDOBA Y EL LAMENTO POR LA PÉRDIDA DE AL-ÁNDALUS

Con toda probabilidad su salida de al-Andalus, para nunca volver, se produjo a raíz de la conquista cristiana de Córdoba en 633/1236, un hecho tras el cual se impuso la evacuación forzosa de la población musulmana de la ciudad<sup>9</sup>. al-Qurṭubī lamenta amargamente, y no sin cierto sentido de culpabilidad, esta circunstancia. En diversos pasajes de su *Ŷāmi* y de su *Taḍkira* comenta lo siguiente:

El enemigo nos envolvió en nuestras propias casas y se apoderó de nuestras personas y de nuestros bienes, y estalló la discordia de manera que nos matamos los unos a los otros y nos apropiamos de los bienes ajenos –a Allāh pedimos socorro frente a la discordia, tanto la que se manifiesta como la que permanece oculta"... "en al-Andalus... se hizo dejación del precepto del *ŷihād*, la gente se amilanó frente al combate del que salían huyendo siempre que podían, hasta que el enemigo terminó por apoderarse de esa tierra (*bilād*) ¡Y qué tierra! Los apresó y los mató o los redujo al cautiverio y a la esclavitud. ¡De Allāh somos y a Él volvemos! Ése fue el fruto de nuestras obras"... "Eso nos pasó por ignorancia y por estar dominados por las pasiones. El maldito enemigo se apoderó de nosotros y no pudimos quedar más vilipendiados ni humillados ¡No hay más poder ni fuerza que en Allāh!<sup>10</sup>

Respecto al caos que describe un hadiz transmitido en el *Ṣaḥīḥ* de Muslim según el cual unos musulmanes matarán y apresarán a otros musulmanes abriendo con ello las puertas al enemigo infiel, dice:

[Un caos semejante] se ha hecho realidad en nuestra época con los enfrentamientos internos que asolan a los musulmanes, los cuales no han hecho más que fortalecer a los infieles hasta el punto de que se han apoderado del territorio musulmán, no quedando del islam más que una mínima parte ¡A Allāh pedimos que nos otorgue Su perdón, Su victoria y Su benevolencia!" Incitar al combate e invocar la paciencia, "es lo que debemos hacer; sin embargo, las malas acciones y las malas intenciones han permitido" que una pequeña facción se imponga a una más numerosa "de manera que muchos de nosotros fuimos derrotados por unos pocos enemigos, como hemos podido ver más de una vez, y esto es producto de nuestras obras"... "La solidez, la paciencia, el temor de Dios, llevan a la victoria, pero carecemos de estas virtudes, no existen entre nosotros ¡Somos de Allāh y a Él hemos de volver! Y así nos fue, nosotros mismos nos lo hemos buscado. [En al-Andalus] de la religión y del gobierno del islam no queda más que el recuerdo y el nombre. Por la mucha corrupción y tiranía y por la escasa rectitud, el enemigo se apoderó del este y del oeste, de la tierra y del mar y se generalizaron las disensiones y las persecuciones. Sólo el Misericordioso está libre de error"... "en estos momentos en los que se derrama la sangre por dejarse llevar por las ansias de poder y los intereses mundanos es más necesario que nunca abstenerse de hacer o decir nada que pueda contribuir a la división interna, a que sobrevengan más desgracias y más sufrimientos..." "El año 599/1202 se produjo en al-Andalus la batalla de

<sup>9</sup> Véase Marín, "Des emigrations forcées", p. 57; Bin Sharīfa, *al-Imām al-Qurṭubī*, pp. 18-23.

<sup>10</sup> Véase nota 11.

Alarcos en la que Allāh hizo perecer a los cristianos<sup>11</sup>. Los musulmanes permanecieron con fortuna y alegría hasta el año 609/1212 en que se produjo la batalla de las Navas de Tolosa (al-*Iqāb*) en la que perecieron muchos musulmanes. Tras ella los musulmanes no consiguieron recuperar lo perdido y el enemigo terminó por imponerse, lo cual dio lugar a que estallaran disensiones internas entre ellos. La división se prolongó hasta no quedar de al-Andalus más que un pequeño territorio<sup>12</sup>.

Tal es su decepción que llega al punto de declarar que los gobernantes de su época son indignos de ser obedecidos y respetados e incluso de ser mencionados por su nombre en el sermón de la oración de los viernes por su mucha corrupción e incompetencia:

Así es esta época; lo falso prevalece sobre lo verdadero, el esclavo sobre el libre, los que tienen autoridad venden sus favores al mejor postor; no se guían ni por la verdad ni por la justicia ni las valoran. Han sustituido la religión y la ley de Allāh por la mentira; consumen bienes ilícitos, son injustos e hipócritas; a la manera de los infieles<sup>13</sup>.

