

Afectación de las rentas de los habices de las mezquitas en fetuas nazaríes del siglo XV. El caso del poeta-alfaquí al-Bastī.

M^a. Isabel CALERO SECALL

Los habices (*hubs*, pl. *ahbās*)¹, una de las más importantes instituciones del derecho musulmán, crecieron a lo largo del reino nazarí en número y volumen, tanto los de carácter público (*jayrī*) como los privados o de familia (*ahlī*). Prueba de ello es la cantidad no despreciable de fetuas relativas a fundaciones pías recogidas en diversos *nawāzil*, así como la extensa nómina de bienes habices que, una vez conquistado el reino por los cristianos, pasaron a engrosar las propiedades de iglesias y particulares². Por su propia naturaleza, el *hubs jayrī*, que se instituía con una intención benéfica para contribuir a la financiación y la buena marcha de instituciones públicas y de carácter religioso, afectaba de modo especial a los centros de culto, pues las mezquitas y las rábitas administraban los recursos derivados de los habices

¹ Llamados también *waqf* en otros lugares y en otros momentos del Islam, son bienes de manos muertas. En el periodo que estudiamos pocas veces se utiliza el término *waqf*. Lo encontramos en una fetua de al-Mawwāq [*Mi 'yār*, VII, p.126]. Sobre la evolución a través del tiempo de los *waqf*-s, véanse por ejemplo los trabajos de C. Cahen. "Réflexions sur le *waqfs* ancien". *Studia Islamica*, XIV (1961), pp.37-56 y G. Busson de Janssens. "Les wakfs dans l'Islam contemporain". *REI*, 19 (1951), pp. 1-72; 21 (1953), pp. 43-76. F. Bilici (ed.). *Le waqf dans le monde musulman contemporain (XIX^e-XX^e siècles)*. Estambul, 1994

² Cuando los Reyes Católicos toman Granada y su reino, dotan a las iglesias de unas rentas cuantiosas para su sostenimiento. Estas rentas son las procedentes de los bienes que pertenecían a las mezquitas, alfaquíes y almuédanos, más las aportaciones en aceite y cera que se unían a los bienes inmuebles. Con todo ello se hace unos censos arrendados a particulares. Son los bienes habices. Cf. C. Villanueva y A. Soria. "Fuentes toponímicas granadinas: Los libros de bienes habices". *Al-Andalus*, XIX (1954), pp. 457-462, especialmente, 458; M. Villanueva. *Habices de las mezquitas de la ciudad de Granada y sus alquerías*. Madrid, 1961 y *Casas, mezquitas y tiendas de la ciudad de Granada*. Madrid, 1966. Es interesante la Tesis Doctoral, inédita, de M. Espinar Moreno. *Estructura económica de la iglesias alpujarreñas a través de los Libros de Habices*. Granada, 1980 y numerosos trabajos suyos sobre el tema; M^a T. Martínez Pérez. "Las mezquitas de Granada en los Libros de Habices". *Andalucía Islámica. Textos y Estudios*, IV-V (1983-1986), pp. 203-235.

que habían sido fundados en su propio beneficio³. Mezquitas y rábitas habían experimentado un importante proceso de expansión, tanto en el ámbito urbano como en el rural, en un desarrollo similar al evidenciado para los habices, aunque la difícil y delicada situación que presidió la vida del reino nazarí a lo largo del siglo XV incidió de forma especial en esta institución, precisamente, por su estrecha conexión con el ámbito socio-religioso.

La configuración de los habices públicos, institución con personalidad jurídica que supone la constitución de un usufructo con un fin benéfico de utilidad pública o piadosa, es de sobra conocida, pero no está de más recordar que el bien así constituido se convertía en inalienable, salvo en ciertas circunstancias, como la indigencia del destinatario intermedio o en el caso de que el bien se destinara a un uso impropio de aquél al que fue destinado. La inmovilización del capital que se instituía como fundación pía suponía, según Maya Schatzmiller⁴, el aspecto negativo de esta institución que, por el contrario, contaba con aspectos positivos, entre los que la autora destaca la ayuda a los pobres, la enseñanza de estudiantes sin medios económicos, la animación económica a través de actos de compraventa y alquiler y el mantenimiento del culto y del personal de los centros de culto.

El volumen VII del *Mi 'yār al-Mu 'rib* de al-Wanšarīsī⁵, dedicado a los habices, incluye un centenar aproximado de dictámenes emitidos en Granada a lo largo del siglo XV, algunos de los cuales también aparecen en otras colecciones de fetuas, como en *al-Hadīqa al-mustaquilla*⁶ y en los *Nawāzil*

³ Sobre los recursos de las rábitas andalusíes, véase entre otros, M. De Epalza. "La Rápita islámica: Historia Institucional". *La Rápita Islámica: Història Institucional i altres Estudis Regionals, I Congrés de les Ràpites de l'Estat Espanyol (7-10 setembre 1989)*. Sant Carles de la Rápita, 1994, pp. 61-107; M. Espinar y J. Abellán. "Las rábitas en Andalucía. Fuente y metodología", en la misma obra, pp. 131-175; M^a I. Calero y V. Martínez. *Málaga, ciudad de al-Andalus*. Málaga, 1995, pp. 227-245

⁴ "Waqf Khayrī in Fourteenth-Century Fez: Legal, Social and Economic Aspects". *Anaquel de Estudios Árabes*, 2 (1991), pp. 193-217.

⁵ Ed. Muhammad al-Hāyŷī. Rabat-Beirut, 1981, 13 vols. Algunas aparecen también en el volumen I, dedicado a la oración.

⁶ Se trata del manuscrito de El Escorial, 1096 (Casiri, 1091), *al-Hadīqa al-mustaquilla al-naḍra fī l-fatāwī al-ṣādira 'an 'ulamā' al-ḥadra*, utilizado por J. López Ortiz en: "Fatwas

de Ibn Ṭarkāt⁷. Las fetuas de este siglo son especialmente interesantes para analizar la situación de los habices de una época en la que, como señala M. Fadel⁸, se produjo la culminación del esfuerzo de codificación de la escuela Mālikī y era contemporánea a la introducción del *Mujtaṣar* de Jalīl en el Magreb.

Los muftíes

Los muftíes que emiten esos dictámenes mantuvieron entre ellos una estrecha relación de maestros-discípulos y pueden ser incluidos en cuatro generaciones. La primera generación la forman Ibn ‘Allāq⁹ e Ibn al-Ḥaffār¹⁰, quienes vivieron en los primeros años de esta centuria. El primero murió en 806/1404 y el segundo en 811/1408, por lo que su actividad como muftíes se puede situar más bien en el siglo anterior, pero la influencia que ejercieron en los muftíes posteriores, sobre todo al-Ḥaffār, nos lleva a incluirlos en este trabajo¹¹. La segunda está presidida por Ibn Sirāy¹²,

granadinas de los siglos XIV y XV”. *Al-Andalus*, 6, pp. 73-127. Sobre él, M. García Arenal. “Algunos manuscritos de fiqh andalusíes y norteafricanos pertenecientes a la Real Biblioteca de El Escorial”. *Al-Qantara*, 1 (1980), pp. 9-26; R. Pinilla. “Unas fatwās atribuidas a Ibn Luyūn”. *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas, “Historia, Ciencia y Sociedad”*. Madrid, 1992, pp. 289-96.

⁷ Hemos consultado el ms. CDXXX, nº 5.135 de la Biblioteca Nacional de Madrid, véase, M^o I. Calero. “Una aproximación al estudio de las fatwas granadinas: los temas de las fatwas de Ibn Sirāy en los Nawāzil de Ibn Ṭarkāt”. *Homenaje al prof. Darío Cabanelas Rodríguez, OFM, con motivo de su LXX Aniversario*. Granada, 1978, I, pp. 189-202.

⁸ “The social logic of *taqlīd* and the rise of the mukhtaṣar”. *Islamic Law and Society*, 3, nº 2 (1996), pp. 193-293 y “Rules, Judicial Discretion, and the Rule of Law in Naṣrid Granada: An Analysis of *al-Ḥaqīqa al-mustaḥilla al-nadra fī al-fatāwa al-ṣādira ‘an ‘ulamā’ al-ḥadra*”. *Islamic Law. Theory and Practise*. Ed. por R. Gleave y E. Kermeli. Londres-Nueva York, 1997, p. 53.

⁹ Muḥammad b. ‘Alī b. Qāsim b. ‘Alī b. ‘Allāq, *jaḥīb* de la mezquita mayor, cadí supremo de Granada y muftí. Cf. Aḥmad Bābā al-Tunbukī. *Nayl al-ibtihāy*. Ed. al margen del *Dībāy* de Ibn Farḥūn. El Cairo, 1911, p. 281-282; M. Majlūf. *Ṣaḥārat al-nūr*. El Cairo, 1931, p. 247; al-Maqqarī. *Naḥḥ al-ḥab*. Ed. Ihsān ‘Abbās, Beirut, 1968, VII, p. 166.

¹⁰ Muḥammad b. ‘Alī b. Muḥammad b. Aḥmad b. Sa’d al-Anṣārī al-Ḥaffār, muftí granadino. *Nayl al-ibtihāy*. p. 282.

¹¹ No se ha incluido a Abū Ishāq al-Ṣātibī, que falleció en 790/1388, aunque su relación con los juristas de esta generación y su influencia en los siguientes fue grande.

