

M^a Mercedes Delgado Pérez
Gracia López Anguita (Eds.)

Mercedes Delgado es licenciada con grado en Estudios Árabes e Islámicos. Su línea de investigación está centrada en dos ámbitos principales de estudio: la cartografía árabe medieval y las postrimerías del Reino nazarí de Granada, tema principal de su tesis doctoral, en elaboración. Es autora de *Lo real y lo maravilloso en la ecúmene del siglo III* (2003); *Hernando Colón. Decurso histórico de un hombre y su biblioteca* (2004), gracias al cual ganó el premio de investigación Ciudad de Sevilla (2003); y de la antología *Al-Andalus. Impresiones desde la memoria* (2008), entre otros. Actualmente, compagina sus tareas docentes con las de investigación, con publicaciones en diversas revistas y foros especializados en su área de estudio.

Gracia López Anguita se licenció en Filología Árabe por la Universidad de Granada. Se incorporó en 2005 como docente e investigadora al Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Sevilla, donde es profesora desde 2009. Su investigación premiada por la Sociedad Española de Estudios Árabes en 2008- se centra en el Sufismo, en especial, el pensamiento de Ibn Arabi de Murcia, objeto de la tesis doctoral que prepara actualmente. Entre su producción científica cabe destacar la co-edición de la obra *Historia del Sufismo en Al-Andalus. Maestros sufíes de al-Andalus y el Magreb*, Almuzara (2009).

La civilización andalusí constituye una parte fundamental de nuestro patrimonio, siendo su producción intelectual y artística, así como su compleja sociedad, objeto de múltiples estudios dentro y fuera de nuestras fronteras. En este libro se recogen las conferencias pronunciadas en el congreso *Conocer al-Andalus. Perspectivas desde el siglo XXI* celebrado en Sevilla en mayo de 2009, que reunió a especialistas nacionales con el fin de dar a conocer los resultados de sus últimas investigaciones en torno a este largo y crucial período de nuestra Historia. Se ofrecen, así, nuevos datos y enfoques relacionados con la arquitectura, la filosofía, la teología en su vertiente hermenéutica y la sociología y lo relativo a élites religiosas, minorías sociales o sexualidad. Desde el rigor científico, este libro pone al alcance del lector interesado unos frutos que, en ocasiones, no se divulgan convenientemente fuera de los círculos académicos o intelectuales, sumándose, por tanto, al ya enorme e inagotable caudal de publicaciones sobre al-Andalus.

ACTAS DEL CONGRESO CONOCER AL-ANDALUS.
PERSPECTIVAS DESDE EL SIGLO XXI

M^a Mercedes Delgado Pérez
Gracia López Anguita (Eds.)

**ACTAS DEL CONGRESO
CONOCER AL-ANDALUS.
PERSPECTIVAS DESDE EL SIGLO XXI**

ISBN: 978-84-7898-338-4



7884781983384



M^a Mercedes Delgado Pérez
Gracia López Anguita
(Eds.)

**ACTAS DEL CONGRESO *CONOCER AL-ANDALUS.*
*PERSPECTIVAS DESDE EL SIGLO XXI***



ALFAR

Sevilla, 2010

Colección Alfar Universidad, 169.

Cubierta: "Intruso" de Carlos Cazorro Burgos | cazurro.com

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos -www.cedro.org-), si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.



Este libro se ha editado gracias a la concesión de Incentivos de la Consejería de Innovación, Ciencia y Empresa de la Junta de Andalucía (Res. 14/12/2009, BOJA 16, 26/01/2010) y los fondos FEDER de la Unión Europea

© M^a Mercedes Delgado Pérez y Gracia López Anguita

© "Intruso". Carlos Cazorro Burgos | cazurro.com

© Ediciones Alfar S.A.

Polig. La Chaparrilla, 36. 41016 Sevilla

www.edicionesalfar.es / alfar@edicionesalfar.es

ISBN: 978-84-7898-338-4.

Dep. Leg.: SE-5135-2010

Imprime: Publidisa

Impreso en España • Printed in Spain

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	9
M ^a Mercedes Delgado Pérez y Gracia López Anguita	
NUEVAS VISIONES DE LA ARQUITECTURA ANDALUSÍ ...	17
Antonio Almagro	
LA SOCIEDAD DE AL-ANDALUS Y LA SEXUALIDAD	43
Camilo Álvarez de Morales	
EXÉGESIS Y EXÉGETAS EN AL-ANDALUS	77
Amina González Costa	
TRAS LAS HUELLAS DE LA MUJERES CRISTIANAS DE AL-ANDALUS	97
Belén Holgado Cristeto	
LOS ULEMAS EN LA SOCIEDAD ANDALUSÍ, RIQUEZA Y SABER	125
Manuela Marín	
EL RACIONALISMO ANDALUSÍ	143
Juan Antonio Pacheco	

Así como en el caso del hombre, dueño indiscutible de la casa y de la familia, habría pocas diferencias en su actitud y su modo de vida según fueran ciudadanos o campesinos y de clases populares o altas, en las mujeres sí debían influir estos factores. En general, las de clase social alta y ámbito ciudadano tenían menos libertad de movimientos que las de clase popular y entorno campesino. Estas últimas, por razón de su colaboración en el trabajo rural, compartían más aspectos de la vida familiar, además de no usar velo, o hacerlo en muy poca medida, ello sin contar con la posibilidad de salir de su casa con frecuencia¹⁶⁶.

En los conflictos entre lo lícito y lo ilícito, los juristas solían ser mucho más rigurosos que los médicos, que ante hechos concretos se atenían más a la situación personal de quien acudía a ellos, procurando su bienestar por encima de otra consideración, sin que esta actitud pueda suponer que actuaran como transgresores de la ley.

Y al final, en todo tiempo y en toda cultura, la atracción mutua entre hombre y mujer superando las barreras de la religión y de la ley cuando ha llegado el momento.

¹⁶⁶ Manuela MARÍN. *Mujeres...*, 117. Sobre la posición y actitud de la mujer popular quiero traer dos ejemplos. Uno lo proporciona el granadino Ibn Ḥabīb quien, en su texto médico *Mujtaṣar* (p. 73), habla de las excelencias de la miel y dice literalmente: "Cuando uno de vosotros se queje de algún dolor, que le pida a su mujer dos o tres dirhames para comprar miel", lo que indica que la economía familiar estaba en manos de las mujeres. El otro, muy centrado en al-Andalus, nos cuenta cómo una mujer insulta a su marido por haber comprado un macho cabrío grande en vez de un cordero, sin consultarle a ella, para celebrar la Fiesta del Sacrificio (*'īd al-aḍḥà*): "¿Quién te dijo que lo compraras antes de enseñármelo? [...] Llévatelo de ahí, infame, Dios te confunda" (Fernando de la GRANJA. *Maqāmas y risālas andaluzas*. Madrid: IHAC, 1976, 198).

EXÉGESIS Y EXÉGETAS EN AL-ANDALUS

Amina González Costa

Hacer una revisión exhaustiva sobre la exégesis y sus maestros en al-Andalus es una tarea que supera con creces la extensión de un capítulo de un libro y seguramente precisaría un monográfico, o varios de ellos, para mostrar la importancia de esta ciencia en al-Andalus. Por lo tanto, me limitaré a hacer una exposición general sobre la exégesis coránica y sus maestros en al-Andalus, así como un resumen de las características más importantes de sus obras.

Al referirnos al *Corán* es inevitable pensar que, como palabra revelada por Dios, es el núcleo del Islam y su cultura¹: establece las bases teológicas, filosóficas y metafísicas, es la base de la Ley y de las ciencias humanas, ante las que se mide como regla de oro. Es también el Libro por excelencia, el ejemplo más venerado de la lengua árabe, impregnando para siempre el pensamiento musulmán².

Sus orígenes

En el caso de al-Andalus, como ocurrió en otros muchos campos, el desarrollo de la hermenéutica coránica y de las ciencias que la rodeaban

¹ Observamos que, cuando menos, gran parte de los eruditos (filósofos, literatos, gramáticos, médicos, botánicos y otros muchos especialistas en los campos más variados) dominaban el lenguaje coránico e incluso muchos de ellos hicieron algún tipo de aportación en este campo: tan sólo hace falta ver la cantidad de referencias a estudiosos de las ciencias religiosas, especialmente del *Corán*. Asimismo, prueba de ello son los repertorios bio-bibliográficos, como por ejemplo, la *Fahrasa* de Ibn Jayr. Véase Juan Manuel VIZCAÍNO PLAZA. *La Fahrasa de Ibn Jayr*. Madrid: CSIC, 2002.

² Véase, Anwar G. CHEJNE. *The Arabic Language. Its Role in History*. Minneapolis: Minnesota University Press, 1969, 8 y ss, y 40.

(lectura coránica³, la salmodia, etc.) tuvo un desarrollo especial, original y significativo dentro de la exégesis coránica del mundo islámico. Como paso previo al nacimiento del *tafsīr*, se desarrolló en la historia islámica, desde muy temprano, una especialización en el modo de leer el Libro Sagrado (las lecturas del *Corán*)⁴. Al no ser el *Corán* un libro corriente, debía ser leído y recitado del modo que correspondía a su importancia. Se prestó especial atención a la pronunciación, articulación, entonación y otros aspectos, que llegaron a uniformarse de tal modo que necesitaron lectores especializados (*qurrā*)⁵. Estos, al principio, transmitieron oralmente sus enseñanzas, pero no tardaron en codificar las reglas generales que regían la lectura correcta, estableciendo las escuelas de lectura⁶.

