REPÚBLICA ÁRABE DE EGIPTO
MINISTERIO DE EDUCACIÓN SUPERIOR

REVISTA
DEL INSTITUTO EGIPCIO DE ESTUDIOS ISLÁMICOS EN MADRID

VOLUMEN XXVI

MADRID, 1993 - 1994

REVISTA
DEL INSTITUTO EGIPCIO DE
ESTUDIOS ISLAMICOS EN MADRID

VOLUMEN XXVI — MADRID, 1993-1994

SUMARIO

	Págs.
Gamal Abdel-Karim: **Presentación**	7
Federico Corriente: **Adiciones procedentes de la «'Uddat Aljalīs» y otras fuentes al catálogo de las «xarajāt» en árabe andalusí**	9
Josep Puig Montada: **Aristotelismo en al-Andalus** (a través del ejemplo del **De generatione**)	49
Rafael Ramón Guerrero: **La teoría utópica de al-Farābi**	69
Gamal Abdel-Karim: **Las ideas árabes en el descubrimiento de América, según las fuentes árabes andalusíes**	83
José Luis Jerez Riesco: **Tolerancia e intolerancia en el Toledo medieval**	91
Miguel Cruz Hernández: **El pensamiento de al-Andalus y los supuestos ideológicos del Renacimiento europeo**	103
Míkel de Epalza: **Influencias religiosas islámicas y su detección en el cristianismo latino medieval**	117
Alfonso Carmona González: **Acerca del influjo de la jurisprudencia andalusí en el Magrib**	137
Luis F. Bernabé Pons: **Laus Al-Andalus en la literatura morisca**	149
Hany Muhammad El-Eryan: **«Viaje por Al-Andalus», de Hussain Mu'nis**	161
Jorge Lirola Delgado: **Algunas consideraciones sobre el desarrollo náutico árabe en al-Andalus y su repercusión en los reinos cristianos de la Península Ibérica**	169
Assaad Cherif Omar: **Fantasía y tradición en dos textos, de Jorge Luis Borges y Naguib Mahfuz, afines a un cuento de «Las mil y una noches»**	179
Francisco Franco Sánchez: **Al-Andalus como isla del Mediterráneo. Presupuestos mentales e islamológicos en las primeras representaciones árabes de la Península Ibérica**	187
Braulio Justel Calabozo: **El manuscrito escurialense 1860: Viaje a Oriente del místico sevillano Aḥmad al-Ḥarrār**	243
Roser Puig: **La proyección ortográfica en los instrumentos astronómicos: del Oriente Islámico a la Europa del Renacimiento**	249
Mercè Comes: **Un procedimiento para determinar la hora durante la noche en la Córdoba del siglo X**	263

Esta revista está impresa en la Imprenta del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos
Francisco de Asís Méndez Casariego, 1. 28002 Madrid
Depósito Legal: M. 1850 - 1961

Esta revista está publicada por el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid
Propietario: Ministerio de Educación Superior. El Cairo.—R. A. E.
Dirección: INSTITUTO EGIPCIO DE ESTUDIOS ISLAMICOS
Francisco de Asís Méndez Casariego, 1.—28002 Madrid

PRESENTACION

Iniciando la temporada oficial del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, nos satisface dedicar el nuevo número de la revista del Instituto —volumen 26— a nuestros lectores y a todos nuestros colaboradores y amigos. Estas actas de Congreso contienen los trabajos que se presentaron en la Conferencia Internacional sobre al-Andalus, encuentro entre tres mundos (el mundo árabe, el europeo y el americano), que se celebró en Sevilla entre los días 25 y 30 de noviembre de 1991, en colaboración con el Instituto de Cooperación con el Mundo Arabe, que participó en esta empresa cultural, y que ha colaborado con nosotros, desde hace tiempo, en muchas otras actividades, lo cual reconocemos y valoramos por su reconocido prestigio como una de las más antiguas instituciones de España, que también apoya nuestras actividades y participa con nosotros en la difusión de nuestro mundo árabe e islámico y sus intereses en España, junto a las universidades españolas y otras instituciones. No cabe duda de que estas investigaciones serán útiles para cuantos lectores quieran ampliar lo que saben de nuestro mundo en el pasado y el presente.

Quisiéramos expresar nuestro agradecimiento, en primer lugar, a los organizadores de este Congreso, sobre todo, al Instituto de Cooperación con el Mundo Arabe, la Universidad de Sevilla y las instituciones culturales, científicas y académicas españolas y egipcias que contribuyeron material y espiritualmente a asegurar el éxito de este Congreso.

Asimismo, agradecemos a todos los participantes sus investigaciones, que han ampliado el marco de los estudios en los campos literarios árabe y español. Esperamos que sigan con nosotros en este camino y así continúe la comunicación entre instituciones científicas, para que nuestra revista recupere su papel destacado en propagar la cultura árabe e islámica y la civilización andalusí en España y el resto del mundo civilizado. Queremos

mencionar también que la confianza de los investigadores en nuestra institución procede de su creencia en el papel que ésta desempeña y en el mensaje publicado por Ṭāhā Ḥusayn, fundador de esta sede, apoyada por las autoridades de Egipto, considerándola como una de las instituciones importantes de Europa, perteneciente al Ministerio de Enseñanza Superior en la República Arabe de Egipto, en el extranjero.

Dr. Gamal Abdel-Karim
Director del Instituto
Consejero Cultural de la Embajada de Egipto

ADICIONES PROCEDENTES DE LA «'UDDAT ALJALĪS» Y OTRAS FUENTES AL CATALOGO DE LAS «XARAJĀT» EN ARABE ANDALUSI

La reciente publicación del famoso ms. del enigmático 'Alī b. Bišrī por A. Jones (1) ha cambiado radicalmente el panorama del corpus de **xarajāt** andalusíes conocidas que trazáramos en 1987 (2), cuando por primera vez señalábamos la importancia de este tipo de fuentes para el conocimiento del árabe andalusí y pergeñábamos un primer repertorio provisional, acompañado de notas y enmiendas a las ediciones existentes con el doble propósito, no sólo de hacer estos textos utilizables en futuras descripciones de la gramática y el léxico de este haz dialectal, sino también y a la recíproca facilitar su más adecuada edición a la luz de los progresos alcanzados en estos dominios (3).

Seguimos pensando que tales textos debían reflejar los rasgos

---

(1) «The 'Uddat al-jalīs of 'Alī ibn Bishrī. An Anthology of Andalusian Arabic Muwashshahāt», Cambridge, Leda House, 1992. En cuanto a la interpretación de la grafía **bšry** con que aparece el nombre del antologista en el ms. y que algunos quisieron leer /bušrà/, tal nombre en un varón es insólito, siendo lo más probable que su forma prístina fuera el bien conocido /bišr/, que en pronunciación andalusí resolvía el grupo consonántico final con la vocal /i/, o sea, se realizaba como /bíšri/, como puede verse constantemente en la onomástica de la literatura aljamiada.

(2) V. «Las **xarajāt** en árabe andalusí» en **Al-qanṭara** 8 (1987) 203-64.

(3) Un beneficio adicional, no directamente perseguido, pero sí inevitablemente cosechable de esta labor es la posibilidad de comparar de manera cada vez más completa y significativa el corpus fundamental y abrumadoramente mayoritario de **xarajāt** en andalusí con el mucho más pequeño y subsidiario, por mucho que haya recibido tratamiento parcialísimamente privilegiado, aunque a menudo no tan científico como se pretendía, de las de lengua romance. Según vamos conociendo mejor ambas versiones de este tipo de textos, va resultando más innegable que se trata mayormente de preludios o, a veces, otros segmentos de cejeles previos, lo que hace casi forzoso admitir la precedencia cronológica del cejel sobre el **muwaššaḥ**, con el corolario de que los textos romances que de este tipo nos han llegado difícilmente pudieron constituir un género de raíz cultural hispánica, al no ser sino imitaciones, por otra parte normales en una comunidad por algún tiempo bilingüe, aunque no bicultural, como a veces se afirma, más por ciego tradicionalismo que por observación objetiva de los datos reales que tenemos sobre Alandalús.

más normales del dialecto en cada caso, como lo prueba el hecho de que a menudo su restauración se ajuste mejor a metro y rima que las pseudocorreciones introducidas por copistas posteriores basándose en la lengua clásica: por ello, y comprendiendo perfectamente las razones que asisten a los editores para atenerse estrictamente a las grafías transmitidas por los mss., mayormente cuando son únicos, nos permitimos sugerir las lecturas que suponemos originales, aun a sabiendas de que en ello tal vez haya una cierta desatención a la posibilidad de interferencia de pronunciaciones clásicas, incluso en la propia recitación de los mismos autores del **muwaššaḥ**, pues no dudamos ni parece se pueda dudar que el propósito preceptivo, lingüístico y artístico, de estas **xarajāt** era estar en dialecto, sin más interferencias clásicas que algunas causadas por rima, metro o registro léxico.

Como consecuencia de la tan esperada y bienvenida edición de la «'Uddat aljalīs» (4), aquel catálogo provisional ha de ser muy ampliado, en realidad casi doblado, y recibir en bastantes casos correcciones textuales, mientras que en otros su contenido sigue vigente y es preferible a alguna versión menos correcta incluida en UA, en cuya recensión (5) ya advertimos que reservaríamos cualquier comentario referente a las **xarajāt** andalusíes que contiene para el estudio detallado que merecen y es el objeto de estas páginas.

---

(4) Abreviado en adelante como UA. Otras abreviaturas que utilizaremos serán: AA = nuestro «Arabe andalusí y lenguas romances», Madrid, 1992, DT = «Dār aṭṭirāz» de Ibn Sanā' Almulk, ed. J. Rikābī, Damasco, 1949, IA = Refranero de Ibn 'Āṣim, que citamos según edición, en proceso de impresión, de Marina Marugán, IQ = Dīwān de Ibn Quzmān, que citamos según nuestra edición, JT = «Jayš attawšīḥ» (de Ibn Alxaṭīb), ed. N. Nājī y M. Māḍūr, Túnez, 1967, MA = «Diwān almuwaššaḥāt al'andalusiyya» de Sayyid Gāzī, de Alejandría, Alma'ārif, 1979, 2 vols., MG = «Kitāb almugrib fī ḥulà lmagrib», ed. Š. Dayf, El Cairo, 1955, de Ibn Sa'īd MUJ = «Relatos píos y profanos del ms. aljamiado de Urrea de Jalón», Zaragoza, 1990, UB = «'Uyūn al'anbā' fī ṭabaqāt al'aṭibbā'» de Ibn Abī Uṣaybi'a, ed. El Cairo, 1300h., SK = nuestro «A grammatical sketch of the Spanish Arabic dialect bundle», Madrid, 1977, VA = «Vocabulista in arabico», atribuido a R. Martí, que citamos según nuestra edición de sus materiales, «El léxico árabe andalusí según el "Vocabulista in arabico"», Madrid, 1989. También incluimos en el nuevo repertorio quince nuevos especímenes o variantes procedentes de M. Z. Al'ināni, «Dīwān almuwaššaḥāt al'andalusiyyah», suplemento a MA, publicado en Alejandría, año 1988 = MA3.

(5) Enviada también a la revista **Al-qanṭara** y aceptada para inserción en el fasc. 1 de 1993.

Una consecuencia molesta, pero ineluctable del aumento del número de textos es la necesidad de renumerarlos, puesto que deben seguir estando ordenados alfabéticamente por sus rimas: en este sentido, este trabajo habrá de servir además de concordancia de la nueva numeración con la anterior, a todo lo cual no debe darse mayor importancia por tratarse sólo de un nuevo catálogo provisional, si bien, al alcanzar ya las dos centenas y media, y preverse la inevitabilidad de nuevas adiciones, es necesario introducir un procedimiento de catalogación que dispense de nuevas alteraciones numéricas en el futuro. Esto se consigue identificando cada **xarja** por su rima, según orden alfabético, y añadiendo una numeración interna dentro de aquélla, susceptible de ser ampliada hasta el infinito sin necesidad de modificar identificaciones anteriores.

El nuevo catálogo, renumeración de las **xarajāt** conocidas y adición de las nuevas, queda así:

—AB)

$$1 = 1, 2 = 2 \text{ (6)}.$$

—VBĪ)

1.

UA núm. 13, anónimo, **mutaqārib: fa'ūlun fa'ūlun fa'ūlun + fā'ilun:**

/ḥabíb qálbi sáfar ila fás amáḍa ḥálla bí
waqad xámar + alqálbi waswás wáš na'mál yá 'abí/

«El amado de mi corazón se fue a Fez, ¡ay lo que me ha pasado!
Llenan mi corazón presentimientos: ¿qué haré, padre mío?».

2.

MA3 núm. 16, Ibn Zuhr, **basīṭ: mustaf'ilun fā'ilun fā'ilun:**

/rúdd + assalám ya ṣabí bannabí/

«Devuelve el saludo, niño, por el Profeta.»

(6) Pero UA núm. 20, atribuido a Allāridī y en **mu'āraḍa** de Ibn Al'arabī, tiene la var. /ársil + albuzá wassaláliq/ «suelta los halcones y galgos».

—VBŪ)

1.

UA núm. 16, anónimo, **mustaṭīl: mafā'īlun fa'ū:**
/ya rábbi ḏa + lmiláḥ fu'ádi 'aḏḏabú/
«Dios mío, estos hermosos mi corazón atormentaron.»

2.

MA3 núm. 36, Ibn Alxaṭīb, **mutadārik: fā'ilun fā'ilun mafā'īlun/ fā'ilun fā'ilun:**
/áš yikun mámma [man] (7) maḍá bádru waxafá káwkabu
rábbi qawwí 'ala + ṣṣudúd ṣábru ḏa + (8) /lfiráq ma + ṣ'abú/
«¿Qué será, madre, de quien pierde su luna llena y se le oculta su astro?
Dios mío, fortalece su paciencia con el desdén: ¡qué dura es esta ausencia!».

—CBĪ)

1 = 3.

2.

UA núm. 14, anónimo, **basīṭ: mustaf'ilun fa'lun:**
/ya állah ya állah ṣár alḥabíb tayyáh wáš ná'mal + a rábbi
yamṣī bibubánna yanẓúr ila jánib yawjá'ni zág qálbi/
«Dios mío, el amado se ha vuelto engreído: ¿qué haré, Señor?
Anda con altanería, mirando a un lado; me duele se haya extraviado mi corazón.»

3 = 4.

—ĀBI)

1 = 5.

—ĪB)

1 = 6.

---

(7) Adición necesaria a metro y sentido.
(8) Ms. **wḏā**.

—ĪBĪ)

1 = 7.
2.

UA núm. 6, **ramal: fā'ilātun fā/ fa'lun fā'ilatun:**
/hū lak + attuffáḥ balguṣn + arraṭíbi (9)
wáj'al + alxarrúb kúllu fi naṣíbi/
«Tuyas son las manzanas en su fresco ramo,
y pon las algarrobas todas en mi parte.»

—ĪBŪ)

1 = 8 (10).

—ŪB)

1.

UA núm. 19, Aṣṣābūnī, semiclásico (11), **sarī': mustaf'ilun mustaf'ilun fā'ilun:**
ḥabībi 'abdalláhi kám ḍa + l'itáb in kúntu aḍnabtu taráni nitúb
qad aḍnab + áms + al'ábdu walyáwma táb
wattáwba tamḥi ya ḥabíb aḍḍunúb/
«Querido 'A., basta de reproches: si falté, me ves arrepentido; ayer pecó el siervo, hoy arrepentido; el arrepentimiento, amigo, borra faltas.»

—ŪBĪ)

1 = 9.
2.

UA núm. 8, anónimo, **basīṭ: mustaf'ilun fa'lun:**
/la búd nisír gúdwa narà limaḥbúbi
fi qúbbat + alfusṭáṭ wanáqḍi margúbi/
«He de ir mañana a ver a mi amado
bajo la cúpula de la tienda y satisfacer mi deseo.»

---

(9) Clasicismo requerido por la rima.

(10) = UA núm. 17, y el primer hemistiquio también en núm. 18 y MA3 15, en **mu'āraḍa** del propio autor. En el segundo hay que corregir /yi'áqabu/.

(11) MA3 núm. 35 tiene el mismo texto en una **mu'āraḍa** de Ibn Alxaṭīb, con las var. **ḥsbi 'fw 'llh lm... kān w'ḍnbt... 'ms 'ḍnb 'l'bd**, casi todas corruptas como contrarias a metro y sentido.

—CTŪ)

$$1 = 10\ (12).$$

—ĀTĪ)

1.

UA núm. 24, Ibn 'Imrān, semiclásico, **munsariḥ: mustaf'ilun fā'ilātu fa'lun/ mustaf'ilun fā:**
/biḥúrmat + alḥúbbi ya ḥayati la tánsa wúddi wala wafáti ila + lmamáti/
«Por el amor, vida mía, no olvides mi afecto y lealtad hasta la muerte.»

2.

UA núm. 28, Ibn Šaraf, según JT, **ma(f)'ūlu(n) fa'ūlun (fa'-lun):**
/lis búd + an taráni júndi nijúrri qanáti
wanaṭ'án amámak wáḥdi ma dámat ḥayáti/
«Has de verme soldado, arrastrando mi pica
y alanceando ante ti solo, mientras viva.»

—AYT)

1.

UA núm. 33, Abulqāsim Al'aṭṭār, **basīṭ: mustaf'ilun fa'lun,** reducido a **fa'** en el tercer miembro:
/maglúb ba'ád narmí waqad anqamár qálbi waráytu ma ráyt
/buwáyḏaqan ṣádri awqáfni fassúfra šahmát bila báyt/
«Vencido ya, tiro (el rey), derrotado mi corazón y viendo lo que he visto:
Un peoncillo avanzado me dio en el tablero jaquemate sin más casilla.»

—AJ)

1.

UA núm. 48, anónimo, semiclásico, **rajaz: mustaf'ilun fa'ūlun mustaf'ilun fa'ū:**

---

(12) = UA 30, atribuido a Attuṭīlī, y no a Ibn Baqī como en DT, y con algunas vars. que no afectan sentido ni metro: /raḥál waddá'tu... balláyl.../ lláyl.../

/ya má'šar + aljaáḏir ṭú'u bila (13) ḥaráj
limálik + aljamáli yúsuf aban faráj/

«Greyes de antílopes, obedeced sin empacho
al rey de la hermosura, Y. b. F.»

—VJĪ)

1 = 11.

2.

UA núm. 39, anónimo, **mujtaṯṯ: mustaf'ilun fā'ilātun mustaf'ilun:**

/'ajjál biḥáqq + annabí ḥibbi sáfar wají
waxálli qálbak rahín 'índi ḥattá tijí/

«Apresura tu viaje, por el Profeta, amado mío, y ven
y déjame tu corazón en prenda hasta que vengas.»

3.

UA núm. 41, anónimo, **mustaf'ilun fā'ilun mufta'ilun/ mustaf'ilun fā/ fā'ilātu mufta'ilun**, combinación de **basīṭ y munsariḥ:**

/mawláya zúrni fanáẓrak farají kam ḏá tirajjí jíni ya muná náfsi jí/

«Visítame, mi señor, pues verte es mi alivio: ¡cuánta esperanza infundes! Ven a mí, deseo de mi alma, ven.»

4 = 12 UA núm. 42 = MA3 10.

—VJŪ)

1.

UA núm. 45, In Zuhr, **xafīf: fā'ilātun mustaf'ilun:**

/jī ḥabībi ḏi + lláyla jí
/íxwati gábu lam yijú/

«Ven, amado mío, esta noche, ven;
se han marchado mis hermanos y no han venido.»

---

(13) Ms. **falā**, que parece mejor corregir así.

—ĀḤ)

1 = 13, 2 = 14, 3 = 15 (14).
4 = 16, 5 = 17, 6 = 18, 7 = 19.

8.

UA núm. 57, anónimo, **rajaz: mustaf'ilun fa'ū(lun) mafā'īlun:**
/raáyt ḏak + alḥamám alladí tadrí bal'áynin + almiláḥ
ṭayyár rajá' wakán murabbí bidári muqáṣṣaṣ + aljanáḥ/
«¿Has visto aquel palomo que conoces, el de los ojos bonitos? Criado en mi casa con las alas cortadas se ha vuelto volador.»

9.

UA núm. 61, anónimo, **rajaz: mustaf'ilun fa'ū(lun mafā'īlun):**
/lis nádri áš xabár qálbi fi ṣádri yiṭir bila janáḥ
/la šákka bassimáṭ hu ḥabíb qálbi jalis ma' almiláḥ/
«No sé qué le pasa a mi corazón en el pecho, que vuela sin alas: sin duda en la calle está su amado sentado con los hermosos.»

10.

UA núm. 62, Arruṣāfī, **fā'ilun fa'ū/ fā'ilun fa'lun/ fā'ilun fa'ū:**
/alusaymaráyn gíbta 'ánni áyn ya diyá + ṣṣabáḥ
ḥáyyaru + nnu'ás walli'áb balkás 'áynik + almilaḥ/
«Morenillo dos veces, ¿dónde te me has escondido, luz de la mañana?
Tus ojos hermosos me quitan el sueño y la bebida.»

11.

UA núm. 63, anónimo, **rajaz: mustaf'ilun fā mustaf'ilun mustaf'ilun:**
/'abdállah wájdi 'abdállah yajní ḏa + ljirāḥ
'abdalláh hámmi law kinnaráh kinnastaráḥ/ (15)

---

(14) Variedad suya, catalogable como AḤ1b, es UA núm. 56, de Ibn Zuhr, según UB:

/'áṣiq wamiskín alláh yizídu arḍá liman yá'šaq + almiláh
xallíha tahjúrni aw tiṣálni má li 'ala sáḥir + iqtiráḥ/

De la comparación de ambas versiones, es obvio que las lecturas correctas en ambas son /yizídu/ y /warṭí/ y su sentido: «Enamorado y aun le añade Dios ser pobre: apiádate de quien ama a los hermosos, etc.» Se observa que los dos versos resultaron invertidos en nuestro primer catálogo por algún error tipográfico.

(15) Así ha de leerse ms. **Instrāḥ**.

«A. es mi pasión, A. es quien me hace estas heridas:
A. es mi cuita: si lo viera, reposaría.»

—ĀḤĪ1)

1 = 20 (16)

—ŪḤĪ1)

1.

UA núm. 58, Ibn Zuhr, **mutadārik: fā'ilun fā'ilun + mafā'īlun/ fā'ilun:**
/yá + bni lawla nifárak + adeláyim kam qadárt +
an tifúḥ/
«Hijo, si no fuera por tu desdén constante, ¡cómo podría ser tu fragancia!».

—CḤA)

1.

UA núm. 64, anónimo, **mafā'īlun/ fa'lun fā'ilātun fa'lun:**
/máwl algizlán ḥabíb qálbi ya sussán
aban ṭálḥa támmat wannabí + lfárḥa/
«Señor de gacelas es el amado de mi corazón, S.
b. Ṭ.: completa alegría, por el Profeta.»

1 = 21.

2.

UA núm. 86, Allāridī, **mumtadd + mujtaṯṯ: fā'ilun fā'ilātun/ mustaf 'ilun fā'ilātun:**
/ya jamál aššuḏániq 'ala šimál almu'ayyád
wassaláliq amámu tisúq alarnáb ila +lyád/
«¡Qué hermosura de halcones en el puño de A.,
mientras que los galgos ante él le traen la liebre a la mano!».

3 = 22 (17).

---

(16) = UA núm. 51 y su **mu'āraḍa** anónima núm. 52, que tiene para /át hu/ precisamente la grafía que sugeríamos. La lectura de Jones es más correcta en **ẓālim**, escandiéndose como **kāmil muraffal** precedido de **fā'ilun maf'ūlun** en mudanzas y meramente trimétrico en vueltas.

(17) UA núm. 83, atribuido a Al'abyaḍ, lo recoge con la var. en el primer verso /waxuḏ himyáni/ ṣadri munahhád/ «y recoge mi cinturón, que mi pecho yergue senos, etc.» A la vista de AR2 y A'l, nos inclinamos a interpretar /ḥayyún/ como un aumentativo romance con el sentido de «timidón».

—VDĀ)

1.

UA núm. 66, anónimo, **rajaz: mustaf'ilun fa'ū(lun):**
/muḥámmad + aḥabíbi náfsi lak + alfidá
ḏi + lláyla + támmi wa'di wamṭúlni min gadá/
«Mi amado M., por quien la vida diera:
cúmpleme esta noche tu promesa, y remolonea desde mañana.»

—VDŪ)

1 = 23.

—CDĀ)

1 = 24 (18).

—CDĪ)

1 = 25 (19) = UA núm. 71, 2 = 26, 3 = 27, 4 = 28, 5 = 29.

6.

UA núm. 77, anónimo, **ramal + sarī': fā'ilātun fā'ilatun fā'ilun/ mustaf'ilun mustaf'ilun fa'lun/ mustaf'ilun fa'lun:**
/wannabí ánnak malíḥ ya ḏa + lgulám
wáš kiyyikún law fúztu bík sá'di/ wakittibít 'indi/
«Por el Profeta que eres hermoso, mancebo aqueste,
y ¡que dicha sería la mía si te lograse y pernoctaras conmigo!».

—ĀD)

1.

UA núm. 84, anónimo, **rajaz (mustaf'ilun x3)** precedido y seguido de **mafā'īlun fa':**
/ṣayyád ya ṣayyád bí' alḥamám min alkirám
tusqá + lmudám tarbáḥ ma taṣṭád/

---

(18) UA núm. 69 presenta las vars. en el segundo verso /muṭazzá'/ «caprichoso» decididamente preferible a JT, y /lis tixallíh/, meramente alomórfica o idioléctica.

(19) Donde hay que corregir tipográficamente /xalíl/, /sabíl/ y /daláli/. /ḫijál/ parece ha de entenderse como «ajorca» (como en VA), ya que el regalo de la ajorca parece haber sido una habitual prueba de amor por parte de la mujer (v. MUJ 138r-139r). También la entrega de la moña o parte anterior de la cabellera era signo de sumisión, según el giro árabe /a'ṭá nāṣiyatahū/.

«Cazador, cazador, vende las palomas a los nobles:
te darán vino y ganarás con tu caza.»

—ĀDI)

1 = 30.

—ĪD)

1 = 31, 2 = 32, 3 = 33, 4 = 34, 5 = 35.

—ĪDŪ)

1 = 36.

—ŪDĀ)

1.

UA núm. 67, anónimo, semiclásico, **kāmil** dimétrico con adición de **mafā'īlun fā** al primer elemento y de **fā** al segundo:
/náqaḍ + al'uhúda waxánani 'aláš ya qáwmi
wama naqáḍṭu lahú 'uhúda/
«Faltó a los pactos y me traicionó: ¿porqué, señores, si yo nunca falté a los suyos?».

—AḌ)

1.

UA núm. 91, anónimo, **basīṭ: mustaf'ilun fa'lun + mustaf'ilun:**
/ḍa + ṭṭáyir + alharráb nanṣáblu almiḥnáb
wayattaxaḍ/
«A este pájaro huidizo, le armaré trampa y será cogido.»

—ĀḌĪ)

1.

UA núm. 88, Abulfalw Albalansī, semiclásico, **basīṭ: mustaf'ilun fa'lun:**
/man kána maẓlúma waxáṣmuhu qáḍi (20)
kíf yantaṣáf balláh man ḥálatu háḍi/

---

(20) Var. mejor que **rāḍi** de UA, del poema hebreo de Ben 'Ezra, así como preferimos luego leer /ḥálatu/, en lugar de /ḥāluhū/, aunque ambos son gramaticalmente posibles, porque la segunda línea parece más dialectal, una vez sale del refrán conocido.

«Quien sufra injuria, siendo el injuriador juez,
¿cómo logrará justicia, siendo tal su condición?».

—AR)

1 = 37 (21), 2 = 38.

3.

UA núm. 122, anónimo, **mustaṭīl: mafā'īlun fa'ū:**
/ma amlāḥ ya qamár 'ináqak fassaḥár/
«¡Qué hermoso, luna mía, abrazarte al amanecer!».

4.

UA núm. 123, anónimo, **mustaṭīl: mafā'īlun fa'ū:**
/ḥabíbi falbašár muḥammád ban 'umár/
«Mi amado entre las gentes es M. b. 'U.»

5.

UA núm. 125 y su **mu'āraḍa** núm. 124, ambos anónimos, **rajaz: mustaf'ilun fa'ū/ mustaf'ilun fa'ū/ fa'lun/ mustaf'ilun fa'ū:**
/ya jáfil lam taxáf yáddak yiṣír ḥajár
talṭám fi dárat + alqamár/
«Enojoso, ¿no temes que la mano se te vuelva piedra abofeteando el disco lunar?».

6.

UA núm. 130, anónimo, **munsariḥ: mustaf'ilun fā'ilātu fa'(lun):**
/aṣbár aqálbi wa'áyna ṣábri waqad maḍá ḥíbbi lassafár
lákin las búdda walláhi mánnu taráni namḍí 'ala + laṭar/
«Aguanta, corazón mío, mas ¿dónde está mi aguante, si mi amado se ha ido de viaje?
Pero no hay remedio, pardiez: quizá iré tras sus huellas.»

—ĀCIR)

1 = 39.

(21) UA núm. 128 presenta en el segundo verso las vars. /qúl áyna dárak 'ajjál wala tifakkár/ «di dónde está tu casa, deprisa, y no pienses».

—VRĪ)

1 = 40, 2 = 41, 3 = 42 (22).

—VRŪ)

1 = 43 (23).

2

UA núm. 115, Ibn Zuhr, **munsariḥ: mustaf'ilun fā'ilun mufta'ilun/ mustaf'ilun fa'/ fā'ilātu mufta'ilun:**
/išbilya hi min qadím tantaẓarú
/alláh 'aṭáha ay nahár liman ḥaḍarú/
«Sevilla desde antiguo lo espera:
Dios (se) la dé, y ¡qué día será para el que lo vea!».

3.

UA núm. 118, anónimo, **munsariḥ: mustaf'ilun fā'ilun mufta'ilun/ mustaf'ilun fa'/ fā'ilatu mufta'ilun:**
/áhl + aljamál kúlluhum in naẓarú
labán sa'áda fi jamálu ya'tabarú/
«Todos los hermosos, al contemplar
a I. S., su belleza admiran.»

—CRA)

1 = 44, 2 (24) = 45.

3.

UA núm. 93, anónimo, **basīṭ: mustaf'ilun fa'lun:**
/la búd li min nachchám wanamkán aḍḍáfra
ya'jábni láwn addám fi šúffatan ḥámra/
«Tengo que oler y hacerme con el aroma:
me place el color sanguino en un rojo labio.»

4.

UA núm. 133, Ibn Ḥazmūn, **sarī' + mustaṭīl: mustaf'ilun fa'lun/ fa'ūlun mafā'īlun:**

---

(22) = UA núm. 112, con la var. **sry** en todos los casos de **dry** en una **mu'āraḍa** hebrea de Todros Abul'āfiya.

(23) = UA núm. 116, atribuido a Ibn Zuhr, debiéndose corregir su escansión de **munsariḥ** como **mustaf'ilun fā'ilun mufta'ilun/ mustaf'ilun fa' fā'ilātu mufta'ilun**. Es superflua la adición que sugeríamos al primer verso, donde se leerá /wa'abṭá/, mientras en el segundo aparece la var. **wāha**.

(24) Hay que corregir /tiḥakki min assaná xáddi... tawfí ma'alík bijídan jíd/ «imitas en el brillo mi mejilla... añades a tus excelencias bello cuello».

/na'šáq malíḥ aḥla min + attámra
yamílu ila + ssúmra/
«Amo a un hermoso más dulce que dátil,
que es casi moreno.»

—CRĪ)

1 = 46 (25), 2 = 47, 3 = 48, 4 = 49, 5 = 50, 6 = 51.

7.

UA núm. 105, Aṣṣābūnī, **mutadārik: fā'ilun fā'ilun + mafā'īlun:**
/wáš niqúllak warúbbama tadrí/
«¿Qué he de decirte, si quizás lo sabes?».

—ĀR)

1 = 52.

2.

UA núm. 99, anónimo, **mustaṭīl: fa'ūlun mafā'īlun/ fa'ūlun fa'lun/ fā'ilātun fa'lun** (26).
/fi ḍá kúllu lam taqdár tasál 'an axbár ya malúl
ya gaddár/
«Y a todo esto, ¿no podías pedir nuevas, inconstante traidor?».

3.

UA núm. 129, Almursī, **basīṭ: mustaf'ilun (fa'lun):**
/ya ṣáḥib + aššáma 'ala + l'iḍár
taqṭa' qulúb annás biḍa + nnifár/
«El del lunar en el aladar,
rompes los corazones de la gente con ese desdén.»

4.

MA3 núm. 71, Ibn Aṣṣabāg, **mutadārik: fā'ilun fā'ilun/ fā'ilun maf'ūlun:**
/.....ár bállah qawwí ṣábri
/kíf yikún li ṣabár iḍa gáb man tádri/
«....., pardiez, fortalece mi paciencia

(25) UA núm. 97, atribuido al Ciego de Tudela, presenta en el segundo verso la var. /watijarráb gáyri/ «y probarás a otro», frente a la que editábamos, presente en JT y MG.

(26) Idéntico texto en UA núm. 100, salvo por la errata **mlwm** en lugar de /malúl/.

más ¿cómo he de tener paciencia, si se ausentó quien sabes?».

—ĀRA)

1 = 53 (27), 2 = 54.

—ARĪ)

1 = 55, 2 = 56, 3 = 57.

—ĀRŪ)

1.

UA núm. 119 y su **mu'āraḍa** núm. 120, ambos anónimos, **munsariḥ: mustaf'ilun fa'/ fā'ilātu mustaf'ilun fa'/ fā'ilātu ma(f)'ūlun:**
/lis nádri dáru la wala xabár min axbáru qad qatálni nifáru/
«No conozco su casa, ni noticia suya alguna: me ha matado su desdén.»

—ĪR)

1 = 58.

—ĪRA)

1 = 59.

—VZŪ)

1.

UA núm. 135, Ibn Xaldūn, **mutadārik: fā'ilun fā'ilun mafā'īlun/ fā'ilun fā'ilun:**
/ana nawfí bibáyḍaqan.. (28) wanuṭíq naḥrazú
ármi máni' wala tišaggabni (29) qábla an nafrazú/

(27) UA núm. 131 y el anónimo UA núm. 132 permiten corregir /ḥabíbi/, y el metro como un derivado de **mustaṭil fa'ilun fa'ūlun mafā'ilun + fa'ūlun mafā'ilun**, con acortamiento de una sílaba en **xarja**.

(28) Laguna métrica de dos largas, donde estaría el adjetivo correspondiente al peón, saltado por el copista: ni el contexto ni nuestro conocimiento de la terminología del ajedrez medieval árabe permiten suplir con seguridad la voz, aunque podemos en todo caso remitirnos al /báyḍaq ṣádri/ de UA núm. 33, «peón avanzado», y tal vez, por tanto, coronable, al /fárdi báyḍaq/ de IQ 121/5/2, y al /báyḍak ḥáši/ de IA 330.

(29) Corrección segura de **tš'bny**.

«Añadiré un peón... y podré conservarlo:
Pon obstáculo, pero no me impedirás coronarlo.»

—VSĀ)

1.

UA núm. 323, anónimo, **mujtaṯṯ + kāmil: mustaf'ilun fā'ilātun fā'ilun/ mustaf'ilun mustaf'ilun mufā'alatun:**
/ṭáb 'áyši alláh yudímu wa'asá
aná wayaḥyá fi wiṣál ṣabáḥ wamasá/
«Qué buena es mi vida, Dios la haga durar, y estemos
Y. y yo unidos mañana y tarde.»

—CSĪ)

1.

UA núm. 329, anónimo, **rajaz: mustaf'ilun mustaf'ilun/ mustaf'ilun maf'ūlun/ maf'ūlun:**
/in kúnta tahwáni qabbál ḥabíbak ṭániya ya ínsi
/ya jánnat + almawá waj'al ṭimárak dániya min náfsi/
«Si me amas, besa a tu amado otra vez, hombre,
paraíso de reposo, y deja tus frutos cerca de mi persona.»

2.

UA núm. 330, **ramal: fā'ilātun fā'ilātun fā'ilun/ fa'ilun fā'ilun fa'lun:**
/in hajár ḥíbbi wa'in ṣadda wataḥ náṣbar + annássi
'ala ḏúllu fáššu ya'málli + lḥabíb tartaḍíh náfsi/
«Aunque el amado abandone, se aparte y dé tono, me aguanto con su humillación, pues cuanto haga lo acepta mi persona.»

—ĀSĪ)

1 = 60 (30).

2.

UA núm. 327, 'Ubāda Almālaqī, **mustaṭīl: mafa'ilun fa'ūlun mafā'ilun:**

(30) = UA núm. 324, atribuido a Attuṭīlī, no a Al'abyaḍ, que permite corregir la lectura del primer verso con la var. preferible /bitaḥníni/ «cuando me haya puesto alheña», o sea, «arreglado».

/aya sáqi axxár 'ánni akwási
'asá nabqá wayaskáru jullási/
«Copero, espáciame las copas,
a ver si resisto y se embriagan mis compañeros.»

3.

UA núm. 332, Ibn Zuhr, **munsariḥ: fā'ilātu mufta'ilun fa'lun/ mafā'īlun:**
/xállini niṭíb wayimíl rási 'ala kási/
«Déjame achisparme y que se me caiga la cabeza sobre el vaso.»

—ŪS)

1.

UA núm. 338, anónimo, **fa(')lun fa'ūlun (= fā'ilun)/ ma(f) 'ūlun mafā'īlun/ fa'ūlun (= fā'ilun) fa'ūlun:**
/fúmmak iḏ nibús yiṭíbli ya miqlíni súkkar wa'urúq sús/
«Cuando beso tu boca, mi jilguero, me sabe a azúcar y regaliz.»

2.

UA núm. 337, anónimo, **munsariḥ: mustaf'ilun fā'ilātu fa-(lun):**
/áš kúnta múrri (31) tiqúlli táyib faqúltu ma'dúda hi + lku'ús
xallúni ya qáwm 'ala + xtiyári alxámri hi ráḥat + annufús/
«¡Qué amargo fuiste! me dices arrepentido; yo digo:
Contadas son las copas, dejadme, gentes, a mi ġusto, que el vino es gozo del espíritu.»

---

(31) Esta expresión obliga a replantearse algún punto del problemático pasaje de IQ 31/3/4-5, **fqāl ls kntu marr 'nā ḥaṭṭāb 'yāk 'ḫḏr**: aunque sigue siendo obvia la alusión al leñador que señalábamos en nuestra traducción de 1989, parece hay que editar las tres palabras anteriores como /áš kúnta múr/, lugar común alusivo a la poco sincera queja del amargor del vino, que no impide volver a él repetidamente, del mismo modo que en IQ 148/3/4, hablando de melindres, se recurre al archiconocido tópico de la muchacha que pretende asustarse del borboteo del cántaro al llenarse.

—AŠ)

1.

UA núm. 347, Almu'tamid, **ramal: fā'ilun/ fa'lun fā'ilātun/ fā'ilātun:**
/qúltu áš taḥyíni (32) BOKELLA/ ḥúlwa míṯl + áš (33)
«Dije: ¡cuánta vida me das, boquita dulce como qué!.»

2.

UA núm. 350, anónimo, **rajaz: (fa'lun) mustaf'ilun fa'ūlun:**
/aftáš malíḥ kaḍá biḥáli wala yikún muḥaššáš/
«Busca uno hermoso así como yo y que no sea feroz (34).»

—VŠĪ)

1.

UA núm. 342, anónimo, **sarī': mustaf'ilun mustaf'ilun fā'ilun/ mustaf'ilun fā'ilun:**
/háḍa + lḥadíṯ kám lu qad nusí ayyák tu'íd ánta ší/
«Este caso ¡cuánto hace fue olvidado! Guárdate tú de repetir nada.»

2.

UA núm. 343, anónimo, **xafīf + mutadārik: fā'ilātun mustaf'ilun fa'lun/ fā'ilun fā'ilun**
/ya ḥabíb qálbi láš tijannábni balgudú wal'aší
árra yaddáyk waqúm bina yá + bni láš tixáf mínni ší
«Amado de mi corazón, ¿porqué me evitas mañana y tarde?
Dame tus manos y vamos, hijo, ¿porqué temes de mí nada?».

—CŠĪ)

1.

UA núm. 340, 'Ubāda Almālaqī, **mutadārik: fā'ilun fā'ilun/ fā'ilun maf'ūlun:**

---

(32) Lectura tentativa de una grafía oscura, pues el metro requiere tres largas.
(33) Este pasaje podría confirmar nuestra primera edición de IQ 126/1/5 /aw biḥálu is lu/ «o como él no hay», en perjuicio de nuestra interpretación posterior /aw biḥál assillu/ «o como polvorón», influida por la edición de Bencherifa del Refranero de Azzajjālī, I 281, pero insegura.
(34) Interpretación tentativa, suponiendo una juntura semántica como la de «asesino = consumidor de haxix».

/ya jamál alḥabíb iḏ atána yamší
wayiqá' wayiqúm wayiqúl áš ḏa + šší/
«¡Qué hermosura la del amado, cuando vino andando,
cayéndose y levantándose y diciendo: ¿qué es esto?» (35).

—ĪṢ)

1.

UA núm. 277 y núm. 278, anónimos, **rajaz: mustaf'ilun fa'ū(lun):**
/qúm agtanám wiṣáli báydam aná ḥaríṣ
sataštaríni gáli in bí'tani raxíṣ/
«Apresúrate a disfrutar mi unión, mientras que yo la
procuro, pues caro me comprarás, si me vendes barato.»

—ĀḌĪ)

1.

UA núm. 282, anónimo, **mumtadd (?): fa'lun fā'ilātun fa'lun/ fa'lun fā'ilātun:**
/ya máwl almiláḥ ya barráq (36) kún falḥúbbi qáḍi
wala táhjur + áyya ḥíbbi wakún 'ánni raḍi/
«Señor de beldades resplandeciente, sé del amor juez,
no abandones, amado mío, ea, estáte de mí contento.»

—AṬ)

1.

UA núm. 143, anónimo, **rajaz: mustaf'ilun fa'ū(lun):**
/qamár nazál fi dári min assamá habáṭ
maḥbúbi hu [wa]jári narjá' min ḏa + lgaláṭ/
«Luna bajó a mi casa, descendiendo desde el cielo:
es mi amado y mi vecino, me desdigo de mi error.»

—AṬĀ)

1.

UA núm. 137, Ibn Bišrī, semiclásico, **munsariḥ: mustaf'ilun fā'ilun mufta'ilun/ mustaf'ilun fa'/ fā'ilātu mufta'ilun:**

---

(35) Var. en núm. 341 del mismo autor, reducida al segundo verso: /waniqá' waniqúm waniqúl áš ḏa + šší/: «cayéndome y levantándome y diciendo, etc.».
(36) Parece preferible al **frāq** dubitativo de la edición.

/ṭayri nafár bá'dama qad láqaṭa qálbi + ltiqáṭa bá'da qúrbihi šáḥaṭa/
«Mi pájaro huyó tras apresar totalmente mi corazón: tras acercarse, se fue.»

—AṬŪ)

1.

UA núm. 141, Aṣṣābūnī, **basīṭ: mustaf'ilun fa'lun/mustaf'ilun fa'ilun/ mustaf'ilun:**
/nadáytu fal'asmáṭ na'šaq ṣabí xayyáṭ amá + xyaṭu mimma yixíṭ anmáṭ 'aṭnúnu balfirráṭ munáqqatu/ (37)
«Voceo por las calles: quiero a un sastrecillo, y ¡qué buen sastre!
De tanto coser tapices, el mentón tiene manchado de tinte.»

—ĀṬĪ)

1.

UA núm. 138, 'Ubāda almarwī (38), **basīṭ: mustaf'ilun fā('i)-lun/ mustaf'ilun/ maf'ūlun/ maf'ūlun:**
/ya ḥábbaḍa + lmahraján rámlan yinám kal'ánbar lalwáṭi
walfúlki kal'iqbán walmu'taṣám bal'áskar faššáṭi/
«¡Que hermoso Año Nuevo: arena de olor de ámbar a quien la huella, y las naves como águilas, y A. con la tropa en la playa!».

2.

UA núm. 139, Ibn Baqī, **mutaqārib: fa'ūlun fa'ūlun (fa'lun)** con frecuentes sustituciones por **maf'ūlun** o **fā'ilun:**
/hawá ẓábyat + albarábir ḥájji waribáṭi
ta'jábni šunúf alaḍán jídda walqaṭáṭi/
«El amor de la gacela bereber es mi peregrinación y milicia:
mucho me placen los zarcillos y los moños.»

---

(37) ¿Por /munáqqaṭ hu/?
(38) Prob. Almarī.
(39) UA núm. 296 tiene las vars. /waxammáš náhdi/ «y araña mis pechos» en el primer verso, y /wayyák la tafzá'/, «y no vayas a asustarte» en el segundo.

—A')

1 = 61 (38), 2 = 62 (40).

3.

UA núm. 299, anónimo, semiclásico, **rajaz: mustaf'ilun fa'ūlun/ mustaf'ilun fa'ūlun/ mustaf'ilun fa'/:**
/ilá matá ḥabíbi tadínu balquṭú'i ṭáyran murawwá'
alqúṭ ḥább + alqulúbi waskún ṭáyy + aḍḍulú'i wayyák la tajzá'/
«¿Hasta cuando, amado, profesarás el despego, pájaro asustado?»
Picotea los granos de los corazones, instálate en los costados y guárdate de asustarte.»

—V'Ī)

1.

UA núm. 284, Ibn Zuhr, **ramal: fā'ilātun fā'ilātun fā'ilun:**
/qad namá ḥúbbak biqálbi wazaká
la tiẓúnn + ánni fi ḥúbbak mudda'í/
«Tu amor en mi corazón ha surgido y prosperado,
no pienses que sólo te lo aparento.»

—ĀCI'Ī)

1.

UA núm. 286, anónimo, semiclásico y quizás oriental:
ma(f)'ūlun fa'ūlun x2 + fa'ulun:
/juzítu bifáhmi ḥanífi wajírmi wašáfi'i
waaláytu alla aqrá + lkitáb illa birádi'i/
«He recibido comprensión ḥanafi, corporal (?) y šāfi'i,
y juro no leer el Corán sino con censor.»

—V'Ū)

1 = 63.

2.

UA 288 , anónimo, **rajaz: mustaf'ilun mustaf'ilun:**
/ma + ṣ'áb 'aláyya ḍa + ssafár rawwá'ni rábbi ráwwa'u/

---

(40) = UA núm. 298, salvo por la var. /háḍa + lguzáyyal/.

«¡Qué duro resulta este viaje! Me aterra, Señor,
atérralo tú.»

3.

UA núm. 294, anónimo, semiclásico, **madīd: fā'ilātun fā'ilun:**
/algazál házz + alwabár walku'úsu tútra'u
ma ḥazán illa + lḥabíb alladí lam yásma'u
«La gacela sacudió el pelo, mientras vasos se llenaban:
sólo lo sintió el amado, que no lo oyó» (41).

4.

UA núm. 295, anónimo semiclásico, **basīṭ: mustaf'ilun fa'lun/ mustaf'ilun fa'lun/ mustaf'ilun:**
/kíf yantajá + larnáb aw hal lahú mahráb aw mádfa'u
iḍa atá + nnaṣṣáb waṭarraq + (42) almiḥnab sayáqla'u/
«¿Cómo se salvará la liebre, ni qué escape tendrá, ni argucia?
Cuando venga el trampero y le ponga al paso el cepo, se la llevará.»

5.

MA3 núm. 38, Ibn Abī Jum'a Attalālisī, **sarī': mustaf'ilun mustaf'ilun fā'ilun/ mustaf'ilun:**
/láš (43) yaḥsudúni wayiqúlu li táb áš yaṭma'ú/
ánni kinnatruk 'ášqi aw naqṭa'ú/
«¿Porqué me envidian y me dicen que se ha arrepentido?
¿Qué procuran: que deje a mi amante o corte con él».

—Ā'A)

1.

MA3 núm. 76, Ibn Aṣṣabbāg, **madīd: fā'ilātun fā'ilun fā'ilatun:**
/kín ma'í qálban (44) nazíh lal'áyn wataráh alyáwma
yaḥtáj raqá'a/

---

(41) Obsérvese su parecido con la archifamosa y aún no totalmente clara VQŪ2.
(42) MA3 núm. 53, anónimo, tiene el mismo texto con la var. **ṭrf.**
(43) Ed. lāšī.
(44) Ms. **qlbk**, probablemente corrupto, seguido de una laguna métrica.

«Tuve un corazón recto al parecer, mas hételo hoy necesitando la crápula.»

—Ā'Ū)

1 = 64 = UA núm. 290, 2 = 65 (45).

—Ū'Ī)

1 = 66.

—CGA)

1.

UA núm. 303, Yūnus Almursī, **mustaṭīl: mafā'īlun/ fa'ūlun mafā'īlun:**
/nijúz (46) qáṣda lidár abn + abi 'ábda
/nuqím (47) gáwga 'ala walad + alfárga/
«Me iré derecho a casa de I. A. 'A.,
y le armaré un alboroto al hijo de la holgazana (?).»

—VFĀ)

1.

UA núm. 304, anónimo, **mutadārik: fā'ilun fā'ilun mafā'īlun:**
/wannabí ḥáqqa tartají bássi áššu háḍa + ljafá
lámsak + aqráb lalbádri min lámsi lís 'ala ḍa xafá/
«¿De veras, por el Profeta, esperas besarme? ¿Qué es esta osadía?
Más cerca estás de tocar la Luna que a mí, ello es cosa no oculta.»

—ĀF)

UA núm. 309, 'Ubāda (sin precisar), **basīṭ: mustaf'ilun fā'-ilun/ mustaf'ilun fa'lun/ fā'ilun/ fā'ilun/ mafā'īlun:**
/qálbi abá + linṣiraf 'an 'íšqi + ḍat l'arráf wanixáf ma yuxáf min + aliḥráf

---

(45) UA núm. 287 tiene la var. /tará najtamá' máiu/ «¿será que me reuniré con él?».

(46) Sólo así entendemos **ljūr.**

(47) Corregimos ms. **tuqīmu.**

hijrán watih winḥiráf waxáḍla wistixfáf winkifáf winkisáf min + alirjáf/
«Mi corazón rehúsa dejar el amor de este adivino, y temo, como se debe, maltrato:
abandono, presunción, desvío, chasco, desprecio, desdén y vergüenza del rumor.»

2.

UA núm. 310, Ibn Zuhr, **basīṭ: mustaf'ilun fa'lun:**
/tajámma'u + l'asláf ay ma durí (48) išráf/
«Reuniéronse los antepasados donde quiera se conoció nobleza (?)».

—AQ)

1.

MA3 núm. 63, Ibn Aṣṣabāg, **basīṭ: mustaf'ilun fā'ilun fa'lun/ mustaf'ilun:**
/fi ḍa + ṭṭaláq aḥḍar + an tasbáq watanṭaláq/
«En esta carrera, cuida no te adelantes y te precipites.»

—VQŪ)

1 = 67 (49), 2 = 68 (50), 3 =69.

—CQĀ)

la = 70 (51).

—CQĪ)

UA núm. 315, Abul'abbās Almālaqī, **basīṭ: mustaf'ilun fā'(i)lun/ mustaf'ilun mustaf'ilun maf'ūlun:**

---

(48) Ms. poco legible, editado como **sād.ri**.

(49) = UA núm. 319 con las vars. /ya qáwmi/ en lugar de /ya rábbi/, **law kān tikūn sunnah liman laqā xilluh**, ésta última contra JT, DT y la **mu'āraḍa** hebrea de Yehuda Halevi **fiman.**

(50) Aquí se debe corregir definitivamente /ma ḥazánni + lla/, según V'Ū3 y el uso transitivo de dicho verbo, recogido, vgr., por IQ 130/8/3.

(51) Similar (e identificable como CQĀ1b) con muchas vars. a UA núm. 312, atribuido a Al'abyaḍ, **ramal: fā'ilātun maf'ūlun:**
/ṣáḥib aṭṭáq almalbús ánta hu + ssulṭán ḥáqqa
kúllima 'abúk annás zídta fi qálbi 'íšqa/
«El del bonete puesto, tú eres sultán de veras,
y cuanto más te pone la gente falta, más adorable me eres.»

/qúbla niríd wassalám kánat (52) raxíṣa + wgálya barrízqi
fa'ṭáf biha yaḥyá wadá' ḏunúbah báqiyah fi'unqi/
«Un beso quiero y basta, sea caro o barato, al azar: concédelo, Y., y quede su culpa a mi cargo.»

—ĀQĪ)

1.

UA núm. 313, anónimo, **mujtaṯṯ: mustaf'ilun fā'ilātun:**
/ya qáwmi ma + kṯár 'uššáqi la yábraḥu min zuqáqi/
«¡Gente mía, ¡cuántos me adoran, sin abandonar mi calle!».

—ŪQŪ)

1 = 71.

—AK)

1 = 72.

—VKŪ)

1.

UA núm. 150, **ramal: fā'ilātun fā'ilātun fa'latun mafā'ilun:**
/ya ḥabíbi qúlli bálla ánta taslú wabík naškú
alqulúb bá'dak laš tuḥmá al'uyún bá'dak láš yabkú/
«Amado, dime, pardiez, tú olvidas mientras por ti sufro: Cuando te vas, ¿porqué se abrasan los corazones y los ojos lloran?».

—ĀK)

1 = 73.

2.

UA núm. 153 y su **mu'āraḍa** UA núm. 154, ambos anónimos, **rajaz: mustaf'ilun mustaf'ilun:**
/áyna makának ya hilál waḥráz nujúmak fi samák
famá'na fal'árḍi malíḥ láylan bahím yijíh ḍiyák/
«¿Dónde quedas tú, creciente? Guárdate tus estrellas en tu cielo,

(52) Ms. **kān.**

pues en la tierra tenemos beldad ante quien resulta
noche oscura tu luz.»

—ĪK)

1.

UA núm. 155, anónimo, **fā'ilun fa'ū(lun) fa'ūlun fa'ū:**
/ṭáli'an sa'íd wáfaqat mujík
táhnik + assaláma watahnína bík/
«Un fastuoso ascendiente marca tu llegada:
Parabién te da la salvación, y a nosotros por tu causa.»

2.

UA núm. 156, Abū Bakr Attuṭīlī, **xafīf: fā'ilātun mustaf'ilun fā'ilātun:**
/ya gazáli ḏik alfutúr mata 'ayník
xílqa hu ṭám ḥabíbi aw nu'ás bík/
«Gacela mía, esa languidez de tus ojos,
¿es naturaleza suya, o es que tienes sueño?».

—VLĪ)

1 = 75, 2 = 80.

3.

UA núm. 170, anónimo, **basīṭ: mustaf'ilun fa'lun/ mustaf'ilun:**
/búḥ balhawá lannás ya man bulí
waqúl lahun má bi illa 'alí/
«Declara la pasión a la gente, enamorado,
y diles: no tengo más mal que A.»

4.

UA núm. 176, anónimo ,semiclásico, **mutadārik: fā'ilun fā'ilun mafā'īlun/ fā'ilun fā'ilun:**
/biḏimán alhawá 'aláš tamḍí ya ḥabíbi 'alí
ḥakkamátk + annufúsu an taqḍí fajúr + aw fa'dalí/
«Por la fe del amor, ¿porqué te marchas, amado A.?
Las almas te han hecho árbitro para juzgar: sé injusto o
sé justo.»

—VLŪ)

1.

UA núm. 180, **sarī': mustaf'ilun mustaf'ilun fā'ilun:**
/fúmman ṣugáyyar walu'ában ḥulú

kittúḍman + aljánna liman qabbalú/
«Boca pequeñita y saliva dulce:
se garantizaría el paraíso a quien la besara» (53).

2 = 76, 3 = 77.

—ĀCIL)

1 = 74.

—CLĀ)

1 = 78.

—CLAH)

1 = 79.

—CLŪ)

1 = 81.

2.

UA núm. 181, anónimo, **basīṭ: mustaf'ilun fā'ilun mustaf'ilun fa'lun:**
/iḍa 'ašáqt + almalīḥ aṣbár 'ala ḍúllu
narḍá ya máwl almiláḥ biḍa + l'aḍáb kúllu/
«Si amas al hermoso, aguanta su humillación:
yo acepto, señor de beldades, todo este tormento.»

—ĀL)

1 = 82.

—ĀLĪ)

1 = 83, 2 = 84, 3 = 85, 4 = 86.

5.

UA núm. 163, anónimo, **mutadārik: fā'ilun fā'ilun fā'ilun maf'ūlun:**
/sáqqini balkibár ya ṣabí wamlá li
/lam yiḍí' bal'uqár ma maḍá min máli/
«Escánciame grandes copas, joven, y llénamelas,
No fue malgastada en vino mi pretérita fortuna.»

---

(53) Es el preludio de IQ 36/0/1-2, oportunamente corregido de su deturpación en el ms. por Al'ahwānī.

6.

UA núm. 166, Ibn Zuhr, **basīṭ: mustaf'ilun fā'ilun/ mustaf'-ilun mustaf'ilun/ ma(f)'ūlun:**

/išbílya ḍab tabtaháj biman lahú + lfáḍl + al'amím muwáli
bimáfxar + al'idwatáyn wabalmu'ammál almakín al'áli/
Sevilla ahora se alegra con el aliado de todo mérito,
orgullo de ambas costas, el esperado, fuerte y excelso.»

7.

UA núm. 174, anónimo, **mutaqārib: fa'ūlun fa'ūlun fa'ūlun/ fa'ūlun fa'ūlun:**

/maḥbúbi kasár nahdáyya waxabbál daláli
wayalzám fi šuffatáyya 'ámda linakáli/
«Mi amado me ha roto los pechos y desgreñado la cabellera,
mordiéndome los labios adrede (54) por afligirme.»

8.

UA núm. 175, anónimo, **mustaṭīl: fa'ūlun mafā'ilun:**

/kama tá'šaq + ašgáli nibí' aššabáb gáli/
«Ya que te gustan mis hechos, vendo mi juventud cara.»

9.

UA núm. 183, anónimo, semiclásico, **rajaz: mustaf'ilun fa'-ūlun (fa'lun):**

/asmá' lima tiqúlu 'aṣfúrat + addawáli ṣíl ṣíl
!a búdda min ḥabíbi yi'úd ila + lwiṣáli/
«Oye lo que dice el ave en las parras: sé constante, sé constante;
mi amado ha de volver a la unión conmigo.»

—ĀLU)

1.

UA núm. 179, anónimo, **maf'ūlun fa'ūlun fa'lun:**

/áyn áyn alḥabíb amsá lu qad šáqq + albiḥár allá lu/

(54) O, «¡socorro a mi aflición!».

«¿Dónde habrá ido a parar el amado? Ha cruzado el mar,
Dios le valga.»

—ĪL)

1.

1 = 87.

2.

UA núm. 184, anónimo, **sarī': mustaf'ilun mustaf'ilun fā'ilun/ mustaf'ilun:**
/wannás yiqúlu yá +bni lís albadíl báyḏaq bifíl
'alík ni'awwál dá'ni min qál waqíl/
«La gente dice, hijo mío, no es buen cambio peón por alfil (55):
a ti me acojo, déjame de dimes y diretes.»

—ĪLĪ)

1.

UA núm. 173, anónimo, **basīṭ: mustaf'ilun fā('ī)lun:**
/máhla 'alík ya ṭaqíl taqṭá' sarawíli
ḏa kúllú ánta ragíb aqná' bitaqbíli/
«Despacio, antipático, que me rompes los zaragüelles,
¿Todo esto codicias? Confórmate con besarme.»

—ŪL)

1 = 88.

—ŪLĪ)

1 = 89 (56).

—AM)

1 = 90, 2 = 91 = UA núm. 220.

3.

UA núm. 208, anónimo, **basīṭ: mustaf'ilun (fa'lun):**
/ár + áy guzáyyal káh qad kán 'azám
'ala + n yiqabbál fáh ṭúmma naḏám/

---

(55) Refrán de IA 506 y AC 1025.

(56) UA núm. 165 presenta la var. **aṭā'.ni sūli** que, como sugiere el editor, podría corregirse en /hu a'ṭáni súli/.

«Mira qué gacela tímida (?): se había decidido
a besarle la boca, y luego se arrepintió.»

197 = 91 = UA núm. 220.

—ĀCIM)

UA núm. 209, anónimo, **fa'lun fā'ilātun/ mustaf'ilun/ fa'lun fā'ilātun:**
/ya man hájru dáyim addí +zzaká min wáṣlak ya ẓálim/
«Tú, constante en la ausencia, paga azaque de unión, injusto.»

—CMĀ)

1 = 92, 2 = 93 (57).

—CMĪ)

1 = 94, 2 = 95 = UA núm. 218.

—CMŪ)

1 = 96, 2 = 97.

—ĀM)

1 = 98 (58), 2 = 99.

3

UA núm. 214, 'Ubāda Almālaqī, **mustaf'ilun fa'ūlun mafā'ī-lun/ mustaf'ilun fa'ū:**
/in zúrta fi ṭabíra bani ṭábit faqráhum + assalám
waqúl lahun 'abbád allaḏí tadrú báqí 'ala + ḏḏimám/
«Si visitas en T. a los B. Ṭ., dales recuerdos,
y diles que A., al que conocen, guarda su fidelidad.»

4 = 99.

---

(57) Nuestra sugerencia de leer /balḥúrma/, en lugar de /balḥáwma/ encuentra apoyo textual en la versión paralela de UA núm. 223, mientras seguimos opinando que **amūr kay arāh** es una corrección de copista a un original /namúr baš naráh/.

(58) En UA núm. 221 presenta las vars. /walí al'áhdi... limíṣri/, debiéndose por otra parte leer /nahzamú/ y /niráddu/.

—ĀMĪ)

1.

UA núm. 204, Alyakkī, semiclásico, **mustaf'ilun fa'lun fā'ilātun:**

/ya ḥáris + aljáfni ballitámi
qúm búsani búsa baḍḍimámi/
«Tú, que guardas el párpado con el velo,
venga, dame un beso, por lo pactado.»

2.

UA núm. 217, anónimo, **basīṭ: mustaf'ilun fā('i)lun:**

/áš na'mal + a muslamín náhdi qad + abláni
iḍá nirúšš + alḥabáq yahtázzi quddámi/
«¿Qué he de hacer, musulmanes? Mis pechos me atosigan:
cuando riego la albahaca, se me estremecen delante.»

—ĪM)

1.

UA núm. 207, anónimo, **mujtaṯṯ + rajaz: mustaf'ilun fā'ilātun/ mustaf'ilun mustaf'ilun:**

/mawláya ya qáḍi háḍi dáyni 'alíha min qadím
wama tiḥíbb + annaṣáf ši watadda'í anni 'adím/
«Señor juez, esto es lo que ella me debe de antiguo,
y no quiere pagar, pretendiendo insolvencia.»

—ĪMA)

1 = 100.

—ŪM)

1 = 101 (59), 2 = 102 = UA núm. 210.

---

(59) MA3 núm. 62 trae esta **xarja** en un poema atribuido a Ibn Aṣṣabbāg e indica que lo usó en otro, pero se trata de una versión con vars.: /šáṭi + Ibaḥár... yá + bni aw ḥallúm w.t.rā' (sic) 'áyni ḥin taqlá'/; por su parte, UA núm. 205, que no corresponde a los peomas de Ibn Aṣṣabbāg ni Ibn Al'arabī, sino al anónimo /garridi + ṭṭayr/ de MA II: 628, tiene las vars. /šáti + Ibaḥár aw má aw ḥallúm/ «la orilla del mar, o agua, o salema», poco convincente, y /ḥin taqlá' saḥár/ «cuando de mañana te haces a la mar», ésta última, mejor.

—AWM)

1 = 103 (60), 2 = 104 = UA núm. 222.

—CNĀ)

1 = 105.

—CNĪ)

1 = 106 (61), 2 = 107, 2 = 108 = UA núm. 244.

4.

MA3 núm. 74, Ibn Aṣṣabāg, **mutaqārib: fa'ūlun fa'ūlun** (con substituciones):

/wáš yiḥíbbak + alláh ya ḥabíbi yá + bni/
«¡Cuánto te quiere Dios, mi amado, hijo mío!».

—CNŪ)

1 = 109 (62), 2 = 110 = UA núm. 257.

—ĀN)

1 = 111 = U núm. 267, 2 = 112, 3 = 113 (63).

4.

UA núm. 268, Arfá' rásu, **ma(f)'ūlun mustaf'ilun fa'lun:**

/alasmár ya qáyid + algizlán
min hijrán aktúb laná + lamán/
«Moreno, alcaide de gacelas,
de la ausencia escríbenos garantía.»

—ĀNA)

1 = 114, 2 = 115.

3.

UA núm. 272, Assulamī, **mustaf'ilun fa'ūlun/ ma(f)'ūlu(n) mafā'īlun/ fā'ilun fa'lun/ ma(f)'ūlu(n) mafā'īlun:**

/lis wállah 'índi líma wala aná jannána
fi qaḍíb min 'áj takbúr yáddi susána/

---

(60) UA núm. 215, tiene la var. /ḥaníni/ «nostalgia mía» por **jini**. Debe leerse /muḥállaqa/, aunque agentivo, a tenor de SK 106.

(61) UA núm. 246 y la **mu'āraḍa** anónima UA núm. 247 tienen la var. /ṭáb azzamán/ «buena es la sazón».

(62) UA núm. 254 tiene la var. /áynu/ «dónde está», que corrige el anónimo MA II, 645.

(63) UA núm. 264, con la corrección necesaria /ánta hu 'índi/.

«No tengo, pardiez, lima, ni soy jardinera:
en una vara de marfil crece una hilera de azucenas.»

—ĀNI)

1 = 116 (64), 2 = 117 (65), 3 = 118, 4 = 119 (66),
5 = 120 (67), 6 = 121, 7 = 122, 8 = 123, 9 = 124 (68).

UA núm. 234, anónimo, **munsariḥ: mustaf'ilun fā'ilātu maf'ūlun x2 + mustaf'ilun/ maf'ūlun:**
/mawláya ṣábri muḍ gíbta 'addáni
/áš lak fi ṣáddi áš lak fi hijráni ḥubáyyabi lawbáni/
«Mi señor, la paciencia tras tu ausencia me ha dejado:
¿Qué ganas desdeñándome y abandonándome, amorcito de olíbano?».

11.

UA núm. 248, anónimo, **ma(f)'ūlun fa'ūlun (fa'lun):**
/ya záyn alkawákib jíni balláyla taráni
wa'arsál rasúlak tadrí ḥáli wamakáni/
«Hermosura de las estrellas, ven a mí y esta noche me verás;
envía un mensajero y sabrás dónde y cómo estoy.»

12.

UA núm. 252, anónimo, **mujtaṯṯ: mustaf'ilun fā'ilātun fa'lun:**
/man yá'šaq + assúmri la búd yaṣbár
aw yá'mal + annássu ráyan ṯáni/

---

(64) UA núm. 233 tiene las vars., para el verso primero, /rašán malíḥ alma'áni/ «una gacelilla de hermosos conceptos» y, para el segundo, métricamente falto /'amda baráni bihájru waxalláni/ «adrede me afligió con abandono y me dejó».

(65) UA núm. 232 presenta un texto bastante distinto:
/man kán da'áni ya qáwmi wáš kan adddáni.
áš kán daháni nabdál, etc./
«¿Quién me llamaba, gente, quién me movía,
qué me pasó, para cambiar, etc.?».
Obviamente, lo correcto es /da'áni nabdál/.

(66) UA núm. 239 tiene la lección mejor **naxṯur** «paso».

(67) = MA3 núm. 5, que confirma la lección /iḍá/, que habíamos corregido indebidamente.

(68) Con la var. en UA núm. 242, /yaqád/. Por otra parte, se confirma la lectura original /naftaṣál/, cuyo contexto permite concluir que se trata de «cortarse pliegos para escribir».

«Quien ame morenos ha de tener paciencia,
o hacerse él mismo otra idea.»

—ĀNU)

1.

UA núm. 259, anónimo, **mujtaṯṯ: mustaf'ilun fā'ilātun fa'lun:**
/háḍa + lhawá láyta ši'ri áš kán
aw alladí máltu + bíh áš kánu/
«Ojalá supiera qué fue este amor,
o qué se hizo de aquello que esperé.»

—ĪN)

1 = 125, 2 = 126 (69).

3.

UA núm. 271, Ibn Baqī, **ma(f)ūlun mustaf'ilun mustaf'ilun:**
/balláh kám namší ilík min assinín
abagdáḍ adár amír almuslamín/
«Pardiez, cuántos años hacia ti camino,
Oh, Bagdad, morada del califa.»

—ĪNA)

1 = 28.

2.

UA núm. 227, Al'abyaḍ, **ramal: fā'ilātun fā'ilātun:**
/lam nibús ḥabíbi wálla yaftarú annás 'alína
ínnama qabbáltu 'uḍwa min amír almuslamína/ (70)
«No he besado a mi amado, pardiez, la gente nos calumnia;
tan sólo he besado un miembro del príncipe de los musulmanes.»

3.

UA núm. 228, anónimo, **ramal: fā'ilātun fā'ilātun:**
/qad xaráj maḥbúbi bárra wamaḍá walam yijína
waniríd walis najjarrá wanixáf ṣáḥb + almadína/

(69) UA núm. 265 y MA3 núm. 8 tienen la var. /balláhi ya jannán/ «pardiez, jardinero».

(70) Esta vocal y la final del hemistiquio anterior son clasicismos requeridos por el metro.

«Mi amado ha salido, y se ha ido sin vernos,
y yo quiero y no me atrevo, porque temo al
zalmedina» (71).

—ĪNĪ)

1 = 129, 2 = 130 = UA núm. 249 (72), 3 = 127.

—ŪN)

1 = 131 = UA núm. 241.

2.

UA núm. 262, Attuṭīlī, **sarī': mustaf'ilun mustaf'ilun fa'lun/ mustaf'ilun:**

/qúl ya fatá man ḍa + lladí aqbál aw áš yikún
almuṣḥafí fama raát ajmál minhu + l'uyún/

«Di mozo, ¿quién es el que ha llegado o puede ser?
A., que más hermoso nunca vieran ojos.»

3.

UA núm. 264, anónimo, **ramal: fā'ilātun fā'ilātun fā'ilun/ fā'ilātun fa':**

/ánta hu 'índi ajáll + aliqtiraḥ ánta ya sulṭán
ánta ya ṣáḥb + al'uwaynát alwiqáḥ almuná law kán/

«Tú eres para mí la mejor propuesta, tú, oh, sultán,
tú, el de los ojillos atrevidos, eres el deseo, si posible
fuera.»

4.

UA núm. 266, Ibn Zuhr, **basīṭ: mustaf'ilun fa'lun/ mustaf'ilun fa'lun/ mustaf'ilun:**

/jannán faya jannán ma amláḥ + arrummán 'ala + lguṣún
wamláḥ ma falbustán šaqáyiq + annu'mán falyasamín/

(71) Cf. IQ 98/5/-4-5.

(72) Se ha de excluir */muḍíni/ «dañador mío», puesto que el participio no puede regir sufijo acusativo: se trata de /mudíni/ «mi deudor», jugando con la misma idea de ĪM1, o de /madíni/ «ciudadano», en contraste con /xaláq/, en su origen, «campestre», para implicar que es un palomo que junta ambas clases de malicia.

«Jardinero, jardinero, ¡qué hermosas son las granadas en los ramos!
Pero lo más hermoso del huerto son las amapolas entre jazmines.»

—ŪNĪ)

1 = 132 (73).

—AYNĪ)

1.

UA núm. 250, anónimo, semiclásico, **munsariḥ: fā'ilātu maf'ūlun/ fā'ilātu mafā'īlun:**
/láytani šuḏániq wafir +aljanaḥáyni
aqṭa'+ aššawáhiq [wa]tará + lḥabíb 'ayni/
«Ojalá fuese yo un azor de pobladas alas:
atravesaría las cimas y verían mis ojos al amado.»

—ĪH)

1.

MA3 núm. 57, Ibn Aṣṣabāg, **mustaf'ilun fā'ilun:**
/fi báḥri dám'i ni'úm wafíh niqá' wanihím (74)
waḏa + malíḥ ay yitíh lis náftaḥ +alyáddi bíh/

«En el mar de mi llanto nado, en él caigo y yerro
y, aunque este hermoso sea altivo, no he de soltarlo de mi mano.»

—ĪHĪ)

1 = 133 (75).

—AY)

1 = 134.

—CYĀ)

1 = 135.

---

(73) UA núm. 236 tiene la var. peor **siḥrā.**
(74) Ms. sic, quizá por /niqúm/: cf. CŠĪ1.
(75) Con la var. /lis naḥtamállu/ en UA núm. 355.

NOTAS LINGUISTICAS

1. Fonología.

1.1. Consonantismo. La grafía '**atnún** de AṬŪ1 por /'aṭnún/ podría deberse a mera omisión de punto por un copista, pero este mismo caso se da en ViA (v. SK 2.12.1), por lo que podría ser un caso de auténtica inhibición de interdentalidad.

2. Morfología.

2.1. Morfología nominal.

2.1.1. El sustantivo /fáh/ «boca», ya presente en ViA, reaparece en AM4: es una supervivencia de antiguos dialectos que trataban a /ab/, /ax/, etc., como defectivos acabados en —**à**, añadiendo en este caso la **hāu ssakti** (76).

2.1.2. Es curioso el uso del morfema dual para expresar en el adjetivo, no la dualidad de entes, sino la posesión de la cualidad doblemente en ĀḤ10 /alusaymaráyn/ «Morenillo dos veces» (77).

2.2. Morfología pronominal.

2.2.1. Pronombres personales: la sufijación del pronombre de primera sg. es anodina en un caso como VBĪ1 /ábi/ «mi padre», pero en cambio provoca inserción de /t/ en ĀTĪ /wafāti/ «mi lealtad».

2.2.2. Pronombres demostrativos: un ejemplo de /ḏá/ invariable incluso en cuanto a número es VBŪ1 /ḏa + lmiláḥ/ «estos hermosos»; la invariabilidad en cuanto a género a causa de **imāla** se refleja en ĪK2 /ḏik alfutúr/ «esa languidez».

2.2.3. Pronombres interrogativos: la diferencia fucional entre /áš/ y /áy/ que intentábamos describir en AA, p. 97, ofrece en estos materiales un matiz adicional a tener en cuenta, a saber, el

---

(76) Aquí encaja el /xay/ «mi hermano» del norte de Marruecos.

(77) Un caso similar se observa en la p. 10 de la «Antología árabe para principiantes», de García Gómez, /kuntu akūnu iḏan aḥmaqayn/ «en tal caso sería dos veces loco».

uso de /áy/ como adjetivo interrogativo con valor exclamativo (vgr., VRŪ2 /áy nahár/ «¡qué día!», AM3 /áy guzáyyal/ «¡qué gacelilla!»), frente a /áš/, pronombre netamente interrogativo (vgr., CŠĪ1 /áš ḏa + šší/ «¿qué es esto?», ĀḤ10 /ás xabár/ «¿qué noticia hay?», aunque también hay ejemplos de /áš/ pronominal exclamativo (vgr., ŪS2 /áš kúnta múrri/ «¡qué amargo fuiste!», AŠ1 /áš taḥyíni/ «¡cómo me revives!», ĪB1 /áš law kan alinsán muríb/ «¿qué sería si fuese uno sospechoso?». Por su relativa escasez merece cita el correlativo en CSĪ2 /áššu yá'málli + lḥabíb/ «lo que quiera me haga el amado».

2.2.4. Pronombre relativo: el matiz relativo que vamos descubriendo en la preposición /bi—/ (v. SK n. 236 y AA, p. 120) tiene otro ejemplo en ĀḤ8 /alḥamám bal'áynin + almiláḥ/ «palomo de hermosos ojos».

3. Sintaxis.

3.1. El género de los sustantivos ofrece alguna concordancia anómala: vgr., en ĪK1 /ṭáli'an sa'íd wafaqat mujík/ «astro feliz marca tu llegada» y CDĀ1 /náfsak... no la dejes», /ṭáli'/ es tratado como femenino y /náfs/ como masculino.

3.2. El genitivo analítico ofrece un ejemplo más en ĪK2 /alfutúr/ matá 'ayník/ «la languidez de tus ojos».

3.3. El pronombre anafórico exhibe algunos desplazamientos taxémicos, vgr., ĪBĪ2 /hu lak attuffáḥ/ «tuyas son las manzanas», ĀḤ9 /bassimáṭ hu ḥabíb qálbi/ «en la calle está el amado de mi corazón». Hay, por otra parte, un pronombre expletivo en VRŪ2 /išbílya hi tantaẓarú/ «Sevilla lo espera», precursor de casos similares, pero muy tardíos, en Alonso del Castillo (78).

3.4. La deleción opcional del nominalizador /an/ ofrece ejemplos de ambos tipos, vgr., CBĪ2 /yawjá'ni zág qálbi/ «me duele que se haya extraviado mi corazón», VŠĪ1 /ayyák tu'íd/ «guárdate de repetir», ŪBĪ2 /la búd nisír/ «tengo que ir», CRA3 /labúd li min nahchám/ «tengo que oler», ĀLĪ9 /la búdda min ḥabíbi yi'úd/ «mi amado tiene que volver», frente a ŪH1 /qadárt an tifúḥ/ «pu-

(78) Es cuestionable si en AṬŪ1, /'aṯnúnu balfirráṭ munáqqaṭu/ «su mentón de tinte está manchado», tenemos un pronombre anafórico (= /munáqqaṭ hú/) o simplemente un clasicismo requerido por la rima, mientras es casi seguro que en ĀNŪ1 /allaḏí + máltu bíh aš kánu/ «qué vino a ser lo que esperé de él» hay un sufijo objeto de /kán/ bastante infrecuente.

diste exhalar aroma» y VLĪ4 /ḥakkamátk annufúsu an taqḍí/: «las almas te hicieron árbitro para juzgar».

Por lo que se refiere a su alomorfo el nominalizador /ánna/, es curioso el caso de MA núm. 38 /áš yaṭma'ú ánni kinnatrúk 'ášqi/ «¿Qué quieren: que deje a mi amante?».

3.5. Usos aspecto-temporales del verbo.

3.5.1. Hay algún pftvo. optativo como VRŪ2 /alláh 'aṭáha/ «Dios se la dé», pero son más frecuentes los ipfvos., vgr., VSĀ1 /alláh yudímu/ «Dios lo haga durar», habiendo también casos con marca /'asá/, vgr., VSĀ1 /'asá aná wayaḥyá fi wiṣál/ «que sigamos Y. y yo unidos», ĀSĪ2 /'asá nabqá/ «ojalá yo resista».

3.5.2. El impftvo. con valor imperativo está atestiguado en VJĪ1 /bannabí tijí/ «ven, por el Profeta». Un caso de estructura condicional doblemente marcada es ĀḤ11 /law kinnaráḥ kinnastaráḥ/ «si lo viera, descansaría».

3.6. En la modalidad negativa predomina /lis/ para el impftvo. indicativo (vgr., ĀḤ10 y ĀRŪ1 /lis nadrí/ «no sé»), así como en oraciones nominales (vgr., VFĀ1 /lis 'ala ḏa xafá/ «esto no se oculta», ĪL2 /lis albadíl/ «no es buen troque», ĀNA3 /lis 'índi lima/ «no tengo lima»), aunque hay algún caso de /ma/ (vgr., ĪM1 /ma tiḥibb + annaṣáf ši/ «o quiere pagar»: obsérvese el refuerzo /ši/) o /la/ (vgr., ĀQĪ1 /la yábraḥu min zuqáqi/ «no abandonan mi calle»). Si bien esta última es normalmente prohibitiva (vgr., ĀTĪ1 /la tansá/ «no olvides», VZŪ1 /la tišaggábni/ «no me impidas», V'Ī1 /la tiẓúnn + ánni/ «no pienses que yo», AŠ2 /la yikún muḥaššáš/ «no seas feroz».

Es prácticamente normal la negación del pasado mediante /lam/ + impftvo., vgr. VJŪ1 /lam yijú/ «no ha venido», AR5 /lam taxáf/ «no has temido», ĀR2 /lam taqdár/ «no has podido», ĀLĪ6 /lam yiḍí' «no se ha perdido».

4. Pancronía.

4.1. Clasicismos: aún dejando a un lado los textos semiclásicos que abundan por incapacidad de los poetas de separar tajantemente ambos registros, como es frecuente en la lengua del cejel, tampoco en las **xarajāt**, sacadas de aquél, se cumple siempre el ideal quzmāniano de evitar en ella el uso de la lengua clásica, y ello tanto en el terreno de la morfoxintaxis (vgr., VBĪ1 /máḏa/ «qué», V'Ū3 /tutra'u/ «son llenadas»), como en el del léxico, que exhibe expresiones no recogidas por los vocabularios

más dialectales y seguramente tomadas del lenguaje poético clásico, vgr., ĀḤ11 /wájd/ «pasión», CRA3 /ḏáfra/ «aroma», CFĪ1 /iḥráf/ «maltrato», etc.

4.2. Estos textos exhiben un cierto número de romancismos, tanto léxicos (vgr., CBĪ2 /bubánna/ «altanería, bobería (79), AṬŪ1 /firráṭ/ «tinte» y el omnipresente «ea» de ĀḌĪ1 /áyya/), como sintácticos (vgr., el uso como sg. masc. del colectivo en ĀḤ8 /ḥamám/ «palomo», la copulativa innecesaria de VSĀ1 /ṣabáḥ wamasá/ «mañana y tarde», las construcciones pronominales de CSĪ2 /naṣbar + annási/ «me aguanto (yo mismo)» y ĀNĪ12 /yá'mal + annássu ráyan ṭáni/ «hágase él mismo otra idea», y de ĀLŪ1 /áyna amsá lu/ «dónde fue a parar», así como posibles calcos semánticos como VJŪ1 /ḏi + lláyla/ «esta noche» y ĀR2 /fi ḏa kúllu/ «a todo esto».

FEDERICO CORRIENTE

(79) Dudoso, pero quizás conectable con «bobo».

ARISTOTELISMO EN AL-ANDALUS
(A través del ejemplo del **De generatione**)

Si buscamos una indicación acerca del comienzo de las obras de Aristóteles en al-Andalus, es de esperar que recurramos a la consulta de fuentes de la época misma. La obra de Ṣā'id Ibn Ṣā'id **Ṭabaqāt al-umam** (1) es de gran utilidad, pero Ṣā'id vivió entre 1029 y 1070, y aunque contiene referencias a los inicios de la **falsafa** en la Península Ibérica, faltan todavía indicaciones exactas sobre el comentario de las obras aristotélicas. Solamente nos informa que su contemporáneo el judío zaragozano Abū l-Faḍl Ḥashday ibn Yūsuf Ibn Ḥasday se había adentrado en la **Física** y el **De caelo** aristotélicos, cuando se despidió de él en 458-1065 (2).

En su historia de los médicos, Ibn Abī Uṣaibi'a (m. 1270) (3) habla además de muchos filósofos, entre los que figura el también zaragozano Abū Bakr Ibn aṣ-Ṣā'igh Ibn Bājja y aduce el testimonio de su discípulo Abū l-Ḥasan 'Alī ibn 'Abd al-'Azīz Ibn al-Imām (4), quien se deshace en elogios de su maestro. De él afirma:

> Si comparas sus tratados con los de Avicena y de Algacel —y estos son los dos que, en Oriente y después de Alfarabi, alcanzaron a comprender estas ciencias [filosóficas]— y escribieron sobre las mismas— verás la superioridad de sus tratados y la bondad de su comprensión de los escritos de Aristóteles (5).

---

(1) Ed. **princeps** de L. Cheikho, Beirut, 1912. Trad. francesa de R. Blachère, París, 1935. Cito aquí por la edición de Ḥayāt Bū 'Alwān, Beirut, 1985.

(2) Ed. 'Alwān, p. 205. Trad. Blachère, p. 159.

(3) **'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'**. Ed. **princeps** de A. Müller, 2 vols. Königsberg, El Cairo, 1882. Cito aquí por la 4.ª edición de Beirut, 1987, sin editor conocido.

(4) Muerto después de 547-1152. Véase **infra**, nota 14.

(5) **'Uyūn**, vol. 2, p. 102.

Avempace aparece, sin ponerlo en duda, como lector e intérprete de Aristóteles. Este hecho lo supone Ibn Ṭufail, en su «Filósofo autodidacta» (6), cuando sitúa a Avempace en la tercera generación de andalusíes preocupados por las ciencias de los antiguos, o la primera de filósofos propiamente dichos, y lo critica porque «sus escritos son incompletos y sus finales están cortados», poniendo como ejemplo sus escritos acerca de «la ciencia de la naturaleza» (7). Los estudios sobre la naturaleza suponían, en la época, un conocimiento de Aristóteles, como espero que estas páginas confirmarán.

El momento histórico que vive Avempace es aquel del final de los reinos de taifas y de la invasión almorávide, que no logra contener la reconquista cristiana. Abū Bakr Ibn aṣ-Ṣā'igh nació en Zaragoza entre los años 1085-1090 de una familia de plateros (8). Allí vivió hasta 1118, cuando Alfonso I tomó la ciudad. Empezó entonces una vida de emigración por la península y luego Orán y Fez, y en esta última ciudad murió envenenado en 1139. Ibn Khallikān (9), al que sigue al-Maqqarī (10), da estas dos fechas Ramadán de 533 (mayo 1139) o de 525 (agosto 1131), pero un colofón del manuscrito de Oxford resuelve la cuestión en favor de la fecha más tardía (11).

Así pues, Avempace creció y se educó en la Zaragoza capital del reino de los Banū Hūd, un reino que desaparece en 1110, por la ocupación almorávide. Ibn Tīfilwīt, el nuevo gobernador almorávide, sabe apreciar las cualidades de Ibn Bājja, que llega a ser un visir suyo, pero esta etapa afortunada se trunca por la reconquista cristiana de la ciudad. A pesar de que los años anteriores a su muerte vive fuera de la península, Avempace es un fruto de la sociedad andalusí que, aun siendo débil política y militarmen-

(6) **Risalāt Ḥayy Ibn Yaqẓān**, ed. y trad. fr. L. Gauthier. Beirut, 1936. Traducciones españolas: F. Pons Boigues, Madrid, 1900; reed. Barcelona, 1987; A. González Palencia, 2.ª ed. Madrid, 1948.

(7) Página 8, introducción; trad. G. Palencia, p. 48.

(8) Para la biografía, v. J. Lomba, **Avempace**, Zaragoza, 1989, pp. 31-44.

(9) **Wafayāt al-a'yān**, ed. I. 'Abbās. Vol. 4. Beirut, 1972, p. 431.

(10) **Nafḥ aṭ-ṭīb min ghuṣn al-Andalus ar-raṭīb**, ed. I. 'Abbās. Vol. 7, Beirut, 1388-1968, p. 28.

(11) Oxford, Bodleiana, Pococke 206, folio 120 r: El copista recoge la observación de Ibn al-Imām conforme éste cotejó su original con ayuda de Ibn Bājja, leyéndolo juntos en Sevilla y terminando el cotejo el 15 de Ramadán de 530-1135.

te, goza de una gran vitalidad cultural (12). Nuestro filósofo es también lógico, astrónomo, músico, médico y botánico. En ningún modo está aislado: conocemos a uno de sus maestros, si no el principal: Mālik Ibn Wuhaib (13), de Sevilla, y entre sus discípulos y amigos, está el antes mencionado Ibn al-Imām (14), natural de Zaragoza, pero visir del gobernador almorávide de Granada. Como amigo y coautor de una obra farmacéutica aparece Abū l-Ḥasan Sufyān (15). Cuando otro amigo, Abū Ja'far Yūsuf ibn l-Aḥmad Ibn Ḥashday, hijo del antes mencionado Abū l-Faḍl, aunque convertido al Islam, emigra a Egipto, se escriben y se ha conservado un escrito dirigido a Ibn Ḥasday (16). También conservamos otro escrito, dirigido éste a 'Abd ar-Raḥmān Ibn Sīd «el geómetra» (17), de Valencia, un personaje distinto de 'Abdallāh Ibn as-Sīd, de Badajoz. Este segundo nos informa de un encuentro con Avempace y con el que polemiza sobre dialéctica (18). Ahora bien, la rivalidad más notoria es la que lo enfrentó con el médico Abū l-'Alā Ibn Zuhr, quien tendría la culpa de su envenenamiento (19).

Aunque solamente Ibn as-Sīd nos ha dejado obra filosófica escrita, nada indica que Aristóteles fuera leído y comentado.

---

(12) Cf. el estudio de J. Lomba, **Filosofía islámica en Zaragoza**. 2.ª ed. Zaragoza, 1991.

(13) Nacido en Sevilla, 453-1061 y muerto en Marrakesh, 525-1130. Ver Ibn Bash-kūwal, **Ṣila**, ed. Codera, Madrid, 1882, p. 562, núm. 1251; Al-Marrākushī, **Mu'jib**, ed. Dozy, Leiden, 1881, pp. 132-133 o ed. Casablanca (7.ª ed., 1978), pp. 271-274; **'Uyūn**, vol. 2, p. 101; **Nafḥ**, vol. 3, pp. 479-480 y especialmente, D. M. Dunlop, «Philosophical Predecessors and Contemporaries of Ibn Bājja» **The Islamic Quarterly**, 2 (1956), pp. 101-104.

(14) M. Ş Ḥ. Ma'ṣūmī, «Ibn al-Imām, the Disciple of Ibn Bāŷa», **The Islamic Quarterly**, 5 (1959-60), pp. 102-108. Véase en particular, **'Uyūn**, vol. 2, p. 102. Cf. el escrito que le dirige Avempace, publicado por J. al-'Alawī en **Rasā'il falsafiya li-Abi Bakr Ibn Bājja** (Beirut-Casablanca, 1983), pp. 80-88.

(15) **'Uyūn**, vol. 2, p. 103.

(16) Entre 515-1121 y 519-1125 se encuentra en Egipto: D. M. Dunlop, «Predecessors», pp. 111-112. **'Uyūn**, vol. 2, pp. 82-84 y p. 103. La carta fue editada por 'Alawī en **Rasā'il**, pp. 77-81.

(17) **Rasā'il**, pp. 84-87. Cf. Ṣā'id, **Ṭabaqāt**, p. 180; trad. Blachère, 139. Ibn al-Abbār, **Takmila**, ed. Codera (Madrid, 1887), p. 550, núm. 1553. Dunlop, «Predecessors», página 111.

(18) 1052-1127. Cf. M. Asín, «La tesis de la necesidad de la revelación en el Islam y la Escolástica», **Al-Andalus**, 3 (1935), pp. 345-89; en p. 346, Asín reproduce el testimonio de Ibn as-Sīd, procedente del manuscrito de El Escorial 1518, folio 43.

(19) Maqqarī, **Nafḥ**, vol. 4, pp. 12-13. Para información adicional sobre el círculo de Avempace, véase el citado artículo de D. M. Dunlop, «Philosophical Predecessors».

Tampoco Avicena era estudiado debidamente, y Algacel, que le combate en nombre de la ortodoxia, no tiene mucha mejor suerte. En un principio, los almorávides parecen acoger su obra, pero acaban quemando sus libros, y tendrá que esperar a que los almohades restablezcan su figura (20). Si hay algún filósofo conocido ampliamente en al-Andalus, este es Abū Naṣr al-Fārābī y ya desde fecha temprana (21).

Si la principal obra de Alfarabi es el «Libro de las opiniones de los habitantes de la ciudad virtuosa», la principal obra de Avempace, el «Régimen del solitario» (22) tiene su inspiración en ella. Avempace examina primero el significado de «régimen» como ordenación de unos actos para conseguir un fin. En sentido absoluto, el régimen es político, pues ordena la vida de los ciudadanos para alcanzar su perfección. Avempace sigue a Platón, aunque lo hace a través de la versión de Alfarabi, en la descripción de la ciudad y de las cuatro clases de sociedad, en este caso ciudades, imperfectas o enfermas.

Sin embargo, el filósofo no puede vivir en estas ciudades enfermas y debe emigrar, pero la emigración es «interior» y este emigrante es el **solitario.** No tiene más remedio que vivir en ciudades enfermas, pero se siente libre de las luchas de éstas y sólo persigue su ideal de perfección. Podemos comprender fácilmente lo que nos dice Avempace, si pensamos en la vida errante que lleva desde la caída de Zaragoza y en su trágico final.

La realización del ideal del **solitario** está en la vida contemplativa. La organización del universo es jerárquica, siguiendo el modelo neoplatónico, y la jerarquía está formada por «formas espirituales», cuyo orden descendiente es: las formas de las esferas celestes, el entendimiento agente —y adquirido—, las formas inteligibles de la materia, las formas unidas a lo sensible, la imaginación. El **solitario** centrará su esfuerzo en abandonar el elemento material, en el que vive, y alcanzar el mundo de las formás espirituales puras mediante su conjunción, **ittiṣāl**, con el entendimiento agente.

---

(20) Ibn Ṭumlūs, **Introducción al arte de la Lógica**, ed. y trad. M. Asín (Madrid, 1916), ed. pp. 11-12 y trad. pp. 15-19.

(21) Cf. R. Ramón, «Textos de al-Fārābī en una obra andalusí del s. XII», **Al-Qanṭara**, 12, 1991, pp. 3-17.