¹² Se trata del cadí supremo Abū l-Qāsim Muḥammad b. Muḥammad b. Sirāy. Sobre él:

fallecido en 848/1444-45, uno de los juristas más influyentes de su época precisamente por constituir el eslabón entre la primera y las siguientes generaciones. Dos discípulos suyos, al-Saraqustī¹³ (865/1461) e Ibn Fatūh¹⁴ (867/1462) constituyen el tercer grupo y, finalmente, en una última y cuarta generación hay que incluir a Ibn Manzūr¹⁵ (m. 888/1482) y al-Mawwāq¹⁶ (897/1492). Otros juristas, como al-Mintūrī¹⁷ y Sa‘d al-Ilyurī¹⁸, de los que sólo se recoge una fetua de cada uno, son para nuestro trabajo apenas testimoniales.

Cuatro de estos juristas fueron cadíes, Ibn ‘Allāq, Ibn Sirāy, Ibn Manzūr y al-Mintūrī; los tres primeros desempeñaron el cadiazgo supremo¹⁹.

Nayl al-ibtihāy.p. 308; Ibn al-Qādī. *Durrat al-ḥiṣṣāl*. 3 vols., ed. Cairo-Túnez, 1970-71, III,p. 282; Al-Maqqarī. *Azhār al-riyād*. Ed. Cairo, 1939-42, I,p. 145; *Šaṣarat al-nur*,p. 248; L. Seco de Lucena. “La escuela de juristas granadinos del siglo XV”. *MEAH*, 7 (1959),p. 12; M. I. Calero. “Una aproximación al estudio de las fatwas granadinas: los temas de las fatwas de Ibn Sirāy en los Nawāzil de Ibn Tarkāt”. Según M. Fadel, basándose en el análisis de la colección de fetuas, *al-Ḥadīqa al-mustaḡilla*, es significativamente el más audaz de los mufties que aparecen en esta obra a la hora de fiarse de su propio razonamiento personal: “Rules, Judicial Discretion, and the Rule of Law in Nasrid Granada”,p. 59.

¹³ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad al-Ansārī al-Saraqustī, *ustād*, y muftí. *Nayl al-ibtihāy*, p. 314; *Saṣarat al-nūr*.p. 260; *Nafḥ al-fīb*. II, p. 699; al-Qalaṣādī. *Rihla*. Ed. Muḥammad Abū l-Aḥfān. Túnez, 1985, p. 164.

¹⁴ Abū Ishāq Ibrāhīm b. Muḥammad b. Fatūh al-‘Aqilī, muftí, poeta y gramático. *Nayl al-ibtihāy*. p. 53-54; L. Seco de Lucena. “La escuela de juristas granadinos del siglo XV”.p.15; *Saṣarat al-nūr*.p. 260; *Durrat al-ḥiṣṣāl*. I, 196; al-Qalaṣādī. *Rihla*.,p. 166.

¹⁵ M^a L. Ávila. “Los Banu Manzūr”. *EOBA*, V , Madrid, 1992, pp. 23-37; M^a I. Calero. “Dinastías de cadíes en la Málaga nazari”. *Jábega*, 55 (1987), pp. 3-14.

¹⁶ Muḥammad b. Yūsuf b. ‘Alī b. Qāsim al-‘Abdarī al-Mawwāq, gran muftí de la capital, cargo que ocupaba el día de la toma de Granada. Era discípulo de Ibn Sirāy y al-Mintūrī. *Nayl al-ibtihāy*. Pp. 324-325; *Azhār al-riyād*. I, 21; *Durrat al-ḥiṣṣāl*. II, 141; “La escuela de juristas del siglo XV”.p. 17; F. de la Granja. “Condena de Boabdil por los alfaquíes de Granada”. *Al-Andalus*, 26 (1971), pp. 161-62.

¹⁷ Muḥammad b. ‘Abd al-Malik b. ‘Alī b. ‘Abd al-Malik al-Qaysī al-Mintūrī, cadí, literato, *ustād* y tradicionista granadino. Murió en 834/1431. *Nayl al-ibtihāy*.p. 291; *Durrat al-ḥiṣṣāl*. II,p. 287; *Nafḥ al-fīb*. II,p. 694.

¹⁸ Se trata de Abū ‘Utmān Sa‘d b. Yūsuf b. Sa‘d al-Fihri l-Ilyurī, *jaḥīb* y jurista en tiempos de Yūsuf III. Ibn Furkūn. *Mazhar al-nūr*. Ed. Muhammad b. Šarīfa. Casablanca, 1991,p. 69, nota 151; Yūsuf III. *Dīwān*. Ed. ‘A.A. Gannūn, Tetuán, 1958, pp. 41, 102, 104; R. Pinilla. “Unas fatwas atribuidas a Ibn Luyūn”, *op.cit*.

¹⁹ Véase nuestro trabajo: “La justicia, cadíes y otros magistrados”, en *El Reino Nazari de Granada (1232-1492)*. *Política, Instituciones, Espacio y Economía*. Historia de España Menéndez Pidal. VIII, III, coord. Por M^a J. Viguera, Madrid, 2000, 265-427.

La identificación de las fetuas de Ibn Sirāy, al-Saraqustī e Ibn Manzūr plantean problemas al existir muftíes de épocas anteriores con el mismo nombre, algunos de la misma familia. Existe un Ibn Sirāy muerto en 456/1064 y un Muḥammad al-Saraqustī, fallecido en 477/1084, ambos en el siglo XI. En estos casos, una serie de indicios ayudan a solucionar la atribución de fetuas a uno u otro, en especial a través de la toponimia citada en sus fetuas pues algunos de esos topónimos son tardíos como Cútar, *al-Zaný*, *Qurtuba* o *al-Zāwiya*, todos en la actual provincia de Málaga; otros, conocidos desde más antiguo, Comares, Vélez o *Sāliha*, son relacionados en esas fetuas con acontecimientos derivados de la presión cristiana y que sufren en ese momento problemas por la proximidad de los castellanos, asentados pocos años atrás en Antequera (1410). Málaga en el siglo XI no se vio tan amenazada por los cristianos como parece desprenderse de muchas fetuas que deben de ser del siglo XV²⁰. Otro topónimo, Baza, citado, en este caso, por al-Saraqustī, aparece en una fetua en la que se menciona como fuente a Ibn Rušd y a Ibn Abī Zamanīn, posteriores al siglo XI. Además, fetuas muy parecidas, también de al-Saraqustī y de Ibn Sirāy, aparecen en otros *nawāzil* tardíos, citados anteriormente. El hecho de que en gran parte las fetuas de estos muftíes aparezcan consecutivas y una de ella pueda ser explícitamente situada en el tiempo son circunstancias de carácter formal que ayudan a la identificación. Respecto a Ibn Manzūr, el problema es más difícil de solucionar, pues varios de sus antepasados fueron muftíes y eran conocidos por Ibn Manzūr²¹.

²⁰ En las de Ibn Sirāy se cita a Comares, *al-Zāwiya*, *al-Zaný*, Cútar y *Qurtuba*; en *Mi 'yār Mi 'yār*, VII, pp. 153-54 y a Granada en *Mi 'yār*, VII, pp. 227-28. En las de al-Saraqustī a Baza en *Mi 'yār*, VII, pp. 121-22, a Vélez, en *Mi 'yār*, VII, pp. 140-41; 142; 143; 143-44; 145; a *hišn Sāliha* en *Mi 'yār*, VII, pp. 139 y 140; a Comares y *al-Zaný*, en *Mi 'yār Mi 'yār Mi 'yār*, VII, p. 162. Véase mi trabajo: "Comares en el *Mi 'yār al-Mur'ib* de al-Wanšarīsī". *Homenaje al Prof. José M^o Fórneas Besteiro*. 2 vols., Granada, 1995, II, pp. 925-40.

²¹ Creemos que son de Abū 'Amr Muḥammad b. Manzūr las fetuas que aparecen en *Mi 'yār*, VII, pp. 122 a 124 porque, están insertadas entre fetuas de muftíes coetáneos y porque una de ellas se refiere al caso del poeta al-Bastī, así como las páginas 156 a 159, en una se cita a Ibn Sirāy como su maestro, al visir Ibn Lubb al-Kumāša y en otra se alude al cadiazgo de Ibn al-Ŷamā'a en Granada que lo fue en 809/1406 con Muḥammad VII. También creemos que son suyas desde la página 183 a 185 al aludir a topónimos malagueños a los que antes hemos

Características de las fetuas

Del análisis de estas fetuas granadinas, varias son las observaciones que se pueden hacer²².

En primer lugar, es necesario destacar que la mayoría de los dictámenes no parecen surgir en el transcurso de un juicio o de un procedimiento judicial, sino producidas por iniciativa de particulares necesitados de una respuesta legal para solucionar sus problemas y sus propios intereses privados, lo que viene a demostrar el uso social de la fetua y es fácil distinguirlas de las cuestiones académicas derivadas de una disputa legal.

En segundo lugar, el hecho de que un alto porcentaje de estas fetuas provengan del ámbito rural y se refieran a casos surgidos en las *qarya*-s por cuestiones tales como la necesidad de contratar un imán, de reutilizar los materiales de las mezquitas arruinadas o de despoblados, entre otras razones. Ya decía López Ortiz que el sistema de dotación de las mezquitas y de los almuédanos e imanes tiene formas más interesantes en los pequeños núcleos de población, en las alquerías dispersas por el campo que en el ámbito urbano, pues, además, este sistema estaba muy entremezclado con todas las modalidades jurídicas de la economía agraria granadina²³.