Otra causa a la que atribuye la inestabilidad política de su época es la de emplear a los *dimmies* o tributarios no musulmanes como secretarios o en cargos de confianza, una costumbre, dice, especialmente arraigada entre los gobernadores y emires más necios e ignorantes<sup>14</sup>.

## 5. DESTINO: EGIPTO

Al-Qurṭubī aprovecha su salida de al-Andalus para ampliar su formación -no consta que cumpliera con el precepto de la peregrinación- de manera que el exilio, al menos en su primera etapa, pudo confundirse con el típico viaje de estudios a Oriente, uno que, de no haberse visto forzado a ello, quizá no hubiera necesitado realizar para convertirse en la autoridad en exégesis coránica que fue y continúa siendo hasta nuestros días.

Tras abandonar Córdoba, las fuentes lo sitúan en Alejandría, donde completó su formación en *fiqh* y en hadiz con varios maestros, incluido su paisano Abū l-`Abbās Aḥmad b. `Umar b. Ibrāhīm b. `Umar al-Imām al-Anṣārī al-Qurṭubī más conocido como Ibn al-Muzayyin (568/1173-657/1259) y con quien a menudo se le confunde. A través del jurista mālikí `Abd al-Wahhāb b. Zāfir b. `Alī b. Fattūḥ b. Abī l-Ḥasan

<sup>11</sup> Como me advierte uno de los evaluadores anónimos de este artículo, y como nota el propio editor de la *Tadkira*, de la que procede el extracto, la fecha comúnmente admitida para la batalla de Alarcos es 8 años anterior, 591/1195. Véase al-Imām al-Qurṭubī, *al-Tadkira*, p. 1222, nota 3.

<sup>12</sup> Véase Salmān, *al-Imām al-Qurṭubī*, pp. 22-25 y 31 en relación con el comentario a Corán, II, 216, 246 y 249; IV, 140-141; VI, 65 y XXXIII, 6.

<sup>13</sup> Véase Salmān, *al-Imām al-Qurṭubī*, pp. 50-52 en relación con el comentario a Corán, II, 340 y XVI, 19-28.

<sup>14</sup> Véase Salmān, *al-Imām al-Qurṭubī*, p. 52 en relación con el comentario a Corán, III, 118. En todo caso conviene no tomar este comentario como característico de la actitud de al-Qurṭubī hacia los *dimmies*, tal como muestra la tesis ya citada de Géraldine Jenvrin.

al-Quraṣī Ibn Rawāy, con el que también se encontró en Alejandría, consiguió vincularse a una serie de transmisores de hadiz que tenían una relación directa (*isnād*) con prestigiosos tradicionistas como al-Silafī<sup>15</sup>.

En 647/1259, tal como el propio Qurṭubī señala en su *Ŷāmi* y en su *Tadkira*, se trasladó a una isla en el Nilo situada frente a la ciudad de al-Manṣūra. Allí estudió con el maestro sufi y tradicionista Abū `Alī al-Ḥasan b. Muḥammad b. Muḥammad al-Bakrī al-Taymī, descendiente de Abū Bakr al-Ṣadiq<sup>16</sup>. Siguiendo el Nilo en dirección sur llegó a al-Fayyūm, acompañado por el gran jurista mālikī Ṣihāb al-Dīn al-Qarāfi. En aquel momento, como señala Faṭḥ al-Dīn Muḥammad Ibn Sayyid al-Nās, ambos eran ya una autoridad en sus campos de especialización respectivos, al-Qurṭubī en exégesis coránica y en tradición profética y al-Qarāfi “en las disciplinas intelectuales” (*ma`qūlāt*), expresión que hay que entender en el sentido de metodología de la ley sagrada. De hecho, por entonces al-Qurṭubī ya había compuesto su famosa *Tadkira*. En ella menciona la batalla de `Ayn Ŷalūt, lo cual permite datar su estancia en al-Fayyūm después de 658/1260.

