

Punto de vista del intelectual sobre su relación con el poder político en la época nazarí

Viewpoint of the intellectuals with regard to their relation with the political power in the nasrid era

Ahmad Chafic DAMAJ

Departamento de Estudios Semíticos
Campus Universitario de La Cartuja – Granada

RESUMEN

Este artículo analiza los diferentes puntos de vista de algunos intelectuales de la época nazarí en al-Andalus acerca de su relación con el poder político, exponiendo su opinión respecto a si es conveniente o no colaborar con el gobernante, así como su punto de vista respecto a su posición dentro del séquito del sultán, sobre la licitud o no de aceptar regalos, sobre la obediencia al sultán y los riesgos de su amistad, y finalmente sobre las consecuencias de la servidumbre y la desvinculación y alejamiento del poder.

PALABRAS CLAVE: Intelectuales. Poder político. Al-Andalus. Período nazarí.

ABSTRACT

This article analyzes the different viewpoints of certain intellectuals of the Nasrid era in al-Andalus with regards to their relation with political power. It shows their opinions on whether it was convenient or not to collaborate with the ruler, their points of view with respect to their position within the sultan's retinue, on the permissibility of accepting or rejecting gifts, on obedience to the sultan and the possible risks inherent in the relationship between intellectual and ruler, and finally on the consequences of servitude and the dissociation and removal from power.

KEY WORDS: Intellectuals. Political Power. Al-Andalus. Nasrid Era.

SUMARIO Introducción. Situación dentro del séquito del sultán. Posición frente al estamento militar. Postura de los alfaquíes frente a los regalos del sultán. La obediencia al sultán injusto. Aceptación, abandono y rechazo de los cargos. Colaboración en caso de sublevación. Riesgos de la amistad con el sultán. La *jidma*: la desazón, sus consecuencias y la desilusión del intelectual. Desvinculación del poder.

Introducción

Podemos observar que la mayoría de los intelectuales¹ de la época nazarí (629-897/1232-1492)² colaboraron con el poder o mantuvieron, de una u otra forma, contactos con él, bien ocupando cargos en la administración o bien realizando tareas políticas o científicas. Esta observación concreta puede indicar que no existieron obstáculos teóricos o de principios que impidieran el acercamiento del intelectual al poder político y, a lo largo de este artículo, analizaremos hasta qué punto sus posturas frente a su relación con el poder reflejaron sus ideas y sus principios, descubriendo o a través de los textos o sus diferentes visiones frente a la colaboración, ya fuera favorable, con reservas o desfavorable a la misma, sin perder de vista la evolución que fue experimentando. Intentamos con ello saber una de las cuestiones que preocuparon a los intelectuales de la época y entender una de las dimensiones existentes en la relación entre el poder y el intelectual, ya que nos sirve para estudiar su influencia profunda en la vida política, social y cultural.

Situación dentro del séquito del sultán:

Los intelectuales: ulemas, literatos o escribanos, fuera cual fuere su tendencia, eran conscientes de la importancia de su papel y por ello invitaban al sultán a que se acercara a las gentes del saber. Ibn al-Azraq³, en su libro *Badāi' al-silk*, divide al séquito en dos grupos: el buen séquito y el mal séquito, y enumera las cualidades que deben tener los primeros; determina en primer lugar que es preciso poseer “Entendimiento y experiencia” mencionando lo que decía al-Ṭurṭūšī⁴:

“Conviene al rey frecuentar el trato con personas inteligentes y cultas, que gocen de buena reputación y de la estimación de las gentes; que posean larga

¹ La palabra intelectual, en este artículo, se utiliza en su sentido más amplio, por un lado desde una perspectiva sociológica y, por otro, desde un punto de vista histórico. Históricamente, al hablar del concepto “intelectual”, se hace referencia a la élite que monopoliza las distintas formas culturales de conocimiento, creación y expresión, como formas culturales de conciencia. GINER, SALVADOR, y otros, *Diccionario de sociología*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, 387.

² Sobre la época vease: ARIÈ, RACHEL. *España musulmana (siglos VIII-XV). Historia de España de Tuñón de Lara*. Barcelona: Labor, 1994. HISTORIA DE ESPAÑA DE MENÉNDEZ PIDAL. *El Reino Nazarí de Granada (1232-1492)* Madrid: Espasa Calpe. 2000. T.VIII***y T.VIII**** AL-ṬŪJĪ, AHMAD. *Mazāhir al-ḥaḍāra fī l-Andalus fī 'Aṣr Banī l-Aḥmar*. Alejandría, 1997.

³ Ibn al-Azraq (m. 896/1491) fue alfaquí, muftí, literato y poeta en la etapa nazarí. Fue nombrado cadí de la comunidad de Granada en tiempos del sultán Abū-l-Ḥasan 'Alī (1464-1482) y más tarde desempeñó el mismo cargo en Jerusalén. AL-MAQQARĪ. *Azhār al-riyād fī ajbār 'Iyād*. Ed. M. Al-Saqqā, I. Al-Ibyārī y 'A. Al-Šalabī. El Cairo: 1939, III: pp. 317-323. AL-TUMBUKTĪ. *Nayl al-ibtihāy*. El-Cairo: 1291/1932, 324.

⁴ Abū Bakr al-Ṭurṭūšī (n. Tortosa 451/1059), alfaquí, historiador y literato, salió de Al-Andalus en el 476 (1083), autor de *Sirāy al-mulūk*, obra con la que conquistó gran celebridad. Murió en Alejandría en el 520/1126 o en 525 /1130. PONS BOIGUES. *Ensayo biobliográfico de historiadores y geógrafos arábigo-españoles*. Madrid: 1898, pp. 181-184.

experiencia y hayan sabido aprovechar sus lecciones. El trato con personas inteligentes fecunda y desarrolla el entendimiento”⁵.

Y, en segundo lugar: “adecuada conducta religiosa”⁶...

A continuación pasa a señalar las ventajas que el sultán consigue con ellos:

“Su compañía señala el carácter de los que le acompañan, se dice en los proverbios: se piensa de la persona lo que se piensa de sus amigos, y dijo Al-Turtūšī: Has de saber que no es el humo tan claro indicio del fuego como lo es el amigo de las condiciones de quien con él se acompaña. Con ellos se consigue el bienestar del resto del séquito hasta que el bienestar se generaliza a todos los súbditos”⁷.

Ibn al-Azraq destaca el importante papel que puede desempeñar el sabio en beneficio del Sultán, y apoya esta idea en la opinión del célebre alfaquí Ibn Ḥazm (384-456/994-1064):

“Es imprescindible para conservar el poder, como dice Ibn Ḥazm: “Toma de los mejores secretarios, ulemas, jueces y gobernadores, los que tienen ideas sensatas, los que saben guardar secretos y que sean nombrados sus visires, que asistan a su asamblea, le acompañen en su gobierno, para todo lo que Dios le ha encargado en los asuntos de su siervo. Conversar con los hombres es uno de los placeres favoritos”⁸.

Ibn al-Jaṭīb (713-776/1313-1375) en *Maqāmat al-siyāsa* recomienda al sultán tener en cuenta el papel importante de los ulemas:

“Has de saber que la posición de los ulemas dentro de tu reino es como la antorcha brillante y como la de la lámpara en lo alto y tanto en cuanto se mantengan en buen estado, dan luz y revelan con su luz la figura de los objetos”⁹.

Realizar el anhelo de ocupar una posición preeminente entre los colaboradores del sultán precisa que el gobernante se muestre proclive a admitir la intervención de los colaboradores y, por otro lado, que los intelectuales estén realmente convencidos de la importancia de su papel. Para conseguir el objetivo de convertirse en miembro del séquito es necesario eliminar ciertos obstáculos, como el de la oposición de los antiguos miembros del séquito, que pretenden mantener sus privilegios y obstaculizan el acceso de nuevos miembros. Entre los escasos textos que nos han llegado y que critican a los servidores del sultán y cortesanos, hemos encontrado un texto importante¹⁰ de Yahyà b. Ibrāhīm al-

⁵ AL-TURTŪŠĪ. *Lámpara de los príncipes (Sirāy al-mulūk)*. Trad. Maximiliano Alarcón, Madrid: 1931, I: 293.

⁶ IBN AL-AZRAQ. *Badāi’ al-silk fī ṭabāi’ al-mulk*. Ed. ‘Alī Sāmī al-Naššār, Irāq, 1977, I: 348-9.

⁷ *Op.cit.* I:349.

⁸ *Op.cit.* I:351.

⁹ AL-MAQQARĪ. *Nafḥ al-ṭīb*. Ed. Iḥsān ‘Abbās. Beirut: Dār Ṣādir, 1968.VI: 441.

¹⁰ Su importancia radica, fundamentalmente, en su aspecto literario porque representa un ejemplo del género irónico-popular.

Baragwāfī¹¹, compuesto con motivo de que su autor fuera importunado por algunos auxiliares del sultán, lo que le llevó a satirizarlos y describirlos irónicamente, clasificándolos y determinando su propia situación dentro del séquito, para luego especificar qué grupo debería ocupar el lugar más alto de la pirámide, encabezada por el sultán, al que compara con la “lámpara” y, bajo éste, sitúa a los servidores, a los que compara con las “polillas” que revolotean a su alrededor. La biografía de Al-Baragwāfī nos hace pensar que fue un personaje problemático. Ibn al-Jaṭīb nos transmite un ejemplo de su producción, en el que se refleja su estilo, mezcla de seriedad y de agria ironía. Ibn al-Jaṭīb, según cuenta, transformó el texto original en *fushḥā*, es decir: árabe puro, quizás por contener errores gramaticales o bien porque fue escrito en un lenguaje cercano al dialecto.

“Dios es la luz de los cielos sin fuego, ni cosa alguna, y el sultán es su sombra y su lámpara en la Tierra, sobre cada uno de los dos se precipitan las polillas convenientes y Él, el Elevado, es quien quema su polilla con su esencia, las inunda con su quintaesencia, con su lámpara y su sombra. Y el sultán, con su fuego, quema su polilla con su aceite y la sumerge en sus dones. Pues las polillas de Dios, se dividen en rondadoras, exaltadoras, las que piden perdón, fieles y contemplativas. Y las polillas del sultán se dividen, sin excepción alguna, en grupos: salamanquesa, hija de salamanquesa, perro hijo de perro, y perro absoluto, deshonesto hijo de deshonesto, maldito hijo de maldito, gato hijo de gato y el recto. En cuanto a la salamanquesa, es la que se quema en el aceite de sus dones, la que se preocupa por aquellos en vez de aconsejar al benefactor y de ofrecer su esfuerzo. Y el perro hijo de perro, es el sagaz, precavido con su entusiasmo, por si se quema o asfixia, da algo de lo que debe y toma algo de lo mismo. En cuanto al perro absoluto, es el que se enfrenta y despide al vulgo en la Puerta y engrandece el pequeño donativo. El deshonesto hijo del deshonesto, el que se entrega en su entusiasmo hasta lo intolerable, y por eso se ganó este nombre por elección popular. Cuando pase junto a ellos un patán o un soberbio, dirán: este es el deshonesto hijo del deshonesto, se considera a él mismo un caudillo, pues está colocado para tener algún poder, del mismo modo que el perro hijo de perro lo es por la sagacidad. En cuanto al maldito hijo de maldito, es el que se equivoca, el que se obstina, el que participa con su Señor, quien es favorecido con su grandeza y su poder. En cuanto al gato, es el pobre (*faqīr*) como yo, el que no es indispensable por no tener una posición, a veces está en el regazo del rey, a veces en un lugar cómodo, a veces en altas posiciones, a veces bienhechor y a veces malhechor, se le disculpan sus muchos errores por la mínima obra buena, pues él es de los que revolotean, presagiando su muerte o sus injurias, orgulloso en algunos momentos por el respeto que el Legislador le ha reservado, y todo eso no