En tercer lugar se debe subrayar que son escasas las menciones que se hacen a las fuentes y a las personalidades de la escuela *mālikī* y, en aquellas fetuas en las que se alude a la doctrina de la escuela, apenas si se argumenta o se da justificación detallada del dictamen dado. Así, llama la atención que al-Haffār cite para apoyar sus dictámenes únicamente a los compañeros del

hecho referencia. Sobre los miembros de su familia véase el trabajo ya citado de M^a L. Ávila: “Los Banū Manzūr”.

²² Seguimos el análisis de las conclusiones de M. Fadel en su trabajo ya citado: “Rules, Judicial Discretion, and the Rule of Law in Naṣrid Granada”. Sobre la fetua en el occidente musulmán en esta época, cf. D. S. Power. “Legal Consultation (*Futyā*) in Medieval Spain and North Africa”. *Islam and Public Law. Classical and Contemporary Studies*. Ed. por Chibli Mallat, pp. 85-106 y “Qādis and Muftis in the Mālikī West: ca 1250-1500 II”. Comunicación presentada en: *Joseph Schacht Conference on Theory and Practice in Islamic Law*, Granada, December, 1997.

²³ “Fatwas granadinas”, p. 120.

Profeta y a Mālik, en dos de las trece fetuas que figuran en el *Mi 'yār*²⁴. Ibn Fatūh no menciona a ninguna figura de la escuela. Ibn 'Allāq se refiere genéricamente a los “ulemas de la escuela”²⁵. Tres muftíes se fundamentan en grandes doctores de la escuela mālikí, Ibn Sirāy cita una sóla vez a Ibn Rušd y, ambiguamente, en otra fetua a “la gente de la escuela”²⁶; al-Saraqustī alude a Ibn Rušd en tres fetuas²⁷, a Ibn al-Qāsim y a Ibn Abī Zamanīn en una²⁸ y a Ibn Muzayn e Ibn Ḥabīb en otra²⁹; Al-Mawwāq se basa en Ibn Sahl³⁰, en Ibn Ḥabīb e Ibn Māyīšūn³¹, en Ibn 'Arafa³² y en Jalīl, al-Lajmī e Ibn Yūnus³³.

Los muftíes de la última generación se suelen apoyar también en sus maestros directos o en juristas de su época como hace Ibn Manzūr basándose en los dictámenes de su maestro Ibn Sirāy³⁴, de Ibn Lubb³⁵ y de al-Saraqustī³⁶, así como mencionando el “*amal* de los días del cadiazgo de Ibn Ŷamā'a”³⁷ o al-Mawwāq fundamentándose en al-Šātībī y en Ibn Sirāy³⁸.

En cuarto lugar, señalar que a la no justificación, se une una generalizada brevedad y concisión de la respuesta, que según M. Fadel³⁹, puede deberse a dos hechos diferentes. Por un lado, que fuera la doctrina

²⁴ *Mi 'yār*. VII, pp. 99-101 y 117-118.

²⁵ *Mi 'yār*. VII, pp. 207-209.

²⁶ Ambas en *Mi 'yār*. VII p. 138.

²⁷ *Mi 'yār*. VII, pp. 120-121, 121-122, y 141-142.

²⁸ *Mi 'yār*. VII, p. 142.

²⁹ *Mi 'yār*. VII, p. 143.

³⁰ *Mi 'yār*. VII, pp. 127-128 y 128.

³¹ *Mi 'yār*. VII, pp. 130-131.

³² *Mi 'yār*. VII, p. 133.

³³ *Mi 'yār*. VII, pp. 147-148.

³⁴ *Mi 'yār*. VII, pp. 156-158.

³⁵ *Mi 'yār*. VII, pp. 158-159. Abū Sa'd Fara'y b. Qāsim b. Ahmad b. Lubb, *ja'fīb* y *ustād* de la *Madrassa Yūsufiyya*. Murió en 782/1381. *Ihāta*. IV, pp. 253-55; *Nafh al-fīb*. V, pp. 509-14. Sus fetuas en los *Nawāzil* de Ibn Tarkāt ocupan toda la primera parte, desde el folio 2v al 54v y consta de 115. Cf. M^a. I. Calero Secall. “Los temas de las fatwas de Ibn Sirāy en los *Nawāzil* de Ibn Tarkāt”, p. 193.

³⁶ *Mi 'yār*. VII, pp. 158-159.

³⁷ *Mi 'yār*. VII, p. 183.

³⁸ *Mi 'yār*. VII, pp. 124-125.

³⁹ “Rules, Judicial Discretion, and the Rule of Law in Naşrid Granada”, p. 75.

standar de escuela la que se está aplicando y, por tanto, bien conocida para volverla a citar, y, por otro, que al no citar ninguna fuente se esté abandonando la norma aceptada. En su opinión, no hay base para creer que fuera un recurso usado estratégicamente para cambiar la doctrina legal, como algunos han sugerido, pues, desde su posición como miembros de la escuela podían revisar la vieja doctrina y crear normas nuevas. En este aspecto es interesante la opinión de Ibn Manzūr aconsejando que el cadí y el *hākim* cuando se encuentren en un proceso con discrepancias sobre alguna cuestión, basen el dictamen en su propio criterio⁴⁰.

En este trabajo vamos a centrarnos exclusivamente en las fetuas que se refieren a los centros de culto y a su mantenimiento⁴¹, con especial atención a los imanes, imanes-predicadores, lectores, almuédanos y maestros de escuelas coránicas anejas o en la propia mezquitas.

La retribución del imán en zonas rurales.

La doctrina *mālikí* determina que para gastar las rentas de un *habiz* deben consultarse en primer lugar las actas de fundación de ese *habiz* y cumplir la intención del que lo instituyó. Si los *habices* tienen un objetivo determinado, específico y conocido, se procederá, por tanto, según el acta de constitución, pero, si son *habices* sin objetivos determinados o desconocidos porque se hayan perdido las actas de fundación o existiera cierta imprecisión y, como consecuencia, se desconozcan los beneficiarios, se actuará apoyándose en la analogía verbal o en circunstancia accesorias (*qarāna lafziyya aw-haliyya*), y en la costumbre sobre la materia, recono-

⁴⁰“Rules, Judicial Discretion, and the Rule of Law in Naṣrid Granada”, p. 75.

⁴¹ Sobre esta cuestión, véase O. Pese. *La théorie et la pratique des habous dans le rite malékite*. Casablanca, s.d; J. López Ortiz. “Fatwas granadinas”. Pp. 119-27; B. Johansen. *Contingency of the mosques*. Leiden, 1999, en especial el capítulo 12, “The servant of the mosques”, 107-28; D. Serrano, traducción y estudio de la obra de Muḥammad b. ‘Iyād. *Madāhib al-hukkām fi Nawāzil al-Ahkām (La actuación de los jueces en los procesos judiciales)*. Madrid, 1998, sobre todo, pp. 489-99; “Legal practice in an andalusi-maghribi source from the twelfth century CE: *The Madhāhib al-Hukkām fi Nawāzil al-Ahkām*. *Islamic Law and Society*, 7, 2 (2000), 187-234; “El ámbito social de la oración islámica: el *Kitāb al-Salāt* de una obra de casos judiciales”. *Qurtuba* (2000) (En prensa).

ciendo que pueden existir divergencias, dado que unos juristas opinan que en ese supuesto se deberá beneficiar a las mezquitas, sobre todo cuando se trate de alquerías, pues “en ellas la mayoría de los habices se instituyen sobre mezquitas”, otros, como Abū ‘Umar b. al-Qattān, afirmaban que habían de servir para mantener las murallas. Ibn al-Ḥāȳy estimaba que los beneficiarios debían ser los pobres. Pero, si un habiz había sido instituido expresamente en favor de las mezquitas, es decir “para cubrir las necesidades en general de las mezquitas”, se entenderá por necesidades esenciales el aceite o combustible para el alumbrado, las esteras y la refección de los muros⁴².

Las opiniones anteriormente expuestas hay que relacionarlas con un alto número de fetuas, que se repiten con cierta asiduidad a lo largo del siglo XV, procedentes en general de las alquerías, relativas a la retribución del imán, a las rentas con las que hacer frente a esta retribución, al plazo del contrato y a diversas fórmulas de retribución, teniendo como base si el imán debía estar o no incluido entre las necesidades de las mezquitas.

La licitud de percibir honorarios por presidir la oración obligatoria y las superrogatorias fue una cuestión controvertida en la doctrina mālikí siendo, precisamente, uno de los pocos casos en los que los mālikíes andalusíes se apartaron de la doctrina de Mālik, en especial de Ibn al-Qāsim⁴³. Los andalusíes, desde antiguo, consideraban lícito percibir honorarios por presidir las oraciones obligatorias y suprarrogatorias, de acuerdo con la doctrina de Ibn ‘Abd al-Ḥakam. La doctrina de Ibn al-Qāsim era que las rentas de los habices debían ser gastadas según el fin designado y especificado por el constituyente del habiz y no se podía afectar a otro

⁴² Estas opiniones aparecen en *Mi ‘yār*, VII, pp. 290-93, con el título “al-ḥubus al-mubham” (beneficiario desconocido o no designado) sin especificar el muftí que da la fetua. V. Lagardère la atribuye a Ibn al-Ḥāȳy (m. 529/1135); *Histoire et Société*, pp. 271-72, n° 212.