Al-Andalus recibió desde su comienzo los diferentes tipos de lectura que traían consigo los recitadores que venían con las tropas islámicas. Los nuevos fieles les copiaron fidedignamente, aunque no tardaron en buscar maneras de perfeccionarlo viajando al Oriente para instruirse, o valiéndose de libros y maestros venidos de fuera. La lectura del *Corán*, siguiendo impecablemente las normas establecidas en Oriente, se convirtió en una venerable y prestigiosa tarea, hasta el punto de que numerosos lectores llegaron a ser célebres, incluso entre los que no eran profesionales⁶. En buena parte esto se debió a que en al-Andalus el *Corán*

³ Los lectores del *Corán* eran aquéllos que podían recitarlo de memoria, de acuerdo con unas normas fijas. Algunos de estos lectores llegaron a ser famosos por sus explicaciones por escrito de los siete tipos aprobados de lectura, perpetuándose así una tradición de lectura que pasó de generación en generación y se extendió por todo el ámbito musulmán.

⁴ De las lecturas coránicas surgió también la disciplina de la ortografía del *Corán* (*rasm*).

⁵ Véase, IBN JALDŪN. *Al-muqaddīma (The Muqaddimah. An Introduction to History)*. Trad. F. Rosenthal. Nueva York: Pantheon Books, 1958, v. 2, 440 y ss.

⁶ Como Abū l-Īyāš Muḡāhid al-Āmirī (m. 1044), quien fue gobernador de Denia, y adquirió más renombre como experto en la lectura del *Corán* (almocri) que como estadista (véase YĀQŪT. *Muḡam al-buldān*. Ed. F. Ābd al-Āzīz al-Ÿundī. Beirut: Dār al-Kutub al-Īlmiyya, v. 2, 494; e IBN JALDŪN. *Introducción a la historia universal (al-Muqaddimah)*. Est. prel., rev. y apéndices E. Trabulsi y trad. Juan Feres. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, 786 (1ª ed. 1977), y su amigo y compatriota Abū Āmr Ūtmān b. Saīd b. Ūmar al-Umawī al-Dānī (m. 981=1053) alcanzó, según Ibn Jaldūn, «la mayor perfección en la lectura del *Corán*» (*Idem*, 441) y llegó a ejercer una gran influencia a través de sus diversas obras sobre estudios coránicos; la más importante de ellas es *Kitāb al-Taysīr fī l-qirāʾāt (La facilitación acerca de las siete lecturas coránicas)*, un manual que trata de las siete normas de lectura que acabaron por reemplazar a todos los demás textos existentes. Véase, Ángel

era el medio de transmisión del árabe, de la cultura, del conocimiento religioso por excelencia: la mayor parte de los eruditos andalusíes conocían las diferentes lecturas coránicas y la presencia de famosos almocriés era una constante en casi todas las localidades de al-Andalus, por pequeñas que fuesen. Este empeño se acompañó también de la composición de cientos de tratados sobre diversos aspectos del mismo: el gramático, el lingüístico, el retórico, el legal, etc.⁷.

Otras de las ciencias que se desarrollaron en esta época y que estuvieron estrechamente vinculadas con la exégesis coránica, fueron la ciencia del hadiz o tradición profética; y el género de historias de los profetas (*qiṣaṣ al-anbiyā*)⁸ que, aunque en diferentes versiones, completaban las elipsis de las narraciones coránicas con relatos bíblicos judíos o cristianos, para clarificar estas historias y alusiones coránicas. Sin embargo, el uso de estas historias dentro del *tafsīr* fue visto con recelo, ya que sus atrayentes historias y su estilo llevaron a algunos comentaristas a perder sus patrones de autenticidad. No obstante, el estilo homilético y literario de este género se consideró admisible e incluso meritorio en la prédica⁸, aunque no lo fuese dentro del género del *tafsīr* excepto cuando podía ser demostrada y autenticada su transmisión⁹.

GONZÁLEZ PALENCIA. *Historia de la literatura arábigo-española*. Barcelona: Labor, 1945, 248. Le siguió en popularidad Abū l-Qāsim ibn Fīrruh al-Ruʿaynī al-Šātībī (m. 590=1194) de la ciudad de Játiva, que resumió la obra de Abū Āmr y acometió la tarea de transformarla en un poema que llegó a ser famoso (Véase Manuela MARÍN. «Ibn al-Fīrruh al-Ruʿaynī, al-Qāsim». *Enciclopedia de la cultura andalusí. Biblioteca de al-Andalus (De Ibn al-Dabbāg a Ibn Kurz)*. Eds. y dirs. J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vilchez. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2004, v. 3, nº 480, 175). También destacó el qārī Ibn Ābd al-Quddūs de Córdoba (1012=1068), que escribió *Kitāb al-miftāh fī ijtīlāf al-qirāʾāt al-sabʿa*. Véase, Anwar G. CHEJNE. *Historia de España musulmana*. Madrid: Cátedra, 1993, 262.

⁷ Se escribieron muchos tratados sobre gramática aplicada al *Corán*, por ejemplo, sobre la flexión desinencial en el *Corán*, o compendios sobre los significados de las aleyas coránicas, el vocabulario difícil del *Corán*, la elocuencia coránica, los preceptos coránicos, el abrogado y el abrogado del *Corán*, la curación y las virtudes del *Corán*, o incluso libros de crítica hacia el *Corán* como el *Kitāb fī tanāqud āyāt al-Qurʾān (Libro acerca de las contradicciones de las aleyas del Corán)* del judío cordobés Ibn Nagrīla y que fue refutado por Ibn Ḥazm en su *Risāla fī l-radd ʿalā Ibn Nagrīla al-yahūdī (Epístola refutando al judío Ibn al-Nagrīla)*. Ed. I. Ābbās. *Rasāʾil*, v. 3, 41-70. Ha sido estudiada por Emilio GARCÍA GÓMEZ. «Polémica religiosa entre Ibn Ḥazm e Ibn al-Nagrīla». *Al-Andalus*, 4 (1936-39), 1-28.

⁸ En el caso de los predicadores lo que interesaba era entretener y mantener la atención de toda la audiencia con una historia bien contada para que fuera comprendida.

⁹ Uno de los autores de este tipo de género fue el cordobés Abū Ābd Allāh Ibn Muṭarrif al-Ṭarafī (387=997-454=1062), quien también escribió dos libros sobre las

El desarrollo de la exégesis

La mayoría de los primeros exégetas andalusíes se formaron en Oriente y a su regreso a al-Andalus permanecieron fieles a las enseñanzas orientales. Con el tiempo algunas exégesis coránicas de al-Andalus llegaron a tener renombre en todo el mundo islámico, como la de Ibn ʿAtiyya, las obras de Abū Bakr b. al-ʿArabī, o la de al-Qurṭubī, quizá la más famosa de ellas.

De estos orígenes nos ha llegado el nombre de Abū Mūsà al-Hawwārī (m. después del 283=852) –alfaquí y exégeta– que fue el primer andalusí en componer una obra exegética original¹⁰, así como el comentario coránico de Abū Ishāq Ibn Martinīl (m. 249=863)¹¹. Si bien es cierto que el primero y más prestigioso representante exégeta fue al-Baqī ibn Majlad (m. 276=889)¹², hombre íntegro y de criterio independiente¹³, cuya actitud le ganó la antipatía de sus compañeros, que lo acusaron de hereje¹⁴ –al contravenir las interpretaciones habituales–, a pesar de lo cual su *tafsīr*¹⁵ llegó a ser mejor considerado que el de al-Ṭabarī. Le

diferentes lecturas coránicas. Su obra *Qīṣaṣ al-anbiyā'* es una obra con un gran componente exegético, incorporando glosas del texto coránico tan extensas que llegan a interrumpir el hilo narrativo. Sobre este tema, Roberto TOTTOLI. «The *Qīṣaṣ al-anbiyā'* of Ibn Muṭarrif al-Ṭarafī (d. 454=1062): Stories of the Prophets from al-Andalus». *Al-Qanṭara*, 19 (1998), 131-60.

¹⁰ Véase, Jorge LIROLA DELGADO. «Al-Hawwārī, Abū Mūsà». *Enciclopedia de al-Andalus (Diccionarios de autores y obras andalusíes)*. Dirs. y eds. J. Lirola y J.M. Puerta Vélchez. Granada: El Legado Andalusí, 2002, v. 1, (nº 119), 241-2.

¹¹ Jorge LIROLA «Ibn Martinīl...», 117-19.

¹² Contamos con una excelente monografía en Manuela MARÍN. «Baqī b. Majlad y la introducción del estudio del *ḥadīth* en al-Andalus». *Al-Qanṭara*, 1 (1980), 165-208, y completada con el trabajo de M^a. Luisa ÁVILA. «Nuevos datos para la biografía de Baqī b. Majlad». *Al-Qanṭara*, 6 (1985), 321-67.

¹³ No siguió la escuela jurídica *mālikī* que imperaba e introdujo la obra principal de la escuela *sāfi'ī*, pero tampoco la siguió, ya que prefirió actuar de acuerdo con su esfuerzo de raciocinio personal (*iṭtihād*).