(22) Ed. y trad. esp. M. Asín Palacios, Madrid-Granada, 1946. Ed. M. Fakhry en **Rasā'il Ibn Bājja al-ilāhiya**, Beirut, 1968.

Esta es la imagen neoplatónica, característica de nuestro conocimiento habitual de Avempace y en la que Alfarabi está muy presente, pero también Avicena, aunque de una forma no abierta, puesto que Avicena es el gran impulsor del movimiento místico en el Islam. Ahora bien, esta imagen no es exclusiva, y otras obras de Ibn Bājja nos ofrecen otra, la del aristotélico.

Gracias al trabajo de J. Lomba, antes citado, y muy en particular el de J. al-'Alawī (23), conocemos qué obras se han conservado y además, cuáles se han publicado, y ambos estudios se complementan (24). Nuestra imagen de Avempace se enriquece con la de un lógico, y sobre todo, de un filósofo de la naturaleza, pues mientras en sus comentarios lógicos, Alfarabi también es la referencia permanente, en sus comentarios de filosofía natural, su guía es la obra correspondiente de Aristóteles.

De la naturaleza tratan varias de las obras principales de Avempace, como son sus comentarios al **De generatione et corruptione**, a la **Física** y al **De anima**, conservados en el manuscrito de la Bodleiana de Oxford, Pococke 206. M. Ṣ. Ḥ. Ma'ṣūmī publicó el texto del primero en la **Majallat Majma' al-lugha al-'arabīya bi-Dimashq** (25), y sobre una primera traducción que he preparado, voy a proceder al siguiente análisis:

* * *

Avempace inicia su tratado **Acerca de la generación y la corrupción** con unas tesis que recoge de las obras **Acerca del cielo y del cosmos** (26): Hay cuatro cuerpos simples —fuego, aire, agua, tierra— que son de un mismo género, pero de especies distintas. La diferenciación se debe a unas potencias, y Avempace

(23) **Mu'allafāt Ibn Bāŷa**. Beirut-Casablanca, 1983.

(24) Solamente quisiera añadir «At-ta'ālīq al-manṭiqīya li-Ibn Bājja». Ed. M. I. al-Wizād, **Majallat Kulliyat al-Adāb bi-Fās**. Núm. esp. 3 (1988), pp. 241-297.

Señalo esta obra que Lomba recoge, pero 'Alawī no: **Ta'āliq 'alà K. Bārī Armī'niyās li-Ibn Bājja wa-min K. al-'Ibāra li-Abī Naṣr al-Fārābī**. Ed. M. Salīm, El Cairo, año 1976.

(25) Número 42 (1967), pp. 255-74 y 426-450.

(26) Es decir, el tratado aristotélico **De caelo** más el pseudo-aristotélico **De mundo**.

no habla, como Aristóteles suele hacer (27), de «formas [sustanciales]». La materia, evidentemente, es común y es la primera.

En segundo lugar, Avempace define cuatro clases de cambio, de acuerdo con las que establece Aristóteles en la **Física** y la **Metafísica**: cambio de lugar, de cualidad, de cantidad y de sustancia y como que se haya tratado el movimiento local en otro lugar —**Física**, y también **De caelo**— debe tratar de los otros tres cambios.

Tras estos dos asertos, se acerca al texto aristotélico y considera aquellos pensadores que negaban la generación como cambio de un no-ser a ser. Platón, Demócrito y Empédocles son los tres hombres elegidos por Avempace y su crítica es en forma bastante breve, condensando en página y media los capítulos 1 y 2 del libro 1 del **De Gen.** Acto seguido expone el «plan de trabajo»: definir el cambio de la generación, distinguir entre la generación de lo simple y la de lo compuesto, analizar los pasos previos a la generación: contacto, acción y pasión, mezcla y estudiar el crecimiento en relación con la mezcla.

El plan no lo sigue de hecho, pues empieza con el contacto y en una digresión, reflexiona sobre el equilibrio en el universo, guiado sin duda por el **De mundo** (28). De aquí salta a la mezcla, luego a la acción y pasión, para volver al tema del contacto, en relación con el movimiento de transporte. Regresa a la mezcla para distinguir entre la mezcla real y aquella que sólo lo es a escala de la percepción; la auténtica exige la humedad. Su definición está de acuerdo con Aristóteles (29), pero hay ciertas discrepancias. Donde Aristóteles simplemente habla de cuerpos con cualidades opuestas o contrarias, Avempace habla de **potencias** opuestas.

Cerrados los apartados de la mezcla y el contacto, se ocupa de la acción y la pasión, y su interés se centra en las potencias que están detrás de la acción y de la pasión porque los colores, por ejemplo, «no son potencia activa». Aun admitiendo que los colores son «impresiones», Avempace niega que el cambio de estos implique pasión o acción. Su argumento es que no corres-

---

(27) «Principios y formas», **eídē kaí arkhaí, De gen.** 329 b 10. En pp. 330 a 25-26, «diferencias» y en 332 b 29, «símbolos».

(28) 5. 396 b 34-397 a 6.

(29) I. 10. 327 a 30-328 b 22.

ponde una potencia natural a todas las clases de la actualidad, sino solamente a la clase de los estados o disposiciones y de las cualidades pasivas y pasiones, de acuerdo con la clasificación de **Categorías** (30).

Esta preocupación es ajena al texto aristotélico de referencia, pero indudablemente es característica de Avempace, quien en las páginas siguientes sigue estudiando el tema de la potencia, como bien observa su discípulo Ibn al-Imām en una glosa: «Este tratado no se ajusta al libro de **La generación y la corrupción**, solamente es un examen concerniente a las potencias». En efecto, Avempace examina aspectos del movimiento, pero no abandona la perspectiva de la potencia.

El hombre se mueve por una idea que concibe el entendimiento y por el deseo de alcanzarla. La idea es motriz en el aspecto que existe, y móvil en el aspecto que no existe, o es deficiencia. En cuanto al deseo, Avempace lo sitúa fuera del hombre, pero unido a éste «mediante un vínculo natural indisoluble» (31). y es un deseo general de perfección. Aunque Avempace haga alguna referencia a Aristóteles (32), su examen nada tiene que ver con el **De gen.** y muy poco con el pensamiento de éste. Es una exposición similar a las que ofrece en sus obras metafísicas, incluyendo su **Régimen del solitario.**

A pesar de la extensión del excurso —una cuarta parte del libro— el tema de la generación reaparece con un personal análisis del término **kaun**, el término árabe para expresar la generación y que pertenece al verbo **kāna**, «fue», un verbo de los llamados «incompletos» porque no se suelen utilizar sin un predicado nominal u otro verbo. Ya al-Fārābī (870-950) se había ocupado de problemas derivados del paso al árabe de la terminología griega, y en concreto de la adaptación al árabe del **on** y **éstin** griegos, expresando «existencia», o sea, cuando carecen

(30) 8. 8 b 25-11 a 40, **diathéseis**, «disposiciones» y **pathētikai polótētes kaí pathē**, «cualidades pasivas y afecciones».

(31) **Kaun** (Avempace), p. 430.

(32) En concreto a sus **Segundos Analíticos**, a propósito del conocimiento completo que podemos hacernos de un ente. Creo identificar su cita con el capítulo 11 del libro y, donde Aristóteles desarrolla su afirmación de que conocemos científicamente una cosa cuando conocemos sus causas (94 a 20 ss.).

de predicado nominal (33). **Kāna** puede utilizarse también aislado y entonces denota existencia, ya que su raíz puede expresar el concepto de «acontecer» o «llegar a ser». Avempace, como antes Alfarabi, vincula los usos existencial y copulativo de **kāna:**

> La generación (**kaun**) que aquí aplicamos es el nombre de acción del verbo «llegar a ser» **kāna** con el significado de «comenzar a existir» (**ḥadatha**), de modo que generación es sinónimo de «comienzo de la existencia»... así decimos «el ser el cuerpo caliente es distinto de ser dulce» (34).

Por esto no le resulta difícil ejemplificar la generación absoluta, «ser caballo» y la relativa, «ser blanco», «ser dulce», y la primera clase es la que investiga.

De nuevo se refiere a quienes negaban la realidad de la generación y aunque no entra en detalles, nos facilita los nombres de Parménides, Meliso, Demócrito, Tales Heráclito y Anaximandro, pero es evidente que su fuente no es otra que el propio Aristóteles.

Brevemente define los rasgos fundamentales del proceso de generación: un cambio en la sustancia, de lo no-existente a lo existente, pero este no-existente existe en potencia. Avempace toma otros puntos del capítulo 3 del libro I, como que toda generación es también corrupción o destrucción. De acuerdo con Aristóteles (35), la generación no tiene principio ni tampoco fin y Avempace aduce un argumento basado en la existencia en potencia. Suponiendo una primera generación —nos dice— pues bien, antes tiene que haberse producido una destrucción, de lo contrario lo que está en potencia estará separado. La idea es que en toda potencia hay una forma en acto y otra en potencia, pero no pueden darse las dos a la vez.

En correspondencia, una destrucción última sin una genera-

---

(33) **Al-Fārābi's commentary on Aristotle's** Peri Hermeneias. Ed. W. Kutsch & St. Marrow (Beirut, 1960; Repr. 1971), pp. 43-48, comentando 16 b 22-25. Trad. F. W. Zimmermann (Londres-Oxford, 1981), pp. 34-40.

(34) **Kaun** (Avempace), p. 436.

(35) **De gen.** I.3, 318 a 13-25.

ción que le acompañe, supondrá separar lo que está en potencia y negarle su posibilidad, pasando del ser al no ser absolutos.

Aunque Avempace nos dice que va a tratar del crecimiento y del decrecimiento, una nota del copista del manuscrito nos indica que el original que utiliza presenta un espacio vacío y así nos quedamos sin su comentario. Así concluye el primer libro, y empezamos el segundo, acerca de la generación simple, es decir, de los elementos.

Ibn Bājja se aproxima al tema desde la perspectiva de los dos libros, uno sólo para él, **Acerca del cielo y del cosmos** (36), y sobre todo, desde la de los **Metereológicos** (37). En la doctrina básica no hay diferencias con Aristóteles: el primer nivel de especificación de la materia prima lo constituyen cuatro elementos, mientras el primer nivel de diferenciación de las formas son dos pares de opuestos. Ante todo, Avempace insiste en pruebas que demuestren la presencia de cada una de estas cualidades primarias en los elementos.

Como ejemplo nos puede servir el caso del aire, definido por el par «caliente-húmedo», aunque más bien parece que es frío. Avempace recurre a argumentos a menudo de los **Metereológicos** para demostrar que realmente es cálido. Si notamos frío, cuando el Sol se va, es por causa del aire impuro que nos rodea, en el que se mezcla el agua como «vapor húmedo y frío». El Sol lo mueve y entonces predomina el calor propio del aire (38). Cuando el aire no se mueve, predomina el frío propio del agua y de la tierra.

Uno de los efectos tanto del frío como del calor es, según Avempace, que reducen de tamaño aquellos dos elementos que les son ajenos, es decir, el frío empequeñece el fuego y el aire, y el calor, el agua y la tierra, hasta el extremo de destruirlos. Como prueba de que el frío reduce el aire nos presenta un experimento: se toma una tagara de cobre (39) al rojo vivo y encima se vuelca otra, se la deja enfriar durante la noche al raso.

---

(36) **De caelo**, III y en particular, I.3. Cf. nota 26.

(37) **Meteor.** I. 1-2, y su propio tratado, disponible solamente en manuscrito Pococke 206, fols. 66 v°-79 r°.

(38) **Kaun** (Avempace), p. 444. Cf. Aristóteles, **Meteor.** I. 10, 347 a 17-b 12.

(39) Copas, vasos, según R. Dozy (y W. H. Engelman), **Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe** (Leiden, 1869), p. 345.

A la mañana siguiente, en la tagara, «se encuentra aquello en lo que se ha transformado el aire», supongo se refiere al cardenillo como elemento terráqueo (40).

Estas observaciones de la naturaleza e incluso experimentos caracterizan el tratamiento que da Avempace a la cuestión de los elementos y que está, como hemos dicho, más próximo al de los **Metereológicos**. Otra peculiaridad es su análisis de los elementos bajo el prisma de sus «potencias», que no deja de ser un tanto confuso debido a la deficiente redacción del manuscrito conservado.

El agua, por este análisis, tiene dos potencias, una activa, otra receptiva o pasiva. La receptiva, a su vez, se subdivide en la potencia de transformarse en otro elemento simple y en la potencia de recibir la forma de los compuestos. Esta potencia receptiva da al ente su subsistencia o **qiwam**, su individualidad y su indeterminación y no es difícil suponer que esto se debe a la materia.

La potencia activa, en cambio, le da la capacidad de moverse «hacia sí mismo» y creo que se refiere a la tendencia a moverse hacia el llamado lugar natural. El ejemplo que sigue no lo explica claramente: son potencias activas en los elementos el frío y el calor. Prosigue distinguiendo dos partes en el frío o el calor: en cuanto son frío o calor, son «uno de los existentes» y en cuanto son activos, son una potencia. Finalmente, cuando llega su turno a las transformaciones mutuas de los elementos, el manuscrito se interrumpe y el copista constata «terminó lo que se encuentra del tratado de Avempace» (41).

Sin duda, la doctrina aristotélica dejaba muchas cuestiones sin resolver, a pesar de su seducente simetría y aparente exactitud. Avempace, que en ningún momento la pone en duda, la «completa» en dos direcciones: una empírica y otra teórica. Por la primera, aporta posibles pruebas, mientras por la segunda desarrolla un sistema basado en la noción de potencia, muy característico de Avempace, pero donde Avicena también tuvo alguna intervención.

En la sección de su enciclopedia filosófica, **Kitāb ash-Shifā'**,

(40) **Kaun** (Avempace), p. 445.
(41) **Kaun** (Avempace), p. 450.

dedicada a la generación y la corrupción (42), Avicena considera un problema generado, en último término, por la definición aristotélica de que la mezcla es «unión de los ingredientes alterados» (43). Cuando se pregunta cómo los cuatro elementos subsisten en los compuestos, encuentra una explicación en que las formas sustanciales de los ingredientes se conservan, pero sus cualidades se «contraen» (**contractae, muntaqiṣa**) (44). Así, por ejemplo, en un compuesto, la naturaleza del agua se conserva, pero sus cualidades están disminuidas. Una de las consecuencias de esta original teoría es que «potencia» designa tanto la receptividad de la materia como la actividad de la forma, **qūwa fa'līya** (45): al mar**gen de** sus cualidades, los elementos tienen una potencia «pasiva», en cuanto son materia de mezcla, y otra activa, que es su forma y gracias a la cual tienen las cualidades. Avempace recoge, a mi entender, esta división, si bien es cierto que a partir de ahí sigue su propio sistema, procurando dar respuesta cumplida al problema.

Una similar preocupación por cuestiones que el **Primer Maestro** dejó abiertas, refleja su comentario a la **Física** (46), donde los libros VI y más aún, VII destacan por su extensión y desarrollo. En cuanto al libro VII de la **Física** aristotélica, ya Simplicio (47) había observado, a principios de nuestro siglo V, que Aristóteles trataba con mayor detalle de las cuestiones principales de este libro en el siguiente. Sin embargo, el libro VII contiene otras cuestiones originales, relativas a lo que llamaríamos mecánica: las proporciones entre motor y móvil. Así, treinta hombres pueden mover un barco, en un tiempo y distancia determinadas (48), pero un hombre solo no puede moverlo una trentava parte. Para Aristóteles, esto es así porque no puede frac-

(42) **Shifā'. Aṭ-Ṭabī'iyāt.** Pp. 72-200: 3) **al-Kaun wa-l-Fasād.** Ed. I. Madkūr et. al., El Cairo, 1969; versión latina **Liber Tertius Naturalium**. Ed. S. van Riet, Lovaina-Leiden, 1987.

(43) **De gen.** I.10, 328 b 22.

(44) **Shifā', Kaun wa-l-Fasād**, pp. 127-132; **Tertius Naturalium**, pp. 63-69. Cf. A. Maier, **An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft** (Roma, 1952), páginas 23-28.

(45) **Shifā, Kaun wa-l-Fasād**, p. 127.

(46) **Sharḥ as-samā'aṭ-ṭabi'i**. Ed. M. Fakhry, Beirut, 1973.

(47) **In Aristotelis Physicorum libros... commentaria**. Ed. H. Diels, CIAG IX-X, Berlín, 188-1895. Vol. X, pp. 1036-1037.

(48) **Phys.** VII.5, 250 a 10-19.

cionar la nave en treinta partes, pero para Avempace la razón es otra.

En base a su sistema de potencias, el motor está dotado de una fuerza motriz, pero también el móvil tiene una potencia, en este caso una potencia contraria de resistencia (49). Entre ambas existe una proporción y unas leyes de funcionamiento, la más importante de las cuales establece: «Para cada móvil hay una primera potencia capaz de moverlo, de tal modo que ninguna otra inferior es capaz de moverlo» (50).

Consecuente con su «mecánica» de fuerzas, Avempace niega el papel esencial del medio en el movimiento de los cuerpos, y por tanto, admite la posibilidad del movimiento en el vacío (si este existiera). La originalidad de esta hipótesis llamó la atención de pensadores medievales y fue objeto de dos estudios en los años cuarenta (51). Aunque no creía distanciarse de Aristóteles, no cabe duda de que lo que más le importaba era desarrollar un sistema en el que la noción de potencia es uno de sus pilares. Desde los elementos hasta las formas más espirituales, las potencias siempre están presentes en su sistema, aunque es obvio que no tienen un mismo significado al hablar del alma que al hablar del movimiento de los cuerpos. En este último ámbito, potencia es sinónimo de fuerza, como ya destacó Sh. Pines (52) y en él la originalidad de Avempace debe ser reconocida, puesto que esboza una nueva mecánica.

☆ ☆ ☆

Esta independencia, que por lo demás no excluye una dependencia del neoplatonismo, nunca la muestra el aristotélico más importante de al-Andalus: Abū l-Walīd Ibn Rushd, Ave-

(49) El término árabe es **muqāwama: Sharḥ**, p. 99 ss. Cf. Shlomo Pines, «La dinamyque d'Ibn Bājja», **Mélanges A. Koyré**, vol. II (París, 1964), pp. 442-468. Repr. en **The Collected Works of s. Pines**, Leiden-Jerusalén, 1986. Aquí, pp. 456-459.

(50) **Sharḥ**, p. 114. Cf. Simplicio, **In Aristotelis Physicorum**, CIAG, vol. X, páginas 1108-1110.

(51) A. Maier, **Zwischen Philosophie und Mechanik**, vol. V de **Studien zu Natur-philosophie der Spätscholastik**. Roma, 1958.

E. Moody, «Galileo and Avempace. The Dynamics of the Leaning Tower Experiment», **Journal of the History of Ideas**, 12 (1951), 163-193 y 375-422.

(52) «La dynamique», pp. 450-464.

rroes. Así, en su comentario mayor a la **Física**, rechaza la postura de Avempace acerca del medio (53), aunque su influencia en otros puntos sea evidente. Averroes, cordobés, nació en 1126, cuando Avempace tendría entre cuarenta y cuarenta y cinco años y se encontraría en algún lugar de al-Andalus gobernado por los almorávides (54).

Averroes pertenece a una familia cordobesa de jueces, y en la sociedad musulmana medieval el juez es una autoridad ciudadana y no es raro que el sultán nombre un juez a propuesta de sus conciudadanos. Tanto el abuelo de Averroes, un prestigioso jurista (1058-1126), como su padre (1094-1068), fueron jueces de Córdoba en tiempos de los almorávides, pues Sevilla y Córdoba pasan a sus manos en 1091. Averroes «nieto» vive el cambio de dinastía con veinte años, cuando, en 1149, los almohades se hacen señores de Córdoba. La nueva dinastía, a pesar de su oposición militar y doctrinal a la anterior, también favorecerá con sus honores a este miembro de la familia.

Educado en las «ciencias del Islam», su estudio de la filosofía parece haber seguido a su estudio de la medicina. Avempace no estuvo entre sus maestros (55) y un encuentro entre los dos es inverosímil. El único filósofo conocido que tuvo contacto con él es Ibn Ṭufail, quien le ayudó y le introdujo ante el califa almohade Abū Ya'qūb Yūsuf, quien se convirtió en su decidido protector, pero Abentofail —como hemos leído al principio— no sentía gran admiración por Avempace.

La popular obra de Ibn Ṭufail, **Historia de Ḥayy Ibn Yaqẓān** aparece en su manuscrito de El Escorial con el título de **Libro de los secretos de la sabiduría oriental**. Ambos títulos nos hablan de las preferencias filosóficas de Ibn Ṭufail: Avicena, pero Averroes no va a compartir esta admiración. Para Averroes, Aristóteles alcanzó la perfección del sistema filosófico y aunque la obra de Avempace sea para él su guía inicial para la lectura

(53) Como destacaron Moody y Maier en los artículos mencionados; cf. también mi artículo en **Anaquel de estudios árabes** 4 (1993), pp. 163-174.

(54) Para su biografía, v. M. Cruz Hernández, **Averroes: Vida, obra, pensamiento, influencia** (Córdoba, 1986), pp. 23-29.

(55) «Materials on Averroes' Circle», **Journal of Near Eastern Studies**, 51 (1992), 241-260.

e interpretación del maestro común, no duda en abandonarla cuando descubre que no refleja el pensamiento de éste.

Comentador por antonomasia, nos ha dejado dos obras relacionadas con el libro **Acerca de la generación y la corrupción**. Una es el llamado «comentario medio», pero la denominación no es muy acertada, pues el **talkhīṣ** es una explosión metódica del contenido del texto aristotélico. Averroes elabora un esquema o sipnosis (**taqsīm**) y de acuerdo con éste, subdivide los dos libros, tratados, en partes, y éstas, a su vez, en capítulos, y éstos, si es conveniente, en cuestiones. Los pasajes suelen comenzar con una cita bastante literal del texto aristotélico de referencia y a continuación sigue la explicación. Para facilitarla, a veces, Ibn Rushd recurre a ejemplos; en otros casos, tiene en cuenta a los comentadores griegos, y en particular, a Alejandro de Afrodisia (fin s. II-mitad s. III).

La segunda obra es el denominado, también imprecisamente, «comentario menor». Se trata de la parte de su **Compendio de filosofía** que resume el **De gen.** y allí, Averroes, aunque sigue el escrito aristotélico, se concentra en los aspectos que considera fundamentales. Por esto casi nunca se hace eco de la polémica del maestro con los presocráticos o con Platón. Su intención es exponer el sistema, y a poder ser con ayuda de demostraciones contundentes, es decir, con ayuda de silogismos. Averroes se mueve con mayor libertad en el compendio y en general, este se presta mejor a una comparación con la obra antes mencionada de Avempace.

También es propio de sus epítomes, querer situar cada obra en el contexto del **corpus** aristotélico. En el **De gen.** lo hace utilizando la división de **taghayyur**, o cambio, en las cuatro clases de las que hablaba Avempace, pero Averroes precisa que el maestro común solamente se ha ocupado, en sus demás escritos naturalistas, del movimiento en el lugar: en la **Física** y en el **De caelo**. Más exacto que Ibn Bājja, ve que el **De gen.** trata de la generación simple, mientras que la generación de las homeomerías es cuestión del libro IV de los **Meteorológicos,** conexión que Alejandro de Afrodisia y Juan Filópono ya habían señalado.

Tampoco el cambio del crecimiento y del decrecimiento son tratados exhaustivamente aquí; como fenómenos de los seres vivos, su lugar más adecuado es el **De anima** y el **De gen. ani-**

malium. No sabemos si Avempace se ocupó del fenómeno (había un espacio vacío en el manuscrito), pero Averroes lo hace con detalle y con la ayuda de Alejandro de Afrodisia (56). En el crecimiento no se produce un aumento en el volumen, sino también una asimilación del alimento por la materia del ser vivo, y ello le lleva a admitir una estabilidad en la materia:

> Sin embargo, esto [el cambio constante] no es posible en todas las partes de la materia —pues de lo contrario la forma corpórea podría ser separada—, sino en algunas y Alejandro [de Afrodisia] cita como prueba de que en los animales hay partes que persisten desde el momento de su generación hasta su corrupción, algunas cicatrices que se mantienen a lo largo de toda su vida (57).

La preocupación de Averroes por encuadrar sus epítomes en el marco general aristotélico se manifiesta de nuevo al concluir su examen —del que aquí solamente doy una muestra— del fenómeno del crecimiento. Según él, el fenómeno se considera aquí en cuanto aumento, es decir, variación de la forma en su accidente de la cantidad, pero no se considera su causa específica, que es el alma nutritiva. De ella y de su instrumento, el calor natural, se ocupa Aristóteles, en palabras del **Comentador**, en el **De gen. animalium** y en el **De plantis**. Siendo justos con Avempace, debemos mencionar el capítulo dedicado a la «potencia nutritiva» en su tratado **Acerca del alma** (58).

En cuanto a las cuestiones acerca del contacto, la acción y la pasión y la mezcla, la última merece una observación. Averroes no polemiza en el epítome contra Avicena y su teoría de las cualidades «disminuidas», como lo hará en su comentario mayor al **De caelo** (59). Sin embargo, da ya su solución personal basada en la distinción entre potencia próxima y potencia

---

(56) En particular sus dos obras, **Perí kráseôs kaí auxēseôs**. Ed. I. Bruns, Berlín, 1887. CIAG, Suppl. Arist. II.2, pp. 213-238, y **Aporíai kai lyseis**, CIAG, Suppl. Arist. II.2. pp. 1-163.

(57) **Epítome del libro**. Sobre la generación y la corrupción, Madrid, 1992. Ed. (**Kaun**), p. 13 y trad., pp. 41-42.

(58) Ed. Ma'ṣūmī, en **Majallat al-Majma' al-'Ilmi al-'Arabi bi-Dimashq**, 33 (1958), pp. 424-442; trad. inglesa (Karachi, 1961), pp. 29-42.

(59) Ed. apud Iunctas, vol. 5 (Venecia, 1562). III 67, ff. 226E-227H.

remota. En la mezcla, los ingredientes existen en potencia próxima a lo que eran antes de ser mezclados y prueba de ello es que algunos pueden volver a descomponerse en aquellos y Averroes pone el ejemplo del cuajo que separa el suero —agua— de la cuajada (60).

La simetría de la teoría aristotélica de los elementos hace fácil su exposición, y aún más para un partidario entusiasta cual es Averroes, quien utiliza la formulación lógica en un par de ocasiones, citando en una a Alfarabi como referencia (61). De él toma una clase de demostración de «causa y existencia», la cual desde luego no es aristotélica, para demostrar la esencia y existencia de los cuatro elementos.

Averroes no sólo fue médico del califa, sino también compuso diversos escritos médicos y, aunque en el **De gen.** no haga referencia expresa a ellos, debemos tener presente que sus ideas biológicas están relacionadas con este libro. Todo cuerpo está compuesto, en última instancia, de los cuatro elementos cuya existencia aquí se demuestra. En un segundo nivel, el IV de **Meteor.** estudia las homeomerías, pero es la anatomía donde las entidades homeomeras juegan un papel muy importante. Tejidos y humores estructuran el cuerpo humano, y ambos son resultado de una mezcla específica: el temperamento, **mizāj**. En cada temperamento, uno de los cuatro elementos predomina: así el cabello es un temperamento muy seco, la carne, muy caliente, la grasa, muy húmedo y el cerebro, muy frío (62). En los humores, la vinculación de cada uno con uno de los elementos es bien conocida (63). Por tanto, las tesis del **De gen.** subyacen y justifican su visión galénica del cuerpo humano.

La coherencia, evidentemente, que con mayor empeño quiere demostrar es la que concierne al sistema aristotélico. Este revisa en los capítulos 9 y 10 las causas, exactamente: **arkhaí**, que hacen posibles los entes generados y corruptibles. De la causa formal prácticamente no se ocupa, en el compendio (64),

(60) **Kaun** (Averroes), p. 23 y trad. p. 48.

(61) **Kitāb al-burhān** (II Analíticos), en la serie **Al-manṭiq 'ind al-Fārābi**. Ed. M. Fakhry (Beirut, 1987), p. 36.

(62) **Rasā'il Ibn Rushd aṭ-ṭibbiya**. El Cairo, 1987. **K. al-mizāj**, II, pp. 116-118.

(63) **Ibid**, pp. 118-119.

(64) **Kaun** (Averroes), p. 46, precisa que no hay un tratado propio a la causa formal, porque varía según cada especie de entes.

y ya se sabe que coincide con la final (65); la causa material, señala, es cuestión de la **Física**. La causa eficiente sí es objeto de sus reflexiones.

Tanto para Averroes como para Aristóteles esta causa se remonta a un movimiento eterno, producido por el Primer Motor. Este movimiento es circular y uniforme, sin embargo, el movimiento de generación y corrupción es entre contrarios. Por ello introducen el movimiento del Sol en la eclíptica para explicar los ciclos anuales de la vida, ciclos de generación y la corrupción. Averroes está de acuerdo, pero amplía la explicación. Por una parte, se hace eco de la doctrina del entendimiento agente como «donador de las formas» a las sustancias naturales, aunque parece limitarla al hombre (66), y por otra parte, asume elementos de la tradición astrológica. Averroes, el escribir el epítome, está convencido de que los astros intervienen en la generación y la muerte de los seres naturales:

> Aunque se nos oculte la influencia que ejerce cada astro en los seres existentes entre nosotros, un estudio global revela su intervención en la generación y la corrupción, de modo que si nos imagináse mos la supresión de alguno de sus movimientos o de algún astro, no se produciría la generación bien en absoluto, bien de algunos seres (67).

La importancia que Averroes concede a los astros es grande, pero no llega al punto de considerar que un mismo ser pueda repetirse cuando los cielos vuelvan a encontrarse en la misma posición que tenían cuando nació. Esta teoría la defienden los «partidarios de los ciclos», es decir, los estoicos, pero Averroes, siguiendo a Alejandro de Afrodisia, se opone a esta repetición. Su explicación refleja su comprensión de Aristóteles: es la causa

(65) **De gen.** II.9, 335 b 6-7.

(66) Esta es una conocida doctrina aviceniana: **Shifā'**, **Kaun wa-l-fasād**, página 190. **Tertius Naturalium**, p. 139. En otras obras, la rechaza abiertamente, v. C. Touati, «Le problème de la génération et le rôle de l'Intellect Agent chez Averroès», **Multiple Averroès** (París, 1978), pp. 157-164.

(67) **Kaun** (Madrid), pp. 49-50.

material la que hace que cada individuo tenga un sustrato propio irrepetible.

☆ ☆ ☆

Después de nuestro examen no debe caber ninguna duda de la llegada del aristotelismo a al-Andalus con Avempace. Su comentario adolece de los defectos que señalaba ya Ibn Ṭufail, pero es indiscutible que el texto aristotélico está presente. Avempace puede haber recogido opiniones de otros comentadores; como Alfarabi no tiene un comentario al **De gen.**, las referencias tienen que ser a otros escritos y hemos visto la influencia de los escritos lógicos. Alejandro de Afrodisia, a quien sabemos aprecia (68), puede haberle guiado en su comentario, y como ejemplo daría el examen de la mezcla.

A pesar de que a menudo su comentario no son más que notas, interrumpidas o repetidas, la figura de Avempace sobresale y se esboza un sistema basado en la noción de potencia. La noción es ambigua, y la ambigüedad se encuentra ya en el propio Aristóteles, pero esta anfibología le permite a Avempace operar con el término en ámbitos tan distantes como el de las formas espirituales y en el de los cuatro elementos. Es cierto que el sentido más original de potencia aparece en la **Física** como «fuerza», pero también su presentación de la cualidades específicas de los elementos como potencias y su análisis final (69) son una prueba notable de la capacidad de Avempace de integrar fenómenos diferentes en un sistema.

La imagen del Avempace influido por Alfarabi y defensor de un modelo neoplatónico no es, por tanto, completa. No se puede ignorar que el Avempace de estos comentarios está más cerca de Aristóteles y que, ante todo, busca la explicación más fundada. Por esto se preocupaba por facilitar datos experimentales que justifiquen una teoría, cual la de los cuatro elementos. La inconsistencia de sus escritos tenían en esto una ventaja, y por las rendijas del edificio, a veces escapan observaciones o reflexiones valiosas.

---

(68) Así, por ejemplo, lo cita a propósito del problema de la divisibilidad del movimiento y de las dificultades de Aristóteles: **Sharḥ**, libro vi, p. 88.

(69) **Kaun** (Avempace), pp. 446-447.

Averroes conoce mucho mejor a Aristóteles y está convencido de que sus doctrinas son completas y coherentes. Por descontado, Averroes conoce a sus comentadores y, más en el comentario medio que en el epítome del **De gen.**, tiene en cuenta las opiniones de Alejandro de Afrodisia. La influencia de Avempace es menor en este tratado que en otros como el **De anima**, y es un nombre que aquí no menciona. Dejando de lado a estos comentadores, Averroes concentra su interés en integrar perfectamente el fenómeno de la generación y la corrupción en el conjunto de la filosofía aristotélica.

Por otra parte, su resumen se ciñe al texto del **De gen.** y solamente al final encontramos unas reflexiones que no están inspiradas directamente por éste, y son las relativas a la influencia de los astros y a los ciclos del universo. La consistencia está ahí, y no siente ninguna necesidad de ofrecer un sistema alternativo.

El aristotelismo de Averroes y el de Avempace no son, evidentemente, idénticos, pero si se quiere señalar el trazo común más destacado, sin duda hay que señalar la preocupación por el análisis de la naturaleza, y espero que esta breve consideración de sus comentarios al **De gen.** en particular haya servido para corroborarlo.

JOSEP PUIG MONTADA

LA TEORIA UTOPICA DE AL-FĀRĀBĪ

Desde los comienzos del Islam, religión y política han estado unidas e implicadas mutuamente. La misión que Muḥammad recibió por medio de la «revelación» estaba dirigida tanto a los árabes coetáneos suyos, según se lee en algunas aleyas coránicas: **«Predica a tus parientes más próximos»** (1), como a la universalidad de los hombres, según dicen otras: **«Di: ¡Hombres! Soy el Enviado de Dios para todos vosotros»** (2). A ellos les dio a conocer a través del Corán, que Dios es Uno y Unico, Creador, Señor, Juez, a cuya voluntad ha de someterse todo hombre: **musulmán** es quien se somete a la voluntad de Dios. Por esto, Dios es el que rige no sólo la vida y conducta de cada hombre, sino también la vida y conducta de todos los hombres en sus relaciones mutuas, esto es, la estructura social en su totalidad, a través de la ley que dio a conocer y reveló a su Profeta. Por esta razón, Muḥammad fue también el encargado por Dios de instituir **«la mejor comunidad que se ha hecho surgir para los hombres»** (3).

Esta comunidad es la **Umma**, término que en el Corán casi siempre aparece aplicado a sociedades étnicas, lingüísticas o confesionales, que son objeto del plan divino de salvación y que en la literatura posterior adquiriría una connotación completamente religiosa (4). En muchos versículos coránicos la doble vocación del Islam, la religiosa, centrada sobre Dios, y la comunitaria, vuelta hacia la vida del hombre en sociedad, estaba ya esbozada. La **Umma** se configuró entonces como una «comunidad de

---

(1) **Corán**, XXVI, 214: « وأنذر عشيرتك الأقربين »

(2) **Corán**, VII, 158: « قل يأيها الناس انى رسول الله اليكم جميعا ». En VI, 19 se lee: **«Me ha inspirado este Corán a fin de que os advierta con él, así como a quienes alcance»:** « وأحى الى هذا القرءان لأنذركم به ، ومن بلغ »

(3) **Corán**, III, 110: « كنتم خير أمة أخرجت للناس

(4) Cf. W. M. Watt: **Islamic Political Thought. The Basic Concepts**, Edinburgh, at the University Press, 1968, pp. 9-14.

creyentes», como la «Ciudad musulmana», cuyo equivalente en el mundo griego podría ser la πολις

Al estar vinculada a la historia real de los hombres, exigía una **siyāsa** (سياسة) , una política, un régimen político en el sentido de un sistema de gobierno, donde la única ley existente, la religiosa (**šarī'a**, شريعة) es a la vez la ley civil de origen divino, que rige todas las manifestaciones de la vida humana, tanto en su aspecto individual como social y político, convirtiéndose en guía del obrar humano y de la política, porque idea fundamental en el Islam es la de que la revelación contiene todo aquello que permite resolver cualquier problema humano. La comunidad se definiría, entonces, por la universalidad de su ley y no por rasgos lingüísticos o étnicos: los miembros integrantes de la **Umma** no se hallarían vinculados por las relaciones y lazos de sangre, de nacimiento o de parentesco, sino única y exclusivamente por los vínculos de la religión. El carácter de miembro de una comunidad política fue definido, a partir de entonces, en términos religiosos.

La **Umma** es también reflejo de la necesidad de que se cumpliera políticamente la voluntad de Dios: la fecha que puso fin a la época de la **Yāhiliyya** no fue el año en que se inició la revelación a Muḥammad, sino aquel en que fue reconocido como jefe político de la comunidad de Yaṯrīb. Es decir, el Islam no se instituyó cuando Dios dio a conocer su voluntad, ni siquiera cuando hubo algunos fieles que la siguieron, sino tan sólo en el momento en que existió una constitución política por medio de la cual se podía acatar esa voluntad divina. La realización total y plena del Islam exigía, pues, una institución política en la que la comunidad de creyentes, a través de su común fe en Dios, prestara obediencia y sumisión a la voluntad divina cumpliendo los preceptos establecidos en la revelación. De ahí la radical unidad que constituyen religión y política en todo Estado islámico.

Para poder establecer los medios con los que se pudiera dar cumplimiento a los fines de la **Umma**, hubo que reflexionar sobre la cuestión del poder y la autoridad, cuya conclusión fue la elaboración de una teoría política. El estudio de la **iŷmā'** (اجماع) o «principio de autoridad» y de la legitimidad del poder político, obligó a los primeros musulmanes a una gran tarea. Y este inicial quehacer al que se entregaron los primeros pensadores fue

el de integrar los diversos aspectos de la vida de los pueblos —fundamentalmente, los aspectos religioso, político y social— en la única ley por la que ellos se gobernaban y que debía contemplar no sólo las relaciones de los hombres con Dios, sino también las de los hombres consigo mismos y las de unos hombres con otros. Estas relaciones quedaron reguladas en las **'ibādāt** (عبادات) , esto es, las relaciones con Dios o prácticas de tipo cultual, fundadas en datos coránicos sobre los principios dogmáticos, sobre la piedad y el culto, que no deben sufrir ningún cambio a lo largo de los tiempos, y en las **mu'āmalāt** (معاملات) o relaciones jurídicas y político-sociales, sobre las cuales hay pocas referencias coránicas, y éstas reducidas sólo a algunos principios de tipo general.

Como ha puesto de relieve María Jesús Viguera (5), la reflexión política se llevó a cabo en cinco niveles distintos: el teológico, el jurídico, el de la literatura moral, el filosófico y el histórico. En la tradición del pensamiento que poco a poco se fue constituyendo, a través de una elaboración de la reflexión política en los tres primeros niveles, se integró el precedente de la filosofía griega, que ya disponía de teorías políticas muy elaboradas. Para los musulmanes, el pensamiento filosófico griego se les presentó como una sabiduría auténtica y verdadera, como una ciencia establecida por medio de la razón, que tiende a un fin práctico en la vida del hombre, como un saber que condiciona la acción; es decir, como un pensamiento de significación ética y de aplicación política.

Los filósofos árabes hallaron en la filosofía griega elementos de que carecían las teorías jurídicas forjadas por los primeros musulmanes, y los acomodaron a las exigencias de la comunidad política islámica. Bajo la influencia de las doctrinas de Platón y de Aristóteles, expuestas en **República y Leyes** y en **Etica a Nicómaco** y **Política**, respectivamente, conocidas directa o indirectamente en el mundo árabe (6), los filósofos del Islam supieron proponer una nueva teoría política, cuyos fundamentos no se en-

(5) «El mundo islámico», en **Historia de la Teoría Política**, 1, ed. F. Vallespín, Madrid, Alianza Editorial, 1990, pp. 325-369.

(6) Sobre el conocimiento de la **Política** de Aristótles en el mundo árabe, cf. S. Pinés: «Aristotle's **Politics** in Arabic Philosophy», en **Israel Oriental Studies**, 5 (1975), pp. 150-160.

contraban ya en las prácticas diversas y divergentes de la realidad política musulmana, sino en la creencia de que los principios rectores del mejor régimen político habría de proceder única y exclusivamente de la razón humana. No creyeron que la razón hubiera de limitarse a cuestiones puramente teóricas, sino que, aplicada también a los problemas prácticos, podía expresarse en exigencias ético-políticas que estuvieran en consonancia con los resultados teóricos adquiridos.

Los filósofos creyeros que la Política era la ciencia que constituía el supremo saber humano, aquel que se alcanzaba tras una ardua y ordenada meditación sobre la realidad humana, erigiéndose en ciencia arquitectónica, como ya la calificara Aristóteles (7), porque es la ciencia de lo primero, en tanto que es ciencia que estudia el fin al que tiende el hombre. Y los filósofos árabes vieron que el conocimiento o saber teórico no era otra cosa que un camino que tenía como fin la acción práctica individual y social, esto es, que su meta era ética y política a la vez. En consecuencia, el saber político se presentaba como la culminación de una tarea que comenzaba con el estudio de los instrumentos de que dispone el hombre para el recto decir y el recto pensar, a saber, la gramática y la lógica, y continuaba con las restantes ciencias aristotélicas, hasta alcanzar la última de ellas, la Política, tal como se deduce de las distintas clasificaciones de las ciencias que propusieron algunos de los más ilustres filósofos musulmanes.

De aquí que la filosofía que se elaboró en el mundo islámico, siguiendo las líneas establecidas por el pensar griego, no fue una mera actividad de tipo teórico, sino que apuntó a un fin primordialmente práctico, que proyectaba la consumación plena de la sabiduría en el sentido antes indicado. Fue, en definitiva, la aplicación del pensamiento filosófico griego a la realidad histórica, concreta y actual, en que vivían los musulmanes del período clásico del Islam. El primero y más importante exponente de estas ideas en el Oriente musulmán fue al-Fārābī, uno de los primeros pensadores en componer obras de teoría política en el mundo islámico, pero también, frente a la tradición anterior que veía en Platón, a un místico o a un metafísico, el primero en reconocer

(7) **Etica a Nicómaco**, I, 1, 1094a 27.

el carácter político de los diálogos de Platón, en los que, según él, éste trata de instruir a los ciudadanos en las opiniones correctas.

La filosofía de Abū Naṣr al-Fārābī († 950) parece ser el resultado de una reflexión personal, realizada a partir de la filosofía griega, que tiene la intención de ser aplicada a la realidad vivida, esto es, en su propia época. Su pensamiento se nos muestra, entonces, como un intento de introducir una consideración racional de la realidad en una sociedad estrictamente religiosa como la musulmana. Y es esta nueva apreciación de la realidad la que podría proporcionar nuevas normas sobre las que se fundara un orden social perfecto, ideal o virtuoso (**fāḍila** فاضلة), en el que el hombre, definido aristotélicamente como un ser social por naturaleza, podría alcanzar su perfección última y su felicidad.

Es esto lo que confiere a la filosofía farabiana el carácter esencialmente político por el que ella se distingue, puesto que su objetivo final me parece que no es otro que el de modificar o, al menos, estructurar de forma distinta, los fundamentos mismos de la comunidad musulmana, con el fin de integrarlos en otros distintos, cuya fuente ya no sería sólo la ley divina, sino una ley que procedería de la razón humana, no entendidas las dos como dos leyes distintas y contrapuestas, sino coincidentes en el fondo, porque no son sino dos expresiones de una y la misma ley o Verdad. Porque no hay que olvidar que al-Fārābī se mueve dentro de la tradición platónica que se inició con el medio-platonismo de Albino y Numenio y continuó con el neoplatonismo de Plotino, Porfirio y Simplicio, entre otros nombres. Quiero decir con esto armonización de las doctrinas de Platón y de Aristóteles, como lo que él se inspiró y vivió en un ambiente dominado por la concepción de que existía una coincidencia de ideas, de concordancia o prueba su obra **Concordia entre el divino Platón y el sabio Aristóteles** (8), con la diferencia de que mientras que los últimos

(8) Ed. F. Dietericci: **Alfarabi's philosophische Abhandlungen**, Leiden, J. Brill, 1890, pp. 133. Traducción castellana M. Alonso: «Al-Fārābī. Concordia entre el divino Platón y el sabio Aristóteles», **Pensamiento**, 25 (1969) 21-70. Sobre esta obra, cf. D. Cabanelas: «Al-Fārābī y su **Libro de la concordancia entre Platón y Aristóteles**», en **Verdad y Vida**, 8 (1950) 325-350; M. Fakhry: «Al-Fārābī and the reconciliaton of Plato and Aristotle», **Journal of the History and Ideas**, 26 (1965) 469-478. G. Endress: «La Concordance entre Platon et Aristote», l'Aristote arabe et l'émancipation de la philosophie en Islam médiéval», **Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichete der Philosophie des Mittelalters**, hrsg. von B. Mojsisch-O. Pluta, Amsterdam-Philadelphia, 1991, Band 1, pp. 237-257.

griegos que expusieron esta cuestión pretendían ofrecer una compilación doctrinal entre los dos, sin preocuparse de su coherencia doctrinal, el filósofo árabe trata de probar, además, la identidad de ambos sistemas precisamente porque la filosofía y la religión son dos expresiones de una sola y una misma verdad, conclusión a la que ha llegado por un gran conocimiento de la filosofía griega. Y ello, porque, como dice Endress, el filósofo se convierte en ideólogo de la comunidad científica y se prepara para defenderla proclamando la identidad de sus convicciones con los objetivos de la comunidad religiosa.

En una de las pequeñas obras que dejó escritas, la que lleva por título رسالة فى ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة (**Sobre lo que debe preceder al estudio de la filosofía**), nuestro autor establece una como declaración de principios de su pensamiento: «En cuanto a los libros en que [Aristóteles] estudia la aplicación de la filosofía, unos versan sobre la reformas de las costumbres <Etica>, otros sobre el gobierno de las ciudades <Política> y otros sobre el gobierno de las casas <Economía>» (9). Aunque en este texto se esté refiriendo a la división aristotélica de la filosofía práctica, las palabras con las que la describe, **«estudia la aplicación de la filosofía»**, son las que nos dan la pauta de cómo concibe al-Fārābī el saber filosófico y su división: la filosofía práctica no es sino la culminación y realización efectiva, actual y dinámica de la filosofía teórica. El texto continúa así un poco más adelante: «El camino que debe seguir quien desee estudiar la filosofía es dirigirse hacia las acciones y alcanzar el fin. Dirigirse hacia las acciones es algo que se realiza por medio de la ciencia, porque la perfección de la ciencia es la acción. Alcanzar el fin de la ciencia se realiza por el conocimiento de las cosas naturales, porque están más próximas a nuestra comprensión, y después por la geometría. Y alcanzar el fin de la ciencia se realiza también, en primer lugar, por la reforma de sí mismo y, luego, por la reforma de los demás, los que están en la misma casa y los que están en la misma ciudad» (10). Así, el fin del filósofo consiste, primeramente, en el conocimiento, y, después, en la acción, porque la perfección de la ciencia y del conocimiento está en la acción. Y esta

(9) Ed. en F. Dieterici: O. c., p. 51: 1921. Traducción española R. Ramón Guerrero: «Una introducción de al-Fārābī a la filosofía», **al-Qanṭara**, 5 (1984), p. 11.

(10) Ed. cit., p. 53: 17-22; trad. esp., pp. 12-13.

acción es tanto ética (reforma de sí mismo) como política (reforma de los demás). La filosofía, de esta manera, es entendida por al-Fārābī como un saber teórico y práctico a la vez; tiene, como en al-Kindī, la doble vertiente de ser una actividad especulativa y práctica, aunque hay grandes diferencias en la manera de coincidir estos dos aspectos por parte de cada uno de ellos, como ha mostrado Endress en el artículo citado.

¿Por qué se encuentra en al-Fārābī esta concepción de la filosofía? Porque como estudioso y seguidor de las filosofías de Platón y de Aristóteles, está de acuerdo con ellos en que el fin de la vida humana es la adquisición de la felicidad. Y, en lugar de plantear esta cuestión desde el punto de vista de la religión que profesa —el Islam—, lo hace desde la creencia de que la filosofía es superior a la religión, porque mientras aquélla procede de la facultad racional, que es la facultad superior del hombre, ésta sólo es expresión de la imaginación, y por ello se sirve de un método distinto e inferior al de la filosofía. La revelación, el conocimiento religioso, no es la forma suprema del conocimiento y de la adquisición y transmisión de la verdad, sino sólo un símbolo de ella. Porque, como indica en el **Kitāb al-madīna al-fāḍila** (11), los resultados de la investigación filosófica pueden alcanzarse de dos maneras: o porque se impriman en la mente de los hombres tal como son, o porque sean representados analógicamente mediante símbolos que imitan y reproducen la verdad abstracta. Y en el **Kitāb al-Siyāsa** reconoce la incapacidad de todos los hombres para acceder a esta verdad: «La mayoría de los hombres, por disposición natural o por costumbre, no tiene capacidad para comprender y concebir estas cosas. Son aquellos a los que hay que representarles en imagen (تخيل اليهم) , por medio de cosas que las imitan, cómo son los principios de los seres y sus grados... La religión consiste en las impresiones de estas cosas o en las impresiones de sus imágenes en sus almas» (12) فان الملة هى رسوم هذه أو

(11) Al-Fārābī **on the Perfect State. Abū Naṣr al-Fārābi's Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila**, a revised text with introduction, translation and commentary by R. Walzer, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 278. Traducción española: **La ciudad ideal**, trad. M. Alonso; presentación de M. Cruz Hernández, Madrid, Ed. Tecnos, 1985, p. 110.

(12) Al-Fārābī's **The Political Regime**, Arabic Text, Edited with an Introduction and Notes by F. Najjar, Beyrouth, Imprimiere Catholique, 1964, pp. 85-86. Trad. española: Al-Fārābī: **Obras filosófico-políticas**, introducción, traducción y notas R. Ramón Guerrero, Madrid, ed. Debate-C.S.I.C., 1992, pp. 53-54; texto árabe, pp. 57-58.

رسوم خيالاتها فى النفوس . Es decir, hay una verdad, a la que sólo los filósofos tienen acceso directo, pero que puede ser conocida por todos los hombres por otros métodos distintos del estrictamente filosófico.

La lógica, como arte del pensar humano, nos indica los cinco métodos de razonamiento o argumentación: el demostrativo, que es el verdaderamente científico y conduce a la certeza; el dialéctico, basado en argumentos sólo probables; el sofístico, que induce a error; el retórico, que sirve para persuadir; y el poético, que busca representar y sugerir por medio de la palabra una cualidad en la imaginación.

La religión sigue los métodos retórico y poético, pues «las vías retóricas son utilizadas en el conjunto de las artes, para enseñar a las gentes muchas cosas especulativas... y para los discursos que se utilizan en las relaciones (**al-mu'āmalāt**, المعاملات) políticas... Ella no ha sido institutida más que para convencer, no para ser utilizada en la reflexión ni para que por medio de ella se descubra aquello sobre lo que ella persuade» (13). En cambio, la filosofía es identificada por al-Fārābī con el arte de la demostración, única que lleva a la certeza, y dividida en cuatro partes: Matemática, Física, Teología y Política, donde hay que destacar la consideración de la Política como ciencia que culmina la filosofía, en tanto que es la ciencia que se ocupa «del estudio de la felicidad que es verdadera felicidad, de la que es felicidad aparente y no verdadera, y de aquellas cosas que, al ser utilizadas en las ciudades, permiten a sus habitantes alcanzar la felicidad, dando a conocer también las cosas que, al ser utilizadas, permiten a sus habitantes apartarse de la felicidad» (14).

Al-Fārābī da inicio, en el mundo islámico, a una tradición de obras que presentan como carácter común la tendencia a definir las condiciones racionales por las que el hombre pueda alcanzar la felicidad. Reconoce explícitamente el deseo vehemente que todo hombre siente por adquirir la felicidad: «La felicidad es un

(13) **Kitāb al-khaṭāba**, préparée par J. Langhade et M. Grinaschi. Beyrouth, Dar el-Machreq, 1971, pp. 57-59.

(14) رسالة صدر بها الكتاب ed. D. M. Dunlop: «Al-Fārābī's Introductory **Risālah** on Logic», **Islamic Quarterly**, 3 (1956-57), p. 227. Trad. española R. Ramón Guerrero: «Al-Fārābī lógico. Su "Epístola de introducción a la lógica"», **Homenaje al prof. Darío Cabanelas Rodríguez**, Granada, Universidad-Departamento de Estudios Semíticos, 1987, p. 451.

fin que todo hombre desea. Todo aquel que se dirige con su esfuerzo hacia ella, tiende a ella sólo en tanto que es una cierta perfección. Y esto es algo que no necesita ser explicado por medio de razón alguna, porque es sumamente conocido: toda perfección es un fin que el hombre desea» (15). Y en **Kitāb al-Siyāsa** insiste en que la felicidad es el fin último al que tiende todo hombre: «Puesto que el objetivo de la existencia del hombre está en alcanzar la felicidad última, es necesario que para alcanzarla conozca qué es la felicidad, que establezca su fin y que éste sea objeto de su atención; después, necesita conocer las cosas que le capacitan para alcanzar la felicidad y luego ha de hacerlas» (16). Texto éste en el que se ve la implicación existente para al-Fārābī entre conocimiento y acción, entre saber teórico y saber práctico, puesto que en él pone de manifiesto cómo el hombre debe conocer primeramente aquellas cosas por las que se consigue la felicidad y después realizarlas.

Al ser la felicidad el fin de la perfección humana, puesto que es lo que se elige por sí mismo y no por razón de otra cosa, el que quiere alcanzarla ha de seguir un camino, señalado en el **Kitāb al-taḥṣīl**: «Las cosas humanas por medio de las cuales, cuando se dan en acto en las naciones y en los ciudadanos, ellos consiguen la felicidad terrena en esta vida y la felicidad última en la otra vida son de cuatro clases: las virtudes teóricas, las virtudes deliberativas, las virtudes morales y las artes prácticas» ((17). Y las primeras no son otras que la filosofía propiamente dicha. De ahí que la felicidad sólo se alcanza a través de la filosofía (18).

En este pasaje del **Taḥṣīl** hay un detalle que merece ser destacado: no se hace referencia en él al hombre individual como sujeto primero de la felicidad, sino que utiliza los términos **al-umam wa-ahl al-madan** (الأمم وأهل المدن), las naciones y los habitantes de las ciudades. Y es que al-Fārābī, fiel tanto a la comunidad en que vive, la **Umma**, como a la tradición platónica y aristotélica, piensa que la felicidad o perfección suprema y última del hombre no es cosa del individuo aislado y solitario, sino que sólo

(15) **Kitāb al-tanbīh 'alà sabīl al-sa'āda**, Haydarabad, Dā'irat al-ma'ārif, 1346-1927, p. 1.
(16) Ed. cit., p. 78. Trad. cit., p. 47.
(17) **Taḥṣīl al-sa'āda**, Haydarabad, 1346-1927, p. 2.
(18) **Tanbīh**, p. 21.

puede ser alcanzada en una sociedad, con la ayuda de alguien que le conduzca y encamine hacia ella: «En razón de lo que se ha dicho acerca de la diferencia existente en las disposiciones naturales de los hombres individuales, no todo hombre puede conocer por sí mismo la felicidad, ni aquellas cosas que debe hacer, sino que para ello precisa de un maestro y de un guía» (19). Y, siguiendo a Platón, afirma que este maestro o guía no es otro que el filósofo, que, en cuanto tal, ha de convertirse en el gobernante de la ciudad perfecta o virtuosa, única en la que el hombre puede alcanzar la que es verdaderamente felicidad.

Para al-Fārābī es el filósofo-gobernante (20) el que ha de poseer de manera perfecta la ciencia política, porque es ella la única por lo que se puede adquirir esta felicidad: «La ciencia política se ocupa primeramente de la felicidad... También se ocupa de las acciones, modos de vivir, cualidades morales, costumbres y hábitos voluntarios», señala en el **Kitāb al-milla** (21). Y todavía en el **Taḥṣīl** leemos: «La ciencia política consiste en el conocimiento de las cosas por medio de las cuales los habitantes de las ciudades alcanzan la felicidad a través de la asociación política» (22). La Política, en consecuencia, se convierte en una ciencia necesaria para el fin al que tiende todo hombre: alcanzar la felicidad. Por mediación de ella, el filósofo-gobernante ha de fundar la ciudad virtuosa, perfecta, ideal, (**al-madīna al-āḍila**, المدينة الفاضلة), en la que los ciudadanos puedan encontrar las mejores condiciones posibles para que cada uno de ellos, en la medida de sus capacidades, obtenga su perfección última. Ese Estado, entonces, ha de regirse por las leyes y normas que disponga el filósofo, en virtud de los conocimientos teóricos que posee: el saber de los primeros principios de los seres y del universo, porque hay una perfecta correspondencia entre universo y ciudad, entre las partes de aquél, ordenadas y regidas por el Divino Creador, y las partes de ésta, ordenadas y regidas por el filósofo- gobernante (23).

---

(19) **Kitāb al-Siyāsa**, ed. cit., p. 78; trad. cit., p. 47.

(20) Cf. H. Daiber: **The Ruler as Philosopher: A new interpretation of al-Fārābī's view**, Amsterdam, 1986.

(21) Ed. M. Mahdi, Beirut, Dar el-Machreq, 1968, pp. 52-53. Trad. esp. en Al-Fārābī: **Obras filosófico-políticas**, p. 82.

(22) Ed. cit., p. 16.

(23) Cf. **Kitāb al-milla**, p. 65; trad. cit., p. 92.

Surge así la exigencia de que el filósofo adquiera un completo conocimiento del universo y su Creador, con el fin de que su actividad —la aplicación de su saber político— pueda ser una imitación de las acciones de Dios, que es el fin supremo de toda filosofía, en máxima que al-Fārābī toma del **Teeteto** platónico. Porque, en efecto, de la misma manera que Dios, como Intelecto o Razón Primera y Suprema, es creador y organizador del universo, así el filósofo ha de ser, en virtud de su propia razón —lo divino que hay en el hombre—, principio de orden y organización del nuevo Estado, como manifiesta claramente en los siguientes textos: «El fin al que se tiende al estudiar la filosofía es conocer al Creador Altísimo: que es Uno, Inmóvil, Causa eficiente de todas las cosas y Organizador de este mundo por su bondad, su sabiduría y su justicia. Las acciones que debe realizar el filósofo han de consistir en imitar al Creador en la medida de lo posible al hombre» (24). «Por su conocimiento teórico le será evidente al filósofo que la asociación política y la totalidad que resulta de la asociación de los ciudadanos en las ciudades corresponde a la asociación de los cuerpos que constituyen la totalidad del universo... Por ello, la ciudad ha de incluir aquellas mismas cosas que están presentes en el universo entero» (25). «En resumen, <la ciencia política muestra> que <el filósofo> debe imitar a Dios y seguir las huellas de la dirección del que rige el universo cuando da a las diferentes clases de seres los dones naturales, naturaleza y disposiciones propias que les ha establecido y en las que se asientan... <El filósofo> ha de establecer en las ciudades y naciones cosas similares a éstas, pertenecientes a las artes, disposiciones y hábitos voluntarios, a fin de que se realicen completamente los bienes voluntarios en cada una de las ciudades y naciones según su grado y merecimiento, para que por razón de ello las comunidades de las naciones y ciudades lleguen a la felicidad en esta vida y en la vida futura. Por razón de esto se sigue necesariamente también que el gobernante primero de la ciudad virtuosa ha de conocer la filosofía teórica de manera completa, porque sólo desde ella puede ocuparse de aquella organización

(24) **Risāla fi mā yanbagi**, ed. cit., F. Dieterici, p. 52; trad. esp. cit., p. 12.
(25) **Taḥṣīl**, p. 19.

que Dios Altísimo ha establecido en el universo, de manera que pueda imitarlo» (26).

El conocimiento es necesario al filósofo para poder aplicar su saber político, por el que se consigue la felicidad. Y como la mayoría de los hombres se muestran incapaces de alcanzarla por sí mismos, el gobierno de la filosofía en el nuevo Estado es la única garantía para ello. De esta manera, al-Fārābī establecía cómo el Estado en el que pensaba —trasunto fiel de la República platónica— ha de regirse por las normas que preceden de la razón, en virtud del conocimiento que del universo entero adquiere el filósofo a través de su facultad intelectual. Cualquier otra comunidad que no esté gobernada por esas leyes racionales será un Estado impertfecto.

Abū Naṣr al-Fārābī proponía, de este modo, la total integración de la filosofía griega en el mundo islámico en que vivía, con la pretensión, quizás, de proponer una reforma del Estado real de su época. Es cierto que la concepción farabiana está en las antípodas del realismo político del Islam y que no hay en ella elementos para una reforma concreta del califato. La difícil situación por la que atravesaba ya el imperio islámico exigía una reflexión teórica de su propia realidad. Al-Fārābī encontró una posible solución en el pensamiento griego, que él supo adecuar perfectamente a la realidad islámica, identificando al filósofo-gobernante de Platón con el Profeta y sugiriendo que la sociedad se rigiera por leyes racionales y no por las vigentes en el Estado islámico: las fundadas en la tradición de una revelación. Quizá explique esto el por qué de su utilización de la política platónica y no de la aristotélica. Recordemos que Platón había manifestado lo siguiente: «Me vi obligado a declarar, en honor de la verdadera filosofía, que sólo desde ella es posible reconocer lo justo en el terreno político y en el privado, y que el género humano no cesará en sus males antes de que la raza de los que son verdadera y rectamente filósofos llegue a las magistraturas públicas, o bien los que ejercen el poder en las ciudades lleguen a ser verdaderamente filósofos» (27).

Pero, para que tal idea pudiera ser aceptable a ojos de sus

(26) **Milla**, pp. 65-66; trad cit., pp. 92-93.
(27) **Carta VII**, 326 a-b.

conciudadanos musulmanes, era menester que se mostrara que la filosofía podía también ser capaz de proporcionar las mismas respuestas a aquellas cuestiones que la religión islámica respondía satisfactoriamente para ellos. De aquí que al-Fārābī hubiera de entregarse a la tarea de hacer ver la coincidencia de religión y filosofía como caminos convergentes y no divergentes. ¿Por qué se ve obligado a proporcionar una justificación racional del mundo de la profecía? ¿No será porque él necesitaba evitar las susceptibilidades que pudiera originar en la comunidad musulmana su propuesta de reforma radical del Estado? Sin rechazar la comunidad en que vivía, al-Fārābī proyectaba un nuevo modelo de Estado, cuya realización actual debió creer posible —al igual que Platón en Siracusa— en la corte del príncipe ḥamdaní Sayf al-Dawla. Su planteamiento utópico no significaba desconocimiento ni desinterés por la realidad histórica que vivió.

RAFAEL RAMON GUERRERO

LAS IDEAS ARABES EN EL DESCUBRIMIENTO DE AMERICA, SEGUN LAS FUENTES ARABES ANDALUSIES

América Latina sigue siendo para muchos un mundo diferente en sus orígenes, historia, etnias, formación y pensamiento; aunque descubierto por los españoles, y a pesar de haber permanecido en él durante cuatro siglos, no han podido hacer desaparecer las huellas de su primitivismo, su historia, costumbres y tradiciones ante la imposición de lo castellano.

Podemos reconocer la identidad de estos pueblos y sus individuos a través de las obras literarias, sobre todo, las de Garcilaso de la la Vega, sor Juana Inés de la Cruz, Rubén Darío, etc. El realismo de sus relatos nos dio otra imagen de estas gentes. Su pensamiento, sentimiento, arte, que hemos podido apreciar y ver desde México hasta Brasil, plasmados en sus manifestaciones culturales y espirituales han ayudado, también, a reconocer un temperamento y carácter totalmente distinto del europeo.

El mismo Simón Bolívar, padre espiritual y símbolo de la libertad para toda América Latina, sintió todo esto y lo expresó con firmes palabras que no han perdido su esencia y su valor hasta nuestros días:

«Nosotros, ni pertenecemos ni tenemos relación con los europeos ni con los indios. Somos otra raza y otro mundo; en una palabra, somos totalmente diferentes. Los mares nos rodean y limitan por todas partes, somos gente nueva en su arte, ideas, en su literatura popular y en su ciencia, a pesar de ser antiguos en sus costumbres, tradiciones y folklore».

América no existió antes del siglo XVI, y los españoles cayeron en el error de afirmar que sus habitantes son indios, cuando ellos mismos desconocen esta denominación de su propia identidad. Pero lo cierto es que los descubridores dieron un nombre a los pobladores de estas tierras, en las que era difícil concretar y definir las razas humanas indígenas primitivas, representantes

de diferentes civilizaciones y culturas, como la azteca, maya o inca.

Lo que interesa ahora es destacar el importante papel que desempeñaron los musulmanes en el Descubrimiento de América, porque intuyeron la existencia de un «nuevo mundo». Y se sabe que Colón conoció la cartografía árabe y sus teorías relacionadas con la «cúpula del mundo» o «qubbat al-ard» o teorías de «arin», que confirmaban, a su vez, la redondez del planeta, y sin las cuales no hubiera sido posible el descubrimiento del Nuevo Mundo.

Esta teoría del «arin» se propagó y difundió, y la encontramos en la obra del cardenal Pedro Aylí, «La imagen del mundo», publicada en 1410, de la que Colón tomó la idea de que la tierra tenía forma de pera, y en el hemisferio occidental, el «arin» sería el otro centro elevado correspondiente.

Los primeros geógrafos árabes habían recogido de la India la teoría del «arin» o «cúpula del mundo». La noción de que existía un centro del mundo llamado «arin» procede de la corrupción del nombre de la ciudad india «Ujjayini» («Ozene» en la geografía de Ptolomeo), donde había existido un observatorio en cuyo meridiano se suponía que estaba la «cúpula del mundo». Este «arin» lo situaba en el Ecuador, entre los dos extremos Oriental y Occidental. Los geógrafos árabes midieron su longitud a partir del primer meridiano utilizado por Ptolomeo, es decir, las islas Canarias.

También Colón aprendió de los árabes la teoría de la redondez de la tierra, que como se sabe, fue tomada de la concepción india que llevaría a la confirmación de la existencia de las dos Américas. Esta concepción está basada en la ya mencionada «cúpula de la tierra», y supondría la existencia de otra cúpula al lado opuesto, para hacer equilibrio. De ahí la intuición de las dos Américas en la mitad oeste del planeta.

Luego, todo esto, a los árabes se les debe en gran parte, el empuje de Colón a emprender el viaje hacia el descubrimiento de América.

Encontramos en la obra de Ibn al-Fadl al-Amari, «Masālik al-abṣār» (pág. 31), la confirmación de la teoría anterior, casi un siglo y medio antes de Colón. Esto quiere decir que los árabes, en efecto, descubrieron la mitad oeste del planeta, basándose en teorías muy documentadas y probadas.

Por ejemplo, tenemos la historia de los dos jóvenes lisboneses que citó al-Masudi en su obra «Murūŷ ad-ḍahab», en la que cuenta que se arriesgaron y navegaron por el «mar de las tinieblas», y «de todos ellos, se salvaron unos, se perdieron otros y otros fueron testigos de lo que vieron».

Al-Idrisi también describió la aventura de estos jóvenes en la obra «Nuzhat al-muštāq fi ijrāq al-afāq»; y otras muchas fuentes mencionan esta travesía por el «mar de las tinieblas» que no llegó a su fin.

No podemos olvidar que los árabes siguieron la geografía de Ptolomeo sobre todo, en lo referente a la medición de la longitud a partir del meridiano que pasaba por las islas Canarias, y a partir de ahí establecieron la teoría de las latitudes.

Por otro lado, tenemos el testimonio del viaje del Chej al-Qādisi, del que sólo conocemos una parte. También el viaje de Jašajaš a las islas Canarias antes del año 956. Y, por último, la aventura mencianda anteriormente, llevada a cabo por los jóvenes lisboneses a la isla de Madeira, las islas Canarias y costa de Africa, en el 1013.

De todo lo hasta aquí expuesto, lo que más nos interesa es la aventura de estos jóvenes «al-magrorin», o «al-mogaririn», llamados así por la nisba «darb al-mogrurin», situado en Ušbūna (Lisboa).

Sabemos que esta noticia la cita al-Idrisi en su obra ya mencionada, tomada, a su vez, de Abu Hamad al-Ganāti, de Ibn Abd-l-Munim al-Hamyāri, de al-Qazuini y otros geógrafos andalusíes.

A al-Idrisi se deben las importantes noticias contenidas en su obra sobre este viaje de los jóvenes de Ušbūna y comenta que ocho de estos hombres, todos primos, emprendieron su viaje en busca de aventura y como exploración.

Estos preparan un barco con víveres y agua suficientes para varios meses. Atravesaron el mar siguiendo los vientos de Oriente, y tardaron once días hasta adentrarse en un mar de fuertes olas y fuerte olor, lleno de tiburones y poca luz. Todo esto les obligó a interrumpir el viaje y cambiar su rumbo hacia el sur, tardando doce días más, hasta llegar a la «isla de las ovejas»; así llamada porque en ella había muchas y muy extrañas ovejas, de carne amarga y difícil de comer. Subieron a lo alto de la isla, donde encontraron agua e higos silvestres. Cogieron algunas de

estas ovejas y las sacrificaron, descubriendo que, efectivamente, su carne era amarga, pero pudieron aprovecharse de sus pieles.

Luego continuaron su camino hacia el sur, hasta llegar a una isla habitada por gente y de tierra cultivada. Cuando llegaron allí, sus habitantes les cercaron y encadenaron.

Estos hombres, según la descripción de los jóvenes, eran rubios y lampiños, de cabellos muy lisos y de talla alta, y sus mujeres, de una extraña belleza.

Una vez encadenados, los llevaron ante el rey de la isla, y cuando supo de sus asuntos los mandó poner en una barca durante tres días, hasta llegar a la costa africana, cerca de una ciudad llamada «Asfi», y luego regresaron a Ušbūna.

Es probable que la primera isla a la que llegaron fuera una de las llamadas «islas Azules»; y que la segunda isla de la que fueron deportados fuera una de las islas Canarias. Por lo que es muy difícil pensar que hubieran llegado a la costa americana, ya que el punto de su llegada estaba a una distancia de tan sólo once días.

Y, aunque podamos pensar que ellos siguieron el camino en dirección suroeste hasta alcanzar la «isla de las ovejas», esto es imposible, porque la costa americana no se alcanzaría hasta pasados al menos veintitrés días, con un barco de vela. Tampoco la segunda isla podía ser una de las islas del mar Caribe o de las costas de América del Norte, porque sabemos que tomaron una barca y llegaron a Asfi, un pueblo de Marruecos. Allí mismo les dijeron que entre esta ciudad de Asfi y Ušbūna hay un mes de distancia, de lo que se deduce otra vez que no podía tratarse más que de las islas Canarias.

Volviendo a Colón, no hay que olvidar que cuando emprendió su viaje lo hizo basándose en una teoría científica, confirmando así su validez: los que se dirigen a las costas de Europa por el oeste, llegarán a Asia porque la tierra es redonda. Teoría esta puramente árabe, mencianda por el geógrafo andalusí Abu Ubayd al-Bakri. Este es, pues, en nuestra opinión, el verdadero descubrimiento.

Tampoco puede olvidarse que la perfección de la cartografía árabe, el avance técnico en la construcción naval y el manejo de la brújula, más toda una serie de factores políticos, como la com-

petencia entre portugueses y españoles, todo ello contribuyó al descubrimiento.

Independientemente de la bibliografía y fuentes historiográficas europeas que tratan el tema del Descubrimiento de América, las formas árabes histórico-literarias, filosóficas y científicas tuvieron una gran importancia a nivel universal, ya que nos suministraron los datos e informaciones relacionados con el tema y, sobre todo, los geógrafos como al-Idrisī, abū-l-Fida, al-Masudī, Yāqut, al-Himyāri y otros viajeros como ibn Jubayr e ibn Batutta. Es decir, cuando tratamos un tema del Descubrimiento, no podemos olvidar las ideas árabes y su papel en este acontecimiento.

Si estamos conformes en que, desde el siglo X hasta el siglo XIII, los árabes fueron los poseedores de un enorme bagaje cultural y científico, entonces sería natural que Colón, de forma directa o indirecta, conociera y bebiera de esas mismas fuentes árabes, y cuenta con su ciencia y su supremacía, para llegar a la meta del Descubrimiento; y gracias a las traducciones llevadas a cabo por Sicilia y España, que han sido promotoras de tales estudios, y a través de las cuales se dieron a conocer verdades geográficas, astronómicas y matemáticas.

Al mismo tiempo, hay que tener en cuenta que el Descubrimiento hecho por los portugueses se realizó a través de la Península Ibérica, como heredera del legado arabo-islámico de ocho siglos de la historia de España.

Los historiadores colombianos utilizaron algunas fuentes árabes, muy útiles para el conocimiento e ideas geográficas que ayudaron a Colón a alcanzar su objetivo.

Tales fuentes confirman que el océano Atlántico era desconocido en los tiempos antiguos, y que nuestros conocimientos sobre el mundo clásico, con su ciencia y sus viajes a través del Mediterráneo, ayudó al descubrimiento de este nuevo mundo, ya que tanto los geógrafos árabes como los andalusíes mencionaron en sus libros «las columnas de Hércules», uno de los importantes testimonios que proporcionó parte de los datos para la gran aventura del Descubrimiento.

También Gibraltar ha sido una de las vías marítimas utilizada por los marineros portugueses y españoles.

Las indicaciones que llamaron la atención de los geógrafos árabes y andalusíes, revelaron los riesgos de la navegación por

esta ruta del mar desconocido o «mar de las tinieblas» o «mar verde», como le llamaron los historiadores árabes medievales.

Sabemos que los geógrafos árabes definieron esta ruta marítima y la dividieron en distritos o «iqlim», según la división político-administrativa de la España musulmana. A este «iqlim» lo llamaron «iqlim al-asnam» o «iqlim asnam Hércules», con el sentido de región de «las columnas de Hércules». El **Kitāb al-Rawd al-Mi'tar** de Al-Himyari, que recoge estas noticias, las describe detalladamente, en la siguiente traducción:

«La gente de la casi isla de Cádiz afirma que desde siempre han oído decir que los navegantes que se embarcaban por el océano y se dirigían hacia alta mar veían aparecer, cuando el templo de Cádiz ya no era visible para ellos, un segundo templo igual que el anterior. Cuando llegaban a él y lo sobrepasaban, hasta que desaparecía de su vista, ante sus ojos aparecía un tercer templo. Cuando hubieron pasado sucesivamente siete templos llegaron al país de la India. Es ésta una tradición comúnmente admitida entre la población de Cádiz, que la conoce y la propaga, transmitiéndosela de generación en generación.

También se dice que cuando Hércules hubo erigido este monumento, se dirigió hacia el país de los beréberes. Llegó a la villa de Ceuta, sobre el estrecho que sale del mar circundante (el Atlántico). Conquistó sin cesar villa tras villa y acabó por llegar a Libia, y después a Tracia» (1).

Esta nota dada por los geógrafos árabes y andalusíes era una fuente importante para reconocer el «mar de las tinieblas» como el océano Atlántico.

Entre las fuentes árabes que han dado luz sobre los primeros pasos a seguir hacia el camino del Descubrimiento, hay que destacar el **Murūŷ ad-Dahab wa Kitāb al-Tanbīh wa-l-Išraf** de Al-Mas'udi al-Bagdadi, que contiene bastante información sobre este «iqlim» de las «columnas de Hércules», y él mismo señala, también, que ha tomado la noticia de fuentes griegas, y cita lo siguiente:

«Prueba de la pequeñez de la tierra son los que creen que el lugar llamado «asnam Hércules» se une con el primer límite de

(1) Levi Provençal, E.:...**Kitāb al-Rawd al-Mi'tar d'Al-Himyari**. Leiden. Brill, 1938, p. 177.

las fronteras con la India, por eso dicen que el mar es uno» (2).

Todo esto nos lleva a relacionar el viaje de los jóvenes lisboneses con el viaje de Colón. Porque lo más probable es que Colón no siguiera un plan científico bien estudiado, pero sí que tuviera acceso a los conocimientos geográficos y cartográficos que le ayudarían a alcanzar la otra orilla del océano Atlántico. Siguiendo su plan de atravesar éste para llegar a la India se dice que estos planes suyos no estaban en teoría científica alguna, sino en informaciones que él conocía de oídas y por casualidad.

Sabido es que a Colón le acompañaban en su viaje un grupo de marineros italianos, portugueses, ingleses, flamencos y musulmanes del Norte de Africa, prisioneros negros y guías moriscos que hablaban las lenguas árabe y romance. Y se sabe también que le acompañaban marineros de Cádiz y Huelva, sobre todo de Palos de Moguer, que le suministraron datos acerca del «mar de las tinieblas».

Todas estas noticias están contenidas en el **Rawd al-Mi'tar** de al-Himyari y en el **Mu'ŷam al-buldān** de Yaqut. Una de las más importantes es la de las gentes de Cádiz, que aseguran que aún siguen escuchando que «los que navegan por este mar, cuando llegan a alta mar pierden de vista el faro de Cádiz» (una de las columnas de Hércules), pero inmediatamente después aparece otra columna (faro) igual, y cuando alcanza esta segunda columna y la pasa, aparece otra tercera columna, y así sucesivamente, hasta que aparece la séptima columna hasta llegar a las Indias. Esto es difundido y conocido por todos, y se refieren a ello con frecuencia (3).

Podemos concluir, pues, que son muchos los datos e informaciones que tenemos en fuentes historiográficas árabes, andalusíes y europeas que nos confirman que el Descubrimiento del Nuevo Mundo por Colón ya lo intuyeron e imaginaron los árabes cinco siglos antes, quienes apuntaron, además, que la navegación

---

(2) Quizá estas noticias están tomadas de fuentes griegas. Véase Al-Mas'udi, **Murūŷ ad-Dahab wa Kitāb al-Tanbih wa-l-Išraf**. Ed. Leiden, 1967, p. 78.

(3) Esta noticia está contenida en la obra de Yaqut, en la que subraya que en al-Andalus había siete templos «asnam», ya citados por Aristóteles y por otros en sus respectivos libros. Yaqut, **Mu'ŷam al-buldān**, IV, pp. 5-7, y nuestro estudio **La España musulmana en la obra de Yaqut**, Ed. Granada. Cuadernos de historia del Islam, 1974; y Abu-l-Sida, Taqwim al-Buldān, p. 190.

a través de los faros o columnas de Hércules nos llevarían a las Indias. Es decir, que a las ideas de los árabes se les debe el primer paso para el Descubrimiento de América.

GAMAL ABDEL-KARIM

TOLERANCIA E INTOLERANCIA EN EL TOLEDO MEDIEVAL

Voy a tratar, sin concesiones, de un problema arduo y delicado, que viene siendo objeto de manipulaciones interesadas y tergiversaciones de conveniencia y que no está exento de asperezas históricas que tuvo lugar y escenario en mi ciudad natal, Toledo, donde se fraguaron incomprensiones atávicas e irreconciliables, sin necesidad de acudir para ello a elucubraciones, sino en base a hechos incontrovertidos, en torno a la **tolerancia e intolerancia**, que son los dos términos irreductibles que marcaron el talante de las tres culturas que hoy se encuentran en este solar de San Juan de la Penitencia, otrora sede inquisitorial.

Quiero, con mi intervención, romper troqueles y falsas planchas estereotipadas, plagiadas y contaminadas, que se vienen repitiendo mecánicamente sin solución de continuidad. La primera es la de considerar a Toledo, ciudad a la que me vinculan lazos de sangre, herencia y tradición plurisecular, como la «ciudad de la tolerancia» cuando, en todo caso, se podría con mayor rigor argumentar exactamente lo contrario. Aquí se han escrito las leyes más intransigentes y los episodios colmados de la más estricta severidad. Y ello no ha sido lo episódico, sino la constante, al menos por dos de las tres culturas hoy encontradas.

Hay que partir de la premisa que las ciudades, por muy bien emplazadas en los centros de intersección de lo telúrico, no son **tolerantes** ni viceversa, sino que, quien adopta esas actitudes, son los grupos humanos que con la práctica de sus religiones y creencias, de sus pensamientos e ideas, de sus peculiares manifestaciones e idiosincrasias, hacen posible la convivencia pacífica o el ambiente agresivo y hostil dentro del marco de lo arquitectónico y residencial del lugar que comparten o que se disputan.

En consecuencia, vamos a constatar cuál ha sido en esta ciudad, configuración histórica de España, el comportamiento de las tres grandes corrientes de pensamiento. Judaísmo, cristianismo

y período musulmán que se concitaron en esta península fluvial, rocosa y agreste, en sus mutuas y respectivas relaciones durante la llamada Edad Media.

Los judíos

Bernard Lazare en su obra **El antisemitismo, su historia y sus causas** (1), después de haber estudiado con profusión el tema, llega a una serie de conclusiones sorprendentes que, en síntesis podríamos resumir en la circunstancia que allí donde se han instalado los judíos, en cualquier período o momento de la Historia, en las más dispares culturas, con todos los pueblos que han tenido por vecinos, han existido antes o después problemas y se ha desencadenado el fenómeno del antisemitismo. De la misma opinión es el historiador Vicente Risco, que en su **Historia de los judíos** (2) nos dice que **es un hecho irreversible que hay antisemitismo dondequiera que hay judíos** (3), opinión generalizada por todo aquel que estudia la historia de los hebreos al comprobar que la misma no es sino una sucesión de conflictos y conspiraciones con y contra todos los pueblos con los cuales han entrado en contacto y ello, fundamentalmente, porque no han podido jamás entenderse plenamente con nadie, por lo que han sido rechazados por los pueblos que encontraban en su diáspora.

Toledo, donde se asentaron los judíos, no fue tampoco una excepción a esta regla general del conflicto. Las causas vamos a buscarlas en algunas razones de intolerancia colectiva que se han puesto de manifiesto por autores de ascendencia judía como Otto Weininger (4), para quien **la insociabilidad judía, sólo puede derivarse de la falta del yo inteligible** (5) y que llega a hacer confesiones íntimas de su pueblo que uno se ruboriza al reproducirlas, tales como considerar que el judío genuino únicamente vive en la especie y no como individualidad, remarcando en su estudio su carácter no antimoral, sino **amoral** (6), cuestionándose en

(1) Bernard Lazare: «L'Antisemitisme, son histoire et ses causes». 1969.
(2) Vicente Risco: «Historia de los judíos». Ediciones Gloria. Barcelona. Primera edición, febrero 1944.
(3) Id. Id. pág. 89.
(4) Otto Weininger: «Sexo y carácter». Ediciones Península. Barcelona, 1985.
(5) Id. Id. pág. 304.
(6) Id. Id. pág. 305.

el judío absoluto la existencia del alma y confirmando que los **antisemitas más violentos se encuentran entre los judíos** (7), por estar exentos de piedad —son palabras textuales de Weininger—, ya que **el único verdadero valor que reconoce su pueblo es el dinero** (8).

Un juicio no menos crítico, desde la óptica de la intolerancia para su propio pueblo, es la de Bernard Lazare, para quien las causas del antisemitismo se producen por el carácter **insociable** (9) del conjunto, que suelen **crear un Estado propio dentro del Estado** (10), que en su egocentrismo**consideran impuro el suelo de los pueblos extranjeros** (11), llegando a expresar, textualmente, que **los judíos fueron enemigos del cristianismo** (12).

Lo que está claro es que es un pueblo fuertemente imbuido por sus preceptos —en forma de incólumes prescripciones— acatadas bajo el síndrome insuperable del temor divino que **le imponían a cualquier precio la obediencia a las prescripciones religiosas** (13), según Werner Sombart, para quien, en un detalle más de un pueblo intolerable y cerrado, «los judíos estaban obligados a vivir aislados de los no judíos o 'Goim'» —en Toledo encontramos las famosas juderías—, siendo ellos mismos los artífices del Gheto dado que, según este autor, desde el punto de vista no judío, el gheto no significaba al principio una manifestación de hostilidad frente a los judíos, sino una concesión, un privilegio, ya que querían vivir aislados porque se consideraban superiores a los pueblos que les rodeaban, pues entendían que eran el pueblo elegido, siendo los rabinos los que hicieron todo lo posible para exaltar este orgullo que llegaba incluso, en la intolerancia dogmática, a prohibirles los matrimonios mixtos.

En Toledo, como en cualquier parte donde las comunidades judías se asientan, se les consideraba como «extranjeros» por su autoexclusión y por la oposición interna existente entre la mentalidad judía, de carácter propio y específico, y las pobla-

---

(7) Id. Id. pág. 301.
(8) Id., Id., pág. 321.
(9) Bernard Lazare. Op. cit. pág. 12.
(10) Id. Id. pág. 13.
(11) Id. Id. pág. 23.
(12) Id. Id. pág. 31.
(13) Wernwe Sombart: «Los judíos y la vida económica». Ediciones Cuatro Espadas. Buenos Aires (Argentina), 1981.

ciones que les acogían, de la que formaban una casta cerrada, un grupo humano aparte y diferente y muy particular.

Sombart anota otra característica fundamental en el feudo judaico y es su conexión grupal en torno a una obediencia ciega, algunos la llamarían fanática, al imperativo totalitario de sus prescripciones religiosas que les mantiene **estrechamente unidos y por consiguiente aislados**, y por tanto no integrados en el conjunto demográfico, con un acento que ellos apuntan a otros, pero que no reconocen en su propia esencia y es —transcribo un juicio de valor de Werner Sombart— **su mentalidad xenófoba y su tendencia al aislamiento datan de la más lejana antigüedad** (14). De ahí las cóleras rabínicas contra el proselitismo cristiano.

Vicente Risco considera que el alma judía tiene una duplicidad incomprensible que hace de los hebreos **«lo mejor y lo peor del mundo»**, uniendo su Kabbalah **la nimiedad y la audacia, la razón y la fantasmagoria, la agudeza y la estupidez, el rapto poético y el más vulgar prosaismo**, dualidad que sintetiza en que el judío es por decirlo así, **fanático hacia dentro y escéptico hacia fuera, que posee una fe ciega en lo suyo y desprecia y tiene en nada lo circundante** (15), hasta tal extremo que el judío toledano Yehuda ben Samuel ha Levi (1080-1140) llega a decir con prepotencia que la inspiración era una iluminación interior concedida por Dios a individuos privilegiados o a razas escogidas como el pueblo hebreo, por El escogido para guiar el mundo...

Durante la Edad Media en Toledo se producen escenas de taimada intolerancia y provocaciones de los judíos que blasfeman contra Jesucristo y la Virgen María —algunas de ellas auténticas, como las del famoso **Toledoth Jesu**— llegando a odiar el nombre cristiano, lo que hace escribir al rabino Meir ben Simeon, en su obra titulada **«Guerra por precepto», que el mayor de los pecados es el no combatir el cristianismo** (16) abundando el aforismo del rabí Meir que reza: **«los hombres deben recitar todos los días estas tres bendiciones: Bendito sea el Señor, que no me ha hecho cristiano, que no me ha hecho mujer, que no me ha hecho ignorante»** (17) y el rabí Tarfon, que dijo aquello de **«si**

(14) Id Id. pág. 315.
(15) Vicente Risco. Op. cit. pág. 148.
(16) Id. Id. pág. 235.
(17) Menachoth. F. 43 b y 44 a.

los libros de los cristianos llegasen a mis manos los quemaría...» (18), redundando en un desdén mal velado por todo lo no judío, a los que colocan sobre un plano meramente utilitario.

Los judíos, enrocados en su círculo hermético de antipática intolerancia y sintiéndose perseguidos por los cristianos en Toledo, para Juan Blázquez Miguel (19) **es evidente que esta situación hizo anidar una profunda animadversión en los judíos contra los cristianos.**

Por su parte, muchos preceptos del Talmud avivaban los criterios de intransigencia e insolidaridad del prójimo y son múltiples las obras que reproducen mensajes y consignas de puro odio y animadversión contra todo lo foráneo al judaísmo, incluso en consideraciones del mismísimo Maimónides, que no vacila en escribir: «**Está ordenado asesinar y echar a la fosa de la perdición a los traidores de Israel y a los herejes como Jesús de Nazaret y sus partidarios**».

Pero el mayor y más sublime grado de intolerancia es que los judíos llegan a considerar como hombres sólo a los israelitas, con un desprecio absoluto al resto de la humanidad.

En cuanto a los oficios predilectos de los judíos en el Toledo Medieval son aquellos que exigen la máxima dureza frente a cualquier sensibilidad lo que, inequívocamente, es un síntoma de anacrónica intolerancia: son recaudadores de impuestos, prestamistas, comerciantes que levantan ampollas por sus prácticas irregulares y su absoluta falta de respeto por ciertas costumbres tradicionales, lo que les sitúa en una posición de superioridad en aquella época por su conducta fraudulenta en los negocios, que se ha mitificado no en la **inmoralidad accidental de un individuo descarriado, sino de manifestaciones de la mentalidad comercial judía, de su manera normal de comprender la conducción de los negocios** (20).

En el préstamo del dinero ven y captan con fina agudeza la posibilidad de ganar dinero de otro modo que con el sudor de su frente, haciendo trabajar a otros sin recurrir a la obligación o a la violencia, por lo que, cuando gozaron en Toledo de gran liber-

(18) Bechoroth. F. 26.

(19) Juan Blázquez Miguel: «Toledot. Historia del Toledo judío». Ediciones Arcano. Toledo, 1989. Pág. 30.

(20) Werner Sombart. Op. cit. pág. 174.

tad, transformaron a gran parte del pueblo en deudor. Blázquez Miguel no vacila en afirmar que **la actividad principal de este período es la del préstamo, junto con el comercio de esclavos que era una de sus ocupaciones, proporcionándoles este inhumano tráfico pingües beneficios... pues sabemos que un judío, Abuomar Israel, era el pregonero de esclavos de la ciudad, a finales del siglo XIII** (21)

El fanatismo de algunos judíos les llevó a la comisión de crímenes rituales en diferentes partes y por lo que a Toledo respecta, tenemos la constatación documentada de un niño de esta vecindad llamado Juan Pasamontes Guindera, prendido en su más tierna infancia en la Puerta del Perdón, al que tras secuestrarle y martirizarle en el plenilunio de marzo de 1491, según la crónica del suceso relatada en pormenor por el doctor don Martín Martínez Moreno en su obra **Historia del martirio del Santo Niño de la Guardia** (22) **el 31 de marzo «fue crucificado y muerto en memoria y vituperado de la Pasión y Muerte de N. S. Jesucristo»**, y cuya escena ha quedado inmortalizada por el fresco del genial pintor Bayeu que, aunque incompresiblemente deteriorado y sin restauración, aún hoy podemos encontrar visible en las jambas de la puerta que da acceso al claustro catedralicio.

Los cristianos

En Toledo los cristianos dan muestras de una intolerancia acérrima en la Edad Media por partida doble: por una parte por las leyes que dictan, en los cánones de los Concilios toledanos, durante la época visigótica, que han llevado a escribir a José Luis Lacave Riaño un ensayo sobre **la legislación antijudía de los visigodos** (23) y por otra a través de las matanzas y los progroms que se suceden y repiten tras la reconquista de la ciudad por las tropas cristianas a partir de 1085.

En el Concilio III de Toledo, celebrado en el año 589, Recaredo, tan pronto como abrazó la fe católica, comenzó a perseguir a

---

(21) Juan Blázquez Miguel. Op. cit. pág. 90.

(22) Doctor don Martín Martínez Moreno: «Historia del martirio del Santo Niño de la Guardia». Madrid, 1926. Pág. 69.

(23) Simposio Toledo Judaico. Toledo: 20-22 de abril de 1972.

los judíos y disponía en el cánon XIV del Concilio «que no les esté permitido a los judíos tener esposas ni concubinas, ni comprar esclavos cristianos para usos propios, y si de tales uniones nacieran hijos, conduzcaseles al bautismo. Que no se les otorgue cargos públicos en virtud de los cuales tengan ocasión de poner pena a los cristianos y si algunos cristianos han sido deshonrados por ellos, por los ritos judíos y circuncidados vuelvan a la religión cristiana y otórgueseles la libertad sin pagar precio» (24), según reza en la transcripción del mandato tomada de **los Concilios Visigóticos e Hispano-romanos, obra editada por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas en 1963.** En un libro publicado en Israel por el Departamento del WIZO se subraya que cuando en Toledo se abrazó el cristianismo **se comenzó a perseguir a los judíos con todo el celo apasionado del nuevo converso.**

Sisebuto firmaría, en el 612, el decreto de expulsión para todos los judíos que no quisieran recibir el bautismo, prohibiendo severamente a los cristianos el prestarles asilo y ayuda y condenando a muerte al judío que hiciese proselitismo. El origen de la oración lastimera Kol Nidrei se considera en el forzado bautismo de los numerosos judíos, víctimas de los despiadados reyes visigóticos y clérigos y fue para aumentar el remordimiento de aquellos infortunados que habían aceptado el cristianismo, bajo las circunstancias más torturantes, que fue formulada la declaración del **Kol Nidrei.**

El Concilio IV de Toledo, celebrado el año 653, se ocupa en los cánones 57 al 66, ambos inclusive, de las severas restricciones que con un tono intolerable se infringen a los judíos privándoles de las más elementales libertades que ejercen los cristianos, haciendo distinciones de a quienes se debería obligar a creer por la fuerza, llamando la atención para que no se auxiliara ni prestase ayuda a los judíos en contra de los cristianos, dictando anatemas contra quien sintiera algún atisbo de piedad, de los castigos que deberían merecer los judíos conversos si se arrepentían, de la prohibición del reencuentro en los convertidos por la fuerza con los que aún no habían renegado de su fe, de la ruptura de los vínculos de las cristianas que pudieran haberse casado

(24) Juan Blázquez Miguel. Op. cit. pág. 29.

con judíos o de la imposibilidad de acceder a cargos públicos, entre otras sanciones intolerantes.