Al-Ṣafadī cuenta que cuando al-Qurṭubī y al-Qarāfi llegaron a al-Fayyūm, se pusieron a buscar un sitio en el que instalarse. Se dirigieron a un determinado lugar y cuando llegaron alguien les previno en contra pues según dijo, estaba ocupado por los genios (*al-ġānn*). Entonces al-Qarāfi dijo a los esclavos que les acompañaban: “entrad y dejadnos en paz con este delirio”. Después ambos sabios se dirigieron a la mezquita mayor de la ciudad para que los mozos acondicionaran el lugar y cuando regresaron y se instalaron en el, escucharon la voz de un macho cabrío gritando desde dentro de la alacena.<sup>17</sup> Al-Qarāfi palideció, le fallaron las fuerzas y se quedó pasmado. Después, se abrió la puerta y salió una cabeza de macho cabrío que empezó a gritar [como una criatura sobrenatural], ante lo cual al-Qarāfi se quedó muerto de miedo. Sin embargo, al-Qurṭubī supo guardar la calma. Se levantó hacia la cabeza, la agarró por los cuernos y empezó a invocar el nombre de Allāh, pidiéndole socorro, y a recitar la aleya 59 de la azora Yūsuf. Y al parecer, no dejó de hacerlo hasta que entró el esclavo con una cuerda y un cuchillo y exclamó: “señor, aléjate de ella [viz. la cabeza]”. Entonces el esclavo se dirigió al macho cabrío, lo sacó del lugar, le asestó una cuchillada y lo degolló. Y dijo: “cuando os fuisteis, vi al macho cabrío con alguien y como me pareció barato, lo compré para que lo sacrificáramos y nos lo comiéramos, dejándolo en esta alacena (*juristān*)”. Entonces al-Qarāfi se

<sup>15</sup> Véase Salmān, *al-Imām al-Qurṭubī*, pp. 38 y 74-76.

<sup>16</sup> Véase Salmān, *al-Imām al-Qurṭubī*, pp. 40 y 77-80.

<sup>17</sup> “Gritar” (*yaṣīḥ*), como indica la fuente original, y no “balar” como sugiere uno de los evaluadores anónimos de este artículo. En primer lugar, la lengua árabe tiene un verbo específico para designar el balido y si el autor no lo utiliza, hay que pensar que tuvo sus razones. En segundo lugar, de haberse tratado de un balido no se explicaría bien el terror que invadió a al-Qarāfi como vamos a ver enseguida.

repuso de su estado y dijo: “Oh, hermano. Que Dios te recompense por el bien que nos habéis hecho tanto el uno como el otro con vuestras palabras”<sup>18</sup>.

Sabemos que en esta etapa recibió las enseñanzas de otros maestros sin que por el momento haya sido posible especificar la localización exacta de estos encuentros. Nuestro sabio terminó por instalarse en un lugar que corresponde a la actual El Minya en Egipto, donde es posible que contrajera matrimonio, pues sabemos que tuvo al menos un hijo y no consta que llegara a Egipto ya casado o en compañía de otros familiares.

Según sus biógrafos llevó una vida muy modesta, dedicada a los actos de devoción, a la enseñanza y a la composición de sus obras. Parece que evitó conscientemente ocupar cargos de tipo jurídico-religioso otorgados por el gobernante de turno, y por tanto, el contacto con el poder político y sus círculos. Aparte de una cierta tendencia innata en él o ya adquirida desde su juventud, parece que estas circunstancias se vieron motivadas por una serie de factores externos que iremos explicando en los párrafos que siguen.

La lista de sus discípulos es muy breve para un sabio de su altura, aunque su caso no es único ni mucho menos. Es posible que, como ya observó Salmān, haya que atribuir este escaso número a la vida de recogimiento y retiro que el maestro escogió llevar y no a una falta de aprecio por sus conocimientos entre sus contemporáneos. En todo caso, sabemos que desde su exilio egipcio envió permiso escrito a Abū Ŷa'far Aḥmad b. Ibrāhīm Ibn al-Zubayr al-Taqaḥfi al-Āṣimī al-Garnāḥī (m. después de 699/1300), autor de la *Šilat al-Šila*, para transmitir todas o algunas de sus obras. De hecho fue Ibn al-Zubayr quien transmitió a Ibn `Abd al-Malik al-Marrākušī la información sobre al-Qurṭubī que aparece en *al-Dayl wa-l-Takmila*.<sup>19</sup> Entre los discípulos directos del sabio cordobés figuran en primer lugar su hijo, Šihāb al-Dīn Aḥmad, y otros que Salmān ha podido recopilar trabajosamente a partir de la consulta de las fuentes como Ismā'il b. Muḥammad b. `Abd al-Karīm b. `Abd al-Šamad al-Jarāstānī (m. 709/1309) y Abū Bakr Muḥammad Ibn Kamāl al-Dīn Abī l-`Abbās Aḥmad b. Amīn al-Dīn Abī l-Ḥasan `Alī b. Muḥammad b. al-Ḥasan b. `Abd Allāh b. al-Maymūn al-Maymūnī al-Qaṣṭallānī al-Miṣrī. En la *Taḍkira* al-Qurṭubī menciona que el 27 de ša'bān de 656/1 de octubre de 1255 entregó una copia de la misma a Ḍayā' al-Dīn Aḥmad b. Abī l-Su'ūd b. Abī l-Ma`ālī al-Bagdādī más conocido como al-Saṭrīyī, con permiso para entregársela a quien él quisiera.