⁴³ Véase A. Carmona González. “Las diferencias entre la Jurisprudencia andalusí y el resto de la escuela de Mālik: El texto atribuido a Abū Ishāq al-Garnāṭī”. *Al-Qantara*, 19 (1998), pp. 67-101. Afirma que estas diferencias figuran con ciertas variantes en Ibn Hišām, pero que no alteran el contenido. Cita, p. 83, una fetua del *Mi ‘yār*, VII, pp. 370-1 en la que se recoge la opinión de ‘Iyād que alude a Ibn Ḥabīb e Ibn ‘Abd al-Ḥakam.

objetivo aunque las rentas de los habices tuvieran un excedente considerable, pero si no existía un fin determinado se debía aplicar de forma general a las utilidades de las mezquitas. Por el contrario, Aşbag e Ibn al-Māyīšūn opinaban que todas las cosas consagradas a *Allāh* podían ser gastadas indiferentemente las unas en las otras, entre las que cabía considerar al imán⁴⁴. A pesar ella, ‘Iyād afirmaba que sólo Ibn ‘Abd al-Ḥakam encontraba lícito cobrar un sueldo por presidir la oración y que todos los demás, entre ellos Ibn Ḥabīb, consideraban nula la oración tras un imán que cobrase un sueldo⁴⁵. Sin embargo, desde esa época hay testimonios a favor de la retribución en los *Nawāzil* de Ibn Sahl⁴⁶. Ibn Ruşd al-Ŷadd (520/1126) que no negaba el derecho de un imán a reclamar un salario aunque ningún fiel estaba obligado a pagar la parte que le correspondía y si se negaban a pagar y no tenían imán debían desplazarse a donde se rezara la oración del viernes o permanecer en un lugar en donde no hubiera obligación de desplazarse para asistir al rezo del viernes⁴⁷ y añadía que lo principal era asegurar las necesidades de las mezquitas y que la retribución del imán vendría en segundo lugar⁴⁸, incluso Ibn al-Ḥāy⁴⁹ defendía que el excedente eventual de los ingresos debía servir para retribuir al imán-predicador sino se encontraba a quien lo hiciera voluntariamente, ni quien lo pagara de su bolsillo. La cuestión pervive en época nazarí. Ibn Lubb afirmaba que el uso en su tiempo era que los imanes cobrasen su salario de

⁴⁴ Sobre ello: *Mi ‘yār*. VII, pp. 277-78 y E. Amar. *La pierre de touche des fétwas*. *Archives Marocaines*, XIII, París, 1909, pp. 358-361.

⁴⁵ Lo recoge A. Carmona González. *Op.cit.*, pp. 83-84 del *Mi ‘yār*. VII, pp. 370-1.

⁴⁶ *Mi ‘yār*. VII, p. 259.

⁴⁷ *Mi ‘yār*. V, p. 348; A. Carmona González. *Op.cit.*, p. 84; V. Lagardère. “La Haute judicature”. *Al-Qantara*, 7 (1986), p. 157; *Histoire et société*, p. 176, n° 287.

⁴⁸ *Mi ‘yār*. V, p. 348; A. Carmona González. *Op.cit.*, p. 84; V. Lagardère. “La Haute judicature”. *Al-Qantara*, 7 (1986), p. 157; *Histoire et société*, p. 176, n° 287.

⁴⁹ *Mi ‘yār*. VII, p. 291, extracto en V. Lagardère. *Histoire et société*. Pp. 271-72, n° 212 y 455-56. El salario aparece, desde época almorávide, ligado al cumplimiento de funciones asociadas a la mezquita. No sólo dirige la oración, hace el sermón, como en este caso, puede ser también almuédano y maestro del Corán a lo niños, como evidencian algunos formularios notariales. Sobre ello, véase D. Serrano. “El ámbito social de la oración islámica: el *Kitāb al-Salāt* de una obra de casos judiciales” (en prensa).

los fieles y no de los habices, pero que estaba permitido aplicar el excedente de las rentas del habiz al pago del imán y ello sería así cuando el habiz no tuviera una afectación determinada o si fuera aplicado a las utilidades en general de las mezquitas, pues para él, el imán estaba entre lo más útil e indispensable de las mezquitas y se declaraba partidario de aplicar las cosas de Allāh en lo que es de Allāh⁵⁰.

A tenor de las palabras de un jurista de Fez, coetáneo de nuestros muftíes granadinos, Abū ‘Abd Allāh al-Qawrī (m. 872/1467), en la Península seguían en vigor las divergencias con respecto a Ibn al-Qāsim, pues tras confirmar que el salario de los imanes era una cuestión controvertida, admite que las fetuas en general eran favorables a que salieran de los excedentes de las rentas del habiz, “siendo ésta la doctrina de los andalusíes, contraria a la de los qayrawānís”⁵¹.

Efectivamente las fetuas del s. XV son favorables a que se retribuya al imán y demás funcionarios, aunque con ciertas matizaciones. Así para Ibn ‘Allāq, el salario del imán contratado para el mes de *ramadān* debería ser deducido del excedente de la cosecha perteneciente al habiz de la mezquita, a menos que hubiera alguien que lo tomara a su cargo⁵². Al-Ḥaffār responde igual a la misma pregunta⁵³. Ibn Manzūr lo considera lícito si hay un excedente de las rentas de los habices. Al ser preguntado sobre un imán que estipuló con los vecinos de un lugar ser su imán bajo una gratificación (*iḥsān*) y no bajo salario (*iḡāra*) y los vecinos acordaron pagarle de los excedentes de los habices destinados a utilidad de la mezquita y no de sus bolsillos, responde que la gratificación es lícita cuando hay un excedente de los habices aplicado a las necesidades de la mezquita, porque el imán se cuenta entre sus necesidades, pero que si los excedentes de los habices estaban destinados expresamente a obras, combustible o esteras, sólo se

⁵⁰ *Mi ‘yār*. VII, p. 259 y E. Amar. *La pierre de touche...*, pp. 381-82; V. Lagardère. *Histoire et société*, p. 280, n° 245. Sobre la cuestión de desviar los ingresos de una mezquita a otra, véase, D. Serrano. “El ritual islámico en la casuística mālikí”.

⁵¹ *Mi ‘yār*. VII, pp. 187-88; V. Lagardère. *Histoire et société*, pp. 251-52, n° 140.

⁵² *Mi ‘yār*. VII, pp. 112-113; V. Lagardère. *Histoire et société*, n° 252.

⁵³ *Mi ‘yār*. VII, p. 113.

aplique a esto último⁵⁴. Vuelve a afirmar en otra fetua que si los habices no tienen un objetivo determinado y sólo se dice que se invierta en favor de la mezquita, se pague al imán porque el imán es una de las necesidades de las mezquitas⁵⁵. Al-Mawwāq opinaba que el salario del imán era una acción noble⁵⁶. La misma fórmula se aplicaba para el almuédano, pues, al ser considerado uno de los gastos más importantes de las mezquitas, se beneficiará de los habices destinados a utilidad general de las mezquitas o cuando se ignore a qué debe aplicarse el habiz⁵⁷.

Sin embargo, en una consulta acerca de unos olivos que poseía una mezquita de los que no se sabía si habían sido constituidos como habiz en beneficio del imán o para alumbrar la mezquita –ya que durante años el aceite había sido repartido entre el imán y la mezquita siguiendo la costumbre y los campesinos rehusaban en ese momento dar al imán la parte que le correspondía para dedicar todas las rentas al mantenimiento de la mezquita, la iluminación y esteras–, Ibn Sirāy dictamina que si el imán recibe su parte en consonancia con la costumbre (*'āda*), tiene derecho a ello, pero si no existe tal costumbre, no gozará de ese derecho y será el último beneficiado⁵⁸. Ibn Sirāy sigue en esto último la opinión de Ibn Rušd aunque, generalmente, se inclina por el uso.

Al-Saraqstī, por el contrario, se decanta a favor de la intención del fundador: si el habiz se ha constituido expresamente en provecho del imán o del almuédano en virtud de un texto, se deberá acatar y si se hace en favor de las necesidades de la mezquita, aun cuando la comunidad quiera pagar con dicho habiz al imán y al almuédano, no se aplicará a otra cosa que no instituyese el fundador⁵⁹.

De todo ello se deduce que la licitud del salario estaba, desde hacía tiempo, totalmente asumida en cuanto a doctrina y a práctica y la cuestión

⁵⁴ *Mi 'yār*. VII, p. 182.

⁵⁵ *Mi 'yār*. VII, pp. 158-59.

⁵⁶ *Mi 'yār*. VII, p. 132, Véase Lagardère. *Histoire et société*, p. 287, n° 268.

⁵⁷ *Mi 'yār*. VII, p. 127.

⁵⁸ *Mi 'yār*. pp. 118-19; Véase Lagardère. *Histoire et société*, pp. 259-60, n° 166.