Encontramos preceptos canónicos conciliares antijudíos en el Concilio VII, celebrado en el año 638; en el VIII, que data del año 653 durante le reinado de Recesvinto, en el que se llegó a obligar a todo rey electo a jurar defender la fe cristiana contra la **perfidia judía**. Reinando Ervigio (680-687), los Concilios XII (681) y XIII año 683, vuelven a insistir en los decretos antijudaicos... llegándose incluso en el Concilio XVII a imponer a los judíos como castigo la pérdida de la libertad y la confiscación de sus bienes «para que con la pobreza sintiesen más el trabajo», prohibición de sus ritos religiosos, pérdida de sus hijos mayores de siete años, que deberían serles quitados para educarles en el cristianismo y todavía la entrega de los amos judíos a sus siervos cristianos.

Toledo fue durante la época visigótica un ejemplo vivo de intolerancia cristiana, arraigándose en la ciudad un antisemitismo religioso contra la raza judía a la que llamaban, incrédula, deicida, reprobada...

Nos recopila Blázquez Miguel que **contra los judíos se dieron nada menos que 43 «capitula», cuya dureza refleja la repugnancia y el temor que el judaismo inspiraba a los visigodos** (25).

Opresión y persecución. Peligro e inseguridad.

Después de la reconquista de la ciudad de Toledo por las huestes cristianas, tras un paréntesis de 372 años, seis meses y trece días de dominio musulmán, se inicia de nuevo el espinoso camino de la intolerancia y la persecución religiosa. Por una parte se comienza incumpliendo, como primera providencia, la palabra real de Alfonso VI dada en la capitulación de la ciudad a los cristianos alcanzada el día 6 de mayo de 1085, en cuyo texto se consignaba que **«las vidas y haciendas de los toledanos serían respetadas y que conservarían su mezquita mayor»**. Los cristianos entraron en la ciudad el 25 de mayo de aquel mismo año, pero las Capitulaciones de Toledo no se cumplieron. **Los toledanos no tuvieron mas que unos días su mezquita mayor. El arzobispo don Bernardo, de acuerdo con la reina doña Constanza de Borgoña la redujeron al culto cristiano** (26).

---

(25) Aguado Bleye: «Manual de Historia de España». Espasa Calpe. Madrid, año 1967. Tomo II, pág. 602.

(26) Blázquez Miguel. Op. cit. pág. 64.

El primer programa de la ciudad tuvo lugar el 14 de agosto de 1108. Los anales toledanos recogen con estas lapidarias frases este hecho: **«mataron a los judíos en Toledo de die de Domingo, víspera de Sancta Maria de Agosto, era MCXLVI».**

En 1180 de nuevo se reprodujeron los alborotos y matanzas en la ciudad de la intolerancia, año en el que era asesinado Abraham ha-Levi ibn David, de quien Abraham Zacuto afirma que **fue decapitado por la santa causa de Dios** (27).

En 1212 una nueva matanza, esta vez de los ultramontanos, en Toledo **«et mataron de los judios della muchos».**

En 1391, el día 20 de junio, de nuevo una gran masacre de judíos que nos narra así Blázquez Miguel: **«Las turbas encolorizadas, enloquecidas por los celos religiosos, movidas por el deseo de codicia, sedientos de venganza por los vejámenes que consideraban que sufrían por esos recaudadores despiadados de impuestos e inmisericordes logreros hebreos, se dirigió a la judería... la elección era simple: o conversión o muerte»** (28). En el libro de Pilar León Tello, **Judíos toledanos**, publicado por el CSIC, se da cumplida referencia de estos trágicos acontecimientos.

En el libro editado en Israel, **Cinco fechas cruciales**, se puede leer que un cura «persuasivo» **llamado Vicente Ferrer —que predicó en Toledo— asistido por otro judío apostáta, Gerónimo de Santa Fe, solía aparecer en las sinagogas aún existentes en el país, con la Tora en una mano y el crucifijo en la otra. Afuera había una numerosa y vociferante turba que lo seguía y los alarmantes gritos que lanzaban esas bestias representaban para los desesperados judíos, cuál sería su suerte si ellos no abrazaban el crucifijo que Ferrer les ofrecía** (29).

En esta tabla cronológica de matanzas multitudinarias, producto de la intolerancia cristiana en la ciudad de Toledo, cabe aun reseñar los tumultos de 1447 y más tarde los de 1449, capitaneados por Pero Sarmiento, donde los hostilidades que siempre había mantenido el pueblo contra los judíos como traficantes del numerario público, sus ganancias usurarias acumuladas a base del empobrecimiento de los labradores y el poder humillante que

(27) Id. Id. pág. 122.

(28) Departamento de Educación de la Organización Internacional de Mujeres Sionistas. Tel-Aviv (Israel): «Cinco fechas cruciales».

(29) Pilar León Tello: «Judíos de Toledo». CSIC. Madrid, 1979. Pág. 208.

ejercíaan sobre los cristianos, desde sus altos cargos motivó la rebelión, según el testimonio de Pilar León Tello (30).

Para Blázquez Miguel en Toledo la segregación a nivel oficial es un hecho: el día 29 de julio de 1475 se pregona que **los moros trayan sus capuzes con sus lanas vestidos e los judios sus sennales, so pena que qualquiera que fuere tomado de otra manera pierda le ropa e sea de los alquasyles que la tomaren** (31).

El 15 de junio de 1485 llegaban los inquisidores a Toledo. El 1492 los Reyes Católicos decretaban el Edicto de Expulsión...

También fue en la España Cristiana donde se inventó una forma singular de humillación al judío: la controversia. Los libros **adversus judaeos** se hicieron típicos en la literatura cristiana medieval, siendo San Julián de Toledo uno de los que inauguró, según Menéndez Pelayo, la discusión de la escritura antijudaica, siendo también famosos, entre otros, contra la **perfidia judaica,** el Maestre Juan el Viejo de Toledo y fray Alonso de Vargas.

La pretendida convivencia en la supuesta ciudad de la «tolerancia» era harto conflictiva. No hay que olvidar que ya San Pablo había tildado a los judíos de enemigos de la humanidad (en I Thes., cap. II. 15).

Los musulmanes

Para el eminente historiador Aguado Bleye, en su **Manual de Historia de España**, la influencia del Islam era atractiva, no coercitiva y los conquistadores respetaban los tratados de capitulaciones que no afectaban en nada a las convicciones religiosas (32). Poniendo como ejemplo que cuando Ordoño IV, rey de León, iba a Córdoba, Toledo le envió al metropolitano Ubaid Allah ibn Kasim —el obispo de la ciudad— para que le sirviera de guía. Muy acertadamente resalta la libertad religiosa de la que disfrutaron los mozárabes durante el período musulmán toledano, pues **la ley protegía a los cristianos o mozárabes que tenían libertad religiosa, pudiendo celebrar culto en determinadas igle-**

(30) Blázquez Miguel. Op. cit. pág. 164.
(31) Aguado Bleye. Op. cit. pág. 413.
(32) Id. Id. pág. 456.

sas y hacer uso moderado de las campanas (33). Está absolutamente comprobada y es fehaciente la sucesión episcopal ininterrumpida en Toledo como sede primada durante la dominación musulmana. Los **mozárabes toledanos, siempre poderosos, conservaron sus iglesias hasta la reconquista de la ciudad en el año 1085** (34).

Así mismo, **los judíos también conservaron y practicaron su religión y su culto** (35).

El Departamento de Educación de la Organización de Mujeres Sionistas ha editado en Tel Aviv un texto en el que puede leerse (36) que **«durante la mayor parte del tiempo en que los musulmanes gobernaron el país, la tolerancia de las otras dos religiones era la ley... judíos y cristianos podían mirar con esperanza hacia un futuro honorable... Lo que se conoce como la 'Edad de Oro' del judaismo español, se desarrolló en los territorios de España dominados por los árabes durante los siglos X y XI».**

Para Vicente Risco, **«los autores judíos se quejan constantemente de la conducta de los cristianos con su pueblo y, en cambio, encomian la tolerancia de los musulmanes»** (37) y Rabi Lewis Browne dice lo siguiente: **«bajo la dominación tolerante de los musulmanes, los judíos empezaron a prosperar»**. Para Pilar León Tello la población de Toledo estaba formada por mozárabes, árabes y judíos que, por lo general, habían vivido **pacíficamente durante la dominación musulmana** (38) y según Juan Blázquez: **«durante los casi cuatro siglos de dominación árabe en Toledo, los judíos debieron de gozar de una relativa tranquilidad, con pocos sobresaltos, tal como era la norma de convivencia en todas las ciudades musulmanas».**

Los tópicos sólo sirven para que un día queden en evidencia. Toledo fue una ciudad tolerante y abierta durante los siglos islámicos. Las otras culturas en esta ciudad imperial arrastran las sombras de un pasado medieval impregnado de oprobiosas intransigencias.

JOSE LUIS JEREZ RIESCO

---

(33) Id. Id. pág. 469.
(34) Id. Id. pág. 456.
(35) WIZO. Israel. «Cinco fechas cruciales», pág. 25.
(36) Vicente Risco. Op. cit. pág. 171.
(37) Pilar León Tello. Op. cit. pág. 28.
(38) Blázquez Miguel. Op. cit. pág. 35.

EL PENSAMIENTO DE AL-ANDALUS Y LOS SUPUESTOS IDEOLOGICOS DEL RENACIMIENTO EUROPEO

1. **El Islam en el tiempo del Renacimiento europeo.** Pudiera parecer peregrino el intento de relacionar el pensamiento del Renacimiento europeo, raíz próxima de la filosofía y de la ciencia de la Modernidad, con el saber islámico cuya parte principal entonces conocida en Europa estaba ya incluida en la Escolástica latina, contra la cual se rebeló en gran parte el pensamiento humanista del Renacimiento. Pero en la historia de las ideas la realidad profunda no suele ser tan sencilla ni tan lineal como en las síntesis históricas al uso que, sirviendo a la comprensión de los más, deben sintetizar cuanto pueden. Por lo común, las ideas recorren cauces soterrados cuyas fuentes lejanas suelen desconocer hasta los pensadores de otros momentos. La ruptura cultural entre el mundo islámico y el europeo tuvo lugar ciertamente en el siglo XV y fue coetánea del Renacimiento. El año 1453 los turcos osmanlíes, que hacía décadas que estaban asentados en Grecia y los Balcanes, conquistaron Constantinopla, que desde entonces se llamará Estambul. El 1 de enero de 1492, Boabdil, último monarca de la dinastía naṣrí, anticipó la acordada rendición de Granada, desapareciendo así el último resto del poder islámico andalusí en la Península Ibérica. La guerra de Granada y el largo y muy triste epílogo morisco tuvieron mucho que ver con la idea del primer estado moderno sostenida por los humanistas castellanos, aragoneses e italianos, a la vez consejeros y panegiristas de los Reyes Católicos; lo que en aquellos fue ideal se convirtió en realidad social en la labor del Príncipe por antonomasia: el político Don Fernando el Católico. Aunque los cronistas de la época revistan aún las **hazañas** de la guerra de Granada, como luego las de Italia y el norte de Africa, y aún el descubrimiento y conquista de América, con la parafernalia y los tópicos clisés del modelo bajo medieval, deberíamos recordar que si el año

1492 fue el de la publicación de **Amadis**, también lo seria de **La Celestina** y de la **Gramática que nuevamente hizo el maestro Antonio de Nebrija sobre la lengua castellana**, impresa el 18 de agosto «en la muy noble ciudad de Salamanca».

Se cerraba así un largo contacto social entre las culturas latino-cristiana europea y árabe-islámica iniciado en el siglo VIII de nuestra era. Primero fueron las aportaciones latino-cristianas al naciente Islam de Al-Andalus, mayores y más importantes que lo que hasta no hace mucho se creía; después, las mejor conocidas árabe-islámicas fueron fundamentales para el desarrollo social e ideológico europeo durante los siglos XII, XIII y primera mitad del XIV. Todavía en pleno Renacimiento los judíos afincados en Italia continuaron lo que los sefardíes hispanos hicieron durante el Medioevo por su coexistencia entre cristianos y musulmanes y su dominio del árabe y del romance. La primera edición impresa de Averroes, la de Lorenzo Canozio, Padua, 1472-1475, se hizo con un texto de las traducciones medievales. Pero cuando la famosa imprenta de las Juntas de Venecia decidió sacar a la luz nuevas ediciones, iniciadas con la de Nicoletto Vernia de 1483, se encargó a un grupo de doctos judíos la revisión de las viejas traducciones y la realización de otras nuevas.

Se trataba del canto del cisne; ya estábamos en el vórtice del Renacimiento. Hacia el año 1440 renace en la Florencia medicea la Academia platónica. Jorge Gemisto Pletón (muerto el 1450) había enseñado a Platón en griego; y el 4 de abril de 1497, Leónico Tomeo había empezado a **leer** a Aristóteles en griego en la Universidad de Padua, hasta hacía poco feudo del averroísmo italiano. El **turco**, como entonces se decía y tanto repitiera Cervantes, era visto como un amenazante poder hegemónico oriental del que después se valoraría su eficaz organización administrativa y militar o la armoniosa arquitectura de Koka Sinan, pero también su tenaz opacidad al pensamiento en casi todas sus formas. Europa, entre la defensa contra el **turco**, las luchas religiosas y hegemónicas y la colonización de América y partes importantes de Africa, Asia y aún Oceanía, considera que los límites del imperio osmanlí constituyen una frontera cerrada, un cierto telón de acero del mundo islámico, que perdurará hasta comienzos del siglo XIX.

2. Ventura y riesgo de la recepción latino-cristiana del pen-

samiento árabe-islámico. La estancia de Gerberto de Aurillac, el futuro Silvestre II, en la Marca Hispánica, unos pocos años antes del primer y temido milenio y el conocimiento y uso que tuvo de algunos manuscritos árabes del monasterio de Ripoll, permiten sospechar que los contactos con el saber árabe-islámico deben anticiparse a los siglos X y XI. Pero fue la temprana y no violenta ocupación de Toledo por los castellanos y borgoñones de Alfonso VI (1085) la que serviría de vehículo más eficaz para el trasvase de una parte importante de la sabiduría árabe-islámica a la europea latino-cristiana. A partir de los comienzos del siglo XII y con el gobierno eclesial toledano del arzobispo don Raimundo Sauvetat, las hoy llamadas traducciones toledanas aportan a Europa un rico caudal de nuevo saber. Antes de 1150, Europa dispone ya de una nueva interpretación del saber antiguo: la presentada por Avicena en el **Šifā'** y que conocen con el título tan preciso respecto del original, pero tan sutilmente engañoso, de **Liber sextus De naturalibus**, al que pronto y con razón llamarían **De anima**. A partir de ese momento y con el refuerzo que aportarían los traductores europeos que se trasladaban a Toledo; y más tarde con el de la escuela siciliana propiciada y protegida por los Hohenstaufen de Sicilia, Europa recibe entre 1140 y 1340 una aportación riquísima de lo que ellos entienden como la filosofía de los antiguos, transmitida y desarrollada por los árabes y que es lícito y casi obligatorio recabar como propia, pues en cualquier caso se trataba de la **Perennis Philosophia.**

En realidad lo traducido, recibido y asimilado sólo es una parte de la sabiduría islámica: la **falsafa** (al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā, Ibn Gabirol, Ibn Bāŷŷa, Ibn Rušd, Mošè b. Maymūn, etc.). Hasta una figura importante del **Kalām**, al-Gazzālī, es visto desde la **falsafa** en razón de sus **Maqāṣid**. De todos modos y aunque sólo sea por la polémica de Ibn Rušd con los **mutakal. limūn**, atis ban muchas ideas del **Kalām**. Pero, como a la aportación fundamentalmente filosófica y secundariamente teológico-especulativa, se unía la científica (astronomía, ciencias naturales, matemática y medicina), otros elementos del **Kalām** y el desarrollo del **Taṣawwūf** (la espiritualidad) no se incluyen en la aportación conocida y reconocida o circulan soterradamente entre las entretelas del entramado íntimo social, como sucedió con la espiritualidad de la **šāḏilīya**. En cuanto al progreso dialéctico de la sociología y de la

filosofía de la historia de Ibn Jaldun (siglo XIV) no serían conocidos por Occidente (y en puridad tampoco aprovechados por el Islam) hasta la segunda mitad del siglo XIX. Respecto a la continuidad del pensamiento islámico en Oriente, desde Sohravardī (siglo XII) hasta Molla Ṣadrà Šīrāzī (siglo XVII), nada fue conocido en Europa hasta muy finales del siglo XIX o comienzos del XX.

Si grande fue la ventura de la temprana recepción medieval de la **falsafa** islámica, no menor fue el riesgo, ya que produjo un doble sesgo parcial respecto a la índole de la sabiduría islámica y en cuanto a su desarrollo histórico. Por el primero, el pensamiento del Islam sería, ante todo, un precoz y eficaz receptor de la filosofía griega, un agudo y muy racional intérprete de ella y un generoso puente transmisor a la sabiduría filosófica medieval. Gran parte de la riqueza ideológica del **Kalām** y el **Fiqh** casi íntegro según épocas se pierde; y en cuanto al **Taṣawwūf** o circula tan oculto que no puede ni sospecharse, o pertenece a los embelecos y supercherías que suelen emplear los moros, como señala la apologética cristiana de las naciones peninsulares. Hay una gran excepción: la de Ramon Llull, empapado de sabiduría islámica popular en tantas de sus obras; pero tratándose del apasionado Ramon el foll, ¿quién iba a buscar tres pies al gato en **Els cens noms de Deu** o en el casi épico-caballeresco **Livre de Evast de Aloma e de Blanquerna**?

Por el segundo sesgo, la filosofía árabe-islámica tendrá un recorrido tan fecundo como corto: los siglos IX al XII. El sentido unidireccional y progresivo hacia una mayor y mejor depuración del pensamiento de Aristóteles y su carácter cerrado y parcial con la concepción señera, tanto en la forma (el comentario literal) como en el fondo (el aristotelismo integral), fueron riesgos seguros que, además, resultaban adecuados, queridos y eficaces para el ideal cristiano medieval de la **Perennis Philosophia.**

3. **Buceando en busca de otros cauces.** La investigación europea del siglo XIX se dio de bruces con la realidad del pensamiento islámico con tan fuerte impresión como la de los soldados de Napoleón con las pirámides de Guiza. A. Renan, utilizando las traducciones judías de los textos de Averroes, descubrió un Ibn Rušd bien diferente del retrato medieval latino; A. Müller y Munk se adentraron en la realidad misma de la **falsafa**; Nicholson y

Asín Palacios empezaron a escudriñar el inestricable laberinto de las relaciones entre las espiritualidades cristiana e islámica; y ya no fue sólo Ibn Arabī quien había alcanzado la alta cumbre mística de renunciar a todo carisma divino para entregarse al amor de Dios por sólo Dios mismo, sino que Massignon mostró que siglos antes al-Ḥallāŷ había realizado una perfecta **imitatio Christu** perdonando desde el patíbulo a sus enemigos, como Jesús de Nazaret había hecho en el Gólgota. Ni Santo Tomás, cumbre de la teología cristiana y precisamente en esta doctrina, ni el Dante, luminar primero de la literatura europea y nada menos que en la escatología de su **Comedia**, que la posteridad llamó **divina**, se habían librado de la influencia del pensamiento islámico. Todo ello provocó excesos explicativos exagerados, desde encontrar las ideas de Ibn Masarra en la compleja obra de Llull, hasta ver en Santa Teresa y en San Juan de la Cruz el resultado final de la dialéctica espiritual **šāḏilī** transmitida por los moriscos a los alumbrados cristianos. Sólo la crítica de los últimos cuarenta años ha podido decantar opiniones no suficientemente fundadas, reducir a probabilidad o mera posibilidad lo que antes pareció seguro y reducir las aguas del entusiasmo o de la desilusión a sus justos límites.

Dicho ésto, puede ponerse en su sitio el difícil camino para conocer que elementos del pensamiento islámico contenían principios coincidentes con los que hicieron posible la ideología renacentista. En ésta se reconocen cinco ideas que luego se desarrollarán en el pensamiento de la Modernidad:

1. La base fundamental del saber científico es estrictamente independiente de cuanto no sea razón y experiencia.
2. La filosofía es una sabiduría estrictamente humana, anclada en la razón y en nada dependiente del saber teológico.
3. La teología tiene como fuente radical la palabra de Dios revelada a los hombres y codificada en la Escritura.
4. El hombre puede alcanzar por sí mismo la felicidad natural humana por medio de la sabiduría, ideal del sabio.
5. La sociedad civil es el modo natural de la vida social humana y su estructura no depende de la imagen de una celestial **Civitas Dei**, sino de la racionalidad sustancial humana en su necesaria condición social.

Ciertamente, los principios 1, 2, 4 y 5 existían ya explícita o

incoativamente en el pensamiento griego y muy especialmente en Platón y Aristóteles. En cuanto al cuarto, fue presentado con toda nitidez por San Pablo. Pero los pensadores latino-cristianos, siguiendo a San Agustín, organizaron sacralmente los cuatro puntos de raíz griega, interpretándolos desde el cuarto principio radicalmente cristiano: Si el fundamento primero y principal del creyente es la Palabra de Dios codificada en la **Escritura**, la teología especulativa es su explicación racional y ésta se proyectará sobre la ciencia y filosofía a la vez humana y cristiana y se concretará en una **civitas christiana** y en un **Imperium christianorum.**

¿Hubo alguien que volviera a separar los cuatro principios antes indicados y cuyo pensamiento llegase a ser conocido por los pensadores latino-cristianos? Indudablemente al menos uno: Averroes. De los **falāsifa** islámicos, sólo Ibn Rušd defiende claramente dicha posición. Al-Fārābī realiza una interpretación de la ciencia política codificada en la **República** como saber acerca de la **umma** radical o utopía necesaria; y para su mundo aquello revestía un carácter religioso. Ibn Sīnā, Ibn Bāŷŷa, Ibn Gabirol y Maimónides articulan teología y filosofía para construir un saber compatible con el Islam y el judaísmo; sólo Ibn Rušd vuelve a la separación de los cinco puntos esenciales antes enunciados.

3. **La tupida arboleda de Averroes y de los averroístas latinos ocultan el bosque.** Decía Hegel que los árboles no dejan ver el bosque, frase que ha hecho fortuna por su eficacia visual. Los árboles, los muchos y frondosos de la gran obra escrita de Ibn Rušd y los no menos abundantes y tupidos de sus seguidores latinos, impidieron con sus enzarzadas ramas silogísticas y escolatizadas, atisbar la riqueza del bosque de las ideas del pensador cordobés. Encontrar el buen trigo en las farragosas **exposiciones** de la filosofía, siempre paralelas de los títulos y cuestiones del **Corpus arstotelicum arabum** y recorridas casi siempre dos veces (en los **ŷawāmi'** y los **taljīṣāt**) y algunas hasta tres (en aquellas de las que también tenemos **tafsīrāt**) era y es trabajo arduo. Pero sólo así pudo darse con el gusto de Averroes por la observación natural, con su ponderación positiva de la experiencia y aún con un par de ejemplos de modestos experimentos. Hallar en los trillados textos quasi galénicos del **Kullīyāt** la descripción de la dolencia que padeció su autor y dejó la huella artrósica en manos

y pies, o el elogio del aceite de aceituna, del agua de cebada, de los buenos guisos de berenjenas o las casi recetas de los huevos fritos y del arroz con leche, exigieron leer la obra de cabo a rabo (y cuando yo lo hice, hace media docena de años, en letra de manuscrito).

Había, empero, algunos escritos de Averroes cuya singularidad es difícil de no ver: el **Faṣl al-Maqāl**, el **Kašf 'an Manāhiŷ** y la **Exposición de la República de Platón**. Dejo aparte la **Ḍamīma** por corta y apendicular y el **Tahāfut al-Tahāfut** porque los pensadores latino-cristianos no pudieron valorar lo que significaba, en el siglo XII almohade, atreverse a poner de chupa y dómine racional a al-Gazzālī, a quien se tenía como maestro de Ibn Tumart, el Mahdí fundador del movimiento almohade. Por conocido que sea, al menos para los al parecer pocos que me han hecho la merced de leer mis modestos escritos, la ruptura del «maravilloso orden del ser aviceniano» era la condición previa para intentar una sabiduría que no fuese la bien trabada síntesis teológico-filosófica-medieval tan cara para cristianos, judíos y musulmanes. El cosmos de Avicena y Avempace, de Ibn Gabirol y de Maimónides no era ciertamente moco de pavo, y los entusiasmos que provocó desde Guillermo de Auvernia a Duns Escoto, pasando por San Buenaventura, San Alberto, Santo Tomás, Enrique de Gante y tantos otros, están más que merecidos. Pero la teología especulativa escolástica de tal modo estructurada y su paralela **Perennis Philosophia** no era la **Thetoumene Philosophia** de los griegos.

Repitiéndome por enésima vez (1), debo decir que Averroes trazó tres líneas de decisión dialéctica fundamentales: la ruptura consciente y razonada con la síntesis neoplatónica, el énfasis con que subraya su formación naturalista y sus observaciones personales y empíricas, y su posición de ruptura con el reduccionismo filosófico-religioso, con el reconocimiento de dos niveles de sabiduría: una religiosa, otra exclusivamente científica. La ruptura con la síntesis neoplatónica es plenamente consciente, explícitamente razonada y consustancial con el modo de pensar

(1) No considero pecado ni la reiteración de lo que se tiene por cierto, ni la rectificación de lo que parece erróneo; pienso que es un deber científico adelantarlo, si se tiene ocasión para ello, sin esperar a presentarlo todo y completo como un extraordinario hallazgo; y ello pese a que algunos que en su día ignoraron la primera presentación, la recuerden para despreciar las sucesivas. De tales artes sofísticas están llenos algunos **curricula**.

de Ibn Rušd. Repetidamente se refiere a su discrepancia con la síntesis neoplatónica, refutando a los pensadores que la sostuvieron y muy concretamente a Ibn Sīnā, pese a la fama de éste, a reconocer que se trataba de un gran pensador y de que la destrucción del **maravilloso orden del ser** creaba nuevos problemas y algunos extremadamente conflictivos, como los referentes a la creación de que habla el **Alcorán**. Además, Ibn Rušd lo razona con dos tipos de argumentos, por cierto poco cómodos en aquellos tiempos: la síntesis neoplatónica traiciona la modalidad misma del pensamiento de Aristóteles y es además fruto de completar o ver al pensamiento del Estagirita desde los supuestos de la teología musulmana (2).

4. **La ciencia: razón y experiencia**. Nada más lejano de la realidad que ver en Averroes un Galileo islámico. El pensador cordobés cree en la eficacia última de la sabiduría al modo griego, del valor permanente de las codificaciones del saber que llevaban los nombres de Aristóteles, Galeno, Tolomeo, etc., y del inigualable magisterio del Estagirita. Pero todo ello era así porque procedía del discurso racional acerca de las observaciones y deducciones de la realidad realizadas por aquellos pensadores y que podían ser constatadas en su tiempo, como él hizo repetidas veces. Si sus verificaciones astronómicas comprobadas en Córdoba y Marrākuš coincidían con las contenidas en los **Meteorológicos**, se comprobaba el saber antiguo; pero si sus observaciones sobre los terremotos cordobeses y las cualidades de los habitantes de al-Andalus o de la carne y lana de sus ovejas contradecían lo que aseveran los textos aristotélicos y tolemaicos, Ibn Rušd lo dice y lo corrige; y si todo ello dejase en precario, incluso una sedicente profecía alcoránica sobre el castigo divino a una tribu preislámica, quédese la tal profecía para la fe, pero no se busque una interpretación dialéctico-racional. Esta lección la aprendieron muy bien los averroístas latinos, desde el propio Siger de Bravante (siglo XIII) hasta el casi ateo Biagio Pelacani de Parma (finales del siglo XIV); y bien pronto será una creencia común científica, pese a las muchas dificultades y sobre ella se levantará la intención de la obra de Galileo.

---

(2) **Historia del pensamiento en el mundo islámico**. Madrid, 1982, vol. 11, páginas 119-120.

5. **La filosofía, sabiduría humana**. La filosofía, como dijo Aristóteles, nace el deseo humano de indagar la índole misma de los fenómenos y cosas que se le presentan. No se trata de una logomaquia acerca de la explicación teocosmogónica, sino de un análisis racional de lo que se da en nuestra experiencia. El resultado del análisis de Aristóteles, con los hallazgos de los que le precedieron y le continuaron, constituyen la filosofía codificada y recibida: leerla y comentarla es desarrollarla **more scholastico** que era el entonces vigente. El resultado es una sabiduría que sólo puede ser calificada de divina porque es la más alta y la única predicable de Dios que no ofende a la Grandeza, Bondad y Sabiduría que por definición se le atribuyen. Pero en su raíz es un saber humano fruto de nuestra condición racional y que no debe ser sometido ni limitado por ningún otro tipo de sabiduría, aunque su origen sea tan altísimo como el de la propia Palabra de Dios. En este caso, no sólo los averroístas latinos se aferrarían a tan certera idea de la filosofía, sino que el propio Aquinate la explicaría y aplicaría en la **Summa contra gentes**, de tal modo que la historia de la filosofía ha reconocido la eficacia de la postura de Averroes y de los averroístas latinos en el orto del pensamiento moderno.

6. **La base escritutaria de la teología**. Ni los contrarreformistas más empecinados han rechazado como no cristiana la famosa expresión de Martin Lutero: **sola fides sola Scriptura**; lo que le reprochaban era no admitir que la tradición y la Iglesia, tal como se presentaban entonces, procedían de dicho principio está expuesta por vez primera por San Pablo. El Islam, cuya comunidad radical, la **umma**, lo es de un modo total y absoluto, careciendo de una estructura eclesial y de un magisterio didáctico jerárquico, ha creído y cree que la fe es la fuente de la creencia y de la salvación humana y que la revelación está codificada definitivamente en el **Alcorán** y en los **hadices** auténticos y universales. Pero una cosa es la doctrina cierta y segura, otra los múltiples modos de su realización personal y social.

Naturalmente, si sólo la fe justifica al hombre y la sola verdad reside en la Escritura, ¿qué hace un saber que se busca, y un tanto penosamente, en el que desde sus orígenes brilla la discordancia entre las opiniones y que a lo más sólo alcanzarán muy

contados y peculiares hombres? Las respuestas dadas en el Islam son las mismas que había dado el cristianismo, pero inclinándose **a nativitate** por las formas más negativas, ya que la nueva y presunta sabiduría procedía de los antiguos y les fue dada a conocer por los eclesiásticos **ḏimmíes**. Lo que hizo el **Kalām** fue apropiarse de las técnicas dialécticas para estructurar y defender las tesis de la teología dialéctica o escolástica; y aún así, no les gustaba ni el nombre de **Manṭiq** (lógica) para designarlas. Respecto al **Taṣawwūf** teórico, siempre encontraron algún tufillo entre panteista, impío y disidente.

Por el contrario, los **falāsifa** no gustaban del **Kalām**; cuando se metían en harina teológica, escribían obras de muy díficil clasificación e intención que podían verse y calificarse de simbólicas y esotéricas, de tal modo que aún no hemos llegado a un acuerdo de cómo deben denominarse los escritos avicenianos: **Risāla Ḥayy b. Yaqẓān, Risālat al-Ṭayr, Qiṣṣa Salāmān wa-Absāl,** etcétera. Saltando al que se define como discípulo de Ibn Sīnā y que fue maestro de Ibn Rušd, Ibn Ṭufayl, su famosa narración, que tiene el mismo título que la primera citada de Avicena, defiende un concordismo interno de intención entre la sabiduría filosófica y la religiosidad interior, y una gran discrepancia con la muy secundaria e insuficiente religiosidad popular, saber de muy segunda categoría para las mentes pobres e incultas de la **āmma**, la masa.

La postura de Ibn Rušd no es sólo distinta, sino nueva. En las **Exposiciones** filosóficas la religión islámica se reduce a las doxologías que encabezan y cierran los libros; ningún escrito «simbólico» ni «esotérico» se le conoce; en cambio, escribe un libro de polémica contra el neo-teologismo de al-Gazzālī, y dos cuyos temas pertenecen a la explicación y justificación de la propia teología. Pues si se admitiese, dice Averroes, que existe la posibilidad de la dualidad formal del pensamiento, de una parte el filosófico, de otra el religioso, se llegaría al más peligroso escepticismo que él atribuye a los **mutakal. limūn** y de un modo eminente a al-Gazzālī. Sólo cabe una solución: que la razón conduzca a alcanzar que la necesidad racional explica tanto el orden natural del cosmos como la vida especulativa y práctica del hombre. Por tanto, la filosofía a la que llegan los pocos sabios y la revelación promulgada por Dios para **el blanco y el negro** son una

y la misma cosa, bien que dichas y alcanzadas de modo muy diferente.

El **Tahāfut al-Tahāfut** no es una polémica entre académicos, su misión es destruir la peligrosa dialéctica de los teologizantes y devolver la confianza en la razón humana. Pero hecho esto, el **Faṣl al-Maqāl** presenta un proyecto de nueva teología: «El intento de este ensayo es inquirir desde el punto de vista de la religión revelada, si por ventura la especulación sobre la filosofía y las ciencias lógicas es lícita según la religión revelada, o si está prohibida, o si se la recomienda, bien sea a modo de mera invitación, bien sea por vía de precepto riguroso». La conclusión es obvia: es lícita, no está prohibida y es un mandato para el hombre dotado por Dios de capacidad suficiente para ello: para el sabio. El resultado del trabajo también es concluyente: la sabiduría humana y la Ciencia Divina no son lo mismo, pero coinciden plenamente en sus fundamentos esenciales. ¿Cómo es, pues, que aparentemente parezcan no decir lo mismo en algunas cuestiones?

En el **Kašf 'an Manāhiŷ** aparecen las respuestas: «Ya antes de ahora hemos probado en un tratado especial (el **Faṣl al-Maqāl**) la concordia de la filosofía con la revelación y las reglas positivas de la ley divina. Allí dijimos también que la revelación divina contiene dos partes: una evidente y otra que necesita interpretación; la primera obliga a todos, mientras que la segunda obliga solamente a los sabios; el vulgo está obligado a entenderla en su sentido literal, dejándose de interpretaciones, y a los sabios no les está permitido tampoco explicar al vulgo su interpretación /.../. Ahora, en este libro, me propongo examinar esa parte de la doctrina que es evidente y que la ley intenta imponer al vulgo. En toda esta investigación preferiremos atenernos a la intención del autor de la revelación /.../. Yo voy a mencionar solamente a aquella doctrina impuesta como obligatoria por la Divina revelación, sin la cual la fe no puede ser perfecta».

Presentadas así las cosas y en tanto Averroes insiste una vez y otra que son necesarias las dos sabidurías, religiosa y racional, no cabe duda de que él no presentó el problema de **la teoría de las dos verdades** (cuya presentación tiene mucho que ver con la índole peculiar del estatuto respectivo de los maestros de artes o filósofos y los maestros de teología en la Universidad medieval

y muy concretamente en la de París). Averroes se ha preguntado si el filósofo debe subordinar objetivamente su quehacer a los datos escriturarios; su respuesta es clara: subjetivamente, en cuanto creyente, su fe no se altera; pero se trata de un acto de fe individual y su trabajo como pensador no puede limitarse a la exposición de los datos de la fe teológicamente formalizados por el **kalām**. En las circunstancias sociales a que se refiere el paréntesis anterior, los averroístas, presionados por las «condenas» eclesiales, convirtieron el principio de Averroes en la teoría de las dos verdades del averroísmo latino; y lo que aparentemente se perdió, pero soterradamente siguió operando, fue el principio de hacer teología sobre los datos escriturarios y no sobre los paradigmas de la **escuela**; Nicolás de Cusa, Erasmo, Moro y Vives lo repetirían hasta el cansancio propio y la sospecha ajena.

7. **La sabiduría como última felicidad humana**. Juan de Jandún llamó a Averroes «perfectissimus et gloriosissimus philosophicae veritatis amicus et defensor», título justo y merecido; y le atribuye la doctrina, ya apuntada por Juan Mediavilla y Siger de Bravante, de la **felicidad especulativa**, sumo bien humano. Quien antes y mejor expuso este principio de Averroes fue Boecio de Dacia, autor del **De summo bono sive de vita philosophica.** ¿Qué había dicho Ibn Rušd para que los averroístas parisinos le alaben tan alta y certeramente y pongan tanto énfasis en la última y excelsa bondad filosófica que hace feliz al sabio?

La verdadera sabiduría humana es la filosofía que consiste en la búsqueda racional de la certeza; el hombre que dedica su vida a dicho menester, sorteando los escollos de todo aquello que puede entorpecer su camino, buscando así la verdad, encuentra en ello el bien supremo que alcanza mediante el intelecto especulativo; descubre así el orden del bien, tanto en lo que se refiere al saber teórico como en cuanto a su realización como sabiduría práctica. Cuando el filósofo asciende por esta escala teórica, se adhiere a ella, la ama y en esta contemplación encuentra la más alta y humana felicidad que explica y justifica el modo de su existencia. Este ideal, que no sólo aparece en los averroístas latinos tradicionales sino incluso en Dante, será doctrina común del humanismo renacentista.

8. **La sociedad civil, modo natural de la vida social**. La **Expo-**

sición de la República de Platón de Averroes no fue traducida al hebreo hasta el año 1320 (el explicit de la traducción concreta la fecha: 24 de noviembre). En 1331, José b. Caspi hizo un resumen bastante fiel. En 1491 fue traducida al latín por Elias del Medigo o Cretense, y en 1539 por Jacobo Mantino. Pero de algún modo, acaso por las referencias contenidas en su **Retórica**, las ideas políticas de Averroes fueron conocidas por los averroístas latinos. Además, el **Defensor pacis** fue terminado el 24 de junio de 1324, «en el barrio de la Sorbona, en la residencia de estudiantes de teología», o sea: cuator años después de la traduccinó hebrea de la **Exposición de la República**. Marsilio de Padua (1250-1342) llegó ya formado a París y, pese a la mal intencionada atribución del **Defensor pacis** a una supuesta labor conjunta con Juan de Jandún, dicha obra es exclusivamente suya.

La tesis del **Defensor pacis**, que tanto soliviantó a la curia romana, era la separación entre la sociedad civil y la eclesial explicada con argumentos atribuidos a Averroes. La finalidad de la obra es manifestar las causas de los conflictos que dividen a la sociedad humana, pues si no son erradicados, los hombres no podrán alcanzar la debida y necesaria **felicidad civil**. El bien social es el más alto y mejor de todos los deseos humanos y constituye el fin último de las acciones éticas. Por tanto, Marsilio ha conocido e interpretado correctamente la intención de Averroes, y las nuevas ideas políticas, tan fundamentales para conocer el sentido social del Renacimiento, aparecen en numerosos pensadores boloñeses y paduanos de los siglos XIV y XV e incluso en el **De monarchia** atribuido al Dante, en el que se cita un texto del comentario de Averroes al **De anima**.

9. **Más que una influencia directa o indirecta, un clima intelectual.** Desde que Lagarde escribió **La naissance de l'esprit laique au declin du moyen age**, nadie duda de la influencia del averroísmo en una de las raíces del Renacimiento; pero una vez más quiero insistir en la relativa importancia de la influencia del pensamiento árabe islámico en el latino cristiano: lo más valioso fue la creación de un clima intelectual que al hacerse común, hace abstracción de sus fuentes y opera de un modo que se considera como natural y racional. Por esto ni los humanistas del Renacimiento, ni sus expositores o seguidores de los siglos XIX y comienzos del XX, tuvieron conciencia de todas sus raíces, y me-

nos de las que procedían de unos pensadores, como los musulmanes utilizados por los latinos, que se presentaban como unos simples comentadores escolásticos de Aristóteles.

MIGUEL CRUZ HERNANDEZ

INFLUENCIAS RELIGIOSAS ISLAMICAS Y SU DETECCION EN EL CRISTIANISMO LATINO MEDIEVAL

En este encuentro científico sobre «Al-Andalus, encuentro de tres mundos: Europa, Mundo Arabe e Iberoamerica» (Sevilla, noviembre 1991), el tema de este trabajo pretende analizar un aspecto de las relaciones entre esos tres mundos: el de las influencias religiosas del Islam en el Cristianismo latino medieval, el que los españoles llevarían después a América, con una problemática religiosa especial, diferente de la del Cristianismo oriental, precisamente por las relaciones que esa parte del Cristanismo había tenido con el Islam, generalmente a través de la convivencia en la sociedad andalusí y a través de las traducciones de textos árabes al latín.

Esas influencias religiosas no son siempre fáciles de detectar. A través de un estudio paralelo de islamología y de teología cristiana, he intentado establecer nuevos caminos de investigación en este campo, algunas de cuyas conclusiones se presentan en las páginas siguientes.

0. Introducción y problemática

Las influencias del Islam y de su civilización en la Europa occidental medieval son múltiples, tanto a nivel filosófico y literario, como a nivel de las ciencias y las técnicas, las artes y la política y en otros campos de la vida social, en particular en la sociedad hispánica de la Península Ibérica. Todas esas inflencias han sido muy estudiadas, especialmente desde hace más de un siglo y en España. En este trabajo el estudio se ceñirá en uno de los campos específicos de esas influencias, el de la religión, donde más difícil resulta estudiarlas (ver estudio pormenorizado en M. de Epalza, «Corrents islamics aparaents i amagats a la cultura

catalana medieval», **El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana, Girona, 25-27 d'abril de 1988, Estudi General, 9, 1989, 107-116).**

En efecto, tanto el Cristianismo como el Islam se consideran de origen divino y creen que sus estructuras son, por tanto, esencialmente originales y diferentes de las de otras religiones, consideradas como «rivales». Tienen mucha dificultad en reconocer influencias de otras religiones, lo que haría que reconocieran así valores en esas otras religiones. Por eso hay una actitud general de rechazo explícito de posibles influencias del Islam en el Cristianismo, por parte cristiana.

Esta actitud se debe también a un problema general que afecta al estudio complejo de las influencias civilizacionales. El admitir influencias es admitir una prioridad de un elemento sobre otro. Esa prioridad es también casualidad e, inevitablemente, apariencia de superioridad: como un líquido fluye de una situación superior a otra inferior, por la ley de la gravedad, las influencias indican una forma de superioridad del influyente sobre el influido. Las religiones, que pueden admitir prioridades temporales, no pueden fácilmente admitir superioridades, como lo indicarían las influencias religiosas. A los ya complejos problemas de los caminos y formas de influencias se añaden, en el campo religioso, diversas formas de rechazo del Cristianismo frente a posibles influencias islámicas, sea en la Edad Media, sea en los estudios modernos.

Hay, con todo, elementos de otras religiones que son aceptados, en un proceso de integración o recuperación en el sistema propio. Uno de los ejemplos más evidentes, en el Cristianismo, es la recuperación de muchos elementos del Judaísmo, como las nociones de templo, sacrificio, dios único, mesianismo, etc., con un complejo proceso de integración y transformación de esos elementos. La recuperación reductora del Jesús cristiano en el Islam es también un excelente ejemplo de forma de reconocer influencias religiosas, aunque sea con una dialéctica de integración que no admite una influencia directa de los cristianos sobre el Corán o el Islam, sino que atribuye a directa inspiración divina la presencia de elementos comunes en ambas religiones.

Por eso puede afirmarse que en el campo religioso —como en otros campos culturales— hay tres actitudes ante las influencias:

1. Una aceptación explícita.
2. Un rechazo explícito.
3. Una aceptación encubierta.

Los elementos religiosos que son objeto de aceptación o de rechazo explícito son relativamente fáciles de detectar, por la ciencia positiva de la comparación de textos y hechos. Más complejos son los procesos de integración de elementos por aceptaciones encubiertas. Pero los progresos modernos de las ciencias históricas y de las hermenéuticas de interpretación de textos dan a ese campo de estudio —el de las influencias encubiertas— muchas posibilidades nuevas y un atractivo particular para el investigador.

Ese camino de las influencias encubiertas es el que suelen tomar las influencias religiosas, precisamente para obviar las dficultades que la religión «influida» tiene en aceptar esas influencias, que irían contra su superioridad (aquí, del Cristianismo frente al Islam) o sobre su originalidad de origen divino (que no le permite reconocer que tiene valores que no son de origen divino directo, sino que le han llegado por una religión rechazada, descalificada y «rival», el Islam, en el caso del Cristianismo latino medieval).

Pero es un hecho que hay influencias religiosas, en el caso del Islam y del Cristianismo latino medieval, y que han de estudiarse, no por afán de establecer superioridades religiosas, ni medievales ni actuales, sino para comprender las evoluciones de la realidad latina medieval.

El Cristianismo medieval puede agruparse en tres grandes grupos de iglesias: la iglesia oriental bizantina o melkita; las iglesias orientales autóctonas o monofisitas (copto-etiópica, siríaca, caldea, etc.); la iglesia romana o latina, cuya jurisdicción abarcaba el occidente del Mediterráneo y las tierras atlánticas y centroeuropeas.

En este trabajo se van a estudiar algunas relaciones e influencias entre el Islam y el Cristianismo occidental latino, en cuatro campos religiosos concretos.

Pero se ha de advertir también que este estudio de las influencias encubiertas no se limita a la Edad Media. Su metodología tiene amplias aplicaciones en las ciencias religiosas modernas. En efecto, tanto el Cristianismo como el Islam han integrado e integran continuamente valores religiosos de origen foráneo, con mecanismo dialécticos de encubrimiento, especialmente en los valores sociales adquiridos por la investigación humana en época moderna. Los procesos de recuperación de valores de origen no-cristiano en la doctrina social de cristianismo católico, o en el caso del tema de la democracia consultiva del Islam, son dos ejemplos de procesos de encubrimiento religioso que tienen antecedentes en los fenómenos de influencias religiosas en el Cristianismo latino medieval.

1. Marco general de las influencias del Islam en el Cristianismo latino

Para detectar esas hipotéticas influencias encubiertas y poder aplicar una metodología adecuada para encubrirlas, puede iniciarse un proceso a partir de dos situaciones generales.

La primera situación es la del marco de contactos entre el Cristianismo y el Islam en todo el ámbito del Mediterráneo y de Oriente Medio, a lo largo de la Edad Media, especialmente desde los siglos VII al XV. Estos contactos fueron particularmente importantes en la Península Ibérica , por el trato continuo y directo entre musulmanes y cristianos, y en los ambientes cultos del Cristianismo latino europeo occidental, por las traducciones del árabe, con influencias abundantemente probadas, entre ambos mundos. Es en ese ámbito de múltiples influencias islámicas en el mundo cristiano latino donde pueden haberse dado unas influencias encubiertas o expresas, también en el campo religioso.

Un segundo campo o marco global es la confrontación o comparación que se puede hacer entre los tres principales ámbitos religiosos medievales: el Cristianismo oriental (bizantino u otro), el Cristianismo occidental, el Islam. Puede partirse de la hipótesis de que cuando aparecen nuevos elementos religiosos en el Cristianismo latino, que no se encuentran en la tradición cristiana latina precedente ni en la oriental, y que coinciden con el Islam,

puede haberse dado una influencia islámica en el nacimiento de ese nuevo elemento religioso en el Cristianismo latino.

Lo que pasa es que esa coincidencia entre el Islam y el Cristianismo latino no suele ser reconocida por éste como de origen islámico, explícitamente. Más aún, la influencia novedosa viene encubierta con una presentación absolutamente cristiana, con citas bíblicas y patrísticas, que encubren la novedad con una apariencia cristiana tradicional. La influencia puede ser real, pero aparentar evolución interna del Cristianismo latino, por la forma en que ha sido encubierta esa novedad.

Un ejemplo general puede esclarecer ese proceso de encubrimiento o de integración de influencias islámicas encubiertas.

Los investigadores modernos de la llamada «Escuela filosófica de Lovaina» (Louvain) han investigado mucho acerca de las dos corrientes de agustinismo medieval: «el agustinismo averroizante« y «el agustinismo avicenizante», según que la doctrina de San Agustín haya sido influenciada por la corriente filosófica islámica de Averroes (Ibn Rušd) o de Avicena (Ibn Sina). Pero podrían invertirse las expresiones y hablarse de un «averroísmo agustinizado» y de un «avicenismo agustinizado», en resumen, de un «islamismo agustinizado», de unas corrientes religiosas islámicas encubiertas bajo la doctrina de San Agustín.

Esta forma de encubrir las influencias islámicas con la doctrina agustiniana resulta muy fácil en el Cristianismo latino. San Agustín era el padre de la Iglesa latina, por la abundancia de sus escritos, la amplitud de su doctrina y lo asequible de su lengua, en una época en la que eran poquísimos los eclesiásticos occidentales que sabían el griego de los textos sagrados originales y de la Patrística de los primeros siglos. De ahí que encubrir nuevos elementos de reflexión religiosa con las doctrinas de San Agustín era relatvamente fácil y daba legitimidad cristiana a esas reflexiones novedosas, cuyo origen islámico ni se advertía, ni se hubiera admitido en caso de advertirlo. Más aún, San Agustín tiene un pensamiento neoplatónico y helenístico, muy semejante al de los pensadores del Islam medieval. La reflexión religiosa latina, ella también semítica (como todo el Cristianismo) y helenística (como todo el latinismo romano) podía fácilmente encubrir lo islámico con lo agustiniano.

A diversos niveles del Cristianismo latino pueden, pues, en-

contrarse campos en los que la divergencia con el Cristianismo oriental y la coincidencia con el Islam, en un ambiente popular (en Al-Andalus) y culto (de traducciones) permiten iniciar la investigación sobre las influencias camufladas. Los ejemplos abundan: en un Coloquio de Filosofía Medieval de 1971, para preparar el Congreso Internacional de Filosofía Miedieval, en Toronto, presenté hipotéticamente 23 temas de esas posibles influencias. Sólo he podido estudiar científicamente algunos de esos campos. Pero presento a continuación cuatro temas en los que influencias explícitas, aceptadas o rechazadas, e influencias encubiertas permiten estudiar algunos de los mecanismos mentales o métodos de integración, que avalan las hipótesis de influencias religiosas del Islam en el Cristianismo latino.

2. Relaciones entre religión y política en los reinos hispánicos

Los reinos o estados cristianos de la Península Ibérica son eso, «cristianos». Su estructuración político-religiosa se asemeja a la de los demás estados cristianos de Europa. Ideológicamente, la implicación del elemento religioso con el político parecen provenir directa y legítimamente de la tradición cristiana, llamada «constantiniana», por seguir el modelo del reconocimiento del Cristianismo como religión del Imperio Romano, hecho por el emperador Constantino a principios del siglo IV (aunque haya el antecedente del reino de Armenia, en Anatolia oriental, que precede a Constantino de unos pocos años). Esta relación Iglesia-Estado evolucionaría con el tiempo y tenía una expresión ciertamente específica en la Península Ibérica, a principios del siglo VIII, cuando llegan los musulmanes a la Hispania de la dinastía y régimen visigóticos.

El poder político islámico se instala como sucesor del reino visigótico de Toledo en Hispania y como elemento local del conjunto del imperio oriental islámico de la dinastía de los Omeyas, con capital en Damasco. Hispania se denominará en árabe Al-Andalus y la capitalidad de la Península pasará de Toledo a Córdoba. Los reinos «cristianos» se calificarán como tales (Asturias, León, Navarra, Castilla, condados pirenaicos...). Con mayor o menor vinculación ideológica con la Hispania de la dinastía y

régimen visigóticos, su estructura de poder político parece integrarse con la religión cristiana en la forma tradicional de la doctrina «constantiniana» del Cristianismo como religión del Estado.

Todo, en este elemento político-religioso medieval parece tradicional cristiano. Nada parece deberse al Islam. A lo más, la contínua oposición y guerra que esas comunidades políticas cristianas llevan desde sus montañas del norte de la Península contra el poder cordobés musulmán da a su cristianismo un aparente carácter político marcadamente cristiano frente al Islam. Pero no hay que olvidar que los cristianos de esos territorios tenían muchas más guerras entre ellos que contra los musulmanes, aunque no estuviesen ideologizadas por la religión, y que no siempre tenían relaciones bélicas contra el poder islámico cordobés, con el que hacían a menudo provechosos acuerdos o al que reconocían cierta superioridad política en la Península y hasta en asuntos internos de sus reinos.

Pues bien, creo poder probar que en la relación entre religión y poder político en esos estdos «cristianos» hubo una influencia islámica importante, encubierta por la doctrina tradicional cristiana del «constantinismo». Sería un ejemplo de influencia islámica encubierta en el Cristianismo latino, cuyos mecanismos se pueden investigar, como en otros ejemplos.

En efecto, un texto de Ibn Háwqal (geógrafo-espía oriental que visita Al-Andalus a mediados del siglo X) describe muy bien el estatuto de los reinos cristianos septentrionales, verdadero problema político para el poder califal cordobés:

> «En Al-Andalus hay muchas propiedades agrícolas o aldeas con miles de personas que no viven de manera urbana. Son hispano-visigodos que siguen la religión cristiana. A veces se rebelan, y algunos de ellos se refugian en castillos. Es difícil someterlos, porque son extremadamente insolentes y rebeldes. Cuando rompen la sumisión, es difícil reducirlos, si no es exterminándolos, cosa que es asunto difícil y largo» (traducción de Ibn Hawqal, **Sūrat al-ard**, Beirut, 1977, p. 105).

Se ha aplicado este texto, de forma indebidamente reducida, a los rebeldes partidarios de Umar Ibn Hafsún, algunos de los

cuales eran cristianos, concentrados en las montañas malagueñas, a principios del siglo X. Pero ninguna precisión del texto, ni geográfica ni temporal, permite limitarlo a esa rebelión, ya aplastada completamente cuando viene Ibn Háwqal a Al-Andalus. Se trata sobre todo de los reinos rebeldes del norte, prácticamente encastillados o refugiados en las montañas cantábricas o pirenaicas.

El texto afirma que no viven de forma civilizada (en ciudades a la musulmana, con sus mezquitas, baños y barrios comerciales) y que, políticamente, son «súbditos rebeldes», como también lo afirman otras fuentes, algunas de ellas cristianas. No podemos explicar aquí por qué esa denominación de «súbditos rebeldes» es importante y no se contradice con otras fórmulas político-religiosas que aparecen en otras fuentes musulmanas o cristianas.

Lo importante de la fórmula «súbditos rebeldes», que definiría el estatuto de los reinos cristianos peninsulares para el poder islámico de Al-Andalus, entre los siglos VIII al XI, es que son considerados como súbditos y como cristianos, aunque estén el rebelión permanente.

Como súbditos —aunque rebeldes pertinaces, como afirma Ibn Háwqal en su texto—, pueden ser reducidos a la obediencia, con expediciones militares, que son también fiscales y político-administrativas, pero no de conquista territorial. De ahí la brevedad y periodicidad de esas expediciones y el que las tropas musulmanas de esas expediciones no se establezcan permanentemente en territorio cristiano. En cierta manera se comportan como otras expediciones de Córdoba (también político-fiscales, además de militares) contra poderes locales musulmanes «rebeldes», a quienes someten muchas veces de paso en su itinerario hacia territorios de reinos cristianos. Sólo por razones ideológico-fiscales, los textos árabes que provienen de la cancillería cordobesa califican a esos cristianos de «infieles», para dar a las expediciones el estatuto de guerra religiosa, que autoriza cargas fiscales que no estarían legitimadas, si no, por la doctrina fiscal islámica (ver detalladamente M. de Epalza «Descabdellament politic i militar dels musulmans a terres catalanas, segles VIII-XI)», **Mil.lenari de Catalunya**, Barcelona, 1991, apartado 9, «Control administratiu i ràtzies».

Pero lo más importante es que se les considere «cristianos», individual y colectivamente.

Este estatuto de cristianos está reconocido en la estructura política de la sociedad islámica: son las comunidades de cristianos y judíos, súbditos sumisos y protegidos del poder islámico. Forman comunidades con su propia legislación interna, con su religión y cultura propias y con sus propias autoridades. Este es el estatuto «islámico» de los cristianos en Córdoba, Sevilla, Málaga, Guadix, etc., pero es también el estatuto **islámico** de los cristianos del norte, y no sólo de los de territorios directamente gobernados por el poder musulmán.

En efecto, esos cristianos de las montañas septentrionales de la Península de Al-Andalus gozan de las condiciones previstas por la sociedad islámica para los «protegidos», para los «pactantes» o que tienen un estatuto pactado con la autoridad islámica: tienen libertad de practicar su religión, tienen su legislación y cultura propias y tienen sus autoridades internas. También deben reconocer la autoridad superior islámica, no oponiéndosele militarmente y pagando impuestos que indiquen esa sumisión o subordinación al poder eminencial del Islam: si lo hacen, con visitas a Córdoba o cuando reciben las expediciones cordobesas, serán buenos cristianos «pactantes», y si no lo hacen, serán cristianos rebeldes, de los que habla Ibn Háwqal en su texto.

Eso indica que esos pequeños reinos o comunidades político-religiosas cristianas de la Península tienen un estatuto cristiano muy particular, de origen islámico. En ellos, la relación entre religión cristiana y poder político cristiano proviene de su estatuto como comunidad cristiana en una sociedad musulmana, aunque ellos no sean suficientemente conscientes de esa situación y encubran esa relación religión-poder cristianos, de origen musulmán, con la tradicional noción cristiana de origen constantiniano o visigótico.

Un hecho importante muestra una de las consecuencias muy islámicas del carácter «cristiano» de esos reinos o comunidades político-religiosas. Es el que sólo haya cristianos en esos reinos, oficialmente.

En realidad, la población de esas regiones de montaña y rura-

les había sido mayoritariamente pagana en época preislámica, a pesar de la legislación visigótica. Lo siguió siendo durante casi todo el alto medioevo, a pesar de la lenta acción evangelizadora de monjes individuales, de monasterios rurales y de algunos curatos. Pero esas regiones, tan resistentes a la cristianización en época visigótica, aparecen en la Alta Edad Media del VIII al XI como enteramente cristianas o pobladas con estatuto religioso de cristianos.

Evidentemente, esa cristianización general de los habitantes de los reinos cristianos es aparentemente fruto de un deseo político-religioso de sus autoridades cristianas, políticas y episcopales: que todos sus súbditos tengan la religión de sus jefes políticos, según la noción «constantiniana» tradicional. Pero, curiosamente, esta situación también corresponde a la noción política y religiosa del Islam para reconocer legitimidad al poder político de las autoridades cristianas. Para que una autoridad cristiana (o judía) pueda ser reconocida como tal, en una sociedad islámica como la de Al-Andalus, tiene que gobernar sólo a súbditos cristianos: ni a paganos «idólatras», porque éstos no tienen estatuto jurídico reconocido en la sociedad musulmana, ni a musulmanes, porque éstos sólo pueden ser gobernados por autoridades musulmanas y no por cristianos o judíos. De ahí que la cristianización oficial de las sociedades o comunidades bajo autoridad cristiana sea una exigencia política de origen islámico, aunque correspnda a cierto deseo y tradición cristianas.

Aquí tenemos, pues, explicado esquemáticamente, un ejemplo bastante patente de la influencia religiosa islámica en el cristianismo latino: el carácter político-religioso «cristiano» de los reinos hispánico medievales. Esta influencia islámica estaría encubierta por el deseo tradicional de evangelización general por parte del Cristianismo y también por la tradicional doctrina cristiana en la relación religión-poder. Es un caso de influencia islámica encubierta en el derecho político cristiano. Da razón de algunas características específicas del carácter cristiano de la política de esos reinos y del «nacional-catolicismo» español, que no se explican sólo por los siglos de agresividad contra el Islam ni por la tradicional relación religión-poder político del Cristianismo latino.

3. La teología cristológica de Anselmo de Canterbury

Otro ejemplo de influencia encubierta, no explícita o negativa, del Islam en el pensamiento cristiano latino se puede encontrar en la obra de Anselmo, abad de Bec y arzobispo de Canterbury (ver M. de Epalza, «Corrents islamics...», pp. 111-113).

Anselmo de Canterbury es considerado como el padre o predecesor de la teología cristiana occidental, original y diferenciada de la patrística griega y latina. Se puede decir que creó una «teoría latina de la redención», diferente da la patrística (Michel Corbin, **L'oeuvre de S. Anselm de Canterbury**, vol. 3, París, 1988, página 98), o que fue él quien pervirtió a la teología latina, creando nuevos probelmas en el pensamiento occidental (Louis Boyer, **Le Fils éternel**, París, 1974, pp. 41 y ss.).

Anselmo de Canterbury titula a su libro principal **Cur Deus homo** «(Por qué Dios es hombre»), pero lo dirige —significativamente— contra los judeos y paganos («infieles», «gentiles»). Estos paganos no son los de la Antigüedad del Imperio Romano, ni los bárbaros de la Europa septentrional y central de la Edad Media; son los musulmanes, monoteístas como los judíos y los cristianos, según lo ha probado claramente René Roques (**Pourquoi Dieu s'est fait homme. Introduction, traduction et notes**, París, 1974, pp. 414 y ss.). La influencia del interlocutor musulmán es tan importante que el autor se concentra en él y prácticamente renuncia a disputar con el judío partiendo de una creencia común en los textos bíblicos, a pesar de una interpretación divergente de éstos, en relación con Jesús.

Anselmo parte de aquello que judíos y musulmanes tienen en común con los cristianos: la creencia monoteísta en Dios, en su naturaleza y en su capacidad de manifestarse ante los hombres por una Revelación. A partir de esas creencias comunes, quiere demostrar por razones necesarias o de lógica apodíctica (**ratione**) —encontramos en él planteamientos lulianos— la encarnación de Dios haciéndose hombre y la relación de la humanidad por Dios-hombre (ver la reimpresión, traducción y estudio recientes de Michel Corbin, **o. c.**).

No se puede analizar aquí toda la argumentación anselmiana, ni sus matices. Es un esquema muy claro y ha llegado hasta nuestros días. Es una argumentación cristiana refutada en sus propios

términos por Anselm Turmeda (franciscano mallorquín convertido al Islam, a finales del siglo XIV), partiendo del Islam, como respuesta al planteamiento de Anselmo de Canterbury, tan directamente antiislámico (M. de Epalza, **La Tuhfa, autobiografía y polémica islámica contra el Cristianismo, de 'Abdallāh al-Taryumān (fray Anselmo Turmeda)**, Roma, 1971, pp. 334 y ss., reedición, Madrid, Ed. Hiperión, 1994).

Resumiendo la argumentación de Anselmo de Canterbury, ésta se desarrolla de la forma siguiente: el hombre pecador se ha de salvar para llegar a la felicidad (**beatitudo**); para eso ha de reparar de forma justa la ofensa que ha hecho, contra Dios; sólo Dios puede dar plena y justa satisfacción por los pecados del hombre y sólo un hombre puede justamente ofrecer esa satisfacción; por tanto, excluidas otras formas de satisfacción por el argumentante (ni los ángeles pueden satisfacer debidamente, ni otro hombre que no sea Dios, etc.), necesariamente ha de ser un Dios-hombre el que ha de ofrecer a Dios la justa satisfacción por el pecado y salve así al hombre y le obtenga la felicidad perfecta (Michel Corbin, **o. c.** introducción, pp. 34, 57, 84, 93, 231, 243 y **passim**).

Hay que advertir que hay una doble novedad en una argumentación que tiene, evidentemente, antecedentes en la Patrística y hasta en las epístolas de San Pablo y en otros textos neotestamentarios: el argumento es puramente racional y se dirige a los musulmanes. Como consecuencia planteará dos temas secundarios, pero también nuevos en la teología latina: las relaciones entre el conocomiento por la fe y el conocimiento por la razón, tema también fundamental para el pensamiento musulmán, y las relaciones de necesidad entre la libertad y la gracia, en el tema fundamental de la salvación del hombre. Estas novedades —sería mejor llamarlas reinterpretaciones o reequilibrios teológicos—, con tantas repercusiones en la telogía latina y reformista posterior, nacen precisamente de un planteamiento islámico, al que se adapta Anselmo de Canterbury.

No se ha de olvidar que el arzobispo y monje benedictino escribe este texto para ofrecerlo al papa Urbano II, en el año 1098, después de la llamada primera cruzada oriental antimusulmana, y que los benedictinos de finales del siglo XI comienzan a conocer, cada vez mejor, la realidad religiosa musulmana, sobre todo

después de las expediciones antimusulmanas en la Península Ibérica (pre-cruzada de Barbastro, de 1063; toma de Toledo, 1085; etcétera) y las fundaciones de monasterios y la expansión del rito romano en los territorios cristianos de la antigua Hispania visigótica.

El ejemplo del **Cur Deus homo** de Anselmo de Canterbury, considerado como el proemio de la teología o pensamiento teológico cristiano occidental o latino, es una manifestación de las numerosas influencias negativas encubiertas del pensamiento musulmán en todo el conjunto del cristianismo europeo occidental, del cual forma parte el pensamiento cultural hispánico medieval y el hispanoamericano moderno y contemporáneo.

La doctrina cristiana de Anselmo de Canterbury sufrió una real influencia islámica. Aunque no aceptara el planteamiento musulmán, lo tiene en cuenta y, por tanto, modifica de forma original aunque inconsciente la doctrina cristiana tradicional. Esa novedad original de su teología queda encubierta, evidentemente, por una argumentación absolutamente cristiana, en la que en manera alguna figura la autoridad de un antecedente musulmán, que explícitamente rechaza. Pero no puede negarse que ha influido en su pensamiento, aunque sea negativamente, por el camino de la polémica antiislámica o de la apologética cristiana.

Por eso, al lado de influencias directas puntuales en algunos textos o en algunos autores —como se verá en el caso de Santo Tomás de Aquino, a continuación—, hay un amplio campo de investigación en las influencias encubiertas, indirectas, negativas, generales, del Islam en el Cristianismo occidental. En estas investigaciones que se han de realizar, el análisis riguroso y científicamente exigente tiene que orientarse hacia planteamientos o replantemientos generales, teniendo en cuenta las coincidencias y las divergencias entre los polos religiosos medievales ya mencianados: patrística y teología oriental, Islam y expansión de ideas y planteamientos de origen islámico en textos latinos del cristianismo occidental y en sus corrientes agustinianas.

4. La argumentación sobre la necesidad de la revelación

Asín Palacios ya había demostrado la novedad que supuso para el Cristianismo del siglo XIII (con Guillermo de Auvergne)

las relaciones entre el conocimiento por razones y el conocimiento por la fe y la revelación divina (Miguel Asín Palacios, «La tesis de la necesidad de la revelación en el Islam y ne la escolástica», **Al-Andalus**, Madrid-Granada, III-2, 1935, 345-389). Planteó el tema. Años más tarde, José María Casciaro estudió el mecanismo de los préstamos escolásticos de las tesis islámicas, gracias a la riqueza de los textos musulmanes y judíos citados, expresa o implícitamente, por Tomás de Aquino (**El diálogo teológico de Santo Tomás con musulmanes y judíos. El tema de la profecía y la revelación**, Madrid, 1969). El tema del Aquinate estudiado por Casciaro ya había sido preparado por un trabajo anterior de Miguel Asín Palacios («El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino», **Homenaje a don Francisco Codera**, Zaragoza, 1904, 277-299).

No puedo ni quiero entrar en los detalles complejos y quizá hasta polémicos del tema. Sólo quiero aplicar a la cuestión la mencionada hipótesis de las influencias religiosas y teológicas del Islam en el Cristianismo latino (ver M. de Epalza, «Corrents islámics...», 109-111).

Asín Palacios, partiendo de un texto de disputa valenciana del siglo XI, hace un esquema rápido del tema, desde los filósofos griegos y la patrística cristiana (es muy superficial en esta parte) hasta los pensadores musulmanes, con traducción de muchos textos significativos, que resume de la forma siguiente:

a) Existen verdades sobrenaturales que sólo por revelación divina pueden conocerse y a las cuales la razón natural presta asentimiento, después de adquirir certeza de la misión divina de los profetas, probada por sus milagros.

b) Aun para el conocimiento de ciertas verdades naturales ha sido también moralmente necesaria la revelación divina, porque, de una parte, no todos los hombres son por su naturaleza capaces de apreciar la fuerza de las razones, ni siquiera la de los argumentos polémicos, y mucho menos la de las demostraciones apodícticas, y, por otra parte, el enseñar estas demostraciones, aun a los que son capaces de entenderlas, es tarea muy difícil y que exige largo tiempo; luego para que todos los hombres, así los del vulgo como los inteligentes, pudieran alcanzar la salvación, fue indispensable que Dios pusiera aquellas verdades al alcance del vulgo, que son los más, bajo el velo de metáforas y símbolos,

asequibles a la mentalidad imaginativa del vulgo y sugestivas para los doctos.

c) Infiérese de aquí que los textos revelados admiten interpretación literal y alegórica; pero no en todos ellos indistintamente es lícito a todos los hombres interpretarlos en sentido metafórico, ni tampoco está permitido a los doctos y capaces ese sentido a las gentes del vulgo. Las normas para esta interpretación son casi las mismas que estableció Algazel en su **Faysal**.

d) La razón filosófica no puede conducir a conclusión alguna que sea contraria a los textos de la revelación divina, porque la verdad no puede contradecir a la verdad, sino armonizarse con ella y confirmarla. Cuando la letra del texto revelado contradiga a la razón apodíctica, deberá ser interpretado aquél en sentido alegórico, pero por los doctos y para ellos tan sólo.

d) La filosofía es, más que amiga, hermana de leche de la religión. Yerran, pues, los que creen que entre ambas pueda existir contradicción o antimonia. Y su error nace, bien de que toman por cosas reveladas las que son tan sólo erróneas interpretaciones alegóricas del texto revelado, bien de que consideran como verdades apodícticas las que son meras opiniones, desprovistas de fundamento filosófico: (M. Asín Palacios, «La tesis...», páginas 375-376).

La citación larga del resumen del texto es necesaria para comprener la importancia del tema. Asín muestra que el cristianismo patrístico y oriental apenas había tratado de la armonización de la razón y de la fe, y que no había establecido un sistema articulado para esa armonización. Y ve que los escolásticos latinos sí que tienen esa armonización, con la misma argumentación que los musulmanes. En un tema tan evidente como el tratado de la verdad y de la revelación, Casciaro encontró muy fácilmente los textos de los musulmanes y de judíos que eran el antecedente de las doctrinas que elaboraría Tomás de Aquino.

Esto es otro ejemplo claro de influencia positiva y reconocida del pensamiento islámico en el pensamiento del cristianismo latino.

Lo que es una influencia encubierta es el planteamiento mismo del problema. Supone considerar a la fe esencialmente como instrumento de conocimiento, un medio noético, lo cual es una noción específicamente musulmana, hermana de los plantea-

mientos neopolotánicos, muy diferentes de los conceptos bíblicos y patrísticos del cristianismo primitivo y oriental. Es, pues, muy lógico que este problema no se plantease a los autores de la Patrística. Una vez planteado el Cristianismo latino por los musulmanes, los cristianos lo resolverían como los musulmanes, pero tendrán unos problemas nuevos, típicos del cristianismo occidental: fe y conocimiento, gracia y libertad, etc., consecuencia de la noción eminente noética de la fe, influida por los musulmanes.

Con este ejemplo se puede ver de nuevo la influecia expresa y la encubierta, que tiene el Islam en el Cristianismo latino, diferenciándose así del Cristianismo oriental, en temas esencialmente religiosos.

5. Los orígenes del adopcionismo hispánico del siglo VIII

El estudio del adopcionismo hispánico del siglo VIII, doctrina cristológica que afectó al Cristianismo latino y fue la principal «herejía» de ese primer siglo de la presencia del Islam en Europa occidental, permite comprender mejor los mecanismos sociales y religiosos que explican algunas influencias religiosas encubiertas del Islam en el Cristianismo latino. El procedimiento, facilitado en Al-Andalus o la Hispania islámica por el trato social entre musulmanes y cristianos, se repetirá, con variantes, en siglos posteriores, en toda Europa, gracias al contacto intelectual que supusieron las traducciones de textos árabes al latín, lengua culta de los intelectuales y teólogos cristianos del Cristianismo latino (ver con más detalle, M. de Epalza, «Jesús en las religiones de Al-Andalus y el origen del adopcionismo», en el Congreso de Historia de la Filosofía Medieval, El Escorial, junio, 1991), publicado en francés en **Islamochristiana**, Roma.

El adopcionismo es una herejía crisiana medieval, que nace y se desarrolla exclusivamente en las últimas décadas del siglo VIII en la Península Ibérica, aunque conocerá unos rebrotes originales en Europa, en los soglos XII y XIV (ver buena introducción general en Juan Francisco Rivera Recio, **El adopcionismo en España. Siglo VIII. Historia y doctrina**, Toledo, 1980). Adopcionismo indica el punto esencial de esa doctrina cristiana, centrada en Jesús, cuya humanidad habría sido divina sólo por adopción.

En los orígenes de esa doctrina, hay elementos externos e internos que permiten suponer un origen islámico, aunque encubierto, porque ninguna fuente reconoce ese origen, ni entre los defensores ni entre los detractores del adopcionismo.

Ya Alcuino, desde el lejano concilio de Frankfurt, atribuye el inicio de esa herejía a cristianos de Córdoba. El mismo Elipando, arzobispo de Toledo y principal defensor del adopcionismo con el obispo Féliz de Urgel, escribía a éste que muchos de sus argumentos provenían de «hermanos» cordobeses, que «tienen ideas claras sobre la naturaleza de Dios» (**recta de Deo sentiunt**). Córdoba era la capital musulmana de Al-Andalus y esos cristianos tenían múltiples ocasiones de discutir sencillamente con personajes musulmanes perfectamente al corriente de las divergencias religiosas entre el Islam y el Cristianismo sobre la naturaleza de Dios y de Jesús: el Islam no admite la divinidad de Jesús del Cristianismo, por considerar que la naturaleza humana es indigna de Dios; los cristianos podían responder que esa naturaleza humana no era propiamente de Dios, sino que había sido «adoptada» por Dios. Era una solución que resolvía las objeciones musulmanas y que se podía defender con textos bíblicos, patrísticos y litúrgicos de la tradición visigótica, como lo harían Elipando y Félix. Es el mecanismo ya estudiado del encubrimiento de influencias islámicas. Los enemigos asturianos de Elipando le reprocharán también el tener abundante cultura de los «filósofos», lo que designa seguramente a los musulmanes y no sólo a los paganos de la Antigüedad, según Rivera Recio.

Hay antecedentes, a lo largo del siglo VIII, de influencias islámicas encubiertas en el Cristianismo latino de los hispanos. Aunque aparecen como herejías cristianas y son condenadas por judaizantes, en realidad son elementos que sus defensores encubren con argumentación cristiana y sus detractores encubren calificándolas de judaizantes, para condenarlos. Hay que recordar las múltiples afinidades entre el Islam y el Judaísmo. Los argumentos y condenas contra el Judaísmo tenían muchísima tradición en el Cristianismo —ya desde San Pablo y los textos neotestamentarios— y los elementos judaizantes eran, por tanto, fáciles de detectar en las novedades doctrinales, mientras que el Islam ni era tan conocido ni era socialmente fácil condenarlo, pa-

ra unas iglesias cristianas social y religiosamente débiles, que preferían ampararse en la condena tradicional del Judaísmo.

En el siglo VIII, ya se habían dado en la península herejías judaizantes de muy probable origen islámico, en doctrinas cristianas: En Zaragoza, con disputas sobre alimentos prohibidos; en Sevilla, sobre el calendario lunar y la santidad intrínseca del sacerdocio, etc.

El propio Félix de Urgel pudo estar perfectamente inflenciado por ideas musulmanas, por su accion evangelizadora juvenil con guarniciones musulmanas en los Pirineos. Eso puede advertirse en su argumentación pro-adopcionismo, pero también —justo antes de morir— en su negación de que Jesús hubiera sido crucificado. Su discípulo el obispo Claudio de Turín abjuraría del adopcionismo, pero más tarde resultó ser el introductor de la doctrina iconoclasta en el Cristianismo latino, con sospechosa coincidencia con las doctrinas musulmanas acerca de la inutilidad de las imágenes y de las mediaciones de los santos, reliquias, pregrinaciones, etc. (ver M. de Epalza, **o. c.**).

Todo el conjunto de la doctrina adopcionista, con su génesis y sus ulteriores desarrollos, permiten destacar, en resumen, algunos elementos comunes a esas influencias encubiertas del Islam en el Cristianismo latino:

a) Los elementos religiosos nuevos nacen de las relaciones con los musulmanes, sea directamente en Al-Andalus, sea por las traducciones de textos islámicos.

b) Se presentan como elementos tradicionales cristianos, con una argumentación exclusivamente cristiana, pero su coincidencia con planteamientos musulmanes, tanto en el Cristianismo oriental (nestorianismo, iconoclastas...) como en el occidental, permiten detectar unos planteamientos islámicos que han provocado esa evolución novedosa de la doctrina tradicional cristiana.

c) Que el encubrimiento de esas influencias islámicas se hace de dos maneras: cuando esos elementos nuevos se aceptan, se encubren con argumentos tradicionales cristianos (tanto en Anselmo de Canterbury y Tomás de Aquino como en el adopcionismo) o se rechaza con condenas por judaizantes (heregías hispanas del VIII sobre alimentos y ritos, y otras).

Estas podrían ser algunas de las conclusiones metodológicas

y provisionales de estas investigaciones para detectar influencias encubiertas del Islam en el Cristianismo latino medieval.

Pero esas mismas tres conclusiones pueden aplicarse a influencias modernas de doctrinas no-cristianas y no-islámicas en el Cristianismo y en el Islam actuales:

a) Nacen de unas circunstancias sociales de diálogo.

b) Se presentan como elementos tradicionales, cuando se admiten.

c) Se condenan como desviaciones cuando se rechazan, pero el planteamiento polémico, él mismo, influye en la reflexión religiosa y provoca nuevas influencias encubiertas.

Esta dialéctica de influencias encubiertas es también evidente en el Cristianismo y en el Islam modernos, especialmente cuando asimilan valores humanos de la sociedad actual, perfectamente integrables, por esos mecanismos de encubrimiento, a la tradición religiosa de asimilación apológica de valores religiosos ajenos, tanto en el Cristianismo como en el Islam.

MIKEL DE EPALZA

ACERCA DEL INFLUJO DE LA JURISPRUDENCIA ANDALUSI EN EL MAGRIB

1. Un espacio jurídico común

En la última década del siglo XIX, Francisco Codera, al dar cuenta de la adquisición por parte de la Academia de la Historia, de una copia de la **Tabṣira** de Ibn Farḥūn (m. 799/1366), resaltaba el hecho de que tal obra, escrita por un autor de origen español, era todavía entonces muy conocida en Marruecos «y aplicada por los tribunales» (1). Estaba así ponderando la gran influencia que el **fiqh** andalusí venía ejerciendo sobre los juristas magrebíes (2), incluso varios siglos después de la desaparición de al-Andalus. Y, aunque se le podría objetar que Ibn Farḥūn escribe su obra muy lejos de España, lo cierto es que debemos considerar a ésta como un producto genuinamente andalusí, ya que está redactada con materiales hispano-islámicos en su mayor parte: Ibn Rušd, Ibn Abī Zamanīn, Ibn Hišām al-Qurṭubī, etc.

La idea de la participación andalusí en el proceso de creación de una jurisprudencia islámica magrebí es desde entonces casi un lugar común entre los estudiosos de esta materia. Así, por ejemplo, cuando, en 1931, Surdon quiere encontrar las raíces del Derecho «indígena» marroquí, cree hallarlas, en primer lugar, en «la herencia andaluza, piadosamente conservada en Marruecos» en bibliotecas particulares (3), citando la ya mencionada

---

(1) «Según nos manifestó el secretario de la última Embajada marroquí» (F. Codera, «Libros árabes adquiridos para la Academia», en Brah, año 1895, página 412).

(2) En este trabajo, llamaremos «magrebíes» a los habitantes de los territorios que ahora corresponden a Marruecos y Argelia, con excepción de Túnez, la antigua **Ifriqiya**; y «orientales», a los habitantes de los países islámicos situados al este de Libia.

(3) Surdon, **La justice civile indigène et le régime de la propriété immobilière au Maroc**, Rabat, 1931, citado por J. López Ortiz en **Al-Andalus** 2, p. 448.

Tabṣira, los **Aḥkām al-Kubra** de Ibn Sahl (ob. 1093), la **Tuḥfa** de Ibn 'Āṣim (ob. 1426)...; y, en segundo lugar, en el **'amal al-fāsī**, como fuente de la jurisprudencia más estrictamente marroquí.

Al mismo tiempo, estos estudiosos hacen hincapié en la existencia de una evidente comunidad jurídica en los países musulmanes a uno y otro lado del estrecho de Gibraltar: las mismas autoridades doctrinales, los mismos textos, las mismas fórmulas, la misma problemática legal con idénticas soluciones. La afirmación de un jurisconsulto de la España omeya tendrá fuerza legal en el Marruecos meriní, por ejemplo. Lo cual no es un hallazgo sorprente ya que en principio, todo el mundo islámico constituye una sola comunidad jurídica; sobre todo si, como en el caso del Occidente musulmán, se trata, a partir del siglo XII, salvo pequeñas excepciones, de poblaciones sunníes que sigen mayoritariamente el **maḏhab** del Imām Mālik.

Sin embargo, la existencia, en los países islámicos, hasta tiempos recientes, de verdaderos códigos escritos y sancionados por la autoridad hace que la aplicación de un **maḏhab** u otro, o incluso de un **'amal** u otro, puede suponer, para individuos de la comunidad musulmana que vivan en lugares diferentes, el estar sometidos, de hecho, a códigos civiles que nuestra civilización ve como distitntos.

2. ¿Existe una jurisprudencia propiamente andalusí?

Hoy, tras un siglo de publicación de materiales y de estudios sobre el Derecho en el Magrib y al-Andalus, parece conveniente intentar de nuevo responder a algunas de las preguntas que nuestros predecesores en el arabismo se hicieron. Por ejemplo: ¿Cómo valorar las numerosas referencias a juristas andalusíes que encontramos en los libros magrebíes de fiqh? Y, admitida esta influencia, ¿podremos realmente reconocer como característicamente andalusíes algunas prácticas legales seguidas en el Magrib?

El primer y principal problema estriba en hallar unos usos legales que podamos calificar de exclusivamente andalusíes. Es verdad que nuestra literatura jurídica abunda en alusiones a prácticas jurídicas que eran consideradas propias de al-Andalus

o de alguna de sus regiones (4), pero generalmente eso sólo indica que, ante dos soluciones diferentes dentro del malikismo, la práctica vigente se inclinaba por una, rechazando la otra. A veces, también la peculiaridad andalusí consistía en que determinada norma, pese a estar sostenida por cualificados doctores del **maḏhab**, no era tenida en cuenta en estas tierras.

Esto último nos puede servir sin duda para definir algo que estudiosos como José López Ortiz han buscado: una tendencia específicamente española dentro del mālikismo. Para demostrallo, habría que hallar un número suficiente de cuestiones en que la jurisprudencia andalusí se separase del resto del mundo musulmán de obediencia mālikī. José López Ortiz creyó encontrar esas cuestiones en el texto que atribuyó a Abū Isḥāq al-Garnāṭī y que editó al final de su famoso estudio «La recepción de la escuela malequí en España» (5).

Como ya he mostrado en otra ocasión (6), este texto, del que conocemos dos versiones bastante discordantes, tiene un alcance mucho menor del que López Ortiz le suponía. Lo primero es que, de las 22 peculiaridades allí enumeradas (que no recogen ni mucho menos todo el '**amal** cordobés) sólo cuatro son soluciones que discrepan de la doctrina del propio Mālik; las otras 18 son cuestiones en que los andalusíes se apartaban de la opinión de Ibn al-Qāsim (en algunos de esos casos, siguiendo la opinión expresada por Mālik), y que no constituían una originalidad en si, ya que coincidían con soluciones jurídicas aplicadas también en otras partes. Lo segundo, y más importante, es que nos consta que buena parte de esas normas no eran realmente seguidas en al-Andalus, si creemos lo que en cada caso nos dicen los manuales de jurisprudencia redactados aquí que nos han llegado.

---

(4) Véase P. Chalmeta, «Acerca del '**amal** en al-Andalus», en **Anuario de Historia del Derecho español**, núm. 57, 1987, pp. 339-364.

(5) En Ahde, núm. 7, pp. 1-167. Véase J. Aguilera Pleguezuelo, «Manuscrito núm. 1.077, en lengua árabe, de la Biblioteca del Real monasterio de El Escorial, sin título, del que es autor el jurista granadino y juez de Mallorca Abū Isḥāq Ibrāhīm Ibn 'Abd al-Raḥmān al-Garnāṭi, del siglo XIV», en **Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos** 36, Granada, 1987, pp. 7-20. Sobre Abū Isḥāq y su opúsculo puede verse también a A. Carmona, «Las diferencias entre la jurisprudencia cordobesa y el resto de la escuela de Mālik: el texto es atribuido a Abū Isḥāq al-Garnāṭī», en **Cuadernos de arabismo de la Universidad de La Laguna** (en prensa).

(6) En «Las diferencias entre la jurisprudencia cordobesa...».

3. Un ejemplo: la intangibilidad de los bienes habices

Examinemos un caso concreto: En 1912, unos meses después de que Marruecos hubiera pasado a ser protectorado de Francia, las autoridades de aquél país comienzan a hacer el inventario de los bienes pertenecientes al Estado. Paralelamente, una comisión queda encargada de definir los derechos del soberano sobre tales bienes. Este comité formuló preguntas sobre la cuestión a diversos juristas. Conocemos una de las respuestas al cuestionario, la de 'Abdalḥayy al-Kittānī (7). En esta **fatwà**, el eminente jurista e historiador responde a la pregunta sobre si un inmueble instituido en **ḥubus** podía ser objeto de una permuta, cambiándolo por otro bien de naturaleza y valor similar, y bajo qué condiciones tal intercambio podía ser llevado a cabo.

Aunque la práctica jurídica **fāsī** venía concediendo validez a ese tipo de transaciones, el **šayh al-kittānī** se ve obligado a empezar diciendo que la opinión explícita de los fundadores de la corriente jurídica mālikī era contraria a dicha práctica, incluso si el inmueble en cuestión amenazase ruina y constituyese un peligro para los vecinos.

Sin embargo, rastreando los precedentes doctrinales que hubieran podido justificar la solución jurídica aplicada en Marruecos, pese a haber sido condenada por Mālik, Ibn al-Mawwāz, Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, Ḫalīl b. Isḥāq, etc., los encuentra en el libro del andalusí Ibn Sahl (s. XI). Este, aun reconociendo la tajante oposición a esta práctica por parte de todos los discípulos de Mālik, aduce algunos testimonios aislados que aseguraban que este último había admitido ciertas excepciones a dicha prohibición, llegando a consentir la venta del **waqf** si éste se había desmoronado o amenazase ruina inminente. Aduce también Ibn Sahl la opinión de un famoso maestro de Mālik, Rabī'a (ob. 753), quien, según se aceptaba, se mostró claramente a favor de la licitud de la permuta de los bienes de mano muerta (8). Por tanto, quienes proponían excepciones a la intangibilidad de dichos bie-

(7) Véase la traducción de esta **fatwà** en B. Parfentieff, «Etude de Droit public malikite. Du droit du souverain musulman de disposer des biens appartenant au Trésor (**Bayt māl al-muslimin**)», en **Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée** núm. 1, pp. 162-179.

(8) El texto de Ibn Sahl ha sido recogido por al-Wanšarīsī, **Al-Mi'yār**, ed. Muḥammad Ḥaggī, Rabat-Beyrut, 1981, t. VII, p. 422.

nes pudieron hallar una relativamente cómoda base doctrina en esas dos opiniones.

Por otra parte, al-Kittānī aduce también la autoridad de Ibn Rušd, el abuelo del filósofo Averroes, al que, unas décadas después de Ibn Sahl, se le consultó acerca de este mismo problema y respondió sin dudar que era válida la permuta, pero a condición de que fuera autorizada por el juez. Finalmente, en el siguo XIV, será el granadino Ibn Lubb (ob. 1380) quien —según nos recuerda también 'Abbdalḥayy al-Kittānī— más expresamente permitirá esta práctica, siempre y cuando estuviera demostrado que el inmueble podría venirse abajo y que no había nadie susceptible de reconstruirlo, o que su reparación reportaría poca utilidad.

Así pues, son los textos de estos doctores, todos andalusíes, los que, a juicio de al-Kittānī, constituyen la principal justificación de la costumbre seguida en Fez a este respecto. Costumbre que se aparta de la doctrina de los grandes maestros del malikismo. No obstante, ¿quiere eso decir que los magrebíes copian una práctica aplicada unánimemente en al-Andalus? Tenemos constancia de que no. Veamos lo que dice Ibn Hišām (ob. 1203) al respecto:

> «Aunque un inmueble con el que se instituido un **ḥubus** caiga en ruinas, no puede ser vendido. Pero, si, en lugar de un inmueble, se trata de un animal que se haya hecho viejo y haya perdido vigor, no hay inconveniente en venderlo y sustituirlo por otro semejante. Afirma Ibn al-Māgišūn: "No es lícita esa venta, tratándose de un inmueble". Sin embargo, se tiene por cierto que Rabī'a autorizó la venta de un bien de manos muertas constitutido por un inmueble ya derruido e improductivo, con la condición de que se invirtiera el precio obtenido en la adquisición de uno similar. Pero, ésta no es una opinión seguida en la práctica jurídica (**wa-laysa 'alay-hi l-'amal**), a pesar de que la afirmación de Rabī'a de que es lícita la venta de los bienes habices es asumida por un sector del mālikismo (**ṭā'-ifat al-mālikiyyīn**)» (9).

(9) **Al-Mufid li-l-ḥukkām**, ms. de Granada, f. 87v.

Por tanto, al menos en este ejemplo, queda patente que la jurisprudencia **fāsī**, aunque no copia una norma cuyo origen pudiéramos situar en la Península Ibérica, ni siquiera que fuera unánimemente admitida aquí, encuentra, sin embargo, en el rico acervo del fiqh andalusí los argumentos que le han permitido, autorizadamente, mantenerla.

Eso dicho, no debemos olvidar que los juristas magrebíes no miran sólo a Al-Andalus, sino también a Ifrīqiya. La escuela de Qayrawān, floreciente en el siglo IX, no sólo prolongará su influencia más allá de este siglo, sino que va a seguir proporcionando nuevos maestros a todo el Occidente musulmán. Ello es constatable en cualquier manual de jurisprudencia redactado en el Magrib al-Aqṣà.

Y tampoco debemos olvidar que ambos centros de difusión de la doctrina māliki (Qayrawān y Córdoba) lo que hacen en definitiva es repetir, explicándalos y aplicándolas, las enseñanzas recibidas de los maestros orientales. Por tanto, los nombres de éstos aparecen junto con los de los **šuyūh** andalusíes, ifrīquíes o magrebíes, en los libros de jurisprudencia que nos han servido de base para este estudio. Pero será interesante saber en qué proporción.

4. Un texto significativo: los Maḏāhib al-Ḥukkām del cadí 'Iyāḍ

Tomemos, como ejemplo, la obra que en el siglo XII redactó Muḥammad b. 'Iyad, hijo del célebre cadí de Ceuta, compuesta sobre todo con materiales del archivo profesional de su padre, **Maḏāhib al-ḥukkām fī nawāzil al-aḥkām** (10). Si procedemos a identificar los nombres de maestros del Derecho que allí aparecen citados más de diez veces, excluyendo lo de 'Iyād y su hijo, llegamos a las siguientes conclusiones: Mūsà b. Ḥammād y Yūsuf b. Aḥmad; un tercio de las autoridades aducidas son andalusíes (nueve nombres), mientras que los ulemas ifrīquíes alcanzan la cifra de seis (cifra que representa casi una cuarta parte de los citados más de diez veces).

(10) Ed. Mohammed Bencherifa, Beyrut, 1990.

Así pues, si medimos la importancia relativa de las diversas escuelas por el número de sus sabios cuyas opiniones son tenidas en cuenta en el texto de que nos servimos, resulta evidente la mayor importancia que aquí tiene la escuela cordobesa frente a la jurisprudencia de Ifrīqiya o de al-Magrib al-Aqṣà. Sin embargo, el grupo con más nombres mencionados (37 por 100) es el de maestros orientales, que son, en último término, la verdadera autoridad doctrinal: Mālik, Ibn al-Qàsim, Aṣbag, Ašhab... y también aš-Šāfi'ī y Abū Ḥanīfa (11); aunque, en muchos casos, su doctrina ha sido extraída de fuentes indirectas andalusíes o ifrīquíes.