¹¹ Al-Baragwāfī (n. en Anfā, Casablanca), de los Banū al-Turḡumān, ejerció como recaudador de impuestos y posteriormente se dedicó por completo a la vida sufí y piadosa, permaneció en la rábida *Al-Sūdān*, a las afueras de Málaga y rápidamente se hizo muy conocido, la gente se amontonaba a su alrededor. Conocía de memoria los dichos de los sufíes, pero en ciertos temas no poseía sólidos conocimientos. Más tarde se inclinó a relacionarse con la gente y esta transformación dio un giro a su vida y es importante a la hora de comprender el texto. El sultán lo encarceló y azotó, murió de ese modo en la cárcel en *muḥarram* del 768/1366. IBN AL-JAṬĪB, *al-lḥāṭa fī ajbār Garnāṭa*. Ed. Muḥammad ‘Inān. El-Cairo: 1978, IV, 429-431; *Dīwān*, 304, verso 43. M^a I. CALERO SECALL y V. MARTÍNEZ ENAMORADO. *Málaga, ciudad de al-Andalus*. Málaga: Agora-Universidad, 1995, 243-4.

se oculta. En cuanto a la polilla quemada, es, para los Estados, de dos tipos, a veces es visible (*zāhir*) y su tarea es frotar la lámpara, arreglar su mecha, filtrar su aceite, impedir su humo y cuidar lo que le es solicitado. Su existencia es, aparentemente, muy cercana. En cuanto a la quemada oculta (*bāṭin*), es conocida en su Estado por la rectitud, el ascetismo y la piedad y la gente la recibe para engrandecerla, y animarla para que siga en su camino, pues será una intermediaria entre ellos y su Creador y sucesor, que es su lámpara y, cuando Dios designe la ruina del Estado y apagar su lámpara, entonces hará que se encarguen de esto los ociosos y los ignorantes, pues así fue la cosa como habeis visto, y todos son precipitadas polillas y cada uno obre a su modo”¹².

Podemos interpretar que el autor pretende dividir a los auxiliares del sultán en: **Oportunistas**: aquellos que están atentos para aprovechar la ocasión y obtener beneficios del gobernante. Son criticados irónicamente, comparándolos con las polillas que revolotean alrededor de la luz, atraídas por su brillo y calor pero que, cuando se acercan demasiado, se queman. **Inestables**: los que no tienen una situación estable en su relación con el sultán por no ser elementos imprescindibles, aunque ellos se afanen en estrechar la relación con el gobernante, es su propio caso y se denomina “gato”, comparándose con este animal que se acerca a su amo rozándole con su cuerpo para ganarse las caricias. **Expertos**: los que ofrecen su experiencia y conocimientos para solventar las necesidades del Estado. Son los grandes funcionarios que acompañan al sultán. **Piadosos**: son los que denomina *ahl al-bāṭin* (místicos o esotéricos) que se preocupan de su vida interior y los sitúa frente a los *ahl al-zāhir* (exotéricos), entre los que se encuadra al grupo de “expertos” o altos funcionarios. Los piadosos actúan en la sombra, dedicados al servicio de Dios mientras que los “aparentes” actúan en la luz, haciendo gala de sus éxitos. Con el grupo de piadosos o místicos el Estado se consolida, mientras que sin ellos el Estado se corrompe y se derrumba. Su papel no se limita a emitir recomendaciones sino que son el lazo que une a los súbditos y al gobernante. Sin llegar a determinar la naturaleza de este papel puede que, por el prestigio que gozan entre el pueblo, sean intermediarios entre el pueblo y el sultán, sirven para romper las barreras que el gobernante suele colocar cuando se ocupa de sus propios asuntos. Este grupo puede conseguir la armonía entre la base popular y la cabeza del Estado en aras del interés general de la sociedad. En el texto aparece una crítica clara a los ignorantes que se encargan de los asuntos del Estado, quienes, con su actitud temeraria, pueden causar la ruina del mismo. Ésta puede ser una crítica indirecta hacia el monarca, lo que nos hace pensar en que era un opositor y prueba de ello es la manera de cómo murió: asesinado en la cárcel, motivada, probablemente, por una crítica irónica contra el soberano.

¹² IBN AL-JAṬĪB. *Ihāta*. 429-431.

Tanto Ibn al-Jaṭīb como Al-Baragwāṭī utilizan la lámpara como instrumento de comparación. El primero compara a los ulemas con la lámpara y el segundo con el sultán, ambas lámparas irradian luz pero, en el primer caso, alude a una luz que sirve de guía, que ilumina el camino tanto de los hombres de a pie como de los gobernantes, mientras que, en el segundo, la luz tiene otra función, es un foco de atracción con doble filo, seduce y abrasa a la vez, el sultán es la fuente de los dones por lo que la gente acude a él.

Posición frente al estamento militar:

Así como Al-Baragwāṭī alentó al sultán para que se acercara a los místicos y rectos, otros sectores, como los escribanos, aspiraron a tener una posición semejante a la de los militares. El estamento militar desempeñó un papel básico en la defensa del Estado y gozaba de gran prestigio. Los intelectuales cortesanos se percataron de este prestigio y fueron asegurando su situación frente a esta clase militar, solicitando la igualdad. Eso se reflejó en la literatura andalusí, a través del género literario de la *mufājara*, en la que los personajes se jactan de sus virtudes y achacan al contrario los defectos. El literato intenta demostrar su habilidad dialéctica para convencer o criticar al oponente, en ocasiones su intención es hacer que uno de los polemistas prevalezca sobre el otro para hacer vencer sus propias ideas y sentimientos, como se ve en las *mufājarāt* entre ciudades, o cuando quiere destacar, por ser un hombre de letras, la importancia de la sabiduría, como se ve en las *mufājarāt* entre la espada y la pluma¹³. El cálamo es símbolo de Ciencia y Sabiduría y la espada representa el poder militar, los dueños del cálamo reclaman la consideración y el lugar elevado que les corresponde. Al elogiar el cálamo alaba la Sabiduría y a quienes la representan y, al elogiar la espada, alaba el poder militar como pilar del poder político¹⁴. En la etapa nazarí también encontramos ejemplos de *mufājara*. Dice Abū l-Baqā' al-Rundī (*Muḥarram* 601-684, 1204/5-1287/8)¹⁵ describiendo a la pluma:

Pálido como el enamorado en su hermosura
lo creo enamorado por haber palidecido
de bellas virtudes, de firmeza intensa
compite la lanza aunque no la alcanza
expresa lo que hay en la inconsciencia
y hace lo que hacían las espadas y las lanzas¹⁶

El poeta, con esta comparación entre la espada y el cálamo, afirma que el cálamo tiene virtudes similares a la espada, tanto en su eficacia y como en su importancia, e incluso la

¹³ Vease la *Maqāma* de Ibn Burd al-Aṣḡar (Abū Ḥafṣ Aḥmad b. Muḥammad, m. 445 H-1053-4 C), dirigida a uno de los reyes de taifas, Muḡāhid al-‘Āmirī, en su epístola *Al-sayf wa-l-Qalam*. IBN BASSĀM. *Al-Dajira fi mahāsini ahl al-yaṣira*. Ed. I.‘Abbās. Beirut: Dār al-Ṭaqāfa, 1979, I, 523-528. DE LA GRANJA. F. *Maqāmas y risālas andaluzas*. Madrid: Hiperión, 1997, 32-43.

¹⁴ ‘ABBĀS, IḤSĀN. *Tārīj al-adab al-andalusī ‘Aṣr al-ṭawā’if wa-l-murābiṭīn*, Beirut: Dār al-Ṭaqāfa, 1974. 3ª ed. 291-2.

¹⁵ Abū l-Baqā' ‘Alī b. Yazīd al-Rundī, alfaquí, literato, en la corte de Muḥammad I y Muḥammad II, autor de la célebre *Elegía a al-Andalus* con motivo de la caída de las principales ciudades en manos cristianas. AL-MAQQARĪ. *Azhār al-riyāḍ*. Rabat: 1987, 47-50. AL-DĀYA, M. *Abū l-Baqā' al-Rundī. Ṣā’ir riṭā’ al-Andalus*, Beirut: 1976.

¹⁶ IBN AL-JAṬĪB. *Iḥāṭa*. III: 368.

supera, porque la palabra es el más afilado instrumento de expresión y, con esto, reafirma la posición de los hombres de letras frente a los competidores “militares”.

El secretario y visir Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. M. al-Lawṣī (m. Rabī‘ II, 752/1351) compuso estos versos elogiando a uno de los reyes nazaríes:

Contigo el Islam alcanzó sus metas
 ¡Oh el que hace cumplir los ritos del Islam!
 Enseñaste esta época haciendo justicia entre la gente
 hasta que alabamos el curso de la vida
 una espada corta como una pluma
 y una pluma corta como una espada
 tu diestra las unió tras una separación
 ciertamente las espadas se engrandecen con las plumas¹⁷

El sultán merece el elogio porque ha devuelto la consideración al sabio y hombre de letras, simbolizado en este poema por el cálamo, y ha equilibrado la balanza con el otro grupo, el de los militares, simbolizado por la espada.

El análisis que realizó Ibn Jaldūn sobre la constitución del Estado, nos arroja una luz sobre el motivo de la rivalidad entre los hombres de armas y los hombres de la pluma. Observó que los hombres de armas ocupan una elevada posición en dos etapas de la formación del Estado: al principio, cuando el Estado está luchando por imponer su poder y conformar sus pilares y al final, cuando comienza a debilitarse y los militares se hacen necesarios para evitar su desaparición. Pero en la etapa intermedia, en la que el Estado ya está constituido, la necesidad de las gentes de letras (*arbāb al-aqlām*) es mayor que la de la del estamento militar (*arbāb al-suyūf*)¹⁸. A través de este análisis queda claro que en cada una de estas etapas uno predomina sobre el otro, lo cual provoca una rivalidad entre ambos.

De lo expuesto deducimos que los intelectuales, generalmente, estaban de acuerdo con el papel que podían desempeñar en el poder. Y si para la mayoría de los intelectuales la pregunta de si debían colaborar con el sultán ya estaba superada, el interrogante de con qué gobernante y cómo debería colaborar, continuó planteándose, especialmente por los alfaquíes.

Postura de los alfaquíes frente a los regalos del sultán:

¿Es lícito aceptar los regalos y la comida del sultán? Esta pregunta se la plantearon los alfaquíes de al-Andalus, dividiéndose en dos grupos: los que sí lo consideraban lícito, como el alfaquí Aḥmad b. Jālid¹⁹ e Ibn ‘Abd al-Barr²⁰, que emitió una *fatwà* que declaraba lícita

¹⁷ IBN AL-JATĪB. *Al-Katība al-kāmina fī man laqīnā-hu bi l-Andalus min šu‘arā’ al-mi’a al-tāmina*. Ed. Iḥsān ‘Abbās. Beirut 1963, 175.