¹⁴ M^a. Isabel FIERRO BELLO. *La heterodoxia en al-Andalus durante el período omeya*. Madrid: Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1987, 80 y ss.

¹⁵ Ibn Ḥazm lo elogió también señalando que era fruto de su trabajo personal, sin que siguiera a ningún otro comentarista y que por ello su comentario era único en el Islam, incluso comparado con el de Ṭabarī. Véase AL-MAQQARĪ. *Nafh al-ṭīb min gusn al-Andalus al-rātib*. Ed. I. ʿAbbās. Beirut: Dār Ṣādīr, 1968, v. 2, 47, 518-20 (nº 209); Ángel GONZÁLEZ PALENCIA. *Historia de la literatura arábigo-española*. Barcelona: Labor, 1928, 24.

siguieron e imitaron otros exégetas¹⁶, como el cordobés Makkī ibn Abī Ṭālib al-Qaysī (m. 1045)¹⁷. De esta época también es el andalusí Ibn al-ʿYawzī (m. 483=1090)¹⁸, de quien sólo Ibn Baṣkuwāl dice que compuso una exégesis coránica¹⁹.

Con la llegada de los almorávides y almohades, las materias de mayor estudio y difusión fueron, por orden decreciente, los estudios coránicos, las bellas letras, el derecho, la filología y las tradiciones proféticas²⁰. Es en la época almorávide cuando aparece una de las grandes figuras del panorama de la literatura exegética andalusí: el granadino Abū Muḥammad ʿAbd al-Ḥaqq ibn Gālib al-Muḥaribī Ibn ʿAṭīya (481=1088- m. Lorca, 541=1147)²¹. Su padre fue un famoso tradicionalista, gran viajero, que inició a su hijo en las discusiones intelectuales de su época. Llegó a ser un gran erudito, exégeta, poeta, jurista *mālikī* y juez supremo de Almería; a él le correspondió resumir los comentarios existentes²² y seleccionar las posibles interpretaciones, que compiló en su renombrado comentario coránico²³ *al-Muḥarrar al-waʿyīz fī tafsīr*

¹⁶ Como Ṣihāb al-Dīn Abū l-Abbās/ Abū ʿYāfar/ ʿAbd Allāh b. Aḥmad al-Andarašī al-ʿAskarī con su *Tafsīr Kabīr* (Jorge LIROLA «Al-Aṣkarī al-Andarašī». *Enciclopedia...*, v. 1 (nº 30), 73.

¹⁷ Aunque era un ulema originario de Cairuán, se asentó definitivamente en al-Andalus tras haber realizado varios viajes por el Oriente islámico, murió en Córdoba. Escribió numerosas obras sobre ciencias y comentarios coránicos, sobre la cuestión del abrogante y el abrogado, la ciencia de los significados del *Corán* y un extenso *tafsīr* propiamente dicho. Véase, Juan Manuel VIZCAÍNO PLAZA. «Ibn Abī Ṭālib, Makkī». *Enciclopedia...*, v. 1 (nº 208), 385-393.

¹⁸ Sabio polifacético, fue también conocido por su preparación en *Corán*, teología, retórica y poesía.

¹⁹ Libro que califica de bueno, sin proporcionar el título, aunque falleció antes de concluirlo. Véase Ibn BAŠKUWĀL. *Kitāb al-Šīla fī taʿrīj ʿulamāʾ al-Andalus*. Ed. I. al-Abyārī. El Cairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 1989, 872-3 (nº 1334).

²⁰ Constituían el 93 por ciento, mientras que el 7 por ciento eran los estudios sobre filosofía, teología dogmática, historia y ciencias empíricas, medicina, matemáticas, astronomía, agricultura y otras.

²¹ Véase IBN AL-ABBĀR. *Al-Muʿyam fī aṣḥāb Abū ʿAlī al-Ṣadafi*. Ed. F. Codera. Madrid, 1885, 259 (nº 340); IBN FARHŪN. *Al-Dībāy al-muḍḥab fī maʿrifat ʿayān ʿulamāʾ al-maḍḥab*. Ed. M. al-Aḥmadī Abū l-Nūr. El Cairo, s.d., 45 y 46; IBN AL-ZUBAYR. *Šīlat al-Šīla*. Ed. É. Lévi-Provençal. Rabat, 1937, 3 (nº 5). Véase también, José María FÓRNEAS. «Los Banū Aṭīyya de Granada». *Miscelánea de estudios árabes y hebreos*, 25 (1976), 69-80; AL-MAQQARĪ. *Nafh al-ṭīb...*, v. 2, 528 y ss.

²² En palabras de Ibn Jaldūn: «Llegó Ibn ʿAṭīya y resumió todas las exégesis» (*Introducción a la historia...*, 790).

²³ Véase, AL-MAQQARĪ. *Nafh al-ṭīb...*, v. 4, 171. Ibn ʿAṭīyya. *Tafsīr*, en manuscrito (F. GUILLÉN ROBLES. *El catálogo de los manuscritos árabes*, nº. 4874).

*al-Kitāb al-‘Azīz*²⁴. Éste se convirtió en una de las grandes obras de la cultura religiosa islámica, siendo uno de los comentarios más conocidos en el norte de África, especialmente en ambientes sufíes²⁵.

Su método está basado en un análisis de los aspectos léxicos y religiosos de las palabras del *Corán*. En su introducción hace un resumen de muchos de los temas relacionados con el estudio del *Corán*: proporciona una recopilación de las transmisiones de los eruditos que le precedieron en materias teóricas; trata ciertas cuestiones previas sobre los criterios y procedimientos de admisión y elaboración de los contenidos del comentario; y algunos puntos polémicos como la presencia de palabras extranjeras y el uso de la elipsis en el texto coránico. Es dentro de este contexto donde Ibn ‘Aṭīya establece su tesis sobre el proceso histórico de fijación del texto coránico: a través de los relatos sobre el asunto, legitima el texto actual como fruto del consenso (*iýmā‘*) de la comunidad²⁶. El cuerpo principal de su comentario está dedicado a las materias legales, la gramática²⁷, la lengua, el sentido, y a la recitación. Hace uso de las *isrā‘īliyyāt* para interpretar los versos coránicos²⁸, e igual

²⁴ Véase, Abū Muḥammad ‘Abd al-Ḥaqq IBN ‘AṬIYYA. *Al-Muḥarrar al-waḥīz fī tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*. Rabat: Wizārat al-Awqāf wa-l-Šu‘ūn al-Islāmiyya, 1975-1991, 16 v.; y Beirut, 1993.

²⁵ Se dice que era el comentario favorito del *šayj* Abū l-‘Abbās al-Mursī; también hizo uso de él con posterioridad el sufí marroquí Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1160 ó 61=1747 ó 48, Tetuán y m. 1224=1809) en su comentario coránico: *Al-baḥr al-madīd*. Véase la traducción anotada de algunas azoras de este *Comentario* por Mohamed Fouad Aresmouk y Michael Abdurrahman Fitzgerald en *The Immense Ocean*. Louisville: Fons Vitae, 2009.

²⁶ Para algunos autores, lo que demuestra su presentación de la reunión y reconciliación de los diferentes materiales coránicos es la capacidad del consenso de la comunidad (*iýmā‘*) para establecer una historia determinada. John BURTON. *The Collection of the Qur‘ān*. Cambridge, 1977; y Abu Ameenah Bilal PHILIPS. *Usool at-Tafseer: the Methodology of Qur‘ānic Explanation*. Sharjah, 1997, 147-91. Véase la traducción al inglés del capítulo del *Tafsīr* de Ibn ‘Aṭīya sobre la “compilación del *Corán* y su forma” en Norman CALDER, Jawid MOJĀDDEDI y Andrew RIPPIN. *Classical Islam. A Sourcebook of Religious Literature*. Londres; Nueva York: Routledge, 2003, 80-82. Véase también el texto original editado en *Two Muqaddimas to the Qur‘ānic Sciences: The Muqaddima to the Kitāb al-Mabani and the Muqaddima of Ibn ‘Aṭīya to his Tafsīr*. Ed. A. Jeffery. El Cairo, 1972, 273-5, 2ª ed.

²⁷ En palabras del autor: “The gramatical inflection (*i‘rāb*) of the Qur‘ān is a foundation of the law (*šar‘a*) for by means of it the meanings of the Qur‘ān are established, which are themselves the law”. Véase, IBN ‘AṬIYYA. *Al-Muḥarrar*..., v. 1, 14; *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur‘ān*. Ed. A. Rippin. Oxford: Clarendon Press, 1988, 77.

²⁸ Véase al respecto el interesante artículo de I. Albayrak, donde analiza, con especial énfasis en el *Tafsīr* de Ibn ‘Aṭīya, cómo algunos exégetas clásicos ha interpretado

que al-Qurṭubī, no siempre se muestra tan riguroso a la hora de señalar la procedencia de tal o cual narración y se limita a decir que es “tan solo una historia”²⁹. Sin embargo, en la mayoría de los casos, se abstiene de confiar en transmisiones no autenticadas para explicar las narraciones coránicas, siendo ésta una de sus contribuciones al estudio del *Corán*. Curiosamente, a pesar de su gran interés y atención hacia estas tradiciones, no hace ninguna referencia en su comentario a la palabra *isrā‘īliyyāt* como término técnico. Es difícil explicar el porqué, ya que Abū Bakr ibn al-‘Arabī, contemporáneo suyo, lo menciona, y es poco probable que Ibn ‘Aṭīya lo ignorara.