Ahora bien, si nos atenemos a la frecuencia con que estos nombres son citados, debemos deducir que la personlidad más influyente en aquellos tiempos era Ibn Rušd el abuelo, que es mencionado en muchas más ocasiones que Mālik y que Ibn al-Qāsim (113, 87 y 68 veces, respectivamente). El cadí de Córdoba, Ibn al-Ḥāgg (ob. 1134), ocupa el cuarto lugar y es citado casi tanto como Ibn al-Qāsim.

Este libro de **nawāzil** del siglo XII (aunque no es más que un solo ejemplo, es, sin embargo, bastante significativo) muestra bien claramente la debilidad de la escuela jurídica magrebí anterior a la época almorávid. Pero, al mismo tiempo, es resultado del despegue que la jurisprudencia del Magrib al-Aqṣà conocía entonces, si el hecho de haber sido compuesto en Ceuta por una personalidad tan vinculada con al-Andalus no lo hace, de alguna manera, un producto andalusí.

5. Los almorávides y el fiqh andalusí

Hemos empezado nuestro examen de las aportaciones hispano-islámicas a la ciencia del Derecho en el Magrib por el siglo XII, una época —como recordaré a continuación— en que la interrelación Magrib-Al-Andalus es especialmente intensa. Pero esto no

(11) No se olvide que los ḥanafíes llegaron a tener en la vecina Ifrīqiya casi tanta influencia como los mālikíes; véase: A. Carmona González, «Las corrientes doctrinales del occidente musulmán vistas por geógrafos orientales del siglo X», en **Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas** (en prensa).

debe hacernos olvidar que, como ha señalado M. Bencherifa (12), «el **fiqh māliki** se expandió en Marruecos primeramente a partir de Qayrawān, más que de al-Andalus». La penetración de nuestra jurisprudencia comienza en tiempos del califato omeya a partir de los pequeños estados aliados de Córdoba: Nakkūr y Ceuta, principalmente. Nada sabemos de la existencia de partidarios del malikismo en los países de confesión hārigī o bargwāṭa; pero sí de la importancia de esta escuela jurídica en el estado de idrīsi de Fez, cuyos primeros alfaquíes aprendieron sobre todo en Egipto e Ifriqiya. 'Amir b. Muḥammad b. Sa'īd al-Qaysī, uno de los cadíes de Idrīs II, había llegado a ser discípulo directo de Mālik (13).

Sin embargo, los juristas mālikíes de Fez no debían de tener, a comienzos del siglo XI, una situación muy fácil, como parece probarlo el hecho de la emigración de Abū 'Imrān al-Fāsī a Qayrawān. Este alfaquí, de reconocida autoridad en su época y aun varios siglos después, tuvo —como bien se sabe— una decisiva influencia sobre el fundador del movimiento almorávid, bajo cuyo régimen el mālikismo conoció su primera época de esplendor en el Magrib Extremo.

El movimiento almorávid fue, ante todo, una avalancha de hombres provenientes del Sahara Occidental que llegaron a controlar una vasta zona, antes organizada en pequeños estados islámicos. Pero, lo que aquí nos interesa recordar es que esa expansión tuvo un motor ideológico: la defensa del sunnismo ortodoxo en su versión mālikí. Ideología que, si bien no estaba suficientemente implantada en las tierras de donde parte la revuelta, era la ideología oficial o mayoritaria del resto de los pueblos islámicos de la cuenca occidental del Mediterráneo. Eso hace que, a diferencia de sus sucesores los almohades, ellos no llegaron a al-Andalus y al Norte de lo que hoy es Marruecos con una doctrina «nueva» que imponer, sino más bien como defensores de la ortodoxia doctrinal que su tosco mālikismo necesitaba: Ibn Yāsīn (14) cede el puesto a Ibn Rušd .

---

(12) Página 8 de su Introducción a la edición citada de los **Maḏāhib al-ḥukkām.**

(13) Véase la citada Introducción de M. Bencherifa, p. 6.

(14) Véase J. Bosch Vilá, **Los almorávides**, Tetuán, 1956, pp. 51-58.

El gran número de consultas jurídicas, de solicitudes de **fatwàs** que conservamos de aquella época parece responder a la necesidad de unificar criterios, de tener un sistema jurídico más elaborado, de desterrar usos locales o de incorporarlos dentro de una diversidad en la ortodoxia que el malikismo almorávid supo admitir. Tarea ésta en la que descollaron especialmente los andalusíes y alguna otra personalidad, como el ceutí 'Iyāḍ (15).

Así pues, en el sistema legal, como en otros terrenos, los almorávides actuaron de enlaces entre al-Andalus y el Magrib. Aún más: fueron unos verdaderos difusores de la civilización andalusí (16). Y, de ese modo, pusieron las bases de una presencia doctrinal hispano-islámica en el norte de Africa que habría de perdurar.

Pero, además, el hecho de que el poder almorávid se estableciese a ambas orillas del Extrecho, unificándolas en un solo estado, explica por qué en ese tiempo los juristas de Córdoba, Granada, Málaga, Sevilla o Murcia (17) fueran los maestros de toda una generación de alfaquíes del norte de Africa, y que las figuras más descollantes de la jurisprudencia magrebí, como el cadí 'Iyāḍ o Mūsà b. Ḥammād, ejercieran sus funciones también a este lado del Mediterráneo.

6. El prestigio, en el Magrib, de la jurisprudencia andalusí, en los siglos posteriores a la época almorávid

La reiterada presencia de los nombres de Ibn Sahl o Ibn Rušd en los libros de **nawāzil** norteafricanos a partir del siglo XII se debe —según mi criterio— más al hecho de haber vivido la coyuntura histórica del Imperio almorávid que a ninguna otra circunstancia. De todos modos, sea cual sea la explicación, la realidad es que el prestigio de estos sabios andalusíes no desapare-

---

(15) El lector podrá encontrar unas reflexiones en torno a este tema, sin duda interesante, pero quizá excesivamente tajantes, en A. Larqui, **L'histoire du Maghreb. Un essai de synthèse**, Paris, 1975, pp. 156-158.

(16) Así lo expresa Ch.-A. Julien, **Histoire de l'Afrique du Nord. Tunisie, Algérie, Maroc, de la conquéte arabe à 1830**, 2.ª ed., Paris, 1975, p. 91.

(17) Piénsese, por ejemplo, en el magisterio del gran cadí de Murcia, aṣ-Ṣadafi; véase: V. Lagardere, «La haute judicature en époque almoravide en al-Andalus», en **Al-Qanṭara** 7, Madrid, 1986, pp. 221-228.

ció con el régimen político al que sirvieron, sino que, antes al contrario, su autoridad se consolidó y es más que evidente en la magna obra de al-Wanšarīsī (ob. 1508), donde figuran repetidamente sus nombres junto con los de otros muchos jurisconsultos hispano-musulmanes, varios de los cuales son posteriores al siglo XII.

Son cientos los nombres de juristas que aparecen en el **Mi'yār** (18), recopilación de la casuística jurídica planteada en el Occidente musulmán desde el siglo X hasta el XV. Según hemos contado, aquellos que son citados en más de 20 ocasiones llegan a 116. Si hemos identificado bien a todos ellos, los magrebíes sólo llegan al 15 por 100 del total, proporción no obstante, muy superior a la que habíamos encontrado en los **Maḏāhib al-ḥukkām** recopilados por Ibn 'Iyāḍ. Los ifriquíes tienen ligeramente menos peso (18 por 100) que en los **Maḏāhib**, y lo mismo sucede con los ulemas orientales (27 por 100). El gran número de alfaquíes de al-Andalus citados (40 por 100 de los nombres mencionados más de 20 veces) muestra el prestigio, en ningún modo decreciente, de la ciencia jurídica andalusí. Lo cual, repitámoslo una vez más, no significa necesariamente la implantación en el Magrib de una normativa legal propiamente hispano-musulmana.

Para terminar, comparemos los datos anteriores con los que se desprenden del examen de la **fatwà** de 'Abdalḥayy al-Kittānī que hemos comentado anteriormente, aunque sólo sea una muestra, muy pequeña —hay que reconocerlo—, de las fuentes con que se elabora el Derecho marroquí a comienzos de este siglo.

En esta ocasión, la mayoría de doctores citados (16, es decir, el 43 por 100) son magrebíes, casi todos posteriores al siglo XIV. Los nombres de personalidades del Mašriq y los de Ifrīqiya mantienen aproximadamente las proporciones que hemos conocido en los ejemplos anteriores (24 y 19 por 100, respectivamente), pero no así los autores andalusíes que son únicamente seis (16 por 100), el menos antiguo de los cuales es el granadino Ibn Lubb (ob. 1381). Ninguno de los sabios ifriquíes es posterior al siglo XV.

Eso quiere decir que, durante la Edad Moderna, desaparecido

(18) La edición que hemos manejado es la de Muḥammad Ḥaggī, véase **supra** nota 8.

al-Andalus y perdido en buena parte el poder irradiador de Qayrawān (y luego de Túnez), se ha ido formando una jurisprudencia propiamente magrebí, aunque deudora en grandísima medida de la jurisprudencia anterior, andalusí o ifrīquí.

ALFONSO CARMONA GONZALEZ

LAUS AL-ANDALUS EN LA LITERATURA MORISCA (1)

La literatura española aljamiado-morisca ofrece en su extensión la mayor parte del universo cultural que atesoraba la comunidad primero mudéjar y, más tarde, morisca. Entre este acervo cultural, que refleja con bastante exactitud la rotundidad de la afirmación islámica de sus poseedores, puede observarse con cierta nitidez cuál era la visión que se plasmaba sobre la tierra que les había visto nacer.

Lo primero que debe ser tenido en cuenta a la hora de la lectura de tales textos son las circunstancias históricas y sociales en que fueron concebidos y escritos: una circunstancia histórica de sometimiento musulmán bajo poder cristiano y otra social y cultural de progresiva opresión de las costumbres y creencias de los hispano-musulmanes.

En este sentido, experimentado de forma nítida por mudéjares y moriscos, parece normal que la visión que se ofrece de la España vivida sea una visión envuelta en los más negros tintes del pesimismo. Este sentimiento viene fundamentalmente dado en los textos aljamiados por la constatación del decaimiento del Islam en el suelo español. Tal se puede comprobar, por ejemplo, en el caso de la obra del autodenominado Mancebo de Arévalo, que recorre las tierras peninsulares a la búsqueda de los restos del saber islámico y cuyas observaciones le conducen a una visión totalmente desalentadora (2).

---

(1) Quiero expresar mi agradecimiento a la doctora María Jesús Rubiera Mata, de la Universidad de Alicante, por sus atentas indicaciones al presente trabajo.

(2) **Vid.** L. P. Harvey, «Un manuscrito aljamiado de la Universidad de Cambridge», **Al-Andalus**, XXIII (1958), pp. 49-74. **Id.** «**Castilian** "mancebo" as a calque of arabic 'abd, or how el mancebo de Arévalo got his name», **Modern Philology**, LXV (1967), pp. 130-132; **Id.** «El mancebo de Arévalo y la tradición cultural de los moriscos», **Actas del Congreso Internacional de Literatura Aljamiada y Morisca**, Madrid, 1978, pp. 20-41; M. T. Narváez, «Más sobre la **Tafsira** del Mancebo de Arévalo», **Religion, identité et sources documentaires sur les Morisques Andalous**, Túnez, 1984, pp. 123-130; **Id.** «Preceptos de la vida cotidiana: ética, moral y buenas costumbres en un capítulo de la **Tafçira** del Mancebo de Arévalo», **Homenaje a Alvaro Galmés de Fuentes**, vol. II, Oviedo-Madrid, 1978, pp. 621-630.

Partiendo de la raíz de tal experiencia no es de extrañar que la visión de un Al-Andalus triunfante, esto es, islámico y digno de ser cantado y alabado, se desplace hacia el terreno ideal de lo imaginado.

Desde este terreno las coordenadas en las que se mueven los escritos aljamiado-moriscos re-sitúan el lamentable estado en el que el Islam se encuentra en España-Al-Andalus. Tal propósito será efectuado cumplidamente por una serie de profecías que, bajo la estructura de **hadiz**, de **jofor** o de simple relato, inciden directamente en los esquemas mentales de los moriscos, buscando explicación lógica a sus desventuras actuales, reforzando la castigada fe en el Islam y proyectando sus propios deseos e ilusiones hacia el terreno de la mitificación (3).

Segun una profecía o **jofor** que corría entre los moriscos y que se pone en boca del propio profeta Muḥammad, la desgracia que ahora se ceba en los musulmanes españoles no tiene especialmente que ver con circunstancias históricas, sino que es un justo castigo por su degradación religiosa y moral durante siglos:

> «y esto será el olvido que terná la gente de la Andalucía de las cosas de la ley, siguiendo sus aficiones y deseos, amando mucho al mundo y desamparando las oraciones, defendiendo las oraciones y negándolas, y atendiendo solamente á la lujuria y á los alborotos y muertes; y porque entre ellos crecerá el mentir, y el menor no reverenciará al mayor, ni el mayor se compadecerá del menor, y crecerá entre ellos la sinrazón, la injusticia y los juramentos falsos» (4).

Esta recalificación de la situación que padecían los moriscos, repetida de esta manera en diversas ocasiones, cumple por una

---

(3) **Vid.** J. N. Lincoln, «Aljamiado prophecies», **Publications of the Modern Language Association**, 52 (1937), pp. 631-644; L. Cardaillac, «Le prophetisme, signe de l'identité morisque», **Religión, identité et sources documentaires siur les Morisques Andalous**, Túnez, 1984, pp. 138-146. Como señala Cardaillac, tales profecías eran en varias ocasiones conocidas de los cristianos, que procuraban a su vez contestarlas con otras de su propia cosecha, como puede observarse en el caso de Marcos de Guadalajara (**ibid.** pp. -39-140).

(4) **Vid.** Luis de Mármol Carvajal, **Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del Reyno de Granada**, Málaga, 1600 (ed. de la Biblioteca de Autores Españoles, vol. XXI, Madrid, 1946, pp. 123-365), pp. 169-174; Mercedes García Arenal, **Los moriscos**, Madrid, 1975, pp. 57-62.

parte el objetivo de justificar la anormalidad teológica que suponía una derrota continuada del Islam y la situación de unos musulmanes viviendo bajo poder cristiano (5), y, por otra parte, preparaban la parte fundamental —positiva y esperanzadora— de las profecías: amparado en la inmensa piedad de Dios, el Islam de Al-Andalus, cuando alcance el punto álgido de su sojuzgamiento (6), volvería a resurgir más brioso y triunfante que nunca:

> «Apiadarse ha Dios soberano dellos con su misericordia, y volverles ha el rostro misericordioso, mirándolos con ojos de clemencia, piedad y compasión; y esto será cuando mas se encendiere en ellos la ponzoña de sus enemigos (...), cuando los sacaren y desterraren de sus pueblos (...). Y a esto enviará Dios poderoso quien los socorra, y los sacará deste grandísimo mal y castigo (...). Habrá escándalo y comunidades entre la ley de los moros y la ley de los cristianos, y volverá todo el mundo á la ley de los moros» (7).

Pero entre ambos extremos —el decaimiento del Islam en Al-Andalus y su ulterior triunfo—, dichas profecías articuladas en

---

(5) **Vid.** sobre los textos jurídicos referentes a la cuestión, M. Turki, «Consultation juridique d'Al-Imām Al-Mazarī sur le cas des musulmans vivant en Sicilie sous l'autorité des normands», **Mélanges de l'Université Saint-Joseph**, L (1984), páginas 691-704; L. P. Harvey, «Crypto-Islam in Sixteenth Century Spain», **Actas del Primer Congreso de Estudios Arábes e Islámicos**, Madrid, 1964, pp. 164-168; L. Sabbagh, «La religion des Moriscos entre deux fatwas», **Les Morisques et leur temps**, París, 1983, pp. 43-56; F. Maíllo, «Consideraciones acerca de una fatwa de Al-Wanšariši», **Studia Historica**, III/2 (1985), pp. 181-191; H. Bouzineb, «Respuestas de jurisconsultos magrebíes en torno a la inmigración de musulmanes hispánicos», **Hesperis-Tamuda**, XXVI-XXVII (1988-1989), pp. 53-66.

(6) Hay que citar en este sentido la problemática que ofrece el manuscrito aljamiado-morisco 774 de la Biblioteca Nacional de París, que ofrece tres aljofores sobre el futuro del Islam en España, uno atribuido a 'Ali ibnu Ŷebir Alferesiyo y los otros dos a San Isidoro. Mientras que los dos primeros son lógicamente proislámicos y auguran la victoria última del Islam en España, el último jofor y segundo de los atribuidos a San Isidoro es absolutamente favorecedor de los cristianos y denigra a los musulmanes, por lo que cabe preguntarse por el sentido de su inclusión junto con los demás relatos aljamiados. **Vid.** L. López-Baralt, «Las problemáticas "profecías" de San Isidoro de Sevilla y de 'Ali ibnu Ŷebir Alferesiyo en torno al Islam español del siglo XVI: Tres aljofores del ms. aljamiado 774 de la Biblioteca Nacional de París», **Nueva Revista de Filología Hispánica**, XXIX, 2 (1980), páginas 343-366. Edición en M. Sánchez, **El manuscrito misceláneo 774 de la Biblioteca Nacional de París (Leyendas, itinerarios, profecías sobre la destrucción de España y otros relatos moriscos)**, Madrid, 1982, pp. 239-248.

(7) M. García Arenal, **op. cit.**, pp. 61-62.

forma de hadices ocupan el espacio conceptual primordial de la literatura aljamiado-morisca sobre Al-Andalus: la característica especial del Islam peninsular como la religión establecida en el extremo más occidental del mundo musulmán y, por tanto, susceptible de ser defendido con un especial ahínco por los creyentes.

En esta comprensión de Al-Andalus los mudéjares y moriscos desplazan su visión hacia la esfera del mito, adornando las características islámicas de la Península hasta el grado de una «divinización» poco disimulada. Dentro de este recurso al mito, se incidirá en un tema ya conocido: la materialización del Paraíso en Al-Andalus. Tema tradicional en la literaura hispano-árabe, los poetas andalusíes se habían afanado en proclamr su visión pasional y divinizadora de su propia tierra, como en los famosos versos de Ibn Jafaŷa de Alcira:

> ¡Oh habitantes de España, qué felicidad la vuestra al tener aguas, sombras, ríos y árboles!
>
> El Jardín de la Felicidad Eterna no está fuera, sino en vuestro territorio; si me fuera dado elegir, es este lugar el que escogería.
>
> No creáis que mañana entraréis en el infierno; ¡no se entra después del Paraíso en la Gehenna! (8).

Con el transcurrir del tiempo, aunque la realidad de los mosriscos ha atemperado la entusiasta identificación, seguirá siendo en Al-Andalus donde se encuentre la vía más cercana al Paraíso, según lo que señala el propio Profeta en sus hadices:

> «Alandaluziya abe / kuwatoro puwertas de las puwertas / del aljannat (**el paraíso**). Una puwerta ke le dizen // Faylonata, i otra puwerta Lorqa, / i otra puwerta ke le dizen Tortosa, i otra puwerta ke le dizen Guwda/lajara» (9).

---

(8) **Vid.** H. Pères, **Esplendor de Al-Andalus**, trad. esp., Madrid, 1983, p. 122. Estos versos fueron considerados heréticos por el sultán meriní Abū 'Inān Fāris, pero el andalusí que se los recitó los justificó acudiendo a un hadiz sobre las guerras de los musulmanes: «El Paraíso está a la sombra de las espadas» (**ibid.**) número 6). La atribución de paraíso en la tierra podía extenderse también a alguna de las ciudades de Al-Andalus (**ibid.**, pp. 123-125).

(9) Ms. 774 de la Biblioteca Nacional de París, ff. 302v.-303r.**Vid.** edición en: M. Sánchez, **op. cit.** Sobre esa confusa «Faylonata», Luce López-Baralt advierte que, debido a la poca claridad del manuscrito, podría leerse también «Cayluwna- =

«Acavar se a la matança del oriente, y del poniente, y no de la isla del Andalucía, que es puerta de las puertas del Cielo» (10).

Con esta atribución o localización, Al-Andalus queda ya elevada a la categoría de las ciudades santas como Jerusalén, que, según las leyendas musulmanas, es la proyección vertical de la Jerusalén celestial (11). Al-Andalus queda conceptualizada como tierra santa en la que la lucha por la defensa del Islam (en pliegue hasta las circunstancias contemporáneas de los moriscos) adquiere no ya ribetes de buena creencia, sino de cumplimiento divino.

Este tipo especializado de hadices en los que Muhaman profetiza las vicisitudes venideras de Al-Andalus y que resulta muy apropiado para situaciones particulares de crisis no es obra exclusiva de manos moriscas; este arquetipo ya se había utilizado en Al-Andalus en su misma forma y con casi idéntico desarrollo, especialmente en el anónimo **Ḏikr bilād Al-Andalus** (ss. XIV-

---

= ta» o «Bayluwnata», inquiriendo una posible identificación con Calatayud («El oráculo de Mahoma sobre la Andalucía musulmana de los últimos tiempos en un manuscrito aljamiado-morisco de la Biblioteca Nacional de París», **Hispanic Review**, LII, 1 [1984], pp. 41-57; tb. **Id.** «Mahomet, "prophete et mythificateur de l'Andalousie musulmane des desrniers temps», **Revue d'Histoire Maghrebine**, XXI-XXII (1981), pp. 199-201). Dada la disposición geográfica de los otros topónimos citados, el texto parecería indicar un emplazamiento situado al occidente de Al-Andalus (¿quizá Badajoz?). Por otro lado, hay que señalar que otra posible identificación podría realizarse (asumiendo un error del autor aljamiado) con Granada (**Garnāṭa**), semejante desde el punto de vista fonético. Sobre la «puerta de Tortosa» **vid.** también R. Kontzi, «La literatura aljamiada: la literatura de los últimos muslimes de España», **Awrāq**, I (1978), p. 49.

(10) Ms. Egerton 1511 de la British Library. **Vid.** L. P. Harvey, «A Morisco Collection of Apocryphal Hadiths on the Virtues of Al-Andalus», **Al-Masāq**, 2 (año 1989), p. 29. El texto está incluido en un manuscrito misceláneo compuesto de papeles inquisitoriales de varia procedencia; la profecía puesta en boca de Muhammad es la traducción de unos papeles en árabe confiscados a los moriscos vallisoletanos Simón y Gonzalo de Mendoza y que fue hecho por el jesuita, también de extracción morisca, Ignacio de las Casas (sobre la importante actividad en relación con la cuestión morisca de este personaje **vid.** F. de Borja de Medina, «La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)». **Archivum Historicum Societatis Iesu**, LVII [1988], pp. 3-136.

(11) **Vid.** M. Asín Palacios, **La escatología musulmana en la Divina Comedia**, Madrid, 1961, pp. 220-223. Por otro lado, los geógrafos árabes consideraban a Al-Andalus como uno de los cinco paraísos terrestres junto a la Gawṭa de Damasco, el río de al-Ubulla, el jardín de Ṣuŷd y el valle de Bawwān; **vid.** H. Pèrés **op. cit.**, página 123.

XV) (12). Estas estructuras ya utilizadas para traer a colación las virtudes religiosas de Al-Andalus pasan con el tiempo a mudéjares y moriscos, que las utilizan con apenas modificaciones para sus propios propósitos (13).

Así, como se ha señalado, lo primero que se ofrece al lector de los textos es la visión «esforzada» del Islam de Al-Andalus: si en la Península se encuentran varias de las puertas del Paraíso, lo lógico es que sus habitantes sean, o hayan sido, particularmente esforzados en la práctica del Islam:

> «Y el Andalucía es camino de la morisca, y lo mejor della, y no ay después dello sino infidelidad en el fin del mundo...» (14).

> «...unos hombres de mi gente que serán en este poniente de una isla que llaman Andalucía, que sus vidas serán como de ermitaños, y sus muertes de mártyres...» (15).

---

(12) **Vid.** L. Molina, **Una descripción anónima de Al-Andalus**, Madrid, 1983, 2 vols. Para estos hadices sobre los méritos de Al-Andalus **vid.** vol. I, pp. 22-27 (especialmente [16], [17], [18], [23] y [24]. Se encuentra entre ellos uno que recoge la fórmula «(...) Al-Andalus, que será lo último hasta donde se propague esta religión y alcance el Islam y lo primero de donde desaparezca« (**ibid.** p. 23), frente a otros tres que sostienen que el Islam no desaparecerá de Al-Andalus hasta el fin de los tiempos. La primera fórmula aparece en el manuscrito aljamiado número 775 de la B. N. de París: «...una isla ke se llama Andaluziya, ke será la más çaguera isla ke se poblará del al-Içlam, i será la más primera ke ende será tirado i-aliçlam d-ella» (M. Sánchez, **op. cit.**, p. 252), mientras que la segunda afirmación puede observarse en el manuscrito Egerton 1511 de la British Library (L. P. Harvey, **op cit.**, p. 30). Luis Molina señala como probables fuentes de esos hadices a al-Ḥumaydī (M. 488/1095), Ibn Baškuwal (m. 578/1182), al-Zuhrī (s. VI/XII) y el **Mugrib** de Ibn Sa'id.

(13) Para la continuación de la literatura de hadiz entre mudéjares y moriscos **vid.** L. P. Harvey, **The literary culture of the Moriscos (1492-1609). A study based on the extant mms in Arabic and Aljamia**, Oxford, 1958, pp. 147-152.

(14) L. P. Harvey, **op. cit.**, p. 31.

(15) **Ibidem**. El manuscrito señala también cuáles son las mejores «ermitas» o **ribāṭ** de Al-Andalus: la del monte Jarin (o Julairin, esto es, Sierra Nevada) en la costa de Andalucía destaca sobre todas (orar en ella un día equivale a mil peregrinaciones a la Meca), aunque también son importantes las del «río de Adra» y la ermita de Albuniul o del Río Salado «en la costa del mar al poniente del río» (pp. 32-34). Esta última localización resulta un tanto problemática en cuanto a la conjunción de esos dos elementos, puesto que no hay constancia de que Albuniul o Albuñol haya sido llamado en alguna ocasión el Río Salado. Existe en las fuentes árabes un «río Salado», llamado por los autores árabes **Nahr Bakka**, pero desemboca a la altura de Conil (Cádiz), **vid.** E. Terés, **Materiales para el estudio de** =

La visión ideal de los musulmanes de Al-Andalus como esforzados creyentes es una lógica consecuencia de la visión que se ofrece sobre la Península. Se trata del extremo occidental del Islam, un Islam de frontera por tanto (16), que hay que cuidar muy especialmente ante las asechanzas de los enemigos infieles.

Ese especial cuidado en preservar el Islam de Al-Andalus es la virtud principal que se exalta en estos textos; lo que se desea es que la fe no desfallezca ante los pelgros de la defensa, por lo que los galardones a ganar en esta batalla concreta serán incomparablemente mayores que en cualquier otro lugar.

La visión mítica del Islam de Al-Andalus lleva a los autores a colocar las tierras andalusíes, en una comparación altamente positiva para ellas, junto a los lugares sagrados del Islam. Así, por ejemplo, quien esté un solo día en Zaragoza será más afecto a Dios que el que busque el perdón de sus pecados en las mismísimas Jerusalén o La Meca, mientras que mantener durante una sola hora la frontera en Tortosa equivale a obtener automáticamente el perdón (17).

De la misma manera que las postraciones en Tortosa tienen más valor que las efectuadas en La Meca, los habitantes de Al-Andalus quedan asignados como los mejores y más meritorios creyentes, por encima de los de la Ciudad Santa (18), y no es de extrañar semejante desplazamiento homogeneizador de valores cuando se afirma tasativamente que:

= **la toponimia hispano-Arabe. Nómina fluvial**, Madrid, 1986, vol, I, pp. 71-72-266). Teniendo en cuenta que el texto habla también de Sierra Nevada y del río de Adra, la zona de la que se está haciendo referencia ha de ser la de Albuñol, en la provincia de Granada, cerca de los límites de Almería, donde existe una rambla y un pueblo del mismo nombre. Madoz indica, además, que dentro del partido de Albuñol y en las afueras del pueblo del mismo nombre se encuentra en la costa la aldea de La Rávita, utilizada como puerto. En ella señala un castillo «abandonado a la orilla del mar en el sitio en que desagua en él la rambla de Guarca» (**Vid.** P. Madoz, **Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España**, Madrid, 1845, vol. I, pp. 341-346).

(16) En el sentido que señala M. de Epalza: «El Islam aragonés, un Islam de frontera», **Turiaso**, VII (1987), pp. 9-21.

(17) **Vid.** A. G. Chejne, **Islam and the West.: The Moriscos, a Cultural and Social History**, Albany, 1983, p. 26.

(18) Ms. Junta 3, ff. 215v-216r y 222v. **Vid.** R. Kontzi, **Aljamiado Texte. Ausgabe mit einer Einleitung und Glossar**, Wiesbaden, 1974, vol. II, pp. 633, 646-647.

«Mantener frontera en Andaluziya un diya solo, i una noche es mejor ke dozze alhacjjas kunpilidos el debdo» (19).

De esta forma, Al-Andalus es cantada como la mejor y más digna tierra del Islam desde el momento en que el mismo Profeta Muhammad solicita estos especiales esfuerzos para su mantenimiento y explica los extraordinarios dones que Dios otorga a los que contribuyen a su causa.

Este tono de suprema recompensa y mitificación de las tierras de Al-Andalus impregna incluso parte de la obra de un autor como el mencionado Mancebo de Arévalo, poco dado por el tono general de su trabajo a estridentes y hagiográficos discursos. En su **Tafçira** dedica un capítulo a la «Kaída del-Andaluziyya» (20) en el que, a pesar de tratar sobre el decaimiento del Islam en Al-Andalus, desliza unos elogios significativos que denuncian su afán nostálgico y mitificador de unas tierras que recorre con dolor.

En este capítulo, en el que se llega a presentar un paralelismo entre los pecados de Israel y los de los habitantes de Al-Andalus con los castigos que Dios ha dispuesto para ambos pueblos, el Mancebo se duele de que esta tierra tan rica —como lo prueban los maravillosos presentes hechos por los andalusíes en La Meca (21)— esté en manos cristianas. Esta tierra que era islámica queda absolutamente elevada a la categoría de mito (con reminiscencias bíblicas y coránicas) en un párrafo totalmente revelador de los sentimientos de su autor:

«Era Garanada imentada [nombrada] en todo el mundo[,] no abiyya en Maka maš alto torofeo kera/el de loš rreyyeš del-Andaluwsiyya[,] no abiya en tiyerraš de rreyeš ni soldaneš maš šuw-/**bilimeš** alkassares ni mas deleytosoš/bercheleš [vergeleš] [,] ni máš anchaš begaš kon/rrobleš de ḏiveršoš furuwtoš[.] Yo bí por miš ochoš [ojos] arroyoš de miyel por/laš bereñaš abaššo» (22).

(19) M. Sánchez, **op. cit.**, p. 250.

(20) **Vid.** M. T. Narváez, «Mitificación de Andalucía como "Nueva Israel": el capítulo "Kaída del-Andaluziyya" del manuscrito aljamiado la Tafçira del Mancebo de Arévalo», **Nueva Revista de Filología Hispánica**, XXX, 1 (1981), pp. 143-167 (Transcripción del capítulo pp. 159-167); L. López-Baralt, «El oráculo...», **op. cit.**, página 50.

(21) Ibid., p. 160.

(22) La leche y la miel son los elementos arquetipos de un lugar ideal que Dios otorga a sus fieles elegidos, tanto en el judeocristiano (la tierra prometida que mana leche y miel: Ex 3, 8.17; 13, 5) como en el Islam (el Paraíso con ríos de miel, leches y vino: **Corán** XLVII, 16/15-17/—).

Pero no sólo este mito de Al-Andalus como la mejor de las tierras del Islam era conocido y cultivado entre los moriscos. Si en las profecías mencionadas se observa un anhelante deseo de responder con mítica beligerancia a las condiciones vitales que les imponían los cristianos, con el conocido asunto de los libros plúmbeos del Sacromonte granandino se pasa a una dimensión histórico-religiosa diferente.

En estas falsificaciones, de cuya autoría morisca nadie duda en la actualidad (23), se intenta dar cuenta de unos «verdaderos» principios del cristianismo aproximándolo de forma notable a los principios islámicos. Con ellos, por otra parte, se da base a una antigüedad apostólica de la iglesia granadina —en una época en que diversas iglesias españolas pugnaban por la primacía— al confirmarse la venida a España del apóstol Santiago con algunos discípulos (24), entre ellos nada menos que el aptrono de Granada, San Cecilio.

Para nuestro propósito, interesa señalar las ocasiones en las que España es señalada en los plúmbeos como un lugar de especial significación religiosa. En dos momentos de conversación de los apóstoles con la Virgen María, ésta señala una tierra del «último Occidente» llamada España (25). En esta tierra Dios ocultará, por medio del apóstol Jacobo, un traslado de un libro divino llamado **La verdad del Evangelio**. Tal libro estará escondido mientras se vayan perpetuando una serie de desastres que han de caer sobre los hijos de Israel. Sólo cuando venga el pueblo de los árabes con la Ley verdadera de Dios podrá descubrir tal libro oculto en España.

De esta manera, la Península queda como custodia del verdadero mensaje de Dios que será hallado por el pueblo árabe en un

(23) **Vid.** M. J. Hagerty, **Los libros plúmbeos del Sacromonte**, Madrid, 1980; D. Cabanelas, **El morisco granadino Alonso del Castillo**, Granada, 1965; **Id.**: «Arias Montano y los libros plúmbeos de Granada», **Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos**, XVIII-XIX (1969-70), pp. 7-41; J. Godoy Alcántara, **Historia Crítica de los falsos cronicones**, Madrid, 1868, pp. 8-10-97-105.

(24) Idea, claro está, que era aprovechada a partir del particular empeño cristiano —recrudecido muy especialmente en la época de los plúmbeos— en la venida del apóstol a la Península. Estudio pormenorizado sobre la idea de la visita de Santiago en T. D. Kendrick, **Saint James in Spain**, Londres, 1960.

(25) Concretamente en el **Libro de la Historia de la Verdad del Evangelio** y en el **Libro de las acciones de Jacobo apóstol y de sus milagros; vid.** M. J. Hagerty, **op. cit.**, pp. 124 y 208.

lejano futuro. La mitificación, en este sentido, supera cronológicamente al propio profeta Muḥammad y es desplazada hasta los primeros tiempos cristianos o, desde la perspectiva de los libros, protoislámicos. La Verdad Divina, asociada a los árabes, a la lengua árabe y al mensaje de Dios predicado por Jesús antes de su alteración por los cristianos, queda así nuevamente emplazada dentro de una tierra que va aquilatando cada vez mejor sus propios perfiles míticos. Es la tierra «natural» de la religión verdadera, que, en su vertiente material, ha sido vertida en árabe

Es éste un campo ya un tanto lejano de aquellas desesperadas profecías que corrían en manos de moriscos y que pronosticaban esperanzadas el triunfo último del Islam en España; es un tereno de autores particulares que prestan sus plumas —más o menos cargadas de erudición— a unos propósitos determinados entre los que se encuentra el enaltecimiento o, cuando menos, la apreciación de la anterior realidad religiosa islámica de la Península.

En este sentido se debe incluir también a Miguel de Luna y su **Verdadera historia del Rey don Rodrigo** (26). En esta obra, Luna se propone contar la historia de la España goda y musulmana a partir de un supuesto manuscrito escurialense del siglo VIII que recoge el testimonio de un testigo presencial de los hechos que cuenta: el alcaide Abulcácim Tárif Abenterique. Teniendo en cuenta este hecho, no es de extrañar no sólo el que Luna ignore toda la leyenda e historiografía anterior, sino también el que su visión de la historia sea totalmente opuesta a la que el casi unán-

(26) **La verdadera historia del rey Rodrigo, en la cual se trata de la causa principal de la pérdida de España, y la conquista que della hizo Miramamolin Almançor Rey que fue del Africa, y de las Arabias, y vida del Rey Iacob Almançor. Compuesta por el sabio Alcayde Abulcacim Tarif Abentarique, de nación Arabe, y natural de la Arabia Petrea. Nuevamente traduzida de la lengua Arabiga por Miguel de Luna vezino de Granada. Interprete del Rey don Phelippe nuestro señor,** Granada, 1952. Sobre Miguel de Luna **vid.** D. Cabanelas, **El morisco...**, **op. cit.**, páginas 182-184, 188-191, 214-217, 229-231; **Id.** «Cartas del morisco granadino Miguel de Luna», **Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos**, XIV-XV (1965-66), pp. 31-47. Juicios críticos, siempre negativos, sobre la obra en: J. Godoy Alcántara, **op. cit.**, páginas 8-10; M. Menéndez Pelayo, **Orígenes de la novela**, Santander, 1943, vol. II, página 106; R. Menéndez Pidal, **Floresta de leyendas heroicas españolas**, Madrid, 1925-27, vol. II, p. 48.

ne reflejo goticista de la historiografía oficial había tallado con entusiasmo (27).

Aquí todo el mundo visigodo queda descrito con la más negra de los visiones, como un punto oscuro en la historia de España que sólo quedará borrado y superado por la intervención musulmana. Los musulmanes instaurarán un período de paz y convivencia entre los pueblos de la Península que sólo será roto por razones políticas internas (28).

Cuando Luna entra con cierto regusto en el capítulo de los inicios de la conquista, describiendo el ejemplar proceso de avance llevado a cabo por los musulmanes, va detallando la caída de las ciudades visigodas en las nuevas manos, deteniéndose de forma especial —en suerte de lógica justicia histórica— en la rendición de Granada, cuyas tierras le parecen de una belleza realmente imponente:

> «...una cibdad pequeña en alto sitio fabricada, la cual descubría una muy amena y deleytosa vega a la vista, en medio de la qual atrauessaua un muy hermoso rio caudaloso. Los montes de su circuito estauan llenos de arboledas y frescuras, que parecían un parayso en la tierra» (29).

Al-Andalus queda dibujada en la historia de Luna como la consecuencia de la providencia divina que vino a desterrar la corrupción galopante de la monarquía visigoda. Se trata ahora de un **laus** hacia la unidad de una tierra en la que vivieron en paz y justicia distintos pueblos bajo la sabia tutela del prudente gobernante árabe. Luna, que clama en su obra por una mayor comprensión y humanidad hacia la vilipendiada minoría morisca a la que pertenece, retrae la mirada hacia su propio mito. Poco importa que se un mito opuesto al mito «oficial» de la histo-

---

(27) **Vid.** el profundo estudio de F. Márquez Villanueva, «La voluntad de leyenda de Miguel de Luna», **Nueva Revista de Filología Hispánica**, XXX, 2 (1981), páginas 359-395.

(28) Problemas que se explican por la falta de unión interna del califato oriental que hacen surgir en Al-Andalus pequeños reinos escindidos y debilitados frente al poder cristiano. Para esta reproducción en Luna del concepto de la 'asabiyya de Ibn Jaldūn **vid.** F. Márquez, **op. cit.**, pp. 367-369.

(29) I, fol. 28v. **apud.** F. Márquez, **op. cit.**, p. 366.

riografía española mientras que pueda lograr su objetivo de mostrar al lector cómo, según él, debe cantarse a una tierra determinada en la que, por voluntad de Dios, fue posible una pacífica coexistencia.

LUIS F. BERNABE PONS

«VIAJE POR AL-ANDALUS», DE HUSSAIN MU'NIS

El libro **Viaje por Al-Andalus** o **Viaje por España**, escrito por nuestro autor Hussain Mu'nis (1) está basado en un viaje realizado por él mismo en España en 1963. Este no era un viaje normal, sino que era un viaje nostálgico, de recuerdo de sus antepasados y de la historia de los árabes en Al-Andalus.

En este viaje que realiza por la Península Ibérica no ve la España de los años sesenta, sino el Al-Andalus que en ese mismo espacio geográfico se desarrolló muchos siglos antes. Es una primera identificación en la que en un mismo espacio se atribuye un tiempo diferente al que se vive.

Cuando se lee el libro se encuentra un filtro ideológico que impide al autor ver la España actual, viendo por el contrario la España musulmana con toda su gloria, decadencia, triunfos y pérdidas.

El autor comienza viendo la Península Ibérica a través de unos mitos comunes en todos los árabes cultos. Si prestamos atención a los árabes que viven en los países árabes, percibimos que Al-Andalus pervive en la mente de todos: «quien lo vio, sueña con lo que vio, y quien no ha tenido la suerte de verlo, sueña y desea ver al glorioso Al-Andalus» (2).

Al-Andalus, para los árabes, es otro país árabe más que ha perdurado a través del tiempo en sus mentes, con sus gentes, ciudades, poetas, científicos y, sobre todo, con su gloria.

Esta obra está escrita en árabe y para los árabes desarrollando los mitos culturales que están en sus pensamientos, mitos que

---

(1) Hussain Mu'nis nació en Egipto en 1912. Profesor universitario y académico; catedrático de Historia del Islam en la Universidad de El Cairo. Fue director del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid de 1956 a 1969. Realizó su primera visita a España en el año 1940, durante la Segunda Guerra Mundial. Terminó de escribir este libro en marzo de 1963 y fue publicado a finales del mismo año. Autor de numerosos libros sobre Historia y Geografía musulmana. Ha traducido al árabe libros como **Bodas de sangre**, de Federico García Lorca; **La historia del pensamiento andalusí**, de Angel González Palencia. En la actualidad vive en El Cairo, donde sigue ejerciendo su magisterio intelectual.

(2) Hussain Mu'nis, **Riḥlāt Al-Andalus**, Al-Qāhira, 1963, p. 7 (la traducción es mía).

ellos comprenden bien y que los occidentales no pueden comprender en toda su extensión. Los occidentales se alimentan de otros mitos, como **Los cuentos de la Alhambra**, de Washington Irving, que encuentran en lo sentimental toda su razón de ser.

Hussain Mu'nis desarrolla unos estereotipos destacables que aseguran la recepción completa de sus ideas por parte del lector árabe (puedo comentar, a título porsonal, que yo mismo, siendo árabe, sentí gran tristeza y dolor cuando me hizo recordar nuestra historia en Al-Andalus) y, así mismo, hace participar al lector árabe directamente en nuestra historia común.

Su descripción geográfica de Al-Andalus refleja un conocimiento perfecto y una cultura extensa. Las fuentes de este conocimiento son, aparte de la lectura, el amor hacia la historia de Al-Andalus y la tristeza por su pérdida.

Si entramos a analizar esos elementos que forman parte de conjunto de los mitos sobre Al-Andalus, pueden diferenciarse una serie de diferentes mitos.

Entre los mitos históricos que se pueden destacar figura la descripción política de Al-Andalus, para la cual señala: «Al-Andalus es un país de muy difícil unión bajo un solo mando, pues la Península Ibérica nunca ha estado unida, ni antes de la llegada de los árabes, ni con ellos, ni después de su salida, hasta la llegada del siglo XVII» (3).

Destaca sobre todas la época de 'Abd ar-Raḥmān III «al-Naṣir» (912-929), en la que Al-Andalus es descrito como el paraíso, cuyo corazón es Córdoba, la «Meca» de la cultura y de la ciencia. Cuenta que los omeyas (4) siempre quisieron conservar las costumbres de sus antepasados, y que por eso, por ejemplo, la mezquita de Córdoba siempre fue para ellos su obra mimada: cada uno de los califas le hacía un regalo, efectuando ampliaciones y añadiéndole belleza a esta identificación religiosa y fuente cultural y científica.

En un segundo apartado, entre los mitos religiosos, destaca en primer lugar la misma mezquita de Córdoba (5) y la desgracia en ella perpetrada al mutarla en catedral. Eu autor describe

(3) **Ibid.** p. 91.

(4) La dinastía omeya en Al-Andalus fue inaugurada por 'Abd ar-Raḥmān I en el año 756 y se extinguió con Ḥišām III en el año 1031.

(5) La primera piedra de la mezquita de Córdoba fue colocada el año 780, mientras que la última fue puesta el año 1000.

esta transformación como el paso del día a la noche, de la luza a las tinieblas, paso que también sufrieron, entre otras, las mezquitas de Sevilla y Granada. Se deriva también un sentimiento de vergüenza para un árabe al comprobar que por culpa de los propios árabes había tenido lugar la pérdida de esas mezquitas y su transformación de núcleos culturales islámicos en lugares cristianos que clamaban por la desaparición del Islam del mapa de Al-Andalus.

El autor recuerda la mezquita de Córdoba cuando significaba la fuente principal de la cultura, y, cuando visitó la mezquita, permaneció unos instantes recordando cómo era cuando los musulmanes practicaban allí el rezo del alba y después se iniciaban las clases —los profesores junto a las columnas de la mezquita y, alrededor de ellos, los alumnos haciendo esfuerzos por aprehender y desarrollar los muchos conocimientos religiosos y científicos que adornaban a sus maestros—.

Cada ciudad, pueblo o río, hacen recordar al autor la España musulmana; en su libro describe los topónimos de las ciudades o ríos actuales y se detiene y nos deleita con los que tenían en la época del dominio árabe. Tales nombres árabes que perviven solamente en la memoria llaman al autor desde su pasado glorioso para recordarle el doloroso trance del paso inexorable del tiempo; Al-Andalus se perdió, y con él se perdieron los rastros más íntimos de su identidad musulmana: los propios nombres árabes de sus tierras.

Y si los topónimos árabes de Al-Andalus le evocan el pasado glorioso que ahora se recuerda, también el autor se complace en dar cuenta de sus hijos destacados. Así, detalla las ciudades que ha conocido (o ha vuelto a conocer) a través de las vidas y las obras de estos personajes históricos.

Así, la ciudad de Guadix la recorre a través de su conocimiento de Abī 'Abd Allāh Muḥammad ibn al-Ḥaddād; en Loja imagina una mañana que Lisān ad-Dīn ibn al-Jaṭīb está al lado de una fuente escribiendo uno de sus libros; en Jaén imagina que coge una guía de teléfonos y encuentra el nombre y la dirección de Ŷamal ad-Dīn ibn Mālik (6) y puede hablar con él; en la Al-

(6) Abū 'Abd Allāh Ŷamal ad-Dīn Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn Mālik, nacido aproximadamente hacia el 601/1203 en Jaén y muerto en 672/1274. Autor de una famosa gramática árabe versificada.

hambra imaginó ver a Abī Haŷŷaŷ Yūsuf ibn al-Aḥmār (1231-1273) en una de sus salas: se abren las puertas y entra el califa seguido de su corte para celebrar una de sus sesiones culturales; en Córdoba recuerda a Abū-l-Walīd ibn Rušd (7) y siente que puede preguntar a cualquiera: ¿Dónde vive Ibn Rušd? Por supuesto, todo el mundo lo conoce y pueden decirle dónde vive; a Andújar la reconoce por el poeta Abū Isḥāq al-Ŷahdabī al-Andušrī, y no deja de anotar con nostalgia que de esta ciudad ya no se sacan poetas, sino solamente uranio.

Cuando el autor visita las ciudades grandes e importantes —Córdoba, Sevilla, Granada— destaca los mitos de estas ciudades relacionándolos también con los más importantes personajes que las recorrieron.

Cuando visita la ciudad actual de Córdoba, el autor es capaz de respirar el olor de la Córdoba musulmana y señala que siente y anda por los mismos caminos que utilizaron Ibn Rušd, Ibn Ḥazm (8) e Ibn Šuḥayd. Recorre Córdoba y anota: en estas ruinas vivió el poeta Abū-l-Walīd ibn Rušd, el mejor filósofo de toda la Edad Media; entre estos restos vivió Abū Bakr ibn Tufayl (m. en 1185), quien escribió la más completa novela filosófica que se haya escrito: **Hay ibn Yaqzan**; entre esta actual tristeza vivió Abū-l-Qāsim Az-Zahrawī, el mejor de los cirujanos; entre estos escombros estuvo cantando y llorando el poeta Abū Bakr ibn Quzmān, el mejor poeta de cuantos nacieron en Al-Andalus.

Hemos visto cómo son los personajes de Córdoba, cómo es su mezquita y cómo es su toponimia. Pero ¿cómo es en realidad Córdoba? Córdoba es «la ciudad triste»: «Cuando se pasea por la ciudad, por sus calles, se siente una profunda tristeza y siempre ha sido así; hasta en los días de su mayor esplendor siempre inspiraba respeto y tranquilidad. Sus habitantes sentían que la suerte no estaba de su lado. Ahora la llaman «la Sultana Triste»; García Lorca dijo que era «Lejana y Sola»; Antonio Machado dijo en uno de sus poemas que «las aguas del Guadalquivir se convierten en lágrimas a su paso por Córdoba» (9).

---

(7) Abū-l-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad Muḥammad ibn Rušd al-Ḥafīd nacido en 520/1126 en Córdoba y muerto en 595/1198 en Marrakeš.

(8) Abū Muḥammad 'Alī ibn Aḥmad ibn Ɓa'īd, nacido en Córdoba en 384/994 y muerto en 456/1064. Fue poeta, historiador y filósofo.

(9) **Ibid.**, p. 58.

Muchos poetas árabes nacieron en Córdoba y son poetas de lágrimas y tristezas como Ibn Ḥazm 'Abbās ibn Nasīḥ. Nosotros, los árabes, no visitamos Córdoba como simples turistas, sino como alguien que vuelve a su patria después de un viaje muy largo: toda ha cambiado, pero sigue siendo su patria.

Esa patria también se extiende a otras ciudades de Al-Andalus, como Sevilla, descrita como la primera capital de Al-Andalus y en la que vivió Mūṣā ibn al-Nuṣayr y su hijo (10) y como la última capital que cayó en manos de los cristianos (1248) antes de que el Islam peninsular quedara reducido a la zona de Granada.

Sevilla fue la capital del arte, de la música y del baile en Al-Andalus y era punto predilecto de reunión de todos los poetas andalusíes. Sin embargo, nada de eso queda en el tiempo del viaje del autor; sólo han pervivido los mitos que merodean continuamente por las calles de la ciudad.

El autor recorre también el camino de Sevilla a Granada, que es descrito interiormente como un camino de ciencia y luz. Granada fue la última ciudad de Al-Andalus en caer en manos cristianas; según Hussain Mu'nis, el retraso de su derrota se debió a tres factores:

I. La naturaleza geográfica de la región.
II. La construcción de los palacios de la Alhambra.
III. Las diferencias políticas entre los reyes españoles.

Esta época, esta caída de la ciudad de Granada se sitúa en la misma época del descubrimiento de América; el autor se detiene en el significado de este doble acontecimiento: en 1492 se asiste a la muerte de un mundo dentro de las fronteras hispanas y se presencia el nacimiento de uno nuevo más allá de los límites territoriales.

También el territorio del Levante peninsular, **Šarq Al-Andalus** (11), es visitado por Hussain Mu'nis. En él destaca sobre to-

(10) 'Abd al-'Azīz ibn Mūsà (714-716). **Vid.** Anwar G. Chejne, **Historia de España musulmana**, Madrid, 1980, p. 20.

(11) **Vid.** M. de Epalza, «Dos literatos árabes viajan por Sharq Al-Andalus: Shakib Arslán (1939) y Hussain Mones (1963)», **Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes**, Alicante, 1 (1984), pp. 173-184.

do su riqueza agrícola, atribuida por el autor sobre todo a la forma con que los árabes trataban la distribución del agua.

Por otra parte, la construcción de los puertos de la costa del Mediterráneo dio paso al esplendor del intercambio entre Al-Andalus y otros países del mismo mar.

Sin embargo, el autor siente en esta región una agudizada nostalgia ante la ausencia de monumentos árabes; sólo existen ruinas de antiguas edificaciones, y el autor se pregunta por qué. Sus respuestas son:

I. Los ataques de Rodrigo Díaz de Vivar, el Cid, que quemaron y destruyeron todo lo relacionado con lo árabe y lo musulmán en las tierras (12).

II. Los elementos nórdicos que intervinieron en las batallas contra los musulmanes hicieron desaparecer todas las huellas del Islam de la región (13).

III. La expulsión de los moriscos dio paso a la desaparición total de todo lo que tenía relación con el Islam o con los árabes.

Pero ¿de quién fue la culpa de que esa patria pasada se perdiera? ¿De los árabes? ¿De los cristianos? ¿De ambos? Esta pregunta está continuamente reflejada a lo largo del viaje del autor.

Los árabes tienen que cargar con buena parte de esta responsabilidad. Ellos conocían las palabras del Corán, especialmente la de la sura «La familia de Imran» (Q III 102-103):

يأيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون (١٠٢) .

واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا نعمت الله عليكم اذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته اخوانا ، وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون (١٠٣)

102. ¡Creyentes! Temed a Alá con el temor que Le es debido y no muráis sino como musulmanes.

103. Aferraos al pacto de Alá, todos juntos, sin dividiros. Recordad la gracia que Alá os dispensó cuando erais enemigos: reconcilió vuestros corazones y, por Su gracia, os transformasteis en hermanos; estabais al borde de un abismo de fuego y os libró de él. Así os explica Alá Sus signos. Quizás, así, seáis bien dirigidos.

(12) **Op.** cit., p. 282.
(13) **Op. cit.**, p. 283.

El pueblo de Al-Andalus escribió esas palabras con sus manos, pero no con el corazón. El Corán dice «no os separéis», y se separaron; «no diferenciéis», y diferenciaron; «no envidiéis», y envidiaron; «no os enfrentéis», y se enfrentaron. Los andalusíes estuvireno cerca del fuego y este fuego les comió.

Así destaca la culpabilidad de los árabes a través de las palabras del Corán, pero también resalta la culpabilidad de los cristianos diciendo que han sido ellos los enemigos del pueblo musulmán en Al-Andalus. Ellos fueron quienes provocaron los enfrentamientos entre musulmanes; los cristianos fueron quienes convirtieron las mezquitas en iglesias; ellos fueron quienes quemaron el Corán y mataron a los musulmanes, que no quisieron convertirse al cristianismo; ellos fueron quienes los expulsaron de la Península Ibérica, tras haber residido y habitado en ocho largos siglos de presencia islámica.

Terminamos con unas palabras del autor, quien señala que Al-Andalus es un paraíso, un amor que hemos dejado hace mucho tiempo y el encuentro entre él y nosotros es como el encuentro entre dos enamorados que vuelven a verse después de tanto tiempo de estar lejos el uno del otro. No puede estar perdido quien tiene toda esta presencia; es prometido, no perdido; y es prometido siempre para quien piensa que el pasado sólo muere para los muertos.

HANY MUHAMMAD EL-ERYAN

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL DESARROLLO NAUTICO ARABE EN AL-ANDALUS Y SU REPERCUSION EN LOS REINOS CRISTIANOS DE LA PENINSULA IBERICA

El control del espacio marítimo y sus rutas ha constituido —y aún hoy constituye— uno de los factores importantes en la configuración del poder político-militar y económico de los estados. De ahí el interés constante que, a lo largo de la historia, han mostrado hacia ese ámbito diversas civilizaciones y pueblos, entre los que es preciso considerar a los árabes. Estos, tras asomarse al mar Mediterráneo por su litoral oriental a mediados del siglo VII y al igual que habían hecho otros pueblos antes que ellos en el marco de ese mismo mar, comenzaron a desarrollar flotas de guerra que les facilitaron la expansión hacia Occidente y les permitieron apoderarse de diversos territorios separados por las aguas del mar. Igualmente, desplegaron flotas mercantes. Con unas y otras consiguieron dominar gran parte del Mediterráneo, especialmente en los siglos IX y X.

Al-Andalus fue uno de los territorios a los que los árabes sólo pudieron llegar por mar y al que únicamente la vía marítima les permitía estar en contacto con el resto del mundo árabe-islámico. Es un hecho cada vez más documentado que en este territorio se produjo un considerable desarrollo naval con los árabes a todos los niveles y que el momento culminante de ese desarrollo coincidió con la época de mayor prosperidad económica y militar: el califato omeya. No se trata de una mera casualidad, sino que es necesario hablar de una relación de casualidad entre ambos hechos, tal y como destacó Nevill Barbour en su interesante trabajo titulado «The influence of sea power on the history of Muslim Spain» (1). En él establecía una correlación entre el poder

(1) **Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid**, XIV (1967-1968), 103-111. Unos años más tarde volvió a exponer la misma hipótesis en «L'influence de la géographie et de la puissance navale sur le destin de l'Espagne musulmane et du Maroc», **ROMM**, núm. especial correspondiente al año 1970, páginas 45-54.

naval y el auge y la caída del Islam en la Península Ibérica. Cuando al-Andalus dispuso de poderosas armadas vivió su época más gloriosa, pero cuando su poder naval se debilitó pasó a estar a merced de los reinos cristianos y de las flotas que éstos estaban formando. De ello me he ocupado en la tesis doctoral, que ha tenido al siglo X como marco cronológico específico (2). En dicho trabajo me refería al papel fundamental que en todo ese entramado desempeñó el apoyo prestado por el Estado a la actividad náutica, un Estado fuerte y centralizado en ese siglo que pudo responder ante el alto coste que representaba el mantenimiento de una flota de guerra a través de una política naval diseñada por 'Abd al-Raḥmān al-Nāṣir y continuada por su hijo al-Ḥakam al-Mustanṣir. El primer califa omeya andalusí se preocupó de impulsar decididamente la actividad náutica, para lo cual dio el respaldo oficial a la que ya existía, mejoró los puertos y las atarazanas y puso los recursos monetarios y militares necesarios para el desarrollo de una marina potente. Ello le permitió proyectar el poder de al-Andalus hacia el exterior, destacando en este sentido toda la política norteafricana, que no habría sido posible sin la consolidación del poder naval.

El derrumbamiento de la marina árabe-islámica comenzó a fraguarse en el Mediterráneo en el mismo siglo X, tras alcanzar su cenit. En el último cuarto de siglo los musulmanes perdieron tanto el dominio del enclave que habían poseído en las costas provenzales como el de las islas de Creta y Chipre. Todos ellos eran puntos de gran importancia estratégica, especialmente Creta, que es considerada la llave del Mediterráneo Oriental, del mismo modo que las Baleares lo son del Occidental y Sicilia del Central. Unas y otras también dejarían de estar, años más tarde, en poder de los musulmanes, agudizándose con ello el declive naval.

Como causas de ese declive se han destacado, entre otras, la escasez de madera, producida por una excesiva explotación de los bosques y la pérdida de islas con importantes reservas forestales, factor éste subrayado por Maurice Lombard; y las luchas

(2) **El poder naval de al-Andalus en la época del califato omeya (siglo IV hégira/X era cristiana)**, tesis doctoral dirigida por el doctor don Emilio Molina López y presentada en la Universidad de Granada en 1991.

que los diversos estados musulmanes mantuvieron entre sí y de las que salieron enormemente debilitados; pero también es preciso llamar la atención, tal y como hizo Ibn Jaldūn, sobre la falta de apoyo del Estado a la actividad náutica. El autor tunecino del siglo XIV se lamentaba de la debilidad de los estados musulmanes de su época y del escaso apoyo que éstos prestaban a quienes se dedicaban a la actividad naval, al tiempo que mostraba la conveniencia de que los auxiliaran y los dotaran de medios militares (3).

En al-Andalus, la desintegración del Estado omeya en multitud de taifas en el siglo XI llevó consigo el reparto de la flota califal entre aquellos reinos que disponían de salida al mar, destacando los de Sevilla, Almería y Denia. Esta desmembración del poder naval andalusí, sin duda, favoreció la proyección marítima que estaban realizando los reinos cristianos. Estos comenzaron a mostrarse desde entonces más activos. No obstante, almorávides primero y almohades más tarde, volvieron a unir el potencial naval de las distintas regiones de al-Andalus y el Mágreb y recuperaron así la hegemonía marítima desde el punto de vista militar durante algún tiempo.

Así pues, el poder naval alcanzado en al-Andalus influyó de forma directa en las relaciones de los musulmanes con sus vecinos cristianos, de modo que la hegemonía marítima de los primeros contribuyó y, a su vez, fue reflejo, de su supremacía político-militar y económica sobre los segundos; y la pérdida del dominio del mar, más tarde, repercutió en la regresión que sufrió al-Andalus, resultando beneficiados los reinos cristianos, que iniciaban entonces un despegue económico que también afectaba al medio marítimo.

Pero el tema del poder naval presenta otros múltiples aspectos, además del político-militar y el económico, tales como el sociocultural, científico y jurídico. En todos ellos resulta de gran interés plantearse, pese a las dificultades que entraña, de qué modo y en qué medida afectó el desarrollo náutico andalusí al que posteriormente iniciaron diversos reinos cristianos peninsulares.

Respecto al personal en el que se apoyó ese desarrollo naval

(3) Ibn Jaldūn, **Muqaddima**, Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī-Maktabat al-Madrasa, 1960, 454.

de al-Andalus, hemos de plantearnos si podemos hablar con propiedad de la existencia de una marina árabe o árabe-islámica en el caso concreto de este territorio, pues algunos ilustres investigadores han destacado que la mayoría de los marinos andalusíes no eran árabes ni beréberes, entre los que solía ser rara la vocación marítima —según ellos—, sino muladíes o incluso mozárabes (4). Es un hecho indudable que en todas las regiones marítimas en las que el Islam desplegó flotas se contó con la ayuda y colaboración de los habitantes de las zonas costeras conquistadas. En esto, al-Andalus no fue una excepción y los árabes no se comportaron, en este sentido, de modo diferente a como lo habían hecho antes y lo harían después otros pueblos. A este respecto, destaca el gran poder de asimilación e integración, tanto de individuos como de las actividades a las que éstos se dedicaban, que demostró la civilización árabe-islámica. No obstante, es necesario también insistir, como ha hecho en varias ocasiones el profesor al-Sayyid 'Abd al-'Azīz Sālim, sobre la intervención de elementos árabes, fundamentalmente yemeníes, en la formación de las flotas, tanto en Oriente como en Occidente (5), siendo, además, determinante el apoyo que aquellas recibieron de los gobiernos árabe-islámicos, a cuyo servicio se encontraban y por cuyos intereses velaban.

Conocemos gran número de términos utilizados por los autores árabes, tanto andalusíes como de otras procedencias geográficas, para feferirse a distintos modelos de naves. Es ésta una prueba inequívoca del desarrollo náutico alcanzado, pues resulta inconcebible el uso de vocablos marinos si no iba acompañado de un familiar desenvolvimiento en el medio acuático. Bien es cierto que algunos de esos términos son préstamos de otras lenguas, pero ello no es sino constatación de la existencia de con-

(4) Cf., por ejemplo, E. Lévi-Provençal, **España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 de J. C.)**, vol. IV de la **Historia de España** dirigida por R. Menéndez Pidal, Madrid, 1982 (1950 1), 353; y R. Arié, **España musulmana (siglos VIII-X)**, vol. III de la **Historia de España** de M. Tuñón de Lara, Barcelona, año 1983, 153.

(5) Al-Sayyid 'Abd al-'Azīz Sālim (en colaboración con Aḥmad Mujtār al-'Abbādī), **Tārij al-baḥriyya al-islāmiyya fi ḥawḍ al-Baḥr al-Abyaḍ al-Mutawassiṭ**, 2 volúmenes, Beirut, 1981, I, 6-7 y 25-26; y «Arba' usrāt min qādat al-baḥr al-andalusiyyin fī l-'aṣr al-islāmī», comunicación presentada al Congreso **Pasado, Presente y Futuro de las Relaciones Culturales Arabo-Europeas. Saludo a ṬāhāḤusayn** (Granada, 5-9 marzo 1990).

tactos con esos pueblos. Muchas de las antiguas denominaciones griegas y latinas utilizadas para designar tanto a las embarcaciones, los aparejos y los peces continuaron utilizándose en época islámica, arabizándose, pero también se emplearon otras nuevas, propiamente árabes o que éstos habían tomado de otras culturas orientales. Un buen número de ellas entraron a formar parte, más tarde, tras la conquista cristiana, de la lengua española, habiendo de ser consideradas como aportaciones árabes, incluso aquellas que no eran en su origen términos árabes, pues pasaron con la forma que habían adoptado durante este último período (6).

La experiencia y los conocimientos náuticos constituyeron parte del gran legado científico que el mundo cristiano recibió de los árabes. «Posiblemente uno de los mayores servicios hechos por los árabes a la cultura —ha puntualizado el profesor Juan Vernet— sea la transmisión a Occidente de los diversos elementos técnicos, de arquitectura naval (vela latina y timón do codaste), astronómicos (determinación de coordenadas) y geográficos (cartas náuticas), que iban a permitir la navegación Atlántico adentro» (7). El mismo profesor ha demostrado el uso de la brújula por los andalusíes en el siglo XI e incluso desde mucho antes (mediados del siglo IX) (8) y, asimismo, ha destacado que los árabes no sólo llegaron a las Canarias, sino mucho más allá y que también parece seguro que intentaban la circunnavegación de Africa, mucho tiempo antes que los portugueses (9). Con ello los árabes no hicieron sino continuar la tradición náutica antigua, desarrollándola.

Jasé Vázquez Ruiz, por su parte, en el trabajo titulado «Influen-

(6) Cf. E. Pezzi, «Aportaciones árabes en el arte de navegar: Voces náuticas de origen árabe», **Cuadernos de estudios medievales**, XIV-XV (1985-1987), 75-95.

(7) J. Vernet, **La cultura hisapano-árabe en Oriente y Occidente**, Barcelona: Ariel, 1978, 234. Con estas palabras comenzaba el apartado que dedicó a la náutica en esta obra.

(8) J. Vernet, «La navegación en la Alta Edad Media», **La navigazione Mediterranea nell 'Alto Medievo**, Setimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull 'Alto Medievo, XXV (14-20 aprile 1977), 2 vols., Spoletto 1978, I, 374-375.

(9) J. Vernet, «Textos árabes de viajes por el Atlántico», **Anuario de Estudios Atlánticos**, 17 (1971), 401-427; y recientemente en una de las conferencias pronunciadas en el **Institut du Monde Arabe** («El descubrimiento del mundo», París, año 1990), de cuyo texto he podido disponer gracias a la amabilidad del autor.

cia de la cultura árabe en las ideas de Cristóbal Colón» (10), planteó que los árabes tenían conocimiento de la posibilidad de llegar a la India (**bilād al-Hind**) antes del siglo XV y que dichas ideas podrían haber llegado a Colón de alguna forma, pues la época en la que aquél vivió estaba «todavía fuertemente impregnada por el saber musulmán». Se apoya, fundamentalmente, en dos pasajes de al-Mas'ūdī (s. X) y de Ḥimyarī (s. XIV) en los que resalta la conexión de Occidente y Oriente a través de las aguas del océano. En realidad, la idea de la esfericidad de la tierra se remonta a la antigüedad. Con forma de esfera ya la concebían los griegos, primero a través de una argumentación puramente filosófica, pero más tarde con fundamentos científicos. En la época de Colón esta idea era aceptada en los círculos científicos, de modo que si el proyecto de aquél fue considerado disparatado y en diversas ocasiones rechazado no era debido a que se pensase que la tierra no era redonda, sino simplemente a motivos científicos. Lo que la comisión que juzgaba el proyecto no podía aceptar era las distancias dadas por el célebre almirante para que el continente asiático se encontrara tan cerca de Europa, pues se sabía que estaba realmente a más del doble de la distancia que pretendía Colón. La formación científica de éste parecía ser bastante deficiente, pues reducía de forma muy considerable la circunferencia ecuatorial de la tierra y dada la capacidad y autonomía que tenían las naves de aquella época, la empresa parecía totalmente descabellada. Las revisiones de la enigmática figura de Cristóbal Colón y del descubrimiento que han proliferado en los últimos años se inclinan, a tenor de numerosos indicios, a considerar más que probable la existencia de un «predescubrimiento», quizá realizado por algún navegante portugués. De dicho «predescubrimiento» tendría conocimiento Colón y de él procedería su seguridad y lo que se ha dado en llamar su «idea fija» de que allí había tierra, como efectivamente era, pero no se trataba de Asia, como él pensaba y afirmaba, sino de un continente desconocido hasta entonces.

Sobre lo que no parece caber dudas es que los árabes, a través de los conocimientos que tomaron de otras culturas, tanto

(10) **Actas de las II Jornadas de Cultura Arabe e Islámica (1980)**, Madrid: IHAC, 1985, 579-584.

occidentales (griega fundamentalmente) como orientales (persa, hindú e incluso china) y que reelaboraron y desarrollaron, contribuyeron al ambiente científico que se produjo en el mundo occidental en los siglos XV y XVI y que presidió las decisivas exploraciones y los importantes descubrimientos geográficos que se efectuaron entonces.

Un último aspecto que quiero destacar en relación al tema naval es el jurídico. Desde el siglo XII comenzaron a aparecer en las ciudades costeras cristianas colecciones de leyes o sentencias relativas a la actividad comercial realizada por mar, tanto en las de la Península Itálica (el **Constitutum Usus** de Pisa, las **Tablas amalfitanas**, el Estatuto marítimo veneciano, etc.) como de la Península Ibérica (el célebre **Libro del Consulado del Mar**) (11). Se trata de compilaciones de Derecho Mercantil Marítimo de tipo consuetudinario que recogían usos y costumbres que, aunque de carácter particular, tuvieron validez legal durante muchísimos años y han constitutido, en gran medida, la base del Derecho Mercantil Marítimo contemporáneo.

Algunos siglos antes se había formado ya un Derecho marítimo musulmán. En concreto durante la Alta Edad Media, es decir, en el período en que los árabes dominaron gran parte de la cuenca mediterránea y controlaron el comercio que se realizaba por sus aguas. El **Kitāb Akriyat al-sufun** (12), obra específicamente dedicada al fletamiento de las naves, data del siglo X o principios del XI, aunque su fecha de redacción quizá pueda adelantarse a finales del siglo IX o principios del X, si aceptamos la hipótesis de Muṣṭafà Anwar Ṭāhir de que lo que hizo Ibn Abī Firās fue sólo realizar algunas adiciones a una obra anterior del andalusí Muḥammad b. 'Umar b. Yūsuf b. 'Āmir (13).

De cualquier forma, la legislación mercantil marítima islámica es anterior a todas esas formulaciones elaboradas en los reinos cristianos medievales. ¿Podría haber habido una influencia

(11) J. M. Pardessus reunió gran número de estas legislaciones en **Collection des lois maritimes antérieures au XVIIIe siècle**, 6 vols., París, 1828-1845.

(12) Abū l-Qāsim Jalaf b. Abī Firās, **Kitāb Akriyat al-sufun wa-l-nizā' bayna ahli-hā**, ed. Muṣṭafà Anwar Ṭāhir, **Les Cahiers de Tunisie**, vol. 31, núm. 123-124 (1983), 5-53.

(13) Hermano de Yaḥyà b. 'Umar, el autor del **Kitāb Aḥkām al-sūq** editado por Maḥmūd 'Alī Makkī (**Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid**, IV) (1956) 59-151.

árabe en las realizadas en la Península Ibérica? José Aguilera Pleguezuelo, que se lo ha planteado, la ha descartado de momento «hasta que estudios más profundos sobre la materia sean realizados en el futuro». No obstante, señala «la relación común con el ordenamiento de origen heleno de todos los Derechos mercantiles marítimos del Mediterráneo, incluidos los islámicos», y explica la relación de todos esos **corpus** de Derecho mercantil a través de un origen común: «la **Lex Rodia** o derecho consuetudinario mediterráneo de origen griego» (14).

La autora egipcia Su'ād Māhir, que en su obra **al-Baḥriyya fī Miṣr al-islāmiyya** dedicó un capítulo al Derecho marítimo, fue más lejos aún y se remontó a los babilonios y su código de Hamurabi. Los fenicios, en sus contactos comerciales con ellos aprovecharían ese Derecho mercantil, desarrollándolo, enmendándolo y acondicionándolo a sus necesidades particulares y lo traerían al Mediterráneo (15).

De modo semejante podrían haber actuado los árabes en este caso: como recuperadores de tradiciones anteriores, reelaboradores y transmisores, al igual que hicieron en el campo científico.

Como destaca Muṣṭafà Muḥammad Raŷab en su tesis doctoral dedicada a este tema jurídico (16), las colecciones cristianas ya citadas fueron registradas en las regiones que estuvieron sometidas a la influencia árabe (la Península Ibérica y el Sur de Italia), a las que añade Siria y ello porque, según él, el conocido como **Código de Oleron (Rôles d'Oléron)**, que fijó los usos marinos en el Atlántico Norte, no es sino una compilación de las sentencias emitidas durante las cruzadas en los juzgados comerciales de San Juan de Acre, donde se seguían aplicando las normas desarrolladas por los musulmanes, y que fueron traídas a Europa en el siglo XII. Junto a las anteriores regiones, también destaca la Sicilia

(14) José Aguilera Pleguezuelo, «El Derecho mercantil marítimo en al-Andalus», **Temas árabes**, 1 (agosto, 1986), 93-106. En este trabajo realiza una traducción parcial del **Kitāb Akriyat al-sufun.**

(15) Su'ād Māhir, **al-Baḥriyya fi Miṣr al-islāmiyya wa-āṯāru-ha al-bāqiya**, El Cairo, 1967, 319 y ss.

(16) **Le droit maritime musulman et sa place dans l'histoire du droit maritime**, presentada en la Universidad de Aix-Marseilles en 1987. Ha sido publicada en árabe, bajo el título **al-Qānūn al-baḥrī al-islāmi ka-maṣdar li-qawā'id al-qānūn al-baḥrī al-mu'āṣir**, en Alejandría en 1990.

normanda como lugar de síntesis y de puente entre las culturas árabe-islámica y cristiana.

El referido profesor egipcio ha estudiado y comparado las colecciones cristianas y la legislación islámica relativa al mar, encontrando enormes semejanzas en el contenido, lo cual le da pie para concluir que las primeras se inspiraron en las segundas. En parte, sin duda, por ese entroncamiento general de ambas legislaciones con un Derecho Mercantil Marítimo mediterráneo anterior, al que sólo parcialmente se refiere Muṣṭafà Muḥammad Raŷab. Como muy bien indica este autor, era necesario que las normas o costumbres que regulaban las relaciones comerciales por mar entre personas de distintas comunidades estuvieran unificadas, pues en caso contrario, cuando se regían por códigos jurídicos diferentes, se presentaban grandes dificultades. Habían sido los musulmanes quienes, durante la Alta Edad Media, habían hecho un mayor uso y adaptación de las costumbres y normas mercantiles marítimas que ya existían en el ámbito mediterráneo y ello al vivir el mundo árabe-islámico entonces una época de prosperidad económica de la que estaban muy alejados de los reinos cristianos y al realizar parte de los intercambios comerciales por mar, dadas las ventajas que presentaba este medio de transporte, por una parte, y la especial configuración geográfica de algunos de los territorios que dominaban, por otro. No resulta extraño, pues, que los cristianos adoptasen las normas que habían desarrollado los musulmanes en los tratos mercantiles entre ambos. Los contactos y las relaciones comerciales entre unos y otros, además, favorecían el proceso de influencia y de simbiosis que también se dio en el campo jurídico.

En definitiva, el desarrollo naval andalusí tuvo efectos muy diferentes y contrapuestos en los reinos cristianos vecinos, dependiendo de cuáles sean los aspectos a los que prestemos atención. Hubo, claro está, períodos de enfrentamiento y lucha, especialmente para dirimir la supremacía militar y económica, inseparables entonces, pero también se produjeron otros de encuentro y convivencia que permitieron las influencias culturales. El tema naval, en este sentido, permite ejemplificar perfectamente ambas formas de actuar con al-Andalus como escenario privilegiado.

JORGE LIROLA DELGADO

FANTASIA Y TRADICION EN DOS TEXTOS, DE JORGE LUIS BORGES Y NAGUIB MAHFUZ, AFINES A UN CUENTO DE «LAS MIL Y UNA NOCHES»

El tema que nos ocupa tiene que ver con tres grandes hitos de la literatura universal. Acercarnos a ellos exige el cuidado, la precisión y cuantas acotaciones hagan falta, para no caer en tantos lugares comunes y repeticiones propias del caso.

En primer plano está **Las mil y una noches**, obra maestra universal y clásica fuente de inspiración de ingente número de versiones ulteriores a ella.

Luego, aquí a Jorge Luis Borges (1899-1986), preclaro escritor y poeta argentino y un caso singular en la literatura mundial, muy resistente a ser clasificado o encasillado como cuentista (que es, de los cuentos, la faceta que nos interesa), debido a su archiconocida, portentosa e ilimitada fuerza creativa.

A idéntico o, si se quiere, parecido caso nos enfrentamos cuando hablamos de Naguib Mahfuz (1911), escritor egipcio que lo ha tenido en materia narrativa y a quien no costaría trabajo destacar como buen cuentista, labor, ésta, también muy reconocida y aplaudida por todos.

Se trata de un cuento de **Las mil y una noches** (1), correspondiente a la noche «trescientos cincuenta y una» (2) y dos versiones del mismo: la primera hecha por Jorge Luis Borges, **Historia**

---

(1) Para el presente trabajo hemos manejado varias ediciones de **Las mil y una noches**, en árabe. En español seguimos aquí de cerca la traducida por Juan Vernet (Editorial Planeta, Barcelona, 1963, tres tomos). Las razones son: 1. esta traducción, a nuestro juicio, es la más completa y fiel de los textos originales, vertida directamente del árabe al castellano; 2. esta traducción (conforme lo dice Juan Vernet, **op. cit.**, Introducción, pág. LXIII) «...tiene por base la quinta edición, en cuatro volúmenes, de la imprenta Sarafiyya (El Cairo, 1323/1906) y la de la «Dar al-Kutub al-arabiyya al-Kubrà» (s/d)..., entre otras; lo cual constata el rigor y la seriedad con que ha sido elaborada la edición.

(2) Vernet, Juan: **Las mil y una noches**, Editorial Planeta, Barcelona, 1964, Tomo II, págs. 220-221.

de los dos que soñaron (3), y la otra por Naguib Mahfuz, **El lugar y la hora** (4).

A nosotros se nos antoja que, amén de haberse inspirado los dos cuentos modernos en la obra clásica, hay cierto, y fundado, paralelismo en ambas historias, la de Borges y la de Mahfuz. La noche trescientos cincuenta y una de **Las mil y una noches** y dos textos afines.

Historia de los dos que soñaron

Este breve cuento aparece en una colección de cuentos de Jorge Luis Borges que tiene por título **Historia universal de la infamia**, que es el título propiamente dicho de un cuento que integra y da título a la primera de las tres secciones de cuentos que conforman el pequeño volumen de historias (pág. 139). Hay dos prólogos, el primero corresponde a la edición de 1935 —Buenos Aires, 27 de mayo de 1935 (editorial¿?)— y el segundo a la de 1954, lo que hace suponer que la editorial en ambos casos acaso sea la misma.

Se abordan fuentes clásicas del saber universal parándose en pequeños sucesos y anécdotas, luego, elaborados por el escritor, con esa suerte de segunda lectura, esa especie de «versión Borges» que sabe trocar en sobrenatural un puñado de episodios —reales o ficticios— ya clásicos. De ahí creemos que proviene el título de la colección (5).

Al final del libro, páginas 137-138, Borges cita algunas fuentes, en donde inspiró sus historias y que, curiosamente, no incluye **Las mil y una noches.**

Al cabo de cada cuento, de los de la tercera sección, cuyo título es **Etcétera**, se cita la referencia de la fuente manejada que no suele ser exacta siempre. Por las repetidas citas del mismo Borges, las noches 272 y 351 son las más preferidas por él —autor de gustos fijos, según el propio escritor—. En este volumen, tie-

(3) Borges, Jorge Luis: **Historia universal de la infamia**, ed. Emecé Editores, Buenos Aires, 1954, págs. 118-120.

(4) Mahfuz, Naguib: **Vi en sueño**..., ed. Misr, El Cairo, 1982, págs. 94-104.

(5) Borges, Jorge Luis: **Historia universal de la infamia**, ed. Emecé Editores, Buenos Aires, 1954. Prólogo a la segunda edición, págs. 9-11.

nen cabida dos versiones de ambas: 1.° La noche 272, páginas 114-117; y la noche 351.

El lugar y la hora

Este cuento está incluido en el volumen —publicado en 1982— cuyo título es **Vi en un sueño**... y que abarca cinco cuentos y diecisiete visiones o sueños, según establece el escritor que son. Cronológicamente, media casi medio siglo entre ambos cuentos. El de Mahfuz es más largo, once páginas, aunque el diálogo, en **El lugar y la hora**, ocupa casi seis páginas.

Resumen

La última noche en la vieja casa que el protagonista —que narra en primera persona gramatical— abandonaría al día siguiente, para trasladarse a la nueva casa, en un barrio moderno. El protagonista, sentado en un viejo sofá rumiando pasados recuerdos, experimenta un estado de éxtasis mística y ve, como en un sueño, a su alter ego, barbudo, vestido de asceta, de maestro de cofradía, de pie entre una palmera y una fuente, que daba un cofre a otro hombre vestido de paisano, que también era el mismo protagonista, y le decía que no lo abriese antes de un año. El protagonista desiste de la idea de abandonar la casa —sus dos hermanos ya lo han hecho—, calcula el lugar donde debería haber estado situada la fuente, cava la tierra y, después de mucho trabajo, da con el cofre. Había una orden, escrita en un papel, de no dejar la casa y de ir a buscar a un santo varón. Así, habría cumplido con su tarea y recibiría una gran recompensa. De hecho, sale en busca del santo varón, según las señas aparecidas en el papel, y, cuando se acerca a la casa señalada, el héroe es detenido por dos agentes que le conducen, a empujones, al interior de la casa. Ahí se encuentra con el comisario de policía y observa a un detenido por cometer un delito. Cuando el comisario oye la historia que refiere el protagonista, considera que es una mala coartada para escapar a las sospechas de ser cómplice en la conspiración y ordena que sea definitivamente arrestado.

El protagonista no puede dar crédito a lo que está pasando; luego, se lamenta de haberse dejado llevar por un engaño, por un impulso infantil.

En mi trabajo dedico dos apartados a las afinidades, conceptos y peculiaridades a los tres textos.

Fantasía

Para Jorge Luis Borges, conforme lo subraya él mismo en más de una ocasión, lo que cuenta es el placer de la lectura. Leyendo, el escritor ve en el disfrute de la fantasía un gozo inigualable —por ser la lectura un gran misterio—, una labor mental que puede equipararse, o más, a la labor de la creación literaria:

«A veces creo que los buenos lectores son cisnes, aún más tenebrosos y singulares que los buenos autores (...). Leer, por tanto, es una actividad posterior a la de escribir: más resignada, más civil, más intelectual» (6).

La fantasía pura es lo más intrínseco de su obra cuentística. La suya no ofrece enseñanzas, sino trata de conmover y divertir. Borges siempre lo ha declarado:

«Sólo quiero aclarar que no soy, ni he sido jamás, lo que antes se llamaba un fabulista o un predicador de parábolas y ahora un escritor comprometido. No aspiro a ser Esopo. Mis cuentos, como los de **Las mil y una noches**, quieren distraer o conmover y no persuadir» (7).

Como en **Las mil y una noches**, se simula una historia fantástica. Y lo fantástico reside en la trasmutación de la realidad —verdadera o imaginaria— e instalarse ahí, lejos de ella. En **Historia de los dos que soñaron**, no se sale del terreno de lo fantástico, que se mantiene hasta el final.

Dos cosas habrán fascinado a Borges, dentro de la brevedad de este cuento de **Las mil y una noches**: primero, es ese emparejamiento perfecto en la estructura del cuento, emparejamiento que él, en su versión acentúa más —y que conduce a un final

(6) Borges, Jorge Luis: **Historia universal de la infamia**, ed. Emecé Editores, Buenos Aires, 1954, pág. 8.

(7) Borges, Jorge Luis: **El informe de Brodie** (cuentos), ed. Emecé Editores, Buenos Aires, 1970, pág. 10.

maravilloso perfectamente unido—: El Cairo —Isfaján, sueño de Mohamed El Magrebí— sueño del capitán de los serenos, viaje de ida y vuelta... En segundo lugar, una persona crédula que ha obrado con fe en lo maravilloso llega a tener un tesoro; porque el premio, en la fantasía, suele ser dado con mucha generosidad, lo cual es más emocionante.

Versión Borges

Observamos que Borges ha hecho algunos retoques al cuento de **Las mil y una noches**. El vez de Bagdad-El Cairo, la historia de Borges transcurre entre El Cairo e Istaján. Refiere que la pérdida de las riquezas fue porque el hombre era «magnánimo y liberal». Así, justifica encontrar el tesoro como recompensa de Dios; mientras que; en **Las mil y una noches**, se sentencia que es un caso prodigioso. Borges procura más credibilidad y más emoción a su cuento, cuando dice que el mismo lo han contado hombres dignos de toda fe, prólogo que no aparece en el cuento de **Las mil y una noches**. En el cuento de Borges se exalta más «lo divino», aunque aquí tal vez se perciba cierto humor al estilo Borges. A su habitual manera, apoya su historia con nombres propios, exceso de datos o de enumeración que, en algunos casos, el escritor nos cuenta que siente pesar en sus textos. Hay más elementos de magia que no aparecen en el texto original: el hombre que aparece en el sueño de Mohamed El Magrebí se saca una moneda de oro de la boca; durante el viaje, Borges enumera los peligros que afrontó el protagonista: «...de los desiertos, de las naves, de los piratas...».

Borges escribe un cuento más condensado literariamente que la traducción castellana del texto original. Es como si a Borges le hubiera gustado que el cuento fuera redactado de esa forma. Por lo demás, Borges no añade nada nuevo a este arte narrativo maravilloso.

De Naguib Mahfuz, no podríamos decir lo mismo. Su mirada no puede alejarse mucho de la realidad, habida cuenta de sus conocidas y serias incursiones realistas (realismo social, realismo crítico, realismo mágico). Hasta en este caso, el del realismo mágico, el insigne escritor egipcio se basa en la leyenda popular

de ahora, leyenda que crea él para hacer el mito. En otras palabras, personajes y sucesos sacados de la realidad actual son elevados a la categoría de mito, especialmente en su especialidad primera, la de Naguib Mahfuz, la novela. En cuanto a sus narraciones cortas, no falta la fantasía, en algunos cuentos, aunque en estos casos deberíamos buscar siempre la función social, la consciencia por lo contemporáneo, por lo de aquí y ahora.

En **El lugar y la hora**, se empieza con la fantasía, con el misterio, pero, sobre todo en la última parte del cuento, en la supuesta casa del santo varón 'Arif al-Baqlani, se rompe el mito, se choca con la inevitable realidad y se cumple el desengaño. Al final del cuento, el héroe se arrepiente de haberse dejado llevar por la fantasía, por un juego de niños. En nuestro mundo de hoy, ya no queda hueco para soñar, y si soñamos, hemos de hacerlo con los pies bien firmes en el suelo. Es como si Naguib Mahfuz hiciese suya la sentencia de don Antonio Machado, que dice:

> Tras el vivir y el soñar
> está lo que más importa:
> despertar.

El encuentro entre culturas es un proceso continuo. Y una importante parcela de la tarea de esa suerte de transfusión de afluentes culturales corre a cargo de literatos y eruditos que, muchas veces, beben en las mismas fuentes.

Las formas de producirse esa transfusión son varias. He aquí el caso que, en esta intervención, abordo. Se trata de un texto de **Las mil y una noches** y dos textos afines. Aquí está la prueba de que la confluencia de gustos y mutuos influjos sigue, y seguirá en pie, porque es ley de vida; el encuentro de tres mundos: Oriente, Europa y América.

BIBLIOGRAFIA

Borges, Jorge Luis: **Historia universal de la infamia**, ed. Emecé Editores, Buenos Aires, 1954.

Borges, Jorge Luis: **Ficciones** (cuentos), ed. Emecé Editores, Buenos Aires, 1956.

Borges, Jorge Luis: **El informe de Brodie** (cuentos), ed. Emecé Editores, Buenos Aires, 1970.

Mahfuz, Naguib: **Vi en sueño**..., ed. Misr, El Cairo, 1982.

Propp, Vladimir: **Morfología del cuento**, ed. Fundamentos, Madrid, 1972.

Vernet, Juan: **Las mil y una noches**, Editorial Planeta, Barcelona, 1964, tres tomos.

ASSAAD CHERIF OMAR

AL-ANDALUS COMO ISLA DEL MEDITERRANEO. PRESUPUESTOS MENTALES E ISLAMOLOGICOS EN LAS PRIMERAS REPRESENTACIONES ARABES DE LA PENINSULA IBERICA

1. Introducción

Debido a su carácter islámico tuvo Al-Andalus una estrecha conexión con el resto del mundo musulmán, y esta relación se llevó a cabo a lo largo y ancho del mar Mediterráneo. Revisando la mayoría de los conocidos geógrafos musulmanes de los primeros siglos, se aprecia el esencial vínculo de Al-Andalus con el Mediterráneo: este mar se convierte desde el principio en cordón umbilical entre la Península y la metrópoli, para luego seguir siendo su vehículo de unión con los Lugares Santos del Islam y con la cultura, el comercio, las innovaciones científico-técnicas, etc., con el resto del mundo musulmán, en suma (1).

---

(1) Sobre las relaciones de todo tipo de Al-Andalus con Oriente es básico el estudio de Maḥmūd 'Alī Makkī: «Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe», **Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid**, Madrid, núm. 9-10, 1961-2, pp. 65-231, y núm. 11-12, 1963-4, pp. 7-140. Un fenómeno que Makkī resalta —aun contra la opinión de Ibn Jaldūn, es que, incluso en los momentos de máxima rivalidad de los califas omeyas de Al-Andalus con los abbāsíes de Oriente, los peregrinos a La Meca salieron regularmente de la Península, al igual que existió un comercio regular y floreciente con Oriente, y tampoco hubo barreras para la libre circulación literaria y científica, pp. 70-3, 75-81, 180-3.

Es tan larga la lista de trabajos y congresos que han estudiado en diversa medida la proyección mediterránea de la Península Ibérica que vamos a obviarlos. Hay que resaltar de manera especial el estudio de André Miquel: **La géographie humaine du monde musulman jusq'au milieu du 11e siècle.** Vol. I: **Géographie arabe et représentation du monde: la terre et l'étranger**, París-La Haya, ed. Mouton & Ecole Pratique des Hautes Etudes, 1967, 420 pp.; Vol. II: **Géographie arabe et représentation du monde: la terre et l'étranger**, 1975, 705 pp.; Vol. III: **Le milieu naturel**, 1980, 543 pp.; Vol. IV: **Les travaux et les jours**, París, ed. Editions de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes et Sciences Sociales, 1988, 388 pp. como obra indispensable para la comprensión de infinidad de fenómenos de la historia y la conciencia musulmanas, tanto de Al-Andalus como del resto del mundo islámico medieval. También importante el estudio de Georgette Cornu: «Les Géographes orientaux des IXè. et Xè siècles et Al-Andalus», **Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes**, Alicante, núm. 3, pp. 11-18.

El análisis de los númerosos fenómenos y consecuencias inherentes a esta relación sería motivo de un largo estudio. Por ello y porque ya numerosos autores se han preocupado en diversa medida de estas relaciones mediterráneas de Al-Andalus, nos vamos a centrar en esta exposición en dos puntos concretos: primeramente, la concepción de Al-Andalus como isla, tanto por su ubicación geográfica (puesto que era obligado el acceso desde el mundo islámico mediante la navegación), como geopolítica (por el hecho de ser la frontera del Islam, frente a la cristiana Europa) y, en segundo lugar, vamos a intentar sacar algunas consecuencias de la observación de la cartografía árabe de la Península Ibérica, no desde el punto de vista geográfico-científico —tema que ya ha sido objeto de numerosos y profundos trabajos—, sino intentando ver cómo los mapas árabes reflejan la concepción que los musulmanes tenían de Al-Andalus: como isla y como frontera.

2. Al-Andalus: Una «isla» musulmana de imprescindible vocación mediterránea

2.1. Los geógrafos e historiadores árabes coinciden en calificar a la Península Ibérica como **ŷazīrat**, vocablo que se ha traducido generalmente como **península**, trasponiendo al pasado una realidad por todos conocida hoy. Por el contrario, la acepción de península en árabe es **ṣibh ŷazīrat**, lo que induce a pensar que no es tan unívoco el significado originario del vocablo **ŷazīrat**. Como bien apunta André Miquel, el término **ŷazīrat**, de un modo amplio, designa en árabe a una tierra aislada de las demás: bien por el mar, por dos ríos, por el meandro de un curso fluvial e, incluso, con él se designa a los oasis en el desierto (2). Una **isla**, por tanto, en sentido amplio, como tierra aislada.