## 6. EL LEGADO DE AL-QURṬUBĪ Y SU CONTEXTO

Las obras de al-Qurṭubī, lo mismo que su vida, giraron en torno al Corán, la fuente de la que todo depende: para él el hadiz, el *fiqh* y el ascetismo (*zuhd*) funcionan como complementos para comprender la dimensión normativa del texto sagrado o

<sup>18</sup> Véase Salmān, *al-Imām al-Qurṭubī*, pp. 49-50 citando a al-Šafadī. Véase al-Šafadī, *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, II, pp. 122-123, n° 470.

<sup>19</sup> Véase al-Marrākušī, *al-Dayl wa-l-takmila*, p. 585 n° 1154.

como un corolario lógico de la traslación del mensaje coránico a la vida real. Estas obras tratan de tradición profética, de escatología, de la veneración por el Profeta Muḥammad, de ascetismo, de recitación del Corán, de exegesis del Corán -género en el que alcanzó la cima con la composición del *Yāmi'* - y, finalmente, sobre los nombres (*asmā'*) y los atributos (*ṣifāt*) de Allāh.

Un sabio como Ibn Rušd al-Ādī (m. 520/1126) propuso que el experto en los fundamentos del derecho y de la religión -según las escuelas de jurisprudencia mālikí y de teología aṣḥarí respectivamente- representaba el máximo rango de autoridad religiosa después del Profeta cuando actuaba de forma virtuosa y cumpliendo con lo que predicaba. Algo parecido, aunque más centrado en el grupo concreto de los tradicionalistas, habría propuesto su discípulo Iyād b. Mūsà<sup>20</sup>, siguiendo muy posiblemente la estela de su admirado Abū `Alī al-Ṣāfi, con el que, tras muchos esfuerzos, consiguió entrevistarse durante su estancia en al-Andalus, pudiendo así recibir el magisterio del esquivo sabio<sup>21</sup>. Escapando a las etiquetas de escuela, al-Qurṭubī, por su parte, concibió el esfuerzo intelectual para la comprensión y asimilación del Corán como la llave hacia la verdad suprema y como el acto de devoción por excelencia.

Aunque no puede ser considerado como un partidario de los almohades o de Ibn Tūmart, su principal ideólogo, al-Qurṭubī presenta una serie de rasgos que permiten caracterizarlo como un producto de los desarrollos intelectuales fomentados por el movimiento como el rechazo a ultranza del *taqlīd* o imitación acrítica de las autoridades de una determinada escuela jurídica o teológica, y su insistencia en la necesidad de volver a los fundamentos de la religión y del derecho para, primero intelectualmente y luego espiritualmente, alcanzar el conocimiento de la ley sagrada y de las razones que determinan la obligatoriedad de su cumplimiento.

La práctica totalidad de los estudiosos contemporáneos que se han acercado a su figura asumen que era un seguidor de la escuela jurídica mālikí. Esto es hasta cierto comprensible dada su procedencia andalusí, donde dicha escuela siguió siendo predominante incluso bajo el gobierno de los almohades, y porque la mayoría de sus maestros eran mālikíes. La confusión puede deberse también al hecho de que Ibn Farḥūn incluya su biografía en *al-Dibā' al-muḍahhab*, obra de referencia esencial para la historia de la escuela<sup>22</sup>. En materia teológica, las posiciones del cordobés lo acercan a la escuela aṣḥarí, aunque no se declara seguidor de la misma sino de la vía de los buscadores incansables de la verdad (*ahl al-ḥaqq* o *al-muḥaqqiqūn*), categoría esta última de la cual no excluye necesariamente a los aṣḥaríes aunque tampoco les otorga un papel preponderante o exclusivo en ella. Por el contrario, da muestras de un eclecticismo legal que dado el medio mālikí-aṣḥarí en el que se formó y se socializó, está fuertemente influido por las doctrinas respectivas, pero

<sup>20</sup> Véase Vimercati-Sanseverino, "He who vivifies my Sunna has vivified me."

<sup>21</sup> Véase Serrano Ruano, "Iyād b. Mūsà", pp. 408-429.