De época almorávide³⁰ es también otro de los más ilustres exégetas coránicos de al-Andalus, el *qāḍī* Abū Bakr b. al-‘Arabī al-Ma‘āfirī (468-543=1076-1148?)³¹, cuya obra *Qānūn al-ta’wīl fī tafsīr al-Qur‘ān al-‘azīz* (*Normas de la exégesis, que trata del comentario del noble Corán*) ocupa un lugar central en la historia de la exégesis coránica. Su autor fue, además de exégeta y *muhaddit* (experto en tradiciones proféticas), y el renovador de la jurisprudencia *mālikī* en al-Andalus. Aunque nació en Sevilla, emigró al norte de África y viajó por el Oriente islámico con su padre, donde se encontró y estudió con los grandes maestros de su momento, incluyendo a al-Gazālī. Fue perseguido en al-Andalus por sus puntos de vista jurídicos y políticos, aunque recuperó el reconocimiento de las autoridades y fue nombrado por el emir almorávide ‘Alī b. Yūsuf b. Tāšufīn cadí supremo de Sevilla. Murió cerca de Fez cuando regresaba de una larga estancia en Marraquech, con una

las aleyas referidas al pasaje de Moisés y el becerro de oro. Véase, Ismail ALBAYRAK. «Isrā‘īliyyāt and classical exegetes comments on the calf with a hollow sound Q. 20: 83-89/7: 147-155 with special reference to Ibn ‘Aṭīya». *Journal of Semitic Studies*, 47 (2002), 39-65; además es uno de los pocos estudios sobre la exégesis de Ibn ‘Aṭīya.

²⁹ Véase, *Al-Muḥarrar*. Beirut, v. 4, 57; e I. ALBAYRAK. «Isrā‘īliyyāt»..., 53.

³⁰ Así como Abū l-Ḥasan Ibn Mawḥab (441=1050?-532=1138?), teólogo, transmisor exégeta y tradicionista, quien compuso *Ÿam‘ fī tafsīr al-Qur‘ān* (*Compilación acerca de la exégesis del Corán*) y que IBN BAŠKUWĀL (*Šīla*, v. 2, 619 (nº 923) calificó de “libro bueno y útil”. AL-ŠAFADĪ (*al-Wāfi bi-l-wafayāt*. Wiesbaden, 1962-, v. 21 (nº 131), 209), por su parte, se refiere a ella como una gran obra de exégesis coránica. Véase también ‘Išmat DANDAŠ. *Al-Andalus fī nihāyat al-murābiṭīn wa-mustahall al-muwaḥhidīn*. Beirut: Da‘ al-Garb al-Islām, 1988, 396-98.

³¹ Véase, Pedro CANO ÁVILA, Alejandro GARCÍA SANJUÁN y Ali TAWFIQ. «Ibn al-‘Arabī al-Ma‘āfirī, Abū Bakr». *Enciclopedia*..., v. 2, 2009 (nº 298), 130. Existe un estudio en árabe de Mušafa Ibrāhīm AL-MAŠNĪ. *Ibn al-‘Arabī al-Mālikī al-Isbīlī wa-tafsīru-hu Aḥkām al-Qur‘ān*. Beirut; Ammán: Dār al-Ÿīl; Dār ‘Ammār, 1990.

delegación de Sevilla, después de realizar el pacto de fidelidad con el líder almohade Ibn Tumart.

A su vuelta a Sevilla después de su estancia en Oriente, escribió numerosas obras sobre exégesis, entre las que destaca su *Aḥkām al-Qurʾān*³², un compendio que recoge los principios de la fe y las normas religiosas, dispuestas según el orden de las azoras³³; así como comentarios a los libros de hadices *al-Muwatṭa* y el *Sunan* de al-Tirmidī; la recopilación de sus lecciones públicas, recogidas en 80 volúmenes *Anwār al-faʿyṛ* (*Las luces de la aurora*)³⁴; y su *Wāḍiḥ al-sabīl ilā maʿrifat qanūn al-taʿwīl wa-fawāʿid al-tanzīl* (*El camino claro hacia el conocimiento de la hermenéutica y de los beneficios de la revelación*)³⁵. En cuanto a su famoso *Normas de la exégesis* (*Qānūn al-taʿwīl fī tafsīr al-Qurʾān al-ʿazīz*)³⁶ se desmarca también de la visión clásica³⁷, incluyendo un libro sobre las reglas que deben seguirse para realizar una interpretación alegórica del *Corán*. Así Ibn al-ʿArabī dividió su estudio del *Corán* en cuatro apartados, a cada uno de los cuales dedicó varios

³² Véase, Abū Bakr Muḥammad IBN AL-ʿARABĪ. *Aḥkām al-Qurʾān al-kubrā*. Ed. ʿA.M. al-Baḡāwī. El Cairo: Dār al-Maʿārif, 1988, 2 v. También compuso *Aḥkām al-Qurʾān al-ṣuḡrā* (eds. S.A. Aʿrāb, M. al-Zīrī y M. al-Bakkarī. Beirut, 2001, 2 v.) en versión reducida, pero revisando algunas de sus opiniones, así como el estilo del *Aḥkām al-Qurʾān al-kubrā*.

³³ Se trata, pues, de una obra de *tafsīr*, pero elaborada con una intención claramente jurídica, al modo del *tafsīr al-fiqh* (exégesis del derecho islámico). Entre los precedentes de este género están al-Ṭabarī y al-Rāzī. Véase, Delfina SERRANO. «El *Corán* como fuente de legislación islámica: Abū Bakr Ibn al-ʿArabī y su obra *Aḥkām al-Qurʾān*». *El Corán ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el Islam. Estudios en honor del profesor Julio Cortés*. Coords. M. Hernando de Larramendi y S. Peña. Córdoba: Berenice, 2008, 251-75.

³⁴ Se reconocen dos títulos para esta obra, bien *Anwār al-faʿyṛ fī tafsīr al-Qurʾān* o bien *Anwār al-faʿyṛ fī maʿyālīs al-Dīkr*. El manuscrito se encuentra en la Biblioteca Nacional de Rabat.

³⁵ Obra de exégesis coránica inédita.

³⁶ Ed. M. al-Sulaymānī. Beirut, 1990, 2^a ed. Véase también el estudio realizado por Iḥsān ʿABBAS. «Riḥlat Ibn al-ʿArabī ilā l-Maṣriq kamā ṣawwara-hā *Qānūn al-taʿwīl*». *Al-Abḥāṭ*, 21 (1968), 59-91; y M^a. M. LUCINI BAQUERIZO. «Ibn al-ʿArabī al-Maʿfirī, Abū Bakr». *Enciclopedia...*, v. 1, (n^o 242), 465.

³⁷ Para el editor, esta obra no se adapta a ningún género específico islámico calificándola de “libro único en su género” (*Qānūn al-taʿwīl*. Ed. M. al-Sulaymānī, 27), en el que el autor pone especial énfasis en corregir numerosos errores relativos a las creencias y al pensamiento que eran habituales entre los filósofos y teólogos de su época. Respecto a la estructura del contenido, la obra se abre con la *juḥba*, donde expone las causas que lo motivaron a escribirla, seguida de la exposición de su trayectoria intelectual, que incluye la narración de su viaje a Oriente, con la mención de los maestros con los que estudió y las obras que aprendió de ellos.

capítulos: la unicidad de Dios (*tawḥīd*), abrogante y abrogado, normas legales (*aḥkām*) e invocación del nombre de Dios (*taḍkīr*). El contenido propiamente religioso del comentario se estructura en torno al estudio del *tawḥīd*, primer requisito del saber, a través del cual se accede al conocimiento de Dios. Esta parte, a su vez, la inicia con el estudio del alma (*nafs*), ya que el conocimiento del alma propia lleva al conocimiento de Dios³⁸. El estilo que aplica en esta obra es el de las “cuestiones” (*masāʿil*), que consiste en formular determinadas preguntas acerca de las aleyas, para luego comentar cada uno de los temas tratados en la obra. Sus fuentes son variadas, y entre los autores más importantes que cita están al-Quṣayrī (de su comentario coránico *Laṭāʿif al-iṣārāt*), al-Gazālī³⁹, ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī y Mālik b. Anas. En resumen, esta obra muestra las dotes de al-Maʿfirī como teólogo, su elevado nivel de expresión lingüística y sus dotes literarias. Su novedad reside en su manejo de las doctrinas sufíes, ya que documenta la introducción en al-Andalus del *tafsīr iṣārī* (exégesis alusiva), confrontándolas con las *bāṭnīes* (esotéricas). Asimismo, como hizo notar R. Tottoli⁴⁰, Ibn al-ʿArabī ya hace uso del término *isrāʿīliyyāt* en un sentido técnico dos siglos antes que Ibn Kaṭīr.