⁵⁹ *Mi 'yār*. VII, p. 164.

que se plantea es quién ha de correr con el gasto de dicho salario, especialmente en zonas rurales en franca desventaja frente a las urbanas, en donde las comunidades no tenían que contribuir al pago del sueldo del imán ni a los gastos de mantenimiento de la mezquita mayor que eran sufragados por las rentas de los habices y el *bayt al-māl*⁶⁰, circunstancia defendida únicamente por al-Mawwāq. La costumbre también parece imponerse y los juristas se muestran proclives en numerosas ocasiones a acatar el dictamen de la costumbre sin entrar en las consideraciones del acta de fundación del habiz, es decir, aceptan el *statu quo*.

Los términos *ÿirāyāt*, *uÿra*, *muratab*, incluso con la calificación de *imām rafīb*, son los que se utilizan para indicar que el imán ha llegado a un acuerdo contractual con la comunidad de la mezquita y recibe a cambio un salario⁶¹. Frente a ellos, *ihsān*, *al-taqwiya*, *hadiyya* e *i'āna*, indican que se trata de una gratificación, una remuneración o una ayuda, sin mediar contrato, como una especie de compromiso. Así se deduce de una consulta hecha a Ibn Manzūr sobre un imán que se puso de acuerdo con unos campesinos para ser su imán bajo gratificación (*ihsān*) y no bajo salario (*uÿra*)⁶².

En zonas rurales eran, por regla general, los vecinos del lugar, aquellos que constituían la *ÿamā'a*, los que contrataban y pagaban a sus imanes. Esta comunidad tenía también la posibilidad de destituir al imán indigno o no conveniente para ellos. Ya decía Ibn Lubb que la comunidad de fieles es la que lo nombra y lo destituye si es indigno⁶³. Esta fetua está en consonancia con la opinión de Ibn Salmūn, para quien si es el *nāzir* de los habices o inspector el que nombra al imán, no se le puede destituir más que judicialmente, tras demostrar que es reo de un delito⁶⁴. Precisamente cuando

⁶⁰ Sobre ello, véase D. Serrano "El ámbito social de la oración islámica: el *Kitāb al-Salāt* de una obra de casos judiciales" (en prensa).

⁶¹ *Mi'ÿār*. VII, pp. 112, 113, 121-22, 164, 164-65.

⁶² *Mi'ÿār*, pp. 122-23. Muy parecida es otra de al-Mawwāq. *Mi'ÿār*. VII, p. 132.

⁶³ *Mi'ÿār*. VII, p. 90.

⁶⁴ *Kitāb al-'iqd*. Ed. al margen de la *Tabsira* de Ibn Farhūn. El Cairo, 1303, I, pp. 284-5 y J. López Ortiz. "Fatwas granadinas", p. 127.

se pregunta a al-Haffār si la elección de los funcionarios del culto, como el almuédano y otros, constituyen una prerrogativa de los cadíes y de los imanes de las mezquitas, o de los *šuyūj*-s locales y de la población, responde que es la comunidad (*ŷamā‘a al-masŷid*) a la que le corresponde asegurar la buena marcha de la mezquita si respeta las reglas jurídicas, pues si no será el cadí quien desempeñe esta tarea, según la *Sunna*⁶⁵. Entendemos que esta posibilidad se da en ciudades de cierta entidad, pero no en zonas rurales y alquerías.

El protagonismo de la comunidad en el nombramiento de sus imanes se desprende también de una fetua de Ibn Sirāŷ cuando se dice que “la gente busca otro imán”⁶⁶. Así mismo, en varias fetuas de Ibn Manzūr se pone de relieve que los imanes de zonas rurales se ponían de acuerdo con las gentes del lugar para ejercer el imamato aunque estos campesinos pretendían generalmente que la carga no recayera sobre sus propios bolsillos⁶⁷, aunque al-Mawwāq defendía que el sultan les retribuyera detrayéndolo del *bayt al-māl*⁶⁸. A al-Saraqustī se le pregunta si se puede retribuir al imán de las rentas del habiz de una mezquita cuando los habitantes de la localidad son ricos. Responde afirmativamente siempre que el habiz haya sido constituido para cubrir las necesidades de la mezquita de forma íntegra, sin una atribución particular y si tiene cubiertas todas las demás necesidades, como aceite, iluminación o esteras⁶⁹.

La práctica consuetudinaria, como vemos, era que la *ŷamā‘a* gratificara a sus imanes, pero existían discrepancias sobre si la comunidad estaba obligada a retribuir al imán o debía ser fruto de un acto voluntario. Hay opiniones contrarias. Ibn Fatūh creía que la *ŷamā‘a* debía retribuir

⁶⁵ *Mi ‘yār*. VII, p. 136, y Lagardère. *Histoire et société*, p. 278, n° 235.

⁶⁶ *Mi ‘yār*. VII, pp. 119-20.

⁶⁷ *Mi ‘yār*. VII pp. 122 y 147.

⁶⁸ *Mi ‘yār*. VII, pp. 134-35.

⁶⁹ *Mi ‘yār*. VII, pp. 138-39.

obligatoriamente al imán⁷⁰. Sin embargo, para al-Saraqustī había de tener carácter voluntario⁷¹.

Al imán se le paga con el excedente de los habices instituidos a favor de las mezquitas, bien en efectivo o bien en especie.

Sobre el pago en metálico, hay varias fetuas que testimonian el pago en moneda de plata. Un imán que simultanea su cargo con el de maestro cobra dos *dirham*-s al día, es decir, 60 *dirham*-s mensuales⁷²; otro imán fue contratado por un salario evaluado en dinares pagables en piezas de plata⁷³.

En especie se pagaba generalmente con aceite, recordemos la fetua citada de Ibn Sirāy en la que se habla de una antigua costumbre que consistía en repartir el aceite entre el imán y la mezquita, pero los campesinos (*bādiya*) no querían entregar al imán el aceite que le correspondía porque deseaban reconstruir la mezquita, y cambiar las esteras⁷⁴.

También se solía entregar un cordero o un animal para sacrificar. Los vecinos de cierta alquería acordaron pagar al imán entregándole una víctima que se debía deducir de los habices; el *nāzir* se negaba en rotundo, a menos que fuera con decreto legal. Al ser consultado Saraqustī por este caso, dictamina que si la *ḡamā'a* había acordado hacerlo de su propio dinero, no se detrayera de los habices, pero que si al contratar al imán, acordaron hacerlo de los habices y las necesidades de la mezquita estaban cubiertas, se podía pagar al imán con un animal⁷⁵. En otra consulta al mismo muftí se le pregunta sobre unos vecinos que acordaron entregar al imán contratado para las *ašfā* de *ramaḍān* unos *dirham*-s para comprar un animal para sacrificar en el mes sagrado, pero el imán pide también el forraje. El *nāzir* se niega

⁷⁰ *Mi 'yār*. II, p. 156; *al-Ḥaḍīqa al-mustaḡilla*, fol. 9 a; L. Ortiz. "Fatwas granadinas", p. 123; Véase Lagardère. *Histoire et société*, p. 67, n° 261.

⁷¹ *Mi 'yār*. I, p. 156; *al-Ḥaḍīqa al-mustaḡilla*, fol. 9b.

⁷² Véase más adelante el caso de al-Bastī.

⁷³ Al-Haffār. *Mi 'yār*. VII, pp. 113-14; Véase Lagardère. *Histoire et société*, p. 277, n° 230. Al-Mawwāq también habla de *dirham*-s en: *Mi 'yār*, VII, 132 y al-Saraqustī: *Mi 'yār*, VII, 164.

⁷⁴ *Ibn Sirāy*. *Mi 'yār*. VII, pp. 118-19. Fetua similar aparece en los *Nawāzil*, de Ibn Tarkat, fol. 73a.

⁷⁵ *Mi 'yār*. VII, p. 164.

pues faltan aún dos o tres meses para que llegue la fiesta. Al-Saraqustī confirma la opinión del *nāzir* y afirma que no se le pague hasta que no llegue la fiesta⁷⁶. En otras fetuas se mencionan lino, árboles y viñas para contribuir al pago del imán⁷⁷.

Se observa en algunas fetuas que los imanes tenían verdaderas necesidades pecuniarias que les llevan al extremo de preguntar para quién debía ser la miel de unas abejas que habían hecho un panal en el techo de una mezquita⁷⁸ y a cometer pequeños abusos como el de un imán que alumbraba su propia casa con el aceite que se llevaba de la mezquita⁷⁹. Hay otras corrupciones de más calado que dañaban el buen funcionamiento de los habices, como el caso que se plantea a al-Mawwāq acerca del *nā'ib* de un cadí, que, además, era *nāzir* de los habices y *mušrif* en una alquería, que lega en herencia a su hijo el alquiler proveniente de un habiz, pero en el acta de fundación no se especificaba que pudiera legar el alquiler del que sólo él tenía tal derecho.

También se les retribuye pagándole el alquiler de la casa en la que ha de habitar. A través de estas fetuas se puede comprobar cómo unos vivían en la casa de la mezquita, otros en casas alquiladas al efecto, unos pagaban su alquiler y a otros se les paga. Según Ibn Manzūr la asignación de un salario al imán es aceptado por los juristas modernos aunque existían discrepancias entre quienes se inclinaban por la asignación de un salario, como dictaminaba el *ustād* Abū Sa'īd b. Lubb y quienes preferían hacerlo con el alquiler como el muftí de su tiempo, Muhammad al-Saraqustī⁸⁰.

El propio Ibn Manzūr⁸¹ considera lícito que el imán habite una casa comprada con el excedente de los habices de una mezquita sin tener que

⁷⁶ *Mi 'yār*. VII, pp. 164-65.