(2) Según A. Miquel el vocablo **ŷazirat** designa «No una isla, al menos siempre, sino la tierra aislada, totalmente o no: por el mar, como Arabia (Ŷazīrat Al-'Arāb); entre dos ríos, como la otra Ŷazīra, la Alta Mesopotamia, por el meandro del curso de un río, como la ciudad de Ŷazīrat Al-'Umar, en el Tigris; por el desierto, finalmente, Ibn Ḥawqal designa de este modo el país —nosotros diríamos los oasis— de Awŷila y de Waddān, en las regiones septentrionales del Sáhara libio», **op. cit.**, III, 100; precisa aún más: «Otras dudas surgen de la lexicografía, en lo relativo a la palabra ŷazīrat: todo país, hemos dicho, parcialmente o total- =

Las descripciones de los geógrafos e historiadores árabes conducen a pensar que, mientras algunos de ellos estaban perfectamente informados acerca de la forma y la geografía de la Península Ibérica (ya conocida desde época romana) y describen el nexo pirenaico de unión con Europa (la **tierra grande, al-arḍ al-kabīra**), otros no lo estuvieron tanto y la describieron como una isla geográfica (3). Las razones para calificar a Al-Andalus como **isla**, a nuestro parecer, pueden ser —simplificando— de dos tipos: debido a la interpretación que pudieran hacer del término **ŷazīrat** y, en segundo lugar, por su voluntad de indicar la separación de las tierras de Al-Andalus, su aislamiento, tanto geográfico del resto del Islam, como histórico (por su evolución política singular). Además, aunque es incuestionable que, geográficamente, la Península Ibérica está unida al continente europeo mediante una estrecha franja montañosa en la que no abundan los puertos de montaña (4), no es menos cierto que en el período

= mente aislado del resto por el mar, pero también por un curso de agua o por un desierto. No hay diferencia, **stricto sensu**, entre España, Sicilia, Arabia (Ŷazīra Al-'Arab) o la Alta Mesopotamia (Al-Ŷazīra). Cuando se quiere precisar se dirá, como para Sicilia, que ella se encuentra en pleno mar», pág. 274; **vid.** también vol. II, 377-80. Para una detallada descripción geográfica e histórica **vid.** E. Lèvi-Provençal; L. Torres Balbás; G. S. Colin: «Al-Andalus», **E. 12**, vol. I, 1954-60, páginas 501-519.

(3) Como es el caso del anónimo autor del **Ḏikr bilād Al-Andalus** (s. XIV) «lo circundan completamente los mares, y se extiende en longitud...», ed. y trad. de Luis Molina: **Una descripción anónima de Al-Andalus**, Madrid, ed. C. S. I. C., 1983, p. 5. En contraste, a pesar de escribir en Oriente, Yāqūt (s. XII-XIII) dejó bien clara la unión al continente de las tierras de Al-Andalus: «**La distancia al mar es de dos días para el viajero y si no fuera por el monte, se encontrarían los dos mares y Al-Andalus sería una isla separada de la tierra, pues, sépase esto, por si alguien lo ignora, y cree firmemente que Al-Andalus está rodeado por el mar por todas partes, y que por ello se llama isla** (yāzira), **que esto no es así, pues se le da aquel nombre porque la mayor parte de sus costas están bañadas por el mar, lo mismo que Arabia** (yazīrat al-'arab) **y** yazīrat aqūr **y otros**», edición árabe de Muḥammad Amīn Al-Ḫānaŷī & Aḥmad Al-Amīn Sinqiti: **Kitāb mu'ŷam al-buldān. Abū 'Abd Allāh Yāqūt Ibn 'Abd Allāh Ar-Rūmi**, El Cairo, 1906-7, tomo I, pp. 349-50. **Vid.** igualmente Al-Qalqašandī (s. XV): L. Seco de Lucena: **Ṣubḥ al-a'ša fī kitābāt al-inṣā**, Valencia, 1975, pp. 16-7.

(4) Ver de Félix Hernández Jiménez: «El monte y la provincia "Del Puerto"», **Al-Andalus**, Madrid-Granada, núm. 17, 1952, pp. 319-368, y también «Buwayd = Bued = Cabeza de Buey. Localidad en cuyas inmediaciones tal vez radicó uno de los fundos del visigodo Artobás», **Al-Andalus**, núm, 28/2, 1963, pp. 349-380; Ambrosio Huici Miranda: «Al-Būrt», **E. I. 2**, vol. I, 1954-1960, pp. 1377-1378. Sobre la unión y comunicación de Al-Andalus con Francia, ver C. E. Dubler: «Los caminos a Compostela en la obra de Al-Idrīsī», **Al-Andalus**, núm. 14/1, 1949, pp. 60-122 y del mismo «Las laderas del Pirineo, según Idrīsī», **Al-Andalus**, núm. 18, 1953, pp. 337-373.

musulmán esta franja montañosa sirvió de separación entre la Europa **«de los Rūm»** y el Al-Andalus musulmán.

2.2. Varios son los motivos complementarios por los cuales puede calificarse a Al-Andalus como «isla». En primer lugar, isla religiosa musulmana frente a los vecinos reinos cristianos del Norte, y cara a la cercana Francia; junto con Sicilia, las Baleares y algunas pequeñas ínsulas más, suponen la avanzadilla islámica frente a la Europa medieval de los Rūm. En segundo lugar porque la historia de Al-Andalus se polariza en torno a la continua lucha, y pérdida territorial progresiva, frente a los poderosos reinos cristianos del Norte. Los musulmanes fueron plenamente conscientes de esta particular situación religiosa; un ejemplo de ello son las palabras del geógrafo oriental Al-Qazwīnī (ss. XIV-XV/VII-VIII), quien, al acabar el epígrafe dedicado a «Al-Andalus», se maravillaba de que los musulmanes aún conservaran el gobierno de Al-Andalus, debido a la negativa circunstancia de estar rodeados por los cristianos y separados por el mar de los demás estados del Islam (5). De igual modo, el contemporáneo y anónimo autor del **Ḏikr bilād Al-Andalus** (s. XIV/VIII) recoge a lo largo de varias páginas una serie de extremadas alabanzas a los habitantes de la **«isla de Al-Andalus»**, que sufren como nadie el azote de sus enemigos cristianos (6).

---

(5) Cita de Al-Qazwīnī **apud** José Alemany Bolufer: «La geografía de la Península Ibérica en los escritores árabes», **Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino**, Granada, tomo X, núm. 3 y 4, 1920, p. 157. **Vid.** Fátima Roldán Castro: **El Occidente de Al-Andalus en el Āṯār al-bilād de al-Qazwīnī**, Sevilla, ed. Alfar, 1990, 178 pp. Para más detalles sobre la conciencia de ser frontera del Islam que poseían los andalusíes, ver M. de Epalza: «Al-Andalus et le Maghreb, frontière de l'Islam dans la conscience musulmane, médievale et moderne», **Horizons Magrébins. Actes du Colloque de Toulousse, janvier 1988. La notion d'«Occident Musulman»**. Toulousse, núm. 14-15, 1989, pp. 29-32, **passim.**

(6) Su anónimo autor llega a recoger, incluso, una serie de hadices de dudosa veracidad, como el siguiente: «**"Enviado de Dios, ¿a quién saludas?" Respondió: "A unos hombres de mi gente que estarán en este** Magrib, **más allá de este mar, en una isla llamada Al-Andalus, que será lo último hasta donde se propague esta religión y alcance del Islam y lo primero donde desaparezca. Sus habitantes harán el** ribāṭ **en sus propias casas y serán mártires en sus propios lechos; uno sólo día de** ribāṭ **en sus fronteras será mejor que setenta años de culto; serán mártires y santos"», op. cit.**, § 11-16. Sobre el género de los **laudes Hispaniae**, ver el estudio que el editor hace al respecto (II, 322-3); **Vid.** igualmente otras muestras del género en: E. Levi-Provençal: **La Péninsule Ibérique au Moyen Age d'aprés le Kitāb ar-rawḍ al-mi'ṭar fi habar al-aḳṭār d'Ibn 'Abd Al-Mun'im Al-Ḥimyari**, Leiden, ed. E. J. Brill, 1983, ár. pp. 3-6. Az-Zuhrī. Muḥammad Hadjsadok: «Kitāb Al-Dja'rāfiya. =

A pesar de que durante varios siglos el Mediterráneo fue un mar musulmán, Al-Andalus, refugio último de la dinastía omeya se convierte además en una isla política frente al resto del Islam, situada —por suerte para los omeyas de Occidente— demasiado lejos de Oriente como para que hubiera sido viable una invasión militar masiva. Su peculiaridad de isla política frente a los abbasíes le conferirá un carácter y una evolución peculiar dentro de la historia del Islam (7). Dos siglos después, en las vecinas costas magrebíes, la pujante dinastía **šī'ī** de los fatimíes se convertirá en un digno y peligroso oponente frente a los poderosos omeyas de Al-Andalus (8). Nuevamente el Mediterráneo, todavía un mar islámico, se convierte en un fácil camino de entrada para la sedición política y religiosa representada por los fatimíes. De nuevo, el gobierno cordobés en el siglo X/III se dedicará a fortificar las costas andalusíes y propiciará un cierre político-militar (que no cultural o comercial) de la Península.

La dinámica de historia paralela, aunque independiente del resto del Islam, perdura durante el período de los reinos de Taifas, hasta romperse con la conquista y la anexión de Al-Andalus a los reinos magrebíes de los almorávides y almohades. Nueva-

---

= Mappemonde du calife Al-Ma'mūn reproduite par Fazārī (IIIe. s.) rééditée et comentée par Zuhrī (VIe-XIIe siècle)», **Bulletin d'Etudes Orientales**, Damasco, tomo 22, 1968, § 208, y la comunicación de L. F. Bernabé a este Congreso.

(7) Sobre la trascendencia del advenimiento de 'Abd Ar-Raḥmān I **el Emigrado**, la importancia del cambio de la geopolítica peninsular y la reestructuración defensiva llevada a cabo en las costas levantinas de Al-Andalus, ver María Jesús Rubiera: **Villena en las calzadas romana y árabe**, Alicante, ed. Ayuntamiento de Villena-Universidad de Alicante, 1985, 62 pp.; **La Taifa de Denia**, Alicante, ed. Instituto Juan Gil Albert, 172 pp.; «El Baix Vinalopó durant l'època àrab», **La Rella**, número 6, 1988, pp. 49-56 y María Jesús Rubiera & M. de Epalza: **Xàtiva musulmana (segles VIII-XIII)**, Xàtiva, ed. Ajuntament de Xàtiva, 202 pp.; M. A. Makkī: **op. cit.**, 1963-4, 7-10.

(8) Sobre la trascendencia que tuvo la oposición entre fatimíes y omeyas ver al respecto los trabajos de Míkel de Epalza: «Notas sobre el lingüista Ibn Sídah y la historia de Denia y su comarca», **Revista del Instituto de Estudios Alicantinos**, Alicante, núm. 33, 1981, pp. 161-172; «Importancia de la historia árabe de Denia», **Dianium**, Denia, núm. 1, 1982, pp. 45-89; «El esplendor de Al-Andalus, reflejo del esplendor fatimí en el siglo XI/V». **Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino (Palma de Mallorca)**, Madrid, ed. I. H. A. C., 1983, pp. 79-82; «Problemas y reflexiones sobre el califato en Al-Andalus», **Anuario de Historia del Derecho Español**, Madrid, 1983, pp. 569-581; Farht Dachraoui: «Tentative d'infiltration šī'ite en Espagne musulmane sous le regne d'Al-Ḥakam II. Le procés d'un missionire šī'ite d'après Ibn Sahl», **Al-Andalus**, Madrid-Granada, núm. 23/1, 1958, pp. 97-106. Tema también ampliamente considerado por M. A. Makkī, **op. cit.**, 1961-2, pp. 182-3, 186-8; 1963-4, páginas 10-11.

mente, el reino de Granada vuelve a ser una isla geopolítica frente a los reinos cristianos del Norte y a los magrebíes del Sur.

Como se ve, en la historia de Al-Andalus hay una continua dicotomía entre dos movimientos contradictorios: esencialmente de unión al resto de la comunidad islámica, participando de una identidad de inquietudes e intereses religiosos, culturales, económicos, científicos, literarios, etc. De modo paralelo, los particulares avatares políticos de la historia de Al-Andalus en diferentes momentos llevarán a que sus gobernantes decidan aislarse mediante un efectivo **«cordón sanitario»** militar y religioso de los estados musulmanes vecinos, que suponían un peligro para la estabilidad de la dinastía gobernante en la Península Ibérica.

A pesar de este aislamiento político-militar, la conciencia de comunidad religiosa y cultural con el resto del Mediterráneo musulmán se impuso a lo largo de la historia musulmana peninsular. Probablemente el primer mapa de Al-Andalus del que hay noticia —aunque no lo conozcamos— se hizo pocos años después de la conquista. Sabemos que el califa 'Umar Ibn 'Abd Al-'Azīz le dio consignas precisas al gobernador de Al-Andalus, As Samḥ (desempeñó el cargo hasta 719/100), para que le informara con exactitud sobre la configuración geográfica de la Península y sobre la seguridad de las comunicaciones marítimas entre ella y el resto del mundo musulmán (9).

Esta noticia nos indica la importancia otorgada por el califato de Damasco a Al-Andalus, del que quiere conocer su configuración precisa, a la par que se busca la mayor información posible sobre las relaciones marítimas de la Península con el resto del Islam a través del Mediterráneo. También nos indica lo temprano de la consciente necesidad de un conocimiento por parte de la administración de la configuración geográfica de los territorios bajo su soberanía. Podemos suponer que esta primitiva cartografía fueron esquemas o simples gráficos que indicaran las posiciones relativas de los lugares o accidentes geográficos, puesto que es difícil que sus primeros autores tuvieran los complejos conocimientos de la cartografía griega y romana y los aplicaran

(9) E. Levi Provençal: **España Musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031 J. C.)**, vol. IV de la **Historia de España**, dirigida por R. Menéndez Pidal, Madrid, ed. Espasa Calpe, 1967 (3.ª ed.), p. 25.

para el caso de la Península, como lo harán posteriormente los sabios cartógrafos orientales. Es sintomático, de todos modos, que ya en el siglo VIII el poder tuviera una preocupación al respecto. J. Vernet ha publicado otras noticias que nos hablan de unos primitivos cuadernos en los que marinos y navegantes del Indico apuntarían los principales accidentes costeros y la posibilidad de primitivas representaciones cartográficas con finalidades náuticas; el mismo Vernet afirma que nada impide pensar que los navegantes del Mediterráneo dispusieran en el siglo X, y probablemente en el IX, de otras representaciones del mismo tipo para su guía (10). Todos estos datos confirman que la preocupación y el uso cartográfico estuvieron más extendidos de lo que pudiera parecer en un principio.

Las relaciones con el resto del vecino mundo musulmán sufrieron altibajos, pero en ningún momento decayó el comercio ultramarino, ni cesaron las peregrinaciones a los Lugares Santos del Islam o a los centros de la cultura orientales. Tampoco nunca dejaron de acudir inmigrantes de todo tipo y condición a la Península Ibérica desde todo el orbe musulmán. De esta unión al resto del Islam será de lo que nos ocuparemos seguidamente. En concreto de dos aspectos específicos: de la relación privilegiada de Al-Andalus con el Mediterráneo y de la conciencia de unidad con el resto del mundo musulmán que trasluce la cartografía árabe.

3. El Šarq Al-Andalus como «puerta de Al-Andalus»

Las fuentes geográficas árabes, desde los primeros tiempos repiten lo que parece una obviedad, aunque merezca una explicación: que a Al-Andalus se accede por mar. Este acceso durante la época romana es evidente, por la intrínseca unidad del imperio en torno al «**mare nostrum**» y por la privilegiada relación de las penínsulas Ibérica e Itálica. Esta relación era especialmente intensa a través de los puertos del Levante peninsular. Durante el período visigótico, sin decaer la importancia de los puertos levantinos, primarán las relaciones —especialmente comerciales— con

(10) Ver los estudios recogidos en la nota 22 y, especialmente en la nota 93, en que se desarrollan por extenso estas hipótesis.

el Mágreb. Nuevamente será el Levante zona privilegiada de contacto con la conquista bizantina del mismo, realizada a través de los puertos de Málaga y, sobre todo, Cartagena (11).

Estas relaciones a través del Levante perduran tras el 711 y son recogidas en sus obras de modo diáfano por los autores árabes. Así lo hace Al-Ŷa'qūbī (quien redactó su obra en 889/276) al afirmar que para ir hacia la Península de Al-Andalus se pasa desde Qairawān a Túnez, de aquí a Tenès, y desde esta última, en un día y una noche se atraviesa el mar y se llega a Tudmīr; desde Tudmīr afirma que se sale hacia la capital de los omeyas, Córdoba, atravesando muchas alquerías populosas durante los seis días que dura el camino, además de muchas praderas, ríos, valles, fuentes y campos sembrados (12). Otros geógrafos expresan la misma idea, aunque de modos diferentes. Así, en el **Ḏikr Al-Aqālim**, de Isḥāq Ibn Al-Ḥasan Al-Zayyāt (s. X/III) se comienza la descripción de la Península por el Levante peninsular, afirmando que desde Tarragona y Barcelona se sitúa la puerta de Al-Andalus; tras citar a Denia entre las más importantes ciudades de la Península Ibérica afirma —al describir el Mediterráneo— que tras el país de los Rūm y la ciudad de Roma la Grande, acaban sus costas en la **Puerta de Al-Andalus (bāb Al-Andalus)** (13).

---

(11) **«Así pues, la zona dominada por los bizantinos sería el resultado de un doble desembarco que realizaron en la Península Ibérica. Con el primero lograrían ocupar Málaga y desde ahí se extenderían hacia el Estrecho, en un sentido, y hacia el cabo de Gata, en otro. El segundo sería realizado en Cartagena y desde esta ciudad conseguirían ocupar el Valle del Segura. Avanzarían hacia el Sur por la costa conectando con la zona ocupada anteriormente, hacia el Norte hasta el cabo de La Nao, para así dominar la actual provincia de Alicante e intentarían penetrar en el Valle del Guadalquivir a través del paso de comunicación natural de éste con el Levante»**, Francisco Salvador Ventura: **Hispania Meridional entre Roma y el Islam. Economía y Sociedad**, Granada, ed. Universidad de Granada, año 1990, p. 46.

(12) Edición del texto árabe del **Kitāb al-buldān** por M. J. de Goeje, como volumen VII de la Bibliotheca Geographorum Arabicorum, reproducción fotomecánica en Leiden, ed. E. J. Brill, 1967, p. 353. **Vid.** Henri Pérès, Gaston Wiet: **Description du Magrheb en 276-889 du «Kitāb al-buldān» d'Al-Ya'qūbi**, Argel, ed. Institut d'Etudes orientales, 1962, 61 pp.: F. Alemany Bolufer: **op. cit.**, vol. IX/3-4, p. 116. A. Miquel: **op. cit.**, vol. I, pp. 202-104.

(13) Francisco Castelló: **El «Ḏikr Al-Aqālim» de Isḥāq ibn al-Ḥasan al-Zayyāt (Tratado de Geografía Universal)**, Barcelona, ed. Instituto Millás Vallicrosa del C. S. I. C., Universidad de Barcelona, 1989, pp. 240-1, 252-3, 310-3. Noticia recogida en el anónimo **Ḏikr bilād Al-Andalus, oc. cit.** § 5. Ver también los estudios recogidos en la nota 4.

Al-'Uḏrī (s. XI/V) vuelve a aludir a estas comunicaciones de las costas levantinas con el interior, al incluir en su obra los itinerarios concretos entre Córdoba y Tudmīr, entre Toledo y Cartagena, y al aportar el valioso dato del itinerario del espía abbasí Aṣ-Ṣiklabī, quien venido desde Oriente, entró por Tudmīr y logró sublevar buena parte del Šarq Al-Andalus (14). Por su parte, por el puerto de Cartagena regresa a Al-Andalus el peregrino Ibn Ŷubayr (s. XII/VI) de vuelta hacia Granada de su peregrinación a La Meca, narrando de un modo muy vivo su alegría al avistar los montes de Denia y sentirse ya en casa (15). En este mismo sentido pensamos que debe entenderse la descripción de la **Sección Segunda del clima V** de la obra geográfica legada por Ibn Sa'īd al-Magribī (m. c. 1274/673) cuando afirma que «**Lo primero que te encuentras sobre el Mediterráneo es Denia. Al este se encuentra Valencia, célebre por su belleza, a la que se llama jardín de Al-Andalus. Se halla junto a la Albufera que desagua en el mar. Al norte de la ciudad desemboca un río** (el Turia). **Al Este se encuentra la ciudad de Tortosa, junto a la orilla del gran río que cruza la ciudad de Zaragoza y que va a desembocar en el Mediterráneo a 20 millas de la ciudad de Tortosa. Al Este, en el mar se halla la isla de Mallorca**...» (16). De igual modo hay una general coincidencia de escritores árabes al calificar a Almería como el **puerto de Al-Andalus** (17), y a Algeciras como la entrada natural a Al-Andalus.

Este evidente papel de las costas Šarq Al-Andalus como área de entrada a la Península para los musulmanes orientales y magrebíes ha llevado, incluso, a proponer un itinerario alternativo para la conquista de Al-Andalus. En opinión de J. Vallvé, una par-

---

(14) 'Abd Al-'Aziz Al-Ahwanī: **Aḥmad Ibn 'Umar Ibn Anas Al-'Uḏrī. Fragmentos Geográfico-Históricos de Al-Masālik ilā Gamī' Al-Mamālik**, Madrid, ed. Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid, 1965, pp. 3-4, 11.

(15) Ed. árabe: Ibn Ŷubayr: **Riḥla**, Beirut, ed. Dār At-Tirāṭ, s. a., p. 274, trad. de F. Maillo: **Ibn Ŷubayr. El siglo XII ante los ojos**, Barcelona, ed. del Serbal, 1988, páginas 402-3.

(16) Juan Vernet: «España en la Geografía de Ibn Sa'īd Al-Magribī», **Tamuda**, núm. 6/2, 1958, p. 315. Ver nota 91 del presente trabajo.

(17) Así la califica, por ejemplo, Az-Zuhrī (s. XII/VI): Muḥammad Hadj-Sadok: «Kitāb Al-Dja'rāfiyya. Mappemonde du calife Al-Ma'mūn reproduite par Fazārī (IIIe/IXe. s.) rééditée et comentée par Zuhrī (VIe-XIIe siècle)», **Bulletin d'Etudes Orientales**, Damasco, ed. Institut Français de Damas, tomo 22, 1968 § 259, página 206; § 191, p. 232.

ticular lectura de los textos y de la toponimia le hacen pensar en una entrada por estas regiones levantinas de los conquistadores musulmanes, llegando J. Vallvé a la conclusión de que la invasión de la Península entró por Cartagena (18).

No son más que algunas de las múltiples noticias que pueden extraerse de fuentes geográficas árabes de épocas diferentes. Todas ellas coinciden en que las costas levantinas son el acceso desde el Mágreb tunecino o argelino hacia Córdoba o el interior de la Península. La razón es evidente: la proximidad de las costas argelinas al litoral valenciano, murciano y almeriense, confirió a sus puertos ser lugares de acceso común a Al-Andalus (19). Como relatan Al-Ŷa'qūbī o Ibn Ŷubayr, el recorrido en dirección a Córdoba o a Granada, discurre luego por vías de comunicación conocidas y fijadas ya desde la época romana.

Este estado de las relaciones con el resto del Islam quedó reflejado no sólo por las obras históricas y geográficas, sino también por algunas leyendas. Así, el **adīb** oriental Al-Mas'ūdī (m. 956/345) recoge por extenso la historia del viejo copto de 330 años, el cual contaba que España había sido unida al lugar llamado **Al-Jaḍra'**, no lejos de Tánger y de Fez mediante un puente de piedra y ladrillo que permitía a las caravanas pasar de un país a otro; pero lo curioso es que no parece dudar de la autenticidad de este maravillosos relato (20), como tampoco lo hace el más tardío Al-Himyarī, que también recoge el mismo relato (21).

Relacionado con la importancia de los puertos del Levante peninsular hay que señalar el nivel técnico de los navegantes andalusíes. El geógrafo oriental Al-Muqaddasī (que escribió en

---

(18) Joaquín Vallvé: **Nuevas ideas sobre la conquista árabe de España. Toponimia y Onomástica**, Madrid, ed. Real Academia de la Historia, 1989, pp. 72-8, 103-15, 123.

(19) Mikel de Epalza: «Costas alicantinas y costas magrebíes: el espacio marítimo musulmán según los textos árabes», **Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes**, Alicante, núm. 3, 1986 pp. 25-31, y núm. 4, 1987, pp. 45-8.

(20) Al-Mas'ūdī: **Murūŷ aḏ-ḏahab**, II, 375, **apud** Charles Pellat: «La España musulmana en las obras de Al-Mas'ūdī», en Ch. Pellat: **Etudes sur l'histoire socioculturelle de l'Islam (VIIe.-XVe. s.)**, Londres, ed. Variorum Reprints, 1976, p. 258. Sobre la obra en general de Al-Mas'ūdī, **vid.** del mismo investigador: «Was Al-Mas'ūdī a historian or an adīb?», **Journal of the Pakistan Historical Society**, Lahore, IX-4, 1961, pp. 231-4.

(21) Al-Himyarī incluso afirma que lo construyó uno de los edificadores míticos para los autores árabes, Alejandro Magno o **Ḏū l-Qarnayn**, **op. cit.**, § 83.

985/375) afirma que los andalusíes son los más hábiles de todos los pueblos islámicos en el arte de navegar y de comerciar (22). Por su parte, añade Ibn Jaldūn (1332-1406/732-808) que entre los navegantes más destacados del mundo islámico estaban los andalusíes y que esta pericia de los marinos peninsulares les viene de la experiencia obtenida desde los tiempos de los romanos y visigodos (23). La mayoría de los puertos norteafricanos como los de Tenès, Orán, Bugía o Marsà Ad-Daŷāŷ fueron construidos y poblados por andalusíes desde tiempos remotos, al igual que muchas islas del **mar sirio** fueron colonizadas por ellos, como las Baleares, Sicilia o Creta.

---

(22) Ed. M. J. de Goeje: **Aḥsan aṭ-ṭaqāsim fi ma'rifat al-aqālim**, Leiden, 1906, página 236. Acerca de las referencias que recoge la obra de Al-Muqaddasi sobre las navegaciones de los musulmanes por el Indico, y más concretamente de las llevadas a cabo por los andalusíes **vid.** Juan Vernet: «Influencias musulmanas en el origen de la cartografía náutica», **Boletín de la Real Sociedad Geográfica**, Madrid, núm. 89, Serie B, 1953, pp. 3-30 (recogido en **Estudios sobre Historia de la Ciencia Medieval**, Barcelona, ed. Universidad de Barcelona, 1979, pp. 355-383), **passim**; en el mismo data en el siglo X —probablemente en el IX—, el uso generalizado de una cartografía náutica (pp. 364 y ss.). Según Vernet, en los siglos IX y X los viajes marítimos transmediterráneos y transíndicos eran frecuentes entre los musulmanes, y los andalusíes participaron frecuentemente en los mismos, «La cartografía náutica ¿Tiene un origen hispano-árabe?», **Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid**, Madrid, núm. 1, 1953, pp. 71-75. Ver nota 93.

(23) Ibn Jaldūn: **Al-Muqaddima**, ed. El Cairo, 1284/1867, **apud** M. A. Makkī, **op. cit.**, pp. 88-9; Vincent Monteil: **Ibn Khaldūn. Discours sur l'Histoire Universelle. Al-Muqaddima**, París, ed. Sindbadd, 1967-8, vol. II, pp. 517-522.

Sobre la génesis e importancia de la marina islámica en el Mediterráneo **vid.** Jorge Lirola Delgado: «La navegación en la Arabia preislámica y los comienzos del Islam», **Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos**, Granada, núm. 37, 1988, páginas 145-168, y del mismo **El nacimiento del poder naval musulmán en el Mediterráneo (20-60 H./649-680)**, Granada, ed., Universidad de Granada, 1990, 160 pp. Sobre la evolución de la marina de Al-Andalus, ver el sumario resumen de Nevill Barbour: «The influence of Sea Power on the History of Muslim Spain», **Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid**, Madrid, núm. 14, 1967-8, páginas 104-111; Archivald R. Lewis: **Naval Power and Trade in the Mediterrean A. D. 500-1000**, Princeton, 1951; J. L. Miège (dir.): **Navigations et Migrations en Méditerranée: De la Prehistoire à nos jours**, París, 1990, 422 pp.; Francisco Morales Belda: **La marina en Al-Andalus**, Barcelona, 1970, y del mismo: «Papel de las disponibilidades forestales en la reconquista del tráfico marítimo de Al-Andalus-Mediterráneo», **Anuario de Estudios Medievales**, Barcelona, núm. 10, 1980, pp. 173-185; Luis Seco de Lucena: «El Ejército y la Marina de los nazaríes», **Cuadernos de la Alhambra**, Granada, núm. 7, 1971, pp. 35-40. Sobre los puertos y el comercio, E. Gonzálbes Cravioto: «Algunos datos sobre el comercio entre Al-Andalus y el Norte de Africa en la época omeya (I). Los puertos de contacto», **Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes**, Alicante, núm. 8, 1991, pp. 25-42. Ver además los estudios citados en la nota 93.

4. Los presupuestos mentales e islamológicos en las primeras representaciones árabes de la Península Ibérica

4.1. Premisas metodológicas

Antes de pasar a analizar y a sacar una serie de conclusiones de algunos ejemplos de la cartografía árabe, creemos necesario aportar algunos datos y elementos que muestran hasta qué punto los mapas árabes son el reflejo también de una mentalidad religiosa, de una serie de presupuestos mentales inherentes a la mentalidad islámica de sus autores y de su época. Estas representaciones cartográficas son, en suma, trasunto pictórico de una concepción del mundo en cuya elaboración han confluido desde las tradiciones helenística, persa e india hasta la propia ideología religiosa, fruto de las interpretaciones de la idea que el Corán transmite del mundo.

Estos múltiples y complejos elementos religiosos, políticos, filosóficos, etc., que confluyen en la mente del autor de los diversos mapas son los que condicionarán el resultado final de su trabajo. De un aislamiento de los mismos, ayudados por la islamología y la historia de la cartografía, se pueden extraer unas muy valiosas conclusiones para la historia. Como el autor no hace más que representar esta concepción del mundo heredada, de un aislamiento de estas premisas se pueden sacar una serie de conclusiones parciales que nos informen en último término de cuál era la concepción que de una región o zona concreta del mundo conocido tenían los musulmanes en un momento dado. Esto es lo que pretendemos hacer luego con los mapas de Al-Andalus, para ver hasta qué punto tuvo un peso importantísimo en la concepción geopolítica y en la mentalidad esa región del Šarq Al-Andalus, una zona vital de entrada y salida a la Península desde el mar islámico.

Buena parte de las concepciones islámicas que influyeron en la cartografía tienen su origen en algunas azoras y conceptos coránicos. Un ejemplo es la concepción de la existencia de una separación terrestre ejercida por el continente africano entre los océanos Índico y Atlántico; esto se tradujo cartográficamente en una serie de mapas en los que aparece el continente africano

hipertrofiado, ocupando prácticamente todo el hemisferio Sur de la representación (24).

La traducción general de toda una serie de concepciones sobre la geografía de la tierra, la situación de montes, ríos y mares en los primeros siglos islámicos es directamente heredera de las concepciones geográficas (en ciertas ocasiones míticas) persas o indias y de la herencia de la antigüedad recogida por el mundo islámico. Dos de los múltiples ejemplos sobre la repercusión cartográfica que tuvo esta particular concepción del mundo son los que aluden al monte Qāf (25) que, en la concepción musulmana —derivada de ciertos pasajes coránicos— estaría separado por cuatro meses de marcha del disco plano terrestre; el monte Qāf encerraría tanto a la tierra, como también al mar circundante (que rodeaba todo el mundo conocido). Otro de los mitos era el que aludía a la ubicación de los legendarios pueblos de Gog y Magog.

Estos ejemplos, por no citar otros muchos, de los que hemos denominado como premisas mentales e islamológicas en la concepción del mundo (y, por ende, en la geografía y cartografía) irán desechándose progresivamente conforme la propia investigación islámica y los relatos de viajeros —cada vez más abundantes y precisos— permitan un mayor conocimiento del mundo y de sus habitantes. Como consecuencia, se irán perfilando y adaptando progresivamente estos conceptos que surgen de la mentalidad de sus autores musulmanes. Pero cierto tipo de creencias tardarán en desecharse: en el siglo XII/VI no sólo el viajero Abū Ḥāmid Al-Garnāṭī (m. 1169/565) incluirá los pueblos de Gog y Magog en su relación de viaje, sino que su contemporáneo

(24) Se deriva esta concepción de las azoras XXXV, 55; XXVII, 72; LV, 19.

(25) El monte Qāf en la geografía islámica designaba a la montaña-madre de todas las cadenas montañosas del mundo, que estban unidas a él por ramificaciones subterráneas. Inaccesible a los hombres, marcaba la extremidad del mundo. Era, en realidad la alta cadena asiática que limitaba el mundo musulmán por el Norte, especialmente al Cáucaso y a la Persia septentrional; **vid.** M. Streck [A. Miquel]: «Ḳāf», **E.I.2**, vol. 4, pp. 418-419. Sobre el monte Qāf **vid.** lo que dice en su traducción del texto de Abū Ḥāmid, Ana Ramos: **Abū Ḥāmid Al-Garnāṭi (m. 565/1169). Tuḥfat al-albāb (El regalo de los espíritus)**, Madrid, ed. C.S.I.C., 1990, páginas 32 y nota 37.

el geógrafo Al-Idrīsī, también los incluirá en su mapa, aunque desplazándolos hacia el extremo Norte del mundo (26).

La cartografía contemporánea originada en los círculos cultos de los monasterios cristianos estaba, si cabe, aún más cargada de la concepción religiosa que la propiamente islámica. Se ha llegado, incluso, a afirmar que la geografía era sólo un marco auxiliar a la descripción histórica y quedó limitada por la concepción religiosa de la cosmología general. Estos cristianos sólo conocieron una cartografía popular fuertemente imbuida por el ideario religioso de la época, y si en algún momento entre ellos se vislumbró algún conato de cartografía científica, fue por influencia del Islam (27).

En el excelente estudio de G. Menéndez Pidal sobre las representaciones cartográficas de los mozárabes hispanos queda bien patente hasta qué punto los mapas isidorianos, contenidos en las obras de Beato de Liébana (28), de Maio u otros «Beatos», y prácticamente todos los «**mapas en T**» de tradición cristiana son claros

---

(26) Sobre este aspecto de los pueblos de Gog y Magog, sobre la concepción del mundo y la geografía de los musulmanes del siglo XIII, y sobre las aportaciones de la obra de Abū Ḥāmid a esta concepción **vid.** el excelente estudio introductorio que a la traducción de su obra realiza César E. Dubler: **Abū Ḥāmid el Granadino y su relación de viaje por tierras euroasiáticas (texto árabe, traducción e interpretación)**, Madrid, ed. Imp. y Editorial Maestre, 1953, pp. 94; 96, 101-102. De igual modo no pueden olvidarse las interesantes anotaciones sobre estos temas realizadas por Gabriel Ferrand en la edición del otro fragmento de la obra de Abū Ḥāmid: **Le Tuḥfat al-albāb de Abū Ḥāmid Al-Andalusi Al-Garnāṭi Edité d'après les mss. 2167, 2168, 2170 de la Bibliothèque Nationale et le ms. d'Alger**, París, ed. Imprimiere Nationale, 1925, 304 pp., traducido este último por Ana Ramos, **op. cit., V. gr.** acerca de la descripción del mundo, el mar circundante y los océanos que realiza este autor **vid.** Ana Ramos, **op. cit.**, pp. 61-2. Un estudio más genérico sobre el origen de éstos en las tradiciones de origen bíblico fue realizado por D. Siderski en su obra **Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des Prophètes**, París, ed. Paul Geuthner , 1933, pp. 132-134. También análisis en A. Miquel: **op. cit.**, vol. II, p. 21.

(27) Juan Vernet: «Cartografía e imagen de la España medieval», **Historia de la Cartografía Española**, Madrid, 1982, pp. 9-20, y en **De 'Abd Al-Raḥmān I a Isabel II. Recopilación de Estudios dispersos de Historia de la Ciencia y de la Cultura Española ofrecida al autor por sus discípulos con ocasión de su LXV aniversario**, Barcelona, ed. C.S.I.C.-P.P.U., 1989, pp. 160-163.

(28) Recientemente se ha puesto en duda la autoría del **Comentario al Apocalipsis** tradicional e indubitadamente atribuida a Beato de Liébana por R. Collins: **La conquista árabe, 717-797**, vol. III de la **Historia de España dirigida por John Lynch**, Barcelona, ed. Crítica, pp. 198-200. El que los mapas contenidos en el **Comentario al Apocalipsis** no hubieran sido realizados por Beato —a nuestro juicio— sería un indicador de hasta qué punto estaba extendida esta visión del mundo enraizada en las concepciones teológicas isidorianas.

resultados de los intentos de representación de los datos y teorías geográficas emanados de la Biblia, de los Evangelios y de la teología cristiana basada en San Isidoro (29). Estos **«mapas en T»** fueron evolucionando de simples esquemas a representaciones más complejas. Desde los mapas originales incluidos en los manuscritos de la obra de San Isidoro hasta las representaciones de Maio hay un largo camino y también una clara evolución, no exenta de influencias de las fuentes mozárabes (30).

En la obra de Konrad Miller (31) sobre la cartografía árabe se pueden apreciar numerosos ejemplos (desde los más simples a los más complejos) que reflejan un claro paralelismo inicial entre estos mapas cristianos y algunos de los primeros árabes. Este paralelismo es notable en cuanto a su composición, aunque parece ser que la evolución ulterior de este tipo de cartografía fue bastante dispar en el mundo cristiano y en el islámico. Frente a un cierto anquilosamiento ideológico del mundo cristiano, en el musulmán, el espíritu investigador de sus científicos garantizó una clara y rápida evolución hacia una cartografía que se fue acercando cada vez más a la realidad geográfica (como luego se verá). Con Al-Idrīsī se recogerán las conclusiones de esta evolución. El importante avance fue debido, sobre todo, a ese pragmatismo puramente científico de los musulmanes.

Estas diversas concepciones filosóficas y teológicas son cualificadas por C. E. Dubler como **parageográficas**; todas estas realidades espirituales, geográficas, experimentales, son las que contribuirán a crear la visión geográfica y cartográfica del mundo que nos transmiten los mapas de las diferentes épocas (32). Nos-

---

(29) **Vid.** Juan Vernet: «Cartografía e imagen...», pp. 161-163.

(30) **Vid.** el excelente estudio sobre la cartografía mozárabe hispana que se encuentra en Gonzalo Menéndez Pidal: «Mozárabes y asturianos en la cultura de la Alta Edad Media. En relación especial con la Historia de los conocimientos geográficos», **Boletín de la Real Academia de la Historia**, Madrid, tomo 134, 1954, páginas 137-291. **Vid.** igualmente la rica bibliografía sobre el tema contenida en las notas.

(31) Konrad Miller: **Mappae Arabicae. arabische Welt-und Landkarten des 9-13 Jahunderts**, Stuttgart, 1926-31, 6 vols.

(32) **«La cartografía musulmana de la Edad Media fue la síntesis de todos los conocimientos geográficos y parageográficos. Entiéndese por éstos todos aquellos conceptos basados en especulaciones religiosas, filosóficas y científicas, es decir, elementos escatológicos que no se fundan en la observación de la tierra, pero que se creían en este mundo»**, C. E. Dubler: **Abū Ḥāmid el Granadino** ..., pp. 94-95, en conjunto pp. 86-95.

otros hemos preferido calificarlas de **«premisas mentales e islamológicas»** como concepto que, por más amplio, refleja mejor otra serie de elemntos de la mentalidad popular, como son la consideración de los espacios geopolíticos de cada región o país en una representación gráfica, o el cúmulo de las más variadas concepciones e ideas (especialmente las que emanan de la religión musulmana), de elementos de su formación, aludiendo, en suma, a la concepción del mundo que los geógrafos y cartógrafos musulmanes de todas las épocas han tenido en sus mentes. Todos estos elementos han influido de uno u otro modo en el resultado cartográfico final.

La dificultad está en descubrir cómo se han plasmado y cuáles fueron esas premisas, conscientes o no, al analizar un mapa. La islamología nos ayuda extraordinariamente para comprender cuáles fueron los móviles filosóficos y teológicos de los geógrafos musulmanes, puesto que nos da las claves de la mentalidad musulmana que estuvieron en su origen. Es por tanto un esencial complemento de la cultura científica que también les carga de un sentido a veces difícilmente interpretable sin su ayuda. Las teologías judía y cristiana también ayudan en esta tarea investigadora. Como ejemplo puede aducirse lo relativo a la forma de la tierra como un disco plano, que es heredera directa de las tradiciones persas. En Babilonia, y luego en la cosmología de Irán se se representaba a la tierra en forma de disco, base geo-cartográfica que quedará acuñada como prototípica hasta el siglo XV. Otra concepción emanada de la religión es la ofrecida por el Antiguo Testamento, que sitúa a los pueblos en una tierra de trazo rectangular (33). En la Edad Media, los nuevos descubrimientos se irán encuadrando progresivamente dentro de esa imagen de la tierra prefijada. En multitud de estas cartas circulares se sitúa el centro del mapa (y por ende de la tierra), en los judíos y cristianos en Jerusalén, en los mapas persas el centro se ubica en el Irán y en los musulmanes en La Meca (y, por extensión, en la Península Arábiga) (34).

---

(33) César E. Dubler: **Abū Ḥāmid el Granadino**..., p. 82.

(34) **Cfr.** H. Schmidt-Falkemberg: «Die "Geographie" des Ptolemäus und ihre Bedeutung für die europäische Kartographie», **Forschungen und Fortschritte**, número 39, 1965, pp. 353-7. Un análisis «ideológico» sobre los lugares y la idea de la =

Otro ejemplo de la huella de estas premisas en la práctica cartográfica es el relacionado con la orientación general de los mapas. Hoy es un estándar la representación con el N en la parte superior (es decir N-S), pero en la Edad Media, tanto cristiana como islámica, fue corriente la representación con el S en esa parte superior. El que las leyendas en árabe de muchos de los mapas se presenten en numerosas direcciones y se puedan leer girando el mapa en cuestión podría aducirse en contra de considerar la existencia de una orientación definida, sino fuera por el hecho de que siempre se puede afirmar que hay una orientación predominante, y porque en muchos mapas aparece una rejilla o escala gráfica en los márgenes que sirve para poder situar cada uno de los puntos geográficos y para calcular sus latitudes y/o longitudes. La orientación en que está concebida la lectura de estas rejillas o escalas es razón suficiente para considerar la existencia de orientaciones claras y bien definidas por sus autores. En la monumental obra de K. Miller se reproducen bastantes mapas árabes con estas características, de los que un ejemplo significativo lo encontramos en los márgenes de Al-Idrīsī que reproducimos.

En otras ocasiones los mapas aparecen con una orientación E-W. Esto ha sido interpretado generalmente como una influencia del cristianismo. La explicación de C. E. Dubler se fundamenta en la diferenciación entre culturas terráqueo-lunares (que presuponen representaciones N-S) y solares (que tendrían como consecuencia las orientaciones E-W) (35). En este sentido, M. de Epalza ha elaborado una interpretación complementaria de la anterior, en que explicando cómo la parte superior de los mapas es la más importante y cada cultura pone en ese lugar las regiones geográficas con un mayor prestigio; los musulmanes al tener

---

= centralidad en los mapas ha sido desarrollado por Bernard Lewis: **El lenguaje político del Islam**, Madrid, ed. Taurus, pp. 48-49. J. Vernet: «Cartografía e imagen...», **op. cit.**, p. 163.

(35) **«La orientación de los mapas obedece a un criterio de ordenación anterior a Islam y Cristianismo. Como ya apuntamos más arriba, esa orientación estaba en función de considerar, bien al sol, bien a la luna, como rector cósmico del mundo; de ahí también los diferentes sistemas de cronología solar y lunar (...). Quedaba, pues, orientada y encuadrada la tierra en el cosmos y, por consiguiente, también lo tenían que estar en los mapas que eran la imagen visible del mundo»**, C. E. Dubler: **Abū Ḥāmid el Granadino...**, p. 100; 87.

el Sur como dirección espiritual, no habrían dudado en ponerlo en la parte superior (36). Siguiendo esa misma línea interpretativa, los mapas cristianos —incluido Beato de Liébana— tendrían una orientación E-W, probablemente por ser no el S, sino el Levante la dirección espiritual de los cristianos (a la que orientan los altares de sus iglesias) (37).

También la ciencia histórica se muestra como ayuda indispensable para la comprensión de muchas representaciones cartográficas. Un mapa surge en un período concreto y en un lugar preciso. En los más antiguos más que en los del final de la Edad Media, la situación geopolítica o el buen conocimiento de las tierras representadas, en cuanto se profundiza un poco, aparecen como un claro trasunto de la realidad contemporánea al autor. Un ejemplo que viene a cuento del tema central del presente trabajo: Al-Bakrī (38) en su obra histórica describe los puertos del litoral mediterráneo de Al-Andalus en dirección directa con los puertos del Mágreb. Estas referencias han sido analizadas bajo el punto de vista de la cartografía técnica y de la astronomía práctica por J. Vernet (39). Este investigador se ha cuestionado en sus trabajos cómo pudieron tener conciencia los navegantes mu-

---

(36) Míkel de Epalza: «Componentes ideológicos de la orientación Norte-Sur en la cartografía del Mediterráneo», **Perception de la Méditerranée à travers les cartes et les récits de voyageurs**, Túnez, 26 al 28 de octubre de 1989 (en prensa), y del mismo autor «La cartografía mediterránea que fomenta racismos», **Canelobre. Sobre el Mediterráneo**, Alicante, ed. Instituto de Estudios Juan Gil Albert, números 12-13, 1988, pp. 40-44.

(37) Según J. Vernet, la Biblia recoge que el Paraíso estaba al Oriente, lo cual, al ser representado cartográficamente en los mapas que acompañan a algunos códices isidorianos se imponía que se le asignaran el sitio central de la parte superior del mapa, origen de esta particular orientación E-W, «Cartografía e imagen...», **op. cit.**, p. 11. En realidad estamos ambos afirmando idéntico origen, aunque con argumentaciones diferentes.

(38) Edición árabe de M. G. de Slane: **Kitāb al-masālik wa-l-mamālik**, Argel, 1957; ed. de la parte sobre Al-Andalus por 'Abd al-Raḥmān 'Alī Al-Haŷŷī: **Ŷugrāfiyat Al-Andalus wa-Urubbā min Kitāb al-masālik wa-l-mamālik**, Beirut, 1968. Traducción castellana del fragmento sobre Al-Andalus por Eliseo Vidal Beltrán: **Abū 'Ubayd Al-Bakri. Geografía de España (Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik)**, Zaragoza, ed. Anubar, 1982. Para más detalle sobre la bibliografía de Al-Bakrī, **vid.** E. Lévi-Provençal: «Al-Bakrī», **E.I.2**, vol. I, pp. 159-161 y en el artículo de M. de Epalza citado en la nota 19.

(39) Juan Vernet: «La navegación en la Alta Edad Media», **La navigazione mediterranea nell'Alto Medioevo**, Spoletto, vol. I, 1978, pp. 323-388, y en **Estudios sobre historia de la Ciencia Medieval**, pp. 371-374; **id.** «La carta Magrebina», **Boletín de la Real Academia de la Historia**, Madrid, núm. 142/2, 1958, pp. 496-497.

sulmanes de que un puerto andalusí estaba **enfrente** de uno concreto magrebí, para acabar concluyendo (tras analizar también otra serie de noticias diversas) que por entonces los musulmanes ya debían de conocer la brújula, instrumento sin el cual estas asociaciones geográficas no hubieran sido posibles (40).

Pero las aludidas noticias de Al-Bakrī y otras referencias posteriores y paralelas también han sido analizadas por M. de Epalza, no en un sentido científico-cartográfico, sino en la dimensión histórico-económica de la relación entre los puertos mediterráneos del litoral del Šarq-Al-Andalus con los del litoral magrebí; así, M. de Epalza ha estudiado esta relación desde el punto de vista del comercio y de las relaciones «locales» y frecuentes existentes entre ambas orillas del Mediterráneo (41). Pues bien, este doble nivel interpretativo que admiten muchas de las referencias transmitidas por los historiadores y los geógrafos árabes, por un lado científico, y por otro histórico, es el que tenían **in mente** los cartógrafos musulmanes a la hora de realizar sus mapas. Esta concepción concreta de la relación intensa entre ambas orillas del Mediterráneo es la que explica algunas de las representaciones de las dos riberas de un modo próximo y enfrentado (como es el caso de Ibn Ḥawqal, que se verá más adelante). Este es uno de los heterogéneos elementos que nos sirven para utilizar el apelativo genérico de **premisas mentales e islamológicas** para su conjunto, más que el de «paracientífico» empleado por muchos de los estudiosos de la ciencia y cartografía medievales.

(40) Este investigador afirma que: «**Bakri prueba que en el siglo X se estaban levantando las costas del Mediterráneo Occidental aprovechando para las continentales los datos de los antiguos periplos y que se tenía en cuenta el rumbo de cero grados magnético, indicándolo con la palabra** «enfrente». **Esta desaparece luego sustituida luego por sus equivalentes Norte y Sur**», Juan Vernet: «La navegación en la Alta Edad Media», **op. cit.**, pp. 371-380. **Vid.** también del mismo Juan Vernet: «Influencias musulmanas en el origen de la cartografía náutica», **op. cit.**, pp. 22-30, en que aporta varias noticias acerca del conocimiento de la misma por los musulmanes ya en el siglo X, y «Cartografía e imagen...», en que afirma que «**Al-Bakri (m. 1094) en este caso sigue al** Kitāb al-masālik wa-l-mamālik **de Muḥammad Ibn Yūsuf Al-Warrāq (904-973), norteafricano que se instaló en Córdoba bajo el reinado de Al-Ḥakam II Al-Mustanṣir, y cuyos datos permiten colegir el uso de la brújula en la navegación del mar de Alborán, y aún más al Este, ya en el siglo X, y en consecuencia una disposición no geométrica de las costas**», op. cit., página 165.

(41) **Vid.** de Míkel de Epalza: «Costas alicantinas y costas magrebíes...», y de E. Gonzálbes Cravioto: «Algunos datos sobre el comercio...».

Finalmente, hemos de apuntar que las limitaciones del empleo de este tipo de análisis vienen dadas por la dificultad intrínseca de conocer cuáles eran las ideas —consciente o no— que cada uno de los geógrafos medievales tenía en su cabeza, y en qué medida estas concepciones influyeron en el resultado final del trabajo. A pesar de la gran ayuda que prestan la islamología, la historia, la geografía histórica, etc., el deficiente conocimiento del estado científico de la época, de los mismos hechos históricos y de la mentalidad de los musulmanes medievales, son las limitaciones —a veces insalvables— que no permiten llegar muy lejos, en ocasiones.

4.2. Al-Andalus en los primeros mapas árabes

4.2.1. Las primeras representaciones cartográficas de la Península Ibérica

4.2.1.1. Las primeras representaciones conocidas de la Península Ibérica son herederas directas de la tradición científica griega y romana. Habría que comenzar hablando de la gran influencia que la geografía de Estrabón (60 a. C.-25 d. C.) tuvo sobre la ciencia geográfica posterior. En ella se ponen las bases de la geografía astronómica, incluyéndose las coordenadas de longitud y latitud de un buen número de lugares del Mediterráneo (42). No se ha conservado cartografía directa de la misma, por más que esta obra fuera la base de la geografía científica posterior.

Adjuntamos una representación hipotética aproximada de lo que sería el mapa de la «**piel de toro**» (Mapa 1) (43). Sobre la for-

(42) **Cfr.** A. Meineke: **Strabonis Geographica**, Leipzig, 1852, vol. I. R. Zimmermann: «Posidonius und Strabo», **Hermes**, vol. 23, 1888, pp. 103-130, pero sobre todo **vid.** H. L. Jones: **The Geography of Strabo**, Londres, ed. Heinemann, 1942-49, ocho vols. Sobre la geografía de la Península Ibérica, José Alemany Bolufer: «La geografía de la Península Ibérica en los textos de los escritores griegos y latinos», **Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos de Madrid**, Madrid, 1911. Ver igualmente la importante introducción y la traducción realizadas por J. García Blanco y J. L. García Ramón: **Estrabon Geografía. Libros I-II**, Madrid, ed. Gredos, 1991, 559 páginas.

(43) Afirma Estrabón que **«Iberia se parece a una piel extendida a lo largo de Oeste a Este, teniendo sus partes delanteras hacia el Este y a lo ancho de Norte a Sur»**, Adolfo Schulten: **Estrabón: Geografía de Iberia, edición, traducción y comentado por—**, Barcelona, 1952, p. 131 **(Fontes Hispaniae Antiquae núm. 6). Vid.** =

ma aproximada de una representación pseudo-polémica de la Península Ibérica se han ubicado los lugares, ríos y cadenas montañosas referidos por Estrabón en su geografía. A resaltar: la representación de la cordillera Central, que aparece como un arco inclinado de orientación NW-SE; esta desviación se acentúa aún más en los Pirineos, dibujados con una orientación N-S. En segundo lugar se destacan las pobladas costas mediterráneas, cuyos accidentes litorales no difieren grandemente de la realidad, a excepción de los ríos; así como el Segura no aparece representado, es de destacar el que casi dos tercios de la costa representada corresponde al litoral andaluz, murciano y valenciano, dado lo alto de la situación del Júcar (Sucro). Por contra, poca importancia se le concede a la superficie entre el Júcar y Ebro (Iberus), dado el poco espacio que hay entre ellos.

Si aplicamos la expresada relación proporcional entre la importancia que tenía una zona o región geográfica en un período dado y la cantidad de espacio concedido en la representación cartográfica, concluimos que en esta reconstrucción cartográfica de la geografía de Estrabón aparecen claramente hipertrofiados —y por tanto son considerados como las áreas más importantes— la meseta sur, por un lado y, por otro, las costas cantábricas y las mediterráneas entre Cádiz y el río Júcar.

4.2.1.2. Otro de los primeros mapas dignos de ser sometido a consideración es la reconstrucción que de la **Tabula Peutingeriana** realizó Konrad Miller (44). Esta recopilación itineraria, datada en el 170 d. C., según Otto Cuntz (45) o en el 365-6 d. C., según Kubits-

---

= Juan Vernet: «Cartografía e imagen en la España medieval», **op. cit.**, pp. 159-160. El mapa que reproducimos es una representación que probablemente distaría bastante del original, puesto que se ha reconstruido en base a representaciones posteriores. En base a las descripciones de la Península Ibérica de geógrafos griegos y latinos se han ubicado los topónimos sobre un mapa cuya forma parece haber sido influida por los de Ibn Ḥawqal o Al-Idrīsī. Ver nota 52.

(44) Konrad Miller: **Itineraria Romana. Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peuntigeriana**, Leipzig, 1916, **ib.: Die Peutingersche Tafel, herausgegeben von K. Miller**, Stuttgart, 1962 2. Estudio en la obra de José Manuel Roldán Hervás: **Itineraria Hispana. Fuentes antiguas para el estudio de las vías romanas en la Península Ibérica**, Madrid, ed. Universidad de Valladolid-Univ. de Granada, 1975, páginas 106-110 y lám. X. Otras ediciones: reproducción fotográfica realizada por la Escuela de Viena: **Peutingeriana Tabula Itineraria**, Viena, 1888, y A. & M. Levi: **Itineraria Picta**, Roma, 1967. Alusión en J. Vernet: «Cartografía e imagen en la España medieval», **op. cit.**, p. 160.

(45) Otto Cuntz: «Die Grundlagen der Tabula Peutingeriana», **Hermes**, volumen XXIX, pp. 506 y ss.

chek (46). Sería heredera en su composición de la **Geografía** de Ptolomeo, y de otras fuentes diversas, entre las que se contarían mapas y descripciones itinerarias diversas de época romana. Se trata, no de un mapamundi, sino de unos **itineraria picta**, un indicador de rutas que en lugar de quedarse en la mera enumeración de rutas, mansiones y poblaciones, y sus distancias respectivas, los expone mediante un dibujo acompañando las explicaciones. La copia que nos ha llegado hasta nosotros es del siglo XII-XIII y adolece de la falta de una de las doce partes en que fue dividida; esta parte perdida debía de incluir datos como título y autor, además del mapa de las rutas de **Hispania, Britania** y el norte de Africa, por lo que K. Miller —su principal estudioso— únicamente pudo intentar una reconstrucción de las mismas en base al **Anónimo de Rávena**, una fiel transcripción de la **Tabula** (que adjuntamos como mapa 2).

Como indica J. M. Roldán, no puede hablarse de una escala aproximada en esta representación, sino que es la densidad de las calzadas a que determinan las proporciones en la **Tabula**, independientemente de su superficie real (47). Por esto es especialmente valiosa como indicador de la imagen que se le posee de cada región. La Península Ibérica aparece como una especie de botella alargada representada en orientación N-S; los Pirineos se indican como un arco de dirección NWW-SEE, y salta a la vista un largo litoral cantábrico, con una vía romana paralela a todo él, unas exiguas costas atlánticas y un hipertrofiado litoral mediterráneo, con la **Vía Augusta** dibujada paralela al mismo. La costa cantábrica es representada enfrente y paralela a las costas de **Britania**, mientras que, de igual modo, el litoral mediterráneo es dibujado enfrente y de modo paralelo al litoral norteafricano. Las relaciones de privilegio de cada una de estas regiones —que se trazan enfrente de las vecinas británicas y africanas— no se deben pasar por alto para la comprensión de este modo de representación, lo mismo que tampoco debe olvidarse la importancia de las costas mediterráneas también como áreas **viales** de entrada por mar a la Península; no hay que olvidar que

(46) Según Kubitscheck, art. «Karten», **Real Enzyklopädie der Altertumwissenschaft**, vol. XIV, col. 2125.

(47) J. M. Roldán: **Itineraria** .., p. 109.

el Mediterráneo, en los siglos I ó IV, sigue siendo aún un **Mare Nostrum** romano y romanizado.

4.2.1.3. Otra numerosa y heterogénea serie cartográfica son los llamados mapas ptolomaicos, por el origen de los mismos basado en la cartografía griega y en la **Geografía** de Ptolomeo (s. II d. C.). La mayoría de los más antiguos ejemplos que han llegado hasta nosotros son copias realizadas en la Edad Media por los árabes y han sido estudiados en su conjunto por Fuat Sezguin (48). Ptolomeo fue el padre de la cartografía, al recoger y representar toda la serie de conocimientos acumulados por la geografía astronómica griega desde el siglo IV a. C.: idea de la esfericidad de la tierra, medida por sus dimensiones y división de la misma en grados y en climas, aportando la longitud y latitud de cerca de 800 localidades, etc. Su mapa debía presentar una primera reducción de la longitud y latitud de las tierras habitadas, en un «estrechamiento» que supone una adecuación más aproximada a la realidad geográfica (49). Esta adecuación se apreció más notablemente con la reducción por sus sucesores de la longitud del Mediterráneo, lo cual también tuvo sus repercusiones cartográficas.

Si bien investigadores como S. Maqbul Ahmad (50) o F. Sezguin (51) opinan que la cartografía ptolemaica tuvo su traducción y continuación en la **Bayt Al-Ḥikma**, la escuela del califa Al-Ma'mūn (813-33/198-218), que daría origen a la **Aṣ-Ṣūra Al-Ma'mūniyya**, H. Mu'nis ha rebatido tal afirmación. La base de la argumentación del investigador egipcio estriba en la ausencia probada de la octava parte de la **Geografía** de Ptolomeo, la correspondiente a la cartografía terrestre. Esta octava parte habría sido re-creada por los eruditos de la época medieval y moderna

(48) Fuat Sezgin: **The Contribution of the Arabic-Islamic Geographers to the Formation of the World Map,** Frankfurt-am-Main, ed. Institut Für Geschichte Arabisch-Islamischen Wissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe Universität, 1987, 179 + 48 pp. Se trata de una recopilación de mapas y de un excelente estado de la cuestión referente a la herencia griega transmitida por, e inserta en la cartografía árabe medieval.

(49) Además, las longitudes de las diversas localidades fueron expresadas en horas, no en grados, y en relación con el meridiano de Alejandría, no con el meridiano de las islas Canarias, como era habitual. Los resultados se desvían entre un tercio y un cuarto de la realidad. F. Sezgin: **The Contribution**..., pp. 6-11.

(50) S. Maqbul Ahmad: «Khāriṭa ou Khāriṭa», **E.I.2**, vol. 4, pp. 1109-1115.

(51) F. Sezgin: **The Contribution**..., pp. 12-14.

en base a los mapas que eran más conocidos en el orbe cristiano e islámico: los de la obra de Al-Idrīsī. De este modo, los mapas de este geógrafo musulmán del siglo XII, junto con los conocidos portulanos medievales, habrían servido de base para la representación de lo que luego se ha creído que fue la cartografía ptolemaica (52). J. Vernet, por el contrario, afirma que Az-Zuhrī, a través de la obra de Al-Fazarī habría fundamentado su obra en las **Aṣ-Ṣūra Al- Ma'mūniyya**, de clara ascendencia ptolemaica. Teniendo en cuenta que Az-Zuhrī incluyó un hoy perdido mapa en su obra, y que éste habría sido heredero de la **Aṣ-Ṣūra**, concluye —coincidiendo con F. Sezguin— en la herencia efectiva y en la trascendencia que la **Geografía** de Ptolomeo ejerció sobre el mundo islámico (53).

Fuat Sezguin ha puesto un especial énfasis en el paso de una cartografía helenística de raíces ptolemaicas a la posteridad, gracias a la escuela del califa Al-Ma'mūn. Su escuela, gracias a su mecenazgo, avanzará grandemente en lo que denomina como «geografía matemática», reduciendo la extensión de la longitud del Mediterráneo, la extensión de Africa, aumentando la proporción del espacio dedicado a los mares y disminuyendo la de las «tierras deshabitadas» (54).

4.2.2. Las primeras representaciones árabes en Al-Andalus

4.2.2.1. En la cartografía islámica se aprecian dos tipos de corrientes respecto a la forma del orbe terrestre (55). Uno primero, deriva de los mapas circulares de origen persa, que tenía por centro Babilonia. Por influencia helénica el centro del mundo se desplazará a orillas del Mediterráneo, mientras que los musulmanes centrarán sus mapas en el mar Caspio o en la Península

(52) **Cfr.** Ḥussayn Mu'nis: «Las traducciones del texto y los mapas de la Geografía de Ptolomeo», **La traducción y la crítica literaria. Actas de las Jornadas de Hispanismo Arabe**, Madrid, ed. I.C.M.A., 1990, pp. 303-306. **Vid.** del mismo autor **Al-Ŷugrāfiyya wa-l-ŷugrāfiyyin fi-l-Andalus**, Madrid, ed. Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1967, 723 pp.

(53) J. Vernet: «Cartografía e imagen...», **op. cit.**, p. 166.

(54) F. Sezgin: **The Contribution**..., pp. 14-6.

(55) Sobre la forma de la tierra y los límites y pueblos míticos de la misma, ver a A. Miquel : **op. cit.**, vol. II, pp. 16-22.

Arábiga. El otro tipo cartográfico derivará de las representaciones ptolemaicas, perpetuándose algunos errores y corrigiéndose otros (56). Según interpreta C. E. Dubler por lo que a la forma de la tierra atañe, la ciencia de los primeros siglos islámicos quedó determinada por los preceptos de Ptolomeo adaptados al pensar de los musulmanes, aunque —aclara— éstos no se valieron del original griego, sino de refundiciones cristiano-siríacas. Esta fue la primera base de los eruditos del Oriente musulmán acerca de la forma del mundo (57).

S. Maqbul Ahmad (58) habla de un respeto general a la «tradición-greco-islámica» para explicar la fuerte influencia que la cartografía ptolemaico-helenística ejerció sobre las obras geográficas y cartográficas de Al-Jwārizmī (m. después de 847/232), Ṯābit Ibn Qurra (m. 901/288), Al-Battānī (m. 929/317) o Az-Zuhrī (m. después 1137/532). Al mismo tiempo se ve una clara evolución en la concepción del mundo conocido y de la forma de continentes y mares que expresa cada uno de los autores referidos; esta evolución se tradujo en la crítica a la representación plana y en los intentos de cartografía que tuviera presente la esfericidad de la tierra; además, hay una exactitud creciente en lo referente a localización de poblaciones mediante las coordenadas de longitud y latitud, y un cálculo cada vez más óptimo de la longitud del grado del meridiano terrestre. Al-Birūnī (m. después 1050/442) marcará el cenit de esta línea de geografía, puesto que aplicó la trigonometría esférica a la hora de ubicar esas coordenadas en la construcción de mapas y al reemplazar definitivamente esta **terra incognita** por el mar, quedando de este modo unidos el Atlántico y el Indico.

Será Al-Baljī (m. 934/322) quien dará origen a una nueva escuela cartográfica de carácter plenamente islámico, escuela reflejo de lo que antes hemos considerado influida por las premisas mentales e islamológicas de los científicos musulmanes. Esta nueva tradición cartográfica, heredera de la persa, comienza con Al-Baljī y tiene el origen en su mapamundi, en el cual aparece La Meca como centro del mundo, ocupando la posición central.

(56) C. E. Dubler: **Abū Ḥāmid el Granadino**..., pp. 95-96.
(57) C. E. Dubler: **Abū Ḥāmid el Granadino**..., pp. 149-150.
(58) S. Maqbul Ahmad: **op. cit.**, p. 1110.

Con respecto a esta posición se dan las coordenadas y se dibuja el resto del mapa. Al mismo tiempo se completa su obra con un gran número de mapas parciales de las diferentes provincias en los cuales aparecen representados sus límites, montañas, principales ciudades, ríos, vías de comunicación. Aunque no haya sobrevivido nada de esta obra, su importancia es grande como fundadora de una escuela. Parece ser que el propio Al-Iṣṭjrī la tomó como base de la parte cartográfica de su obra, retocándola y mejorándola en lo posible.

4.2.2.2. Entre las numerosas representaciones cartográficas recogidas en la monumental obra que K. Miller dedicó a la cartografía árabe destacan los más antiguos como herederos de las representaciones de los «**mapas en T**» de tradición cristiana. En estos mapas de raíz isidoriana, representados en un primer momento por los mapas orosianos (59) o de San Isidoro, la Península Ibérica era más bien poca cosa, un cuadro no bien definido. En los diferentes «Beatos» ya aparece más desarrollada, generalmente en forma de triángulo rectángulo de hipotenusa curva, cuyos catetos son el Atlántico y el Mediterráneo (60).

4.2.2.3. Las primeras representaciones árabes de Al-Andalus nos muestran de modo simplificado la Península Ibérica reducida a un triángulo. Ya en los «**mapas en T**» de la tradición isidoriana se representaba a Europa como un cuarto de círculo (61). Como consecuencia, a la Península Ibérica le correspondía ser el apéndice meridional de este cuarto de círculo y era representada como un triángulo en la esquina sur, enfrente del Mágreb (esquina

(59) Sobre la existencia y la gran influencia de la traducción árabe de Orosio en los geógrafos musulmanes **vid.** de Giorgio Levi Della Vida: «La traduzione araba delle Storie di Orosio», **Al-Andalus**, Madrid-Granada, núm. 19, 1954, pp. 257-293; Luis Molina: «Orosio y los geógrafos hispano-musulmanes», **Al-Qanṭara**, Madrid, núm. 5, 1984, pp. 63-92, y de Joaquín Vallvé: «Fuentes latinas de los geógrafos árabes», **Al-Andalus**, núm. 32/2, 1967, pp. 241-260. Concretamente, L. Molina en su artículo, toma como **leiv motiv** de su estudio la descripción de la Península como un triángulo hecha por Orosio y va siguiendo la pista de esta noticia, reseñando los diversos modos de cómo la van recogiendo progresivamente los geógrafos e historiadores árabes. **Vid.** también J. Vernet: «Cartografía e imagen...», **op. cit.**, pp. 166-167.

(60) J. Vernet: «Cartografía e imagen...», **op. cit.**, p. 163.

(61) La estructuración de los «mapas en T» era la siguiente: Asia arriba, ocupando medio mapa, mientras que la parte inferior se distribuye entre Africa y Europa, ocupando cada una un cuarto del círculo. El océano circundante se representa rodeando todas las tierras.

final, a su vez, del gran semicírculo que era Africa) (62). Siguiendo también las descripciones de la mayor parte de los geógrafos de la Antigüedad, la Península Ibérica es un esquema gráfico de forma triangular que se representa como un apéndice de Europa (**al-arḍ al-kabīra**). Esta concepción de la Península como triángulo tiene una antigua raigambre clásica y la mayoría de los geógrafos musulmanes utilizan este esquema descriptivo simplificador a la hora de hacer una descripción general de Al-Andalus (63).

De este modo, la simplificación afecta a la reducción más simple posible. Los geógrafos musulmanes de la Edad Media definen a Al-Andalus eminentemente como un triángulo con los tres mares que lo circundan (Mediterráneo, Atlántico y Cantábrico), como los límites principales de la misma (64), y con una región, la de **los puertos** (al-abwāb), como la comunicación con el continente europeo (65). Esta unió na través de la cordillera Pirenaica evita que sea una isla, geográficamente hablando, resaltándose en numerosas ocasiones que únicamente hay tres o cuatro

(62) **Vid.** en G. Menéndez Pidal: **op. cit.**, las múltiples representaciones de los «mapas en T» de tradición isidoriana por él recogidos, **passim.**

(63) E. Lévi-Provençal **et alii** «Al-Andalus», **EI2**, vol. I, p. 503.

(64) Se encuentra esta descripción de Al-Andalus como un triángulo en las obras de: Ar-Rāzī (ed. E. Lévi-Provençal: «La "Description de l'Espagne" d'Aḥmad Al-Rāzī. Essai de reconstitution de l'original arabe et traduction française», **Al-Andalus**, Madrid-Granada, núm. 18, 1953, p. 60; ed. Diego Catalán; María Soledad de Andrés **et alii: Crónica del moro Rasis**, Madrid, ed. Gredos, 1975, pp. 13-15; Ibn Aš-Šabbāt: A. M. Al-'Abbādī «Descripción de la España musulmana por Muḥammad Ibn 'Alī Ibn Aš-Šabbāt», **Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos**, Madrid, vol. 14, 1967-8, p. 1; Yāqūt **op. cit.**, tomo I, pp. 348-349; Al-Himyarī (**op. cit.**, ár., p. 2; Al-Qalqašandī: **op. cit.**, pp. 16-7. **Vid.** también J. Vernet: «Cartografía e imagen...», **op. cit.**, pp. 166-167. **Vid.** cómo L. Molina ha seguido la pista a la descripción de la Península Ibérica como triángulo desde Orosio hasta los diversos geógrafos e historiadores árabes: «Orosio y los geógrafos hispano-musulmanes», páginas 72-87.

(65) **V. gr. Vid.** Yāqūt: «**en este monte está la entrada conocida por las Puertas** (al-abwāb), **lugar por el que se pasa del país de los francos** (ifranŷ) **a Al-Andalus por un camino difícil de atravesar», op. cit., 350. Vid.** igualmente los artículos de Félix Hernández citados en la nota 4. Ibn Aš-Šabbāṭ: **op. cit.**, p. 18 y descripción de los Pirineos como el límite de Al-Andalus y la seperación respecto de Europa, pp. 4-5; Al-Qalqašandī: **op. cit.**, tomo I, p. 17; **Ḏikr bilād Al-Andalus, op. cit.**, p. 5.

pasos de comunicación con el continente y que estos pasos fueron abiertos por los legendarios Cleopatra (66) o Aníbal (67).

4.2.3. Al-Andalus en el mapa de Al-Iṣṭajrī

Uno de los más notables seguidores de la escuela cartográfica de al-Baljī fue el geógrafo oriental Al-Iṣṭajrī (m. 951/340) (68), en tre los 21 mapas provinciales incluidos en su obra geográfica titulada **Kitāb al-masālik wa-l-mamālik** incluyó un mapa del Mágreb y Al-Andalus (Mapa 3). Lo primero a resaltar es su orientación, pues la parte superior del mapa corresponde con el Oeste geográfico.

Heredero de los mapas que representan la mitad sur peninsular de modo hipertrofiado y una deformación en la meseta norte hasta llegar a presentar unos Pirineos verticalmente al resto de la Península, este mapa de Al-Iṣṭajrī cabría considerarlo como uno de los precedentes de la cartografía de Ibn Ḥawqal en cuanto al sentido compositivo. Más que un mapa propiamente dicho se trata de un esquema representativo que pretende ubicar los topónimos y lugares más importantes referidos en el texto de su obra. Así, de Al-Andalus refiere la descripción, sus características generales y de las ciudades más notables, enfatizando en la situación de las fronteras frente a los cristianos, acabando con la relación de una serie de catorce importantes itinerarios. Estos itinerarios es lo que aparece en el mapa: la capital califal

---

(66) **V. gr.** Yāqūt **«Cleopatra, la última reina de los griegos, fue la primera que abrió este camino y lo hizo accesible con hierro y vinagre»**, **op. cit.**, tomo I, página 350.

(67) Como es el caso del **Ḏikr bilād Al-Andalus, op. cit., p.** 78.

(68) Texto árabe editado por M. J. de Goeje: **Bibliotheca Geographorum Arabicorum. Pars Prima, Viae Regnorum. Descriptio Ditionis Moslemicae auctore Abu Isháq al-Fárisí al-Istakhrí**, París, ed. E. J. Brill, 1870, 11 + 348 pp. Ver igualmente el vol. IV de la **Bibliotheca Geographorum Arabicorum**; A. Miquel: «La description du Maghreb dans la Géographie d'Al-Içt'akri», **Révue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée**, Aix-en-Provence, núm. 15-16/2, 1973, pp. 231-239; Y. Krachkovskii: **Tārīj al-adab al-ŷugrāfi al-'arabi**, El Cairo, 1963. Sobre la descripción de Al-Andalus **vid.** el resumen hecho por J. Alemany Bolufer: «La Geografía de la Península Ibérica...», **op. cit.**, núm. IX/3-4, 1919, pp. 122-127. Sobre su obra geográfica, ver A. Miquel: **op. cit.**, vol. I, pp. 292-298 y vol. IV, pp. 131-134 y sobre las alusiones a Al-Andalus, en su obra ver, G. Cornu: **op. cit.**, pp. 14-15.

como centro de los numerosos caminos que van a morir a: el país de los francos **(Ifranŷ)** pasando por Toledo, Tortosa, el Sur directamente, y tres itinerarios más de díficil identificación y dirección N, NE y NEE. La metrópoli de Córdoba se sitúa muy al norte de la Península, de modo que, en realidad, el fragmento representado supone la mitad sur de la misma. Lo que debía ser el Norte ha quedado deformado en hacia el E, como veíamos en el mapa de Estrabón, y como se seguirá representando hasta Al-**Idrīsī.**

Del mapa resalta la enorme importancia concedida al litoral mediterráneo. Aparece éste esquemáticamente ocupando cerca de dos tercios de toda la superficie marina representada, de modo que desde Tortosa, quedan bien indicados por medio de dibujitos de tiendas (69) (como etapas en un camino, por oposición a los círculos con que se indica la representación de ciudades fuera de los itinerarios referidos) las siguientes localidades costeras: Tortosa (en el límite de la frontera con los **Galiyaskas**), Valencia, Murcia (habría que pensar en Cartagena «el puerto de Murcia», según algunos geógrafos árabes), Pechina (ya por entonces Almería era «el puerto de Pechina»), Málaga, **Mādūk** (?), Algeciras. Como dato curioso, se resalta el **Ŷabal Ṭārik** (**sic**) como un monte al interior de Algeciras, y alejado de la costa.

Como se ha apuntado anteriormente, se trata de un esquema más pictórico que cartográfico que pretende representar de modo conciso y esquemático en Al-Andalus: por un lado los itinerarios más importantes, rutas que describe más detalladamente en su obra escrita, y en segundo lugar, la importancia de los lugares y puertos costeros. Estos puertos mediterráneos, ordenados secuencialmente, son las diversas entradas a la Península desde las rutas marinas. Lo mismo ocurre en la representación del Mágreb: por un lado se describe el itinerario vial que transcurre paralelo a la costa, y por otro, se indican clara y esquemáticamente los diversos puertos costeros que unían el continente africano con el resto del Islam. Es la representación pictórica de lo que Al-Qalqašandī (s. XIV/VII) escribiera: (Al-Andalus) «**está enfrente de Marruecos, en el país del Mágreb, y entre ambos se encuen-**

(69) Sobre las formas de los dibujos y las representaciones en los mapas de Al-Iṣṭajrī, ver la catalogación de A. Miquel: **op. cit.**, vol. II, pp. 22-30.

tar el mar del Estrecho, que es la entrada del mar Mediterráneo» (70).

No aparecen representadas las Baleares (anexionadas hacía cincuenta años —en 902/289— al gobierno cordobés (71) y únicamente dos islas son indicadas de un modo simple, aunque destacado: Sicilia (**Ŷazīrat Siqiliyat**) y **Ŷabal Al-Qilāl**, identificada por Ph. Sénac con la colonia islámica de piratas de **Fraxinetum**, formada por emigrantes andalusíes; ubicada en un enclave estratégico en las costas del sur de Francia, república de piratas que llevaron sus ataques hasta Lombardía y Suiza, por no mencionar sus ataques en el Mediterráneo (72). Los geógrafos orientales no conocían exactamente su ubicación, y por ello la representaban como un monte-isla en medio del Mediterráneo y en ubicaciones variables, según los diversos mapas árabes (73).

Del mapa de Al-Iṣṭajrī se deduce la importancia que su obra tiene para el conocimiento de las relaciones itinerarias de Córdoba con el resto de Al-Andalus. Así, se han indicado gráficamente los ejes vitales para el estado califal. El litoral mediterráneo en el siglo X sigue apareciendo hipertrofiado respecto a otras regiones peninsulares, con la particularidad de que son fielmente reflejados los puertos de comunicación con el resto del mundo islámico. Por otro lado, las regiones del norte de la Península, al igual que las regiones de **Ifranŷa** y de **Galiŷaskas**, son únicamente indicadas de un modo simple, y aparecen representadas al Es-

(70) Al-Qalqašandī: **op. cit.**, p. 15.

(71) **Vid.** al respecto los estudios de Míkel de Epalza: «Orígenes de la invasión cordobesa en Mallorca en 902», **Estudis de Prehistòria, d'història, de Mayūrqa i d'Història de Mallorca dedicats a Guillem Rosselló Bordoy**, Palma de Mallorca, 1982, pp. 11-129; «Precisiones sobre instituciones musulmanas de las Baleares», **V Jornades d'Estudis Històrics Locals. Les illes orientals d'Al-Andalus i les seves relacions amb Sharq Al-Andalus, Magrib i Europa cristiana**, Palma de Mallorca, ed. Institutut d'Estudis Baleàrics, 1987, pp. 73-101, y **Homenaje a Juan Nadal**, Atenas, ed. Asociación Hispano-Helénica, 1991, pp. 143-149.

(72) Evariste Lèvi Provençal: **España musulmana** .., vol. IV, p. 329. **Vid.** los amplios datos recogidos y el ponderado juicio de los mismos expuesto por A. Miquel: **op. cit.**, vol. II, pp. 379-80.

(73) Philippe Senac: «Contribution a l'étude des incursions musulmanes dans l'Occident chrétien: «La localisation du Gabal Al-Qilāl», **Revue de l'Occident Musulman et la Méditerranée**, Aix-en-Provence, núm. 31/1, 1981, pp. 7-13. **Vid.** también Pierre Guichard: «Les débuts de la piraterie andalouse en Méditerranée Occidentale (798-813)», **Révue de l'Occident Musulman et la Méditerranée**, Aix-en-Provence, núm. 35, 1983/1, pp. 55-76.

te, fruto de la deformación conceptual que del norte de la Península se tenía desde antiguo.

4.3. La Península Ibérica en la cartografía de Ibn Ḥawqal

El siguiente mapa de Al-Andalus digno de ser sometido a consideración es casi contemporáneo del anterior. Se trata del contenido en la obra del también oriental Ibn Ḥawqal (m. 977/366) (74). Seguidor también de la tradición cartográfica de Al-Baljī, Ibn Ḥawqal incluyó 22 mapas en su **Kitāb Ṣūrat Al-Arḍ** (75). Según él mismo dejó escrito, aunque consideraba que eran excelentes los planos dibujados por Al-Iṣṭajrī, centró su labor cartográfica en mejorarlos y retocarlos, con el fin de eliminar las numerosas confusiones y defectos por él detectados.

---

(74) Ediciones en árabe: M. J. de Goeje: **Bibliotheca Geographorum Arabicorum. Pars Secunda., Viae et Regna. Descriptio Ditionis Moslemicae, auctore Abu'l-Kásim Ibn Haukal**, Lugduni Batavorum, ed. E. J. Brill, 1873, 21 + 406 pp., junto con el complemento del anterior **Bibliotheca Geographorum Arabicorum. Pars Quarta, Indices, Glosarium et Addenda et Emendanda ad part. I-III.** París, 1879, 444 pp., edición también de J. H. Kramers: **Opus Geographicum auctore Ibn Ḥawḳal** en Leiden, 1873, e Ibn Ḥawqal: **Kitāb ṣūrat al-'arḍ li-Ibn Ḥawqal «Abi-l-Qāsim Ibn Ḥawqal An-nisibi**, Beirut (Líbano), ed. Manšūrāt dār Maktabat Al-Hayāt, 1979, 432 pp.

Traducciones y estudios: J. H. Kramers; G. Wiet: **Ibn Ḥawqal. Configuration de la Terre (Kitāb Ṣūrat Al-Arḍ)**, Beirut-París, ed. Maissonneuve et Larose/ Com. International pour la Traduction des Chefs-d'Oeuvre, 2 vols., 1964, 551 pp.; Mac Guckin de Slane: «Description de l'Afrique par Ibn Haucal (I)», **Journal Asiatique**, París, febrero 1842, pp. 153-196 y «II», marzo, 1842, pp. 209-258; María José Romany Suay: **Ibn Ḥawqal. Configuración del mundo (Fragmentos alusivos al Magreb y España)**, Valencia, ed, Anubar, 1971, 100 pp.; Abderramán Tlili: «La Sicilia descrita della penna de un autore del X Secolo: Ibn Ḥawqal», **Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes**, Alicante, núm. 6, 1989, pp. 23-32; 'Abd al-Raḥmān Tlili: «Waṣafa al-mudūn al-magribiyyat min Kitāb ṣūrat al-arḍ li-Ibn Ḥawqal», **Les Cahiers de Tunisie. Actes du IVe Congrés International d'Histoire et Civilisation du Maghreb. Ville et Societé Urbaine au Maghreb**, Túnez, tomo 34, núm. 137-138, 1986, pp. 5-30; Robert Brunschwig: «Un aspect de la littérature historico-geographique de l'Islam», **Etudes d'Islamologie**, París, ed. G.-P. Maisonneuve et Larose, vol. I, 1976, pp. 51-62. F. Pons Bohigues: **Los historiadores y geógrafos**..., pp. 412; F. Alemany: «La geografía de la Península Ibérica...», tomo IX/3-4, 1919, pp. 127-136. Biografía por André Miquel: «Ibn Ḥawqal», **E.I.2**, vol. III, pp. 810-811. Y. Krachkovskii: **Tārij al-adab**. , vol. I, pp. 200 y ss. Sobre su obra geográfica, ver A. Miquel: **op. cit.**, vol. I, pp. 299-309; vol. IV, pp. 131-134, 259-261 y G. Cornu: **op. cit.**, pp. 16-18.

(75) Sobre esta filiación científica **Vid.** el completo estudio de J. H. Kramers: «La cuestión Balkhī-Iṣṭakrhī-Ibn Ḥawqal et l'Atlas de l'Islam» en **Acta Orientalia**, núm. 10, 1931 pp. 9-30.

4.3.1. Al principio de la obra de Ibn Ḥawqal se incluye un mapa del mundo (Mapa 4.1) que se atiene a las características antedichas, y en el que la Península de Al-Andalus aparece también como un pequeño triángulo situado en el extremo de Europa. Este mapa del mundo está emparentado con la abundante cartografía de la escuela o grupo cartográfico de Al-Baljī, cuya evolución será culminada por el tercer seguidor notable de esta escuela cartográfica, Al-Muqaddasī (m. 985/375) (76).

4.3.2. La mayor precisión en la ubicación de las localidades y la concisión de muchos de los contenidos del texto de su **Kitāb Ṣūrat Al-Arḍ** no son ajenos al hecho de que el propio Ibn Ḥawqal visitara en persona el Mágreb y Al-Andalus una primera vez en el año 948/337, e hiciera un segundo viaje a la Península en 974-5/363-4 (77). De estas experiencias y datos acumulados personalmente surge el gran valor de su obra, redactada, en la parte alusiva al Mágreb y a Al-Andalus en base a lo que él pudo observar a lo largo de sus estancias prolongadas en estas regiones. A pesar de que J. C. Garcin haya intentado demostrar que no fue exactamente un espía —al menos oficial— al servicio de los fatimíes (78), el modo en que está redactado el texto de la misma parece casi una invitación a la conquista de Al-Andalus. De igual modo lo conciso de sus itinerarios y del detallado mapa de ella incluido abonan la hipótesis tradicional de su personalidad como espía al servicio de los fatimíes.

---

(76) Este geógrafo, también oriental, representa el final de este proceso de mejora de la cartografía de sus predecesores; en su obra **Kitāb aḥsan al-taqāsim fi ma'rifat al-aqālim** describe sistemáticamente los caracteres geográficos y culturales de cada una de los provincias del Islam, presentadas en un nuevo orden, e incluye doce importantes mapas sobre ellas. Sobre su obra **Vid.** A. Miquel: **op. cit.**, vol. IV, pp. 134-140 y sobre la evolución de esta escuela geográfica que culminó en él, ver las pp. 259-261. Sobre las alusiones a Al-Andalus en su obra ver G. Cornu: **op. cit.**, pp, 15-16.

(77) En el año 948/337 de su primera entrada, el califa de Al-Andalus (desde el año 929/316 de su proclamación como supremo gobernante religioso) era 'Abd Ar-Raḥmān III **An-Nāṣir li-Dīn Allāh** (reinó entre el 912-961/300-350). Su segunda entrada en Al-Andalus en 974-5/363-4 coincidió con el reinado de Al-Ḥakam II **Al-Mustanṣir** (gobernó entre 961-976/350-366); por entonces ya apreció la meteórica carrera de Ibn Abī 'Amir, el futuro **Al-Manṣūr**, que por entonces era **ṣāḥib as-sikka.** J. Kramers, **op. cit.**, 108 y 112.

(78) Jean-Claude Garcin: «Ibn Ḥawqal, l'Orient et le Maghreb», **Révue de l'Occident Musulman et la Méditerranée**, Aix-en-Provence, núm. 35, 1983-1, páginas 77-91.

Recoge la Península Ibérica en dos mapas de su obra: uno del Mediterráneo como conjunto (Mapa 4.2) y otro que denomina **«del Mágreb»** y que es en realidad de todo el Mediterráneo (Mapa 4.3) (79). En el primero de ellos aparece de un modo más simplificado la Península Ibérica que en el segundo. El Mediterráneo aparece como eje del mundo musulmán occidental (no hay que olvidar que todavía seguía siendo un «mar islámico»), y se representan de modo más esquemático que en el general que denomina **«del Mágreb»**. En la ribera Norte se resaltan especialmente las Penínsulas Ibérica, de Italia y Helénica, mientras que la ribera del sur del Mediterráneo es representada como una línea recta en la que se sitúan una serie de localidades. Su esquematicidad le lleva a indicar únicamente los puertos marinos más importantes, y no de todos indica su nombre; las ciudades situadas en el interior del continente sólo quedan reflejadas en el Próximo Oriente y la Península anatólica.

El fragmento de este mismo mapa en el que se ve Al-Andalus es una simplificación extrema, comparado con el mapa que se analiza seguidamente. La Península aparece unida totalmente a Europa, sin aparecer el Cantábrico. Parece ser éste una derivación de los mapas en que Al-Andalus es representado como un triángulo unido por su hipotenusa al continente europeo; la variante es que representan las costas mediterráneas y atlánticas como un semicírculo. Por otro lado, no se indica puerto alguno en la costa, a excepción de Almería **«el puerto de la aduana de Al-Andalus»**, según la describen la mayoría de los geógrafos musulmanes. Una serie de localidades se indican al N de Almería, aunque no pone su nombre. Destaca más al N el Guadalquivir, de modo hipertrofiado respecto al conjunto del mapa, lo mismo que pasa con el Tajo. Sólo se indican los nombres de Córdoba y Sevilla junto al río Guadalquivir. El resto del norte de la Península parece quedar delimitado por el Tajo, como si los territorios al septentrión del mismo no fueran dignos de ser reseñados por una representación cartográfica. Una gran cordillera ocupa todo el Norte y la separa de Europa, por lo que parece serían los Pirineos. Como el mapa de Al-Iṣṭajrī, los diversos reinos cristianos del norte de la

(79) Escueta descripción del mapa de la Península Ibérica en J. Alemany Bolufer, **op. cit.**, año IX, núm. 3-4, 1919, pp. 130-131.

Península son representados en el Este, enfrente del Mediterráneo y de Italia.

En este esquema del Mediterráneo es donde queda más evidente la importancia del litoral de Al-Andalus que encaraba a este mar. Toda la parte sur del mapa son las costas mediterráneas, desde Cataluña (**Ifranyat**) hasta la desembocadura del Guadalquivir. Parece poder concluirse de lo expuesto la ecuación Al-Andalus = costas mediterráneas; pero se ha de matizar, cuando menos que esta hipertrofia no corresponde sino a la importancia que estos lugares tenían para Al-Andalus, pues suponían su comunicación con el mundo hermano en religión y cultura. Es lógico que estas zonas de vital importancia para la Península tuvieran una proporcionada representación en base a su importancia, a los ojos de los cartógrafos orientales, como Al-Iṣṭajrī o Ibn Ḥawqal.

4.3.3. El tercero es el más relevante de los mapas que recogemos de este autor. Se trata de una representación de Al-Andalus más detallada que la anterior. Como primera característica, el mapa ha sido cortado a la altura del dibujo que aparecía en el mapa anterior y que identificamos como los Pirineos. A pesar de ello sigue apareciendo el Tajo excesivamente alto, de modo que apenas se indica la Meseta Norte y algunas de sus ciudades. Al pie del dibujo del río aparece la siguiente leyenda en árabe: «**Este es un río sobre el que se encuentran las ciudades, los distritos y las circunscripciones agrícolas pertenecientes a los musulmanes, llamado el río Tajo; sobre su curso hay más de una ciudad que forma parte de Galicia; este río atraviesa Galicia, entre Almada y Lisboa, del dominio de Al-Andalus, y desemboca en el Océano**» y paralelo al mismo se indica la existencia de las ciudades de Toledo, Talavera, **Majādat Al-Balāṭ, Miknasa, Qasraš**, Trujillo, Medellín, Mérida, Alcántara y Badajoz. Bajo el Tajo se representa el Guadiana y bajo éste el Guadalquivir. Estos dos últimos ríos han sido confundidos en su ubicación por el cartógrafo, de modo que se ha situado el Guadalquivir al N del Guadiana, con las equívocas ubicaciones de las ciudades a ellos asociadas. Paralela al Guadalquivir se ha escrito la leyenda siguiente: «**éste es el río de Córdoba, que pasa por Sevilla y desemboca en el mar del Mágreb, enfrente a Marsa Musà, del territorio de Tánger**».

Las costas mediterráneas, al igual que en el caso anterior es-

tán claramente privilegiadas e hipertrofiadas. Mientras que Tortosa queda situada al interior, se indica la ubicación de los puertos de **Al-Ŷazīrat** (Alcira) (80), Cartagena, Almería y Algeciras. Luego se indican las respectivas desembocaduras del Guadiana y Guadalquivir (por ese orden), quedando el resto de lugares más al W encuadrados en las costas atlánticas. No se indica el Cantábrico.

Hay que resaltar igualmente la indicación de itinerarios por medio de la unión de diversas localidades mediante líneas rectas. De la costa se indica uno de ellos, que parte de Almería-Pechina hacia Guadix, y otro hacia Elvira. En el Šarq Al-Andalus, pero no en la ribera marina se indican Tortosa, Murcia, Pechina y Málaga. Enfrente de la Península, junto a la desembocadura de un Ebro que viene del Norte se indica el **Ŷabal al-Filāl** (**sic**, que ya hemos identificado al hablar del mapa de Al-Iṣṭajrī), y más lejos del litoral, la isla de Mallorca.

Otro aspecto es resaltado por Ibn Ḥawqal en su obra escrita. Como consecuencia de la política anti-fatimí del califato cordobés, adquieren una eminente relevancia las costas andalusíes, por un lado, pero también las costas magrebíes, relacionadas con ellas. De las regiones costeras mediterráneas de Al-Andalus dice Ibn Ḥawqal: «**Todas las ciudades que yo he mencionado como situadas junto al litoral son metrópolis, pobladas, atestadas de recursos, de los que se vanaglorian los habitantes de las diferentes localidades, agrupados alrededor de las sedes del país**» (81). Se trata de un litoral bien poblado (hasta el punto que califica sus ciudades de «metrópolis») que aparece representado en el mapa como zona de especial relevancia económica y político-militar, por ser zona peligrosa de continua entrada de viajeros.

Pero también las costas magrebíes, debido a la decidida política norteafricana de 'Abd Ar-Raḥmān III pasan a adquirir una relevancia estratégica especial y a ser objetivos militares suscep-

(80) Lo cual es comprensible únicamente si suponemos que el Júcar era navegable, lo cual parece ser cierto en la época islámica.