Tampoco podemos pasar por alto la labor de Abū Muḥammad ʿAbd Allāh ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī (444=1052/3-521=ca. 1127). Fue seguramente el mayor filólogo y lingüista de al-Andalus, así como el primer teórico de la interpretación hermenéutica⁴¹ y autor del primer tratado sobre la interpretación en al-Andalus, su *Kitāb al-tanbīḥ ʿalā l-asbāb al-latī awyabat ijtilāf al-fuqahāʾ fī ārāʾi-him wa-ʿtiqādāti-him* (*Libro del advertimiento de las causas que han llevado a disentir a los intérpretes en sus opiniones y creencias*)⁴²: es su única obra

³⁸ Como parte de la enseñanza profética “quien se conoce a sí mismo (su alma), conoce a Su Señor”. Véase, *Qanūn...*, 121.

³⁹ Cita obras suyas como *Iḥyāʾ*, *Maqāṣid al-falāsifa*, *Mi-yār al-ʿilm*, etc..

⁴⁰ Véase el excelente artículo de R. TOTTOLI. «Origin and Use of the Term *Isrāʿīliyyāt* in Muslim Literature». *Arabica*, 46 (1999), 193-210.

⁴¹ Representa un valioso cuerpo de ciencia hermenéutica y lingüística. El autor partiendo de la filología, y conjuntando el mensaje coránico, con una optimista confianza en la razón humana, se puso un doble objetivo: la busca del saber y una exigencia ética personal, para llevar así al sujeto a una ascensión en su condición humana. Por ello Salvador PEÑA MARTÍN encuadra su labor en el humanismo islámico. Véase Salvador PEÑA MARTÍN. *Corán, palabra y verdad. Ibn al-Sīd y el humanismo en al-Andalus*. Madrid: CSIC, 2007.

⁴² Del análisis y valoración del libro se han ocupado, con detenimiento, algunos autores como Salvador PEÑA MARTÍN y Miguel VEGA MARTÍN. «El ideal de clari-

extensa. Contribuye al estudio de la hermenéutica y cómo está en la base de los cismas o divisiones que se han producido en el Islam; las “causas” derivan en su mayoría de la aplicación de los conocimientos filológicos a las Escrituras⁴³. Uno de sus discípulos –Ibn al-Ni‘ma– fue un experto en jurisprudencia y ciencias coránicas y autor asimismo de una exégesis del Libro Sagrado⁴⁴.

Con posterioridad destacaron entre otros exégetas⁴⁵; Ibn Baqī al-Gāfiqī (m. 617=1220)⁴⁶, quien escribió una exégesis coránica titulada *Al-ġam‘ bayna tafsīray al-Zamajšarī wa-Ibn ‘Aṭīya* (*La armonización entre las exégesis de al-Zamajšarī e Ibn ‘Aṭīya*), en la que pretendía aunar ambas exégesis; o el murciano Ibn Abī l-Faḍl al-Sulamī (m. 655=1257) quien compuso tres exégesis coránicas de diversa extensión, el comentario más extenso se titulaba *Riyy al-ẓam‘ān fī tafsīr al-Qur‘ān* (*Agua para el sediento. Exégesis del Corán*), en el que establece el nexo de unión de unas aleyas coránicas con otras⁴⁷; y de la noble familia granadina de los Banū Ŷuzayy, destacaron como exégetas Abū Aḥmad Ibn al-Ŷuzayy al-Kalbī (m. 620=1224)⁴⁸ y Abū l-Qāsim Ibn Ŷuzayy al-Kalbī (m. 741=1340)⁴⁹.

dad o los dos fines del *adab*, según Ibn al-Sīd». *Al-Qanṭara*, 25/2 (2004), 539-65; Del-fina SERRANO. «Ibn al-Sīd al-Baṭalyawṣī (444=1052-521=1127) y su obra sobre la discrepancia de los musulmanes». *Literatura e cultura no ġharb al-Andalus*. Eds. B. Soravia y A. Sidarius. Lisboa: Simposio Internacional, 2005, 221-44.

⁴³ Las causas son para él ocho, entre ellas está la “figuración” (*maġyāz*), que es una forma de ambigüedad, y consiste en que a una expresión puedan corresponderle dos sentidos; y esto puede ocurrir a distintos niveles distintos del lenguaje: léxico, morfosintáctico y lógico. Por supuesto, la disensión surge cuando en un texto aparece una expresión ambigua que no es interpretada rectamente.

⁴⁴ *Kitāb Riyy al-ẓam‘ān fī ‘ulūm al-Qur‘ān* (*Libro de saciar al sediento, acerca de las ciencias coránicas*). Véase, Maribel FIERRO. «Ibn al-Ni‘ma, Abū l-Ḥasan». *Enciclopedia...*, v. 4, (nº 918) 336-38.

⁴⁵ Abū ‘Abd Allāh AL-MAZDAGĪ (573=1177/8-655=1257). Véase, «Al-Mazdagī, Abū ‘Abd Allāh», *Enciclopedia...*, 2009, v. 6, (nº 1548), 539-40.

⁴⁶ Alfaqū *mālikī*, tradicionalista, exégeta coránico, gran experto en actas notariales y en diversas ciencias, como la medicina. Véase, Jorge LIROLA. «Ibn Baqī al-Gāfiqī, Abū Muḥammad», v. 1, (nº 304), 572-3.

⁴⁷ Véase, Alfonso CARMONA «Ibn Abī l-Faḍl al-Sulamī, Abū ‘Abd Allāh». *Enciclopedia...*, 2003, v. 1, 352-55.

⁴⁸ Su *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘azīz* es mencionado únicamente por IBN FARḤŪN. *Dībāy*, v. 1 (nº1), 310.

⁴⁹ Además de *mufassir* fue poeta, escritor, historiador y un renombrado erudito de la escuela jurídica *mālikī* de Granada. Entre sus más conocidos trabajos están sus obras de exégesis coránica *Tashīl li-‘ulūm al-tanzīl* (*Libro de la facilitación para el conocimiento de las ciencias de la revelación*) y *al-Ŷawāhir al-ḥisān* (*Las gemas*

El cultivo del género del *tafsīr*, la exégesis coránica, en la época almohade⁵⁰ fue considerable, ya que el propio Ibn Tumart –fundador del estado almohade– fue una de las personalidades entre los ulemas de su época y contribuyó a la divulgación de la ciencia y el conocimiento con el mecenazgo⁵¹. Renacieron las ciencias islámicas coránicas por un lado, como el *fiqh*, el hadiz, el *tafsīr*; y por otro lado, las ciencias relativas a la lengua, la gramática, la historia, la literatura y la poesía (bellas letras). También se forjó en esta época una identidad conjunta andaluso-magrebí y que implicó un intercambio y flujo incesante de ideas entre exégetas andalusíes y magrebíes⁵².

Fue en al-Andalus –concretamente en Córdoba–, donde nació el célebre exégeta Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Bakr b. Farḥ al-Anṣārī al-Jazra‘ī al-Andalusī al-Qurṭubī⁵³. En Córdoba recibió su amplia formación en jurisprudencia islámica (*fiqh*), gramática árabe, elocuencia, ciencias coránicas y otras materias. Al igual que sus predecesores viajó prolijamente durante su época de estudio antes de asentarse en Egipto, donde murió en el 671=1272-3. No sólo fue un

preciosas), que únicamente aparece citada en IBN AL-QĀDĪ. *Durrat al-ḥiyāl*. Ed. M. al-Aḥmadī Abū l-Nūr. El Cairo, 1970, v. 2 (nº 566), 117-8. Véase también, IBN FARḤŪN. *Dībāy*, v. 2 (nº 87), 274-6.

⁵⁰ Con *mufassirin* como Muḥammad b. Yūsuf b. Sa‘āda (m. 565) e Ibn Bībaš b. Muḥammad b. ‘Alī b. Bībaš al-‘Abdarī al-Šaṭībī (m. 582). Véase, ‘Abd Allāh ‘Alī ‘ALĀM. *Al-Dawla al-muwaḥḥidiyya bi l-Magreb fī ‘ahd ‘Abd l-Mu‘min ibn ‘Alī*. El Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1971, 294-298.

⁵¹ Si bien es cierto que existían en al-Andalus, y especialmente en la ciudad de Córdoba, una ingente cantidad de libros y composiciones, los almohades promocionaron a los ulemas, de manera que se multiplicaron las fundaciones culturales y científicas en todos los rincones

⁵² *Ibidem*, 298; y M. AL-MANŪNĪ. *Ḥadārat al-muwaḥḥidīn*. Casablanca: Dār Tūqbal, 1989, 33-34.

⁵³ La personalidad de al-Qurṭubī no nos es tan conocida, debido principalmente a la escasez de noticias que las fuentes proporcionan sobre su vida. Véase, por ejemplo, IBN ‘ABD AL-MALIK AL-MARRĀKUSĪ. *Al-Dayl wa-l-takmila li-kitābay al-mawṣūl wa-l-šīla*. Eds. I. ‘Abbās, et al. Beirut: Dār al-Ṭaqāfa; Rabat: Akādīmiyyat, 1964-1984, v. 5/2, nº. 1154; AL-ḌAHABĪ. *Ta’rīj al-Islām wa-wafa’āt al-mašāhīr wa-l-‘alām*. Ed. ‘U. ‘A. al-S. Tadmurī. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1987-2000, v. correspondiente a los años 671-680 H, 74-75, nº 26; AL-ŠAFADĪ. *Al-Waḥī bi-l-wafa’āt*. Eds. S. Dederer, et al. Wiesbaden: Bibliotheca Islamica, 1962-, v. 2, nº 470; IBN FARḤŪN. *Al-Dībāy*. El Cairo: Dār al-Turāt, 1972, v. 2, 308-9; AL-MAQQARĪ. *Nafḥ al-ṭīb...*, v. 2, 210-12. Véase también el artículo de Roger ARNALDEZ. «Al-ḳurṭubī». *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill, nueva ed., 1986, v. 5, 512-513.