<sup>22</sup> Véase Ibn Farḥūn, *al-Dibā' al-muḍahhab*, II, pp. 308-309.

sin llegar a una adhesión formal y comprometida con las mismas. Su actitud se acerca, más bien, al incorformismo de los intérpretes de la *šari`a* a los que Averroes dedicó su famosa *Bidāyat al-muŷtahid wa-nihāyat al-muqtašid* (“El principio para el que ejercita su intelecto en búsqueda de la interpretación correcta [de la ley sagrada] y el final para el que se conforma [con seguir los precedentes establecidos por generaciones previas de intérpretes]”), algo que no implica que al-Qurṭubī fuera partidario de Averroes, como ya se ha apuntado anteriormente.

Su independencia de criterio lo llevó a discrepar de la doctrina dominante en una serie de cuestiones como el permiso para las lactantes de amamantar a sus bebés en público, sin insistir en la necesidad o conveniencia de ocultarse para hacerlo, el argumento de la obligación de que las mujeres se tapen la cara -que él cuestiona-, el estatus de la virgen María -a la que pone al mismo nivel que el resto de los profetas-, el sacrificio de Ibrāhīm, etc...

Al-Qurṭubī admite ser caracterizado como un experto sunní en Corán y hadiz que combinó el ascetismo con el racionalismo, actitud en la que se diferenciaría de su admirado Ibn `Abd al-Barr, detractor declarado del *kalām* o teología discursiva. El ascetismo de al-Qurṭubī empatiza con ciertas formas de misticismo rechazadas por sus coetáneos andalusíes, pero carente de tonos mahdistas. Su resistencia a juzgar a místicos como Ibn Masarra con la dureza con la que fueron juzgados por otros sabios andalusíes, se combina con una marcada aversión hacia los excesos. Por ejemplo, le parece fuera de tono rechazar una compensación económica por un servicio prestado al sultán, a menos que se tuviera certeza del origen irregular de esos fondos, categoría de la cual excluye al dinero proveniente del *Bayt al-māl* o tesoro público, cuya licitud era en su opinión responsabilidad exclusiva del sultán. En esta cuestión, como en otras, sí siguió a Ibn `Abd al-Barr, por el cual muestra un gran respeto y admiración, como se ha apuntado antes. El ascetismo, decía al-Qurṭubī, “es una virtud muy loable pero nadie está autorizado a declarar prohibido lo que Allāh dijo que estaba permitido”, algo con lo que el principal artífice de la doctrina de los objetivos de la *šari`a*, el jurista granadino al-Šāṭibī (m. 790/1388), habría seguramente estado muy de acuerdo. Reproduciendo las palabras de Ibn `Abd al-Barr, al-Qurṭubī expresó su sorpresa ante la actitud de los que “en nuestros días condenan hechos que no son en absoluto sospechosos mientras que permiten lo que está prohibido”. Para al-Qurṭubī, la humildad propia del ascetismo no debía servir de pantalla a la dejadez y a la vaguería en el aseo personal y el cuidado de la casa.

## 7. DESARRAIGO E INADAPTACIÓN AL MEDIO SOCIAL

El rechazo que producen en nuestro sabio -hay que pensar que por contraste con aquello que había sido habitual para él hasta entonces- la corrupción y las costumbres sociales “disolutas” que afirma haber presenciado a su llegada a “las comarcas egipcias”, es frontal. De ello culpa especialmente a las mujeres, mostrando una actitud que si no fuera por el riesgo de incurrir en un anacronismo,

cabría calificar fácilmente como misógina. A ello se añade la según él bien conocida despreocupación de los egipcios y de las egipcias por la promiscuidad de sus respectivos cónyuges (*gayra*), supuesto defecto que Salmān asocia con otra afirmación de al-Qurṭubī sobre la según él archiconocida proliferación del *zinā* (adulterio, fornicación) en el país<sup>23</sup>.

Es tal su desagrado que no duda en sumarse a la voz censora de Abū Bakr Ibn al-`Arabī, a pesar de la clara irritación que otras opiniones del sevillano y, sobre todo, las malas maneras con las que según al-Qurṭubī las expresaba, solían producirle. Dice en su *Ŷāmi`*, parafraseando a Ibn al-`Arabī:

Por lo que respecta a los mercados, escuché a algunos prestigiosos maestros decir que no entran más que en el zoco de los libreros y de las armas. En mi opinión, se entra a los mercados porque no hay más remedio pero se debe permanecer en ellos el menor tiempo posible y evitar quedarse a comer en ellos, por ejemplo, porque eso conduce a la pérdida de la hombría de bien (*murū`a*) y del pudor. De hecho, numerosos hadices se agrupan bajo el epígrafe de ‘comer en el mercado es una bajeza’. A lo que al-Qurṭubī añade en su *Ŷāmi`*: “lo que dijeron esos maestros no puede ser más acertado pues implica abstenerse de mirar a las mujeres y de tener tratos con ellas dado que los libros y las armas no son cosas que ellas necesiten comprar. En cuanto a los otros mercados, están llenos de ellas pues la falta de vergüenza se ha apoderado de ellas hasta el punto de que se puede ver a mujeres no solo en los mercados al aire libre sino en las qaysariyyas o mercados cubiertos, luciendo sus galas a pesar de que es de dominio público que esto resulta altamente reprochable en nuestros tiempos. En Allāh nos refugiamos de la indignación que algo así produce<sup>24</sup>.