¹⁸ IBN JALDŪN. *Muqaddima*. Beirut: Mu’assasat al-A‘lamī li-l-Ṭibā’a, 1971, 214-5.

¹⁹ Es Aḥmad b. Jālid b. ʿAzīd b. Sulaymān, conocido por Ibn al-ʿAbbāb (m. 322/933-4), el mayor conocedor de su tiempo en *fiqh* y *ḥadīth* y autor de un libro sobre la aceptación de los regalos. IBN AL-FĀRADĪ, *Tārīj ‘ulamā’ al-Andalus*. El Cairo: 1966, nº 94.

²⁰ Abū ‘Omar Yūsuf b. ‘Abd Allāh Ibn ‘Abd al-Barr, nació en Córdoba en 368 H - 979 C, tradicionalista y alfaquí, durante el reinado de Muzaḥfar Ibn al-Aḥṣā fue nombrado cadí de Lisboa y de Santarén, murió en el 463 (1071). PONS BOIGUES. *Ensayo...* nº 111, pp. 147-150. KAḤḤALA. M. *Mu’jam al-mu’allifin*. XIII, 315-6.

la aceptación de presentes del sultán²¹; y los que no lo consideraban lícito o declaraban inconveniente la aceptación de regalos²². Entre la lista de ulemas que rechazaban la aceptación de regalos están Ibn Ḥazm²³, Ibn Abī Rubbāl²⁴, Ibn ‘Arabī²⁵ y otros que mantuvieron la misma postura y no aceptaban presentes provenientes del gobernante, ya que sostenían que el sabio no debía admitir favores, tenía que ser un hombre íntegro e independiente del sultán, porque éste no siempre se comportaba de una forma ortodoxa.

En la época nazarí también hubo un sector de ulemas y sufíes que rechazaban los regalos y privilegios del sultán. Al-Maqqarī cuenta lo que dice Al-Rā‘ī²⁶ en su libro *Al-fatḥ al-munīr fī ba‘aḍ mā yaḥtāyū ilayhi al-faqīr*:

“El cadí de la comunidad de Granada, Abū l-Ma‘ālī, hijo de Al-Šarīf Abū l-Qāsim Muḥammad b. Aḥmad al-Ḥasanī al-Sabī, conocido por Al-Garnāfī, que había abandonado las altas funciones y cargos y se dedicó a la adoración de Dios, visitando *marqa‘a*, tomó la vía de los sufíes (*al-qawm*), alcanzó una alta consideración en los corazones de las gentes mundanas y de las gentes espirituales, su hermano, mi maestro Abū l-‘Abbās, era cadí en el oriente de Al-Andalus por este motivo y porque su medio de vida provenía de servir al sultán, Abū l-Ma‘ālī no comía nada en la casa de su hermano, cuando necesitaba comer estando en casa de su hermano me daba un dirham para le comprara algo de comer, así continuó en este buen camino durante muchos años...”²⁷

Es evidente que, según lo leído, existió un grupo que prefirió ganarse la vida de una manera pura, lo que les impulsó a buscar oficios acordes a sus principios. En las etapas iniciales de la vía, el adepto (*murīd*) debía hacer progresos en la abstinencia (*wara‘*), ya que el alimento, o cualquier otra cosa procedente de las clases dirigentes, era considerada sospechosa²⁸.

El contenido del resto de la historia que transmite Al-Rā‘ī tiene una dimensión sufí que gira en torno a la cuestión de cómo deben vivirse estrictamente las verdades del sufismo

²¹ AL-MAQQARĪ. *Nafh*. III:235-6.

²² Al-Gazālī expone esta cuestión en el capítulo V de *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn* sobre lo que es lícito e ilícito de los donativos de los gobernantes y dice de su época: “*el caudal de los gobernantes en nuestro tiempo es ilícito en su totalidad o en su mayor parte*”. AL-GAZĀLĪ. *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*. Beirut: Al-Maktaba al-‘Ašriyya, 1992 II: 185-193.

²³ Ibn Ḥazm, fue contemporáneo de Ibn ‘Abd al-Barr, rechazaba aceptar regalos de los emires de su época (Reyes de Taifas) porque no sentía consideración alguna hacia ellos puesto que él era visir, hijo de visir y los miraba por encima del hombro. ABŪ ZAHRA, MUḤAMMAD. *Ibn Ḥazm ḥayātu-hu wa ‘ašruhū, ārā’ūhu wa fiqhuhū*. El Cairo: Dār al-fīkr al-‘arabī. 1977, 61-2.

²⁴ Abū ‘Umar Ibn Abī Rubbāl, (m. aprox. en 440/1048-9), alfaquí, tradicionista, literato, fue cadí en tiempos de Muḥāhid al-‘Āmirī, el cual le envió a Qayrawān para acompañar a su hijo ‘Alī Iqbāl al-Dawla, y fue bien recibido por parte de al-Mu‘izz b. Bādīs y le regaló dos magníficos caballos, que él rechazó porque tenía por norma no aceptar regalos prevenientes de la Autoridad. DAMAJ. A. “Ibn Abī Rubbāl, Abū ‘Umar. *Enciclopedia de Al-Andalus*. Granada: Fundación El Legado Andalusí, 2002, Tomo I: 370-371.

²⁵ Ibn ‘Arabī rechazó la invitación a comer del emir almohade de Ceuta Abū l-‘Alā’ Idrīs. IBN ‘ARABĪ. *Risālat Rūḥ al-quds*, Asín Palacios, Madrid-Granada, 1939, 55.

²⁶ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Rā‘ī (782-853/1380-1449), alfaquí, poeta y gramático. Nació en Granada, viajó a El Cairo en el 825. AL-MAQQARĪ. *Nafh al-ḥīb*. II: 694-9.

²⁷ AL-MAQQARĪ. *Nafh*. V:198-199

²⁸ SCHIMMEL, ANNE MARIE. *Las dimensiones místicas del Islam*. Madrid: Trotta, 2002, 128.

para llegar al camino de la perfección espiritual (*Tarīqa*). Era tan difícil su cumplimiento que Abū l-Ma‘ālī tuvo que abandonar este camino y terminó ocupando el cargo de cadí de la comunidad, según puede verse en su biografía²⁹. Fueran cuales fueren los motivos de esta mutación, bien por su propia convicción, por sus inclinaciones, debido a la búsqueda de una vida desahogada aunque conservara una parcela dedicada a la vida espiritual, se refleja el conflicto interno y la situación que vivían los ulemas que, en innumerables ocasiones, se vieron entre dos aguas: la vida espiritual por un lado y la material por otro y cómo esta transformación podía influir en su relación con el poder.

La obediencia al sultán injusto:

Este tema fue planteado al margen del debate sobre una fetua relativa a la imposición de tributos. Ibn Manzūr³⁰ y al-Mawwāq³¹ consideraban lícitos los tributos en determinados supuestos y bajo condiciones concretas³².

Como puede deducirse del contenido de la fetua de al-Mawwāq, esta toma de postura provocó que fuera acusado de connivencia con el sultán y de acomodar su dictamen a los intereses del gobernante. El alfaquí tuvo que justificar su postura, demostrando su buena intención, que estaba de acuerdo con sus convicciones y que no se sometía a los dictados del sultán, toda vez que quiso enderezar algunas ideas “desviadas” respecto al tema de la obediencia.

Al-Mawwāq rechazaba sinceramente tales acusaciones y expresó, en su escrito, la amargura por las críticas recibidas. Él creía que lo que movía a este sector era la influencia de ideas *jariyies* o *mutazilies*³³, las cuales sostenían que era preciso resistir al gobernante injusto, y que este grupo constituía una minoría heterodoxa contraria al *ahl al-sunna*.

“La censura no debe dirigirse a él (pueblo) sino al grupo que aprueba su disputa, o no es creyente o bien es jariyí (*jāriyī*) de los mazdeístas (*maḡyūs*) de esta nación. Dijo Ibn Rušd: Los mutazilíes (*al-mu‘tazila*) son los mazdeístas de esta nación. Dijo Ibn ‘Umar: “La mayoría de los jariyies y parte de los mutazilíes creían en la disputa contra el injusto (gobernante), en cuanto a los verídicos, que son la *gente* de la sunna (*ahl al-sunna*) y la tradición. La paciencia al obedecer al injusto es

²⁹ Abū l-Ma‘ālī ocupó este cargo en la época de Muḡammad VII. AL-TUMBUKTĪ. *Nayl al-ibtihāy*, 67. AL-MAQQARĪ. *Nafh* V:198.

³⁰ Hijo del cadí Abū Bakr b. Muḡammad. Vivió en Granada, cadí, alfaquí y muftí, muerto en 887/1482. AL-TUNBUKTĪ. *Nayl*, 323. SECO DE LUCENA, LUIS. “Notas para el estudio del derecho hispano-musulmán. Dos fatuwas de Ibn Manzūr”. *MEAH*, V (1966), 5-17.

³¹ Abū ‘Abd Allāh Muḡammad b. Yūsuf b. Abī l-Qāsim al-‘Abdarī al-Mawwāq, vivió en Granada, muftí y alfaquí, célebre en Granada por su sabiduría y rectitud, murió en el 897/1492. AL-TUNBUKTĪ. *Nayl*. 324-5.

³² DAMAJ, AḡMAD. *El intelectual y el poder político en la época nazarí*. Tesis doctoral dirigida por Emilio Molina López, Universidad de Granada, 2003, 286-290.

³³ Es conocido que los *mutazilíes* (Mu‘tazila) y *jariyíes* (*Jawāriy*) justificaban la rebelión contra los gobernantes injustos. Uno de los principios de los *mutazilíes* era ordenar el bien y prohibir el mal, como deber de todo musulmán con respecto a los demás, ya que el criterio esencial del imán es la justicia que se manifiesta en el hecho de ordenar el bien y prohibir el mal, si no lo hace existe el derecho e incluso el deber de rebelarse contra él. Las ideas de esta escuela se introdujeron en Al-Andalus a través de Ibn Masarra. AL-DUMAYŶĪ, ‘ABD ALLĀH. *Al-imāma al-‘uzmā ‘inda ahl al-sunna wa l-ḡamā‘a*. Arabia: Dār Tḡba li-l-Našr, 2ª ed, 1409, 514-521. GONZÁLEZ PALENCIA. *Historia de la literatura arábigo-andalusí*, 2ª ed. Barcelona: Labor, 1945, 232.

más conveniente. Los principios generales informan de que, ante dos males, es preferible optar por rechazar la mal mayor”. Dijo ‘Iyād: “Las tradiciones que transmitió Muslim argumentan lo dicho por el enviado de Dios: “Obedécelos, aunque te quiten tus bienes y te azoten en la espalda”³⁴”.

El fundamento de esta argumentación se encuentra en la idea de que cuando se produce un conflicto entre dos intereses negativos contrapuestos, la razón y el derecho abogan en favor de aquel que resulte menos dañoso; así nos enfrentamos ante una doble disyuntiva: la necesidad de obedecer a un sultán injusto, frente a la opción de rebelarse contra la orden del soberano. Ambas alternativas son negativas, pero la menos perjudicial es la del sometimiento, ya que la rebelión lleva a la *fitna*.