Un estudio general sobre el autor y su *tafsīr* puede verse en Miṭṭāḥ al-Sanūsī BAL‘AM. *Al-Qurṭubī. Ḥayātu-hu wa-āṭāru-hu al-‘ilmīyya wa-minḥayū-hu fī l-tafsīr*. Banghazi: Ŷāmi‘at Qāryūnis, 1998.

experto en *tafsīr*, sino también en materia de hadiz y de ley islámica de la Escuela *mālikī*. Era considerado un ejemplo de piedad y austeridad, y su vida transcurrió entre la adoración y la escritura de libros⁵⁴. Antes de su salida de al-Andalus, estudió con alfaquíes cordobeses que vivieron y desarrollaron su actividad en plena época almohade (514-668 H.), momento en el que la vida cultural y científica era profundamente activa en el Magreb y al-Andalus.

La más famosa de sus obras fue su comentario coránico⁵⁵, titulado *Al-Ŷāmi' li-ahkām al-Qur'ān wa-l-mubayyin li-mā taḍammāna mina l-sunna wa-āyāt al-furqān* (*Compendio de preceptos del Corán, y clarificación de lo que contiene basado en la sunna y en los signos del discernimiento*)⁵⁶, compuesta en veinte volúmenes.

En la introducción a su comentario, al-Qurṭubī abarca una amplia selección de temas estructurados: advierte sobre la necesidad de una actitud correcta tanto de quien interpreta el *Corán* como de quien lo lee; llama a la acción y al trabajo según las prescripciones coránicas; y también discute algunas de las cuestiones polémicas sobre el *Corán* y su exégesis. Señala además, el por qué adopta la opinión de al-Gazālī –aunque no lo cite⁵⁷–, de que la exégesis no tiene por qué limitarse a las posibilidades interpretativas basadas en la tradición transmitida por la pri-

⁵⁴ Dijo de él al-Dahabī: “Fue un imam sobresaliente y de profundo conocimiento, sus beneficiosas obras dan una clara idea de una mente prolija y meritoria”. AL-DAHABĪ. *Ta'rīj al-Islām*, v. correspondiente a los años 671-680h (nº 26), 74-75.

⁵⁵ IBN FARḤŪN (*Dībāy*, v. 2, 308-9) y AL-DĀWŪDĪ (*Ṭabaqāt al-mufasssīrīn*. Ed. ‘A.M. ‘Umar. El Cairo, 1994, v. 2, 65-6) lo consideran entre los más sublimes y de los más útiles.

⁵⁶ AL-QURṬUBĪ. *Al-Ŷāmi' li-ahkām al-Qur'ān*. El Cairo: al-Haya' al-Misriyya al-‘amma li-l-Kitāb, 1987, 20 tomos en 10 v. Y reeditado en Beirut. Véase también la traducción de algunos de los extractos de este *Tafsīr* en la obra de Mahmoud M. AYOUB. *The Qur'ān and Its Interpreters*. New York; Albany: SUNY Press, v. 1, 1984; y *The Qur'ān and Its Interpreters: The House of Imran*. New York; Albany: SUNY Press, v. 2, 1992. En español, véase la traducción de Zacariya MAZA. *Compendio del Tafsīr del Corán “al-Qurṭubī”*. Granada: Comunidad Musulmana Española, 2005 (v. 1 y v. 10), 2006 (v. 2), 2007 (v. 3), 2008 (v. 4), 2009 (v. 5).

⁵⁷ AL-QURṬUBĪ. *Al-Ŷāmi' li-ahkām al-Qur'ān*, 1968-71, v. 1, 33-4. Asimismo, Roger Arnaldez en su artículo «Al-ḳurṭubī» compara el pasaje sobre la manera de leer el Libro de Dios en la introducción del *Tafsīr* de al-Qurṭubī con un pasaje de la *Iḥyā'* de al-Gazālī, que es similar en cuanto a estilo pero no en cuanto a contenido, adaptando partes de lo escrito por al-Gazālī, para reflejar su punto de vista distinto.

mera generación de musulmanes (*tafsīr bi l-ma'ṭūr*)⁵⁸ aunque ponga coto a las interpretaciones personales (*bi l-ra'y*)⁵⁹.

El cuerpo del Comentario sigue una interpretación aleya por aleya y lo divide según las distintas cuestiones (*masā'il*) planteadas en una o más aleyas⁶⁰. Su fuente exegética primaria es el hadiz: buena parte de su renombre se debe al gran número de hadices que cita –muchos de los cuales no se encuentran en al-Ṭabarī–, pues no se limita a las que directamente comentan los versos coránicos, sino que incluye también otros por su relación temática. Y aunque meticuloso con algunos relatos, en otros omite toda referencia a la fidelidad de la fuente. Esto parece demostrar más su preocupación por el significado que por la adecuación formal. Así no sorprende que en algunas ocasiones haga uso de tradiciones controvertidas y prestadas de la tradición judeo-cristiana (*isrā'īliyyāt*)⁶¹ –como las que podemos encontrar en la obra de Abū Ishāq al-Ṭa'labī (m. 427=1035)⁶²–, así como la inclusión de historias

⁵⁸ Al-Gazālī mantiene la opinión de que la información transmitida por el hadiz es necesaria, pero sólo como un primer paso en la interpretación, no como limitación de toda posibilidad. Pretende justificar así al-Gazālī la interpretación al modo sufi. Sin embargo al-Qurṭubī limita tal posibilidad, tratando de cerrar el camino a las interpretaciones personales y arbitrarias. Véase Kristin Z. SANDS. *Ṣūfī Commentaries on the Qur'ān in Classical Islam*. Londres-Nueva York: Routledge, 2006, 48-50. AL-QURṬUBĪ. *Al-Ŷāmi' li-ahkām al-Qur'ān*, 1968-71, v. 1, 33-4.

⁵⁹ Como complemento, véase la traducción de la sección séptima (capítulo “Sobre las advertencias relativas a la interpretación del *Corán* por la opinión; y el rango de los exégetas”) de dicha introducción en N. CALDER, J. MOJADDĒDI y A. RIPPIN. *Classical Islam...*, 98-102.

⁶⁰ Al igual que hace al-Rāzī, aunque al-Qurṭubī está considerablemente menos interesado en temas teológicos.

⁶¹ Me remito a Kristin Z. SANDS. *Ṣūfī Commentaries...*, 143, 138; y a I. ALBAYRAK. «Isrā'īliyyāt...», 53.

⁶² Al-Qurṭubī se muestra consciente de estas controversias ofreciendo, en algunas ocasiones, comentarios críticos relativos al material de las *isrā'īliyyāt*. Sin embargo, como M. Mašīnī demuestra, al-Qurṭubī es contradictorio en su metodología, una vez rechaza las narraciones después de haber comprobado su fuente, otras veces las incluye sin comentarlas. Véase *Madrasāt al-tafsīr fī al-Andalus*, Beirut: Mu'assasāt al-Risāla, 1986, 101, 560-78, 826; el *Arā'is al-ma'yālis* de al-Ṭa'labī es considerada la primera colección independiente de historias de los profetas (véase T. NAGEL. «Kīṣaṣ al-Anbiyā». *The Encyclopedia of Islam*. Eds. C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, y G. Lecomte. Leiden, 1960-2002 (nueva ed); y W. M. Thackston, introducción a: *The Tales of The Prophets* de M. al-Kisā'ī. Boston: Twayne Publishers, 1978, XVI. Este material procedente de los judíos y cristianos fue considerado como problemático desde bastante temprano en la comunidad musulmana y concuerda más y está más en la línea del género de *qīṣaṣ al-anbiyā'* por su falta de formas rigurosas («Tafsīr Isrā'īliyyāt», *Journal of the American Academy of Religion*, 47 (1979), 658-

de los evangelios apócrifos y de algunas anécdotas e historias citadas de hombres piadosos, que no forman parte de los comentarios clásicos. Y esto lo hizo así a pesar de la tendencia crítica al uso de historias procedentes de las *isrāʿīliyyāt*, que ya comenzó en su tiempo⁶³. Por tanto, al-Qurṭubī es un buen ejemplo del comentarista que hace uso de las anécdotas, narraciones y sermones de las tradiciones más tempranas transmitidas por los compañeros y seguidores del Profeta, pero que también aprecia el atractivo y el entretenimiento que ofrecen este tipo de historias –aunque sea ignorando, como hemos señalado, los criterios de rigurosidad a la hora de autenticarlos e incluirlos– y el de las obras de los exégetas posteriores a las primeras generaciones e incluso a anécdotas de sus contemporáneos, demostrando su aguda inteligencia y su comprensión de la complejidad de las cuestiones que dividieron a los exégetas, así como a la comunidad islámica, y manifiesta el deseo, como jurista⁶⁴, por definir los límites de un pensamiento práctico, aceptable, directo y claro, usando un método crítico en relación a las tradiciones que aparecen en su *tafsīr*.