(81) Edición árabe de J. H. Kramers, p. 109, y trad. J. H. Kramers; G. Wiet, p. 108. Ed. ár. M J. de Goeje: **B.G.A.**, p. 75, aunque más escueta la referencia.

tibles de conquista efectiva (82). Ibn Ḥawqal resalta cómo en la costa magrebí es visible la influencia andalusí en numerosos puntos como Nakūr, Tabarka, Marsa Al-Jaraz, Ténès, Orán o Marsa Musà (83). Resalta además cómo sobre la costa mediterránea magrebí no hay sólo un dominio político de región, sino unos intensos intercambios comerciales entre las dos orillas. En este sentido habría que recordar la descripción de las dos orillas magrebí y andalusí tal y como fue indicada por Al-Bakrī y otros geógrafos posteriores (84).

4.4. Al-Andalus en los mapas de Al-Idrīsī

En Sicilia trabajó Al-Idrīsī (1100-1166/493-560), el más conocido representante de la geografía islámica medieval. Por orden del rey normando de la isla, Roger II, elaborará un gran planisferio en plata. Su principal y más reconocida obra geográfica, la **Nuzhat Al-Muštāq fī-jtirāq al-aflāq** (acabada en el 1154/548) (85)

(82) Sobre los hechos políticos **Vid.** Evariste Lèvi-Provençal: «La política africana de 'Abd al-Raḥmān III», **Al-Andalus**, Madrid-Granada, núm. 11, 1946, pp. 352-378, en la nota 2 de la p. 351 ha recogido prácticamente todas las referencias que hacen las fuentes árabes a la expansión omeya por el Mágreb (aunque, curiosamente, no cite a Ibn Ḥawqal); en la misma nota también se cita la bibliografía básica sobre el tema anterior a la publicación de su artículo. Sobre la interpretación de los hechos aludidos, **vid.** los estudios citados en la nota 8.

(83) Ed. árabe de J. H. Kramers: **Op cit.**, pp. 74-5, 77-9, 104.

(84) **Vid.** de Míkel de Epalza: «Costas alicantinas y costas magrebíes...», y de E. Gonzálbes Cravioto: «Algunos datos sobre el comercio...».

(85) También conocida como **Kitāb Ruŷār** por haber sido compuesta a petición de Roger II. Son sus ediciones en árabe: R. P. Dozy & M. J. de Goeje: **Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrisi. Texte arabe publié pour la première fois d'après le man. de Paris et d'Oxford, avec une traduction, des notes et un glossaire**, Leiden, ed. E. J. Brill, reimpresión, 1968, de la ed. original de 1866, 393 + 242 pp. Más recientemente y en base a todos los manuscritos conocidos han emprendido una nueva edición Carlos Dubler; E. Cerulli, et alii: **Al-Idrisi. Opvs Geographicum**, Nápoles-Roma, ed. Istituto Universitario Orientale di Napoli. Istituto Italiano per Medio e Extremo Oriente, Fascicvlvs Qvintvs, 1970, pp. 525-642. Traducciones: además de la obra anterior hay que citar a Antonio Blázquez: **Descripción de España, por Abu-Abd-Alla-Mohamed-Al-Edrisi (Obra del siglo XII). Versión española**, Madrid, Imprenta y Litografía del Depósito de la Guerra, 1901; Eduardo Saavedra: **La Geografía de España del Edrisí**, Madrid, ed. Imprenta de Fontanet, 1881; ambos recogidos en Al-Idrīsī: **Geografía de España**, Valencia, ed. Anubar, 1974, 256 pp.; hay una más reciente traducción al castellano de C. E. Dubler: «Al-Andalus en la Geografía de Al-Idrīsī», **Studi Maghrebini**, Nápoles, núm. 20, 1988, pp. 113-151.

le habría sido encargada para explicar este planisferio, y en ella fueron incluidos una serie de mapas parciales de las tierras conocidas (86). Así, mientras no ha quedado representación alguna del planisferio original, si se han conservado numerosas representaciones de estos mapas parciales incluidos en su obra.

Según S. Maqbul Ahmad, estos mapas habrían tenido como fuente la cartografía ptolemaica, pero K. Miller y F. Sezguin reconocen que no se basó en Ptolomeo, sino en las propias fuentes geográficas árabes, especialmente en la escuela de Al-Ma'mūn (87). H. Mu'nis llega aún más lejos y opina que la influencia tuvo un sentido contrario: los mapas de Ptolomeo conocidos

---

Estudios más notables que atañen al autor y a Al-Andalus en la **Nuzhat al-muštāq**: Ḥussain Mu'nis: «Al-Ŷugrāfiyya wa-l-ŷugrāfiyyīn fī-l-Andalus. Al-Šarīf al-Idrīsī, qimmat 'ilm al-ŷugrāfiyya 'ind l-muslimīn», **Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid**, Madrid, núm. 9-10, 1961-1962, pp. 257-372; César E. Dubler: «Idrisiana Hispanica I. Probables itinerarios de Idrīsī por Al-Anralus», **Al-Andalus**, Madrid-Granada, núm. 30-1, 1965, pp. 89-137; «Los caminos a Compostela...» y «Las laderas del Pirineo...», **op. cit.**, en nota 4; Míkel de Epalza: «Estudio del texto de al-Idrīsī sobre Alicante», **Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes**, Alicante, núm. 2, 1985, pp. 215-232. C. Brockelman: **G. A. L.**, I, 477. J. Alemany Bolufer: «La Geografía de la Península Ibérica...», IX/3-4, 1919, pp. 154-172. F. Pons Bohigues: **Ensayo sobre los historiadores y geógrafos** .., pp. 231-240. Y. Krachkovskii: **Tārij al-adab**..., **passim**. G. Oman: «Al-Idrīsī», **E. I. 2**, vol. III, pp. 1058-1061, al final de este artículo aparece una completa bibliografía (también sobre la cartografía de la obra de Al-Idrīsī), a la que remitimos como complemento de esta nota.

(86) Las innovaciones de este planisferio de Al-Idrīsī a la ciencia cartográfica la resume C. E. Dubler del siguiente modo: «**fue un audaz innovador en los preceptos geo-cartográficos de su época. Según la antigua división griega, con alguna variación introducida por autores posteriores, el mundo quedaba fraccionado en siete climas paralelos al Ecuador; había, sin embargo, numerosos pueblos nórdicos que quedaban allende el séptimo clima, dato reseñado repetidas veces por autores musulmanes, incluso por Abū Ḥāmid en su relación de viaje. Idrīsī no creyó que esta situación fuera admisible y procedió a un reajuste sistemático; en éste, todos los lugares y pueblos debían tener su emplazamiento dentro de los siete climas. A la nueva clasificación por paralelos, añadió otra longitudinal subdividiendo los siete climas en diez secciones numeradas de Occidente a Oriente; con este procedimiento, la posición astronómica de los lugares queda sustituida por una red imaginaria. Daba por resultado una gran imprecisión matemática, pero como no era nada fácil desarrollar planimétricamente la imagen de la esfera terrestre, Idrīsī halló a lo menos un medio accesible para realizar la cartografía del globo, anticipándose en más de tres siglos a la célebre proyección de Mercator. Esta labor de sistematización, audaz e innovadora, que Idrīsī realiza en pleno siglo XIII, fue, con todos los defectos, una hazaña científica digna del mayor encomio. Pero tanto mérito o quizá más tiene el hecho de haber reunido, también en pleno siglo XII, un enorme material toponímico de todas las partes del mundo entonces conocido», Abū Ḥāmid el Granadino**..., pp. 166-8.

(87) K. Miller: **Mappae arabicae**, vol. I, pp. 48-50; F. Sezgin: **The Contribution**..., p. 34.

habrían sido reelaborados con posterioridad, apoyándose en la conocida cartografía de Al-Idrīsī. En el caso de que fuera así, lo que se ha llamado la mayor aportación del Occidente islámico a la cartografía se revelaría de mayor importancia aún para la fijación del mundo conocido (88).

4.4.1. Numerosas copias se conservan de los mapas parciales incluidos dentro de la **Nuzhat Al-Muštāq**, muchas de las cuales fueron ya recogidas por K. Miller. De ellos nos interesa la representación de la Península Ibérica tanto en su mapamundi, una de cuyas muchísimas copias adjuntamos (Mapa 5.1), como en sus representaciones de mapas locales. Del mapamundi destacamos su orientación S-N, como era corriente entre los cartógrafos musulmanes y el hecho de que Africa esté ocupando todo el hemisferio inferior. Frente a esta última herencia de las concepciones cartográficas del pasado, la Península Ibérica, por el contrario, aparece representada de un modo mucho más avanzado que los todavía imprecisos mapas reseñados con anterioridad.

En primer lugar, se representa de un modo adecuado el istmo de los Pirineos, y se incluye el mar Cantábrico de un modo correcto. Asimismo, las cordilleras Cantábrica, Central y Sub-Béticas se orientan adecuadamente, lo mismo que los ríos. El avance que supone la más correcta representación del Mediterráneo es un paso de gigante con respecto a los mapas anteriores de Al-Iṣṭajrī e Ibn Ḥawqal. No en vano se considera a Al-Idrīsi como uno de los exponentes máximos de la escuela cartográfica islámica e hito indispensable para comprender los mapas posteriores al siglo XII: como se ha apuntado anteriormente, la herencia de la geografía astronómica islámica, corregida por sus investigaciones personales son la causa de la mayor rigurosidad de sus resultados.

4.4.2. El segundo de los mapas que hemos extractado de su obra es la recreación que K. Miller hizo de la Península Ibérica en base a los múltiples mapas de la **Nuzhat Al-Muštāq** (Mapa 5.2). No hay más que resaltar lo mencionado de la adecuada situación del istmo y de la cordillera de los Pirineos, al igual que el resto de las sierras y ríos de Al-Andalus. Como un estudio pormenorizado de los mapas de la Península Ibérica de la **Nuzhat**

(88) Ver notas 50, 51, 52.

Al-Muštāq y del **Uns al-Muhaŷ** requeriría un estudio mucho más extenso para ello, resaltaremos aquí únicamente dos aspectos que vienen centrando nuestro interés. En primer lugar, del Mapa 5.2 hemos de resaltar nuevamente la hipertrofia de las costas mediterráneas de la Península. Recuerda lejanamente a la **Tabula Peutingeriana** esa representación de un litoral extremadamente alargado y enfrentado a las costas magrebíes. Supone un enorme avance el detalle con que se representan las desembocaduras de los múltiples ríos mediterráneos y la indicación de las ciudades y puertos costeros. Hay que destacar de este frente mediterráneo (que se representa aún de un modo rectilíneo) que todavía tendrá que pasar un tiempo antes de que sea correctamente indicada la inflexión costera que se da a partir de Almería.

En segundo lugar, apuntamos aquí (y esperamos desarrollar más adelante en un estudio más amplio) otro hecho que puede pasar desapercibido. Así como los principales itinerarios de Al-Andalus en los mapas de Al-Iṣṭajrī e Ibn Ḥawqal son indicados por medio de la unión con una línea recta de las ciudades de partida y destino, tras una comparación entre la obra escrita y el mapa, se ve claramente que a la hora de ubicar las ciudades de cada zona geográfica de Al-Andalus hay una lógica itineraria evidente (más que geográfico-astronómica, aunque haya sido también ésta considerada).

4.4.3. Al-Idrīsī escribió otra obra por la que es menos conocido, el **Uns al-Muhaŷ wa-rawḍ al-furāŷ** (redactada entre 1154-1166) (89). Anterior o posterior, notas previas a la obra principal o resumen de la misma —tema que aún no está lo suficientemente claro—, el caso es que esta obra también tiene una cartografía a ella asociada (90). K. Miller intentó una reconstrucción glo-

(89) En base a dos manuscritos publicados en reproducción facsímil en 1984 por Fuat Sezgin, esta obra ha sido recientemente editada en árabe y traducida la parte referente a Al-Andalus por Jassim Abid Mizal (ed. trad. notas): **Al-Idrisi. Los caminos de Al-Andalus en el siglo XII según «Uns al-Muhaŷ wa-rawḍ al-furāŷ»**, Madrid, ed. C.S.I.C., 1989, 425 pp. Sobre las características y la bibliografía acerca de esta obra remitimos al buen estudio introductorio realizado por J. A. Mizal y a las obras citadas en el estudio de G. Oman, **op. cit.**, p. 1061.

(90) Sobre la filiación exacta del **Uns al-Muhaŷ**, G. Oman (**op. cit.**, p. 1058) no se define claramente, remitiéndose a la opinión expresada por C. F. Seybold en **E.I.1**, que hablaba de la misma como un resumen escueto de la segunda obra geográfica que el autor escribiera para el rey Guillermo I (reinó entre 1154-1166), y recoge también la opinión de J. Kramers, quien pensaba que se trataba de un =

bal del mapa de Europa en base a una serie de cartas parciales. Con orientación S-N, aparece un continente y un Mediterráneo de muy larga extensión, con unos trazos generales muy similares a los del mapa de Europa recogido en la anterior obra del mismo autor: parecida representación de Italia, del norte del Mágreb, del Mediterráneo en suma. Hay que destacar igualmente el enorme avance que suponen estos mapas de Al-Idrīsī respecto a los precedentes, más de un siglo anteriores, y ya reseñados. Su mayor aproximación a la realidad es más que evidente en múltiples aspectos: un mayor detalle en la representación de las costas, una situación de las islas más acertada (aunque todavía algo imprecisa), etc.

La parte del mapa de Europa que representa a Al-Andalus (Mapa 5.3) en sus trazos generales tiene bastantes similitudes al mismo mapa contenido en la **Nuzhat Al-Muštāq**, aunque presenta una serie de notables diferencias que no hacen sino confirmar nuevamente la tesis central del presente estudio. Hemos de destacar primeramente la menor exactitud en la ubicación de las cordilleras y de los ríos andalusíes respecto de los mapas del «**Grand Idrīsī**» y una acentuación de lo que hemos llamado el sentido «itinerario» de la situación de las ciudades. Parece que el espíritu mismo de la obra (sucinta recopilación de itinerarios andalusíes), queda más patente en el mapa, en detrimento de una más estricta ordenación en base a las latitudes y longitudes de los lugares indicados.

Nuevamente aparece ese frente mediterráneo representado de modo rectilíneo, pero, al igual que en la **Nuzhat Al-Muštāq**, la proporcionalidad relativa y más próxima a la realidad con que se separan cada una de las localidades del litoral ya demuestra un alejamiento de lo que hemos calificado anteriormente como resultado de una concepción más ideológica de las relaciones mediterráneas con el resto del Islam. Y es que, por un lado, en el siglo XII el Mediterráneo deja de ser un mar eminentemente islámico y, por otro, las concepciones mentales o apriorísticas, han

---

= extracto tardío de la **Nuzhat Al-Muštāq**, compuesto en el 1192/588 y rehecho un siglo después (basándose en que en ella se hace una descripción sumaria del octavo clima, al S del Ecuador, y en que se menciona a Ibn Sa'id, quien vivió sobre el 1270). J. A. Mizal recoge la tesis de F. Sezgin, **op. cit.**, p. 26, y nota 90.

sido sustituidas ya en gran medida por los resultados de la investigación científica.

5. Epílogo

En el siglo XIII/VII, Ibn Sa'īd Al-Magribī (m. c. 1274/673) se convierte en una importante figura por su aportación a la geografía astronómica. Siguiendo la tradición cartográfica greco-islámica, a pesar de que todavía manifiesta ciertas incertitudes en cuanto al trazado de las islas y continentes, supone un gran avance en la concepción cartográfica, al representar unidos por el sur de Africa los océanos Atlántico e Indico, pero, sobre todo, al lograr una gran precisión en la localización astronómica de los lugares que menciona en su obra escrita. Por ello se le considera uno de los personajes cenitales de la geografía islámica, cuyas aportaciones servirán en gran medida para el correcto trazado de los mapas y cartas marinas que se realizan con posterioridad (91).

Fuat Sezguin señala como importante consecuencia de las aportaciones de Al-Idrīsī la rápida aparición de los portulanos y cartas de navegación de italianos y catalanes; en su criterio, ello indica un uso con fines cartográficos de la misma bastante anterior a la traducción a las lenguas latinas del conjunto de la obra, traducción que tuvo una gran repercusión en el mundo cultural europeo. Los portulanos surgirán como uno de los efectos del gran avance que supuso su cartografía, del traspaso de la tecnología y ciencia cartográfica del mundo islámico al europeo y como la aplicación práctica de estos conocimientos a la navega-

(91) S. Maqbul Ahmad: **op. cit.**, p. 1112. Ed. del texto árabe de Juan Vernet: **Ibn Sa'id Al-Magribi: Kitāb basṭ al-arḍ fi-l-ṭūl wa-l-arḍ**, Tetuán, ed. Instituto Muley el-Hasán, 1958, 143 pp. Traducción y estudios parciales del mismo investigador, «España en la Geografía de Ibn Sa'id Al-Magribi», **op. cit.**, y «Marruecos en la Geografía de Ibn Sa'id Al-Magribi», **Estudios sobre Historia de la Ciencia Medieval**, Barcelona-Bellaterra, ed. Universidades Central y Autónoma de Barcelona, 1979, pp. 487-505. Parece ser que también Ibn Sa'id acompañó su obra de mapas, que J. Vernet afirma no ha podido consultar para sus estudios. **Vid.** K. Miller: **Mappae Arabicae**, vol. I. 2, p. 50; I. 1., p. 22; vol. V, pp. 119-122.

ción. Concretamente los portulanos catalanes para él serían herederos de esta cartografía islámica occidental (92).

Pero el tema no es tan simple y Juan Vernet, que ha tratado sobre el tema en múltiples de sus estudios ha puesto de relevancia que son la consecuencia de la transmisión cultural de los conocimientos chinos readaptados, puesto que ya los navegantes del Indico y, casi seguro, los del Mediterráneo, desde comienzos del siglo X poseían cartas naúticas con que se ayudaban para seguir sus rutas. Serían, por tanto, una aplicación práctica de los conocimientos que los marinos y navegantes musulmanes fueron acumulando durante mucho tiempo; mientras que, en un principio, se trataba de simples notas apuntadas en cuadernos de uso práctico, posteriormente, pasaron a ser estas notas esquemas gráficos y mapas de las costas por ellos frecuentadas desde el siglo X. Esto unido al pronto conocimiento de la brújula en el mundo islámico permitió que se fueran elaborando una serie de cartas y mapas con una exactitud en el reflejo de sus costas cada vez mayor (93).

No únicamente fueron herederas las cartas de navegación y los portulanos mallorquines de la experiencia de los pilotos mu-

---

(92) F. Sezgin: **The Contribution**..., pp. 34-7. Sobre las cartas de navegación en el mundo islámico **vid.** el breve resumen de su evolución y bibliografía aportados por S. Maqbul Ahmad, **op. cit.**, pp. 113-114.

(93) Sobre el origen de la cartografía náutica islámica y europea, **vid.** los múltiples estudios de Juan Vernet: «Influencias musulmanas en el origen de la cartografía náutica», **op. cit.**; pero sobre todo: «La cartografía náutica ¿Tiene un origen hispano-árabe?», y «Cartografía e imagen en la España Medieval», **op. cit.**, pp. 164-166; «El Universo en la Edad Media», **Aula de Cultura Científica**, Santander, 1983, pp. 5-30, y en **De 'Abd Al-Raḥmān I a Isabel II. Recopilación de estudios dispersos de Historia de la Ciencia y de la Cultura Española ofrecida al autor por sus discípulos con ocasión de su LXV aniversario**, Barcelona, ed. C. S. I. C.-P. P. U., 1989, páginas 171-196.

Sobre los avances de la navegación desarrollados por los musulmanes, las rutas por ellos exploradas, los progresos tecnológicos y la aplicación práctica de los mismos **vid.** las clarificadoras investigaciones de Juan Vernet: «Los conocimientos náuticos de los habitantes del Occidente islámico», **Revista General de la Marina**, Madrid, núm. 144, 1953, pp. 667-679; «La navegación en la Alta Edad Media», **op. cit.**; «Textos árabes de viajes por el Atlántico», **Anuario de Estudios Atlánticos**, núm. 17, 1971, pp. 401-427; «Navegaciones medievales a lo largo de la costa atlántica marroquí», **Actas del I Congreso Arqueológico del Marruecos Español**, Tetuán, 1955, pp. 515-516. Sobre la trascendencia de la navegación en el derecho musulmán y en todo el Mediterráneo; ver Míkel de Epalza: «Nota sobre la etimología árabe-islámica de "Riesgo"», **Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes**, Alicante, núm. 6, 1989, pp. 185-192.

sulmanes y de la cartografía islámica. También en el mundo islámico hay notables ejemplos de cartas de navegación, tanto en la Granada naṣrī (o en Marruecos), donde parece que fue confeccionada la famosa **Carta Magrebina** (s. XV/IX) (94), como —especialmente— en el mundo turco, como es el caso de la cartografía de Piri Reis (ss. XV-XVI/IX-X) (95). La evolución posterior de la cartografía puede verse en los numerosos mapas árabes y europeos que sobre la Península y el Mágreb se fueron elaborando a lo largo de la Edad Moderna y que han sido recientemente recopilados (96).

Como consecuencia final, fijándonos en el objeto esencial del presente estudio, tras las importantes aportaciones de Al-Idrīsī, ya referidas, por la progresiva exactitud de la geografía astronómica, y por la precisión creciente que recogieron las cartas de navegación, los mapas posteriores al siglo XIII ya representan de un modo casi exacto las costas del Sur y el Levante de Al-Andalus. Por otro lado, la situación geopolítica fue cambiando en la Península Ibérica desde el siglo XI y, ni Al-Andalus era el mismo que reflejaban los mapas de Al-Iṣṭajrī, Ibn Ḥawqal o Al-Idrīsi, ni el Mediterráneo era ya un mar islámico. Como consecuencia de

(94) Sobre la **Carta Magrebina vid.** Juan Vernet: «La carta Magrebina», **op. cit.; id.** «The Maghreb in the Biblioteca Ambrosiana», **Estudios sobre Historia de la Ciencia Medieval**, Barcelona, ed. Universidad de Barcelona, 1979, pp. 449-465 (publicado originalmente en **Imago Mundi**, Amsterdam, núm. 16, 1962, pp. 1-17).

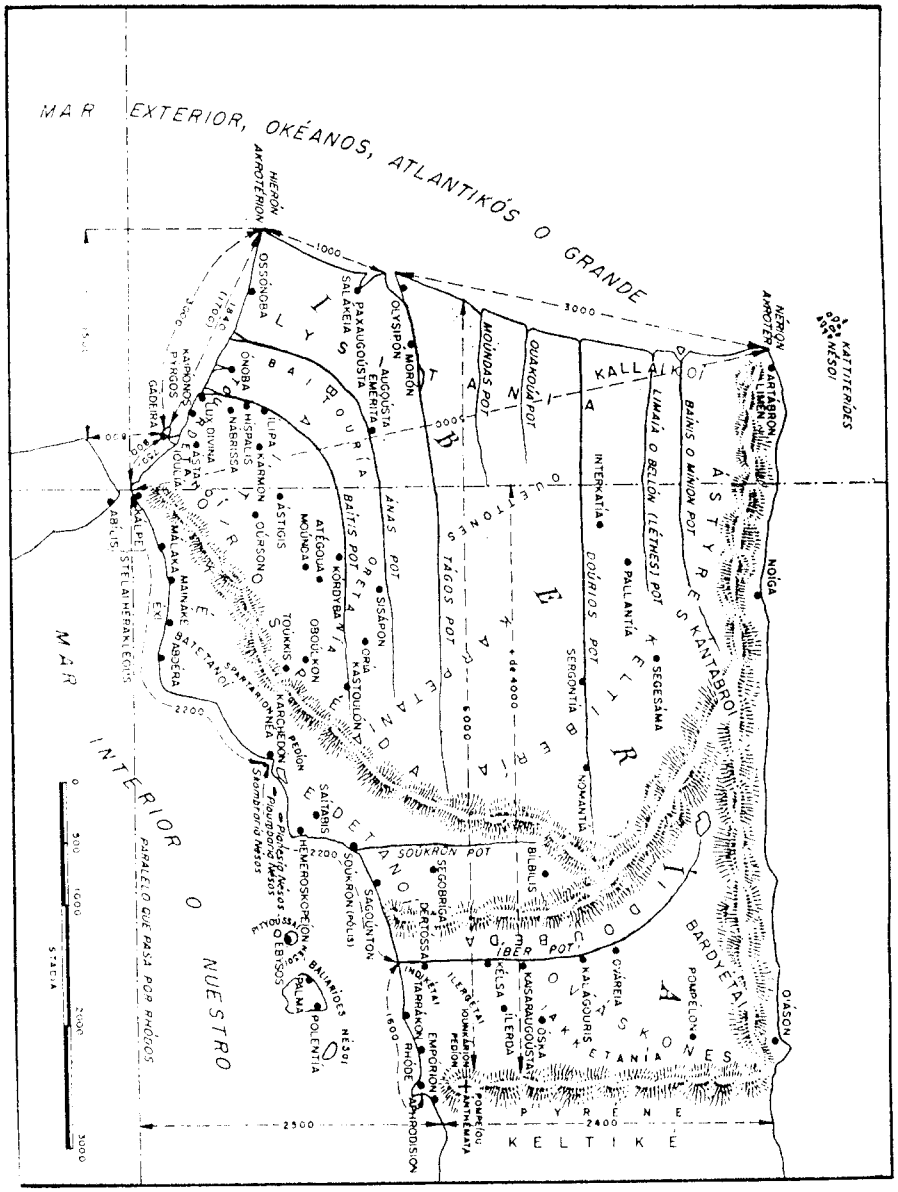
(95) Ver Robert Mantran: «La description des côtes de l'Andalousie dans le **Kitāb-i Bahriye** de Piri Reis», **Actas del XII Congreso de la U.E.A.I. (Málaga, 1984)**, Madrid, 1986, pp. 497-507, y del mismo «La description des côtes de l'Algérie dans le Kitāb-i Bahriye de Piris Reis», **Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée**, Aix-en-Provence, núm. 15-16/2, 1973, pp. 159-168; Geo Pistarino: «Tra la "Mappa per i Setti Mari" ed il "Libro della Marina" di Piri Reis», **Anuario de Estudios Medievales**, Barcelona, núm. 20, 1990, pp. 297-315. Las pocas ediciones, y escasas traducciones y estudios sobre esta fuente turca, han sido recogidas en este último artículo. **Vid.** igualmente la sugerente hipótesis sostenida por A. Afetinan en su libro sobre **Life and works of Piri Reis: The oldest Map of America**, Ankara, ed. Turkish Historical Society, 1987 2, 87 pp.

(96) **Vid. v. gr.** Juan Bautista Vilar: **Mapas, planos y fortificaciones hispánicos de Túnez (s. XVI-XIX) =, Cartes, plans et fortifications hispaniques de la Tunisie (XVIe.-XIXe. s.)**, Madrid, ed. A.E.C.I., Instituto General de Relaciones Culturales, 1991, 488 pp., y Míkel de Epalza; Juan Bautista Vilar: **Planos y mapas hispánicos de Argelia. Siglos XVI-XVIII. Plans et cartes hispaniques de l'Algérie. XVème-XVIIIème siècles**, Madrid, ed. Ministerio de Asuntos Exteriores, 403 pp.

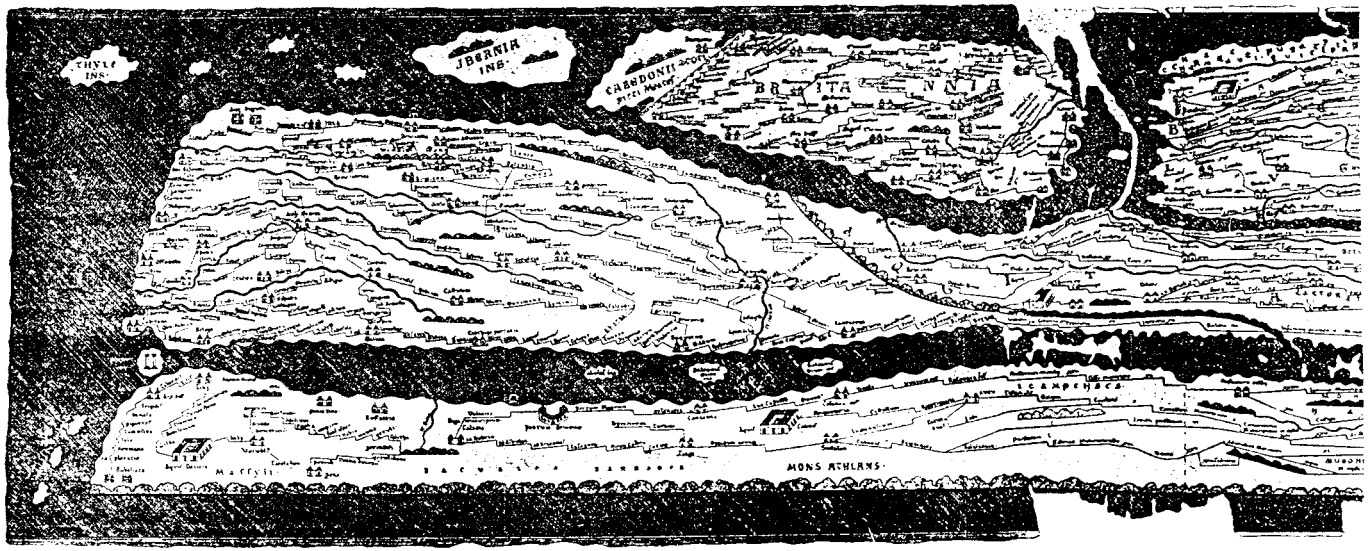
todo ello, la situación geopolítica peninsular y mediterránea ya no era la misma y el Šarq Al-Andalus —ahora litoral levantino catalano-aragonés— desde hace tiempo ya no era la «Puerta» marina de Al-Andalus.

FRANCISCO FRANCO SANCHEZ

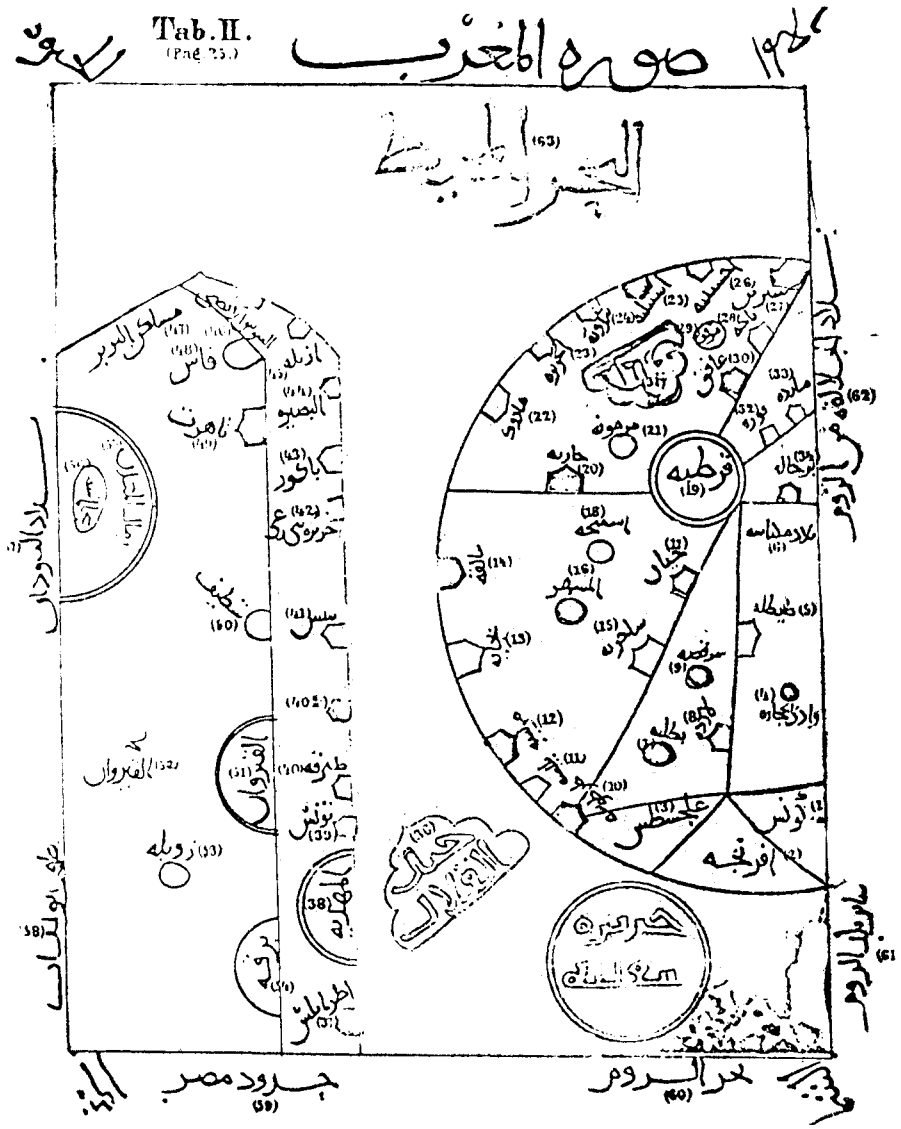
MAPAS



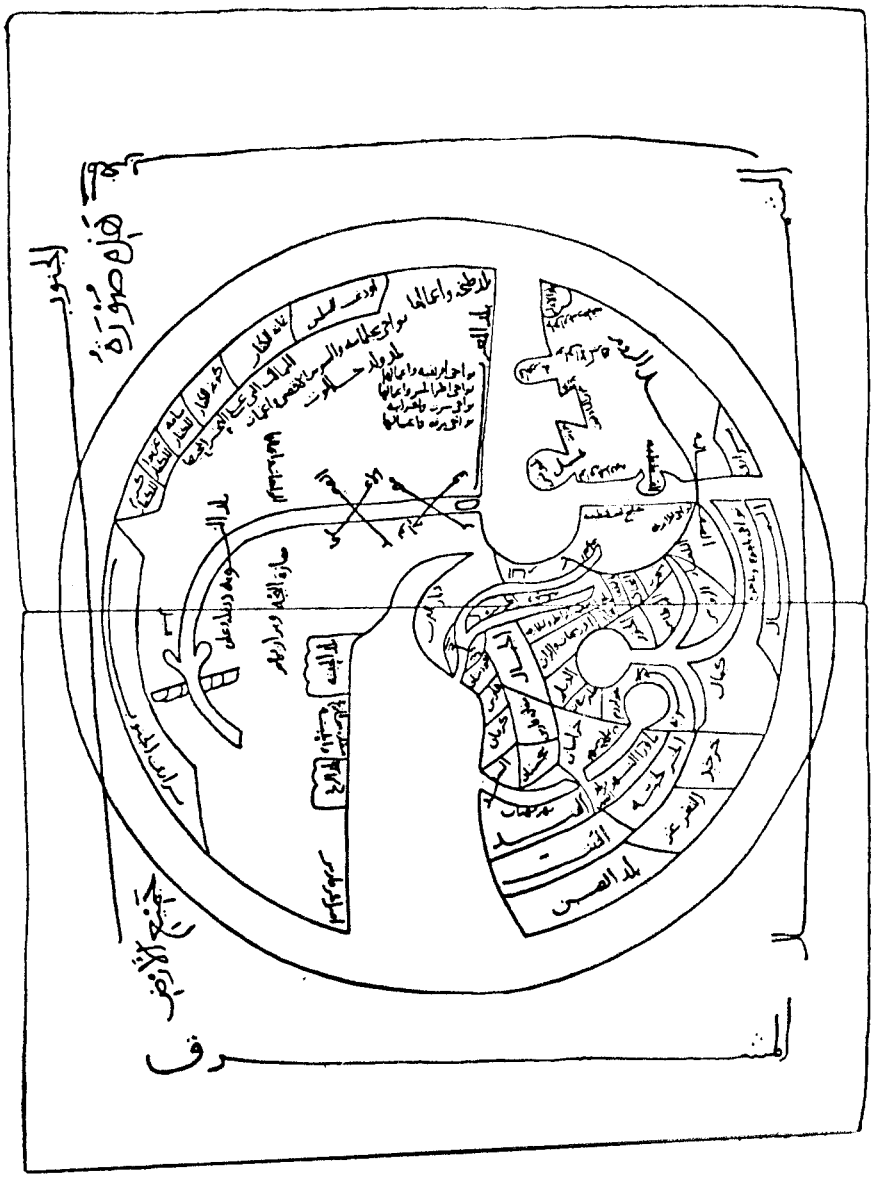
MAPA N.º 1. Reconstrucción del mapa de **Hispania** de Estrabón.



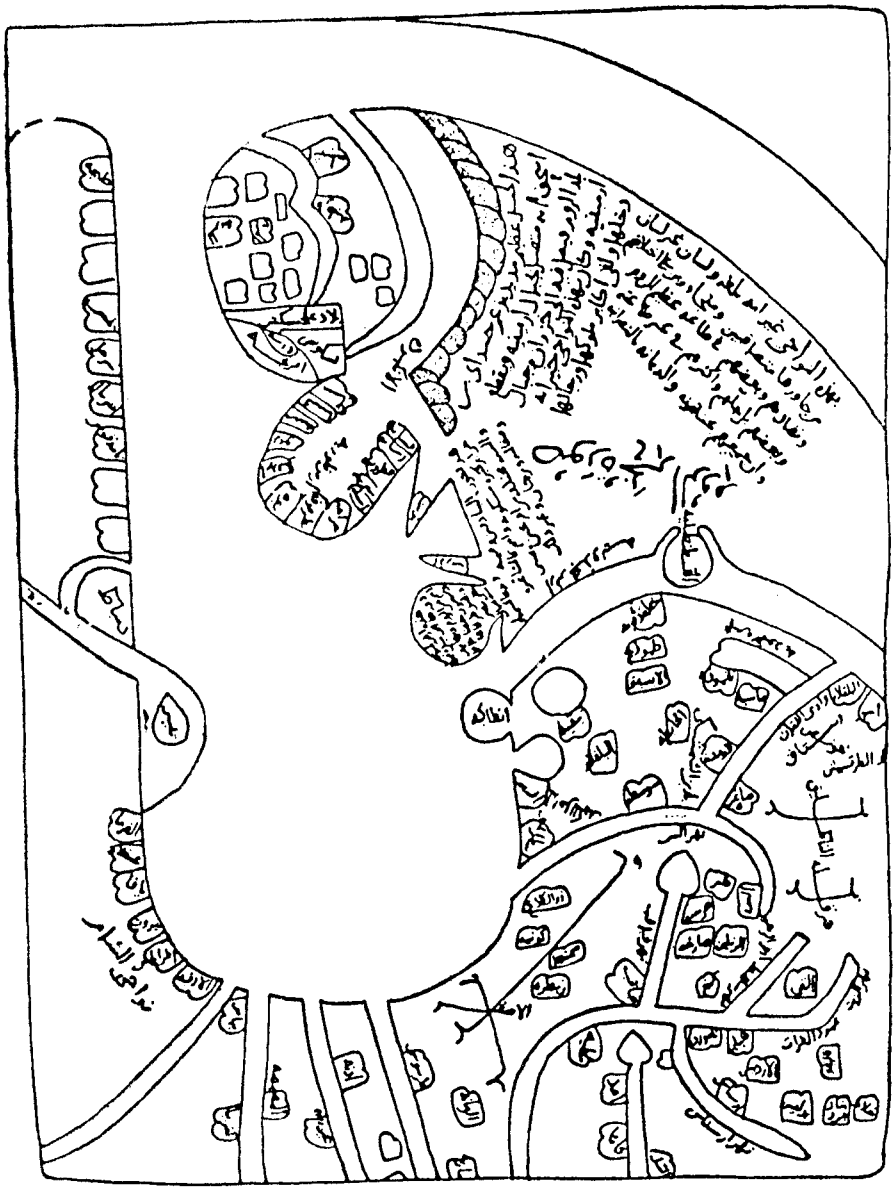
MAPA N. 2.º La Península Ibérica, el Mágreb y Britania en la **Tabula Peutingeriana**, en el fragmento reelaborado por Konrad Miller: **Die Peutingersche Tafel**, Stuttgart, 1962; mapa reproducido por J. M. Roldán Hervás: **Itineraria Hispana. Fuentes antiguas para el estudio de las vías romanas en la Península Ibérica**, Madrid, 1975, lám. X.



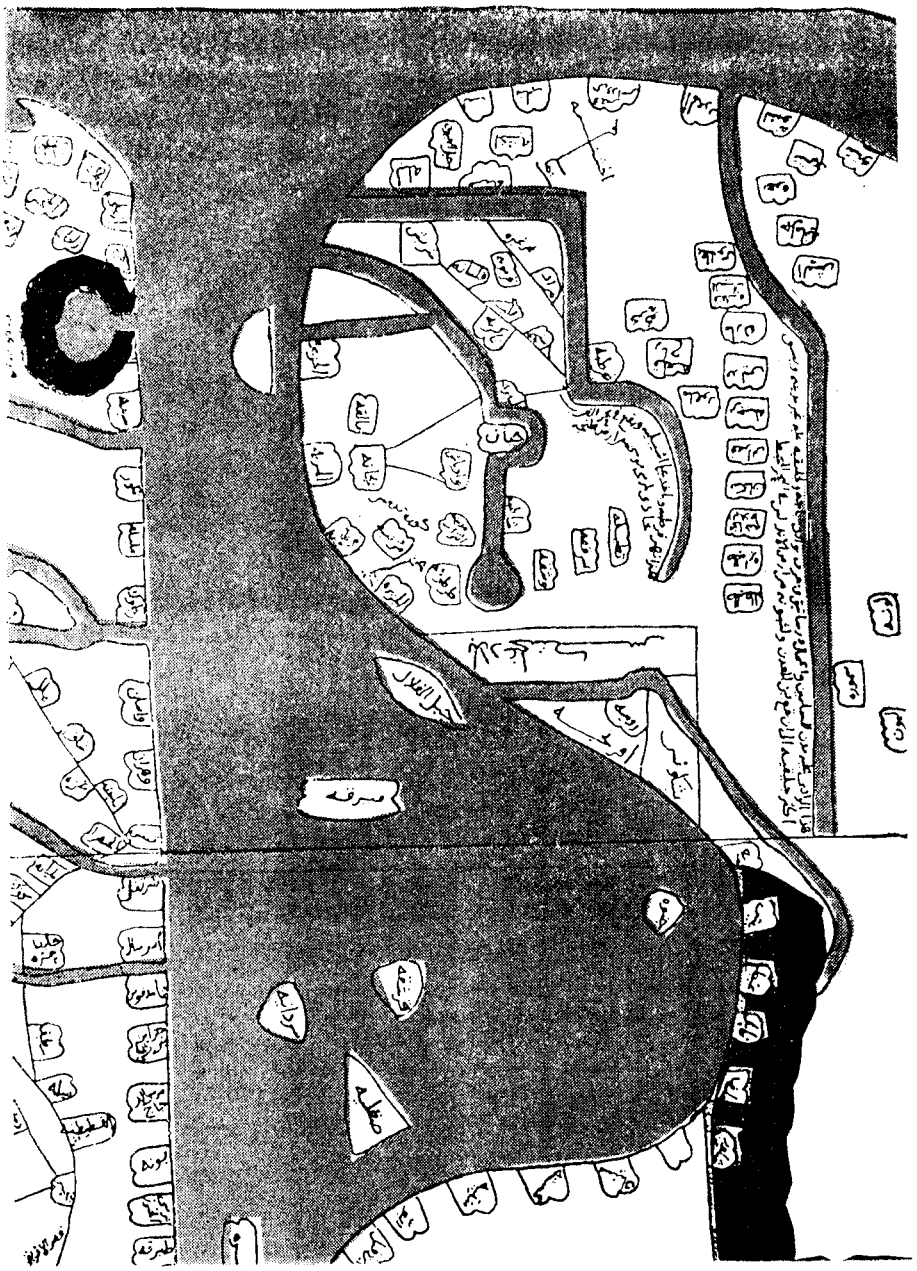
MAPA N.º 3. Mapa del Mágreb y Al-Andalus, según Al-Iṣṭajrī. Reproducido de la edición de Moeller: **Liber Climatum**, editado en Gothae, 1839.



MAPA N.º 4.1. Mapa del orbe terrestre presente en la obra de Ibn Ḥawqal, según se recoge en la edición de J. H. Kramers: **Ibn Ḥawqal. Configuration de la Terre (Kitāb Ṣūrat Al-Arḍ)**, Beirut-París, vol. I, 1964, pp. 12-13, lám. 1

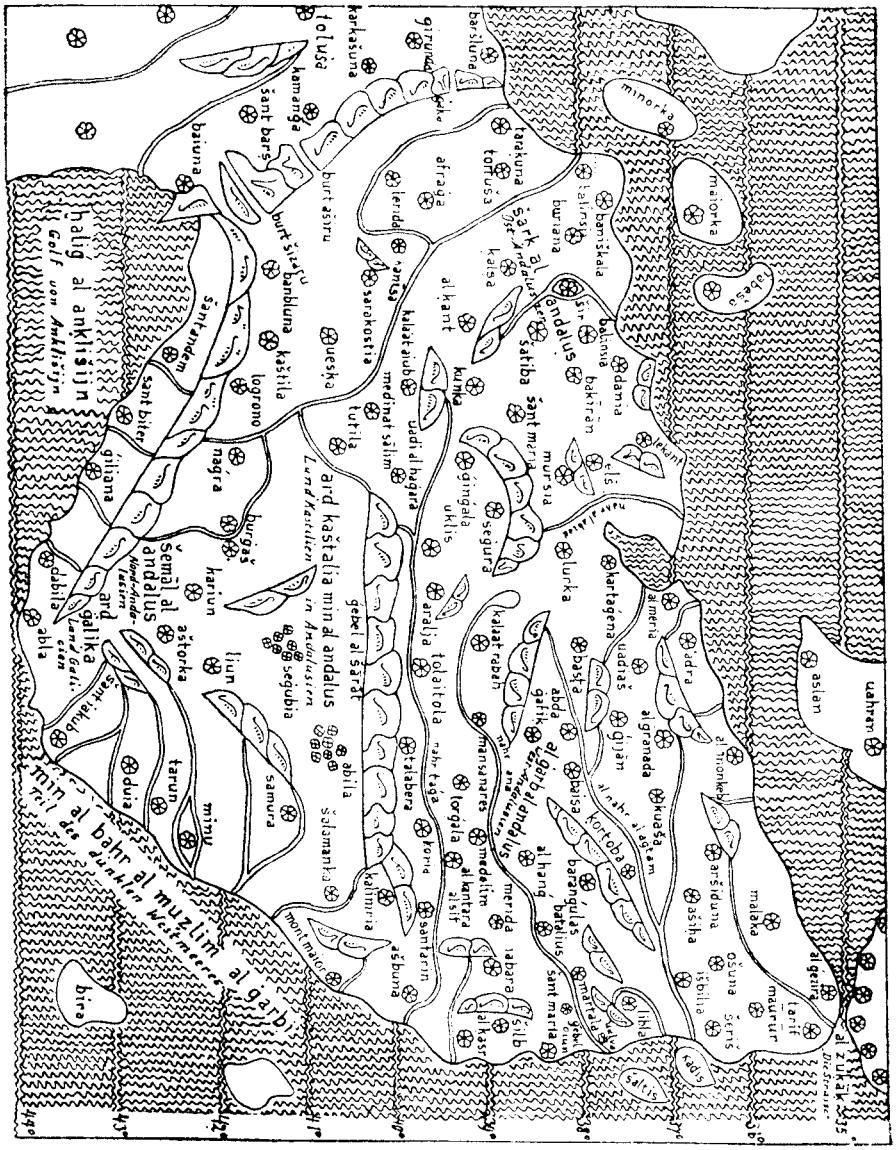


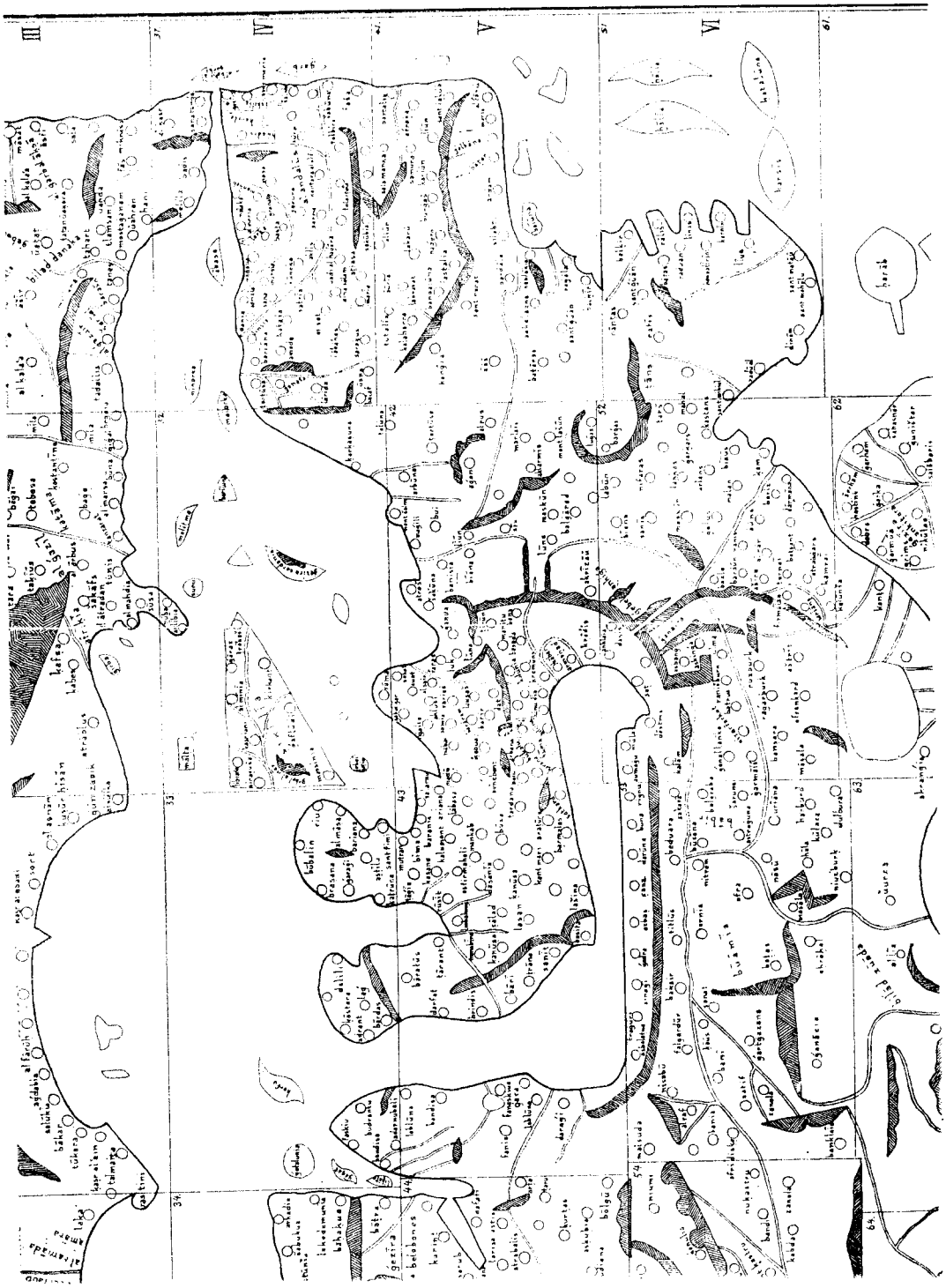
MAPA N.º 4.2. Mapa del Mediterráneo, según el **Kitāb Ṣūrat Al-Arḍ** de Ibn Ḥawqal ed. de J. H. Kramers; G. Wiet, vol. I, pp. 188-189, lám. 8.



MAPA N.º 4.3. Detalle de la Península Ibérica y el Mágreb Septentrional en el mapa de Ibn Ḥawqal, ed. J. H. Kramers; G. Wiet, vol. I, pp. 60-61, lám. 4, que bajo el título de **Mapa del Mágreb**, es, en realidad, una detallada carta del Mediterráneo.

al habeša
al yaman
al hind
al jamīma
al higāz
al yabal
al bega
al ubbat
al kamar
al qulzum
al ḥabaš
al ṣīn
al ṣufāla
al ūrkūbāl
barbara
bilād sūdān
bilād ġāna
bilād kāwkaw
bilād zanāta
bilād kanem
bilād kūkū
bilād ṣanhāǧa
bilād ǧarma
bilād ǧāmbā
bilād ǧāwa
bilād ǧāwa
bilād ǧāwa


ṭuluša
karkašuna
ṣant barš
burt šarū
burt šarū
banbluna kašila
baiuna
šarkaṭabn
ṣant biter
giliana
logrono
nagra
burgaš
ard kaštalia
ard
gallika
ṣemāl al
andalus
ašturka
ṭiun
ṭarun
samura
segubia
abila
abila
ṣalamanka
minu
duia
bire
ḥalig al ankliṣiin
ard kaštalia min al andalus
ṣebel al ṣarat
ṭulaitola
ṭuṭila
mediat ṣalim
uesca
afraga
tarkuna
barsiuna
minorka
maiorka
ebusu
ṣark al andalus
ṣatiba
ṣant mariia
mursia
segura
kartagena
almeria
malaka
ašbuna
ṣantarin
kalmiria
ṣibiliia
ṣeris
tarif
maurur
aṣlan
uahran
al granada
kuṣṭam
kortoba
ṣibiliia
ṣant mariia
ṣib
ṣant iakub
ṣant iakub
ṣant iakub



MAPA N.º 5.3. El Mediterráneo Occidental, según el **Uns Muhaŷ wa-rawḍ al-furāŷ** de Al-Idrīsī, ed tado por Konrad Miller: **Mappae Arabicae**, vol. I/3.

EL MANUSCRITO ESCURIALENSE 1860: VIAJE A ORIENTE DEL MISTICO SEVILLANO AḤMAD AL-ḤARRĀR

Entre los manuscritos de El Escorial que, por estar incompletos o desordenados, no fueron catalogados ni por Casiri ni por los orientalistas franceses, se encuentra el 1860, al que Derenbourg hace referencia en la introducción de su catálogo (t. I, p. XXII), donde cree, equivocadamente, que podría identificarse con el 1674 de Casiri. También lo menciona Manuel Carnicero y Wever en su inédito **Inventario general de la Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo del Escorial** (hecho en el año 1859), pero no acierta a la hora de determinar su contenido y autoría.

En la primera edición de nuestro libro **La Real Biblioteca de El Escorial y sus manuscritos árabes. Sipnosis histórico-descriptiva** (Madrid, 1978), decíamos que no pretendíamos catolagar los volúmenes no catalogados, pero que sí facilitaríamos allí algunos de sus datos externos perceptibles a simple vista (pp. 247s.); y así lo hacíamos con el códice que nos ocupa, sin entrar en consideraciones personales acerca de él (p. 252).

Al año siguiente intentamos completar los volúmenes mutilados, recurriendo a los hojas sueltas que, guardadas en carpetas, se conservan en la propia biblioteca; y el resultado —positivo en un considerable número de casos— quedó recogido en nuestro breve artículo: «Legajos árabes de El Escorial: nuevas reagrupaciones y varias restituciones a los códices de origen» (**La Ciudad de Dios**, 192 [1979] 437-455). No obstante, aunque pusimos particular empeño en localizar los folios que le faltaban a este volumen —y en especial a su primera parte, por entender que se trataba de un opúsculo interesante—, nuestros esfuerzos fueron vanos y el códice permaneció tan incompleto como estaba.

Dos años después, en nuestra «Catalogación del fondo complementario de códices árabes de la Real Biblioteca de El Escorial» (**Al-Qantara**, 7 [1981] 5-49) hacíamos una descripción sucinta,

aunque relativamente detallada (pp. 11-13). Decíamos que era un volumen de varios, compuesto de cinco opúsculos, y presentábamos así el primero de ellos, comprendido en los folios 2r-39v:

> «Carece de comienzo y de final. En el folio 3v, línea 14, se le llama **Maŷmū'**. Se trata, de hecho, de una **riḥla** o relación de viaje en la que sus dos protagonistas, sufíes, al-šayj Abū l-'Abbās Aḥmad al-Ḥarrār y al-usṭād Ṣafī l-Dīn, contemporáneos y compañeros de Muḥyī l-Dīn Ibn al-'Arabī (m. 1240), mencionan los principales maestros o jeques con que se encontraron en el viaje que, partiendo de Al-Andalus, realizaron por Oriente, especialmente en El Cairo, La Meca y Damasco, y refieren interesante anécdotas de todo tipo, preferentemente místico.
>
> Al comienzo del opúsculo faltan dos folios; y al final, cinco cuadernos (quinones), es decir, 50 folios, aunque no sabemos cuántos de éstos pertenecían al presente opúsculo y cuántos al siguiente» (p. 11).

Enseguida veremos que en esta presentación había alguna inexactitud.

En diciembre del pasado año 1990 participamos en el Simposium Internacional de Damasco, «La cultura arabo-española en la historia», y en él presentamos una comunicación bajo el título: «**Riḥla** de un sufí andalusí del siglo VII/XIII». En ella —que permanece inédita—, después de mencionar algunos de los puntos que anteceden, decíamos:

«Hoy por hoy, al desconocer el título de este opúsculo, personalmente nos resulta difícil saber si existen más copias en otras bibliotecas, aunque estamos seguros de que los pocos datos que seguidamente vamos a facilitar le bastarán a algún colega para sacarnos de esa duda; y éste es, básicamente, el motivo de que hoy nos ocupemos —aunque someramente— de este fragmento».

Y en el párrafo siguiente añadíamos:

«El opúsculo es llamado **maŷmū'** (f. 3v). En realidad podría decirse que se trata de una **riḥla** o relación del viaje que, partiendo de Sevilla, realiza por Oriente el sufí y maestro espiritual Abū l-Abbās Aḥmad al-Ḥarrār, acompañado en aquellas tierras por otro místico, el ustād Ṣafī l-Dīn, que, a modo de narrador o

secretario, recoge todo tipo de dichos y hechos del maestro y que sería realmente el autor del opúsculo, aunque a menudo aporte muy poco de su propia cosecha. Por ello el título de **maŷmū'** no desentonaría: se trata, fundamentalmente, de un conjunto de anécdotas de tipo espiritual, aunque no falten alusiones histórico-geográficas».

Y acto seguido enumeramos una serie de hechos, tomados del manuscrito, que daban una idea del contenido de éste y que podían contribuir a identificar obra y autor. Estos son algunos de ellos:

— Aḥmad al-Ḥarrār es sevillano y contemporáneo y amigo de Ibn 'Arabī de Murcia.

— Antes de emprender su viaje a Oriente, hace otro al Levante español, acompañado de un grupo de **murīdūn**, para visitar a su maestro Abū Aḥmad.

— Tiene un hermano, sufí también y reputado por su santidad, que se llama Muḥammad.

— En su viaje a Egipto pasa por Mahdiyya (Túnez) y visita al maestro Abū Yūsuf al-Duḫmānī.

— En El Cairo conoce al célebre sufí algecireño Abū 'Abd Allāh al-Qurašī y vive en gran penuria, ganándose el sustento a base de trabajar en la seda (**ḥarīr**), de donde le viene el sobrenombre de al-Ḥarrār. Allí coincide con Ibn 'Arabī y recuerda un sueño que tuvo en Sevilla durante una enfermedad.

— Viaja a La Meca con su hermano Muḥammad.

— Aparecen citados otros muchos místicos y maestros sufíes residentes en El Cairo, entre ellos el cordobés Abū l-Ḥaŷŷāŷ Yūsuf al-Mugāwir, un Abū l-Qāsim al-Andalusī que hablaba una lengua rara que nadie entendía —excepto su maestro Ibn al-Šabbāg— y el insigne Abū 'Abd Allāh al-Šāṭibī, con cuya peregrinación a La Meca en el año 623/1226 termina el incompleto opúsculo.

Como apuntábamos entonces, nos parecía claro el personaje central del opúsculo, Aḥmad al-Ḥarrār, y su hermano Muḥammad eran los mismos personajes mencionados por Ibn 'Arabī al hablar en **al-Muḥāḍarāt** de aquella «turba de sufíes, amigos y compatriotas» suyos con quienes se encontró en El Cairo, en una casa de la calle de los Candiles, y a quienes llama Abū l-'Abbās al-Ḥarīrī, el imán, y su hermano Muḥammad al-Jayyāṭ (véase Miguel Asín Palacios, **El místico murciano Abenarebí. Monogra-**

fías y documentos. I: Autobiografía cronológica, Madrid, 1925, p. 56), y a quienes el propio Ibn 'Arabī dedicó las biografías nueve y diez, respectivamente, de su **Risālat al-quds**, donde los llama Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Jayyāṭ y Abū l-'Abbās Aḥmad al-Ḥarrār, aunque don Miguel Asín convierte este último apelativo en «al-Jarrāz (el zapatero)» y pretende que lo mismo se debe hacer con el «al-Ḥarīrī» de la obra anterior (véase Asín Palacios, **El místico murciano Abenarabí. Monografías y Documentos. II: Noticias autobiográficas de su «Risalat al-cods»**, Madrid, 1926, páginas 52s.).

Y terminábamos diciendo que en la obra **al-Muqaffà** de al-Maqrīzī —cuya edición preparaba nuestro colega y amigo, el profesor tunecino al-Yalaoui, y de la que nos había mandado en fotocopia los apartados de las pruebas de imprenta relativos a nestro tema— se extractaban unas diez páginas del opúsculo y se fijaban y completaban los nombres de los dos hermanos y del «narrador o autor» de aquél en la forma siguiente: Abū l-'Abbās Aḥmad b. Abī Bakr al-Ḥarrār al-Tuŷībī al-Andalusī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Abī Bakr al-Tuŷībī al-Išbīlī al-Jayyāṭ y Ṣafī-l-Dīn Abū 'Abd Allāh al-Ḥusayn b. Abī l-Manṣūr; y apoyándose en otra obra de al-Maqrīzī (**al-Jiṭaṭ**), le añadía algún componente más a este último nombre, con lo que —suprimendo la **kunya**, quizá por sobreentenderse— lo dejaba como sigue: Ṣafī l-Dīn al-Ḥusayn b. 'Alī b. Abī l-Manṣur al-Ṣufī al-Mālikī. Lo que nos daba era el título del opúsculo en cuestión.

Desde entonces se sucedieron algunas consultas y numerosos intentos de localizar la obra completa, hasta que finalmente la fortuna quiso —más tarde de lo normal— que las principales incógnitas quedaran despejadas, y en mayor medida incluso de lo que nos podíamos imaginar: la obra había sido estudiada en el último decenio y publicada en el año 1986 por Denis Gril a base de un manuscrito de la **Dār al-kutub** de El Cairo —manuscrito prácticamente completo y que él tenía por único—, y la edición aparecía acompañada de introducción y traducción francesa. El trabajo le había servido de tesis doctoral, lo publicaba el Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire y llevaba por título: **La Risāla de Ṣafī al-Dīn Ibn Abī al-Mansūr Ibn Ẓāfir. Biographies des maitres spirituels connus par un cheikh égyptien du VII/XIIIe siècle. Introduction, édition et traduction.**

Con esta publicación quedan aclarados la mayoría de los puntos oscuros. El título del opúsculo es: **Kitāb risālat al-šayj al-imām al-'ārif bi-llāh subḥāna-hu Ṣafī l-Dīn b. Abī l-Manṣūr fi manāqib šayji-hi l-'ārif bi-llāh ta'ālà Abī l-'Abbās al-Ḥarrār wa-fī manāqib naŷm al-awliyā' sayyidī 'Abd al-Raḥīm al-Qinā'ī wa-sayyidi Abi l-Naŷā Sālim wa-fī manāqib al-sādā alladīn 'āṣara-hum raḍiya llāh ta'ālà 'an-hu wa-'an-hum wa-'an-nā**. Su autor es Ṣafī l-Dīn (595/1198-682/1283), discípulo y sucesor —como **šayj**— de Aḥmad al-Ḥarrār. Este es el primero y principal personaje de los biografiados en la **Risalā** y habría muerto en El Cairo en el año 616/1219, cuando iba a cumplir sesenta años. A veces Ṣafī l-Dīn reproduce, en estilo directo y sin indicarlo, palabras o relatos que su maestro al-Ḥarrār le habría dicho de viva voz o que tal vez habría dejado por escrito; de donde resulta que no siempre es fácil distinguir lo que corresponde realmente a cada uno. Ṣafī l-Dīn habría compuesto la **Risāla** a la edad de ochenta y cuatro años —cuarenta después de la muerte del maestro—, y a menudo duda en las fechas. Y la **Risāla** es, en efecto, la recopilación de los dichos y hechos de los santos varones sufíes que el autor conoció, principalmente en El Cairo, procedentes muchos de ellos del Magreb y de Al-Andalus.

No vamos a repetir aquí lo que dice el texto de la **Risāla**, ni lo que Denis Grill añade en su interesante estudio, pero sí queremos, antes de terminar, añadir una palabra acerca del valor que, comparativamente, tiene cada uno de los manuscritos, aunque teniendo en cuenta que el de El Cairo lo conocemos solamente a través de la edición y que no hemos hecho una colación sistemática de ambos textos.

En lo que a la extensión se refiere, el ejemplar escurialense comprende lo equivalente a un 62 por 100 aproximadamente del de El Cairo. A aquél le faltan un folio al comienzo y 49 al final de los de éste; por lo que, como un folio de la copia escurialense equivale a dos de su homóloga de la **Dār al-kutub**, lo que faltaría en aquél serían unso 25 folios de los suyos.

En cuanto a corrección, nos parece bastante mayor la del texto escurialense: son frecuentes los casos en que las lecturas que al editor no le parecen satisfactorias en su copia, sí lo son en la otra, donde generalmente coinciden con las que él propone. Y en alguna ocasión nos encontramos con un pasaje en que el editor pare-

ce dar por buena una lectura que de hecho no lo es y que en el códice escurialense no presenta dificultad alguna. Tal sucede en el folio 12v de la edición, donde aparece así el verso que, tomado de un **muwaššaḥ**, cantó en El Cairo un sufí en elogio de nuestro Aḥmad al-Ḥarrār en presencia de los maestros al-Qurašī y Abū Yūsuf al-Duhmānī:

أما ترى أحمد فى مجده العالى لا يلحق أطلعة العرب أرنا مثله يامشرق

verso que se nos traduce:

> «Ne vois-tu pas q'Aḥmad, dans sa gloire très haute, ne saurait être dépassé, / O visage de lumière, parmi les Arabes, en connais-tu de semblable?».

Sin embargo, en el manuscrito de El Escorial se lee:

(6v) أما ترى أحمد فى مجده العالى لا يلحق أطلعة الغرب أرنا مثله يا مشرق

que podríamos traducir:

> «¿No ves a Aḥmad en su sublime gloria, inalcanzable? / Lo ha producido el Occidente; muéstranos uno igual tú, Oriente».

Se trata de un conocido verso tomado de un **muwaššaḥ** de Ibn Baqī —aunque también se le ha atribuido al Ciego de Tudela— y que fue compuesto en honor de un Aḥmad de los Banū Qāsim o Banū 'Ašara de Salé, como puede verse en el **Dār al-Ṭirāz** de Ibn Sanā' al-Mulk (edición de Ŷawdat al-Rikābī, Damasco, 1980, pág. 87).

En cualquier caso, el trabajo de Denis Gril es excelente, y debemos congratularnos de que haya hecho justicia a una obra tan importante sacándola del olvido y poniéndola al alcance de todos los interesados en el sufismo en general y en el sufismo del Magreb y de al-Andalus en particular.

BRAULIO JUSTEL CALABOZO

LA PROYECCION ORTOGRAFICA EN LOS INSTRUMENTOS ASTRONOMICOS: DEL ORIENTE ISLAMICO A LA EUROPA DEL RENACIMIENTO

Introducción

La astronomía del Renacimiento europeo es deudora del alto grado de desarrollo alcanzado por la astronomía islámica medieval. Esta llega a centroeuropa desde Al-Andalus por medio de las traducciones que empiezan a realizarse en la Península en los siglos X-XI del árabe al latín, al hebreo y a las nuevas lenguas romances. Un caso especialmente significativo es el de los instrumentos astronómicos. Tanto el astrolabio **standard** como los instrumentos universales de origen andalusí serán conocidos y modificados alcanzando su uso hasta las últimas décadas del siglo XVII.

Entre estos instrumentos se encuentra el astrolabio universal de Rojas (Fig. 1), cuyo precedente inmediato es la azafea del astrónomo andalusí Azarquiel (s. XI). La azafea **zarqāliyya** inspiró dos instrumentos en el siglo XVI, probablemente a partir de la traducción castellana del **Libro de la açafeha** en los **Libros del Saber de Astronomía** alfonsíes (1). La proyección estereográfica meridiana de la faz inspiró la azafea de Gemma de Frisia (1508-1555) que forma parte de su **astrolabum catholicum** y la proyección del dorso inspiró el instrumento de Rojas (2).

Juan de Rojas Sarmiento es un personaje poco conocido, alum-

---

(1) Cf. la edición de M. Rico y Sinobas, **Libros del Saber de Astronomía del Rey D. Alfonso de Castilla. Compilados, anotados y comentados por**..., vol. III, Madrid, 1864, pp. 135-237 y el estudio comparativo de esta traducción alfonsí y una nueva traducción del original árabe de R. Puig, **Los tratados de construcción y uso de la azafea de Azarquiel**, Madrid, 1987.

(2) Sobre la construcción y uso de estos instrumentos cf. H. Michel, **Traité de l'Astrolabe**, París, 1947, pp. 93-102 y 103-108, respectivamente.

no de Gemma en Louvaine, que debe su fama a un único libro, el **Commentarium in Astrolabium quod Planisphaerium vocant, libri sex nunc primum in lucem editi**, publicado en París hacia finales del año 1550, seis años antes de que se publicara a título póstumo el tratado de astrolabio de su maestro. Los seis libros en los que está dividido el **Commentarium** describen la teoría, construcción y uso de un astrolabio universal. En la introducción Rojas reconoce haber tomado la descripción de la construcción, del instrumento, sin alterar nada, del frisio Hugo de Helt a quien expresa su reconocimiento. Este científico, escritor y traductor fue compañero de Rojas en Louvaine y lo acompañó en la época en la que éste compuso su obra en la casa familiar de Salamanca. A la vista de estos datos cabe suponerle un papel más que relevante en el desarrollo de este tipo de astrolabio. Helt permaneció con los Rojas por espacio de tres años, al final de los cuales y en agradecimiento a su anfitrión el marqués de Poza, padre de Juan de Rojas, escribió un libro describiendo un reloj de sol entretejido en las armas de la familia que fue publicado en Salamanca el año 1549 (3).

Trazar la historia del astrolabio de Rojas significa resconstruir la historia de la proyección ortográfica que le seirve de base.

Se trata de una proyección de la esfera celeste en el plano del coluro de los solsticios desde un punto de vista situado en el infinito, por tanto lejos de la superficie de la imaginaria bóveda celeste en donde lo coloca la proyección estereográfica del astrolabio convencional y de los instrumentos universales más conocidos. Este cambio supone que los meridianos aparezcan proyectados como semi-elipses en lugar de arcos de círculo y los paralelos como líneas rectas (Fig. 1). Nótese que el intervalo entre los meridianos se va estrechando conforme se aproximan al **limbo** del instrumento y el de los paralelos se estrecha a medida que se acercan a los trópicos, esta es una desventaja que Gemma reprochará al instrumento de su alumno, aunque, a pesar de ello, la proyección ofrece ventajas a la hora de resolver determinados problemas. Con la proyección se utiliza una regla con cursor.

(3) Cf. F. Maddison, **Hugo Helt and the Rojas Astrolabe Projection**, Agrupamento de Estudos de Cartografia Antiga XII, Coimbra, 1966.

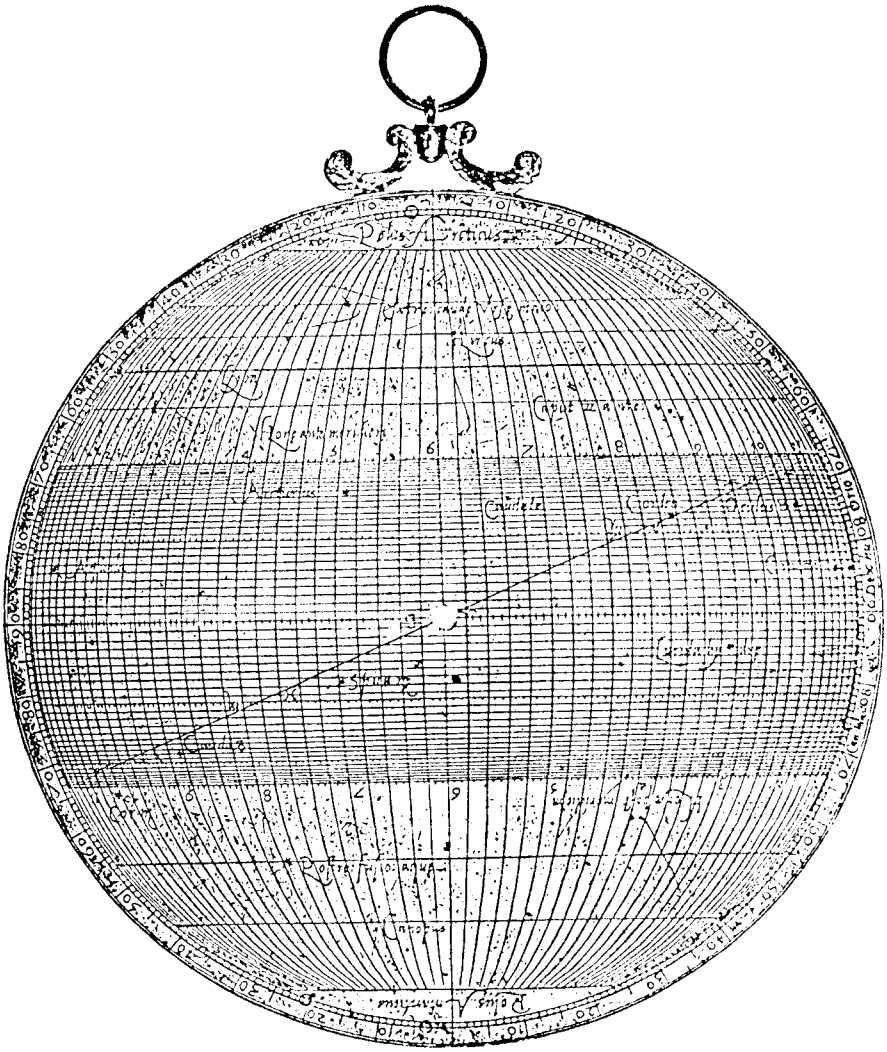


Fig. 1: Proyección del astrolabio de Rojas.

Antigüedad clásica

El origen de este tipo de proyección se remonta a la Antigüedad clásica, griega y romana, y parece vinculado al desarrollo de los métodos **analemma** (4). En un contexto astronómico se llama **analemma** a un método específico para encontrar por medio de construcciones geométricas en el plano determinados arcos y ángulos que determinan un punto en la esfera celeste. Empleando terminología moderna podríamos llamarlos también métodos de geometría descriptiva (5).

El campo de aplicación natural de estos métodos es la construcción de relojes de sol. Así, una de las primeras descripciones de un **analemma** aparece en ese contexto en el Libro IX del tratado **De Architectura** de Marco Vitrubio Pollio (6), en el siglo I a. JC., aunque la formulación completa de la teoría parece atribuible a su contemporáneo Diodoro de Alejandría. Este fue un autor conocido entre los astrónomos musulmanes, uno de ellos, Bīrūnī, quien hace referencia en su tratado de «Sombras» a un método para la determinación del meridiano local «basado en lo que se dice en el libro **Analemma** de Diodoro» (7).

Heron de Alejandría, en el siglo I de nuestra era, y después Ptolomeo (s. II. d. JC.) escriben también sobre los **analemma.** Ptolomeo, conocido sobre todo por el **Almagesto** y la **Geografía**, es también autor de dos pequeñas obras en las que se aplican las matemáticas a problemas astronómicos: el **Planisferio** y los **Analemma**. La primera de las dos fue bien conocida en la Edad Media, trata sobre la proyección conocida hoy como estereográfica cuya teoría parece remontar a Hiparco y sirvió de base para la construcción del astrolabio. De la segunda se han conservado fragmentos del texto original griego y una traducción lati-

---

(4) Cf. A. J. Turner, **The Time Museum**, Rockford (Illinois), 1985, p. 162.

(5) Cf. O. Neugebauer, **A History of Ancient Mathematical Astronomy**, vol. II, Berlin-Heidelberg-New York, 1975, p. 839.

(6) He manejado la edición facsímil de la traducción de Juan Gracián del año 1582, fols. 111-122. En el artículo sobre Vitrubio en el **Dictionary of Scientific Biography (DSB)**, G. J. Toomer comenta en detalle el **Libro IX**, vol. Supplement, New York, 1976, pp. 519-521. También Neugebauer, **op. cit.**, pp. 843-845 y Sh. Gibbs en **Greek and Roman Sundials**, New Haven-London, 1976, pp. 59-65 y 105-109.

(7) El analema de Diodoro está comentado por O. Neugebauer, **op. cit.**, páginas 840-842 y también por E. Kennedy en **The Exhaustive Treatise on Shadows by Abū-l-Rayḥān Muḥammad b. Aḥmad al-Bīrūnī**, vol. II, Aleppo, 1976, pp. 91-93.

na del año 1250 hecha por Guillermo de Moerbeke. En ella se explica la técnica gráfica, modernamente llamada nomográfica, usada en la construcción de relojes de sol. Ptolomeo reconoce que la idea no es nueva, puesto que critica a sus predecesores, aunque el desarrollo sofisticado de la misma probablemente sí sea suyo (8).

Oriente islámico

La primera mención de un astrolabio con este tipo de proyección se debe al científico oriental Abū-l-Rayḥān al-Bīrūnī (s. XI) que la llama **usṭuwānī (cilíndrica)** (9). Este prolífco autor hace referencia en su **Kitāb fī istī'āb al-wuŷūh al-mumkina fī ṣan'at al-asṭurlāb**, sobre la construcción de distintos tipos de astrolabio, a un astrolabio con este tipo de proyección al que llama **Kāmil**, puesto que es capaz de representar los dos hemisferios a la vez. Se trata de una pasaje difícil de entender, inédito como la mayor parte del tratado que sólo ha sido estudiado puntualmente y a la vez muy interesante sobre un tipo de astrolabio del que se habría ocupado previamente el astrónomo al-Fargānī (m. 861) llamándolo **tanūrī** (10).

Los detalles de esta proyección cilíndrica los da Bīrūnī en otras dos obras suyas posteriores al **Kitāb fī istī'āb**: la **Cronología** y la **Maqāla fī tasṭīḥ al-ṣuwar wa tabṭīḥ (o tabtīj) al-kuwar**. Al final del último capítulo de la **Cronología** en el que trata de la representación de las **manāzil** de la luna explica una proyección nueva, al parecer de su propia invención, para representar las estrellas y que eventualmente puede usarse también en cartografía terrestre. Se trata de la proyección azimutal equidistante

(8) Sobre esta obra de Ptolomeo cf. los comentarios de Toomer en su artículo **Ptolemy** en el DSB, vol. XI, especialmente pp. 197-198, así como Sh. Gibbs, **op. cit.**, pp. 403-404 y O. Neugebauer, **op. cit.**, pp. 831-857, especialmente pp. 852-854.

(9) Cf. el artículo **Asṭurlāb** de W. Hartner en **Encyclopédie de l'Islam**, París-Leiden, 1960, p. 316.

(10) Existen varias copias del **Kitāb fī istī'āb** de Bīrūnī. Yo he manejado la de la Biblioteca Nacional de Túnez del ms. 5540, fols. 34v-37r. Respecto a al-Fargānī y a este astrolabio **tanūrī**, tengo que examinar todavía una copia que he recibido recientemente de su tratado sobre el astrolabio titulado **Fī ṣan'at al-asṭurlāb**. Agradezco al profesor D. A. King el préstamo del microfilme del ms. de Berlín 5791.

que Bīrūnī compara con la del astrolabio **mubaṭṭaj (amelonado)** poniendo de relieve las ventajas que aporta aquélla respecto a ésta. Es antes de entrar en la discusión de estos dos tipos de proyección cuando define la proyección cilíndrica y menciona su fuente. Empieza con una introducción describiendo la proyección estereográfica polar septentrional y meridional del astrolabio convencional, tras la cual menciona al astrónomo Abū Ḥāmid al-Ṣagānī (s. X) como el primero en cambiar el punto de vista de la proyección desde los polos a un lugar «dentro o fuera de la esfera» obteniendo como resultado líneas rectas, círculos, elipses, parábolas e hipérbolas (11). Bīrūnī califica estas proyecciones de sorprendentes y define como un caso particular la que él llama **cilíndrica** que «pasa por lo que hay en la esfera de círculos, líneas, puntos y superficies paralelas al eje y los representa en el plano del círculo del [medio] día como líneas rectas, círculos y elipses solamente». A continuación remite al **Kitāb fī istī'āb** y acaba criticando la proyección cilíndrica por no ser equidistante y especialmente por el estrechamiento entre líneas que se produce al aproximarse a los polos de la proyección (12).

La **Maqāla fī tasṭīḥ** es una obra sobre proyecciones planas de la esfera que constituye un resumen-compendio de las pocas nuevas proyecciones posteriores a la **Geografía** de Ptolomeo (13). En esta obra se describen ocho proyecciones de las cuales siete tienen expresión matemática y una no, y de las siete tres son aportación de Bīrūnī: la globular, la doble-equidistante y la azimutual equidistante que describe también en la **Cronología**. Las tres proyecciones tienen en común el ser equidistantes y Bīrūnī las propone porque considera que esta característica es idónea para la confección de mapas estelares y cartografía en gene-

(11) Este personaje es autor de una obra titulada **Kitāb fi kayfiyyat tasṭiḥ al-kura 'alà saṭḥ al-asṭurlāb**, editada en «Rasā'ilu al-mutafarriqa fī-l-hay'a», Hyderabad-Decan, 1948, pp. 17-62.

(12) Cf. la edición de Sachau de la **Cronología** de Bīrūnī, pp. 336-365, especialmente la p. 357.

(13) Cf. el artículo de J. L. Berggren **al-Bīrūnī On Plane Maps of the Sphere**, «JHAS» 6 (1982), pp. 96-112, en el que ofrece la edición del texto árabe, una traducción comentada y un estudio matemático de las nuevas proyecciones que aporta Bīrūnī. Una traducción del prólogo de la **Maqāla** con notas y comentarios puede verse en L. Richter-Bernburg **Al-Bīrūnī's Maqāla fi tasṭiḥ al-ṣuwar wa tabṭikh al-kuwar**, «JHAS» 6 (1982), pp. 113-122. Este autor prefiere la lectura **tabṭikh** frente a **tabṭiḥ** y en el artículo justifica tal preferencia.

ral. Entre las proyecciones descritas en la **Maqāla** aparece también la proyección cilíndrica, y al describirla Bīrūnī apunta la posibilidad de tomar como plano de proyección el del ecuador o bien el de un círculo máximo cualquira. Este último dato es importante porque puede implicar el paso de una proyección polar a la proyección meridiana que caracterizará a los instrumentos universales andalusíes del siglo XI.

En resumen, Bīrūnī habría acuñado el término **cilíndrica** para una proyección que no inventa él y que hoy en día llamamos ortográfica. Sus antecedentes inmediatos son los astrónomos al-Fargānī y al-Ṣagānī, cuyas respectivas obras sobre la teoría de la proyección del astrolabio permanece inédita en el caso del primero y por estudiar en el segundo.

Al-Andalus

La primera aparición de la proyección ortográfica en un instrumento real del que existen ejemplares tiene lugar en el dorso de la azafea **zarqāliyya** del andalusí Azarquiel (14). El dorso de esta variante de azafea se distingue por añadir a los elementos usuales del dorso del astrolabio (círculo de altura, calendario zodiacal y diagrama de sombras) tres elementos singulares (Figura 2): un cuadrante de senos característico de los astrolabios orientales, pero que no suele aparecer en instrumentos andalusíes o magrebíes (15); un pequeño círculo, llamado círculo de la luna, que es una adaptación ingeniosa del modelo lunar ptolemaico y se utiliza para calcular la paralaje aplicando en último término fórmulas de origen oriental (16) y, por último, tres cuadrantes con las líneas de la proyección ortográfica.

La proyección se halla inscrita en un círculo graduado que recibe el nombre de «semejante al círculo graduado de la faz», es decr, al **limbo**. Este círculo está dividido en divisiones quinarias de cero a ciento ochenta grados los cuadrantes superior e

(14) Cf. la bibliografía citada en la nota 1.

(15) Cf. R.Puig, **Una aportación andalusí a la difusión del cuadrante de senos,** en curso de publicación en el volumen de homenaje al profesor Alessandro Bausani.

(16) Sobre este círculo cf. mi artículo **Al-Zarqālluh's Graphical Method for Finding Lunar Distances** en «Centaurus» 32 (1989), pp. 204-309.

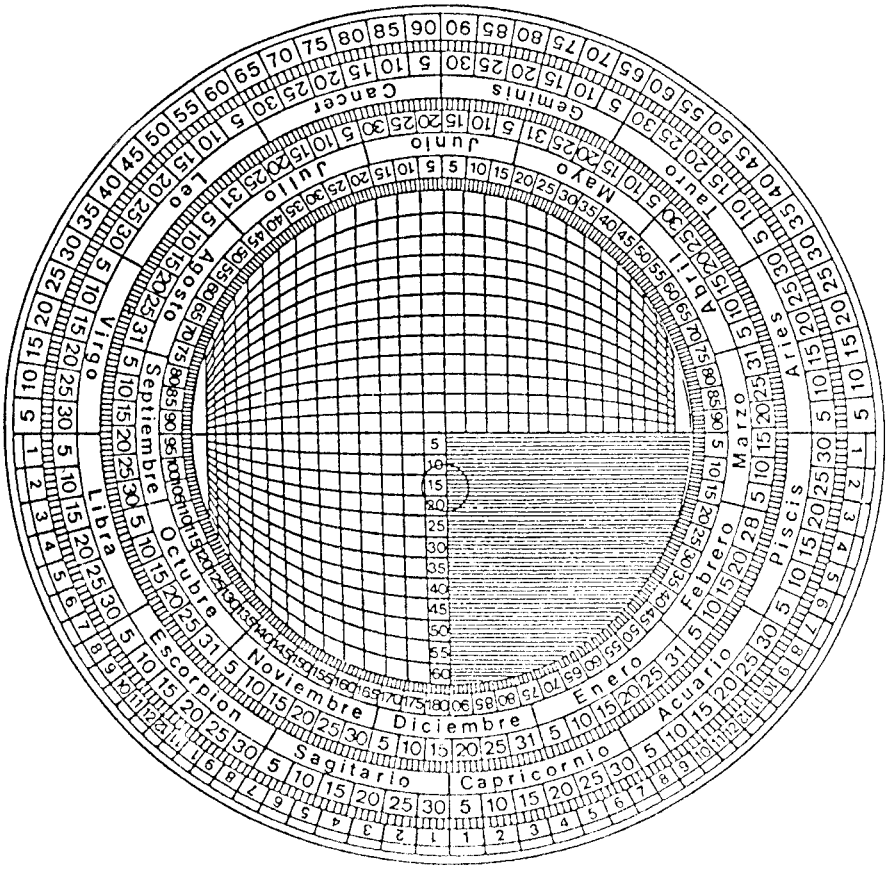


Fig. 2: Dorso de la azafea **zarqāliyya**.

inferior del lado izquierdo y de cero a noventa grados el cuadrante superior derecho. Los diámetros vertical y horizontal son, respectivamente, el paralelo máximo y el meridiano central de la proyección que en principio no representa ningún sistema concreto de coordenadas. A ambos lados del paralelo máximo se encuentran los pralelos septentrionales y meridionales, representados por líneas rectas. Los meridianos, representados por semielipses, están por encima y por debajo del meridiano central.
tonio Godínez provoca que la calidad de su pintura irradie vida y

A diferencia de los paralelos cuyo intervalo se va estrechando conforme se acercan al círculo que contine la proyección, los merididanos aparecen equidistantes. Azarquiel se permite trazarlos así porque construye una alidada provista de una regla especial, llamada **transversal**, que le permite leer la inclinación de cada meridiano, de grado en grado, en el **limbo**. Esta representación equidistante de meridianos, agravada por la aparición en algunas descripciones, ilustraciones e incluso en ejemplares reales de una numeración incorrecta de los mismos, ha sido la causa de que durante mucho tiempo no se hubiera considerado la proyección como tal sino como un simple diagrama.

He demostrado en otro lugar, sin embargo, que Azarquiel la utiliza como una verdadera proyección (17). Aunque, desde luego es cierto que hace un uso restringido de las misma, pues sólo recurre a ella como alternativa a la proyección estereográfica de la faz para evitar tener que aproximar entre líneas y obtener mayor exactitutd y también para resolver algunos casos, como el cálculo de la hora, que en la faz requiere un método iterativo.

La difusión en el mundo islámico de la azafea con proyección ortográfica en el dorso es escasa. Quizá se deba al trazado de las elipses por un lado, cuestión nada fácil que seguirá siendo un problema aún en el siglo XV, a la construcción de la regla del dorso, por otro, y a la complejidad de la utilización que aumenta al contar sólo con tres cuadrantes. De hecho el mismo Azarquiel es autor de otra variante de azafea, la **šakkāziyya**, en la que se ha despojado al dorso de sus elementos peculiares, al tiempo que

(17) Sobre las características y las utilidades de esta proyección, véase mi estudio **La proyección ortográfica en el Libro de la açafeha alfonsí**, en «De Astronomía Alphonsi Regis», Barcelona, 1987, pp. 125-138.

se han simplificado las coordenadas eclípticas de la proyección de la faz (18).

En cuanto a ejemplares de **zarqāliyya** sólo se conservan tres: dos fueron construidas a principos del siglo XIII (años 1216 y 1218) por el sevillano Muḥammad b. Fattūḥ al-Jamā'irī y la tercera fue construida en Bujía por Muḥammad b. Huḏayl de Murcia en el 1252-1253.

Uno de los biógrafos de Azarquiel, Ibn al-Qifṭī (m. 1248), señala que la llegada a Oriente de la azafea dejó estupefactos a los astrónomos y les costó entenderla (19) ¿quizá por causa del dorso? Hay una tradición tardía oriental de manuscritos y ejemplares de azafea con cara de **zarqāliyya**, es decir, con las coordenadas eclípticas de la faz completas, pero con el dorso simplificado o completamente distinto. Así, por ejemplo, el instrumento sirio-egipcio del astrónomo 'Alī al-Wadā'ī (s. XIV-XV), cuyo dorso lo constituye luna lámina de almucantarats para latitudes de treinta y treinta y seis grados inscrita en un calendario de meses coptos (20), y el tratado del imam al-Qurṭubī sobre el uso de la azafea **zarqāliyya** que se conserva en la Biblioteca Nacional al-Asad de Damasco, procedente del fondo de la Ẓahiriyya. Se trata de la copia de un manuscrito en sesenta capítulos fechada en el 1301 en cuya introducción el autor se muestra indeciso sobre si comentar o no el uso del círculo «semejante» que originariamente contiene la proyección. Finalmente desiste de hacerlo y da como razones que no aparece en todos los tratados sobre la azafea, que su uso implica el manejo a la vez de la faz y el dorso y conlleva poca exactitud y que la construcción de la alidada y la **transversal** exigen conocimiento y pericia. Después del índice insiste de nuevo en que se utiliza poco, literalmente «sólo en el cálculo de la paralaje», y que por tanto no merece la pena comentarlo. Para mayor confusión, existe en este mismo manuscrito una nota marginal que identifica al «semejante» con la **ṣafīḥa āfāqiyya** de

(18) Sobre esta variante de azafea cf. R. Puig **Al-Šakkāziyya. Ibn al-Naqqāš al-Zarqālluh**, Barcelona, 1986.

(19) Cf. Ibn al-Qifṭī, **Kitāb ijbār al-'ulamā bi-ajbar al-ḥukamā'**, Beirut, s/a, página 42.

(20) Cf. D. A. King, **The Astrolabe of 'Alī al-Wadā'ī**, reimpreso en **Islamic Astronomical Instruments**, London, 1987, núm. VIII y A. J. Turner **op. cit.** en núm. 4, páginas 168-173.

al-Siŷzī (s. X) y el uso de los senos. Por razones técnicas en las que no me parece oportuno entrar, pienso si no se estarán refiriendo a un instrumento que habría perdido ya las líneas de la proyección, pero seguiría manteniendo el círculo «semejante».

Al parecer, también en el Magreb se conoció la azafea desprovista de la proyección ortográfica, pero con círculo «semejante». Por un lado existe en el manuscrito 6667 de la Biblioteca Real de Rabat una descripción de la azafea **šakkāziyya** que lo mantiene, aunque no lo utiliza (21). Por otro, el astrónomo Ibn al-Bannā' (1256-1321), autor de sendos tratados sobre las azafeas **šakkāziyya** (22) y **zarqāliyya** (23) de Azarquiel, de cuya obra se muestra excelente conocedor, es autor de una **risāla** en trece capítulos específicamente **Sobre el semejante que aparece en el dorso que aparece en el dorso de algunos astrolabios sin regla transversal.** Esta es una noticia reciente y la primera impresión tras la lectura del manuscrito (**maŷmū'** 357 de la Biblioteca General de Tetuán) es que se refiere a un «semejante» sin líneas de proyección y que resuelve las cuestiones aplicando fórmulas (24).