Esta discusión representa el vivo debate que se libraba entre las diversas tendencias religiosas e ideológicas en la sociedad. Al-Mawwāq y otros alfaquíes siguieron una línea conciliadora con el poder, convencidos de que la labor del sabio es aconsejar, tornar el mal en bien y observar una conducta paciente. La adopción de esta postura afectaba a la relación con el poder, porque disminuía las suspicacias y tensiones entre ambos, aunque no terminara con ellas totalmente, ya que el sabio verdadero es plenamente consciente de su responsabilidad a la hora de controlar la aplicación de la *šarī‘a* y evitar cualquier desviación; de no ser así se sentiría en una situación de impotencia y sería criticado. Por eso vemos que el motivo de la amargura de Al-Mawwāq es debida a que algunos dudaron de su integridad y por esta razón se vio obligado a darles respuesta a fin de justificar su postura y alejar cualquier acusación de arbitrariedad.

Aceptación, abandono y rechazo de los cargos:

El abandono o el rechazo de un cargo puede deberse a que no sienta interés en dedicarse a una actividad administrativa o que refleje una postura determinada frente al poder.

Ibn Jātima al-Anšārī, (m. Almería en *ša‘bān* 760-marzo de 1369) poeta, prosista, alfaquí y místico, fue secretario de un gobernador, posiblemente su amigo Abū ‘Abd Allāh b. Šu‘ayb, gobernador de la Alcazaba de Almería, luego dejó la secretaría y, aunque el gobernador le rogó que volviera, él se negó diciendo:

“Dediqué un tiempo al oficio de *kātib*
como el esclavo que espera la libertad
Dios me ha concedido ahora esa libertad
que nunca podré agradecerle bastante
ni expresar mi gratitud con palabras.
Me dijeron: ¿Volverás? Y dije:
¡De ningún modo!
¿Acaso un ser libre volverá a pedir la libertad?”³⁵

Pasó algún tiempo como secretario y se sentía esclavizado, por lo que ansiaba la hora de poder liberarse. Para un intelectual como Ibn Jātima el monótono trabajo administrativo dificultaba sus aspiraciones creativas.

³⁴ AL-WANŠARĪSĪ. *Al-Mi‘yār al-mugrib*. Ed. M. al-Haḡḡī y otros. Rabat: 1983, XI: 130.

³⁵ IBN JĀTIMA. *Dīwān de Ibn Jātima*. Tr. Soledad Gibert Fenech. Barcelona: 1975, 20.

Generalmente los ulemas aceptaban los nombramientos para desempeñar cargos, pero la petición o la aceptación de uno de los cargos religiosos, como el de cadí, fue un tema discutido por los alfaquíes, quienes lo estudiaron con especial atención y reglaron los diferentes supuestos: cuando el acto de solicitud del cargo es obligatorio (*wāyib*) o permitido (*mubāh*), recomendable (*mustahsan*), prohibido (*ḥarām*) o reprobado (*makrūh*).³⁶

Los imanes de la escuela malikí consideraron el cadiazgo como una dura prueba y adversidad³⁷ y al-Bunnāhī, en *Marqaba*, dedica un capítulo a este tema, en el que expone la visión de la ley islámica que se refleja en los dichos del Profeta, quien amena a los que se retrasan en el cumplimiento de su función o la ejercen de manera insuficiente:

“Quien sentencia ignorantemente o injustamente y hace perder los bienes a la gente, hace perderse a sí mismo”, “Quien es nombrado cadí es como si fuese degollado sin cuchillo”³⁸.

También da ejemplos concretos de cadíes que renunciaron al cargo o lo rechazaron por temor a enfrentarse a esa dura prueba.

De los ejemplos que presenta al-Bunnāhī podemos extraer algunos motivos que explican esta actitud: temor de los cadíes a no ser ecuanimes, salvaguardarse de las consecuencias que pudieran implicar sus actuaciones, por humildad, ya que hacerse cargo del cadiazgo era una gran responsabilidad ante Dios y ante los ciudadanos³⁹, el temor a la intervención del gobernante en el ejercicio de la judicatura, ya que algunos jueces se sintieron sometidos a la presión provocada por el desempeño de su trabajo y por la inseguridad que les producía la relación con el poder que, por un lado, exigía grandes dotes de diplomacia y, por otro, de firmeza por lo que mantener el equilibrio entre ambas no resultaba siempre sencillo.

Por las noticias que tenemos, apenas hubo cadíes que rechazaron ocupar el cargo⁴⁰, incluso Al-Bunnāhī, entre los muchos ejemplos que presenta, sólo menciona el caso de la renuncia de Muḥammad Ibn ‘Ayyāš quien renunció a la judicatura suprema a los tres días de su designación. Otro caso, que aparece en otra fuente, es el de ‘Uṭmān b. ‘Alī b. Da‘mūq (m. 709/1309), al que le ofrecieron el cargo de juez y no aceptó⁴¹. Esta falta de casos de rechazo avala la hipótesis planteada al inicio del artículo y nos hace entender que cuando Al-Bunnāhī aporta ejemplos reales de las duras pruebas a las que se enfrentaron los jueces a lo largo del tiempo y de las que conseguían salir airosos, los presenta como modelos dignos de imitación, por ajustarse a su método y reflejar la imagen ideal que debía tener la institución e intenta conciliar su teoría con una visión armónica del cadiazgo.

³⁶ IBN FARḤŪN. *Tabṣirat al-ḥukkām fī uṣūl al-aqḍiya wa l-manāhiy wa l-ahkām*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1995, I, 14-5.

³⁷ IBN FARḤŪN. *Tabṣirat al-ḥukkām*. I, 12.

³⁸ AL-BUNNĀHĪ. *Al-Marqaba al-‘ulyā Tārīj quḍāt al-Andalus*. Ed. Lévi-Provençal. El Cairo: 1948, 9.

³⁹ BADAWĪ, ISMĀ‘ĪL. *Nizām al-qaḍā’ al-Islāmī*. Kuwait: 1989, 58-62.

⁴⁰ CALERO SECALL, M^a ISABEL. “La Justicia, cadíes y otros magistrados”. En *Historia de España de Menéndez-Pidal. VIII*, Madrid: Espasa Calpe, S.A. 2000, 394.

⁴¹ IBN AL-QĀDĪ. *Durrat al-ḥiyāl fī asmā’ al-riyāl*. Ed. M. Abū l-Nūr. El Cairo: 1971 III: 208. IBN FARḤŪN. *Al-Dibāy al-Muḍahhab fī ma’rifat a’yān ‘ulamā’ al-maḍhab*. Ed. M. Al-Aḥmadī Abū l-Nūr. El Cairo: 1976, II: 90.

Colaboración en caso de sublevación:

Al-Bunnāhī menciona que los alfaquíes no se ponen de acuerdo respecto a si el juez nombrado por un príncipe que no es honesto (*gayr ‘adl*)⁴² debe o no hacerse cargo de sus funciones y adopta y trasmite del *Kitāb Yāmi ‘al-Istignā’*:

“Cuando a quien se invita para el cargo no es persona honesta (‘*adl*), no está permitido a nadie colaborar con él porque se extralimita en sus actos (*muta ‘addī fī fī ‘lihi*)”⁴³.

Al-Bunnāhī aplica esta definición al que se subleva contra el gobernante legítimo⁴⁴, puesto que, después de haber expuesto su opinión al inicio de *Marqaba*, la corrobora en la biografía dedicada al cadí Muḥammad b. Hišām, que se negó a aceptar el cargo ofrecido por los Banū Ašqīlula, quienes se habían sublevado contra el sultán. Al-Bunnāhī narra que este juez fue designado cadí de la comunidad por Muḥammad II debido a una actitud que le hizo destacar ya que era mudéjar y había vivido entre los cristianos en el oriente de Al-Andalus, posteriormente se trasladaría a Guadix, dedicándose a la enseñanza. Al morir el cadí titular de Guadix, en los tiempos de los Banū Ašqīlula⁴⁵, estos lo propusieron como juez, pero se negó a aceptar el cargo, por causa de la *fītna*, a menos que se lo ofreciera el propio *jalīfa* tal y como lo menciona al-Bunnāhī con objeto de asegurar la legitimidad del gobernante. Abū ‘Abd Allāh Muḥammad II, gobernante legítimo, por lo que propusieron a otro aspirante a juez, pero fue rechazado por el pueblo. Esto hizo que los gobernadores se sintieran obligados a que la designación proviniera del emir. Una vez aplastado el levantamiento y dominada la ciudad por parte del sultán, Muḥammad b. Hišām, fue nombrado, en primer lugar, juez de Almería y, posteriormente, de Granada, donde también ejerció como predicador en la mezquita de la Alhambra⁴⁶.

Este cadí rechaza el nombramiento de este grupo secesionista y creemos que se debe a dos razones: primera, quería mantenerse al margen del conflicto entre el gobierno establecido y los sublevados, porque es posible que tuviera en cuenta las consecuencias que

⁴² AGUILERA PLEGUEZUELO traduce ‘*adl* como justo, preferimos traducir ‘*adl* como “honesto” que viene de ‘*adāla* o integridad ética. Según Al-Ŷurŷānī el término ‘*adl*, tal como lo definen los alfaquíes, significa “aquella persona que se aparta de los pecados mortales, no persevera en los pecados veniales y hace prevalecer su rectitud alejándose de las vilezas”. AL-ŶURŶĀNĪ. *Al-ta‘arīfāt*. Ed. Ibrāhīm al-Abyārī. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1ª ed, 1985, 191. AGUILERA PLEGUEZUELO, JOSÉ. *Estudios de las normas e instituciones del Derecho islámico en Al-Andalus*. Sevilla: Guadalquivir, 2000, 72. IBN FARHŪN. *Tabṣira*, 19.

⁴³ AL-BUNNĀHĪ. *Marqaba*, 14.

⁴⁴ Es lo que se denomina en terminología jurídica como *al-bāgī*, (pl. *bugāt*) o *ahl al-bagy*, haciendo referencia al que desobedece al poder del Estado por incumplimiento de sus obligaciones, por no acatar las leyes o por intentan dar un golpe de Estado contra el gobernante; poseer la fuerza suficiente para dominar y, finalmente, utilizar la lucha armada para conseguir objetivos políticos (*al-jurūy*). ABŪ ZAHRA, MUḤAMMAD. *Al-ŷarīma wa l-‘uqūba fī l-fiqh al-islāmī*. El Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 160.

⁴⁵ Los Banū Ašqīlula se sublevaron contra Muḥammad I en Málaga y Guadix (664/1266) y solicitaron ayuda al rey Alfonso X, la guerra civil se prolongó durante el reinado de Muḥammad II, el levantamiento fue liquidado a finales del siglo XIII. VIDAL CASTRO, FRANCISCO. “Historia política” en MENÉNDEZ PIDAL. *Historia de España; Reino Nazarí*, VIII: 91-99. ALLOUCHE, I. S. “La révolte des Banū Ašqīlula contre le sultan naride Muammad II d’après le K. al-A‘lām d’Ibn al-Ḥaṭīb”. *Hespéris* (1938), 1-11.

⁴⁶ AL-BUNNĀHĪ. *Marqaba*, 137-8.

sufriría si tomaba parte en un conflicto político para mantener el poder. Una segunda razón era que este grupo carecía de competencia para nombrar a los jueces, ya que el único que gozaba de la legítima competencia para efectuar dichos nombramientos era el sultán, lo cual suponía que las sentencias emitidas por un juez nombrado por alguien que no fuese el sultán eran nulas de pleno derecho.