⁷⁷ *Mi 'yār*. VII, p. 120, 128-29.

⁷⁸ *Mi 'yār*. VII, p. 165.

⁷⁹ *Mi 'yār*. VII, p. 165.

⁸⁰ *Mi 'yār*. VII, p. 159. Incluso se puede pagar las reparaciones de la casa del imán con el excedente disponible del habiz. Ibn Āmlāl de Fez lo defiende como cosa justa y sabia: E. Amar. *La pierre de touche*, p. 359.

⁸¹ *Mi 'yār*. VII, p. 184.

pagar el alquiler. Esa mezquita, que contaba con varios habices, había ahorrado en dos años una cantidad importante de dirhemes y se quiere comprar una casa al imán que vivía pagando el alquiler. Una consulta, prácticamente igual, se le había formulado anteriormente a al-Saraqstī, dictaminando que si las necesidades estaban perfectamente satisfechas, el imán podría habitar, sin pagar el alquiler, la casa comprada con los excedentes⁸². En otro dictamen, Ibn Manzūr se muestra partidario de que se reconstruya, a cargo de los habices, la casa de la mezquita habitada por el imán, que se había incendiado⁸³.

En el caso del almuédano que presta servicio en una mezquita y no tenía casa para residir, al-Mawwāq⁸⁴ responde que entre las utilidades de las mezquitas está el almuédano y no importa que se le alquile una casa a cargo de las rentas de los *waqf*-s.

Aunque los habices estaban libres de impuestos, los imanes contratados por los habitantes de una alquería debían contribuir al pago de los impuestos lo mismo que los vecinos del lugar⁸⁵, tanto si cobraban en especie o en metálico⁸⁶.

En tiempos nazaríes, el contrato o acuerdo al que llega la comunidad de zonas rurales con sus imanes es anual. El plazo de un año queda patente en una consulta hecha a Ibn Manzūr en la que se dice que en el contrato “nadie menciona el plazo del contrato del imán, pero algunos imanes de las mezquitas de estos *huṣūn* permanecen por el tiempo de un año más o menos. Ibn Manzūr afirma que “la mayoría de los *fuqahā*’ están de acuerdo en que la costumbre (*‘āda*) entre los campesinos (*bawādī*) es que el tiempo

⁸² *Mi ‘yār*, VII, pp. 139-40 y V. Lagardère. *Histoire et société*, p. 265, n° 187.

⁸³ *Mi ‘yār*, VII, p. 158.

⁸⁴ *Mi ‘yār*, VII, p. 126 y Véase Lagardère. *Histoire et société*, p. 287, n°265. En escasas ocasiones, como en ésta, se habla de *waqf*, en lugar de *hubs*. También lo confirma en otra: *Mi ‘yār*, VII, p. 127.

⁸⁵ Según Ibn Fatūh: *Mi ‘yār*, I, 156; Véase Lagardère. *Histoire et société*, p. 67, n° 261 y J. López Ortíz. “Fatwas granadinas”, p. 123.

⁸⁶ J. López Ortíz, “Fatwas granadinas”, pp. 122-23.

de un imán en su puesto sea de un año [...] Si no termina el año, se le disminuya el sueldo en la medida en que disminuya el plazo del año”⁸⁷.

Esta proporcionalidad es citada en varias fetuas. En una, se presenta el caso de un alfaquí, contratado por un año, mediante un salario determinado, por los habitantes de una alquería para las oraciones suprarrogatorias, que, según al-Ḥaffār, debe ser retribuido proporcionalmente al tiempo de ejercicio⁸⁸. En otra, se trata de un campo (*dimna*) instituido como habiz en favor de una mezquita. En ese lugar hay unos olivos y el imán aprovecha su ganancia; cuando termina el año, cesa el imán y viene otro; esto se produce a primeros de octubre (*uktubar*) ¿para quien será la ganancia de las aceitunas de ese año? ¿para el imán que salió o para el que entró? La respuesta de al-Saraqusī es clara, que se divida entre los dos imanes la ganancia de la cosecha de aceitunas del año pasado hasta la ganancia de este año en proporción al tiempo que presidieron la oración⁸⁹. En otra fetua, opina que existe la costumbre de repartir el producto de la cosecha en veinticuatro meses y el imán cobra la cuota-parte por su trabajo⁹⁰. Ibn Sirāy también se pronuncia, en el mismo caso, por la parte proporcional al número de meses trabajados al año⁹¹.

Caso distinto es el que se le plantea a al-Mawwāq⁹² sobre dos imanes que ejercen en dos mezquitas y se reparten la mitad de las rentas de ambas mezquitas cada uno. Los dos sirven en las dos mezquitas, uno se encargaba una semana de una y su socio, esa misma semana, de la otra mezquita. Se les hace ver que ello no estaba permitido, por lo que ambos preguntan sobre si esta cuestión es lícita o no. Para al-Mawwāq, en virtud de los textos de los ulemas šafīíes y mālikíes, es necesario que la cosecha sea dividida según los

⁸⁷ *Mi ‘yār*. VII, pp. 122-23; con variantes en p. 132; Véase Lagardère. *Histoire et société*, pp. 268 y 147.

⁸⁸ *Mi ‘yār*. VII, pp. 113-14.

⁸⁹ *Mi ‘yār*, p. 139.

⁹⁰ *Mi ‘yār*. I, p. 158; Véase Lagardère. *Histoire et société*, p. 61, n° 226; *al-Ḥadīqa al-mustaḡilla*. F. 32 b y J. López Ortíz. “Fatwas granadinas”, p. 126.

⁹¹ *Mi ‘yār*. I, p. 162; Véase Lagardère. *Histoire et société*, p. 58, n° 213; *al-Ḥadīqa al-mustaḡilla*. F. 14 b y J. López Ortíz. “Fatwas granadinas”, pp. 125-26.

⁹² *Mi ‘yār*. VII, p. 128.

días y que el que dirige la oración un día tome la parte de la cosecha que le corresponde porque ese es el salario por la tarea ejecutada ese día, pues no hay mal en dividir/ repartir los habices de las dos mezquitas y así cuando haya excedente del aceite de una de las mezquitas y no se necesite, se puede iluminar con él la otra mezquita.

Otro tipo de afectaciones: el caso de ‘Abd al-Karīm b. Muḥammad al-Qaysī al-Bastī.

Las rentas de los habices, como dijimos al principio, beneficiaban no sólo al personal al servicio de las mezquitas sino también a recitadores coránicos⁹³, maestros, testigos de honorabilidad, viandantes⁹⁴, estudiantes, pobres⁹⁵, y, en ciertos casos, a los *fuqarā’* de las *zāwiya*-s granadinas⁹⁶.

El caso del poeta de Baza, ‘Abd al-Karīm b. Muḥammad al-Qaysī al-Bastī, puede servirnos como paradigma de la situación de los estudiantes

⁹³ *Mi’yār*. VII, p. 139. A al-Saraqstī se le plantea el caso de unos habices que fueron instituidos en beneficio de quien recitara el Corán sobre las tumbas de sus fundadores; desde hacía tiempo el recitador se venía beneficiando de la renta de tal habiz. Estos habices también fueron instituidos en provecho de los pobres y se tomó el montante de alquiler de aquel habiz para comprar una pieza de tela (*ṣuqqa*) que se habría de repartir entre los pobres para que se vistieran en la *‘id al-adḥā*. Pero la comunidad (*ḡamā’a*) se ha apoderado de esos habices y quiere atribuir las rentas de los mismos al *ḥiṣn Sāliḥa* que estaba seriamente dañado. La respuesta es que el habiz en cuestión no debía ser desviado de sus destinos iniciales porque la institución de un habiz era correcta; a Ibn Sirāy [*Mi’yār*, VII, p. 228], se le pregunta por un habus instituido a favor de un almocrí y hace la distinción entre el almocrí de ciencia religiosa (*muqri’ al-‘ilm*) y el recitador del hadiz: “¿es lícito que se asigne al almocrí de ciencia trayéndolo de la ganancia del habiz y no se entregue nada al recitador del hadiz?”. Responde que no es lícito que se beneficie del habiz a alguien de los gremios (*sanafīn*), salvo que esté en el acta del habiz como prueba de ello.

⁹⁴ Ibn Fatūh. *Mi’yār*. VII, 152 y trad. por M^a I. Calero: “Comares en el *Mi’yār* de al-Wanšārīsī”, p. 938.

⁹⁵ *Mi’yār*. VII, pp. 182-83; V. Lagardère. *Histoire et société*, p. 274. ; VII, p. 114; VII, p. 152.