En otro pasaje de la misma obra añade lo siguiente:

Esta desviación y esta excrecencia que deberíamos apartar de nosotros se ha convertido en una costumbre en las comarcas egipcias y entre los extranjeros (*al-`aġam*). Y lo mismo pasa con la manera en que se dirigen unos a otros de modo que si a alguien no le van bien las cosas, se encuentra con que los demás hacen como que no le ven y como si no tuviera el menor valor.<sup>25</sup> Y lo mismo pasa cuando se encuentran, de manera que inclinarse los unos ante los otros es una costumbre recurrente y una tradición bien asentada, especialmente ante los emires y las autoridades, apartándose de y evitando las buenas costumbres (*sunan*)<sup>26</sup>.

Otro aspecto que critica abiertamente en su *Ŷāmi`* es la frecuencia con la que

se hace llamar a los astrólogos y a los adivinos (*al-munaġġimīn wa-l-kuhġān*), especialmente en las comarcas egipcias, pues entre sus autoridades, sus emires y su séquito

<sup>23</sup> Véase Salmān, *al-Imām al-Qurṭubī*, p. 43 citando el *Ŷāmi`* en relación con el comentario a Corán, XII, 26-29, y la *Taġkira*.

<sup>24</sup> Véase Salmān, *al-Imām al-Qurṭubī*, p. 43 en relación con el comentario a Corán, XXV, 20.

<sup>25</sup> Agradezco a Mohamed Necir su ayuda para interpretar esta frase que yo había entendido inicialmente en un sentido muy diferente.

<sup>26</sup> Véase Salmān, *al-Imām al-Qurṭubī*, pp. 43-44 en relación con el comentario a Corán, XII, 100.

se ha difundido el hábito de contar con los astrólogos. Mejor dicho, muchas personas a las que se asocia con el *fiqh* y con la religión se han dejado engañar, pues consultan a estos adivinos y decidores de fortunas, los cuales se aprovechan y les crean falsas esperanzas a cambio de dinero. Obtienen espejismos y fuegos fatuos a cambio de su dinero, y perversión y pérdida a cambio de sus creencias religiosas, todo lo cual constituye un pecado mortal.

Hasta tal punto llega la gravedad de la situación que considera prohibida

la visita a los baños para la gente virtuosa y piadosa (*ahl al-faḍl wa-l-dīn*) por la ignorancia que domina a la gente y la ligereza con la que cuando están en la zona central del baño, lanzan sus ropas hasta el punto de que se puede ver a un espléndido varón de mediana edad (*dū šayba*) de pie, erguido (*qā'im<sup>m</sup> muntašib<sup>m</sup>*), salir mostrando su desnudez y apretando los muslos (*dāmmaṅ bayna fajday-hi*) sin que nadie se sienta ofendido [por su comportamiento y le pida que se tape]. Bien es cierto que esto sucede solo en presencia de otros hombres pero ¿Qué pasaría si hubiera mujeres? -especialmente en Egipto donde los baños no son lugares a los que se acude para purificarse- pues ellas son de las personas más agudas que hay para percibir lo que debería ocultarse<sup>27</sup>.

Refiriéndose al comportamiento de los egipcios en los funerales dice que

la norma legal, basada en un hadiz profético, es caminar deprisa, al contrario de lo que hacen los ignorantes hoy en día, que caminan lentamente parándose cada poco y recitando el Corán con melodías (*alḥiān*) que ni son lícitas ni están permitidas, como hace la gente de las comarcas egipcias cuando rezan por sus difuntos<sup>28</sup>.

No hay que descartar una cierta falta de objetividad en la descripción de estas costumbres achacable al pesimismo propio de alguien que ha vivido los traumas de la guerra y de la emigración forzosa. A un estado anímico similar podría atribuirse también una escasa tolerancia ante ciertas conductas tan características de los círculos intelectuales como la competitividad, la egolatría, el esnobismo, la susceptibilidad exacerbada, etc..., y la búsqueda del sosiego mediante el alejamiento de sus semejantes.