Al-Bunnāhī acerca la teoría a la práctica, expresa sus ideas sobre el Derecho y busca campos de aplicación en la realidad a través de ejemplos reales, apoyándose en la biografía de los jueces. Por otra parte expresa su convencimiento político, rechazando cualquier tipo de fragmentación de la autoridad central de Granada y manifestando su lealtad al reino.

Riesgos de la amistad con el sultán:

Los ulemas participaron en el debate sobre “lo que debe y no debe hacerse en la relación”, cuyo resultado final, a pesar de sus reservas, fue el de estar a favor del poder y de contactar con él. Pero la colaboración con el sultán provocará nuevos problemas, por ejemplo: cómo el ulema puede conservar su prestigio sin menoscabo de su independencia de un sultán con poder absoluto o cómo puede ser correcta una relación cuando no existe igualdad de posición.

En los libros de “Espejos de los príncipes” se dedican capítulos a la amistad con el sultán y a los riesgos que ésta implica, como vemos en la obra del Al-Turtūšī, *Sirāy al-mulūk (Lámpara de los príncipes)*⁴⁷ y en *Badāi’ al-silk fī ṭabāi’ al-mulk*⁴⁸ de Ibn al-Azraq, en las que el escribano del sultán dirige sus consejos no al sultán sino a su compañero en el oficio. El escribano revela las lecciones que él había sacado de su compañía, aquí el consejo se convierte en una dura crítica, utilizando un estilo denso, con frases cortas, compuestas con tal habilidad que resultaría difícil que se utilizasen en contra de su autor para acusarlo o condenarlo, incluso llega a ocultarse bajo simbólicos personajes de animales como sucede en el *Calila y Dimna*⁴⁹.

Bajo el título “Sobre la política del séquito e íntimos que acompañan al sultán y lo sirven”, Ibn al-Azraq en *Badāi’ al-silk* dedica dos apartados a este tema. El primero sobre la intimidación que ocasiona el contacto con el sultán:

Advertencia sobre el peligro, aunque solamente sea para visitarlo, cuando es injusto. Dijo Al-Gazālī:⁵⁰

“Es un acto muy reprobable”...digo: Bastan, con lo que sabemos sobre esto, dos cosas: la primera es que la salvación y seguridad está en alejarse de él mientras que acercársele implica la inseguridad y el peligro. Dijo Sufyān al-Tawrī a quien le pide consejo: cuidado con los placeres y cuidado con el sultán. La segunda: Con él, lo que uno pierde de sus creencias es más que lo que uno gana⁵¹. La causa de

⁴⁷ AL-TURTŪŠĪ. *Lámpara de los príncipes*. Trad. Maximiliano Alarcón: Capítulo XXIV: de los riesgos que ofrece la amistad con el sultán, II: 69. Capítulo XLV: Del trato amistoso con el sultán II: 75-83.

⁴⁸ IBN AL-AZRAQ. *Badāi’ al-silk*, II: 109-126.

⁴⁹ AL-ŶĀBĪRĪ, MUHAMMAD ‘ĀBĪD. *Al-‘aql al-ajlāq al-‘arabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥda al-‘Arabīyya. 1ª ed. 2001, 179.

⁵⁰ Ibn Al-Azraq trasmite del capítulo VI de Al-Gazālī “Sobre lo que es lícito e ilícito al contactar con los gobernantes injustos”. *Ihyā’*. II: 194-212.

⁵¹ IBN AL-AZRAQ. *Badāi’ al-silk fī ṭabāi’ al-mulk*. II: 109-110.

esta rudeza acerca de acompañarle es a saber: 1. El callar sobre las acciones reprobables que observa, es pecado. Dijo Al-Gazālī: quien conoce la degeneración en una posición y no puede eliminarla, no le es lícito que la presencie y, sucediendo esto ante él, viéndolo, calle, sino debería apartar la vista de esta. Digo: excepto que su presencia sea para conseguir un beneficio (necesario) y es imprescindible que lo observe. 2. Es ilícito, conforme a la Ley Islámica, invocar a Dios en beneficio del sultán, elogiarle sin la condición mencionada anteriormente. Es ilícito aceptar la falsedad directa o indirectamente y simular que siente afecto por él y su deseo de estar con él, puesto que la mayoría de las veces el acto no se reduce al simple saludo⁵².

El segundo apartado trata “Sobre las advertencias que hay que seguir al contactar con el sultán”; Ibn al-Azraq enumera los peligros, aunque en realidad se refiere a las consecuencias que conlleva esta amistad, así pues dice que es algo bien extraño que alguien que conserve una posición cercana al sultán consiga mantenerse a salvo; que de la relación se tienen más perjuicios que beneficios; que quien busque el bienestar en la amistad con el sultán sólo hallará malestar; que quien se enfrenta a una prueba sólo encuentra infelicidad, y que quien tiene amistad con el sultán, si busca los placeres, no los consigue y si comete errores acaba siendo el único responsable de ellos.⁵³

Bajo estos riesgos, Ibn al-Azraq transmite dichos de Al-Turtūšī en la *Lámpara de los Príncipes* y a través de sus palabras puede conocerse cómo es la visión del carácter del sultán, especialmente cuando tratan de evidenciar cual es la fuente del peligro⁵⁴.

En primer lugar recomienda no confiar en la amistad con el sultán:

“ Hay tres cosas de las que difícilmente se escapa bien, a saber: de la amistad con el sultán, de confiar secretos a las mujeres y de beber un veneno para ensayarlo”⁵⁵.

Advierte de que acompañar al sultán es una aventura arriesgada:

“A grandes peligros se expone quien se embarca en el mar pero aún corre mas grave riesgo quien tiene amistad con el sultán”⁵⁶.

Dice en el libro de Calila y Dimna :

“No ha logrado gran fortuna el que consigue la amistad de los reyes pues para ellos no existe el respeto a lo convenido, ni la obligación de proceder lealmente ni deudo ni pariente”⁵⁷.

⁵² *Op. cit.* 111-2.

⁵³ *Op. cit.* 113-6.

⁵⁴ AL-ŞAGĪR, ‘ABD AL-MAŶĪD. *Al-fikr al-uşūlī wa iškāliyyāt al-sulṭa al-‘ilmiyya fī-l-islām*. Beirut: Dār al-Muntajab al-‘Arabī, 1994, 105-110.

⁵⁵ AL-TURTŪŞĪ. *Lámpara de los príncipes (Sirāy al-mulūk)*. Trad. Maximiliano Alarcón. II: p. 69.

⁵⁶ *Op. cit.* 68.

⁵⁷ *Op. cit.* 72.

El sultán se aprovecha de los que le rodean y se muestra caprichoso cuando ya no le interesa continuar la relación:

“No guardan consideraciones a nadie fuera de aquel de quien pretenden alcanzar algo que de él depende. A éste le prodigan sus halagos hasta tanto que consiguen lo que se proponían, y una vez logrado su objeto lo abandonan”⁵⁸.

Tras estas advertencias, Ibn al-Azraq expone las normas de conducta que debe seguir el que compone el séquito del sultán, conocerlas, según él, sirve para conseguir dos objetivos: ascender a una posición superior, cercana al sultán y protegerse del mismo.

De estas normas, podemos resumir lo siguiente, por un lado las que tienen un sentido activo: Es menester ser cortés a la hora de hablar con el sultán, prestar atención a sus palabras, ser paciente cuando se le sirve, acompañarle seria y respetuosamente y estar satisfecho con la retribución que recibe del sultán. Por otro lado se deducen unas reglas en sentido pasivo o de comportamiento que debe evitar: exagerar en los parabienes dedicados al sultán, llamarle por su nombre, levantar la voz en su presencia, intentar mostrar que cualquier dicho o hecho correcto proviene siempre del sultán o mostrar antipatía cuando el sultán recibe generosamente a los malvados por causa de necesidad⁵⁹.

Cabe un interrogante ¿por qué Ibn al-Azraq dedicó dos apartados a los riesgos a pesar de que se trata de un único tema e incluso el título es similar?, la clave estaría, en primer lugar, en conocer la metodología del autor, su manera de ordenar toda la información extraída de las obras y, en segundo lugar, la fuente que él ha tomado para cada preámbulo.

En el primero transmite la opinión de la religión, especialmente la de el alfaquí Al-Gazālī en su libro *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, y en el segundo se basa en la *Lámpara de los Príncipes* de Al-Ṭurtūṣī, que pertenece al género de “espejo de los príncipes”, mezcla de cultura islámica, persa y griega⁶⁰. La opinión del alfaquí y su método es diferente a la del escribano del sultán, por lo que pensamos que esa puede ser la diferencia entre ambos. El alfaquí, como se observa en el primer apartado, replantea nuevamente la cuestión desde el principio, y se pregunta si es lícito contactar con el sultán, como si estuviera invitando a mirar esta relación de una manera global, su concepción está basada en la *Šarī'a*, cuya fuente básica es el Corán y la *Sunna*; las resoluciones de la ley islámica son ejecutivas para sus seguidores, quien las infringe es castigado, por esta razón Ibn al-Azraq utiliza en el título del primer apartado la palabra *Tarhīb* (intimidación), ya que una acción implica una consecuencia, y se percibe que cuando el alfaquí habla de los riesgos, se preocupa especialmente por dos peligros esenciales: atentar contra la conducta religiosa (como se ve en el tema de los deseos y pasiones relacionados con el sultán y su seductor entorno) y la hipocresía que paraliza el papel del musulmán y, especialmente, del sabio en su actividad de cambiar y luchar contra las cuestiones negativas e impide la libertad de criticar las conductas desviadas del sultán. Cuando el alfaquí se deja llevar por las seducciones que

⁵⁸ *Op. cit.* 72.

⁵⁹ IBN AL-AZRAQ, *Badā i' al-silk*, II: 117-126.

⁶⁰ Sobre los libros de “Espejo de Príncipes” vease DAMAJ, MUHAMMAD AḤMAD. *Marāyā al-umarā', al-ḥikma al-siyāsiyya wa l-ajlāq wa l-ta'āmulīyya fī l-fikr al-islāmī al-wasīṭ* con ed. crit. del *Kitāb al-naṣīḥa*. Qābūs Nāma. Beirut: Mu'assasat Baḥsūn, 1994.

rodean al poder o se muestra excesivamente sumiso acaba por perder su espíritu crítico y se convierte en un falso alfaquí.

En relación al escribano del sultán, no entra a cuestionarse la licitud o no de esta relación, sino que asume desde dentro de la infraestructura del poder y a esta relación como un hecho, describe su propia experiencia y la de sus colegas dentro del oficio. Es un hombre que saca provecho de su actividad, por lo que al hablar de los riesgos hace un balance de los beneficios y de los perjuicios que obtiene, es plenamente consciente de su sometimiento al sultán e ideologiza sobre la obediencia al gobernante⁶¹.

En el segundo apartado nos percatamos de que hay unas diferencias que llegan a la contradicción, por un lado advierte de su compañía o amistad y expone los peligros de este trato con el sultán, que no tiene límites y, por otro lado, expone la manera de acercarse a él para conservar una buena situación. Esta contradicción refleja que la naturaleza de la relación existente entre el escribano y el sultán es una relación inestable y muestra la inseguridad en la que se encuentra el escribano, sometido a la actitud inconstante del sultán, que lo coloca en una posición que oscila entre la calma y la inquietud.