Un siglo antes, sin embargo, el astrónomo Abū-l-Ḥasan 'Alī al-Marrākušī (m. 1262) que trabajó en El Cairo hace un cierto énfasis en el uso del «semejante» del dorso de la azafea en su tratado sobre instrumentos astronómicos titulado Ŷāmi' al-mabādī' wa-l-gāyāt fī 'ilm al-mīqāt (25). En esta obra, que viene a ser una actualización del **Kitāb fī istī'āb** de Bīrunī a quien a veces sigue literalmente, incluye además de la descripción de la azafea **zarqāliyya**, por la que muestra gran admiración y que quizá él introdujera en Oriente, el resumen de un tratado de uso en 130 capítulos de los que treinta serían aportación propia al tratado

(21) Cf. R. Puig, **Concerning the ṣafiḥa shakkāziyya**, «Zeitschrift für Geschichte der Arabich-Islamichen Wissenschaften» 2 (1985), pp. 123-139, especialmente la página 134 y la figura 4.

(22) Cf. la edición, la traducción y el estudio de esta **risāla** por E. Calvo, **La Risālat al-ṣafiḥa al-muštaraka 'alà al-šakkāziyya de Ibn al-Bannā' de Marrākuš,** «Al-Qanṭara» 10 (1989), pp. 21-50.

(23) Cf. m artículo **El Taqbīl 'alà risālat al-ṣafiḥ al-zarqāliyya de Ibn al-Bannā, de Marrākuš** «Al-Qanṭara» 8 (1987), pp. 45-64.

(24) Agradezco al doctor Pérez Lázaro la información sobre la existencia de este manuscrito, así como su ayuda para obtener fotocopias del mismo.

(25) La edición facsímil de esta obra ha sido publicada en dos volúmenes en la colección que edita el profesor Fuat Sezgin y el Institute for the History of Arabic-Islamic Science de Frankfurt, el año 1984.

original redactado por Azarquiel y algunos de ellos ampliarían precisamente la utilización del «semejante» (26). Cabe añadir respecto a este autor y a esta obra que el capítulo dedicado a astrolabios con proyecciones poco usuales él mismo califica de «gimnasia mental», incluye descripciones de un astrolabio **kāmil**, del **cilíndrico** y del cónico de al-Ṣagānī en las que aparentemente se aparta bastante de Bīrūnī (27). Según al-Marrākušī, el astrólabio **cilíndrico** es una proyección polar en la que almucantarats, líneas acimutales y eclíptica se representan como elipses, con la única excepción de los almucantarats «del lugar que no tiene latitud» que se representarían como líneas rectas. Cabe señalar que al-Marrākušī no establece ninguna relación entre el astrolabio **cilíndrico** y las líneas de proyección que contiene el «semejante» de la azafea.

Aproximadamente por esta misma época en la España cristiana se traduce al castellano el tratado de Azarquiel sobre la azafea **zarqāliyya**. Bernardo el Arábigo y el alfaquí don Abraham reciben el encargo del rey Sabio Alfonso X. Esta nueva traducción (Burgos, 1278) que sustituye a una anterior del año 1256 hecha por Fernando de Toledo pasará a formar parte de los **Libros del Saber de Astronomía** con el título de **Libro de la açafeha** y servirá de vía de introducción de esta variante de azafea en Europa. En el año 1341 los **Libros del Saber** fueron traducidos al italiano de modo que a mediados del siglo XIV se podía disponer ya de dos versiones vernáculas del tratado de Azarquiel .

Conclusión

Parece fuera de duda que el astrolabio con proyección ortográfica conocido por **astrolabio de Rojas** se inspira en la proyección del dorso de la azafea **zarqāliyya**. Por tanto, la innovación re-

(26) Este tratado ocupa las páginas 293-337 del vol. II, las explicaciones son muy resumidas y con frecuentes referencias internas a otros capítulos de la obra. No bostante, al-Marrākušī menciona la existencia de otro tratado escrito por él mismo sobre el uso de la **zarqāliyya**, también en 130 capítulos, en el que los capítulos son más largos e incluyen una demostración de lo dicho. Quizá se trate del manuscrito mencionado por el profesor Sezgin en la presentación del primer volumen, MS 874 Istanbul, Hamidiye Library, fols. 59-64, 1104 d. H.

(27) Cf. vol. II, pp. 78-87.

nacentista que supone emplear este sistema de proyección en un instrumento tiene una fuente andalusí muy clara y heredera, a su vez, de una tradición astronómica islámica más amplia. Rojas/Helt, en definitiva, reinventan un instrumento que se sirve de una proyección que Azarquiel ya había utilizado cuatrocientos años antes de manera selectiva en función de sus características y de sus virtudes adoptándola como secundaria.

ROSER PUIG

UN PROCEDIMIENTO PARA DETERMINAR LA HORA DURANTE LA NOCHE EN LA CORDOBA DEL SIGLO X

El **Kitāb al-hay'a** de Qasīm b. Muṭarrif al-Qaṭṭān es el texto astronómico andalusí más antiguo que se conoce aunque su autor, que nació al parecer en los primeros años del siglo X (1), aparece mencionado en los diccionarios biográficos sólo como almocrí (lector del Corán) y tradicionalista. En esta obra se describe un cosmos claramente ptolemaico y se entra en cuestiones de tipo calendárico, de movimientos planetarios, astronomía esférica, distancias y diámetros de los cuerpos celestes, etc. (2).

Entre las curiosidades de esta obra destaca una **ṭurayyā**, o reloj de candela, que se describe en el capítulo 23.

La medición del tiempo es algo que el hombre conoce desde épocas muy remotas. Tenemos atestiguadas clepsidras o relojes de agua en la antigua Babilonia desde el siglo XVI a. C.

Básicamente, las clepsidras consistían en un recipiente graduado en su interior que presentaba un pequeño agujero en el fondo. El ricipiente se llenaba de agua y el caudal de salida se dosificaba según la duración de las horas en las distintas épocas del año. A medida que el recipiente se iba vaciando, el nivel del agua marcaba las horas temporales en la escala graduada. Fue el tipo de reloj más conocido, puesto que lo encontramos en todas las culturas: babilónica, egipcia, griega, china, india, latina, islámica, etc.

Bastante menos corrientes y mucho más tardíos que los relojes de agua fueron lo que empleaban para medir el tiempo y el consumo por fuego de un combustible, ya sea incienso, cera o aceite.

---

(1) Samsó, J., **El «Kitāb al-hay'a» de Qāsim b. Muṭarrif al-Qaṭṭān** y Comes, M., **La primera tabla de estrellas documentada en al-Andalus:** Comunicaciones presentadas en las «Trobades Científiques de la Mediterrània» **Història de la Ciència i de la Tècnica als Països Catalans**. Mahón, septiembre, 1991.

(2) Samsó, J., **Las ciencias de los antiguos en al-Andalus**. En prensa.

Aunque el uso del fuego en los relojes se utilizó tanto en Oriente como en Occidente, lo que difiere es el material combustible empleado. Así, el incienso lo encontramos exclusivamente en el Lejano Oriente, China, Japón y Corea y aproximadamente desde el siglo VI d. C. Mientras que cera y aceite se emplearon en el mundo islámico desde Oriente hasta Occidente, lo mismo que en la Europa latina.

De hecho, con la aparición del Islam la fijación del tiempo se hizo aún más necesaria, puesto que había que determinar con exactitud el momento del cumplimiento de las cinco oraciones rituales diarias. Esta necesidad, en un principio de tipo religioso, se amplió más adelante a la vida profana, de modo que la tecnología árabe produjo artilugios extraordinarios de todo tipo desde los más simples como el descrito en nuestro texto hasta los más complejos como el famoso reloj que en el siglo IX regaló Hārūn al-Rašīd a Carlomagno; los 17 relojes descritos en el tratado de autómatas de Ibn Jalaf al-Murādī en el siglo XI en al-Andalus, todos ellos grandes y complicados, accionados mayoritariamente por agua y con un complejo sistema de ruedas dentadas; o las grandes clepsidras que construyó Azarquiel en Toledo.

Por otra parte, la rápida expansión del Islam por las áreas más civilizadas del momento creó un gran imperio en el que destacó el interés por conservar y aumentar los conocimientos heredados de los países conquistados, explotándose también los contactos con las potencias vecinas. La tecnología, la ciencia y la filosofía resultaron ser los temas estudiados con más interés por el Islam.

Por lo que se refiere a los sistemas de medición del tiempo, en el mundo islámico, se usaron abundantemente y desde el principio las clepsidras. Al-Ŷāǧiz (m. 255/868/9) en su **Kitāb al-ḥayawān** menciona que los relojes de agua eran usados por los monarcas y los sabios para determinar la hora durante la noche.

Sin embargo, los relojes de fuego tuvieron también un papel muy destacado. El más corriente era un tipo de lámpara que mostraba el paso de las horas y en la que la combustión de un cirio provocaba la caída de una bola cada hora sobre cada uno de los 12 recipientes metálicos y que al sonar indicaba que había transcurrido una hora más. Una lámpara de este tipo la encontramos en el **Kitāb al-ḥiyal** de los Banū Mūsa (s. IX) y más adelante, en

el siglo XIV en al-Andalus Ibn al-Jaṭīb (1362) describirá una lámpara similar en el texto estudiado por don Emilio García Gómez en su **Foco de antigua luz sobre la Alhambra** (3). Esta lámra o reloj de candela había sido construida para la celebración del mawlid en la Alhambra y cada hora, además de la caída de la bola con el consiguiente sonido metálico en la cubeta de cobre, se marcaba con la aparición de un pequeño poema dedicado a la hora en cuestión y compuesto por el propio Ibn al-Jaṭīb (4).

Los relojes musulmanes de la alta Edad Media se encontraban principalmente en lugares como los palacios, tal como hemos visto, y las mezquitas. En el siglo XII, Muḥammad b. 'Alī b. Rustam al-Jurāsānī (569/1173-4) construyó un reloj monumental para la Bāb Ŷayrūn al este de la gran mezquita omeya de Damasco. Se trataba de un gran reloj en el que se combinaba el sistema de las bolas de cobre, que en este caso caían de los picos de 12 halcones, con un arco en el que se disponían 12 discos de cristal, cada uno de los cuales se iluminaba una hora durante la noche. Este tipo de reloj parece que fue un modelo muy habitual para los grandes relojes islámicos. Lo encontramos descrito por al-Ŷazarī (602/1205-6) en su **Kitāb fī ma'rifat al-Ḥiyal al-handisiya** en uno de cuyos manuscritos (3472 de la Biblioteca del Museo Topkapi de Estambul) figura una miniatura del mismo.

El mismo al-Ŷazarī al describir una serie de relojes de candela dice que ha examinado un reloj construido por Yūnus al-Asṭurlābī que no funcionaba bien y cuyo fallo se encontraba en el exceso de cera. Hill (5) sugiere que posiblemente se trate del famoso astrónomo egipcio 'Alī b. 'Abd al-Raḥmān Ibn Yūnus al-Ṣafadī (m. 399/1008-9), mientras que Turner (6) opina que podría referirse a Yūnus b. al-Husayn al-Asṭurlābī (539/1144-5). Es posible que se trate del mismo autor de un tratadito sobre un reloj muy parecido al descrito por al-Qaṭṭān y que figura nombre de Yūnus al-Miṣrī, quien según King (7) no sería el famoso Yūnus Ibn al-

(3) García Gómez, E., **Foco de antigua luz sobre la Alhambra**. Madrid, 1988.

(4) Relojes similares los encontramos en China, donde es bastante frecuente la aparición de un pequeño poema sujeto por un autómata.

(5) Hill, D., **The Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices ...by Ibn al-Razāzz al-Jazzarī**. Dordrechet-Boston, 1974, 272.

(6) Turner, A. J., **The Time Museum**, vol. I. Rockford, 1948, 118.

(7) King, D., **Ibn Yūnus**. «Dictionary of Scientific Biography». Vol. XIV. New York, 1976, 574-580.

Ṣafadī tal como sugieren Kennedy (8) y el padre Cheikho (9). De todas maneras al parecer el material empleado en el reloj examinado por al-Ŷazarī era la cera y no el aceite.

La idea subyacente en el reloj de fuego que encontramos descrito por Ibn Yūnus y al-Qaṭṭān es muy simple y parte de la base de que el consumo de aceite es directamente proporcional al tiempo de quemado del mismo.

Para la construcción del reloj se usan 12 recipientes de cristal en los que se coloca una mecha de algodón. Cada uno de estos recipientes se rellena con la cantidad de aceite necesaria para que arda durante una hora el primero, dos horas el segundo, etcétera, hasta el recipiente número 12 que contendrá una cantidad de aceite doce veces mayor que el primer recipiente y por tanto quemará durante doce horas. Al empezar la noche se encenderán las 12 lámparas o recipientes y a medida que van pasando las horas y se va consumiendo su aceite, éstas se irán apagando una a una indicando así el número de horas transcurridas.

En China, durante la dinastía Tang (618-906), Hui Yuan construyó una clepsidra compuesta de 12 recipientes en forma de flor de loto que recuerdan a los 12 recipientes de estos relojes islámicos, aunque éstos empleen el fuego y el aceite en lugar del agua.

La unidades de tiempo empleadas en estos relojes no son horas iguales, es decir, las que se usan en la actulidad y que consisten en la veinticuatroava parte de un día completo, sino horas temporales nocturnas. Las horas temporales corresponden a la doceava parte del tiempo transcurrido entre la salida y la puesta del sol sin son diurnas o entre la puesta y la salida si son nocturnas que son las que miden estos relojes. Por tanto, la duración de estas horas temporales dependerá de la época del año, correspondiente a los equinoccios de otoño y primavera el momento en que, al tener día y noche igual duración, las horas temporales equivalen a las iguales, y a los solsticios de invierno y verano la noche más larga y más corta respectivamente. Ahora bien, la duración de estas horas temporales no sólo dependerá del mo-

(8) Kennedy, E. S. y Ukashah, W., **The Chandelier Clock of Ibn Yūnis.** «Isis», vol. 60, 1969, 543-545 (Reimpreso en E. S. Kennedy, Colleagues and Former Students «Studies in the Islamic Exact Sciences» (Beirut, 1983), 499-50.

(9) El texto árabe fue publicado por el padre Louis Cheikho en «Al-Mashriq», núm. 17 (1914), p. 398.

mento del año, es decir, de la posición que ocupa el Sol con respecto a la eclíptica, sino también de la latitud del lugar donde nos encontremos, pues es bien sabido que en el ecuador noche y día duran siempre exactamente doce horas, mientras que a medida que va aumentando o decreciendo la latitud las variaciones son más destacables.

Aunque en lo referente a la construcción y al funcionamiento ambos relojes son muy parecidos, hay importantes diferencias entre los datos astronómicos subyacentes en cada uno de ellos.

Ibn Yūnus nos da el peso del aceite en dirhams, con unas variaciones intermedias de 1/6, 1/3, 1/2 y 2/3 de dirham, para cada 30 grados del zodíaco, utilizando el mismo valor para los días que van desde los quince grados de un signo a los 15 grados del siguiente.

Ibn al-Qaṭṭān da el peso del aceite en dirhams y jarrubas (10), y la variación, una vez igualadas las unidades, es de una jarruba, es decir, 1/6 de dirham cada quince grados del zodíaco. Es decir, que en principio parece bastante más ajustado que el de Ibn Yūnus.

De los pesos del aceite se desprende la duración de las noches y por tanto, y lo que es más interesante, la duración de la noche más larga y la más corta para ambos relojes son iguales. Puesto que conociendo el peso de la hora igual, es decir, el del momento de los equinoccios en que la noche dura doce horas, y el de los quince grados de la eclíptica que corresponden a la noche que deseamos saber, una simple regla de tres nos dará la duración de la noche en cuestión.

En el caso de Ibn Yūnus nos encontramos con que la noche más larga dura 14,24 horas y la más corta 9,36 horas, mientras que para al-Qaṭṭān las duraciones son de 14,15 y 9,45 horas, respectivamente.

A partir de la máxima duración del día (M), que corresponde obviamente a la mínima duración de la noche, y en base a la

(10) Del cotejo interno de los datos del texto se desprende que cada jarruba corresponde a 1/6 de dirham. Este dato viene confirmado por Dozy, **Supplément I**, 357, que define a la jarruba, remitiéndose a 'Abd al-Wāhid al-Marrakušī, como una moneda de cobre muy pequeña que equivale a 1/6 de dirham. Por otra parte, en la Enciclopedia del Islam encontramos bajo el término jarruba la acepción de moneda de cobre usada en Túnez hasta épocas recientes.

oblicuidad de la eclíptica (ζ), podemos deducir la latitud (φ) del lugar para el que se ha diseñado el reloj. La fórmula es la siguiente:

$$-\text{Cos } 1/2\ M = \text{tg } \varphi \text{ tg } \zeta$$

En la tabla siguiente se muestran las latitudes implícitas en los dos relojes calculadas para los distintos valores de la oblicuidad de la eclíptica utilizados por los astrónomos árabes.

Oblicuidad	24	23;51,20	23;35
Ibn Yūnus	34;45,47	34:56.45	35;17,37
al-Qaṭṭān	33;06,14	33:16.57	33;37,21

Vemos, pues, que el reloj de Ibn Yūnus fue calculado probablemente para una latitud de unos 35 grados, mientras que el de al-Qaṭṭān implica una latitud que estaría entre los 33 y 33;30 grados.

Ambos relojes paracen haber sido calculados para una longitud distinta a la de la zona donde después iban a ser utilizados. Hay que notar que, probablemente, la escasa diferencia que implican unos pocos grados de latitud y el hecho de que no se requiriera demasiada exactitud en la duración de las horas hacían que el reloj fuera operativo dentro de un margen prudencial (45 segundos/hora de diferencia entre lat. 33 y 35 aprox.).

Muy probablemente, pues, se tomaron relojes procedentes de otras zonas. Kennedy (11) opina que el reloj de Ibn Yūnus habría sido calculado para la latitud de Babilonia (32;30°) empleando una proporción entre máxima y mínima duración del día de 3:2, que es la típica de los textos babilónicos, sin embargo, calculando la duración máxima y mínima de la noche vemos que la latitud se encuentra alrededor de los 35 grados, que todavía se aleja más de la latitud de El Cairo (30°). En el caso de al-Qaṭṭān, el propio texto nos da un ejemplo del modo para calcular la duración de una hora nocturna para Ifriquiya (Túnez) (12), aunque la latitud es también válida para Bagdad y esta ciudad resulta bastante más coherente con la época, puesto que en el siglo IX se desarrolló en ella una gran actividad astronómica que no encontra-

(11) Kennedy, E. S., **The Chandelier**..., 545.
(12) Fol. 319.

mos en Ifriquiya. Por otra parte, la latitud de 33;10 grados se encuentra abundantemente documentada para esta ciudad, mientras que para Túnez son corrientes las latitudes que oscilan entre los 32, 33 y 33;31 grados. Parece posible, pues, que la descripción de este reloj llegara a al-Andalus procedente de Bagdad, pero vía Túnez, sobre todo si tenemos en cuenta que en la primera mitad del siglo X Ḥasdāy b. Šaprut de Córdoba estaba en contacto con el filósofo, médico y astrónomo judío tunecino Dunas b. Tammin, quien al parecer le dedicó un libro en respuesta a una serie de preguntas que éste le había hecho llegar.

Es curioso destacar también que en la tradición andalusí se da a Túnez una latitud que varía entre los 36 y 38 grados, mientras que a Córdoba se le adjudican 38;30, de modo que, según esta tradición, Túnez y Córdoba se encontrarían en una latitud muy semejante (13).

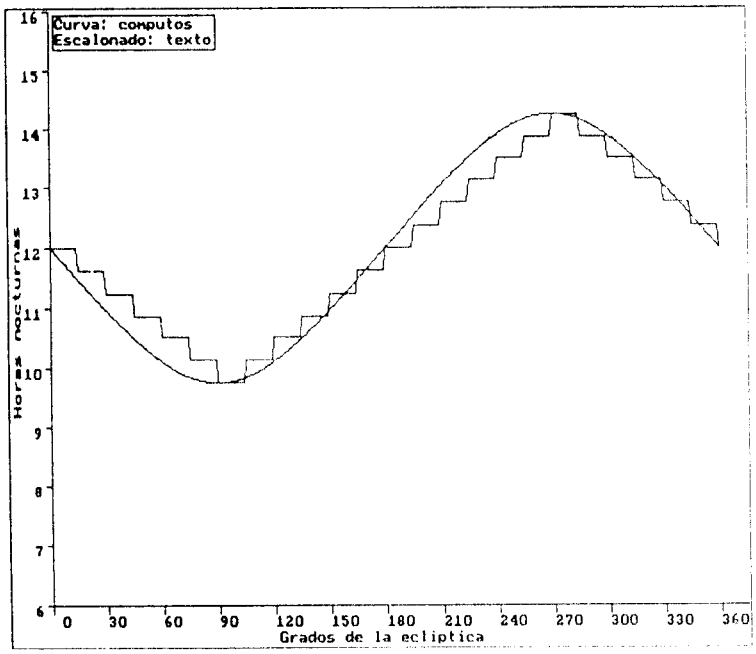
Sin embargo, el método que al-Qaṭṭān expone para calcular la duración de una hora temporal implica el uso de una tabla de ascensiones oblicuas que además podría incluir una columna con la duración de una hora temporal. El ejemplo que da el texto es para una longitud solar de Cáncer de 25 grados, para lo que da una duración de una hora nocturna de 12;30 grados. Recalculando para una latitud de Ifriquiya —que es la localidad mencionada en el texto— de 35 grados, igual a la de Bagdad, tenemos que la duración del día sería de 12;31,48, dato que se ajusta con bastante exactitud al del texto.

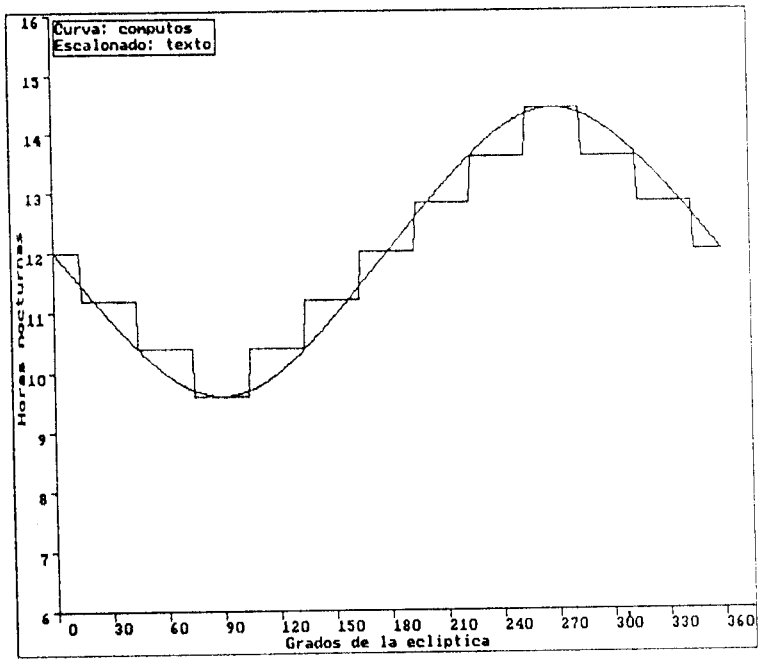
Parece, pues, que el autor de la descripción del reloj dispondría de una tabla de longitudes oblicuas para una latitutd de 33 grados utilizada en Túnez, pero de probable origen bagdalí (14). Esto nos lleva a pensar en la posibilidad de que la tabla utilizada fuera bagdalí, pero no necesariamente la descripción del reloj. En esta dirección apunta también el hecho de la utilización de la medida de unidad llamada jarruba, al parecer corriente en Túnez, pero de la que no encontramos mención en el Oriente islámico.

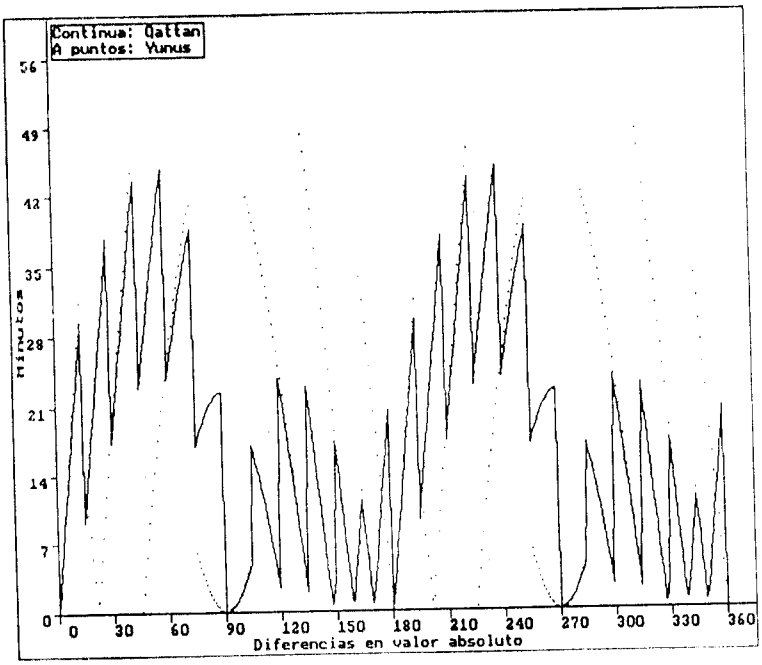
En las tablas 1 y 2 se muestra la duración de las noches en los

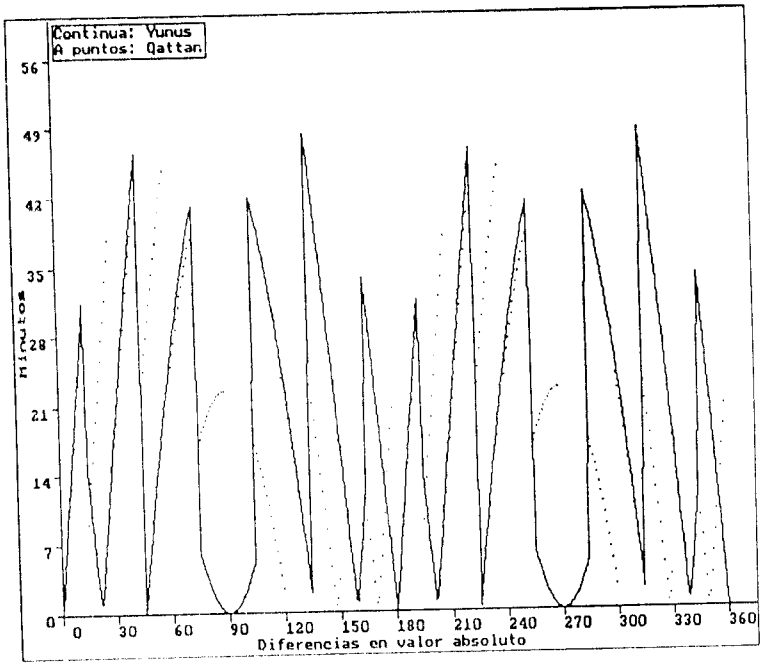
(13) Kennedy, E. S., **Geographical Coordinates of Localities from Islamic Sources. Frankfurt**, 1987.

(14) Samsó, J., **El «Kitāb al-hay'a»**...


Curva: computos
Escalonado: texto
Horas nocturnas
16
15
14
13
12
11
10
9
8
7
6
0 30 60 90 120 150 180 210 240 270 300 330 360
Grados de la ecliptica


Curva: computos
Escalonado: texto
Horas nocturnas
16
15
14
13
12
11
10
9
8
7
6
0 30 60 90 120 150 180 210 240 270 300 330 360
Grados de la ecliptica


Continua: Qattan
A puntos: Yunus
Minutos
0
7
14
21
28
35
42
49
56
0 30 60 90 120 150 180 210 240 270 300 330 360
Diferencias en valor absoluto


Continua: Yunus
A puntos: Qattan
Minutos
0
7
14
21
28
35
42
49
56
0 30 60 90 120 150 180 210 240 270 300 330 360
Diferencias en valor absoluto

relojes de al-Qaṭṭān e Ibn Yūnus, respectivamente comparadas con la curva resultante del cálculo de dichas duraciones para ambas latitudes, realizado con la fórmula siguiente:

$D = [90 + \text{arcosen } (\text{eg } \varphi \text{ tg } [\text{arcosen } (\text{sen } \zeta \text{ sen } \lambda\ ])]\ 2/15$ donde λ es la longitud del grado de la eclíptica.

Las tablas 3 y 4 muestran las diferencias entre las duraciones de las horas nocturnas de ambos relojes y las calculadas. En estas tablas podemos ver que las diferencias son algo mayores en el caso de Ibn Yūnus (máxima dif. = c. 48') que en el de Qaṭṭān (c. 45'). Estas diferencias implican una desviación máxima de 4' y 3;45'/hora, respectivamente. Del mismo modo se observa que en el caso de éste último las posiciones calculadas corresponden a los grados 0, 90, 180 y 270, mientras que en el anterior las posiciones que coinciden con el cálculo son 0, 45, 90, 180, 225, 270 y 360. Parece que en los 135 y 315 debería ocurrir lo mismo aunque no es así.

De estas tablas se desprende que los dos relojes consiguen una aproximación parecida, aunque los valores subyacentes en al-Qaṭṭān sean más complejos y se den para incrementos de tiempos menores. Con esto consigue que las duraciones sean más ajustadas durante las noches de verano e invierno, a cambio de perder en precisión durante la primavera y el otoño, mientras que Ibn Yūnus alcanza una precisión algo peor en conjunto, pero similar durante todo el año.

MERCE COMES

أردنا بمناسبة اليوبيل الذهبي لإنشاء المعهد المصري للدراسات الإسلامية ، وبعد خمسين عاما من الجهد الأمل الرامي إلى الحفاظ على واحد من أهم عمده ، مجلته الغراء ، تكريم هؤلاء الذين حولوا هذا الحلم الواعد إلى واقع ملموس.

وإيمانا منا بالدور الذي قامت وتقوم به مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية باعتبارها نقطة وصل وتواصل بين المشتغلين بالدراسات العربية من الإسبان والإسبانية من العرب ، نرى أنه بات علينا أن نستغل معطيات عصر التكنولوجيا لتخليد شهادات وأبحاث ثقاة الفكر والقلم من العرب والإسبان المدونة على ما يربو على ثلاثين ألف صفحة في ثلاثين مجلدا ، تراث ثرى غائر الأعماق من الإبداع والدرس والبحث في ثمار واحدة من أهم الحضارات التي ورثتها البشرية: الحضارة الإسبانية العربية ...

إن هذا القرص، الذي تحمله بين يديك أيها القارئ الكريم، الذي يضم في ثنايا موجاته المغناطيسية كنزا تراكم على مر خمسين عاما، يرنو إلى أن يكون احتفاء بالمستقبل وبالأجيال الجديدة التي تواصل مهمة إثراء هذا الكنز المعرفي الذي نهديه لك ولأنفسنا ولكل المعنيين بالتراث العربي الأندلسي في هذا القرص الصغير في حجمه الكبير في معناه.

ولنا اغتنام هذه المناسبة لنعرب عن عميق امتناننا، وجزيل شكرنا لكل من شاركنا وأسهم في هذا الجهد طوال السنوات الماضية .

أ.د محمود السيد على

المستشار الثقافي لجمهورية مصر العربية

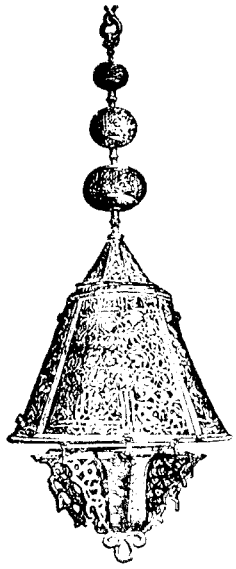
مدير المعهد المصري للدراسات الإسلامية

مدريد في الثاني عشر من أكتوبر ١٩٩٩

جمهورية مصر العربية – وزارة التعليم العالى – الادارة العامة للتمثيل الثقافى

مجلة المعهد المصرى

للدراسات الإسلامية فى مدريد



عـدد خـاص

بالأبحاث التى القيت فى المؤتمر الـدولى
عن «الأندلس ملتقى عوالم ثلاث» العالم العربى – العالم الأوربى – العالم الامريكى
بالتعاون مع معهد التعاون مع العالم العربى بمدريد
اشبيلية من ٢٥ الى ٣٠ نوفمبر ١٩٩١

المجلد السادس والعشرون

مدريد ١٩٩٣ – ١٩٩٤

جمهورية مصر العربية – وزارة التعليم العالى – الادارة العامة للتمثيل الثقافى

مجلة المعهد المصرى

للدراسات الإسلامية فى مدريد

يصدرها المعهد المصرى للدراسات الاسلامية فى مدريد
رئيس التحرير : مدير المعهد

المجلد السادس والعشرون — مدريد ١٩٩٣ – ١٩٩٤

العنوان : Francisco de Asís Méndez Casariego, 1.—28002 Madrid (España)

فهرس القسم العربي

صفحة

تصدير . للدكتور جمال عبد الكريم ٧

البحوث والنصوص

صور من التسامح الدينى والتعاون المشترك . للدكتور أحمد مختار العبادى ٩

عروبة الأندلس والهوية الأوربية . للدكتور سعد بن عبد الرحمن البازعى ١٩

تحفة الالباب ونخبة الاعجاب . للدكتور شوقى عبد القوى عثمان حبيب ٣٥

محفوظ .. والروايا .. ونوبل . للدكتور طه وادى ٥٩

دور الأندلس فى النهضة الأوربية . للدكتوره آمنة محمد نصير ٦٩

الادريسى وحديث الفتية المغررين . للدكتور أحمد على اسماعيل ٨٧

رحلتان اندلسيتان الى القاهرة . للدكتور قاسم عبده قاسم ١٠٥

طبعت بمطبعة المعهد المصرى للدراسات الاسلامية فى مدريد
١٩٩٤

تصـــدير

فى اطـار الموسم الثقـافى للمعهد المصرى للدراسات الاسلامية بمدريد لعـام ١٩٩٤/١٩٩٥ يسعدنا أن نهدى العدد الجديد من مجلة المعهد وهو المجلد السادس والعشرين ، الى قرائنـا ، ومحبى الاطلاع عليها ، متضمنا الدراسات والأبحاث المتنوعة التى قدمت فى المؤتمر الدولى عن « الأندلس ملتقى عوالم ثلاث » (العالم العربى ـ العالم الأوربى ـ العالم الأمريكى) الذى عقد فى اشبيلية فى الفترة من ٢٥ الى ٣٠ نوفمبر ١٩٩١ بالتعـاون مع معهد التعاون مع العـالم العربى الذى شاركنـا فى هذا العمل الثقـافى والأكاديمى ويساهم معنا منذ فترة طويلة فى كثير من الانشطة الثقـافية ، وغنى عن التعريف ان هذا المعهد من المؤسسات العريقة بوزارة الخارجية الاسبانية التى تدعم انشطتنا أيضا ويجاهد معنـا فى التعريف بعالمنـا العربى والاسلامى وقضاياه فى اسبـانيا ، بجانب الجامعات الاسبـانية والمؤسسات الأخرى .

وليس هناك أدنى شك فى أن هذه الابحاث المقدمة ستفيد القـارىء الاسبانى والأوربى والعربى فى التعرف على عالمنا فى الماضى والحاضر ، وعلى موضوعات ومجالات شتى يحدونا الأمل أن تكون اضافة جديدة وثروة علمية ومصدرا هاما لدراسات أخرى يستفيد منها الباحثون والدارسون .

ويسعدنا أن نوجه الشكر فى المقام الأول الى القائمين على هذا المؤتمر وتعاونهم الصادق فى تنظيمه ونخص بالـذكر معهد التعاون مع العـالم العربى وجامعة اشبيلية والمؤسسات الثقـافية والعلمية والاكـاديمية الاسبانية والمصرية التى ساهمت ماديا ومعنويا فى انجاحه وكانت سباقة فى استضافته .

كما نوجه الشكر أيضا الى كل الذين شاركوا فيه ومساهمتهم فى هذا اللقـاء العلمى بتقديم أبحاثهم لتضيف رصيدا آخر من الدراسات فى مجالات الدراسات الادبية العربية والاسبانية ، ونأمل أن يواصلوا معنا هذا الطريق وتعـاونهم مع مؤسستنا العلميـة لكى تستعيد مجلتنا دورها البـارز فى نشر الثقـافة العربية والاسلامية والحضارة الأندلسية فى اسبانيا وفى عالمنا المتحضر ، ونود أن ننوه الى

جدية وثقة البـــاحثين فى مؤسستنا والقائمين عليها انما تنبع من انطلاق وايمان أكيد بدورها الضليع ، وبالرسالة التى خطـــاها طه حسين عميد الادب العربى مؤسس هذا الصرح العملاق ، الـــذى يعضده المسئولون فى مصر باعتبـــاره أحد المؤسسات العلمية الهامة فى أوربا والتابع لوزارة التعليم العالى بجمهورية مصر العربيـــة ؟

أ. د. جمال عبد الكريم
مدير المعهد المصرى للدراسات الاسلاميـــة بمدريد
والمستشار الثقافى بسفارة جمهورية مصر العربية

صور من التسامح الدينى والتعاون المشترك بين المسلمين والمسيحيين فى اسبانيا

فى العصور الوسطى

اسمحوا لى أيها السادة فى هذه العجالة القصيرة أن أعرض على حضراتكم صورا من التسامح الدينى والتعايش السلمى بين المسلمين والمسيحيين فى اسبانيا . ولعل أول صورة فى هذا الصدد نجدها واضحة فى علاقات المصاهرة الواسعة النطاق بين الفاتحين وأهل البلاد الاصليين وما يرى فيها من قصص حول زواج القادة المسلمين بالاسبانيات . ولا شك أن هذه الظاهرة الاجتماعية تعد مثلا حيا للتسامح الدينى والحياة المشتركة بين الجانبين . ومن أمثلة ذلك زواج الامير عبد العزيز بن موسى بن نصير بالاميرة أيله المعروفة عند الاسبان باسم Egilona أرملة رذريق Rodrigo اخر ملوك القوط ، وقد تكنت بأم عاصم وأقامت معه فى اشبيلية .

وهناك قصة الاميرة ساره حفيدة الملك القوطى غيطشه Witiza التى سافرت الى دمشق وقابلت الخليفة هشام بن عبد الملك فى شكاية لها ضد عمها أرطباس على ميراث أبيها . وهناك زوجها الخليفة مولاه القائد العربى عيسى بن مزاحم الذى عاد بها الى الاندلس وأنجب منها سلالة كريمة من الابناء والاحفاد ، منهم المؤرخ المعروف أبو بكر محمد المعروف بابن القوطية (ت سنة ٢٦٧ هـ/٩٧٧ م) صاحب كتابى الأفعال (نشر ، اجناثيوس جويدى الايطالى) ، وتاريخ افتتاح الاندلس (نشره جاينوس وترجمه ربييرا) وهناك الاميرة البشكنشية ونقه Onneca أو Iñiga ابنة ملك نافارا Fortun Garcés التى تزوجها الأمير عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن الاوسط فى قرطبة ، وأطلق عليها اسم در وأنجب منها ابنه محمدا والد عبد الرحمن الناصر .

فالملك فورتون Fortun هو الجد الأعلى للخليفة الأموى عبد الرحمن الناصر . وهناك السيدة صبح Aurora البشكنشية الاصل زوجة الخليفة الحكم المستنصر وأم ولده هشام المؤيد . وكان المستنصر يناديها باسم جعفر وهو اسم

مذكر ولكنه فى اللغـة العربية يعنى النـاقة الكثيرة اللبن والنهر الخالد والجود والعطاء . ولعل ذلك راجع الى أنها انجبت له ابنه الوحيد هشام .

كذلك تزوج المنصور بن أبى عامر ابنة ملك نافارا Sancho Garcés Abarca التى تسمت باسم عبـدة ، وانجب منهـا عبد الرحمن الذى أطلقت عليه أمه اسم Sanchuelo أى سانشو الصغير حفظـا لذكرى أبيها . وقـد عرف فى المصادر العربية باسم شنجول .

كذلك نذكر أسرة بنى قسى Banu Casis حكـام الثغر الأعـلى سرقسطـة Zaragoza حتى أوائل القرن الرابع الهجرى (١٠ م) الذين كانت لهم علاقـات مصاهرة مع جيرانهم من الامراء المسيحيين حكـام بمبلونة Pamplona مثـل زواج مطرف بن موسى القسوى من فليشكيطـة Velezquita بـنت سانشـو ملك نافـارا .

هذا ، وفى بعض الأحيان كانت تحدث زيجات عكسية ، أى زواج المسيحيـين بالمسلمات بحكم الجوار والمصاقبة مثال ذلك الثائر البربرى محمود بن عبد الجبار المصمودى الذى اضطر بعد هزيمتـه فى ماردة أمـام عبد الرحمن الاوسط سنة ٢١٣ هـ/٨٢٨ م أن يلجأ الى جليقية حيث مات وبقيت أسرته هنـاك حيث تزوجت أخته جميلة أحد حكام جليقية وأنجب منها ولدا أصبح فيما بعد اسقفا على مدينة شنت ياقب Santiago de Compostela

كذلك نذكر الأميرة زايدة Zaida la mora زوجة المأمون بن المعتمد بن عباد التى فرت الى قشتالة بعد مقتـل زوجها على يد المرابطين عند دخولهم قرطبـة ، فتزوجها ملك قشتالة وليون الفونسو السادس وانجب منها ابنه الوحيد سانشو الذى قتل فى موقعة افليش Uclés أمام المرابطين سنة ٥٠١ هـ/١١٠٨ م .

ولقد استمرت هذه المصاهرة بين حكام المسلمين والاسبان فى قصص وروايات لا تنتهى حتى نهاية الحكم الاسلامى فى اسبانيا على عهد بنى نصر ملوك غرناطة الذين عرفوا ببنى الأحمر لشقرة فيهم ربما نتجت من هذا الزواج المختلط .

نذكر على سبيل المثال بثينة أم السلطان محمد الخامس الغنى بالله ، وديم أو مريم أم السلطـان اسماعيل الثانى ، وبهـار اسم السلطان أبى الحجاج يوسف الأول ، وعلوه أم السلطان محمد الرابع ، وشمس الدولة أم السلطان أبى الحبوش نصر ، وثريا – واسمها الأصلى Isabel de Solís – زوجـة السلطـان أبى الحسن . وهكذا ويلاحظ أن هؤلاء الأميرات الاسبانيات كن يتخذن فى العادة أسماء عربية .

على أن المهم هنا ، هو أن هذه الأمثلة السابقة من الزواج المختلط كانت قاصرة على طبقة الملوك والقادة فقط فما بالنا ببقية أفراد الشعب ؟

والناس على دين ملوكهم كما يقال . وهنا تحدثنا كتب التراجم الأندلسية عن زواج عدد كبير من العلمـاء والقضاة بنساء اسبانيات . من أمثلـة ذلك الوزير الشاعر تمام بن علقمة (ت سنة ٢٨٣ هـ/٨٩٦ م) من أبنة رومانوس قومس جنوب اسبانيا أيام القوط (١) . وزواج المؤرخ عبد الرحمن بن خلدون حينما زار الاندلس سنة ٧٦٤ هـ/١٣٦٣ م) بفتاة اسبانية تدعى هند . وقد داعبه صديقه الوزير ابن الخطيب صبيحة اليوم التالى لزواجه برسالة من الأدب المكشوف (٢) .

كذلك أورد ابن الخطيب فى كتابه الاحاطة عدة تراجم لبعض الفقهاء والقادة الذين تزوجوا اسبانيات نذكر منهم :

الأديب الفقيه أبا بكر محمد بن الفخار الأركشى الجذامى الذى اتخذ مملوكة اسبانية لا يشتمل منزله على سواها . فلما أنس منها الضجر للحصر والحجاب أعتقها وصحبها الى أرضها . وتوفى بمالقة (سنة ٧٢٣ هـ/١٣٢٤ م) (٣)

كذلك أفرد ابن الخطيب ترجمة ضافية للقائد الغرناطى أبى بكر عتيق بن زكريا ابن مول التجيبى (ت ٨٣٠ هـ/١٣٣٠ م) وقال بأنه التحق فى شبـابه بخدمة ملك قشتالة الفونسو العالم وركب فى جملته . وقد اشتهر هذا القائد بجماله وفروسيته وقوة شكيمته ، فعلقت به احدى بنات زعماء قشتـالة . وكانت من أهل الأصالة والجمال، ففرت معه تحت حماية سيفه حتى لحق ببلاد المسلمين أى مملكة غرناطة. وهنـاك التقى بأمير المسلمين سلطـان المغرب أبى يوسف يعقوب بن عبد الحق المرينى الذى جاز من المغرب الى الأندلس غازيا . فلما رآها استخلصها منه لنفسه لمزية الحسن والجمال واستقرت بقصره حظيته لطيفة المحـل . وانتفع القـائد هو وبنوه بعائد جاهها فنالوا بها دنيا عريضة (٤) .

من الأمثلة السابقة وغيرها يتبين لنـا أن حركة الاختلاط البشرى التى عمت اسبـانيا عقب الفتح العربى ، قـد نتج عنها جيل جديد من الأبنـاء عرفوا باسم المولـدين – جمع مولد – اخذوا يتـزايدون حتى صاروا يكونون معظم سكـان الأندلس . وعلى الرغم من أن هؤلاء المولدين نشأوا مسلمين على دين آبـائهم ، الا أنهم احتفظوا واعتزوا بأسمائهم الاسبانية مثل :

---

(١) جونثالث بالنثيا : تاريخ الفكر الاندلسى ص ٦٠٢
(٢) المقرى : نفح الطيب جـ ٨ ص ١٢٨
(٣) ابن الخطيب : الاحاطة لوحة ١١٥ – ١١٧
(٤) ابن الخطيب : الاحاطة فى أخبـار غرناطة لوحة ٢٩٢ – ٢٩٣ .
ويلاحظ أن ابن الخطيب لم يذكر اسم الفونسو العاشر (العالم) صراحة وانما قال ولحق والقائد فى حداثته بطاغية الروم . ولقد تمكنا من تحديد اسم هذا الملك على أساس أنه يعاصر عهد السلطان أبى يوسف يعقوب بن عبد الحق المرينى المذكور فى المتن (٦٥٦ – ٦٨٥ هـ/١٢٥٨ – ١٢٨٦ م) بينمـا حكم الفونسو العاشر من سنة (١٢٥٢ – ١٢٨٤ م) .

ابن قزمـان Guzmán أمير الزجل أبو بكر محمد بن قزمان (ت ٥٥٤ هـ) .

ابن بشكوال Pascual أبو القاسم خلف بن بشكوال صاحب كتاب الصلة فى تاريخ علماء الاندلس (ت ٥٧٧ هـ/١١٨٢ م) .

الأقشتين Augustin محمد بن عاصم المعروف بالاقشتين (ت ٣٠٧ هـ/٩١٩ م) أول من كتب فى طبقات الاندس .

ابن مرذيش Martinez محمد بن سعيد بن مسرونيس أمير شرف الانـدلس (ت ٥٦٧ هـ/١١٧٢ م) .

ابن غرسية García الكـاتب أبو عامر بن غرسية الشعوبى الذى عاش فى بلاد على بن مجاهد الصقلبى بدانية (ق ٥ هـ) .

ابن لب Lope Lobo لب بن موسى القسوى قائد الثغر الأعلى سرقسطة .

كان من الطبيعى نتيجة لهذا الاختلاط الكبير أن يتأثر هؤلاء الأبناء المولودون بأمهـاتهم فى لغتهم وعاداتهم . ومن ثـم انتشرت ظـاهرة ازدواجية اللغـة بين الاندلسيين أى اللغتين العربية والرومانسية وهى لهجة عامية مشتقة من اللاتينية ومنها تكونت اللغة الاسبانية ومسميها العرب الأعجمية أو اللاطينية (٥) . هذا الى جانب عنـاصر المستعربين الاسبان Mozárabes الذين ظلوا على دينهم المسيحى ولكنهم تعربوا . وكذلك العناصر اليهودية الذين كانوا يتقنون لغات عديدة بجانب العربية ولذا اسندت اليهم القيام بمهمة السفارات الدبلوماسية لدى ملوك الدول الأوربية من قبل خلفاء الأندلس .

هذا عن الصورة الاولى ، **أما الصورة الثانية** لحياة التسامح والتعاون المشترك فى اسبانيا ، فنراها فى الحياة الثقافية والعلمية التى لم تعرف فى اسبانيا الاسلامية والمسيحية انفصالا أو انقطاعا ، بل ظلت متصلة ومتداخلة باستمرار مما أعطى اسبانيا طابعا فريدا وشخصية مميزة تجمع بين مؤثرات الشرق والغرب معا .

ولعل السبب الرئيسى فى ذلك أن مناطق الثغور أو الأراضى المنـاخمة لحدود المسلمين والمسيحيين ظلت غنية عامرة بأهلهـا ومواردها رغم الحروب بينهما . وقد صرح بذلك الحاجب المنصور بن أبى عامر قبيل وفاته معترفا بأن الفتوحات التى قام بها لم يعقبها تخريب لهذه البلاد بل تعمير وانشاء وتموين حتى عادت فى غاية الامكان واتصلت العمارة ببلاد المسلمين (٦) .

---

(٥) راجع مقالنا (الاسلام فى أرض الاندلس . عالم الفكر . المجلد العاشر . العدد الثانى) وكذلك (الخشنى : كتـاب القضاة بقرطبة ص ١٢٨ – ١٣٩) .

(٦) أحمد مختار العبادى : تاريخ الاندلس لابن الكردبوس ووصفه لابن الشباط . مدريد ١٩٧١ .

ولقد واصل ولده عبد الملك المظفر سياسته فى تعمير البلاد التى غزاها من الأراضى المتاخمة لحدود المسلمين . فيقول ابن عذارى : « وعهد الحاجب المظفر وقت الفتح الى المسلمين الا يحرقوا منزلا ولا يهدموا بناء ، وشرع للوقت فى اصلاح ما تهدم ، ونادى فى المسلمين : من أراد الاثبات فى الديوان بدينارين فى الشهر على أن يستوطن فى هذا الحصن فعل ، وله مع ذلك المنزل والمحراث ! فرغب فى ذلك خلق عظيم واستقروا به فى حينهم » (٧) .

وكان من نتائج هذا الاتصال العمرانى فى مناطق الثغور الشمالية ، أن ازدهرت فيها الحياة العلمية ، وحركة النقل والترجمة ، وسادها التسامح الدينى ولاسيما فى مدينتى طليطلة (الثغر الأدنى) ، وسرقسطة (الثغر الأعلى) للمسلمين .

ولما سقطت طليطلة فى يد الملك الفونسو السادس سنة ٤٧٨ هـ/١٠٨٥ م ، لم تفقد طابعها العلمى ولا روح التسامح الدينى ، وحسبنا أن نشير الى حاكمها الوزير الاسبانى المستعرب El conde mozárabe Sismundo Davidez مستشار الفونسو السادس وتسميه المصادر العربية ششنند . فقد حاول هذا الرجل كما يقول ابن بسام أن يخفف عن أهل طليطلة وقع هذا التغيير فى حياتهم بعد سقوط مدينتهم فسلك معهم سياسة اللين والمودة ، كما حاول أن يقنع مليكه بضرورة اتباع سياسة التعايش السلمى والاعتدال مع جيرانه ملوك الطوائف ، وألا يلح أو يضغط عليهم خوفا من أن يضطرهم الى اللجوء الى غيره (٨) . (ويقصد بذلك المرابطين فى المغرب) .

وما يقال عن سقوط الثغر الأدنى طليطلة ، يقال أيضا عن سقوط الثغر الأعلى سرقسطة فى يد ملك أراجون الفونسو الاول المحارب El Batallador (ابن رومير فى المصادر العربية) فى سنة ٥١٢ هـ/١١١٨ م . ففى كتاب الاكتفاء لابن الكردبوس نجد نصا هاما يدل على تسامح هذا الملك مع أهل سرقسطة عندما أخذوا يرحلون عنها وقد بلغ عددهم نحوا من خمسين ألف نسمة ما بين صغير وكبير ونساء وذكور . فلما ساروا من المدينة على مرحلة (٩) ، لحق بهم الملك الفونسو الاول وأمرهم أن يبرزوا ما لديهم من القليل والكثير ، فرأى أموالا لا تحصى كثرة ، فقال لهم : « لو لم أقف على ما عندكم من هذه الاموال ، لقلتم لو رأى الملك بعضها

---

(٧) ابن عذارى : البيان المغرب جـ ٣ ص ٧ .

(٨) ابن بسام : الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة ، القسم الرابع ، المجلد الاول ص ١٣١ وما بعدها . وكذلك

R. Menéndez Pidal y García Gómez: «El conde mozárabe, Liznando Davidez, y la política de Alfonso VI con los reyes de taifas». «Al-Andalus», vol. XII, fasc. I, 1947.

(٩) المرحلة : المساحة التى يقطعها المسافر فى يومه والجمع مراحل .

لم يسمح لنا بالترحال ! والآن وقد رأيت ما لديكم فسيروا الآن حيث شئتم فى أمان» ووجه معهم من رجـاله من يشيعهم الى آخر أعمـاله ، ولم يأخذ منهم سوى غير مثقال على الرجال والنساء والأطفال (١٠) .

والجدير بالذكر أن سقوط هذه الثغور الاسلامية لم يفقدها طابعهـا العلمى وتسامحها الدينى بعد ذلك وخصوصا طليطلة التى ظلت مجمعا للعلماء المسلمين والمسيحيين واليهود الذين عكفوا على ترجمة أمهات الكتب العربية الى اللاتينية ، وجعلوا من طليطلة مركزا ثقافيا كبيرا جذب اليها العلماء والدارسين من مختلف أنحاء أوربا. وكان من أشهر علمائها اسقف طليطلة Rodrigo Jiménez de Rada (١١٧٠ – ١٢٤٧ م) المعروف بـالطليطلى El Toledano والذى كتب تاريخـا للرومـان والقوط والعرب Historia Gothica Arabum Romanozum وكان يتقن عدة لغـات من بينها العربيـة التى ساعدته على الافـادة من المصادر العربية فى كتـابته القسم الاسلامى من كتـابه الذى يبـدأ بسيرة الرسول (ص) وينتهى بأحداث أيامه فى أوائل القرن الثالث عشر الميلادى ، وكان أكثر اعتماده على ما كتبه أحمد بن محمد الرازى القرطبى .

ولما ولى عرش اسبانيا الملك الفونسو العاشر الملقب بالعالم El Sabio فى منتصف القرن الثـالث عشر (١٢٥٢ – ١٢٨٤ م) اهتم بمـدرسة طليطلة وبأعمال النقـل والترجمة التى شارك فيها بنفسه . ومن أهم الأعمال التاريخية التى أنجزت تحت اشرافه المدونة الكبرى المعروفة بـاسم التاريخ الاول العام لاسبـانيا Primera Crónica General de España

وهذه الحولية كتبت باللغة القشتالية (أى الاسبانية الحالية) وليس باللاتينية كما هو الحال فى الحوليات السابقة . ولم يقتصر نشاط هذا الملك على مدرسة طليطلة ، بل أنشأ الى جانبها مركزا ثقافيا ثانيا فى مدينة مرسية Murcia بشرق الاندلس وذلك بعد انضمامها الى مملكة قشتالة بمقتضى معاهدة Almizra سنة ١٢٤٤ م بين والده فرناندو الثـالث (القديس) وبين ملك أراجون خايمى الاول . هذا الى جانب مدينة اشبيلية التى اتخذها الفونسو العالم قاعدة لملكه فى غرب الاندلس .

وكان يجاور الفونسو العالم ويعاصره ملك غرناطة محمد الثـانى بن الاحمر الملقب بالفقيه أى العـالم أيضا (٦٧١ – ٧٠١ هـ/١٢٨٣ – ١٣٠٢ م) وقـد لقب بهذا اللقب لأنه كان يقول معاصروه هو الذى مهد الدولة النصرية ، وأقام رسوم الملك فيها ، ووضع ألقـاب خدمتها كما جذب اليها العلماء من كل مكان والجدير بالذكر أن مدلول كلمة الفقيه فى المغرب والاندلس كان أكبر وأعظم من مدلوله فى

---

(١٠) أحمد مختار العبـادى : تـاريخ الاندلس لابن الكردبوس ووصفه لابن الشبـاط ص ١١٩ (مدريد ١٩٧١) .

المشرق ففى المشرق كان لقب فقيه يطلق على العلماء وعلى طلبة العلم أيضا ودليل ذلك وثـائق المـدرسة المستنصرية فى بغداد وكذلك فى القـاهرة . أمـا فى المغرب والاندلس فلقب فقيه يطلق على كبار العلماء وعلى أهل العلم من الملوك فهو عندهم – كما يقول ابن سعيد المغربى – من أرفع السمات .

وهكذا فانه من الطريف فعـلا أن يتعاصر ويتزامل ويتجـاور هذان الملكـان العالمان محمد الفقيه فى غرناطة ، والفونسو العالم أو الفقيه بالمفهوم الاندلسى فى اشبيلية . على أن المهم هنـا هو ما دار بينهما من منافسة علميـة حول اجتذاب العلماء . فمن تراجم كتاب الاحاطة لابن الخطيب نسمع عن عالم من أهل مرسية اسمه محمد بن ابراهيم الاوسى ويعرف بابن الرقـام ، وكان فريد دهره علمـا بالحساب والهندسة والطب . استقدمه الى غرناطة السلطان ثانى الملوك من بنى نصر أى محمد الثانى الفقيه ، فانتفع الناس به . وتوفى فى غرناطة سنة ٧١٥ هـ/ ١٣١٦ م (١١) .

وهناك أيضا ترجمة العـالم محمد بن أحمد الرقوطى (١٢) المرسى الذى كان ملما بمعرفة المنطق والهندسة والعدد والموسيقى والطب ، ويجيد المعرفة بالألسن ، فيقرىء الأمم بألسنتهم فنونهم التى يرغبون فى تعلمها .

ولقد عرف له الملك الفونسو العالم حقه لمـا تغلب على مرسيه فبنى له مدرسة يقرىء فيها المسلمين والنصارى واليهود ، واستمر معظما عنده . ومما يحكى من ملحه معه أنه قال له يوما وقد أدنى منزلته وأشاد بفضله : لو تنصرت وحصلت الكمال ، كان لك عندى كذا وكذا وكنت كذا . فأجابه بما أقنعه . ولما خرج من عنده قال لأصحابه : «أنا الآن أعبد واحدا وقد عجزت عما يجب له ، فكيف حـالى لو كنت أعبد ثلاثة كما أراد منى !؟ »

ومن الطريف أن الملك محمد الفقيه ملك غرنـاطة نجح أيضا فى استقدام هذا العالم من مرسية الى غرناطة حيث أسكنه فى أعدل البقع من حضرته . وكان الطلبة يغشون منزله المعروف له فتعلموا على يديه الطب والهندسة والتعاليم وغيرها اذ كان لا يجارى فى ذلك .

ومن الطريف أن ابن الخطيب – الذى عاش بعد الرقوطى – حينما يتحدث فى

---

(١١) ابن الخطيب : الاحاطة لوحة ١٠٧ (اسكوريال) .
(١٢) نسبة الى رقوطه Ricate بمقاطعة مرسية .

احاطته عن المنزل الذى كان يعيش فيه هذا العـالم الرقوطى يقول : وهو بيدى الآن أى أن هذا المنزل صار من ممتلكاته (١٣) .

ويضيف ابن الخطيب أن هذه الصداقة بين غرناطة واشبيلية استمرت فى عهد كل من محمد الخامس الغنى بالله سلطان غرناطة وبيدرو الاول الملقب بالقـاسى Cruel ملك قشتالة فى القرن الرابع عشر الميـلادى وتظهر هذه الصداقـة فى ارسال المهندسين والعمال الغرناطيين للمساهمة فى بناء قصر اشبيلية بنـاء على طلب بدرو الاول . وكذلك فى استقبـال عدد كبير من اليهود المضطهدين فى أوربا وانزالهم فى مدينة جيان التابعة لغرناطة فى ذلك الوقت
(Newmann: «The Jews in Spain», 2 tomos)

أما الصورة الثالثة من روح التسامح والتعاون فنراها واضحة فى الاحتفالات والأعياد التى اتخذت فى الاندلس طابعا فريدا بحكم البيئة المحلية والموقع الجغرافى الأوربى الذى تميزت به . فقد شارك الاندلسيون اخوانهم المسيحيين فى أعيادهم مثل عيد ميلاد السيد المسيح ورأس السنة الميلادية أو عيد ينـاير كما يسمونه . وكذلك عيد العنصرة أو عيد سان خوان الذى تحتفل به اسبانيا فى ٢٤ يونيو من كل عام . كذلك جعلوا يوم راحتهم أو عطلتهم الرسمية يوم الاحد من كل أسبوع . وقد نص ابن حيـان على أن هذه العادة بدأت على يد كـاتب الأمير محمد بن عبد الرحمن الأوسط واسمه قومس بن انتنيان اذ كان يتعبد فى هذا اليوم فتبعه جميع الكتاب فى الدولة . وبقى هذا التقليد مستمرا فى الاندلس ثم فى المغرب حتى اليوم . ويقول المؤرخ المعاصر أبو بكر الطرطوشى فكتابه «الحوادث والبدع»(١٤) أن هذه الأعياد كان يسودها المرح والغناء وكذلك الرقص الذى يقوم على الايقاع بالأرجل والتصفيق بالأيدى فى نغمـات متوازنة وهذا يذكرنا برقص الفلامنكو الحديث . ويضيف الطرطوشى أن النـاس فى هذه الايام كانوا يبتـاعون الحلوى والمجبنات والاسفنج كمـا يفعل العجم تمـاما (أى الاسبان) وهذا يذكرنا أيضا بما يحدث حاليا كالمهرجانات والموالد الشعبية المعروفة باسم Verbenas فى اسبانيا .

وفى هذه الاحتفـالات أيضا شارك المسلمون اخـوانهم المسيحيين فى ألعـاب الفروسية ، ومصارعة الوحوش مثل مصارعة الثيران التى وجدت فى الاندلس . دونا عن بلاد العالم كله . فمن كـلام ابن الخطيب وشعر ابن زمرك نجد وصفا

---

(١٣) ابن الخطيب : الاحاطة لوحة ١٠٧ (اسكوريال) ويلاحظ أن ابن الخطيب عاش بعد الرقوطى بحوالى نصف قرن تقريبـا (٧١٣ - ٧٧٦ هـ/١٣١٣ - ١٣٧٤ م) كـذلك نجد الاشارة الى أن العـالم الاسبانى خوليان ريبيرا Ribera نقل هذه الترجمة عن الرقوطى فى بحثه الذى ألقا ضمن سلسلة محاضراته عن التعليم Enseñanza entre los musulmanes españoles فى الاكاديمية التاريخية

(١٤) أبو بكر الطرطوشى : كتاب الحوادث والبدع ص ٧٧ ، ١٤٠ - ١٤١ تحقيق محمد الطالبى بتـونس .

للثور أو البقر الوحشي الذى تطلق عليه كلاب اللان وهى بالاسبانية Perros alanos وبالانجليزية Bulldogs (Perros de Toros)فتأخذ نهش جسمه وأذنيه وتتعلق بها فى صورة القرط من الأذان . وهذا العمل التمهيدى كان الغرض منه تهذيب حركة الثور وهو ما يقوم به اليوم عمل رماة السهام Banderilleros وطاعن الرمح Picador وذلك تمهيدا للقاء المصارع . وكان المصارع الغرناطى فارسا يصارع الثور على فرسه المدرب ثم يقتله برمحه . وهذا النوع من المصارعة موجود فى اسبانيا حتى اليوم ويقوم به فارس باسم Rejoneador نسبة الى الرمح القصير الذى يستعمله فى قتل الثور واسمه Rejón . يقول شاعر الحمراء عبد الله بن زمرك (١٥) :

وطاردت مقدام الصوار(١٦) بجارح ... يصاب به منه الصماخ أو الابط
وقد كان ذا تاج فلما تعلقا ... بسامعتيه زان منهما قرط

وقوله :

ومعصوب الجبين بتاج دوق (١٧) ... يروع خواره الأسد الغضابا
تعرف أن تحت الأرض ثورا ... فرام بأن يشق له الترابا (١٨)

ولعل الصورة الاخيرة التى نختم بها هذا الحديث .. وان لم تكن آخرها .. نجدها واضحة فى الحياة الاقتصادية حيث نجد تبادلا وتداخلا فى السلع التجارية والعملات النقدية فنسمع عن الدينار الذهبى السجلماسى (١٩) والمرابطى كما نسمع عن عملة ذهبية أخرى يطلق عليها ابن الخطيب اسم «البيزا» ، كان يتعامل بها المسلمون والاوربيون ولعلها تحريفا لكلمة peseta ، حياة مشتركة وثقة وتبادة صارت مضربا للأمثال مثل قولهم فى أوربا «كلمة الغرناطى أضمق من ميثاق مكتوب» .

وبعد ، فهذه صور أو لمحات مختصرة عن حياة التسامح والتعايش السلمى بين سكان اسبانيا على اختلاف دياناتهم ومذاهبهم فى العصر الوسيط ، راجيا أن ينال مثل هذا الموضوع اهتمام الباحثين بدلا من الحروب والمنازعات والفتن التى طغت على كتاباتهم عند تأريخ هذا العصر . ؟

الدكتور أحمد مختار العبادى

---

(١٥) المقرى : نفح الطيب جـ ٩ ص ١٦٥ جـ ١٠ ص ١٦ ، أزهار الرياض جـ ٢ ص ١٠ .
(١٦) الصوار والصيار قطيع البقر والجمع صيران أى ثيران .
(١٧) الروق : القرن .
(١٨) هذا البيت يعبر عن حركة الثور عند الهجوم فيضرب الأرض برجله .
(١٩) نسبة الى مدينة سجلماسة وهى تافيللت الحالية فى جنوب المغرب الاقصى وكانت مركز التجارة الذهب مع السودان .

عروبة الاندلس والهوية الاوربية

سرفانتيس ، وردزورث ، ييتس

حوالى عام ١٥١٩ اختطف قراصنة البحر المتوسط عربيا من مواليد الاندلس اسمه الحسن بن محمد الوزان الفاسى كان قادما من رحلة الى المشرق العربى أدى فيهـا فريضة الحج . وكعـادتهم استرق القراصنة الرجل ، غير أنهم حين تبيـنوا سعة علمه وذكـائه قدموه هدية الى البـابا ليو العاشر الذى أعجب به فأعتقه وأقنعه باعتنـاق المسيحية وبتغيير اسمه ، ليصبح ليو الافريقى بدلا من الحسن الفاسى . وهكذا بقى الرجل فى روما ينعم بافياء عصر النهضة الايطالى ويتعلم اللاتينية والايطالية ويدرس العربية . وليكتب من ثم كتابه الشهير **وصف افريقيـا** (١٥٢٦) الذى ظل مع بعض مؤلفاته الأخرى ولمـدة أربعة قرون أحـد المصادر الرئيسية التى اعتمدت عليها أوربـا فى معرفة الاسلام . ولعل من بالغ الدلالة أن يكون واحد من أواخر العلمـاء العرب أندلسيـا مسلما تنصر وغير اسمه العربى ، وأن يؤلف كتابه بالايطالية بدلا من العربية (١) .

ان فى ما حدث لحسن الفـاسى أو ليو الافريقى مؤشرا على اكتمـال المرحلة الأخيرة من انحدار الحضارة العربية الاسلامية ، المرحلة التى شهدت فى بداياتها انهيـار الحكم العربى فى الاندلس ثم الشتات التدريجى الذى تـلاه لمسلمى شبه الجزيرة الايبيرية . وفى ازدواجية الهوية لدى ليو الافريقى اسما ولغة وانتماء من النـاحيتين القومية والدينية نلمح أيضا تجسدا لاشكـالية الهوية التى ظلت الاندلس مسرحا لها فى تاريخ التلاقح الحضارى بين العرب المسلمين والأوربين المسيحيين . فاذا كان الاوربيون قد سعوا الى أوربة آخر المؤلفين العرب فان منهم من سعى أيضا الى أوربة الاندلس والغاء ارثهـا العربى . ولكن مثلما أن ليـو

---

(١) حول الحسن الوزان الفاسى انظر دائرة المعارف الاسلامية ، وكتـابه :
The History and Description of Africa written by Al-Hassan Ibn Mohammed Al-Wezaz (sic) Al-Fasi, A Moor Baptised as Giovanni Leone, But Better Known As Leo Africanus tr. John Pory (1600), ed. Robert Brown (London: the Hakluvt Society, 1896).

وانظر ترجمة الكتاب الى العربية بقلم د. عبد الرحمن حميدة بعنوان **وصف افريقيا** (الرياض : جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية ، ١٣٩٩ هـ) .

الافريقى عاد – كما يقال – الى شمال افريقيا ومات مسلما ، فان الاندلس لم تتخل تماما عن ارثها العربى الاسلامى ، وكان من الاوربيين من لم ينكر ذلك الارث ، بل أكده ، وان رأى فيه اشكالية كبرى من اشكاليات الانتماء ، انتماء الاندلس الى أوربا ، وأوربا الى الاندلس .

الكاتب الاسبانى الشهير سرفانتيس كان أحد أولئك الأوربيين الذين ادركوا عروبة الاندلس واكدوها ، ثم سعوا فى الوقت ذاته الى بعث أو تنشيط هويتها الاخرى ، الهوية المسيحية الاوربية . وكان من المفارقات أن يعيش سرفانتيس نفسه تجربة مشابهة الى حد ما اتجربة الحسن الفاسى ولكن فى الاتجاه المعاكس. فبعد اختطاف الفاسى الى ايطاليا بنصف قرن اختطف قراصنة آخرون مؤلف **دون كيهوته** ليقضى فى الجزائر خمسة أعوام من الأسر والعبودية . بيد أن سرفانتيس على عكس نظيره العربى لم يضطر لاعتناق الاسلام ولا لتغيير اسمه . لكنه من ناحية رأى فى معاناته من الأسر والعبودية تجسيدا حيا لما كان المغاربة، أو الموريسكيون ، يعانونه فى الاندلس ، ثم ادرك من ناحية أخرى أن نفى أولئك المغاربة أو تنصيرهم لم يكن ليؤدى الى نفى الثقافة العربية – الاسلامية من اسبانيا . فى دون كيهوته ، التى بدأ يكتبها بعد عودته من الأسر بعشرين عاما ، تنعكس اشكالية الوجود العربى – الاسلامى فى اسبانيا عامة والاندلس خاصة ، وهى الاشكالية التى خبرها الكاتب قبل الأسر ، ثم جاء الاسر فيما يبدو ليزيدها عمقا وفاعلية . ولعل نسبة سرفانتيس قصته الشهيرة لمؤلف عربى من أبلغ الدلالات على وعي الكاتب بالاشكالية المشار اليها .

فيما تلا من عصور الآداب الاوربية انعكست تجربتا الحسن الفاسى أو ليو الافريقى وسرفانتيس فى أعمال اثنين من أهم الشعراء ، أحدهما الشاعر الانجليزى الرومانتيكى وليم وردرزورث ، والآخر الايرلندى الحديث وليم بتلر ييتس . استعاد ييتس تجربة ليو الافريقى ، وفعل وردزورث شيئا مشابها مع العرب من خلال تجربة سرفانتيس ، وكانت الاستعادتان من زوايا مختلفة بالطبع ولكنهما تمحورتا حول قضية أو قاسم مشترك واحد هو علاقة العرب بأوربا ، خاصة من خلال الوجود العربى فى الاندلس . وفى هذه الورقة محاولة لاستكشاف ذلك القاسم المشترك وهو يضىء جانبا من جوانب التأثير الاندلسى على الآداب الاوربية ، ليس من حيث نشأتها بقدر ما هو فى تشكيل افاق الرؤية الحضارية لديها اذ تتعامل مع الآخر أو المختلف حضاريا .

– أ –

لعل من المفيد أن أرسم ملحما تاريخيا يضع الكتاب المشار اليهم فى سياقهم الأدبى – التاريخى ، ليتضح من ذلك أن علاقتهم بالاندلس على الرغم من أنها تؤلف وحدة متصلة الأطراف وفريدة من نوعها ، ليست سوى جزء من شبكة

أوسع من العلاقات الادبية بين العرب وأوربا . وأشير بهذا الى مجموع التصورات والتوظيفات الأدبية للعرب والمسلمين وثقافتهم عموما فى الآداب الأوربية ذلك المجموع الذى سبق لى أن درسته تحت مسمى «الاستشراق الادبى» (٢) من حيث هو خطاب مترابط الاجزاء ، ومتصل اتصالا وثيقا بالاشكاليات التاريخية المختلفة التى تنامت بين العالمين المسيحى والاسلامى منذ ظهور الاسلام ومحاولة المسيحيين ايقاف زحفه .

ان الحديث عن بدايات الحضور العربى – الاسلامى فى الآداب الاوربية يعنى الحديث عن بدايات تلك الآداب . فـ **أنشودة رولاند** التى تأتى فى مفتتح الشعر الملحمى البروفنسالى فى جنوب فرنسا . هى حكاية الاحتكاك الاول بين العرب والمسلمين فى معركة بواتييه ، الاحتكاك الذى استعر فى الحروب الصليبية ، كما هو معروف . وشعر التروبادور فى منطقة البروفانس يحكى قصة تفاعل شعرى بين الشعر العربى الاندلسى فى ازهى عصوره والشعر الغنائى الاوربى فى بداياته . واذا علمنا أن دانتى وبترارك الايطاليين قد أشارا الى تأثرهما بشعراء التروبادور من أمثال وليم التاسع وارنودانييل (القرنان الحادى عشر والثانى عشر) ، فاننا سندرك مدى التوغل الادبى العربى القادم من الاندلس فى عمق الآداب الاوربية ، خاصة فيما يتصل بدانتى الذى تأثر ، كما اتضح من أبحاث المستشرقين من اسبان وغيرهم بالادب العربى والثقافة الاسلامية . ثم اتخذ مواقف متباينة ازاء العرب والمسلمين فى **الكوميديا الالهية** (٣) . وقد امتدت آفاق التفاعل الاوربى – العربى حتى وصلت الادب الانجليزى ، المتنامى آنذاك ، عبر الحكايات الشعبية المعروفة بالرومانس التى حفلت بالكثير من الشخوص العربية

---

(٢) انظر : Saad A. Al-Bazei, «Literary Orientalism in Ninteenth-Century Anglo-American Literature: Its Formation and Continuity» diss., Purdue U, 1983.

(٣) الدراسات المشهورة فى هذا الموضوع هى دراسة بالاثيوس ، انظر :

M. Asín Palacios, **Islam and the Divine Comedy**, trans. Harold Southerland (London, 1926-1968).

هذا بالاضافة الى العديد من الدراسات حول هذا الموضوع . وموضوع العلاقة بين شعر التروبادور وتأثره بالادب العربى الاندلسى . انظر :

M. R. Menocal, «Close Encounters in Medievel Provence: Spain's Role in the Birth of Troubadour Poetry», **Hispanic Review** 49 (1981): 43-64;

وقد صدر للمؤلفة نفسها كتاب شامل لهذه القضايا عنوانه :

The Arabic Role in Medieval Literary History (Philadelphia: U of Pennsylvania Press, 1987).

انظر أيضا المراجعة القيمة للكتاب فى مجلة «الادب المقارن» :

Comparative Literature 43 (Winter 1991): 99-703.

وهناك دراسة ناجية مرانى : الحب بين تراثين : التروبادور الفرنسيون والعشاق العذريون (بغداد : وزارة الثقافة والاعلام ١٩٨٠ م) .

الاسلامية ، أو « السراسين » ، كمـا فى الشانسون دى جيست ، وعبر كتـابات علماء مستعربين من أمثال اديلارد أوف باث وبيتروس الفونسى (القرن الثانى عشر) (٤) .

أما فى عصر النهضة فان الملاحم الايطالية الكبرى مثـل أورلاندو فيوريوزو لازيوستو و جيروز اليم ليبيراتا لتـاسو ، وكذلك بعض مسرحيـات شكسبير وكرستوفر مارلو ، تقوم على تمثـل المواجهة العربية الاوربية سواء على شكـل صراعات دينية أو مواجهات ثقـافية . والامثلة على ذلك كثـيرة منها مسرحيـة تامبورلين لمارلو وعطيل لشكسبير . وحين جاء القرن الثامن عشر كان الحضور العربى الاسلامى يمتد فى بعض مسرحيات فولتير فى فرنسا ودرايدن فى انجلترا . وتلفت النظر بشكـل خاص مسرحية درايدن فتح غرناطة ، التى تمثل استعادة لبعض استراتيجيات الخطاب الادبى الغربى ازاء الشرق الاسلامى ، الذى نرى أولى صوره فى انشودة رولاند . فالمسرحية تعتمد فى تصوير الاستعادة المسيحية الاسبـانية للاندلس ، خاصة فى ختـام احداثها ، على تحقيق النصر الثقافى الى جانب النصر العسكرى والسياسى على المسلمين . واداة ذلك النصر الثقافى هى تنصير الشخصيات الاسلامية المتميزة ، تماما كما يحدث فى نهاية أنشودة رولاند وفى بعض مواضع من دون كيهوته .

ولم ينقض القرن الثـامن عشر الا بعد اضافة بعد جديد للثقـافة العربية فى أوربـا ، وذلك من خـلال ترجمة العمل الشهير ألف ليلـة وليلة الذى ترجمـه الفرنسى جالان ، ثم تلقفه الرومانتيكيون الانجليز ليتفاعلوا معه باشكال مختلفة، كما نجد فى شعر وردزورث ، وسذى وبايرون . ومثلما فعلت ترجمة ألف ليلة وليلـة فعلت أيضا ترجمات الشعر العربى والفـارسى ، سواء فى انجلترا أو فى المـانيا ، كما فى أعمال جوته . وحين جاء القرن التـاسع عشر وتحولت البـلاد العربية الاسلامية الى مستعمرات أوربية ، لم يخفت التأثير أو الحضور العربى الاسلامى فى الآداب الغربية ، كما نشاهد فى أعمال براوننج ، وتينيسون ، وماثيو ارنولد ، وجورج اليوت ، فى انجلترا ، وجيرار دى نرفال ، وفكتور هوجو ، فى فرنسا ، وواشنطن ارفلنج ، وادجار الن بو ، ومارك توين ، فى الولايات المتحدة الامريكية .

---

(٤) Dorothee Metlitzki, **The Matter of Araby in Medieval England** (New Havan, Yale Up, 1977).

وكـذلك : **The Disciplina Clericalis of Petrus Alfonsi** trans. and ed. Eberhard Harmes (London: Routledge & Kegan Paul, 1977).

ومع أن وليم ييتس لم يكن الكـاتب الاوربى الوحيد فى القرن العشرين الذى تفاعل مع الثقـافة العربية الاسلامية سواء فى الاندلس أو خارجها ، فان حجم التفـاعل ، كما يبدو قد تضاءل كثيرا فى هذا القرن لينحصر تقريبـا فى الادب القصصى ، كما عند جويس ، واعمال بعض المابعد حداثيين كالامريكى جون بارث ، والارجنتينى خورخى بورخيس الذى يعد نفسه أوربيا على الرغم من أن انتماءه للثقافة الاسبانية يجعله ملتصقا بشكل خاص بالتفاعل الثقافى العربى الاوربى فى اسبانيا . ومما كتبه بورخيس حول هذا التفاعل قصته حول الفيلسوف العربى الانـدلسى ابن رشـد الذى ترجم أرسطو ولـم تمكنه ثقـافته العربية الاسلامية ، كما يقول بورخيس ،من ادراك المعنى الصحيح للمصطلحات الادبية الأرسطية فى كتاب البويطيقا .

بيد أن السجن الثقافى الذى يرسمه بورخيس لم يكن له أى تأثير ، من الناحية التـاريخية ، فى حالات كثيرة لافراد جربوا العبور ذهابا وايـابا عبر الحدود الثقافية للهوية . وكما سبقت الاشارة فان الحسن الفاسى أو ليو الافريقى كان من أولئك ، كما اتضح لـوليم ييتس ، وكذلك هو حـال البدوى الذى تخيلـه وردزورث على النمط الاسبانى فى قصيدة المقدمة . هذا بالاضافة الى سيدي حامد بننجلى «مؤلف» دون كيهوته ، وغيره من شخوص رواية سرفانتيس . وسأبـدأ هذه الملاحظات بالتوقف عند توظيف ييتس لليو الافريقى ، لأن أسبقية هذا الاخير تاريخيا وحداثة ييتس – بالقياس الى سرفانتيس ووردزورث – تخلق وضعا فريدا نتأمل فيه جانبا من بدايات التفاعل التاريخى الادبى وما انتهى اليه ضمن الاطار الاندلسى .

– ب –

بالنسبة لييتس كان المدهش فى شخصية الحسن الفاسى هو أنه استطاع أن يكون ليـو الافريقى أيضا ، أى أن يوحد فى ذاته شخصيتى المسلم والمسيحى ، الشرقى والغربى أو أن يعبر من أحد تلك الشخصيتين الى الاخرى على ما فيهما من تضاد . فقد نظر الشاعر الايرلندى الى ذلك المزيج فى اطار الجدلية التاريخية والثقافية التى استمدها من الفلسفة الرومانتيكية كما صاغها هيجل ثم تبلورت فى شعر وليم بليك وبعده فى الدراسات التاريخية لأوزوالد شنجلر . حركة التاريخ الحضارى ، من ذلك المنظور الرومـانتيكى ، هى صراع قوى متضادة ، أو كما قال بليك «لا تقدم دون اضداد» . ولأن ييتس شارك شنجلر بعض تشاؤمه نحو مستقبـل الحضارة الغربية كحضارة آيلـة للسقوط ، فقـد رأى الدور العربى الاسلامى حاسما فى تحديد مستقبل الحضارة البشرية بوصف الثقـافة العربية الاسلامية نقيضا تاريخيا للثقافة الاوربية المسيحية . ذلك أن التناقض هو الذى

سيؤدى الى حالة من التمازج ، وبالتـالى استمرار الحضارة . غير أن التمازج لا يعنى تعـادل القوتين ، وانما هيمنة احداهما على الأخرى واحتواءها . ولأن الغرب ، الذى ظـل مسيطرا فى تاريخ الحضارة منـذ عصر النهضة الاوربى ، يضعف الآن فان الضد العربى هو المرشح للصعود . ليو الافريقى يلعب فى هذه الجدليـة دور الضد أو القرين المضاد بالنسبة ليـيتس ، وهو فى هذا لا يختف كثيرا عن شخصيات عربية أخرى فى أعمال ييتس المختلفـة . هذا بالاضافة الى أن ليو يمثل ثقافته الأصلية ، أى الثقافة العربية الاسلامية ، لأنه على الرغم من اعتناقه المسيحية وتأوربه ، يظل عربيا مسلما فى النهاية .

قبل الاشارة الى كتـابات ييتس المتصلة بما لخصته هنا من آراء ، ينبغى أن أشير الى أن تعرف الشاعر الايرلندى على ليو الافريقى جاء ضمن محاولات ييتس استشكاف عالم السحر وما يتعلق به من معتقدات كاستحضار الارواح . وقـد وصف ييتس الكيفية التى تعرف بها على ليو فى رسائل متبـادلة (على أساس أن ليو كان يتقمص ييتس فيملى عليه ما يريد ارساله) . ومن هذه الرسائل ، التى لم ينشرها الشاعر ، ربما لانه كان فعـلا يشك فى مصداقية تجاربه السحرية ، نعرف أنه قد اطلع على كتاب وصف افريقيا لليو ، فهو يقول :

> اننى اكتب وبجانبى ترجمة للعمل الوحيـد لك — ومن هذا يمكن للانسان أن يفترض أنك لا زلت موجـودا — فقد نشر فى لندن عـام ١٦٠٠ بترجمة جون بورى ... وعنوانه «تـاريخ جغرافى لافريقيـا بالعربية والايطالية ألفـه جون ليو ، الذى ولد فى غرناطة ونشأ فى بلاد البربر .
>
> (ليو الافريقى ، ٢١) (٥)

بيد أن الذى لفت انتباه ييتس بشكل خاص هو احتمال أن يكون ليو شاعرا أيضا . فشاعرية الجغرافى الاندلسى المولد ضرورية الى جانب تجربته الثقافية كمسلم اعتنق المسيحية لبعض الوقت ، لكى يكون الضد الملائم للشاعر الاوربى المسيحى ييتس ، ولكى يتكرر الامتزاج الثقافى الذى شهده ليو وعاشه ابن عصر النهضة الاوربيى : «لقد كنت المضاد بالنسبة لى» يقول ييتس فى احدى رسائله ، «وبالارتباط بيننا يجب أن نصير أكثر اكتمـالا» (ليـو الافريقى ، ٢١) . أمـا

---

(٥) «The Manuscript of 'Leo Africanus'», ed. Steve L. Adams and George Mills Harper, **Yeats Annual No 1** ed. Richard Finneran (Atlantic Highlands, N. J.: The Macmillan, Press, 1982).

الاشارة فى داخل النص الى «ليو الافريقى» هى الى هذه الطبعة .

الشاعرية فتأتى ضمن استحضار ييتس للبيئة الثقافية المزدهرة التى عاش فيها ليو فى مدينة فاس بعد رحيله عن غرناطة فى الفترة التى تلت انتهاء الحكم العربى عن تلك المدينة :

> اتخيلك فى هذه اللحظة طالبا فى هذه الكلية حيث كان هناك «ثلاثة أروقة للمشاة ، وقد دعمت بثمانية أعمدة متعددة الالوان صنعت باكثر الاشكال غرابة وزخرفة .. (ليو الافريقى ، ٢٢)

فى هذه الصورة تقترب فاس كثيرا من بيزنطة كما يرسمها الشاعر الايرلندى فى قصيدته «الابحار الى بيزنطة» . فكلا المدينتين تحفلان بالعلم وبالأنماط الفنية المختلفة عن أنماط الفنون الغربية . والزخرفة عنصر مهم هنا ، لانها تميز الفنون الشرقية ، ومن ضمنها الفنون الاسلامية التى ازدهرت فى الاندلس ، عن الفنون الغربية ذات الطابع المحاكاتى ، أو التى تحاكى الطبيعة . وتنبع الأهمية هنا من أن هذا التوجه الفنى مؤشر على التباين ، بل التضاد ، الثقافى بين الشرق والغرب ، كما اختصره الكاتب الايرلندى الآخر أوسكار وايلد فى مقالة عنوانها «اندثار الكذب» قرأها على ييتس عام ١٨٨٩ م :

> ان تاريخ هذه الفنون (الزخرفية) باكمله سجل للصراع بين الاستشراق من ناحية ، برفضه الصريح للمحاكاة وحبه للتقاليد الفنية وكراهيته للتمثيل الفعلى لاى شىء فى الطبيعة ، وروح المحاكاة لدينا ، من ناحية أخرى . وحيثما انتصرت الاولى ، كما فى بيزنطة ، وصقلية ، واسبانيا بالاتصال المباشر ، أو فى بقية أوربا بتأثير الصليبيين كانت لدينا أعمال خيالية وجميلة ... ولكن حيثما عدنا الى الحياة والطبيعة ، فان عملنا يصير سوقيا ، وغير ممتع (٦)

هذا التضاد بين الشرق والغرب فى جانب حيوى من ثقافاتهما تبناه ييتس أيضا ، ولكنه نظر اليه من زاوية أخرى :

> فالشرق والغرب يظهران كضدين – الشرق مستقل روحيا ، ومستعد للخضوع للغزاة ، والغرب مستقل سياسيا ، ومستعد

---

(٦) **The Works of Oscar Wilde** (New York: Black's Readers Service Co. 1927) 606-07.

فيما يتعلق باستماع ييتس لمقالة وايلد انظر :

The Autobiography of William Butelr Yeats (New York: Macmillan Publishing Co. '1965) 90.

حيث يقول ييتس :

« بعد انتهاء العشاء قرأ لى وايلد من النسخ الطباعية لـ اندثار الكذب .. »

للخضوع للكنيسة ... لقد استعرنا من الشرق مباشرة واخترنا للاعجاب أو المحاكمة كل ما هو أقل أوربية فى ماضينا ، كما لو كنا نتلمس طريقنا عائدين الى أمنا المشتركة (٧) .

من زاوية التضاد هذه يبدو ليو الافريقى ، بارثه العربى الاندلسى ، مؤهلا ، عبر الامتزاج بييتس ، لان يمد غربا يمعن فى الانحدار بشىء من الاختلاف الثقافى المشرقى القادر على انقاذه . لقد شهد ليو نهضة أوربا فى القرن السادس عشر ، وهو الآن ، من خلال ييتس ، يشهد انحدارها : «لقد رأيت فعلا بداية سلسلة من الاحداث ، وربما بالفعل تشاهد من خلال أعيننا فسادها وانحدارها» (ليو الافريقى ، ٢٢) ولكن ارث ليو الحضارى هو ما قد يمكنه فى الوقت نفسه من بعث الحياة فى الغرب ، أما ما أسماه ييتس «ثورة الروح على العقل» (٨) . وسيكون ليو بذلك شبيها بالمرأة البدوية فى قصيدة ييتس «هدية من هارون الرشيد» حيث يتزوجها العالم البيزنطى الأصل قسطا بن لوقا ، الذى يمثل ييتس فى القصيدة ، بحثا عن حل لمعضلاته الفكرية فيجد الحل فى عالم البدوية الغامض وتصرفاتها الغير عقلانية .

ولعل من الواضح الآن ان اختيار ييتس لليو الافريقى قائم على عنصرين : الاول هو المهاد الحضارى العربى – الاندلسى لذلك الجغرافى القديم ، والثانى تجربته فى التمازج الثقافى المتمثل بتنصره . العنصر الاول يؤهل ليو لتمثيل الثقافة المختلفة ، والثانى يمكنه – رمزيا – من احداث التمازج المطلوب أولا على المستوى الفردى بينه وبين ييتس ، وثانيا على المستوى الحضارى بين الثقافتين الاسلامية والغربية . والمطلوب هو أن يؤدى التمازج المذكور الى اعادة تشكيل حضارى تتخلص فيه الحضارة الغربية من هيمنة العقل وتستعيد شيئا من الروحانية ، ثم تخلع عن فنونها عبأ المحاكاة وتعود الى جوهر الفن .

– ج –

فى عصر ليو الافريقى لم تكن ثمة حاجة الى البحث عن تمازج حضارى . ذلك أن المشكلة كانت فى ذلك التمازج نفسه ، فى رغبة البعض فى التخلص منه ، ورغبة البعض الآخر فى فهمه والتعامل معه بشكل معقول . كانت الثقافتان العربية الاسلامية والاسبانية أو الاوربية المسيحية قد تداخلتا بشكل جعل الفصل بينهما

---

(٧) W. B. Yeats' **Essays and Introductions** (New York Collier Books, 1968) 432-33.

(٨) Allan Wade, ed., **The Letters of W. B. Yeats** (London. Rupert Hart-Davis, 1945) 211.

أصعب بكثير من الفصل فى الامور السياسية أو العسكرية ، كان من الممكن للريكونوكويستا أن تنجح سياسيا وعسكريا ، ولكن لم يكن من السهل أن تنجح ثقافيا . ومن هنا أمكن للحسن الفاسى وغيره من الموريسكيين الذين اضطروا للفرار بدينهم أن يرددوا مع الموريسكى ريكوت فى دون كيهوته : «اننا نبكى على اسبانيا حيثما نكون ذلك أننا ولدنا هنا ، وهذا وطننا» (ص ٨١٩) . بل قد يصل الأمر ببعضهم أن يصعدوا باسبانيتهم حدا يصفون فيه أنفسهم كما وصف ذلك الموريسكى نفسه حين قال لسانكوبانزا : « ... مع أننى لست كاثوليكيا ، فان المسيحى فى داخلى يفوق المغربى ...» (ص ٨٢٠) ، ويبدو ان سرفانتيس حين كتب هذا الكلام كان ينطلق من معايشة واقعية لمعاناة مسلمى الاندلس ، وان من أسباب تصويره لواقعهم الامل بتحسين ذلك الواقع . هذا بالاضفة الى وعى الكاتب الاسبانى الحاد بالخصوصية الثقافية التى انخلقت فى بلاده نتيجة ثمانية قرون من التمازج الحضارى بين المسلم والمسيحى ، أو الأوربى والعربى – الافريقى ، والتى كان من نتائجها ازدواجية الهوية لدى الكثير من المسلمين والمسيحيين .