También hace un uso extenso de la gramática y la estilística como fuentes secundarias, con el propósito último de extraer toda la información legal del texto bajo todas sus variantes y permutaciones⁶⁵. Así su

97). El *tafsīr* de Al-Taʿlabī (*al-Kašf wa-l-bayān ʿan tafsīr al-Qurʿān*) fue criticado por el uso de este tipo de material. Un ejemplo del uso de al-Qurṭubī de historias extraídas del *corpus* de al-Taʿlabī se encuentra en su comentario al pasaje que recoge la reacción del profeta Mūsā cuando al-Jādir mata al niño (véase AL-QURṬUBĪ. *Al-Ŷāmiʿ li-ahkām al-Qurʿān*, v. 11, 21; AL-TaʿLABĪ. *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ: musammā bi-l-ʿarāʾis al-maʿyālīs*. El Cairo: Maktabat al-Ŷumhuriyya al-ʿArabiyya, 195-?

⁶³ Por otro lado, el profesor R. Arnaldez afirma que al-Qurṭubī no hace un uso sino muy pequeño de este tipo de material («Al-ḳurṭubī», v. 5, 513), pero el índice de su *Tafsīr* (*Fahāris Al-Ŷāmiʿ li-ahkām al-Qurʿān*) enumera alrededor de 250 citas sólo de al-Taʿlabī. E Ibn Taymiyya criticó a al-Qurṭubī por el uso de estas historias (citado en «The Transmission of Narrative-Based Exegesis in Islam». *Islam. Essays on Scripture, Thought and Society*. Eds. P.G. Riddell y T. Street. Leiden: E. J. Brill, 1997, 67).

⁶⁴ Una de sus grandes preocupaciones es el de las ramificaciones legales del texto coránico.

⁶⁵ Al-Qurṭubī defiende la metáfora como parte del lenguaje y de las posibilidades de la lengua árabe, por ejemplo en su comentario al verso de la luz (*Corán*, 24:35) dice que el versículo coránico “Dios es la Luz (...)” ha de entenderse, no como hacen los seguidores de la doctrina corporealista (*muʿyassima*) de Dios, que sostienen que es una luz, sino que Dios es Quien hace que todas las cosas tengan existencia. Y advierte que no siempre las palabras y expresiones han de ser interpretadas metafóricamente. En este sentido, al-Qurṭubī cita la crítica de su maestro –Abū Bakr b. al-ʿArabī– sobre los peligros inherentes al uso de la metáfora, desde su transparencia hasta su interpretación sin

perspectiva doctrinal *mālikī* se enriquece con otras posibilidades interpretativas⁶⁶, mostrándose abierto y tolerante con las otras escuelas, cuyas opiniones y argumentos cita⁶⁷.

El comentario se desmarca, así, de algunos aspectos de las otras exégesis de al-Andalus en su deducción legal y religiosa (*tafsīr aḥkām al-Qurʿān*). Pero también deja clara su deuda a los exégetas andalusíes que precedieron como Ibn ʿAṭīyya⁶⁸ y Abū Bakr Ibn al-ʿArabī⁶⁹ que, aunque pertenecientes a la época almorávide, fueron precursores de ciertas tendencias que caracterizarían la época almohade, una de ellas su opinión sobre el precepto de *al-amr bi-l-maʿrūf wa-l-nahy ʿan al-munkar* (ordenar el bien y prohibir el mal), como ha sido estudiado por la investigadora M. Penelas⁷⁰.

límites, con respecto a la interpretación del versículo de la luz (véase AL-QURṬUBĪ. *Al-Ŷāmiʿ li-ahkām al-Qurʿān*..., v. 12, 206, 263-4).

⁶⁶ Su maestría en el uso de diferentes disciplinas en su *Tafsīr*, manejando con soltura las interpretaciones y refutando a los que considera desviados y extraviados, llevó a N. Calder a afirmar que fue al-Qurṭubī quien desarrolló más plenamente todas posibilidades de este género. Véase, «Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathir. Problems in the description of a genre, illustrated with reference to the story of Abraham». *Approaches to the Qurʿān*. Eds. G.R. Hawting and A. A. Shareef. Londres: Routledge, 1992, 109-10.

⁶⁷ Véase, «Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathir...», 109-10.

⁶⁸ M.S. BALʿAM destaca la influencia de Ibn ʿAṭīyya sobre al-Qurṭubī (véase *al-Qurṭubī*..., 25 y 221-22).

⁶⁹ Sobre la influencia que ejerce el comentario de Ibn al-ʿArabī en el de al-Qurṭubī (véase, M.I. AL-MAŠNĪ. *Ibn al-ʿArabī*..., 393-99).

⁷⁰ M. Penelas resalta que tanto al-Qurṭubī, como ʿAṭīyya e Ibn al-ʿArabī presentan en este aspecto ideas que no encontramos en otros *mālikīes*, reflejo algunas de ellas de una actitud más radical hacia el deber de “ordenar el bien y prohibir el mal”, ya que estos *mufassirīn* elogian con gran entusiasmo el valor de quienes combaten el mal arrojando las consecuencias de su acción, cualesquiera que sean. Según Ibn ʿAṭīyya, la recompensa será mayor para aquellos que lo cumplan aun temiendo por su integridad física (*al-Muḥarrar*..., v. 3, 167, última línea, véase también *ibidem*, v. 8, 286, lín. 16). Ibn al-ʿArabī y al-Qurṭubī van más allá y se muestran firmes partidarios del martirio voluntario. Ibn al-ʿArabī anima a ejercer la censura en cualquier circunstancia (*Aḥkām*..., v. 1, 306, lín. 3 y en 305 lín. 3; y en al-Qurṭubī. *Tafsīr*..., v. 4, 48, lín. 18 y en 143, lín. 5). Sin embargo, M. Cook subraya además el hecho de que en otra obra, Ibn al-ʿArabī muestra una opinión contraria a la expuesta en ese lugar (véase, Abū Bakr Muḥammad IBN AL-ʿARABĪ. *Kitāb al-Qabas fī šarḥ Muwaṭṭaʾ Mālik b. Anas*. Ed. M.ʿA.A. Walad Karīm. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1992, v. 2, 583). Véase también Michael COOK. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 366; y Mayte PENELAS. «El precepto de *al-amr bi-l-maʿrūf wa-l-nahy ʿan al-munkar* en el *Tafsīr* de al-Qurṭubī». Eds. P. Cressier, M. Fierro y L. Molina. *Los almohades: problemas y perspectivas*. Madrid: CSIC, 2005, v. 2, (nº 88) 1051-1073.

También al-Qurtubī ejerció su influencia en algunos de los *mufassirīn* de al-Andalus que le sucedieron, como Abū Ḥayyān al-Garnāṭī (654-745=1256-1344)⁷¹; originario de la provincia de Granada, fue una de las autoridades en lengua árabe de su tiempo. Educado en la provincia de Granada, abandonó al-Andalus y emprendió un largo viaje que le llevó finalmente a El Cairo, donde ocupó importantes puestos en el estamento educativo y religioso. Además de despuntar por sus estudios en gramática, Abū Ḥayyān hizo otras contribuciones significativas en el campo de la exégesis coránica, las lecturas coránicas, la historia, la jurisprudencia, la retórica y la poesía. Aunque se formó en el malikismo, se inclinó pronto por el zahirismo. Por ello vemos como en su comentario cita con frecuencia a Ibn Dāwūd *al-Zāhirī*, al que elogia por su interpretación literal del *Corán*.

En materia de exégesis, es conocido por su comentario coránico de ocho volúmenes *al-Baḥr al-Muḥīt* (*El Mar Circundante*)⁷². También compuso otro *Tafsīr* titulado *al-Nahr al-mādd min l-Baḥr al-Muḥīt* (*El Comentario coránico El río crecido de El Mar Circundante*)⁷³, que no es más que un resumen que el propio Abū Ḥayyān realizó de *al-Baḥr al-Muḥīt*⁷⁴.

En su extenso prefacio expone sus presupuestos y métodos⁷⁵, y expresa su propósito de componer un comentario superior a los cono-

⁷¹ Véase, AL-MAQQARĪ, *Nafh al-ṭīb*. Ed. Y. al-Biqāṭī. Beirut: Dār al-Fikr, 1986, v. 3, 288-340.

⁷² Véase, ABŪ ḤAYYĀN. *Tafsīr al-Baḥr al-muḥīt*. El Cairo: Maṭbaʿat al-Saʿāda, 1328=1910-1, 8 v.; y *Tafsīr al-baḥr al-muḥīt*. Eds. ʿA.A. ʿAbd al-Mawḥūd, ʿA. M. Muʿawwid. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2001, 9 v.; Aḥmad Jālid ŠUKRĪ. *Abū Ḥayyān al-Andalusī wa-minḥajuhū fī tafsīr al-Baḥr al-Muḥīt wa-fī ṭrād al-qirāʾāt fī-hi*. Ammán: Dār ʿAmmār, 2007.

⁷³ Fue primeramente editado en los márgenes de la edición de *Baḥr al-Muḥīt*. El Cairo: Maṭbaʿat al-Saʿāda, 1328=1910-1 y varias veces reeditada en Beirut. Véase, ABŪ ḤAYYĀN. *Al-nahr al-mādd min l-Baḥr al-Muḥīt*. Eds. B. al-Dannāwī y H. al-Dannāwī. Beirut: Muʿassasat al-Kutub al-Taḥfīyya; Dār al-ʿĪnān, 1987, 3 v.