Ibn Jātima compuso unos versos en los que advierte del peligro del que está al servicio a los poderosos:

“Teme a los poderosos y ten cuidado de meterte en sus asuntos
mientras su gobierno esté agitado
Los reyes son como mares
y el que se aventura en los peligros del mar, perece”⁶².

Los poetas solían elogiar a los gobernantes con expresiones tales como “mares de generosidad”, metáfora muy usual en los panegíricos, pero Ibn Jātima representa al mar como un elemento temible, que si está agitado engulle a los que lo surcan, esta comparación va en la misma línea que las advertencias sobre los peligros de acompañar al sultán, que hemos expuesto anteriormente y que representan al sultán como un hombre con un poder ilimitado y peligroso cuando se enfurece.

Por otro lado vemos lo que dijo, exhortando a servir al sultán:

“Si deseas honores, no te importe acudir a las puertas de los reyes,
que humillarse ante reyes es más honroso que recibir veneración de esclavas”⁶³.

No estamos seguros de que estos dos versos fueran compuestos por convicción o son fruto de la observación a los intelectuales de su entorno que consiguieron honores mediante la adulación. Yo me inclino hacia esta segunda probabilidad, puesto que los dos versos en

⁶¹ El mejor ejemplo es Ibn al-Muqaffa', dice de él Al-Ŷābirī: “El mayor propagador y propagandista de los valores de los persas y de la ideología de la obediencia en el ambiente cultural árabe islámico y constituyó una de las fuentes más importantes que los autores de “espejo de príncipes” y anecdotarios habían transmitido”. AL-ŶĀBIRĪ, M. *Al-‘aql al-ajlāqī al-‘arabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥda al-‘Arabiyya, 171. ‘Alī Omlīl lo describe como “Maestro de la tiranía”. OMLĪL, ‘ALĪ. *Al-sulṭa al-ṭaqāfiyya*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥda al- ‘Arabiyya, 1ª ed, 1996, 62.

⁶² IBN JĀTIMA. *Dīwān*. Ed. Muḥammad al-Dāya, Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir, 1994, 159; Tr. Soledad Gibert Fenech, 146.

⁶³ *Ib. ar.* 158-9. tr. 146.

los que advierte del peligro de contactar con los poderosos, reflejan su actitud general a lo largo de su vida: dejó su cargo de secretario, su contacto con el poder fue disminuyendo paulatinamente, su *dīwān* carece de panegíricos, los versos laudatorios que se han conservado son muy escasos y su vida se dirigió hacia el misticismo.

La *jidma*: la desazón, sus consecuencias y la ilusión del intelectual:

Ibn al-Jaṭīb nos narra su experiencia en su epístola a Ibn Marzūq⁶⁴, ya que estimaba que su amigo estaba inmerso en la vida cortesana y quiso advertirle de que debía reflexionar y ser precavido con el servicio al sultán y le aconseja, por propia experiencia, contentarse con la vida sencilla y alejarse de lo mundano para así aspirar a la plenitud en el Mas Allá. Ibn al-Jaṭīb, en esa etapa de su vida, se sintió inclinado hacia el alejamiento de la vida mundana, y la carta no se dirigía solamente a Ibn Marzūq, ya que deseaba que todos los servidores del sultán conocieran sus reflexiones, así pues lo sacó del marco puramente personal para darle un sentido general y aprovechó la ocasión para exponer sus sentimientos y su profunda experiencia. Aquí podemos ver como Ibn al-Jaṭīb destaca como el gran escritor capaz de expresar con la pluma sus inquietudes y emociones, la escritura no es para él un simple ejercicio de entretenimiento o un oficio, sino que es un instrumento para aconsejar y para ser útil a los demás y le sirve como refugio en esa época de incertidumbre que le llevó al retiro espiritual. Por esta razón se apresuró a expresar este cambio en la trayectoria de su vida.

Al principio de la carta Ibn al-Jaṭīb invita a su amigo a que sea su razón la que predomine a la hora de actuar o decidir:

“Pero yo apelo a la cordura que es la báscula de Dios, alabado, en el mundo de los hombres, instrumento para propagar la Justicia y la Caridad, soberano que el trujimán de la palabra explicita”⁶⁵.

Ibn al-Jaṭīb reflexionó y utilizó la cordura, dedujo que servir al sultán y ocupar cargos era algo agotador y producía inquietud, era una senda repleta de trampas y riesgos. Se extraña de aquellos que se alegran por haber conseguido privilegios creyendo que la dicha es eterna y estable y, si hubieran pensado en las consecuencias, el velo que tapa sus ojos habría caído, encontrándose inmersos en un sueño engañoso. Habla de los tipos de angustia, de inquietud, de situaciones diversas a las que se enfrenta el servidor del sultán: incertidumbre ante el futuro, aversión e inestabilidad ante el cambio repentino de la situación. La dicha acaba de repente para convertirse en desdicha, queda sometido a las críticas, a la enemistad, a la envidia, queda expuesto a la desgracia oculta, a la difamación, le hacen soportar hasta más allá de los límites de su capacidad, lo agotan, lo hacen fingir...y el origen de todo esto es la gente, los magnates, que se enemistan con él por causa de la

⁶⁴ Ibn Marzūq, nacido en Tremecén (710-781/1310-1379), alfaquí, predicador, literato, consejero de Abū l-Ḥasan al-Marīnī desde 737/1337. IBN AL-JAṬĪB. *Iḥāta*. III: 103-130.

⁶⁵ AL-MAQQĀRĪ. *Naḥḥ*. V:144-152. IBN AL-JAṬĪB. *Nuḥḍat al-ḥirāb fi ‘ulālat al-igtirāb*. Ed. Al-Sa‘diyya Fāgiya. Casablanca: Maṭba‘at al-Naḥāḥ al-Ÿadīda, 3ª parte, 1989, 232-7. *Iḥāta* III: 118-126. Trad. parcial de la primera parte por Mª JESÚS VIGUERA. “Ibn Marzūq según Ibn Al-Jaṭīb: Análisis de una biografía”. *Revue de la faculté des lettres*. Tetuán: Université Sidi Mohamed Ben Abdellah, nº 2 (1987), 33-41. He incluido lo que tradujo Mª Jesús Viguera, salvo la parte introductoria de la carta, y he traducido algunos párrafos de la misma, que merecían la pena ser traducidos para completar la visión de su autor.

lucha de influencias; los malvados, que atentan contra su seguridad; incluso no se salva ni de los amigos, ni de los vecinos; los menesterosos, que acuden a él para solicitar favores que quedan fuera de sus posibilidades creyéndolo el verdadero gobernante y que el rey es un mero instrumento en su mano, sin autoridad ni opinión; el poder, que le encarga labores que van mas allá de la propia capacidad y le responsabiliza de las desgracias o desastres que suceden a pesar de su inocencia y se siente obligado a fingir para satisfacer al sultán, a pesar de que éste no lleve razón.

Ibn al-Jaṭīb dirige a Ibn Marzūq esta sentida carta en la que expresa su desilusión:

“¿(Le resulta tentador) acaso estar esperando lo peor de un momento a otro?, ¿aguardar ese viraje que la prosperidad torna en desgracia? ¿obligarse a la rivalidad que hostiliza a los nobles y altos personajes? ¿(Le resulta tentador) acaso recibir esa constante censura, incluso por escribir poco, y ser objeto de la avidez del amigo en llevar cuenta de tus culpas? ¿o es (por gusto) de que te achauen los conflictos del Estado, cuando eres inocente, de que a tu cuello cuelguen las calamidades, cuando nada tienes que ver con ellas? ¿o es por convertirte en objetivo de los daños que causan los celos del gallo y los odios que llevan ocultos los que montan caballos y campan a su antojo por todos los prados y son astros celestes poseedores de los signos del Zodiaco? ¿acaso por lograr un cargo cuya limitación está por debajo de tu capacidad, aunque tu carencia lo tenga por correcto, por ser un gusto cuya satisfacción a nadie obliga ni puede arreglarlo el hacer reverencias y genuflexiones ante ningún rey? ¿acaso por apartar a un sultán, que ha de ser reverenciado, de las saetas misteriosas que ennegrecen el futuro, de los remolinos de maldad que forman espesas nubes de polvo, eternas y permanentes villanías? ¿Acaso por un visir que adula y halaga y teniendo toda la razón discute y polemiza para dar satisfacción al sultán sobre una falta evidente? ¿Acaso por porfiar con cualquier censor envidioso, enemigo cual león, cuando el zoco de la justicia y la benevolencia está arruinado y todo está corrupto? ¿Acaso por todos los que acuden en tropel a tu ayuda encargándote de cosas que no puedes hacer, y si no las consigues el cielo se se te pone del revés? ¿Acaso quienes se sientan ante tu puerta no pasan el tiempo de tus idas y venidas en maledicencias contra tí, mientras tus actividades son desterradas, a tus recorridos se les fija plazo, tus dificultades son divulgadas, se provocan intrigas y en las mezquitas cunden las quejas: piensan que tienes al sultán en tus manos, como el burro con el herido, el huérfano bajo tutela o el preso que ha de obedecer, sin ninguna ansia ni ninguna ira, sin esperar ni aspirar a gobernar, ni sentir oculto enojo contra nadie ni ser responsable del malo, sin tener opinión crítica, ni brío para reaccionar contra lo que no le parezca aceptable, y sólo es como ave de cetrería para tus cacerías, cuitado en tus cadenas o instrumento para que cumplas tus ardides, y que tú eres la causa de sus injusticias y quien maneja su espada. Los perversos arrancan en tu nombre los ojos a las gentes, luego a tus espaldas desgarran tu honor. Les ha cernido la vida y han quedado como lo peor, pero han sido designados (para ejercer cargos) por un necio y luego por otro necio, pues Dios oculta y esconde lo bueno a los Gobiernos, satisfaciéndoles y contentándoles con muy poco de ello. Esos son quienes por ti obtienen beneficios y te devuelven

reproches y sobre ti derriban las puertas de la maledicencia, y te cierran los caminos del bienestar. Con todo esto, a pesar de su categoría, sin que te falte aunque se reduzca, y al ceder los quebraderos de cabeza, sólo posees aquello que te es preciso: alimento para saciar tu hambre, vestido que te puede halagar, lecho para lomo dormir y criado obediente”...

Las palabras de Ibn al-Jaṭīb se aplican al cargo de visir, que goza de una gran influencia puesto que es el punto de referencia en el que se fijan los súbditos, ya que su posición, su papel, sus plenos poderes hacen que la gente dependa de él, recurran a él cuando necesitan algo, tratan con él como si fuese el propio gobernante. Es natural que los súbditos se refugien en el visir ante la ausencia del sultán, causada por sus múltiples ocupaciones o porque se sienta abrumado ante la carga de gobierno o tal vez porque carezca de talento político, dejando el gobierno en manos de un nombre capacitado para hacerse cargo de los asuntos de Estado. Realmente, los súbditos ignoran que el visir, aunque se encuentre en una situación encumbrada, no deja de ser un servidor del monarca y que la ausencia de éste no es más que aparente y que el sultán, cuando se siente contrariado, se irrita, guarda rencor, destituye y hasta llega a ordenar la condena a muerte de sus auxiliares y que, a fin de cuentas, es el sultán el que termina por decidir sobre los asuntos. Según se ve en el texto, la relación entre sultán, visir y súbditos no está equilibrada y carece de unos límites claros, lo cual provocaba puntos de fricción entre los tres e inestabilidad en el mismo poder.