⁹⁶ Varias fetuas, especialmente de al-Ḥaffār e Ibn Fatūh, tratan de diversos problemas que plantean las *zāwiya*-s granadinas, entre ellas la celebración de la noche del *mawlid* y la negativa a que las cofradías místicas se beneficien de habices para esta celebración: *Mi’yār*, VII, pp. 99-101; V. Lagardère. *Histoire et société*, p. 276, n^o 228; *Mi’yār*. VII, p. 114; V. Lagardère. *Histoire et société*, 231. Otras fetuas demuestran la oposición a diversas prácticas de estas instituciones: *Mi’yār*, VII, 115-16; V. Lagardère. *Histoire et société*, p. 278, n^o 234; *Mi’yār*, VII, 115; V. Lagardère. *Histoire et société*, p. 276, n^o 226.

pobres, de los maestros, imanes e, incluso, testigos instrumentales dependientes de los habices. Varias fetuas que figuran en el *Mi'yār* de al-Wanšārīsī han sido utilizadas por el profesor Muḥammad b. Šarīfa para apoyar su análisis sobre algunos pasajes de la vida de este poeta-alfaquí, relacionados con su actividad profesional⁹⁷. Es problemático, sin embargo, afirmar rotundamente que tales fetuas se refieran a este poeta, pues sólo en una aparece la *šuhra* de al-Qaysī y unas fechas y unos temas que pueden coincidir con los acontecimientos de su vida, pero, aunque no fuera así, dichas fetuas responden a una realidad y como tales las aprovecho en este trabajo. En todas estas situaciones aparece la batalla que mantuvo al-Bastī con el *nāzīr* de los habices de Baza, precisamente su maestro Abū 'Abd Allāh al-Bayyānī⁹⁸.

En las fetuas que a continuación se traducen se pone de manifiesto el conflicto entre los administradores de los habices y algunos de los beneficiarios de sus rentas, en este caso al-Bastī, más que entre aquéllos y los cadíes, que suele ser lo más frecuente. Las fetuas suelen defender al *nāzīr*, aunque alguna, como veremos más adelante, se muestra partidaria de los beneficiarios frente a la postura del inspector o administrador del habiz.

Del estudio de Ibn Šarīfa se desprende que al-Bastī, en su etapa de formación, reclamó en Baza el derecho a poder beneficiarse de los habices instituidos a favor de los estudiantes pobres, pero su demanda fue rechazada por el inspector de los habices, al-Bayyānī, al considerarlo un estudiante rico que vivía en Baza bajo la tutela y protección de su padre, basándose en una fetua del muftí de la capital, Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Mawwāq. Parece que al-Bastī solicita un dictamen al cadí Abū 'Amr b. Manzūr, del que siempre se va a sentir deudor, que opina de forma diferente a al-Mawwāq y dictamina a su favor.

⁹⁷ *Al-Bastī, aḡr šu'arā' al-Andalus (Al-Bastī, el último poeta de al-Andalus)*. Beirut, 1985. Su *Dīwān* fue editado por Ý. Šayja y Muḥammad al-Hādī al-Ṭarābulṣī, Túnez, 1988. Sobre al-Bastī, véase también: C. Castillo. "Abd al-Karīm al-Qaysī y su *Dīwān*". *Estudios Nazaríes*. Ed. C. Castillo. Granada, 1997, pp. 261-281

⁹⁸ Su biografía en: *Nayl al-ibtihāy*, p. 308 y al-Qalaṣādī. *Rihla*, 85. Sobre su relación con el poeta: M. b. Šarīfa. *Al-Bastī*, numerosas citas, en especial, pp. 22 y ss. y 96-97.

Estas fetuas evidencian que sobre los habices instituidos en favor de los estudiantes existían discrepancias entre los juristas cuando el estudiante en cuestión era rico de familia. No se sabe cuál de las dos fetuas fue la sentencia definitiva, es decir, la que se aplicó, parece que la de al-Mawwāq, pues el poeta se queja en varias casidas de su situación y de la privación de su derecho por parte de al-Bayyānī⁹⁹.

La fetua pedida por el *nāzir* al muftí al-Mawwāq es la siguiente¹⁰⁰:

“Una alquería tiene un habiz en beneficio del [*hiṣn*] *Qaštāl*. Un cuarto de las rentas es para los caballeros pobres (*du‘afā’ al-fursān*) de Baza; otro cuarto de las rentas para los estudiantes pobres (*talaba al-‘ilm*) de Baza¹⁰¹ y el último cuarto para el *nāzir*. Ahora el inspector opina que entre los estudiantes hay quien es rico de familia y está mantenido y vestido por su padre. Se pretende vuestro examen sobre esta cuestión ¿Se debe incluir a aquél que, habiendo alcanzado la pubertad y salido del regazo paterno, no posee nada personalmente, pero tiene suficiente para vivir como rico por habitar con su padre y bajo su manutención y vestido o debe ser considerado como pobre y, por tanto, puede percibir de estos habices junto a la mayoría de estudiantes pobres?

Entre las preguntas del *nāzir* figura [también] que la tierra instituida como habiz tiene un pozo y un inmueble que tienen necesidad de reparación y una tierra cultivada sobre la que hay unos canales de riego que necesitan igualmente a alguien que haga trabajos de reparación ¿se puede cobrar de la renta lo que se necesite para ello o no?

Respuesta: En cuanto al estudiante citado no tiene derecho a nada pues no hay duda de que pobre es otro distinto, que necesita lo que recibe para pagar su mantenimiento y vestido y a este estudiante le bastan esas provisiones (*al-ma‘ūna*) para mantenerse con lo que recibe de su riqueza y esta cuestión parece que es más esperada que otras”.

⁹⁹Las quejas del poeta aparecen en numerosas casidas. Cf. M. b. Šarīfa. *Al-Basfī*, cap. segundo sobre su lucha en el camino de la vida y en su *Dīwān*, 47, 67, 72, 119, 122.

¹⁰⁰ *Mi‘yār*. VII, p. 130; M. b. Šarīfa. *Al-Basfī*, p. 73.

¹⁰¹ Hay una laguna en el texto, que indicaría que otro cuarto sería para el *hiṣn*, como se puede deducir de otra fetua. Cf. V. Lagardère. *Histoire et société*, p. 284, n° 255.

La pedida por al-Basfī a Ibn Manzūr es la siguiente¹⁰²:

Se pregunta a Ibn Manzūr acerca de una gran alquería en las proximidades del *ḥiṣn* de Baza instituida como habiz en provecho del *ḥiṣn Qaštāl*. Un cuarto de su renta fue dedicada a los caballeros pobres de Baza; un cuarto a los estudiantes pobres de Baza; un tercer cuarto [en provecho del *ḥiṣn Qaštāl*] y el último cuarto para el administrador de este habiz. Ahora le parece al nazir que entre los estudiantes hay quienes son /hijos/ de padres ricos que les sufragan sus necesidades y les proporcionan su apoyo y no sucede lo mismo con otros que no están en esa situación. Hay quienes han salido del regazo paterno y son autónomos, pero no disponen de recursos; otros, por el contrario, tienen para vivir pues su padre es rico y vive con él bajo su protección y manutención. Se pregunta también que la tierra en cuestión tiene un inmueble (*qarār*) y un aljibe (*ʿyubb*) y una tierra cultivada, que tiene necesidad de alguien que trabaje en ellas ¿Pueden ser utilizadas las rentas para estos fines? ¿se puede conceder a los estudiantes extranjeros los mismos derechos a pesar de que el acta de fundación concierne sólo a los estudiantes pobres de la ciudad mencionada?

Respuesta: Que la alquería citada respete la voluntad del fundador como se expresa en el acta fundacional, y no se infrinja, en lo que concierne al *ḥiṣn Qaštāl*, los caballeros pobres, el *nāzir* y los estudiantes pobres y [en este caso] no se distinga entre quienes son pobres y no tienen padre o tienen un padre pobre y entre quienes son hijos de padres ricos porque la riqueza del padre no adjudica una condición al hijo, que aún siendo rico –especialmente con la mayoría de edad– ha dejado de aceptar la manutención a cargo de su padre y si el padre ayuda a su hijo, Dios se lo agradecerá ya que él ha obtenido lo que le concede el padre para comprar libros o papel, por lo que podrá participar del habiz si Dios quiere. Así la residencia del hijo con el padre no le excluye de su participación y tanto los estudiantes del país como los que han elegido residir en él, aunque su origen no sea del país, si son pobres se les concederá [este derecho], a menos que en el acta haya un texto que los excluya.

En cuanto al cambio de de la utilidad del habiz a favor del aljibe o del inmueble no es posible. Sólomente es válido lo que sea de interés del

¹⁰² *Miʿyār*. VII, pp. 123-24.

habiz en general , salvo que el inmueble se alquile y consigua su mantenimiento, pues ya se ha alegado su licitud y esta cantidad es para el habiz y no para otra cosa”.

Según Ibn Šarīfa, al-Bastī, en esta etapa de juventud, empieza a ocuparse de enseñar a los niños (*mu'addin*) y a redactar contratos mientras sigue acudiendo asiduamente al *ma'âlīs* de ciencia como estudiante. De nuevo va a reclamar los derechos que beneficiaban a los estudiantes pobres y el inspector del habiz a negarse, aduciendo, en esta ocasión, la falta de constancia en sus lecciones y su escasa dedicación. Para apoyar su opinión, el inspector solicita otra fetua a al-Mawwāq¹⁰³:

“Pregunta: Acerca de unos habices, en Baza, constituidos en beneficio de los estudiantes pobres. Entre nosotros, asiste al *ma'âlīs* de ciencia, de vez en cuando, un maestro de escuela, que pasa gran parte de su tiempo dedicado la enseñanza, y un artesano que consagra a su profesión, de la que vive, la mayor parte de su tiempo y esto es dudoso para nosotros ¿Se han de beneficiar de los habices mencionados los que están en esta situación? Lo evidente del asunto es que la intención del fundador era ayudar (*i'āna*) a quienes se ocuparan del estudio –y no a quienes se ganan la vida de otra manera– dedicando todo su tiempo a dicha tarea. En cuanto a quienes asisten al *ma'âlīs* de ciencia sólo un rato de vez en cuando como [suele] hacer el *'āmmī*, que sólo le dedica el tiempo perdido, están lejos del propósito de ayudar que tenía el fundador. Cuando vivíamos en la capital, oímos a nuestros compañeros declarar que aquéllos que sirven de testigos de honorabilidad ejemplar (*baraza li-l-šahāda*) junto a los notarios no tenían derecho a la remuneración acordada al estudio. Queremos que nos ofrezcas tu opinión sobre esta cuestión.