Como señala Salmān, basándose de nuevo en el *Ŷāmi'*, al-Qurṭubī se quejó de la falta de dedicación sincera (*ijlāṣ*) a la ciencia religiosa de muchos ulemas de su tiempo. En cierta ocasión citó la máxima de Mālik b. Anas según la cual “no hay nada más escaso en nuestra época que la equidad (*al-inṣāf*)”, para añadir que

si esto pasaba en época de Mālik, ¿Qué decir de la nuestra, en la que se ha generalizado la corrupción, abunda la vileza y se estudia la ciencia con el fin de alcanzar poder e influencia y no el verdadero conocimiento (*li-l-riyāsa lā li-l-dirāya*)? Mejor dicho, el único fin es figurar en los asuntos mundanos y destacar de los demás en la capacidad para disputar y polemizar

<sup>27</sup> Véase Salmān, *al-Imām al-Qurṭubī*, p. 44 en relación con el comentario a Corán, VI, 59 y XXIV, 30.

<sup>28</sup> Véase Salmān, *al-Imām al-Qurṭubī*, pp. 44-45, en relación con el comentario a Corán, III, 185. Corrijo “acentos o pronunciaciones” como había traducido en un principio, por “melodías” siguiendo la observación que Denis Gril hizo al respecto durante la lectura de la tesis de Géraldine Jenvrin.

que endurece el corazón y genera resentimiento, algo que acarrea la falta del piadoso temor de Dios altísimo<sup>29</sup>.

En un pasaje de la *Tadkīra*, al-Qurṭubī da cuenta de lo siguiente:

Estaba discutiendo con un colega cadí, persona de ciencia y de buen criterio, en compañía de un grupo de sabios dados al razonamiento y a la reflexión (*ahl al-naẓar*), sobre un comentario que hizo Abū `Umar Ibn `Abd al-Barr acerca del hadiz: “El misericordioso sobre el trono se instaló” (*al-Raḥmān `alā l-`arṣ istawā*). Pero nada más mencionar el hadiz de al-Barā` b. `Āzib sobre el interrogatorio del Ángel de la muerte, pareció que se pusiera enfermo de repente pues empezó a maldecir a sus transmisores mientras nos comíamos unos dátiles frescos que teníamos en las manos [sin poder dar crédito a lo que estábamos presenciando]. Entonces le dije: “el hadiz es correcto (*ṣaḥīḥ*) y procede de las *Sunan* de Ibn Māyāh. Este tipo de tradiciones no se rechazan como tú lo has hecho sino que se interpretan de la manera que resulte más adecuada. Los que transmitieron este hadiz, además, son los mismos que nos transmitieron [los hadices que sirven de base] para la obligación de cumplir con las cinco oraciones canónicas. Si para esto se consideró que los transmisores eran veraces, la misma consideración cabe aplicarles para lo otro; alegar ahora que no son de fiar implica que tampoco lo fueron entonces. Además, tú no tienes el nivel de fiabilidad de ninguno de ellos en lo que transmitió”<sup>30</sup>.

Sea ello como fuere, y a juzgar por la calidad de su producción intelectual, parece que terminó por encontrar la paz que tanto necesitaba, y ganarse con sus obras una posición muy elevada en la estima de generaciones futuras de fieles y sabios musulmanes. Murió en El Minya el 8 de šawwāl de 671/28 de abril de 1273. Fue enterrado en un lugar llamado *arḍ sultān* (la tierra del sultán) donde su tumba aún se conserva y continuá siendo objeto de veneración. En 1971 se construyó una gran mezquita en el lugar con su nombre.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BIN ŠARĪFA (o BENCHERIFA), Muḥammad (2010): *al-Imām al-Qurṭubī al-mufasssir: sīratu-hu min ta`līf-hi, t. 671 H*. Rabat: Markaz al-dirāsāt wa-l-abḥāṭ wa-ihyā` al-turāt-al-Rābiṭa al-Muḥammadiyya li-l-`ulamā.
- CASASSAS CANALS, Xavier/SERRANO RUANO, Delfina (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 Ruṣd al-Jadd and al-Qurṭubī)”, en: Shihadeh, Ayman/Thiele, Jan (eds.): *Philosophical theology in Islam: the later Ash`arism tradition*. Leiden: Brill.
- CONSEJO DE REDACCIÓN (2004): “Ibn Farḥ al-Qurṭubī, Abū `Abd Allāh”, en: Lirola Delgado, Jorge/Puerta Vílchez, José Miguel (dirs./eds.): *Biblioteca de al-Andalus*, III, De Ibn al-Dabbāg a Ibn Kurz. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, n° 451, 113-116.

<sup>29</sup> Véase Salmān, *al-Imām al-Qurṭubī*, p. 60, en relación con el comentario a Corán, II 33.