⁷⁴ Abū Ḥayyān aclara en la breve introducción a este comentario que, para facilitar “al nadador que no pudiese cruzar tamaño océano (*al-Baḥr al-Muḥīt*)”, es decir, su monumental comentario coránico, hizo “correr desde dicho mar este río (*al-Nahr*)”, que recorre de nuevo todo el *Corán*, azora a azora, pero con menos caudal. Véase, José Miguel PUERTA VÍLCHEZ. «Al-Garnāṭī, Abū Ḥayyān», v. 1 (nº 100), 209.

⁷⁵ Entre los que destacan: los asuntos de contenido; la lexicología (*ʿilm al-luga*), donde analiza cada término coránico, y si una palabra tiene más de un sentido lo estudia y advierte cuál es el que realmente le conviene según el contexto; el *i-ḥāz* (inimitabilidad); y las elocuciones coránicas, comentando los aspectos estilísticos de muchas aleyas, reiterando que la palabra divina es la más elocuente y que le está permitido lo que no se

cidos hasta el momento⁷⁶. En lo teológico, se suele subrayar que este comentario coránico es el que más obvia las tradiciones judeo-cristianas (*isrāʿīliyyāt*)⁷⁷ dando primacía la perspectiva lexicológica y gramatical, tanto que es considerado como uno de los más sistemáticos tratados sobre el tema; lo hace un texto imprescindible para la comprensión del *Corán*. Suele mencionar las tradiciones seguras, aunque no siempre cita sus cadenas de transmisión, para así dar agilidad y facilitar la lectura de una obra tan voluminosa. Con idéntico fin, descargará la obra de otras muchas referencias a tratados gramaticales, autorías y datos farragosos. Este autor transmite en su comentario mucha información de los comentarios que considera más importantes⁷⁸: el *Tafsīr* de al-Zamajšarī⁷⁹ y el *Tafsīr* de Ibn ʿAṭīya⁸⁰, especialmente en lo relativo a las cuestiones de gramática. Se atrevió, al tiempo que los encomiaba y aprovechaba sus opiniones, a criticarlos, con el propósito de corregirlos y mejorarlos⁸¹.

Merece mención también, el comentario coránico sufí (*al-tafsīr bi l-išāra*). Aunque en al-Andalus no fue un género exegético extendido⁸² —pues fue considerado un género marginal, sobre todo debido a las sospechas que levantó en su inicio la interpretación esotérica (*baṭinī*)—, los comentarios sufíes, sobre todo orientales, influyeron en la composición

le permite a los gramáticos ni a los mayores poetas, todo lo cual pertenece a la ciencia de la Teología. Véase, *Al-Baḥr*..., v. 1, 61-2; el *i-rāb* (flexión desinencial); la gramática —la estructuración (*tarkīb*) fraseológica— y el estudio de sus vocablos por separado o combinados, desde el punto de vista de la Retórica y la Elocuencia (*ʿilm al-bayān wal-l-badīʿ*). Véase, *al-Baḥr*..., v. 1, 105-111.

⁷⁶ *Idem*, v. 1, 101.

⁷⁷ M. MAŠĪNĪ. *Madrasāt al-tafsīr*..., 579-86.

⁷⁸ Para él, la obra de Ibn ʿAṭīya es más selecta, general y resumida. Véase, Rashid EL HOUR. «Ibn ʿAṭīya al-Muḥāribī, ʿAbd al-Haqq b. Ḡālib». *Enciclopedia*..., v. 2 (nº 333), 413.

⁷⁹ Filólogo, teólogo y comentarista coránico, m. 538=1144, contemporáneo de Ibn ʿAṭīya.

⁸⁰ A Ibn ʿAṭīya le reprueba muchas ideas gramaticales, como la oposición de éste a muchos gramáticos de Basora, y por caer —en su opinión— en la extravagancia en algunas lecturas coránicas (José Miguel PUERTA. «Al-Garnāṭī, Abū Ḥayyān»..., v. 1 (nº 100), 200).

⁸¹ La exégesis coránica de al-Zamajšarī titulada *al-Kaššāf* (*El buscador*) fue una de las obras más conocidas y difundidas en el mundo islámico occidental del momento. El sevillano establecido en Túnez Abū ʿAbd Allāh Ibn Jalīl al-Sakūnī (muerto a finales del s. XIII o principios del s. XIV) escribió un comentario crítico a esta obra, que no pudo completar, para refutar sus ideas *muʿtazilíes*.

⁸² Al contrario de lo que ocurrió en Oriente, donde el sufismo sí que produjo un gran número de obras de este tipo.

de los comentarios coránicos al uso, como hemos señalado en las referencias que le dedican Ibn ʿAtīya, Abū Bakr b. al-ʿArabī y al-Qurṭubī. Sin duda, entre los autores sufíes destacaron Ibn Barraḡān⁸³, Ibn ʿArabī al-Ḥāṭimī⁸⁴ y Abū Muḥammad ʿAbd al-ʿĀlīl al-Qaṣrī⁸⁵ como hemos señalado⁸⁶.

Con este repaso por los comentarios y comentaristas más importantes de al-Andalus se demuestra la importancia de este género: la necesidad de acceder a los significados del Libro sagrado produjo primero el desarrollo de las ciencias lingüísticas, de lectura y de transmisión del hadiz, en las que los intérpretes andalusíes llegaron a ser respetables autoridades. Y, tras ello, una producción exegetica en sí misma, que dio lugar a importantes aportaciones: se reformularon algunos métodos exegeticos, se crearon otros originales, se aportaron nuevas ideas a las ciencias islámicas en general, cuyas tesis siguen vigentes y repercutiendo en el orbe islámico hoy en día. Sin embargo, tan ingente produc-

⁸³ Aunque apenas aparece mencionado como exégeta, sí nos ha llegado la obra exegetica del sufí sevillano Ibn Barraḡān, precursor de Ibn ʿArabī, del que tomó algunas ideas, como él mismo afirma. Las dos exégesis de Ibn Barraḡān son: *Tafsīr al-Qurʿān* y el *Īdāḡ al-ḡikma bi-ahkām al-ʿibra*. Véase la descripción de las obras en «Ibn Barraḡān». *Enciclopedia...*, v. 2 (n.º 387), 529-34, 535-37. Sobre su método interpretativo véase también Denis GRIL. «La “lecture supérieure” du *Coran* selon Ibn Barraḡān». *Arabica*, 47/3-4 (2000), 510-22 y, del mismo autor, «L'interprétation par transposition symbolique (*iʿtibār*) selon Ibn Barraḡān et Ibn ʿArabī». Ed. B. Aladdin. *Symbolisme et herméneutique dans la pensée de Ibn ʿArabi*. Damasco: IFPO, 2008, 147-62.

⁸⁴ No tenemos certeza de cuantos comentarios esotéricos del *Corán* compuso. En sus *Futūḡāt* menciona el monumental comentario *al-ʿĀm wa-l-tafsīl fī asrār maʿānī al-tanzīl* (*La compilación y la especificación acerca de los secretos de los significados de la revelación*), del que no se conserva ninguna copia, y el cual, aunque incompleto (llegaba hasta la mitad de la azora al-Kahf), no ocupaba menos de 74 volúmenes. Véase, O. YAHIA. *Histoire et classification de l'oeuvre de Ibn ʿArabi*. Damasco, 1964, v. 1, 266. También menciona *Īyāz al-bayān fī l-tarḡama ʿan al-Qurʿān* (*Exposición clara y con brevedad acerca de la interpretación del Corán*) y otras veces alude al *Tafsīr* sin más. La contribución más reciente sobre la exégesis sufi de Ibn ʿArabī ha sido la obra de Maḡmūd al-Gurāb (*Raḡma min al-Raḡmān fī tafsīr wa-iṣārāt al-Qurʿān*. Damasco, 1989, 4 v.), en la que edita el *Īyāz al-bayān* en el primer volumen y que finaliza, en la versión editada, en el versículo 252 de la azora *al-baqara*.

⁸⁵ Véase, IBN AL-ZUBAYR. *Ṣilat...*, 30 (n.º 44).

⁸⁶ Véase, Amina GONZÁLEZ COSTA. «Un ejemplo de la hermenéutica sufi del *Corán* en al-Andalus: el Comentario coránico *Īdāḡ al-ḡikma* de Ibn Barraḡān (m. 536=1141) de Sevilla». *Historia del Sufismo en al-Andalus. Maestros sufíes de al-Andalus y el Magreb*. Eds. A. González Costa y G. López Anguita. Córdoba: Almuzara, 2009, 41-65; y el trabajo de investigación inédito *El comentario a la azora al-ijlāṣ en el Īdāḡ al-ḡikma de Ibn Barraḡān de Sevilla (m. 536=1141)*, Universidad de Sevilla, 2006.

ción literaria en este campo durante toda la historia de al-Andalus no ha atraído tanto el interés de los especialistas. Pese a ello, creemos que el conocimiento y el análisis de sus contenidos pueden hacer una aportación importante a la comprensión del mundo islámico pasado y actual, y aportar profundidad, nuevas perspectivas e ímpetu al empobrecido debate intelectual islámico.