Ibn al-Jaṭīb hace balance de las perjuicios y beneficios de servir al sultán:

“Mas ¿de qué sirven camas bajo las cuales hay ascuas ardientes, riquezas tras la cuales está el Destino aleve y honores sobre los que se cierne un sable cortante? ¿cómo alguien puede solazarse con lo que no tiene, obstinarse en una posición que sabe le convertirá en su esclavo, y así pretender nobleza o alegrarse de ascender por tales caminos?”...⁶⁶

Si se supone que alguien alcanza algo de gloria, lo habitual es recibir del servicio todo tipo de maltratos, incluso la tortura. Ibn al-Jaṭīb describe el tipo de castigo que uno recibe y que se considera la mercancía más solicitada en el zoco del sultán. Contemplamos sus palabras y atendemos a su triste fin:

“Un enemigo oprime y se venga, una ballena de injusticia que traga y engulle, una cárcel oculta el aire, prolonga la permanencia en la tierra, una serpiente de grilletes muerde los brazos, una tormenta de tortura rasga la fina piel”...⁶⁷

Expresa su desinterés por las cuestiones mundanas y su situación transitoria en la tierra, que no es más que un camino para la otra vida.

“¡Juro por Dios! No me he complicado hoy de ella (la vida) con nada antiguo ni nuevo, ni me apropié de lo bueno ni lo malo, no soy más que un viajero, abandono el pasto nocivo, a la espera de una promesa (Destino) ya escrita y me obsesiono

⁶⁶ Trad. M^a JESÚS VIGUERA. “Ibn Marzūq.” 38-40.

⁶⁷ IBN AL-JAṬĪB. *Nufāḍa*, parte 3^a, 234.

por una verdad que no conoce metáfora, he huido de la vida terrenal como se escapa del león, intenté separar, incluso, mi alma de mi cuerpo, Dios limpió mi corazón, gracias a Dios, de la ambición y la envidia, pues no hubo hábito que no detuviera, ni hubo paciencia que no protegiera con su coraza, en cuanto al vestido: es de lana y respecto a lo que posee la gente es conocido (mi) desinterés y en cuanto al ansiado dinero: lo gasto en limosnas”⁶⁸.

Continúa disculpándose por su franqueza, motivada por la amistad que los une y que le lleva a aconsejarle buscando el bien de su interlocutor:

“Me sinceré contigo como se sincera el amigo con el amigo, soporta mi aspereza causada por mi preocupación por ti y no pienses otra cosa de mi, si no me disculpa (valió de nada) la franqueza, su señoría, con este rocío (consejo), al estilo raído (trasnochado), pues la verdad más auténtica y sus cimientos no se destruyen, pues mi posición enfrentada a los poderosos es conocida pero, a la vez, mi mano se extendía hacia sus donativos, yo mismo era considerado de los que se abalanzan sobre ellos cuando me encontraba en plena juventud y ávido de placeres”⁶⁹.

Su consejo, como declara, tiene como finalidad expresar la verdad, aunque resulte amarga. Este principio lo pone en práctica tanto con su amigo, como con los poderosos, a pesar de que obtenía provecho de ellos. Es posible que esta actitud insumisa frente a los poderosos, entre los que suponemos se encontraba el sultán, fuera lo que provocara el choque con el poder y que su experiencia política finalmente fracasara. Ibn al-Jaʿīb se niega a que la dependencia material afecte a su libertad de opinión, aunque no sabemos hasta que extremo pudo separar el servilismo al sultán y el mantenimiento de su propia postura. Esta idea nos interesa cuando hablamos de la dependencia material del intelectual frente al poder.

Este texto no representa el final de la relación de Ibn al-Jaʿīb con el poder. Lo que nos conduce a esta opinión es que Ibn al-Jaʿīb nunca dejó de tener relaciones con el poder y los poderosos hasta el último día de su vida. Aunque su estilo firme, decidido, a veces exagerado y lleno de profunda emoción, nos lleve a creer que la relación terminó. Estas características que adornan el texto se deben a que su autor es un literato elocuente, capaz de conmover al lector y dotado de imaginación. Ibn al-Jaʿīb juega el papel de consejero espiritual movido por la situación en la que su amigo se encontraba. La naturaleza de un consejero de este tipo es utilizar expresiones exageradas, amonestar severamente para que el que escucha sus palabras, reflexione, rectifique y, por lo menos, consiga llevarle a un camino intermedio. Además de esto, hay que destacar el estado místico y espiritual que Ibn al-Jaʿīb vivía y que se refleja en su estilo marcado por el rechazo a los asuntos mundanos, precisando que un estado místico puede ser temporal, como el hombre que se encuentra en una situación opresiva y desea huir de lo material y de las miserias cotidianas siente el impulso de refugiarse en el espíritu.

⁶⁸ *Op. cit.* 237.

⁶⁹ *Op. cit.* 144.

A pesar de esto, no descarto que este texto sea un punto de transformación de su visión sobre el poder o una rectificación intrínseca de su profunda experiencia como cortesano.

Leyendo este texto hay quien pueda ver contradicciones entre sus dichos y sus hechos, algunos observarán un simple cambio de postura y, otros, que se hallaba entre dos aguas: la vida cortesana y la espiritual o la intelectual.

Aunque esta epístola describe las impresiones del Ibn al-Jaṭīb “funcionario”, continúa manteniendo su especial importancia, porque refleja una etapa de su vida en la que se siente decepcionado de su experiencia en la administración, además revela la experiencia de un intelectual, descrita desde dentro y, finalmente, descubre las desventajas que puede sufrir un “servidor” del monarca y como estas le afectan en su vida personal y en su manera de actuar. Una de las cuestiones negativas más peligrosas se da cuando el intelectual se ve obligado, para satisfacer así al sultán, a adoptar un comportamiento o a sostener una postura de la que no se siente convencido y, si esta actitud se convierte en algo habitual, termina por sumir al intelectual en la frustración.

No estamos acostumbrados a leer textos, como esta epístola, en los que un intelectual describa tan amargamente su tarea como “servidor”, Ibn al-Jaṭīb invita en ella a los servidores a reflexionar y rectificar en su actitud, presentando las ventajas y desventajas del servicio, son opiniones que van contra corriente y chocan contra la actitud e ideas “oficialistas”. Estas ideas hubieran resultado eficaces si su autor hubiera sido siempre transparente, no sólo a la hora de escribirlas y hubiera, además, perseverado en ellas.

Desvinculación del poder:

La postura más clara del sabio al margen del poder, cuyo rechazo a la colaboración con éste está motivada por una actitud mística, es la que mantuvo Abū Ŷa‘far Aḥmad b. Muḥammad al-Tūḡībī, conocido por Al-‘Āšiq (m. antes del 730/1329-30), natural de Almería y residente en Andarax, literato, poeta y matemático, que ejercía el oficio de zapatero y supo adaptarse a una vida modesta. Abū Ŷa‘fār, según se ve en la biografía, es un sufí, eso indica su vida austera, su poesía mística puede verse en su biografía, conservándose algún fragmento de la misma en las fuentes. Su apodo Al-‘Āšiq, conociendo su manera de ser, significa “El enamorado” en el sentido místico de amor a Dios, de un sentimiento sublime dirigido al escalón más alto. Decía, cuando mencionaban a los vividores y gobernantes: “Acercarse a ellos es alejarse de Dios el alabado”⁷⁰. Abū Ŷa‘fār coloca en la misma balanza a los vividores y a los gobernantes, como representantes de lo terrenal, que pueden conseguir todo lo material, por ello, para alcanzar el sosiego espiritual y acercarse a Dios, el sufí debe alejarse de las tentaciones y seducciones de la vida fácil y placentera. Para comprender esta actitud hay que entender la visión sufí de la vida. El sufí tiene su propia visión del mundo que marca todos los aspectos de su vida. Un método específico para entrar en contacto con Dios como su fin último es el romper la relación con el mundo y liberarse de sus ataduras. Para él cuando uno se acerca a lo mundano se aparta de Dios, compara la vida terrenal y la otra vida (esta última es el objetivo del creyente)

⁷⁰ IBN AL-QĀDĪ. *Durrat al-ḥiṣṣāl*. I: 130-131, n° 158. IBN ḤAYYĀR. *Al-Durar al-kāmina fī a‘yān al-mi‘a al-ḥiṣriyya al-ṭāmina*. Ed. M. Al-Ḥaqq, El Cairo, 1966, I: 269. N° 649.

como si fuera el sol que cuando se aleja del oriente se acerca al occidente, por esta razón los sufíes dedicaron parte de sus obras a criticar la frivolidad del mundo.⁷¹

CONCLUSIONES

A través de lo que se ha expuesto, puede verse la diferencia de las posturas de los intelectuales sobre la relación con el gobernante, cada uno tiene su propia motivación, por lo que hay que precisar que el estudio individualizado de cada una de las posiciones debe realizarse dentro de su marco objetivo, dependiendo de las circunstancias de su génesis y de las tendencias de cada uno de ellos; para ello es preciso ver si provienen de la experiencia o de prejuicios que condicionan la opinión personal, todo esto unido a la dinámica que implica toda relación y que hace que vaya mudando de carácter a medida que cambian las circunstancias y los tiempos.

A pesar de que, en muchas ocasiones, el discurso del intelectual es parcial y subjetivo, su importancia no se ve minimizada porque se ocupe de un tema concreto, ni por la subjetividad al expresar su propia experiencia, ni siquiera por las circunstancias específicas del momento, sino más bien al contrario, ya que todo ello incrementa la efectividad al reflejar la realidad del momento, sus inquietudes, deseos y convicciones.

El plantenamiento de los hombres del saber sobre su relación con el poder político ha sido parcial; no encontramos en ninguno de ellos una visión íntegra sobre la misma, esperábamos que Ibn al-Jaṭīb e Ibn al-Azraq contribuyeran a darla, pero Ibn al-Jaṭīb nos decepciona en su carta, marcadamente pesimista, siendo la huida y abandono del servicio al Estado la única alternativa que plantea, refugiándose en el misticismo, aunque nosotros no le reprochamos esta actitud, ya que su carta no tiene como objetivo dar soluciones; pero no debemos ignorar sus ideas mencionadas en otras partes de sus libros, una de ellas es alentar a la independencia económica como manera de evitar la dependencia del sultán. También nos ha decepcionado Ibn al-Azraq, cuyo tema principal de su libro *Badāi'* es el modo de ejercer el poder y expuso opiniones diferentes de modo bien articulado que extrajo de fuentes de tendencias diversas⁷²; pero no ha presentado un punto de vista propio, ni hace referencia a la situación de la relación entre la gente del saber y del poder en su época.

Globalmente sus opiniones reflejan que son conscientes de la importancia de su papel como consejeros de los gobernantes; algunos solicitaron una posición adecuada a su status, como los escribanos, o a su posición espiritual, como Al-Baragwāfī, con propuestas reformadoras, llegando a decir que la existencia de un Estado depende de la existencia real de hombres rectos (*al-sāliḥūn*), refiriéndose al hombre que lleva una vida interior y que actúa como referente para el poder y el pueblo.

Los alfaquíes mantuvieron sus propios criterios para rechazar o aceptar la colaboración con el sultán, tenían su modelo de buen gobernante con el que podían ser afines y colaborar gustosamente, dotado de cualidades tales como: ser justo, honesto, sabio, etc. lo cual

⁷¹ AL-GAZĀLĪ. *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*. III: 261-297. ĀBŪ ṬĀLIB AL-MAKKĪ. *Qūt al-qulūb fī mu'āmalat al-mahbūb*. El-Cairo, 1892, 244.