<sup>30</sup> Véase Salmān, *al-Imām al-Qurṭubī*, pp. 87-88. El episodio es mencionado también en relación con el comentario a Corán XVIII, 10.

- FIERRO, Maribel (2011): "Ulemas en las ciudades andaluzas: religión, política y prácticas sociales", en: Martínez Enamorado, Virgilio (ed.): *Congreso Internacional Escenarios Urbanos de al-Andalus y el Occidente musulmán* (1º. 2010 Vélez-Málaga). Málaga: Iniciativa urbana "De toda la Villa", 137-167.
- GONZÁLEZ COSTA, Amina (2009): "Un ejemplo de la hermenéutica sufi del Corán en al-Andalus: el comentario coránico *Idāh al-ḥikma* de Ibn Barraḡān (m. 536/1141) de Sevilla", en: González Costa, Amina/López Anguita, Gracia (eds.): *Historia del sufismo en Al Andalus*. Córdoba: Almuzara, 41-65.
- JENVRIN, Géraldine (2017): *Exégèse de la mécréance et statut légal du dhimmī dans le Tafsīr d'al-Qurṭubī (m.671/1273): Traductions et commentaires*. Tesis Doctoral. Nantes: Universidad de Nantes.
- MARÍN, Manuela (1995): "Des emigrations forcées. Les 'ulamā' d'Al-Andalus face a la conquête chrétienne", en: *L'Occident musulman et l'Occident Chrétien au Moyen Âge*. Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 43-59.
- PENELAS, Mayte (2004): "Introducción a la doctrina malikí sobre el martirio", en: Fierro, Maribel (ed.): *De muerte violenta: política, religión y violencia en al-Andalus*. Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus, XIV. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 451-478.
- SERRANO RUANO, Delfina (2009): "Iyāḍ b. Mūsā", en: Lirola Delgado, Jorge (dir./ed.): *Biblioteca de al-Andalus*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes VI, nº 1479, 404-34.
- SERRANO RUANO, Delfina (2016): "Al-Qurṭubī", en: Dammen McAuliffe, Jane (ed. general): *Encyclopaedia of the Qurʾān*. <[http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922\\_q3\\_EQCOM\\_050504](http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_050504)> .
- VALLVÉ, Joaquín (1999): *al-Andalus, sociedad e instituciones*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- VIDAL CASTRO, FRANCISCO (2010): "Inicio de la creación y origen de la vida: sobre la cosmogonía del agua en el islam", *Cuadernos del CEMyR* 18, 167-185.
- VIMERCATI SANSEVERINO, Ruggero (2017): "He who vivifies my Sunna has vivified me.' Reconnection to the Prophet, transmission of Hadith and the destiny of the Muslim community in the *Kitāb al-shifā'* of Qāḍī 'Iyāḍ (1083-1149)". Ponencia presentada al Deuxième Congrès Groupement d'Intérêt Scientifique (GIS) Moyen-Orient et Mondes Musulmans. Paris: Institute National des Langues et des Cultures Orientales (INALCO), 6-8 julio.

## FUENTES DOCUMENTALES

- AL-QURṬUBĪ, IBN FARḤ (1425/2004): *al-Taḍkira bi-aḥwāl al-mawtā wa-unūr al-ājira*, ed. al-Ṣādiq b. Muḥammad b. Ibrāhīm. Riyad: Maktabat Dār al-Minhāy li-l-naṣr wa-l-tawzī'.
- AL-QURṬUBĪ, IBN FARḤ (2006): *al-Īmān li-aḥkām al-Qurʾān wa-l-mubayyin li-mā taḍammāna-hu min al-sunna wa-āy al-furqān*, ed. al-Turki, `Abd Allāh b. `Abd al-Muḥsin. Beirut: Mu'assasat al-Risāla li-l-ṭibā'a wa-l-naṣr wa-l-tawzī', (24 vols.).
- AL-ṢAFADĪ (1962/2004): *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, varios eds. Stuttgart, etc: Franz Steiner Verlag-Klaus Schwarz Verlag, (30 vols.).
- AL-MARRĀKUṢĪ, IBN `ABD AL-MALIK (1965): *al-Dayl-wa-l-takmila li-kitābay al-Mawṣūl wa-l-Ṣīla*, vol. V, ed. `Abbās, Iḥsān. Beirut: Dār al-ṭaqāfa.
- IBN FARḤŪN (s.f.): *al-Dibāy al-muḍahhab fi ma'rifat a'yān 'ulamā' al-maḍhab*, ed. al-Aḥmadī Abū l-Nūr, Muḥammad. El Cairo: Maktabat Dār al-Turāt, (2 vols.).