Respuesta: Es demoníaco distraer lo que debe ir a los estudiantes en provecho de otras personas. Dijo al-Šātibī en su *Muwāfaqāt* lo siguiente: Es un disparate relacionarlo con “procurarse el interés público” (*al-mašlahā al-mu'ytaliba*) y [supone] una capacidad jurídica a la que no se tiene derecho, y ambas cosas deben ser invalidadas según la ley. No

¹⁰³ *Mi'yār*. VII, pp. 124-125; Véase Lagardère. *Histoire et société*, p. 263 ; Ibn Šarīfa, p. 72. Agradecemos a D. Serrano las sugerencias que nos ha hecho sobre la traducción.

deben percibir del *waqf* instituido en favor de los estudiantes sino los que sean inteligentes, quieran mejorar sus conocimientos, sean virtuosos y se dediquen exclusivamente a sacar provecho y utilidad. En cuanto a si su conocimiento de la lectura coránica no rebasaba el umbral de su puerta, que pida su sueldo a su Señor y el *waqf* se dedique a su gente o que [en caso de que no hubiera ningún beneficiario que cumpla las condiciones impuestas por el fundador] sea dedicado a una actividad que sea de más provecho para el pueblo, porque fue constituido para la utilidad pública. Y en cuanto a lo que mencionáis de que cualquiera que sea autorizado a servir de testigo instrumental pierda su derecho al sueldo de los estudiantes, nuestro maestro el *šayj* Abū l-Qāsim b. Sirāy era de esta opinión: él autorizó a uno de nuestros compañeros a testimoniar, pero especificando bien que si se establecía en una tienda de notario él [Ibn Sirāy] le privaría del salario”.

Esta fetua parece que está relacionada, según Ibn Šarīfa, con el caso que se consulta a Ibn Manzūr sobre un imán que simultaneaba su cargo con el de *muʿaddin* o maestro y que percibía por orden del sultán 2 *dirham*-s al día, lo que haría al mes la cantidad de 60 *dirham*-s. Ello concuerda con lo que hemos visto anteriormente y es que desde siglos atrás el imán podía posiblemente a través del contrato cumplir diversas funciones relacionadas con la mezquita. En el *Dīwān* de al-Bastī se comprueba cómo solicita a su amigo el cadí de Baza, Abū Hāmid b. al-Ḥasan al-Mālaqī el cargo de imán predicador de la Mezquita Mayor de Baza¹⁰⁴. El cadí atendió su petición y el inspector de los habices le asignó un sueldo de 60 *dirham*-s mensuales provenientes de los habices de la aljama. Pero el poeta se queja por la reducción de su salario que se reduce a 50 *dirham*-s y, según su propias palabras, podrían, incluso, haberse reducido a 20. Si la fetua, como parece, se refiere a al-Bastī, se puede comprobar una vez más cómo el cadí Ibn Manzūr va a dictaminar en su favor cuando se le deniega su derecho¹⁰⁵. Su

¹⁰⁴ En su juventud fue también imán de Berja. Al-Bastī, p. 51 y 53. Sobre el cadí, véase M^a I. Calero Secall. “Los Banū l-Ḥasan al-Bunnāhī”. *Estudios Árabes dedicados a D. Luis Seco de Lucena*. Granada, 1999, p. 74 y 75.

¹⁰⁵ Al-Bastī, pp. 55 y 76.

queja aparece en el *Dīwān* conectándola con la precaria situación de las mezquitas, de la demora y disminución de los salarios de los imanes¹⁰⁶:

“Se preguntó al cadí Abū ‘Amr b. Manzūr acerca del imán de una mezquita a la que se añadió una escuela (*maḥḍara*) para que en ella estudiaran los niños. Por decreto de nuestro señor el sultán se asignaron dos dirhemes al día para reforzar el salario de aquella mezquita. Se abrió una segunda escuela además de aquella y se dispersaron los niños de la primera y se abandonó ¿Es lícito que el imán pueda seguir cobrando su salario aunque haya sólo dos o tres niños más o menos o debe abandonarla la primera escuela?

Respuesta: Es lícito que el maestro permanezca en la escuela enseñando el Corán aunque no queden más que uno o dos niños y perciba lo que le asignó el sultán. Ésta es la respuesta a lo que se pregunta”

Hay varias fetuas en el *Mi‘yār* pedidas a juristas magrebíes por un tal al-Qaysī, que no es otro, según Ibn Šarīfa, que al-Basṭī. Los consultados son al-‘Abdūsī e Ibn Āmlāl. Puede que tengan relación con los casos precedentes, pues hay que tener en cuenta además que en algún momento de su vida, al-Basṭī ejerció como testigo de honorabilidad y como notario, cobrando también de los habices. La confrontación con el inspector del habiz, por no ejercer su cargo idóneamente, bien como imán o como testigo, transpasa ahora los límites granadinos¹⁰⁷.

“Se preguntó a al-‘Abdūsī- ¡Tenga Dios misericordia de él!- acerca del salario de al-Qaysī, quien durante unos cinco años percibió de los habices 30 dinares al mes, sin llevar los libros de cuentas del habiz ni un sólo día, ni dar audiencia, ni declarar los ingresos y los gastos. ¿Debe restituir la cantidad que ha percibido o debe conservarlo? ¿Cuál es el decreto de *Allāh* sobre este asunto? [...]

Respuesta: [...] Si el salario en cuestión ha sido instituido para cumplir un compromiso de servicio de inspección (*nazar*), de control (*išrāf*), de testimonio (*šahāda*) u otros servicios distintos y no las cumplió pues lo

¹⁰⁶ *Mi‘yār*. VII, p. 156.

¹⁰⁷ *Mi‘yār*. VII, pp. 12-13.

percibió injustamente, debe restituirlo porque él lo recibió a cambio de algo distinto y no le es lícito al inspector del habiz tolerar esta falta. Por el contrario, deberá demandarlo y reclamarle el dinero, puesto que a él le incumbe preservar los bienes habices y arrancarlos de las manos de los que los usurpan o los toman indebidamente.

El personaje en cuestión nos ha consultado sobre ello y yo le he emitido una fetua en el sentido de que él no tenía derecho a percibir el salario, salvo bajo dos condiciones: Que fuera por orden de aquél a quien Dios ha confiado los intereses de los musulmanes y en virtud de su prudente arbitrio y que cumpla con el compromiso para el que el salario ha sido instituido, excepto ello, no le es lícito percibirlo.

A continuación se registró [...] esta fetua a primeros de *šawwāl* del año 838/ mayo de 1435".

En la misma fetua aparece también la respuesta emitida por el alfaquí Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Alī al-Madyūnī, conocido por Ibn Amlāl, fechada el 4 de *šawwāl* del 838/ 4 de mayo de 1435:

“Es indispensable que restituya aquello de lo que se apoderó de los habices porque él lo recibió indebidamente y no hay lugar a duda, pues él ha estado dispuesto a recibir lo que recibió sin compensar en nada al habiz, y es obligatorio a quien está designado para la inspección del habiz hacer que se cumpla y demandarlo por ello y no le capacite para el servicio porque ese es uno de los derechos del habiz y es una obligación relativa a la garantía de quien lo percibe/.../

En otro lugar del *Mi‘yār*¹⁰⁸ aparece otra fetua sobre al-Qaysī:

“Se preguntó al *sayyid* ‘Abd Allāh al-‘Abdūsī acerca del salario de al-Qaysī que percibía de los habices y no llevaba los libros, ni proveía de los medios necesarios, alfombrillas, aceite u obras, ni daba ni recibía ¿Le es lícito esto o debe restituirlo? ¿Es necesario demandarlo?”

La respuesta es igual a la anterior con pequeñísimas variantes, incluyendo la misma de Ibn Āmlāl.

¹⁰⁸ *Mi‘yār*. VII, pp. 297-98.

Estas fetuas, junto al contenido del *Dīwān* de al-Baṣṭī, ponen de relieve la situación de los cargos religiosos y de las instituciones de Baza, a los que no exime de crítica por la negligencia y el descuido en que se encontraban¹⁰⁹ y esta crítica puede hacerse extensiva a todas las ciudades del Reino de Granada.

¹⁰⁹En una casida dedicada a Ibn Manzūr, al-Baṣṭī culpa a los inspectores de los habices de la negligencia y descuido en que esta institución ha caído por tratar de sacar provecho de los habices mediante el fraude producido por el arrendamiento de algunas tierras de labranza pertenecientes al habiz que eran arrendados por medio del cambio de *dirham-s sab ʿiniyya* (de 70) y sobre su proporción, luego se alteraba la acuñación (ceca) y se devaluaba, pero no se cambiaba la proporción, lo que producía un quebranto a los habices. Al-Baṣṭī, pp. 205-206 y una fetua de Ibn Manzūr. *Mi ʿyār*. IX, 127.