⁷² Este libro resume los conceptos más importantes sobre el modo de gobierno que habían aparecido hasta entonces: Ibn Jaldūn, Ibn Ḥazm, Al-Gazālī, Al-Māwardī, Ibn Riḍwān o Abū Bakr al-Ṭurṭūšī. En el prólogo expresa su intención de resumir los libros que tratan sobre materia política.

quedaba reflejado en sus actitudes. Ibn al-Azraq transmite la idea de Al-Gazālī de rechazar la colaboración con el sultán injusto. Al-Bunnāhī es contrario a que el cadí colabore con el sultán deshonesto, algunos no aceptaron los regalos de los gobernantes al dudar de su procedencia lícita, otros, como el cadí Ibn Hišām se oponía a colaborar con los secesionistas, salvo que reconocieran al gobernante legítimo. Al-Mawwāq aceptaba someterse al gobernante, aunque fuera injusto, como una situación de hecho ya que así impedía que se produjera un mal mayor.

En cuanto a los sufíes, su rechazo va unido a la concepción intrínseca que mantienen sobre su relación con el mundo exterior, su anhelo de retiro espiritual y su deseo de no verse contaminados por cualquier cuestión de dudosa ética. A pesar de estos escrúpulos morales, no todos los sufíes rechazaron categóricamente la colaboración.

Las diversas actitudes y opiniones, incluso sus contradicciones, se deben a la diferente interpretación de las dos fuentes principales del Islam (Corán y Sunna), al amplio y variado espectro ideológico existente entre los grandes alfaquíes, a la necesidad de solventar los problemas prácticos que se plantean en la vida y, a veces, a la necesidad de justificar su propia postura favorable al gobernante al que sirve.

Conciliar la colaboración con los gobernantes y el modelo ideal al que aspiraban los ulemas provocaba un conflicto interno y externo con las otras tendencias sociales. También el intelectual cortesano vivía este conflicto, como Ibn al-Jaṭīb dejó patente al exponer cuales eran las consecuencias de esta relación sobre su vida, su comportamiento y su ánimo. Lo que ni los unos ni los otros consiguieron fue enfrentarse al origen real de la enfermedad, que no era otro que el poder absoluto del gobernante.

FUENTES

- ĀBŪ ṬĀLIB AL-MAKKĪ: *Qūt al-qulūb fī mu‘āmalat al-maḥbūb*. El Cairo, 1892.
 AL-BUNNĀHĪ: *Al-Marqaba al-‘ulyā Tārīj quḍāt al-Andalus*. Ed. Lèvi-Provençal. El Cairo: 1948.
 AL-GAZĀLĪ: *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*. Beirut: Al-Maktaba al-‘Aşriyya, 1992.
 IBN ‘ARABĪ: *Risālat Rūḥ al-quds*, Asín Palacios, Madrid-Granada: 1939.
 IBN AL-AZRAQ: *Badāi’ al-silk fī ṭabāi’ al-mulk*. Ed. ‘Alī Sāmī al-Naššār, Irāq, 2 Tomos 1977.
 IBN BASSĀM: *al-Dajira fī maḥāsin ahl al-‘yazīra*. Ed. Iḥsān ‘Abbās. Beirut: Dār al-Ṭaqāfa, 1979.
 IBN AL-FARAḌĪ: *Tārīj ‘ulamā’ al-Andalus*. El Cairo: 1966.
 IBN FARḤŪN: *Tabṣirat al-ḥukkām fī uşūl al-aqḍiya wa l-manāḥy wa l-aḥkām*, Beirut: Dār al-kutub al-‘Ilmiyya, 1995 .
Al-Dibāy al-Muḍaḥḥab fī ma‘rifat a‘yān ‘ulamā’ al-maḍḥab . Ed. Muḥammad al-Aḥmadī. Abū l-Nūr, El Cairo: 1976.
 IBN JALDŪN: *Muqaddima*. Beirut: Mu‘assasat al-‘A‘lam li-l-Ṭibā‘a, 1971.
 IBN AL-JAṬĪB: *al-Iḥāṭa fī ajbār Garnāṭa*. Ed. Muḥammad ‘Inān. El-Cairo: 1978.
Nuḫḍat al-‘yirāb fī ‘ulālat al-igṭirāb. Ed. Al-Sa‘diyya Fāgiya. Casablanca: Maṭba‘at al-Naḫāh al-‘Yadīda, 3ª parte 1989.

- Al-Katība al-kāmina, fī man laqīnā-hu bi l-Andalus min šu‘arā’ al-mi‘a al-ḥiḡriyya al-ṭāmina*. Ed. Iḡsān. ‘Abbās, Beirut: 1963.
- IBN JĀTIMA: *Dīwān*. Ed. Muḡammad al-Dāya, Beirut: Dār al-fikr al-mu‘āšir, 1994; Tr. Soledad Gibert Fenech, Barcelona, 1975.
- IBN AL-QĀDĪ: *Durrat al-ḡiḡāl fī asmā’ al-riḡāl*. Ed. Muḡammad al-Aḡmadī Abū l-Nūr. El Cairo: 1971.
- AL-MAQQARĪ: *Azhār al-riyād fī ajbār ‘Iyād*. Ed. M. Al-Saqqā, I. Al-Ibyārā y ‘A. Al-Šalabī. El Cairo: 1939; Rabat: 1987.
- Naḡh al-ṭīb*. Ed. Iḡsān ‘Abbās. Beirut: Dār Šādir, 1968.
- AL-TUMBUKTĪ: *Nayl al-ibtihāy*. El-Cairo: 1291/1932.
- AL-ṬURṬUŠĪ: *Lámpara de los príncipes. (Sirāy al-mulūk)* Trad. Maximiliano Alarcón, Madrid: 1931.
- AL-WANŠARĪSĪ. *al-Mi‘yār al-mu‘rib*. Ed. M. Aḡyī y otros. Rabat, 1983.
- AL-ŶURŶĀNĪ: *Al-ta‘arīfāt*. Ed. Ibrāḡīm al-Abyarī. Beirut: Dār al-kitāb al-‘Arabī. 1ª ed, 1985.

BIBLIOGRAFÍA

- ‘ABBĀS, IḡSĀN: *Tārīḡ al-adab al-andalusī, ‘ašr al-ṭawā‘if wa-l-murābiṭīn*, Beirut: Dār al-Ṭaqāfa, 1974.
- ABŪ ZAHRA, MUḡAMMAD: *Al-ḡarīma wa l-‘uqūba fī l-fiqh al-islāmī*. El Cairo: Dār al-Fikr al ‘Arabī.
- Ibn Ḥazm, ḡayātu-hū wa ‘aruhū, ārā’uhū wa fiqhuhū*. El Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arab, 1977.
- AGUILERA PLEGUEZUELO, JOSÉ: *Estudios de las normas e instituciones del Derecho islámico en Al-Andalus*. Sevilla: Guadalquivir, 2000.
- ALLOUCHE, I. S: “La révolte des Banū Aškilūla contre le sultan nasride Muḡammad II d’après le K. al-A‘lām d’Ibn al-Ḥaṭīb”. *Hespéris* (1938), pp. 1-11.
- ARIÉ, RACHEL: *España musulmana (siglos VIII-XV). Historia de España de Tuñón de Lara*. Barcelona: Labor, 1994.
- BADAWĪ, ISMĀ‘ĪL: *Nizām al-qaḡā’ al-islāmī*. Kuwait :1989.
- CALERO SECALL, Mª ISABEL: “La Justicia, cadíes y otros magistrados”. *Historia de España de Menéndez Pidal. VIII*, Madrid: Espasa Calpe, S.A. 2000.
- CALERO SECALL, Mª.I y V. MARTÍNEZ ENAMORADO: *Málaga, ciudad de al-Andalus*. Málaga: Agora-Universidad.1995.
- DAMAJ, A: “Ibn Abī Rubbāl, Abū ‘Umar”. *Enciclopedia de Al-Andalus*. Granada: Fundación El Legado Andalusi, 2002, Tomo I: pp. 370-371.
- El intelectual y el poder político en la época nazari*. Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2003.
- DAMAJ, MUḡAMMAD AḡMAD: *Marāyā al-umarā’: al-ḡikma al-siyāsiyya wa l-aḡlāq wa l-ta‘amuliyya fī l-fikr al-islāmī al-wasīṭ* con ed. crit. del kitāb *al-našīḡa* de QĀBŪS NĀMA. Beirut: Mu‘assasa Basūn, 1994.
- AL-DĀYA, MUḡAMMAD: *Abū l-Baqā’ al-Rundī, šā‘ir riṭā’ al-Andalus*, Beirut: 1976.
- AL-DUMAŶŶĪ, ‘ABD ALLĀH: *Al-imāma al-‘uzmā ‘inda ahl al-sunna wa l-ḡamā‘a*. Arabia: Dār Ṭība li-l-Našr, 2ª ed, 1409.
- GINER, SALVADOR y otros: *Diccionario de sociología*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

- GONZÁLEZ PALENCIA, A: *Historia de la literatura árabe-andalusí*, Ed. Barcelona: Labor, 1945.
- GRANJA, FERNANDO DE LA: *Maqāmas y risālas andaluzas*. Madrid: Hiperión, 1997.
- KAḤḤĀLA. M.‘U: *Mu‘yam al-mu‘allifīn*. Damasco, 1961.
- SCHIMMEL, ANNE MARIE: *Las dimensiones místicas del Islam*. Madrid: Trotta, 2002.
- OMLĪL, ‘ALĪ: *Al-sulṭa al-ṭaqāfiyya wa l-sulṭa l-siyāsiyya*, Beirut: Markaz Dirasāt al-Wiḥda l-‘Arabiyya, 1ª ed., 1996.
- PONS BOIGUES, F: *Ensayo bibliográfico de historiadores y geógrafos árabe-españoles*. Madrid: 1898.
- AL-ṢAGĪR, ‘ABD AL-MA‘YĪD : *Al-fikr al-uṣūlī wa iškāliyyāt al-sulṭa al-‘ilmiyya fī-l-islām*, Beirut: Dār al-Muntajab al-‘Arabī 1994.
- SECO DE LUCENA PAREDES, L: “Notas para el estudio del derecho hispano-musulmán. Dos fatuwas de Ibn Manzur”. *MEAH*, V (1966), pp. 5-17.
- VIDAL CASTRO, FRANCISCO: “Historia política” en *Historia de España de Menéndez Pidal; Reino Nazarí*, Madrid: Espasa Calpe.VIII, 2000.
- VIGUERA, Mª JESÚS: “Ibn Marzūq según Ibn Al-Jaṭīb: Análisis de una biografía”. *Revue de la faculté des lettres*. Tetuán: Université Sidi Mohamed Ben Abdellah, nº 2 (1987), pp 33-41.
- El Musnad: hechos memorables de Abū l-Ḥasan, sultán de los Benimerines*, est. trad. anot. e índ. por Mª J. VIGUERA, Madrid, 1977.
- AL-ŶĀBĪRĪ, MUḤAMMAD ‘ĀBID: *Al-‘aql al-ajlāqī al-‘arabī*. Beirut: Markaz dirāsāt al-wiḥda al-‘arabiyya. 1ª ed. 2001.