لم يكن اختراع سرفانتيس مؤلفا عربيا لأعظم أعماله بدعا فى تاريخ الثقافة الاندلسية ، فقد فعل ما يشبه ذلك آخرون . بل أن اختراع المؤلفين والمترجمين كان أسلوبا شائعا الى حد ما فى القرن السابع عشر والثامن عشر . وقد يكون فى جانب منه جزءا من استعمال الاسم المستعار ، كما هو الحال فى كل عصر(٩). هذا مع أن جيمس مونرو فى كتابه **الاسلام والعرب فى الدراسات الاسبانية** يشير الى أنه أثناء العصر الذهبى للادب الاسبانى كان لا يزال هناك بقية من اجلال للمؤرخين العرب ، وان ذلك الاجلال ربما يفسر وجود سيدى حامد فى رواية سرفانتيس (١٠) . والواقع أن فى استعمال سرفانتيس للمؤرخ أو المؤلف العربى

---

(٩) يذكرنا عبد الرحمن بدوى فى ترجمته لرواية سرفانتيس بما قاله المستشرق خوسيه أنطونيو كونده من أن اسم «بننجلى» ترجمة لاسم سرفانتيس ، لانها تعنى «ابن الايل» وهو معنى (Ciervo) التى تعنى أيل أو وعل ، والتى اشتق منها اسم سرفانتيس Cervantes وهذا التفسير الذى يورده بدوى يجعل سيدى حامد اسما مستعارا للكاتب الاسبانى . انظر : دون كيخوته ج ١ (القاهرة : دار النهضة العربية ١٩٦٥ م) ص ٨٧ .

(١٠) ames T. Monroe, **Islam and the Arabs in Spanish Scholarship** (Leiden: E. J. Brill, 1970) 9.

يقول مونرو أن المؤرخ الاسبانى جينيز بيريز دى هيتا de Hita قد نسب كتاب Guerras civiles de Granada (حروب غرناطة الاهلية) الى رجل يدعى «ابن حامين» ويشير الى أن مثل هذا قد حدث أيضا فى كتاب «تاريخ غزو اسبانيا» لميجيل دى لونا ، وهو تاريخ اسطورى ، نشر فى القرن السابع عشر ونسب أيضا لمؤلف عربى . انظر أيضا :

Israel Burshatin, «The Moor in the Text: Metaphor, Emblem, and Silence, **Critical Inquiry** 12:1 (Autumn 1985), pp. 98-118. =

خصوصية تتجاوز فوائد الاسم المستعار ، كاتقاء النقد . وهذه الخصوصية يجهلها ، أو يتجاهلها كثير ممن يتناولون دون كيهوته حين يهمشون وجود سيدى حامد أو ينظرون فقط من خلال البناء الفنى فى الرواية كتكنيك قصصى ذى غرض فنى بحت (١١) .

اننا حتى لو افترضنا أن الكاتب الاسبانى لم يرد فى البدء سوى جعل سيدى حامد اداة تقيه شر ما فى الكتاب من نقد اجتماعى وسياسى ، أو أنه أراد زيادة العنصر الفكاهى أو الساخر فى القصة ، فان تطور العمل على مدى العشرة أعوام من ١٦٠٥ الى ١٦١٥ ، وما تخلل تلك الفترة من ردود فعل مختلفة تضمنت صدور طبعات مزيفة من الكتاب ، قد أدى الى كثير من التعقيد أو اعادة النظر ، فى شخصية المؤلف العربى المزعوم بشكل ربما لم يخطر ببال سرفانتيس نفسه . وفى التقديم المبدئى لسيدى حامد ما يرجح أن الكاتب الاسبانى كان يدرك المدلولات الثقافية لمؤلفه ، وأنه يريد من خلاله أن يقول شيئا ذا مغزى :

> اذا كان هناك أى اعتراض على صدق هذا الكتاب فانه لا بد أن يكون على أن مؤلفه عربى ، فقد عرف ذلك الشعب بنزعته للكذب ، ولكن حتى ان كان العرب أعداءنا ، فانه يجب أن يفهم انهم

= اضافة الى ذلك يمكن الاشارة الى توظيف الكاتب الاسبانى هوزيه كادالسو cadaso الذى ألف فى النصف الاخير من القرن الثامن عشر عمله الروائى الشهير «رسائل مغربية» والتى تشبه «الرسائل الفارسية» لمونتسكيو ، الا أن بطلها مغربى اسمه غزال بن على المراكشى . أما الهدف من العملين فهو النقد الاجتماعى . انظر اشارة بول هازار اليهما فى كتابه «الفكر الاوربى فى القرن الثامن عشر : من مونتسكيو الى ليسنج» ترجمة محمد غلاب (القاهرة : جامعة الدول العربية ، ١٩٥٧ م) ص ١٢ – ١٣

ومما يذكر فى معرض اختراع المؤلفين أيضا ما فعله المستشرق الفرنسى جلبير جولمان Gaulmin فى ترجمته لـ «كتاب الانوار واخلاق الملوك» حيث نسب الترجمة الى فارسى اسمه داوود سهيد الاصبهانى . انظر محمد غنيمى هلال : الأدب المقارن (بيروت : دار الثقافة ودار العودة ، ط ٥ د. ت) ص ١٩١

(١١) من أمثلة هذا النظرة الى سيدى حامد ما يقوله ستيفن جلمان فى كتاب صدر حديثا :
Stephen Gilman, **The Novel According to Cervantes** (Berkeley: U of California P, 1989) 54-57.

فهو يرى تفرد استعمال سرفانتيس لسيدى حامد فى تاريخ القصص النثرى ، ويضيف أن مما يميز ذلك الاستعمال هو تحول الروائى – أى سرفانتيس نفسه – الى مستمع ينتظر ما سيحدث وهذا يعقد البناء القصصى .

أما النظرة التهميشية فمثالها ما يراه عبد العزيز الاهوانى فى ترجمته للرواية ، حيث يقول أن نسبتها الى سيدى حامد «من خيال المؤلف التماسا للطرافة» ويشير الى أن هناك أمثلة كثيرة من ذلك ، انظر : السيد العبقرى دون كيهوته دى لامنتشا ترجمة عبد العزيز الاهوانى ، مج ١ (القاهرة مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥٧) ص ١٠٢

سيكـونون أكثر استعدادا للانقـاص من هذا التـاريخ بـدلا من الزيادة فيه (١٢) .

هذا الكلام يبدو أن سرفانتيس كتبه وفى ذهنه ردود الفعل المتوقعة ممن أشار اليهم فى التقديم بأنهم أولئك «الذين يضعون القوانين منذ القدم ممن يطلق عليهم الجمهور ... » دون أن ينسى الرقـابة السياسية من حكومة كانت قد اصدرت عام ١٦٠٩ آخر بيانات الطرد ضد المتبقين من مسلمى الاندلس أى قبل صدور الجزء الثانى من الرواية بستة أعوام .

فى الجزء الثانى من دون كيهوته تتضح المناورة التى بدأها سرفانتيس بتقديم سيدى حامد كمؤرخ سجل أعمال فارس لامانتشا . العربى الميـال الى الكـذب يتحول هنـا الى مسيحى كاثوليكى (١٣) ، تارة ، وتـارة أخرى الى « فيلسوف محمدى » قادر « بنور الطبيعة لا بنور الايمان» أن يدرك حقائق الحياة (ج ٢ ، فصل ٥٣ ، ص ٨١١) . بـل أن ذلك الفيلسوف المسلم يحظى بثنـاء خاص من المثقف سامسون كازاسكو فى معرض اخباره دون كيهوته بأن كتابا عن مغامراته قد صدر بتأليف سيدى حامد : «بورك سيدى حامد بننجلى الذى سجل لنا أعمالك العظيمة ...» (ج ٢ ، فصل ٥٣ ، ص ٤٨٦)

هذا الموقف الايجابى نحو سيدى حامد لا يؤدى الى اعادة تقييم الموقف ضد المسلمين . فهـؤلاء لا يزالون الاعداء الذين حاربتهم اسبـانيا ،كما يقول دون كيهوته لسانكو ، وهى تنعم بالحماية المقدسة من راعيها فارس الصليب الاحمر، أو القديس جيمس (ج ٢ ، فصل ٥٣ ، ص ٨٤٠) . وتتضمن اشارة دون كيهوته الى المسلمين هنا وصفهم بأنهم «حشود هاجر» أو احفاد ابراهيم عليه السلام من هاجر أم اسماعيـل (وهى تسمية قديمـة استعملهـا المسيحيون للتمييز بينهم كاحفـاد اسحاق بن ابراهيم من الزوجة الشرعية سارة ، والمسلمين كاحفـاد اسماعيل أو الاسماعيليين) . لكن فى استمرار هذا التصور السلبى كثـيرا من المغزى من وجهة نظر الكاتب الاسبانى : فاذا كان المسلمون هم الاعداء ، فانه لا يجب أن يغيب عن ذهن الاسبان أن الذى حفظ دون كيهوته ، الكتاب الذى ملأ الدنيا وشغل النـاس ، واحد من أولئك المسلمين الاعداء ، وأن ذلك الرجل لـم يمنعه دينه من أن يكون فيلسوفا يدرك الحقيقة وينشرها على الناس لينتفعوا بها.

---

(١٢) اترجم هنـا من ترجمـة كوهين الانجليزية ، وكـل اشاراتى فى نص الـدراسة هى الى تلك الترجمة : **Don Quixote**, trans. J. M. Cohen (Middlesex: Penguin, 1950) 73.

(١٣) فى الواقع أن وصف سيدى حامد بأنه مسيحى يرد على لسان سانكوبانزا فى الجزء الاول الفصل ٢٠ ، ص ١٥٣ . ولكن الاشارة تتكرر فى الجزء الثـانى ، الفصل ٢٧ ، ص ٦٤٦ ، ضمن الصورة الاكثر ايجابية له فى ذلك الجزء .

ان لسيدى حامد بننجلى فضلا لا يجب أن ينسى ، وعلاقته باسبانيا أكثر تجذرا وأهمية من علاقــة ذلك الموريسكى ريكوت الذى يعتــبر اسبانيا وطنه رغم نفيه عنها ، بل أنها أكثر تجذرا وأهمية من علاقة بعض الاسبــان أنفسهم بوطنهم . فلم يفعل كل الاسبان ما فعله المسلم العربى سيدى حامد .

التغير الذى يحدث فى شخصية بننجلى يؤكد ، فى تصورى ، ادراك سرفانتيس لما وصفه اميريكو كاسترو بالعلاقة التكــاملية بين الثقــافة العربية والحيــاة الاسبانية ، مثلما أنه مرتبط برغبة الكاتب الاسبانى فى تجاوز تلك العلاقة (١٤). فلم ينس الكاتب الاسبانى وهو يأخذ بأدب وطنه الى آفاق عصر النهضة ان يلتفت التفــاتة عرفان للدور الحيوى الذى لعبته الثقــافة العربية الاسلامية فى حيــاة الاندلس ، وللعلاقة العضوية المستمرة بين تلك الثقافة وأدب اسبانيا وهو ينحو باتجاه ما اعتبره سرفانتيس هوية بلاده وثقافتها الحقيقية ضمن العالم الاوربى المسيحى . فاذا حيا المؤلف الاسبــانى مؤلفا عربيا هذه التحية الرمزية فانه لا ينسى أن يذكر القــارىء بأن ما فعله رمزى فعلا ، وأن ما فعله سيدى حامد لم يكن ليجدى لولا جهود سرفانتيس نفسه . فكاراسكو الذى اثنى على سيدى حامد مرة يمضى ليثنى ثلاثا على «الرجل صاحب الذوق الذى تكبد المتاعب لكى يترجم (تاريخ دون كيهوتــه) من العربية الى قشتاليتــنا العامية ، من أجــل متعــة الانسانيــة » (ج ٢ ، فصل ٣ ، ص ٤٨٦) . ففى عربيتهــا لم تكن رواية دون كيهوته لتمتع العالم . كان لابد من لغة اسبانية تخرج منها هذه التحفة الابداعية وكأنها طائر الفينيق يخرج من رماد العصور السالفة ، أو الثقافة المنقرضة .

ان توظيف سرفانتيس لسيدي حامد بننجلى انما يعكس فى نهاية المطاف رؤية الكــاتب لطبيعة العلاقة بين العربى والاوربى . فمثلما يفضى المؤلف العربى الى المؤلف الاسبانى ، تفضى اسبانيا العربية الى اسبانيا الاوربية . ولكن اقتصار دور المؤلف العربى على تسجيل التــاريخ الاسبانى وحفظه ، كما يتمثــل ذلك التاريخ جزئيا ورمزيا بتاريخ دون كيهوته ، يعنى أن هوية اسبانيا العربية كانت مجرد هوية مؤقتة لم تزد على أن حفظت الهوية الاصلية ، وهى الهوية الاسبانية الاوربية . فسيدى حامد يذكر الاسبان بدون كيهوته ، وليس بأحد فرسان العرب ممن لا شأن للاسبــان بهم . ولربما أننا بتــأمل هذا المــدلول الضمنى نتأمــل ارهاصات الرؤية الغربية التقليدية والخاطئة طبعا للحضارة العربية الاسلامية

---

(١٤) Americo Castro, «The meaning of Spanish Civilization», **An Idea of History** trans. Stephen Gilman and edmund L. King (Colunbus Ohio State Univ. '1977) 154-155.

بوصفها مجرد حلقة وصـل بين ما انقطع من تاريخ أوربـا الحضارى . ففى العصور التالية ستكرس الدراسات الاستشراقية والكتابات التأريخية الغربية هذه الرؤية التى تكاد أن تلغى اصالة الحضارة العربية الاسلامية أو تلقى بهـا على هامش الحضارة الغربية .

— د —

التناول الأدبى الذى يزداد اقترابا من المنظور الاستشراقى للـدور العربى الاسلامى فى تاريخ الحضارة . وان لم يتبن ذلك المنظور بالكـامل ، هو تنـاول وردزورث . ففى الكتاب الخامس من قصيدته الكبرى «المقدمة» (البرليود) يروى الشاعر الانجليزى الرومانتيكى كيف أنه اثناء قراءة دون كيهوته على شاطىء البحر أخذه النوم وحلم بأنه فى صحراء ، ثم لم يلبث أن جـاء عربى بدوى على جمل وفى يديه شيئان اتضح انهما حجر وصدفة . وحين سأل وردزورث البدوى عن الحجر والصدفة أخبره البـدوى أن الحجر كتـاب «العنصر» لاقليدس ، أما الصدفة فقـال ان فيها شعرا يتنبـأ بطوفان يغرق الارض . وأن البدوى يسعى لاخفاء الحجر والصدفة ، أو الكتاب والقصيدة ، كى لا يدمرهما الطوفان . ثم استمع وردزورث الى الصوت الشعرى فى الصدفة فأدرك مغزاه رغم غرابة اللغة، وحين التفت رأى المـاء يقترب تحقيقا لنـبؤة القصيدة ، فطلب وردزورث من البدوى أن ينقـذه ، لكن هذا الاخير رفض ومضى تاركـا الشاعر يجرى خلفه والماء وراءه ، الى أن افاق الحالم ، كما يحدث عادة ، فى اللحظة المناسبة .

فى هذا الحلم الزاخر بالدلالات يهمنا ثلاثة عنـاصر : العربى ودون كيهوته ، والكتب . ومن ربط هذه الثلاثة عناصر تتشكل قراءة وردزورث للدور العربى فى تاريخ الحضارة ، كما يتمثـل ذلك الدور فى صلة العرب باسبانيا . نوم الشاعر ودخوله فى الحلم اثناء قراءة الرواية الاسبانية ، يعنى أن الثقـافة الاسبـانية تمثل اطارا هاما للرؤيا . وخروج البدوى من هذا الاطار بسعيه الحثيث لانقاذ الكتب ليس مستغربا فى سيـاق الدور الذى يلعبه سيدى حامـد بننجلى كمنقـذ لـ دون كيهوته ، والدور الاكبر الذى لعبه العرب «كحفظه» للثقافة الانسانية . غير أن وجود الرواية الاسبـانية لا يحول دون التغيـير المهم فى نوع الكتب أو الثقافة التى ينقدها العرب . فبدلا من انقاذ دون كيهوته ، نجد العربى هنا ينقذ ثقافته وثقافة اليونان كما تتمثل تلكما الثقافتان فى الشعر العربى والرياضيات اليونانية ، أو القصيدة وكتاب اقليدس ، وفى هذا اضافة بعد يكاد أن يغيب تماما عن رواية سرفانتيس ، وهو الثقافة العربية ككيان مستقل عن الثقافة الاسبانية.

فى الكتاب الخامس من قصيدة وردزورث ترد أيضا اشارة الى ألف ليلة وليلة كعمل أدبى فتن به الشاعر فى صباه وسعى الى الحصول على اجزاءه الكاملة .

وحضور ألف ليلة وليلة الى جانب القصيدة والبدوى يقوى السياق العربى لحلم وردزورث ، أو يدعم عروبة البـدوى وخصوصيته الثقـافية وبالتـالى اختيار وردزورث له للقيام بالمهمة الحضارية . فقد كان من الممكن أن تكون الشخصية التى تقوم بانقاذ الكتب غير عربية ، كأن تكون انجليزية أو غير ذلك . ولو كان ذلك واقع الحال لما زادت الشخصية عن أن تكون واحدة من تلك الشخصيات التى تشبه كيهوتـه من المنظور الرومانـتيكى ، أى التى تسعى لتحقيق الحلم المستحيل باعادة صياغة العالم حسب رؤية الشاعر (١٥) . ولا شك أن البدوى احدى تلك الشخصيات الكيهوتية فى سعيه لانقاذ الحضارة ، لكنه بالاضافة الى ذلك بدوى عربى قادم من الصحراء ومن رواية اسبانية فى الوقت نفسه ، ويحمل شعرا عربيـا ، أى أن له شخصية تضاف الى شخصيته الكيهوتيـة . ونحن من هذا المنطلق قادرون على تفسير تلك الصورة فى حلم وردزورث التى يتمازج فيها البدوى بفارس لامنتشا ، حين يقول الشاعر مشيرا الى البدوى :

والآن
ها هو فى خيـالى الفارس
الذى يحكى سرفانتيس حكايته ،
ومع ذلك لم يكن الفـارس ،
وانما كان عربيا من الصحراء أيضا ،
ولم يكن أيـا من هذين ،
وكان الاثنين معـا (١٦) .

التمـازج المضطرب فى هذه الصورة يؤدى دورا واقعيـا باشارة الاجـواء المعروفة فى الاحلام ، حين لا تكون الصورة واضحة ، لكنه يثير دلالات أخرى فى الوقت ذاته ، منها توحيد البدوى بدون كيهوته ، وبالتالى مزج العربى بالاسبانى، ومنها أيضا الدلالة المعاكسة وهى زيادة استقلالية الشخصيتين عن بعضهما . اللافت للنظر هو تكرر هذا النموذج من التمازج والاستقلال فى حالتى الحسن الفاسى / ليو الافريقى ، وسيدي حامد بنجلى المسلم / المسيحى . يقول الحسن الفـاسى لبيتس : «ولكن لا تشك فى أننى أيضا ليو الافريقى الرحالة .. » (ليـو الافريقى ، ٣٨) . وفى كـل حالات التمازج / الاستقلال هذه لا مجال للخيـال البحت ، بل ثمة أرضية واقعية تاريخية يتكىء عليها التصور الأدبى .

---

(١٥) فيما يتصل بالمنظور الرومانتيكى لـ دون كيهوته ، انظر :
Anthony Close, **The Romantic Approach to Don Quixote** (Cambridge: Cambridge UP, 1978).

(١٦) **Wordsworth: Poetical Works**, ed. Thomas Hutchinson (Oxford: Oxford UP, 1936) 523, 11. 121-125.

فى حلم وردزورث ، قد تكون الصورة أقـرب من شبيهتيها عنـد سرفانتيس وبيتس الى الخيال الغرائبى ، لكن وجود الرواية الاسبانية ، بثقلهـا التاريخى والثقافى ، والمعلومات المتوفرة لدى وردزورث عن العرب عن طريق الاستشراق وأدب الرحلات ، كـل هذه تمنح الحلم بعدا واقعيـا وتربط خيـاله بملابسات التـاريخ ، ومن ضمن ذلـك الوجـود العربى فى الانـدلس وأثره فى الثقـافة الاوربية (١٧) . واذا كنا لا نستطيع أن نقول أن الاندلس العربية قد أثرت هنا فى نشأة الأدب الرومانتيكى الانجليزى ، فاننـا نجد فى حلم وردزورث ادراكـا ضمنيا للـدور العربى فى نشـأة الحضارة الاوربية ككـل . ويبـدو أن ادراك سرفانتيس للدور العربى فى تشكيل الثقـافة الاسبانية قد لعب دورا مهما فيما توصل اليه الشاعر الانجليزى .

أما فى حالة بيتس وليو الافريقى فان ثمة ادراكا أكثر وضوحا ومباشرة لأهمية الدور العربى فى صياغة الحضارة ، ليس الغربية فحسب وانما الانسانية أيضا . ويشترك الشاعر الايلندى مع سابقه الانجليزى فى اعطاء ذلك الدور العربى بعدا مستقبليـا وليس ماضويا فحسب . لكن بيتس أوضح من وردزورث فى الاكتفاء على حقائق الوجود التاريخية للعرب فى الاندلس لصياغة قرائته الرؤيوية لمسيرة الحضـارة .

الدكتور سعد بن عبد الرحمن البازعى

---

(١٧) مثـل غيره من الشعراء الرومانتيـكين يبدوا أن وردزرورث قد تـأثر بما نشره رائـد الاستشراق الانجليزى السير وليم جونز حول ذلك التأثير انظر :

M. H. Abrams, **The Mirror and the Lamp** (London: Oxford UP, 1953) 87;

وكـذلك :

Fatma Mousa-Mahmoud, **Sir William Jones and the Romantics** (Cairo: The Anglo-Egyptian Bookshop. 1962.

أما عن تأثر وردزورث بأدب الرحلات ، فانظر :

Charles Norton Coe, **Wordsworth and the Literature of Travel** (New York: Octagon Books, 1979).

تحفة الالباب ونخبة الاعجاب

بين الحقائق والعجائب

قراءة فى رحلة أبى حامد الغرناطى

شاع فى تاريخ الكتابة العربية نوع من المؤلفات تعرف بكتب العجائب أو الغرائب . وقد تعدد كتاب هذا النوع من الكتابة (١) ، واختلف منهج كل منهم عن الاخر ، كما تباين الغرض من ذكر تلك العجائب (٢) ، فضلا عن أن اللاحقين منهم كانوا ينقلون بعض تلك العجائب من السابقين عليهم .

لذلك نجد أن كثيرا من تلك الفرائد أو الخرائد يتردد صداها فى كتب مختلفة ليس شرطا بنفس النص ولكن باختلاف الى حد ما أما فى وصف بعض الظاهرات أو بعض الاحداث ولكن مع الحفاظ على المحور الاساسى الذى تدور عليه العجيبة . ولقد شاعت تلك العجائب فى الكتابات الادبية .

ويلاحظ على هذا النوع من الكتابة أنها :

أولا : حفلت بكثير من الغرائب والعجائب التى يحار العقل فى تفسيرها وتبدو لمن ينظر اليها أنها معجزة . على أن بعضا منها (وبعد تقدم العلوم خاصة) أصبح تفسيره معروفا على أنه مجرد ظواهر طبيعية . ولكن لعجز العقل الانسانى حينذاك عن ايجاد تفسير أو تبرير لما يحدث فقد أرجعها الى خارج المألوف وسماها غرائب أو عجائب .

---

(١) على سبيل المثال :

- ابن الوردى (زين الدين أبو حفص عمر) ، فريدة العجائب وفريدة الغرائب ، برزك من شهريار الناخداة الرام هرمزى ، عجائب الهند بره وبحره وجزايره ، الدمشقى (شمس الدين ابن عبد الله الصوفى) نخبة الدهر فى عجائب البر والبحر ، القزوينى (زكريا محمد بن محمود) عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات .

(٢) يرى القزوينى أن « العجب حيرة تعرض للانسان لقصوره عن معرفة سبب الشىء أو عن معرفة كيفية تأثيره فيه . والغريب كل أمر عجيب قليل الوقوع مخالف للعادة المعهودة والمشاهدات المألوفة ، وذلك اما من تأثير نفسى أو تأثير أمور فلكية أو أجرام عنصرية كل ذلك بقدرة الله تعالى وارادته . القزوينى (زكريا محمد بن محمود) ، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات بيروت ، ١٩٧٣ ، ص ٣١ .

ثانيا : أن أغلب ما ورد بها من عجائب أو غرائب ولم نجد تفسيرا لها الى الان ، لم يرها أو يشاهدها كاتبا بل نقلها أو سمعها من آخرين .

ثالثا : لم تكن مادة هذه الكتب كلها غرائب وعجائب فقط بل أن بها كثيرا من المعطيات الواقعية والحقائق التاريخية .

ويرى حسين فوزى « أنه كلما كان المؤلف قليل الحظ من العلم كانت طريقته فى ايراد ما يروى طريقة ذاتية ، ولا يملك ما يؤهله لفهم ظاهرة حية أو غير حية. وقد يضاف الى هذا بأنه وهو يكتب للعامة يتأثر بما يتوقع أن يثيره فيهم من عجب مما يباعد بينه وبين توخى الواقع أو توقى المغالاة (٣) » ، وربما كان بوسعنا أن نضيف الى هذا أن البيئة الثقافية التى يكتب المؤلف فى اطارها تكون مؤشرا يحدد اتجاه كتاباته .

ويبدو أيضا أن الشعور الدينى غير الواعى لدى بعض العجائبيين دفعهم لتصديق تلك العجائب بل ومحاولة الاستزادة منها والاكثار تأكيدا واشهادا لقدرة الله عز وجل ناسين أن قدرة الله فوق كل أعاجيبهم . هذا التدين العطفى الشكلى هو الذى يصبح بمثابة الاريج الثقافى الذى يتسبب فى ازدهار مثل هذه الكتابات .

وعلى كل ، يرى البعض أن هنالك تدرجا وتفاوتا كبيرا بين كتب العجائب يجعل من بعضها ما يصح أن يوضع فى مصاف الكتب ذات الصبغة العلمية ، والنظرة الاقرب الى الموضوعية ، ومن البعض ما يقربها من أراجيف العوام . ولكن ليس معنى هذا أن هذه الاخيرة صفر من الحقائق العلمية ، أو أن الاولى خلو من التحريف (٤) .

وهنا نجد أنفسنا بمواجهة سؤال يطرح نفسه حول الهدف من تأليف مثل هذه الكتب ؟ ان الاحاطة بظروف النشر فى تلك العصور التى لم تعرف المطبعة وانتاج مئات أو آلاف النسخ ، تجعلنا نميل الى الاعتقاد بأن هذه الكتب ألفت بقصد القائها على مسامع جمهور من رواد المجالس والمحافل ومجامع السمر . وربما تكون الاشارة الى « العجائب » و « الغرائب » فى العنوان نفسه دليلا على صدق ما ذهبنا اليه .

ومن المرجح أن حالة التدهور التى أصابت العالم الاسلامى وجعلته محل طمع القوى العالمية الاخرى من صليبيين ومغول ، هى التى دفعت الى ظهور

---

(٣) حسين فوزى ، حديث السندباد القديم ، القاهرة ، ١٩٤٣ ، ص ٣٥ .
(٤) حسين فوزى ، المصدر نفسه ، ص ٣٨ .

تلك الكتب التى تحاول ابراز قدرة الله وعظمته (٥) . وهو ما يتسق مع ظهور الدراويش ، وشيوع أخبار المعجزات والخوارق ، وما الى ذلك من مظاهر التدين الشعبى العاطفى فى تلك العصور .

ومواضيع أى من هذه الكتب لا يخرج عن وصف للاجرام السماوية والبلدان والبحار ، وخصائصها وساكينيها من انسان وجان وحيوان وما بهما من مزروعات ونباتات ، وخصائص ، الاحجار والنبات بالاضافة الى بعض الحكايات الخرافية ، وما شابه ذلك .

وليس معنى ذلك أن كل كتاب من كتب العجائب تناول الموضوعات السابقة بأكملها ، ولكن محتواها يدور حول ما سبق من مواضيع .

ومن الجدير بالذكر أن مصادر تلك الكتب ثلاثة : هى النقل من الكتب ، السماع والمشاهدة . وكان المصدران الاولان هما سبب حفول تلك الكتب بكل هذه الاعاجيب والغرائب .

ذلك لأن أغلب المادة الموجودة بالكتب المنقولة عنها وصلت الى صاحب الكتاب أيضا بالسماع .

وخطورة السماع هنا أن الراوى عندما يروى حكاية ويجد سامعه مندهشا ربما يعمد الى التضخيم والتهويل فى احداث حكايته وربما يؤلف أحداثا فورية لكى يحصل على المزيد من اعجاب واندهاش سامعيه . كذلك تتزايد الاحداث بانتقال الرواية من راو لاخر ، فكل يزيد فيها وهذا طبع بشرى معروف . وما على كاتب هذا النوع من الكتابة الا أن يكتب ما سمعه دونما تدقيق أو تمحيص ويكتفى بذكر حدثنى فلان وكأن ذكر الاسم كاف لكى نتأكد من صدق الحكاية .

وفى المقابل نجد أننا لو طالعنا أحد كتب العجائب وفحصنا المادة التى يرويها الكاتب عما شاهده بنفسه نجد أن أغلبها مادة حقيقية .

وسنحاول أن نعرض لاحد تلك المؤلفات وهو «تحفة الالباب ونخبة الاعجاب» لأبى حامد أبو عبد الله محمد بن عبد الرحيم المازنى القيسى الغرناطى الاقليشى القيروانى ويدور اسمه فى المراجع الادبية فى صياغات مختلفة لهذه الاسماء العديدة ، وقد عرفت أسفاره من مصنفاته التى لم يصل الينا منها غير « تحفة الالباب » ، موضع هذا البحث ، والمعرب عن بعض عجائب المغرب .

وصاحب كتاب التحفة رحالة جاب الافاق ويقدر أن ما زاره من البلدان يقرب من نصف المعمور حينذاك ، وقبل تناول تحفته سنجوب سريعا خلال حياته .

---

(٥) هذا ما نلحظه الان من وجود تيارات دينية مختلفة – الاسلام لديها مظهر وليس جوهر ، ترهيب ، وليس ترغيب ، تكفير وليس تعليم ، تتصايح بالاسلام ولا تفهم عنه شيئا . وطبعا لذلك أسباب .

ولد أبو حامد بغرناطة عام ٤٧٣ هـ / ١٠٨٠ م وكانت أولى رحلاته الى مصر عام (٥٠٨ هـ – ١١١٤ م) ثم عاد الى وطنه وغادره مرة أخرى عام (٥١١ هـ – ١١١٧ م) بنية الرجوع اليه مرة ثانية فيما يبدو ومر فى رحلته هذه على جزيرة ساردينيا وصقلية ومصر .

ونلتقى به فى بغداد عام (٥١٦ هـ – ١١١٢ م) حيث أمضى أربعة أعوام وفى عام (٥٢٤ هـ – ١١٣٠ م) يذهب الى ايران ويعبر بحر قزوين فى العام التالى ويصل الى مصب نهر الفلجا . وقد قام بثلاث رحلات خلال هذه الفترة الى خوارزم . وهناك احتمال كبير بأنه زار هنغاريا وكان موجودا بها عام (٥٤٥ هـ ١١٥٠ م) . وقد قضى أعوامه الاخيرة فى بغداد عام (٥٥٥ هـ – ١١٦٠ م) وبالموصل (٥٥٧ هـ – ١١٦٢ م) ، وتوفى بدمشق عام (٥٦٥ هـ – ١١٧٠ م) (٦) .

بدأ أبو حامد كتابه التحفة (٧) فى عام ٥٥٧ هـ – ١١٦٢ م عندما وصل الى الموصل ، ولم يكن دافعه الى كتابته دافعا ذاتيا ، خاصة وقد تعدى الثمانين . انما كتبه نتيجة لالحاح صديقه الشيخ أبى حفص عمر بن محمد . ويبدو أن أبا حفص كانت له منزلة كبيرة لدى أبو حامد ، فهو يثنى عليه ثناء حارا فيقول « فشهدت من كرمه واكرامه وتواضعه وانعامه لجميع المسلمين .. فهو فى هذا العصر معدوم القرين .. ولم يزل – أيده الله وأبقاه ومن المكاره وقاه – يحثنى كلما كنت ألقاه أن أجمع ما رأيته فى الاسفار من عجائب البلدان والبحار ، وما صح عندى من نقله الاخبار والتقاة الاخبار» (٨) .

ويتضح لنا من هذه الفقرة أن أبا حامد لم تكن لديه نية الكتابة وأن الذى دفعه الى ذلك دفعا هو صديقه العزيز أبو حفص . ولولا هذا الاعزاز ربما لما كتب أبو حامد شيئا لانه كان مشغولا بأهله ووطنه . حيث كان يعتبر نفسه فى حالة تشتت « واجبته الى ذلك وان لم أكن هنالك لغروب الفطن وضيق العطن وبعد الاهل والوطن وتشتت الاحوال وركوب الاهوال وطول الاغتراب .. »(٩).

ولكن ما الذى دعا أبا حفص الى الالحاح على أبى حامد لكى يكتب كتابه هذا يبدو لنا أن أبو حامد كان كثيرا ما يحكى أخبار رحلاته وغرائب مشاهداته ،

---

(٦) لمزيد من التفاصيل حول حياة أبو حامد ورحلاته .
حسين مؤنس ، الجغرافيا والجغرافيون فى الاندلس ، صحيفة معهد الدراسات الاسلامية فى مدريد ١٩٦٣ – ١٩٦٤ ، ص ١١ – ١٢ ، كراتشكوفسكى ، تاريخ الادب الجغرافى العربى ، المجلد الاول ، نقله الى العربية صلاح الدين هاشم ، القاهرة ، ١٩٦٣ .

(٧) الكتاب الذى سنعتمد عليه . تحفة الالباب وتحفة الاعجاب نشر وتحقيق :
Gabriel Ferrand In journal Asiatique. Juillet-september, 1925.

(٨) تحفة الالباب ، ص ٣٥

(٩) المصدر نفسه ، ص ٣٦

ليس هذا فقط ولكنه من المؤكد أنه كان طلى الكـلام ، شيق الحديث ، فضلا عن كـثرة مشاهداته ورحلاته الى بقـاع كثيرة ، ندر من الناس من قام بمثـل تلك الرحلات .

ولنـتجول بين دفتى تحفة الالباب لنتبـين أدب أبى حامد وأسلوبه ومنهجه وشخصيته وأى المواضيع كان محور اهتمامه بأننا لن نتعرض لكـل ما ورد فى الكتاب ولكننا سنشير الى نماذج منها بحيث تغطى كل ألوان مواد الكتاب .

ان التمهيد الذى يسبق مقدمة وأبواب الكتاب يدل على أن شيخنا رجل متدين شديد الايمان واعتزازه الاكبر منذ اغترابه كان للائمة فيقول « ومنـذ أغتربت عن المغرب الاقصى شاهدت من الائمة الكرام ما لا يعد ولا يحصى وأولانى الله عز وجـل على أيديهم من أنواع النعم والاحسان ما لايقدر على احصائها لسان انسان جازاهم عنى الله أفضل الجزاء » (١٠) .

ولن نجـد أفضل من مقدمة الكتـاب لكى نستدل منها على الهدف من وراء كتـابه هذا الكتـاب ، واى الموضوعات احتواهـا لكى يخدم هـذا الهدف أو تؤدى اليه .

فبعد أن يتحدث عن العقول وأفضلية بعضها عن بعض ، حيث يذكر «أن عقول الملائكة والانبياء (١١) أفضلها ، وأقلها عقول الصبيان .. » وبقدر هذا التفاوت يقع الانكار لاكثر الحقائق من أكثر النـاس لنقصان العقـل ، لان الذى يعرف الجائز والمستحيل يعلم أن كل مقدور بالاضافة الى قدرة الله تعالى قليل فالعاقل اذا سمع (عجبا) جائزا استحسنه ولم يكذب قائله ولا هجنه والجاهل اذا سمع ما لم يشاهد قطع بتكـذيب وتزييف ناقله وذلك لقلـة بضاعة عقله وضيق باع فضله وقد وصف الله تعالى الجهال بعدم العقول (بقوله تعالى) : أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون » وقد أودع الله تعـالى من عجائب الموضوعات فى الافاق والسموات كما قال (تعالى) : «وكأين من آية فى السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون » . وقد ندب الى النظر فى عجائب الدنيا بقوله تعالى : « قل سيروا فى الارض فانظروا كيف بدأ الخلق » . وقد قيل (شعر) :

فى الأرض آيـات فلاتك منكرا فعجائب الانبـياء من آيـاته

ومن شهد حجر المغناطيس وجذبه للحديد وكذلك حجر (عرة) الماس الذى يعجز عن كسره الحديد ويكسره الرصاص ويثقب اليواقيت والفولاذ ولا يقـدر على ثقب الرصاص يعلم أن الذى أودعه هذا السر قادر على كل شىء » (١٢) ,

---

(١٠) المصدر نفسه ، ص ٣٤

(١١) من المعروف أن الانبياء أفضل درجة من الملائكة لذلك كان يجب أن يأتى ذكرهم أولا .

(١٢) أبو حامد ، تحفة الاباب ، ص ٣٧ – ٣٨

من هذه المقدمة الموجزة نجد أن أبا حامد قد صادر على حق العقل فى التفكير فالعقل الكامل لديه هو الذى يستحسن كل ما يروى له من غرائب وعجائب ولا ينكر شيئا . فعلى العامل عدم الاستفسار أو السؤال عن أمر يبدو له أو يخفى عليه ، بل عليه استحسان كل ما يلقى على اسماعه ، لان الذى يحاول المعرفة أو السؤال هو الجاهل بعينه .

والجائز والمستحيل فى نظره هو العجائب والغرائب التى انتشرت بين ثنايا كتابه ، وهذه العجائب خير دليل على قدرة الله تعالى ، لذلك كلما خرجت العجائب عن المألوف وكثرت كلما كان ذلك دليلا على قدرة الله تعالى .

ويطبق أبو حامد هذه المصادرة على نفسه من المقدمة فلم يكلف نفسه عنـاء السؤال أو اختبار قدرة كل من الرصاص والماس .

ويأخذ الباب الاول عنوان « فى صفة الدنيـا وسكانها من انسها وجانها » . ويبدأ أبو حامد حديثه عن مساحة الارض بـ « يقال » لا يذكر القائل أو المصادر الذى استقى منـه هذه المعلومة . ويقدر أبو حامـد مساحة الارض هنا بالزمن فيقدر بمسيرة مائة عام ، وقدر طول آخر بلاد الشمال واتصالها ببحر الظلمات بثمانين سنة من المائة ، وأربعة عشر سنة لانواع السودان ، وبلادهم مما يلى المغرب الاعلى المتصل بطنجة ممتدا على بحر الظلمات ، وستة سنين بين الحبشة والهند والصين والفرس والترك والخزر والصقالية والروم والافرنج والنامس واللكزان والطالشان والعرب وأهل اليمن والعراق والشام ومصر وأندلس الى رومية العظمى وسائر أهل الكفار وانما المسلمون بينهم جزء من ألف جزء »(١٣)

وقد بعد أبو حامد كثـيرا عن جادة الصواب فى تقـدير مساحات البلـدان المختلفة فزاد من مساحة آخر بلاد الشمال وبحر الظلمات كثيرا جدا عن الواقع وربما لان تلك المناطق كانت مجهولة بالنسبة له فبـالغ فى مساحتها وقلـل من مساحة البلاد التى مر بها .

وعندما يتكلم عما يسميهم « بياجوج وماجوج » يذكر بعض المعلومات عنهم ثم يقول « ولا دين لهم فيما يقال والله أعلم » (١٤) من الذى قال ! الله أعلم .

ويلاحظ أنه عندما تكـلم عن السودان يتركها ليتحدث عن غيرها ويعود مرة أخرى الى ذكر السودان وقد تناول فى حديثه بلاد السودان وغانة والمغرب والهند والصين وفى ثنايا ذلك يتكلم عن بعض صفات أهل هذه المناطق وبعض الحيوانات التى تعيش هناك كل هذا فى صفحات قليلة . ولا نعرف من روايته مصدر هذا

---

(١٣) المصدر نفسه ، ص ٣٩ – ٤٠
(١٤) المصدر نفسه ، ص ٤١

الكـلام الا عند انتقـاله لذكر المغرب والصين فيعتمـد على الشعبى فى كتـابه سير الملـوك .

ومن الاعاجيب أو الخرافات التى يذكرها هنا « أنه فى فيافى بلاد المغرب من ولد آدم كلهم نساء ولا يكون بينهم ذكر ولا يعيش فى أرضهم وأن أولئك النساء يدخلن فى ماء عندهن فيحملن من ذلك المـاء فتلد كل امرأة بنتـا ولا تلد ذكرا البتة » (١٥) .

ويلاحظ أن حكـايات ممالك للنساء أو جزر النساء أو ممـالك للنساء تحت البحار تتردد كثيرا فى الاداب الشعبية العالمية .

ولا أعرف يقينا كيف يعقل الشيخ المتدين هذا ، ولا يفكر فيه ولا يحاول التأكد من صحة هذه الاخبار لان القرآن الكريم يذكر :

« يا أيها النـاس انا خلقنـاكم من ذكر وأنـثى .. » (١٦)

على أنه فى هذا الباب يذكر بعض الحقائق المعروفة فعلى سبيل المثال « وبلاد الصين وأهل الهند أعلم الناس بأنواع من الحكم على الطب والنجوم والهندسة والصناعات العجيبة التى لا يقدر أحد سواهم على أمثالها وفى جبالهم وجزائرهم بنيت شجر العود وشجر الكـافور وجميع أنواع الطيب كـالقرنفل والسنبـل والدارصينى .. » (١٧) .

وينتقل صاحب التحفة ويتحدث عن ساكنى العالم الاخر (الجان) ويخلط قول الله عز وجل بالخرافات التى يحكيها وقـال عز وجل : « وخلق الجان من مارج من نار » . ثم خلق من الجن زوجته وسماها جنينية فغشاها زوجها الجان فحملت فأقامت ما شاء الله فلما اثقلت وضعت احدى وثلاثين بيضة .. » (١٨) ,

وحديثه عن الجان ليس به شىء من الحقيقة أو ما يقرب منها ، بل هو أقرب الى هذيـان أدنى العوام . ورغم أنه نقـل روايته عن الجان من بعض الكـتب المتقدمة المـأثورة عن العلماء ، فلم يذكر عناوين الكتب أو اسماء مؤلفيهـا . وكان جدير بأبى حامد وهو الرجل المتدين أن يفصل على الاقل فى روايته بين كلام الله سبحانه وتعالى وحكايته ، فلا يخلط بينهما .

أما الباب الثانى فعنوانه « فى صفة عجايب البلدان وغرائب البنيان » (١٩) وفيه يذكر قوم عاد بادئا بقوله تعالى « ألم تر كيف فعل ربك بعاد ارم ذات العماد

---

(١٥) المصدر نفسه ، ص ٤٢ – ٤٧
(١٦) القرآن الكريم ، سورة الحجرات ، آية ١٣
(١٧) أبو حامد ، تحفة الالباب ، ص ٤٨
(١٨) المصدر نفسه ، ص ٥١ – ٥٥
(١٩) المصدر نفسه ، ص ٥٥ – ٩١

التى لم يخلق مثلها فى البلاد » (٢٠) ، وينتقل بعد ذلك ليحكى حكـاية عاد من كتاب السير والملوك للشعبى الذى يعتمد عليه كثيرا ، وطبعا حكايات لا تحمل من الحقيقة سوى قول الله تعـالى ولكنها فيما يبـدو تروق للعامة الذين كانوا يمثلون جمهور هذا المؤلف وأمثاله .

وبعد حكاية عاد يأتى الى ذكر مدينة النحاس التى بنتهـا الجن لسليمان بن داود عليهمـا السلام فى فيافى الانـدلس بالمغرب الاقصى وينسب أبو حامد هذا الحديث لشخص يدعى هقل بن زياد . وجدير بالذكر أن حكاية مدينة النحاس وردت تقريبا كما هى فى ألف ليلة وليلة (٢١) ، بل أن زمن الاحداث كان واحدا فى الحكايتين وهو العصر الاموى وأيضا مكـان الاحداث وأشخاص الحكـاية بنفس الاسماء تقريبا وهو أمر يلفت النظر الى حقيقة الدور الثقـافى الذى كانت تؤديه مثل هذه الكتب .

وكـان من ضمن المبـانى أو الاثـار التى تنـاولها فى هذا الباب (منـارة الاسكندرية) .

فذكر من قام ببنـائها والمرآة الحارقة التى كانت موجودة بها والتى تحرق الاعـداء وكيف احتـال الروم حتى خربوهـا وهو حديث يجمـع بين الحقيقة والخيـال .

وسنعرض لبعض الفقرات التى يصف فيها المنارة باعتبار أنها أثر لم يعد له وجود ، وكذلك لانه يصف هنا بعينه لا بأذنه . فضلا عن أن بعض الباحثين (٢٢) يرون أن أبا حامد كان واحد من بين آخر من رأوا فنـار الاسكندرية فى صورته التـامة .

« .. كان علوها أكثر من ثلثمائة ذراع (٢٣) مبنية بالصخر المنحوت مربعة الاسفل وفوق المنارة المربعة منارة مثمنة مبنية بالاجر وفوق المنارة المثمنة منارة

---

(٢٠) لمصدر نفسه ، ص ٥٥ – ٦٠

(٢١) ألف ليلة وليلة ، طبعة صبيح ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ج ٣ من الليلة ٥٦٣ الى الليلة ٥٦٨

(٢٢) كراتشكوفسكى ، لمصدر السابق ، ج ١ ، ص ٢٩٦

(٢٣) الذراع ٢٤ أصبع والاصبع ست حبـات شعير مضمومة بطول بعضها الى بعض ياقوت ، معجم البلدان ، ج ١ ، ص ٣٥ ، العمرى ، مسالك الامصار ، ج ٢ ورقة ١٣٠ ، فاذا اعتبرنا حبة الشعير ٢,٥ مللى يكون طول الذراع ٢,٥ × ٦ × ٢٤ = ٣٦ سم ، فلاح شاكر أسود ، بحوث المؤتمر الجغرافى الاسلامى الاول ج ٣ ، ديرى كرو نالينو فى كتابه علم الفلك عند العرب أن الذراع البلدى يساوى ١٩٧٣,٢ مترا ، ص ٢٨٨ وهناك من يرى أن الذراع البلدى يعادل ٥٨, من المتر والمعمارى تقريبا ٧٥, من المتر ، أبى دلف ، الرسالة الثانية ، تحقيق بطرس بولفاكوف ، ترجمة منير موسى ، القاهرة ، ص ٤٠

مدورة وكانت كلها مبنية بالصخر المنحوت كل صخرة أكثر من مايتى من (٢٤). وكان عليها مرآة من الحديد الصينى عرضها سبعة أذرع كانوا يرون فيها جميع ما يخرج من ماء البحر .. والنصف الاسفل الذى من عمل ذى القرنين يدخل الانسان من الباب الذى للمنارة وهو مرتفع من الارض مقدار عشرين ذراعا يصعد اليه على قناطر مبنية بالصخر المنحوت على هذه الصورة التى أصورها فاذا فى باب المنارة يجد على يمينه بابا فيدخل منه الى مجلس كبير مقدار عشرين ذراعا مربعا يدخل فيه من جانبى المنارة (على ما أصوره ان شاء الله تعالى) ونجد فيه بابا آخر يفضى الى طريق عن يمين الطريق وعن شماله بيوت كثيرة كل بيت يدخل فيه الضوء (من) خارج المنارة ثم يجد بيتا كبيرا فالبيت الاول وطريقا مثل الاول فيه بيوت كثيرة مفضية الى مجلس آخر ثالث كبير مثل الذى قبله ثم طريقا كالذى قبله ثم يفضى الى مجلس آخر رابع مثل الذى قبله له باب واحد فتحتاج أن يرجع حتى يخرج من الباب الاول وكثير الجهال يضلون فيه فيهلكون لقلة (بضاعة) معرفتهم بذلك الترتيب وقد دخلتها مرات كثيرة فى سنة احدى عشر وخمسمائة واذا خرج الانسان يعود الى طريق الصعود الى المنارة يتمشى فى درج المنارة صاعدا فاذا دار حول الفحل مرتين وجد أيضا بيتا مثل الاول وبيوتا صغارا وفى كل ركن بيتا كبيرا كما ذكرته قبل هذا وهى من عجائب الدنيا وهذه صورتها وصورة المطلع الى بابها كما ذكرته » (٢٥) .

ويلاحظ أنه رغم حديثه على احدى عجائب الدنيا على حد قوله ، الا أنه لم يسهب فى الكلام عنها ، مع أنه شاهدها بينما هناك بعض الاخبار أو الحوادث أو الاثار التى لا تعقل واسهب فى وصفها مع أنه لم يشاهدها وانما سمع عنها مثل حكاية مدينة النحاس .

والجميل عند رحالتنا أنه أدرك أهمية المنارة فقام بعمل الكاميرا فى عصرنا هذا وقام برسمها وهو رسم يفتقد طبعا الى الدقة والى الجمال والى مناسيب الرسم الا أنه عمل يحسب له ويحمد عليه .

وهذا الرسم يدفعنا الى التساؤل هل رسم أبو حامد المنارة حال مشاهدته اياها ؟ أم رسمها من الذاكرة حين طلب اليه أن يكتب رحلته واذا رجعنا الى ثنايا حديثه نجد ما يفيد المعنيين :

« على هذه الصورة التى أصورها »

« على ما أصوره ان شاء الله تعالى »

---

(٢٤) وزن المن البغدادى فى المتوسط ٨١٦,٥ جم . حتى القرن السادس عشر الميلادى . حسين مؤنس ، المرجع السابق ، ص ٧٠ – ٧٢

(٢٥) أبو حامد ، المرجع السابق ، ص ٧٠ – ٧٢

ويدفعنا هذا الى الاعتقاد بأن أبا حامد كان يدون ليس بالضرورة كل رحلته ولكنه دون أجزاء منهـا حيث أثبت تاريخ بعض أحداث الرحلة ووقائعها . فلم تكن كل كتاباته من الذاكرة . وهذا يعنى أنه ربما كان قـد عقد النية على تدوين الرحلة ، ولكن ما مر به من أحداث ربما باعد بينه وبين ما انتواه حيث أنه لم يرويها الا بعد أن جاوز العقد التاسع من عمره ونتيجة لالحاح أحد الاعزاء لديه.

وكـأنى بأبى حامد وقـد باعدت المنـارة بينـه وبين ما يحبـه من أحاديث الاعاجيب فبعد أن يصف المنـارة مباشرة يعـود مرة أخرى سيرته الاولى « وقد عملت الجن لسليمان عليـه السلام فى الاسكندرية مجلسا من أعمـدة الرخام الاحمر الملون .. » (٢٦)

وبعد أعاجيب الجن يتحدث عن منارة عين شمس وهى المعروفة الان بمسلة عين شمس ثم يصف الشكل العـام للهرم بأدق وصف وأقصره « مربع الجملة مثلث الوجه » (٢٧) ويتكلم عن مقاييس بعض الاهرامات ، ويحدث عنده تضارب فى ذكر تلك المقاييس فيذكر أن عند مدينة فرعون يوسف عليه السلام أهرام أكبر وأعظم من أهرام الجيزة ، وأيضا عند مدينة موسى عليه السلام (٢٨) ، أهرام أخرى أكبر وأعظم مما قبلها وآخرها هرم يعرف بهرم هيدوم (٢٩) .

ويستطرد فيصف بعضا من آثـار مصر ومن وصفه ندرك أنه شاهد بعضها والاخر لسنـا على يقين بأنـه شاهدها . ثم ينتقـل بعد ذلك الى الشام ويصف باختصار عجائب البنيان ببعلبك ، تدمر ، حمص ، حوران وكـل هذا فى صفحة واحدة . ويصف بعض مبـانى ببغداد ، ثم ايوان كسرى ويفهم من وصفه أنه زاره .

ويقول عن حجر اردبيل « حجر فى الميدان أسود له طنين كالفولاذ له محك كمحك القلعى الرصاص وهو على صورة كلية البقرة (فيه) أكثر من مايتى من وخاصيته اذا عدم المطر جعلوه على عجلة وأدخلوه مدينة أردبيـل فينزل المطر ويدوم حتى يرجع يخرج (ذلك) الحجر الى الميدان فاذا خرج سكن المطر وهو من عجائب الدنيا والله أعلم » (٣٠) ، وهكذا يحكى لنا عن صانع المطر فى أردبيل

---

(٢٦) المصدر نفسه ، ص ٧٢ – ٧٣

(٢٧) المصدر نفسه ، ص ٧٤

(٢٨) لا نستطيع تحديد أى مدينة خاصة بفرعون يوسف عليه السلام ، ونرجح أنه يقصد الفيوم، والهرم الذى يتكلم عنه أبو حامد ، ربما يكون هرم هوارة بالفيوم ونفس الوضع ينطبق على مدينة فرعون موسى ونرجح أنه يقصد اقليم ما ببنى سويف حيث ان هرم هيدوم كما يسميه (ميدوم الان) يقع فى بنى سويف .

(٢٩) المصدر نفسه ، ص ٧٤ – ٧٥

(٣٠) المصدر نفسه ، ص ٨٢

وهو حجر وليس ساحرا كما عند بعض قبائل افريقيا ولم نفهم من روايته اذا كان شاهد عملية استجلاب الحجر للمطر أم شاهد الحجر فقط وهذا هو طبعا ما حدث أما البـاقى فقد حكى له . وهذا من قبيـل المعتقد الشعبى الذى يعتقد فى أشياء تجلب الضر والنفع وهى لا تملك من أمر نفسها شيئا ولكن ما نأخذه على أبى حامد انه لم يحاول ان يختبر ذلك ، بل يروى ذلك كحقيقة أو كيقين .

ويستمر رحالتنـا فى وصف عجائب البنيـان قرب خوارزم وفى أرض الخرز والترك ، ويفهم من حكايته أنه زار تلك البلاد . ولكنه يروى ما رآه وما سمعه فى تداخـل ، لا نعرف ان كـان ما يرويه مشاهداته أو يرويه نقـلا عن آخر لان ما يرويـه من أعاجيب لا يعقلها عاقل ، مثل حكـايته عن القريتين الموجودتين أسفل جبل دربندا ومن الجبل الموجود قرب خوارزم (٣١) .

ويتناول أبو حامد فى الباب الثـالث « صفة البحر وعجائب حيواناتها وما يخرج فيها من العنبر وما فى جزائرها من أنواع النفط والنار » (٣٢) .

وقد عظم أبو حامد من قدر بحر الظلمات – المحيط الاطلسى – وجعله البحر الرئيسى وكل بحار الدنيا خلجان منه والمحيطات فى مفهومه بحار . وواضح أنه جعله أعظم بحار الدنيا ، هذا لانه كان مجهولا بالنسبة له وللعـالم حينذاك ، والشىء المجهـول غامض والغموض قرين الجبروت والعظمـة . ومن الجدير بالذكر أنه لم يقصر حديثه على البحار فقط وانما تكلم عن الانهار أيضا .

ومن الطبيعى أن تزدحم حكـايات البحار بأعاجيب وخرافات مختلفة . فاذا كان البر المطروق الذى نستطيع سير غوره واختباره حالاته مليئا بالاعاجيب ، فما بال البحر المجهول ، لابد وأن يكون مسرحا لالاف الحكايات ، خاصة عندما يسدل الظلام استاره على الميـاه ، ولا يسمع راكب البحر سوى هدير المـوج ، وتكون حاسة السمع هى الحاسة الوحيدة التى تقوم بمقام جميع الحواس .

والغريب أن جزءا كبيرا من مشاهدات البحارة والتى كانوا يرونها على أنها أعاجيب فى ذلك الوقت اكتشفت حقيقتها بتقدم العلوم (٣٣) .

وعلى سبيل المثال فقط ما يذكره أبو حامد عن بحر الهند « فى بحر الهند خليج أحمر كالدم وبحر أصفر كالذهب وخليج أبيض كاللبن وخليج أزرق كالنيل والله

---

(٣١) المصدر نفسه ، ص ٨٤ – ٨٧

(٣٢) المصدر نفسه ، ص ٩١ – ١٠٢

(٣٣) لمزيد من التفاصيل حول حقائق أعاجيب البحار ، حسين فوزى ، المصدر السابق .
M. Edwards & L. Spence: Adictionary of non Classical Mythology, London, 1973.

يعلم من أى شىء تتغير هـذه الالوان فى هذه المواضيع والمـاء فى نفسه أبيض صاف كسائر المياه » (٣٤) .

هنا يقصد رحالتنا بالخليج الاحمر البحر الاحمر ومن المعروف أن المياه فى البحر الاحمر تبـدو حمراء فى بعض المواقع نظرا لوجود الشعاب المرجانيـة . وتأخذ المياه ألوانا مختلفة على حسب معامل انكسار الضوء على الميـاه ومدى عمق القاع ولون الرمال وكذلك الاعشاب البحرية التى توجد فى المياه .

ويحكى شيخنا عن سمكة تخرج من البحر الاسود مهاجمة أسماكـا أخرى فتفر منها تلك الاسماك عابرة مجمع البحرين ، وتأتى السمكة المهاجمة لتعبر فى طلبها فيضيق عنها مجمع البحرين لكبرها وعظم حجمها فترجع الى البحر الاسود وعرض مجمع البحرين ثـلاث فراسخ (٣٥) . وهذا يجعلنـا نتساءل اذا كان عرض السمكة حوالى تسعة أميال فكم يكون طولها ، أى كائن هذا حتى الخيال الشعبى فى حكايته وأساطيره لم يصل الى مثل هذا الحجم . فهل كان هذا خداعا تجاه بعض الظواهر الطبيعية ؟ .

وبالغ أبو حامد فيما يراه ، فلم تكن المبالغة قاصرة فقط على ما سمعه ونقله من الكتب فيصف سمكة المنشار بأنهـا « سمكة كالجبـل يبدو رأسها وظهرها وذنبها ومن رأسها الى ذنبها عظام سود كأسنان المنشار كل عظم فى رؤية العين أكثر من ذراعين وكان بينـنا وبينها فى البحر أكثر من فرسخ فسمعت الملاحين يقولون هذه السمكة تعرف بالمنشار اذا صادفت السفينة قسمتها نصفين » (٣٦) وسمكة المنشار هذه سمكة يبلغ طولهـا حوالى المترين . وهذا الطول لا يرى فى البحر من على بعد ثلاثة أميال كما يزعم .

وربما تأتى المبالغة هنا من رغبة فى اضفاء الاهمية على حكايته فلو انها سمكة عادية ما استرعت انتباه أحد من السامعين ، وربما كان خوفه من البحر سبب لتلك المبـالغة ونحن نعرف مدى الرهبـة التى يشعر بها الانسان وهو فى البحر وخاصة فى تلك السفن البدائية . لذلك كانت أجمل حكايات العجائب والمغامرات وأكثرها اثرة هى الحكايات المتعلقة بالبحر ، مثل حكايات السندباد .

ولنقرأ له هذا الوصف المتميز بالحيوية والتشويق والاثارة « ولقد رأيت يوما فى البحر وأنا على صخرة والمـاء تحت رجلى قد خرج ذنب حيـة منقطة بسواد (طولها) مقدار بـاع تطلب أن تقبض على رجلى فبعدت منهـا وأخرجت الحية رأسها كأنه رأس أرنب من تحت ذلك الحجر فسللت خنجرا كبيرا كان معى قطعت

---

(٣٤) أبو حامد ، المصدر نفسه ، ص ٩٣
(٣٥) أبو حامد ، المصدر نفسه ، ص ٩٤
(٣٦) أبو حامد ، المصدر نفسه ، ص ٩٤ – ٩٥

(به) رأسها فادخلت رأسها تحت الحجر ثم قبضت على الخنجر فلم أقدر أن أخلصه منها وكلما جرته وجذبته لـم أقدر على تخليصه منهـا فأمسكت مقبض الخنجر بيدى جميعه وجعلت (أجره) وألصقه بالحجر كأنى أقطع به شيئا فتركت الخنجر وخرجت من تحت الحجر واذا بها خمس حيات ورأس واحد (فعجبت من ذلك) فسألت من كان هنـالك عن اسم هذه الحية فقـالوا هذه تعرف بـأم الحيات وذكروا أنها تقبض على السمك فى البحر وتأكله حتى تعظم تكون كل حية أكـثر من عشرين ذراعا وأنهـا تقلب المركب وتأكل كـل من قدرت عليه (من أصحابها) وأن الحديد لا يقطعها ولا يؤثر فيها ثم بعد ذلك وقعت حية من هذه الحيات فى صنارة غـلام كان معى فأخرجها الى البـر فرأيت منظرا عجيبا فمها تحت رأسها فى الموضع الـذى يمكن أن يكون فيه الـدبر وحشاها فى دماغهـا وادخلوا سكينا فى فمها وأخرجوا خشوائها فماتت فسلخوا جلدها فكان أرق من قشرة البصلة خفيفا لينا فكنت أجعله على يدى وأجر عليه السكين الحاد المرهف الذى يحلق الشعر فـلا يؤثر فيه ولا يعلق منه بشىء وكان لحمها كاليه الغنم المطبوخة ليس فيه عظم ولا يصلح للاكل الا أنهم يصطادون به السمك فى السنارة فالسمك يحبه ويصطاد السمك به » (٣٧) .

ما سبق وصف للاخطبوط الذى يراه أبـو حامد عجيبة ولكنـه وصف عادى وحقيقى للاخطبوط بمفهومنـا نحن الان ورغـم ذلك فالوصف يتسم بالجمـال والجاذبية من انسان يراه لاول مرة ولا يعرف عنه شيئا .

والوصف السابق يحتوى على جزئين أو مشهدين المشهد الاول وهو ما رآه بنفسه وهو وصف ليس فيه من المبـالغة شىء والاخر وهو ما يتعلق بما سمعه وفيه قدر من المبالغة فنحن نعرف أن الاخطبوط لا يقلب المركب وأن أذرعه لا تنبت تباعا وأن الحديد يؤثر فيها .

ويظل الامر المحير – الذى لا يجد له رحالتنا تفسيرا – عالقا بذهنه لا يغيب عن بالـه الى أن يلتقى بأحـد ممن يثق فى كلامه ويسأله عنه « وفى بحر الروم جزيرة يقال لها صقلية فيها جبل قريب من البحر يخرج منه نار تضىء بالليل الى عشرة فراسخ وقد رأيت جزيرة صقلية لمـا ذهبت الى الاسكندرية سنة أحد عشر وخمسمائة وأخبرنى ببغـداد الشيخ الامام الزاهد (العالم العلامة) أبو القاسم بن الحاكم الصقلى حين سألته عن تلك النار ، قال أن تلك النـار تضىء على عشرة فراسخ لا يحتاج أحد معه فى تلك المواضع الى ضوء (ولا الى سراج فى طريق ولا فى قرية لكثرة ذلك الضوء) ويخرج من تلك النار حجار كبار كأعدال

---

(٣٧) أبو حامد ، المصدر نفسه ، ص ٩٦ – ٩٧

القطن يتقطع فيقع بعضها فى البر فيصير حجرا أبيض خفيفا يطفوا على المـاء لخفته والذى يقع فى البحر يصير حجرا أسود مثقبا يحك به الارجل فى الحمام يطفو على الماء أيضا وان وقع حجر من تلك النار على حجر أو رمل احترق الحجر واشتعل كما يشتعل القطن حتى يقع ذلك الحجر ويصير غبارا كالكحل ولا يحترق الحشيش ولا الثياب الا الحجارة والحيوان فهذه النار تشبه نار جهنم التى قال الله عز وجل وقودها الناس والحجارة أعاذنا الله تعالى منها ومن عذابها آمين يارب العالمين » (٣٨) .

وهذا الوصف كما هو واضح وصف جميل لحالة ثوران بركان ولكن كأنما عز على الحاكى أن لا يذكر شيئا ينافى المألوف وهو أن تلك النار لا تحرق الحشيش ولا الثياب . وطبعا نحن لا نقصد أن الحاكى أو الكاتب يتعمد ذكر تلك الغرائب فهى قد حكيت له وصدقها وانتهى الامر عند ذلك .

ونستشف من هذه الرواية أن رحالتنا يملك ذاكرة جيدة وشغف بالمعرفة . فقد رأى هذا البركان سنة ٥١١ هـ/١١١٨ م وسأل عنه عنـدما كان فى بغداد ، ولكن فى أى مرة لم يذكر تاريخا معينا . فقد مكث فى بغداد أربع سنوات من عام ٥١٦ هـ/١١٢٣ م وبعد رحلاته أمضى فى بغداد عـام ٥٥٥ هـ/١١٦٠ م وكـتب التحفة فى عام ٥٥٧ هـ/١١٦٦٢ م .

وعندما ينتقل أبو حامد للحديث عن بحر الهند والصين نجده يذكر روايات غيره ولا يتحدث بلسانه أو يقول رأيت ، فكل أحاديثه عن تلك البحار روايات لاشخاص أو مادة قرأها عند آخرين وذلك لانه لم يركب تلك البحار . وتبـدو الاعاجيب (بمفهومه أو مفهوم عصره) هنا أكثر من غيرها فى البحار الاخرى ويرجع ذلك الى أن البحار الاخرى عايشها وركبها عكس بحر الهند والصين فلم يرهمـا .

كذلك يجدر بنا أن نذكر أن المحيط الهندى كان مسرحا لاجمل القصص البحرى خاصة فى ألف ليلة وليلة ، وهزار افسانة الفارسية والاداب الشعبية الهندية . ويرجع ذلك الى كونه محيطا مليئا بالثروات فضلا عن ثراء شطئـانه أو بلدانه وتعدد حاصلاتها من نبـاتية وحيوانية ومعدنية ، هذا جانب والجـانب الاخر أمواج المحيط العاتية وتلوث مياهه تبعا لانتشار الشعاب المرجـانية وانكسار الضوء ، واختلاف التيارات البحرية . وتعدد الرياح التى تهب عليه بالاضافة الى تنوع حيواناته البحرية . وفوق كل هذا فقد شهد المحيط الهندى أقدم النشاطات التجارية البحرية لـم يسبقه فى هذا سوى البحر المتوسط . كـل هذا التنوع فى

---

(٣٨) أبو حامد ، المصدر نفسه ، ص ١٠٤ – ١٠٥

الظواهر الطبيعية والمناخية بالاضافة الى رهبة الانسان فى هذا المحيط أدى الى نشوء كثير من الحكايات التى تمتزج فيها الخرافة بالحقيقة . بيد أنها غالبا ما كانت بالنسبة لمن يرويها أو يسمعها حقيقة وليست خرافة .

ولنعش مع أبى حامد فى مجلسه لحظات جميلة نستعيد بها ذكريات مجالس السمر والعلم « وكنت فى مصر سنة اثنى عشر وخمسمائة واجتمعت بها الشيخ أبى العباس الحجازى وكان ممن أقام بأرض الصين والهند أربعين سنة وكان الناس يحدثون عنه بالعجائب فقلت له يا أبا العباس انى سمعت عنك أشياء كثيرة من العجائب والان أريد أن أسمع منك شيئا عن عجائب خلق الله تعالى وكان الشيخ الامام محمد بن أبى بكر (محمد ابن الوليد) الفهرى حاضرا فقال أبو العباس قد رأيت أشياء كثيرة ولا يمكن أن أحدث بها لان أكثر الناس يحسبون أنها كذب فقال الشيخ الامام أبو بكر يكون ذلك من العوام الجهال وأما العقلاء وأهل العلم فانهم يعرفون الجائز والمستحيل وذكر عجائب خلق الله تعالى يستحب التحدث بها اظهارا لقدرة الله تعالى فى عجائب مخلوقاته فقال له أبو العباس دخلت جزيرة سرنديب .. » (٣٩) ويسرد احدى العجائب .

ونجد هنا أن فكر الشيخ الامام أبو بكر هو نفس فكر الشيخ أبو العباس وهو فكر يوقف العقل عن التفكير تجاه أى شىء ولنرجع الى مقدمة أبى حامد نجد نفس الفكرة ويبدو أن هذه الفكرة كانت سائدة فى العالم الاسلامى وهى الهروب الى الغيبيات والايمان بالمعجزات الاتية من السماء هروبا من الواقع الاليم الذى بدأ يشهده العالم الاسلامى فى القرن الخامس والسادس الهجرى وقبل ذلك من تمزق العالم الاسلامى سواء فى شرقه أو غربه الى وحدات وطمع بعض القوى فى احتلال بعض أقاليمه . فقد شاخ العالم الاسلامى مبكرا .

ويعمد أبو حامد الى أسلوب جديد فى كتابته وهو الاستشهاد بما ورد فى بعض الكتب عما سيرويه بعد ذلك « ويكون فى جزائر بحر الصين طائر يعرف بالرخ يكون جناحه الواحد عشرة آلاف باع ذكر ذلك الجاحظ فى كتاب الحيوان وكان قد وصل الى المغرب رجل من التجار ممن سافر الى الصين فى البحر وأقام بها مدة ووصل الى بلده المغرب بأموال عظيمة وكان عنده أصل ريشة من جناح الرخ وكان يسع فيها قربة من الماء كان الناس يتعجبون من ذلك وكان يعرف الرجل بعبد الرحيم الصينى وكان يحدث بالعجائب فذكر .. » (٤٠) ويتكلم عن الرخ والقبة التى تعلو أكثر من مائة ذراع ويكتشفوا أنها بيضة الرخ .

---

(٣٩) كراتشكوفسكى ، المصدر السابق ، ص ٢٩٥
(٤٠) أبو حامد ، المصدر نفسه ، ص ١٠٨ – ١٠٩

وقد انتشرت قصة الرخ وبيضته وشاعت فى الكتـابات والحكايـات العربية فنجدها فى ألف ليلة ، وعجائب المخلوقـات للقزوينى ، عجائب الهنـد لبرزك ، وغيرها . والحوادث الرئيسية فى تحف الالباب هى نفسها فى رحلات السندباد .

ويرى حسين فوزى « أنه اذا كانت أسطورة الرخ قائمة على مغالاة الرحالين فان الريشة التى تنسب اليه لم تكن خرافة ما دامت قد رؤيت رأى العين . ويظن ألفريد جراند يرييه مؤلف « التاريخ الجغرافى لمدغشقر » فى أواخر القرن الماضى أن ما يبـاع فى اليمن على أنه ريش الرخ ، ويستعمل دنا للماء ، هو فى الحقيقة قصبة نوع من الخيرزان ، وأيد الكولونيل بول هذا التفسير وعرف الخيرزان بأنه من نوع saugus ruphia أو urania speciosa » (٤١) .

وينتقل أبو حامد من عـالم المحيطات وغرائبها الى نيـل مصر فيتـكلم عن التمساح ويصفه باعتباره عجيبة من العجائب وهو كذلك بالنسبة لمواطنى أبى حامد ويذكر أيضا طائر العقاب ويشبهه بالنسر .

ويترك أبو حامد النيـل ويتكلم عن بحر الخزر وما به من جزر وما فيه من عجائب فى عجالة ، ولا نستطيع أن نتبين اذا كان أبو حامد قد زار تلك المناطق التى يتكلم عنها أم أن حديثه عنها سمعه من آخرين الى أن يأتى الى ذكر نهر اتل « يجىء من فوق بلغار من ناحية الظلمات يكون مثل الدجلة مائة مرة (أو أكثر) يخرج منه الى البحر سبعون فرعا كل فرع كالدجلة ويبقى منه عند سخسين بحر عظيم مشيت عليه فى زمن الشتاء .. » (٤٢) ، ونستشف من حديثه أنه زار تلك البـلاد (بلغاريا بعض المنـاطق فى روسيا) ويعتبر بذلك من الرحالة المسلمين القلائل الذين وصلوا الى تلك المناطق .

ونختتم حكايات عجائب البحر بحكـاية جميلة علينا أن نقبلها كما هى ولا نناقشها كما أمرنـا أبو حامد وكما فعـل هو عندما سمعها والا أصبحنـا من الجهال .. ولم يحدد أبو حامد مسرح أحداث تلك الحكاية وان كانت تلى حديثه عن البحر الاسود . يقول « ولقد حدثنى بعض التجار أنها خرجت اليهم فى سنة من السنين سمكة عظيمة فثقبوا اذنها وجعلوا فيها الحبال وجروها فانفتحت اذنها وخرج من اذنهـا جارية حسنـاء جميلة بيضاء سوداء الشعـر حمراء الخدين عجزاء من أحسن ما يكون من النساء ومن سرتها الى نصف ساقها جلد أبيض كالثوب خلفه يتصل بجسدها يستر حيها وجسدها ودبرها كالازار دائر عليها فأخذها الرجال الى البر وهى تلطم وجهها وتنشف شعرها وتعض ذراعها

---

(٤١) حسين فوزى ، المرجع السابق ، ص ٧٥
(٤٢) أبو حامد ، المصدر نفسه ، ص ١١٥

وثديها كما تفعل النساء فى الدنيا حتى ماتت فى أيديهم فتبارك الله ما أكثر عجائبه وخلقه (٤٣) .

وكأنما أراد صاحبنا أن تتشابه خاتمة كتابه بخاتمة الانسان بعد موته فعنون بابه « فى صفات الحفائر والقبور وما تضمنت من العظام الى يوم البعث والنشور » (٤٤) . وبعد الوعظ والوعد بالجنة للصالحين والمقربين والوعيد بعذاب القبور ونار جهنم يذكر كهف لوشة وما به من موتى وعددهم سبعة وثامنهم كلبهم مما يوحى بأنهم أصحاب الكهف .

ويبدو من روايته تلك أنه لم يشاهد الكهف ولكنه يروى « رأيت فى بلدى غرناطة قبر رجل من الامراء كان أميرا ظالما غاشما قاتلا ظلما وعدوانا كان اسمه قراح وانه لما مات بنى على قبره (قبة عظيمة وعمل على قبره) ألواح من الرخام الابيض كالعاج حسنا فتقطع ذلك الرخام وأسود واحترق واسودت القبة من الدخان الذى يخرج من قبره حتى صارت كالاتون ولم يدفن أحد بقربه ميتا وكنت أذهب مع الناس الى قبره للاعتبار ونأخذ من سواد دخان قبره كما يؤخذ من الاتون السواد وهذا عذاب ظاهر وأمثاله (فى الدنيا) كثيرة » (٤٥) .

وكلام هكذا (من رجل ساح وجاب أكثر عمره فضلا عن كونه رجل دين) كلام ساذج لانه لو كان عذاب الناس فى الدنيا لما عم الظلم والفساد .

ثم ينقل عن الشعبى صاحب كتاب سير الملوك بعض الحكايات التى تعظم من عذاب الاخرة وبعض أبيات من الشعر وجدت فى قبر أحد ملوك عاد واحدى تلك القطع الشعرية على سبيل المثال :

أنا شداد ابن عاد صاحب القصر المشيد
وأخو الشدة والباساء والعمر المديد (٤٦)
... الخ

وبالنظر الى هذا الشعر نجد أن صاحبه شداد بن عاد كتبه بعد وفاته كما يتبين من صياغته وينطبق هذا على الامثال الاخرى فكيف يكون ذلك وهكذا أغلب الشعر فى هذا الباب صياغته تدل على أنه كتب بعد وفاة قائليه .

ويبدو أن فن كتابة الاعاجيب ملك على أبى حامد نفسه فلم يقنع بالمبالغات والحكايات الخيالية التى سمعها ، وانما تعدى ذلك الى ما رآه بنفسه ولنقرأ

---

(٤٢) أبو حامد ، المصدر نفسه ، ص ١١٩ – ١٢٠
(٤٤) أبو حامد ، المصدر نفسه ، ص ١٢٠ – ١٤٧
(٤٥) أبو حامد ، المصدر نفسه ، ص ١٢١ – ١٢٢
(٤٦) أبو حامد ، المصدر نفسه ، ص ١٢٦

حكايته أولا « .. ثم أقام أولئك الجبارون فى أرض بلغار وفى باشغرد وقد رأيت قبورهم فى باشغرد ثنية أحدهم أربعة أشبار طول السن وعرضه شبران وقد كان عندى فى باشغرد (٤٧) ، نصف أصل الثنية أخرجت لى من فكه الاسفل والنصف الثانى يقطع من القدم فكان عرض نصف الثنية شبرا ووزنها ألف ومائتى مثقال (٤٨) أنا وزنتها وهى الان فى دارى فى باشغرد .. مثل هذا وهو كما ذكره الشعبى فى سير الملوك والله عز وجل قد قال « وزادكم فى الخلق بسطة» (٤٩) .

لم يرد علينا سواء فى المكتشفات والحرفيات أو حتى القراءات عن أناس تبلغ طول السن الواحدة حوالى المتر طولا وهكذا باقى الصفات الخاصة باعضد والاطلاع ويذكر أن لديه احدى تلك السنون . فهل حقيقة شاهد ذلك وأستبعد هذا لان هذا أصلا غير موجود أم أنها أجزاء حيوان من حيوانات ما قبل التاريخ المنقرضة ولم يدقق فى هذه الاجزاء وفرح لانه وجد ما يؤكد قوله تعالى « وزادكم فى الخلق بسطة » .

ويذكر صاحب التحفة عجائب القبور فى مصر ، وقوينا ويحكى عن زمان عمر ابن الخطاب رضى الله عنه ويحكى حكاية عن بختنصر ودانيال (٥٠) تشبه حكايات ألف ليلة وليلة فى طريقة بنائها وعنصر التشويق وجانب الخيال وأخيرا الموعظة ويحكى حكاية حدثت فى المغرب ويعود مرة أخرى فيحكى قصة عفان وغلامه الزنجى ولها مثيل فى ألف ليلة .

وسنعرض لجزء ورد فى مخطوط للتحفة بالجزائر نشره فران ولم يرد فى باقى المخطوطات .

ويتحدث فيه أبو حامد عن القسطنطينية التى يسميها رومية العظمى ونتبين من حديثه عنها أنه لم يشاهدها ولكنه سأل بعض المسلمين الذين يسافرون اليها ممن فى بشغرد عن صفتها وطبعا لا يخلو وصفها من عجائب وغرائب .

---

(٤٧) باشغرد : بسكون الشين والغين المعجمة بلاد بين القسطنطينية والبلغار ، أما أنا فقد وجدت بحلب طائفة كبيرة يقال لهم الباشغردية شقر الشعور ، والوجوه جدا يتفقهون على مذهب أبى حنيفة فسألت رجلا عن بلادهم فقال أما بلادنا فمن وراء القسطنطينية فى مملكة أمة من الفرنج يقال لهم الهنكر ونحن فى وسط بلاد النصرانية فشمالنا بلاد الصقالبة وقبلينا بلاد البابا يعنى رومية والبابا رئيس الافرنج وهو عندهم نائب المسيح وفى غربينا الاندلس وفى شرقينا بلاد الروم قسطنطينية والمسافة الى بلادنا من هنا (حلب) نحو شهرين ونصف ومن القسطنطينية الى بلادنا نحو ذلك وأما الاصطخرى فقد ذكر فى كتاب من بشجرد الى البرتغال (خمس وعشرون مرحلة ومن باشجرد الى البجناك وهم صنف من الاتراك ، ياقوت ، معجم البلدان ، بيروت ١٩٥٥ ، ج ١ ص ٣٢٢ – ٣٢٣

(٤٨) المثقال : لغة كل ما يوزن به قليلا أو كثيرا ، وشرعا قدر مخصوص يزن ٦/٧ ، ٢٢ قيراطا فالمثقال درهم وثلاثة أسباع درهم ووزنه بالجرام ٤,٤٤ . محمود السبكى ، الدين الخالص ، الجزء الثامن ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، ص ١٣٩

(٤٩) أبو حامد ، المصدر نفسه ، ص ١٣١ – ١٣٢

(٥٠) أبو حامد ، المصدر نفسه ، ص ١٣٥ – ١٣٨

ويعرج الى ذكر وطنه الاندلس من خلال ما كتبه ابن حزم فى رسالته « أن أرضها شامية فى طينها تهامية فى اعتدالها واستوائها اهوازية فى عظم خراجها وجبايتها وجبايتها .. » (٥١) ، ويظهر هنا اعتزاز أبو حامد بوطنه وحبه له فيختار أجمل صفة فى كل بلـد ويسبغها على وطنه (وبهذا تكون الاندلس جنة الله على الارض) واختيار أجمل ما فى كل بلد يكشف لنا عن دراية ومعرفة أبى حامد بأحسن صفة فى كل بلـد .

ويذكر عجائب مدينة من بلاد كرمان اسمها حمص ثم يتكلم عن البتت والرى واصبهان وبلاد أخرى من مختلف البقـاع لا يربطها رابط الا عجائبها ونستدل من كلامه أنه لم يشاهد أغلبها .

وينحى أبو حامد أخيرا حديث العجائب جانبا ويبدأ بذكر موجزا لخصائص بعض البلدان وما تتميز به وواضح أن هذه الخصائص أو بعضها منقول من كتب أخرى « فالهند بحر هادر وجبلهـا ياقوت وشجرها عـود .. والشام عروس بين نساء جلـوس ومصر هواؤهـا راكد وجوهـا متـزايد تطول الاعمـار وتسود الابشار » (٥٢) .

ثم يذكر الخصائص العملية لبعض البلـدان فيقال حكمـاء اليونان وأطبـاء جنديسابور وصاغة حران وحاكة اليمن .. » (٥٣) .

ويستطرد فيتـكلم عن خصائص البلاد فى الاحجار ثـم خصائصها فى الحيوان وخصائصها فى الملابس وفى الادبـاء ، المركوب ، الحلو ، الثمار ، الرياحين ، الخلق والاخلاق (٥٤) .

ويعود مرة أخرى بعد ما ذكره فى الفصل الثـانى ليتكلم عن المبـانى العظيمة فيذكر سد ذى القرنين نقلا عن ابن خردذابه ويذكر كنيسة باليمن بنـاها أبرهة بصنعاء ، وقصر بهرام جور قرب همدان .. وحائط العجوز دلوكـا بمصر ويذكر الاهرام ومنارة الاسكندرية مرة أخرى نقلا عن المسعودى (٥٥) .

ويختم أبو حامد الكتـاب بهذا الجزء الاضافى ، وهو جزء صغير لا يتعـدى عشرين صفحة ، ويلاحظ أن بعضا من مواد هذا الجزء وردت فى ثنايا الكتاب . ونعتقـد أن كـاتب هذا الجزء هو أبو حامـد نفسه لان أسلوب الكتـابة واحد وموضوعه هو نفس موضوع الكتاب . ويبدو أن سبب اضافة هذا الجزء أن هناك

---

(٥١) أبو حامد ، المصدر نفسه ، ص ٢٠٠
(٥٢) أبو حمد ، المصدر نفسه ، ص ٢٠٨
(٥٣) أبو حامد ، المصدر نفسه ، ص ٢٠٨
(٥٤) أبو حامد ، المصدر نفسه ، ص ٢٠٩ – ٢١٧
(٥٥) أبو حامد ، المصدر نفسه ، ص ٢١٧ – ٢٢٩

بعض المعلومات أضيفت الى معارف أبى حامد ، والارجح أنه عرفها بالاطلاع وليس بالسماع خاصة فيما يخص البلاد من خصائص ، ورأى أن يضيفها بعد أن فرغ من كتابة الكتاب .

وبالنظر الى الكتاب والكاتب مرة أخرى بعد الانتهاء من قراءته نجد أن تحفة الالباب رغم أنه كتاب رحلة لرحالة الا أنه يختلف عن كتب الرحالة كابن جبير ، ابن فضلان ، ابن بطوطة ، وهو أقرب فى شكله الى مروج الذهب – وكاتبه المسعودى من أشهر الرحالة ومع ذلك لم يشتهر مروج الذهب بأنه كتاب رحلة – وان اختلف عنه فى المضمون وطريقة العرض ومنهج الكتابة فضلا عن الروح العلمية والنقدية التى تسود مروج الذهب .

فتحفة الالباب أخذ شكل الكتاب الموضوع له خطة وأبواب وهكذا ، هذا جانب الجانب الاخر وهو المضمون فهو ليس كتاب فى الجغرافيا أو فى التاريخ أو فى حياة الشعوب أو كتاب لرحالة ذو عين لاقطة لكل ما تراه كما نرى عند ابن جبير وابن بطوطة . ولكنه جمع بين دفتيه بعض غرائب وعجائب الدنيا ، وكثير منها الان لا يأخذ هذه الصفة وان كانت تعتبر عجيبة فى العصر الذى حكيت فيه . وهناك عجائب أخرى ولكنها حقائق موجودة وملموسة ، رآها أبو حامد ونشاهدها نحن الان وتعتبر اليوم وغدا عجيبة مثل الاهرام .

ويرى البعض أن اهتمام العلماء بأبى حامد راجع لانه كان من أوائل من اتجهوا بالعلم الجغرافى العربى نحو ما يسمى بعلم الكون أو الكوزمولوجى Cosmology مع شىء من حركات الوحدات الكونية والبحث عن أسبابها وتعليل مظاهرها وهو ما يسمى الكزموجونية Cosmogony (٥٦) .

واذا نظرنا الى تعريف علم الكون أو علم الكونيات نجد أن مجال البحث فى أصل ووصف ومسح الكون وعلاقته بالكرة الارضية ويعتمد هذا العلم الى حد كبير على علوم الرياضيات والفلك والجيولوجيا الفلكية ، وكان قديما مرادفا أو على الاقل وثيق الصلة بالجغرافيا والفيزيوغرافيا (٥٧) . نجد أن تحفة الالباب بعيدة كل البعد عن علم الكونيات .

وربما يرجع سبب اهتمام العلماء به الى أنه تكلم فى رحلته عن مناطق ندرت زيارته الرحالة لها خاصة فى تلك العصور (روسيا – هنغاريا – بلغاريا) حيث كان اهتمام معظم الرحالة منصبا على العالم الاسلامى ، أما هذه الاصقاع فلم تحظ بزيارة الرحالة الا نادرا . لذلك كان الاهتمام بما كتب أبو حامد .

---

(٥٦) حسين مؤنس ، المرجع السابق ، ص ٦٦ – ٦٧
(٥٧) يوسف التونى . معجم المصطلحات الجغرافية . ص ٤١٩ – ٤٢٠

وقد كانت مصادر تحفة الالبـاب ثلاثة المشاهدة ، السماع ، النقـل ، ويبدو أن قراءتـه كانت محدودة فاعتماده على الكـتب كان ضئيلا ويبـدو ضعف هذا الاعتماد فيما ذكره من كتب ..

واذا كان الكاتب يكتب كل ما رآه أو سمعه لاحتوى الكتاب على مادة ضخمة جدا وكانت افادته أعظم من ذلك بمراحل . ولكن يبدو أن الكاتب لم يكن يرى أو يسمع أو ينقل الا ما يوافق ما اختطـه لنفسه ، وما يعتقده بـأن هذا هو المفيد ، فقلت مادته وتضاءل نفعها .

ولو أن أبا حامد حاول حتى أن يمرر ما رآه أو ما سمعه على عقله لاخرج لنـا مادة أقيم وربما راجع ما كتبه وغير ما اختطه لنفسه ولكنه قنع بأن يكون دوره هو دور الناقل فقط سواء مما تراه العين أو تسمعه الاذن .

ورغم أن التحفة مليئة بالعجائب والخ،رافات الا أننا اذا حاولنا أن نقيم تلك المصادر التى استقى منها أبو حامد معارفه لوجدنا أن أصدق المصادر هو المصدر المتعلق بالمعاينة أو بما رآه هو ، فمـا يزيد عن تسعين فى المـائة من تلك المعارف صحيحة وليست من العجائب فى شىء أما مصادر تلك العجائب هو النقل والسماع وهما المصدران الغالبان على الكتاب .

ولو أن أبا حامد اتبع فى كتابته وتحقيقه القول الذى ذكره عند حديثه عن قلعة أوشان بأنه «ليس الخبز كالمعاينة» (٥٨) وجعله نبراسا له لاخرج كتابا عظيما .

ولكن يبقى أن الكاتب يعرف ما يريد من الكتاب فاختط للكتابة خطة وقسمه الى أبواب ووضع فى كل باب المادة التى تلائمه ، كما تميز الكتاب بأسلوب سهل مفهوم . فلم يعتمد على جزالة اللفظ وتعقيد الاسلوب ، انما جـاء أسلوبه سهـلا ميسورا ، بالاضافة الى عناصر التشويق التى بالكتـاب وحيوية المـادة التى به خاصة فى الفصلين الاول والثالث .

ويعتبر أبو حامد من أوائل من وضعوا كتب العجائب واتجهوا بها تلك الوجهة الخرافية . وقد تبعـه وأخذ عنه كثـيرون كـالقروينى وابن الوردى والدميرى وغيرهم .

وأهمية هذا الكتـاب ربما ترجع الى أنـه قدم مادة يغرم بهـا العامة ويرويها القصاصون للتسلية وفى مجالس السمر بل وكما سبق القول فان به وبـألف ليلة بعض الحكايات المتشابهة ، فلو استطعنا حسم زمن كتابة ألف ليلة لعرفنا أيهما أخذ عن الاخر .

---

(٥٨) أبو حامد ، المصدر نفسه ، ص ٢١٤ – ٤١٥

يرى رينو أن المؤلف كان بوسعه تقـديم خدمات كبرى فى محيط الجغرافيـا والتـاريخ الطبيعى لو أنه جمع الى طبيعته المتشوقة الى المعرفة نصيبـا أوفر من الاطلاع وروح النقد » (٥٩) .

ويرى كراتشكوفسكى أنه من المستحيل تجاهل أبو حامـد فى الادب الجغرافى ، فهو قد اكتسب شهرة عريضة لدى جمهرة القراء لان المنهج الذى اتبعه فى الجمع بين معطيات واقعية دقيقة وضروب من العجائب مختلفة فى وحدة كوزموغرافية قد راق كثيرا للاجيال التالية .. وقد خمن أبو حامد تخمينا صحيحا حاجة الاجيال القادمة الى هذا الضرب من المؤلفات ، فمنذ ذلك الحين أصبح حظ الكوزموغرافيا بما يلازمه من عناصر الغرائب محببا الى الطبقات الشعبية بشكل خاص . وليس فى مقدورنـا بطبيعة الحال أن نعتبر هذا النمط خطوة تقـدمية فى ميدان العلم ، اللهم اذا استثنينا نقـاطا معينة فيه » (٦٠) .

وهذا البحث لا يسعى الى تقييم أبى حامد بمفاهيم عصرنا فكـل شخص رهين عصره وملابساته وأفكاره وظروفه الاجتماعية والنفسية التى لا نعرف عنها الا القدر اليسير . وفى ضوء هذا لا نملك الا توجيـه الشكر لابى حامد على ما قدمـه للعالم من مادة عن بعض مناطق شرق أوربا وان بدت نذيرة ، ألا أنها مادة ثمينة لقلة من كتب عنها خلال تلك العصور .

وان بـدأ بعض اللوم فى سطور البحث فهذا راجع الى أن كاتبنـا كان بوسعه تقديم معلومات قيمة وكثيرة جدا عن تلك المنـاطق خاصة انها أصبحت بمثـابة وطنه حيث تزوج منها هو وابنه وقبيل وفـاته فى بغداد كان يتمنى العودة اليها . بالاضافة الى ذلك أنه عمر الى التسعين . ولهذا كان أحرى به أن يقدم لنا فصولا ممتعة ومتنوعة وذاخرة بكل المعارف المتاحة فى زمنه . ولكن للاسف كان اهتمامه وشاغله الاكبر هو الاخبار عن كل ما خرج عن نطاق المألوف فى عصره .

وأخيرا فاننا لا نبخس أو نقلل من قدر المادة العجائبية التى قدمها لنا أبو حامد فهى رغم عدم افادتها لنا معرفيا الا أننا نشعر بالتشويق والاثارة عند قراءتها بل حقيقة تجعلنا تلك المـادة أو الحكايات المثيرة نترك زماننـا عائدين الى زمن تلك الحكايات – بالخيال طبعا – متحلقين فى جلسات السمر وأمسيات الليل المقمرة.

وبالتأكيد كان لهذه المادة نفع كبير فى تلك العصور حيث أنها كانت منبعا هاما للترفيـه عن النفس والترويح عنها بعد عنـاء يوم حافل . فكـانت هى أحاديث

---

(٥٩) كراتشكوفسكى ، المصدر نفسه ، ص ٢٩٥
(٦٠) كراتشكوفسكى ، المصدر نفسه ، ص ٢٩٧

السمار فى الليالى – بدليـل كثرة المستنسخات من هذا الكتـاب وظهور عشرات المؤلفات بعد ذلك فى العجائب – فضلا عن أنها كانت دافعا وباعثا لروح الرحلة والمغامرة والبحث . لذلك فهى قد أدت خدمة كبيرة للمعرفة ولو بطريق غير مباشر .

د. شوقى عبد القوى عثمان حبيب

محفوظ .. والرواية .. ونوبل

الفرض الأدبى :

الحديث عن كاتب مثل نجيب محفوظ ليس بالامر السهل ، لأنه ليس أديبا طال عمره ، وظل يمارس الكتابة الادبية حوالها ستين سنة بلا انقطاع فحسب ، وانما لأنه نال رضا شعبيا واعلاميا وحكوميا ، بل لقد رضى عنه اليمين واليسار ، ومن هم بين اليمين واليسار فى الثقافة العربية المعاصرة ، لذلك فقد طبعت أعماله عشرات المرات ، وقدمت جميعا فى السينما .. وأحيانا فى الاذاعة والمسرح . كما ترجمت الى بعض اللغات العالمية ، حتى قبل أن يظفر بجائزة نوبل سنة ١٩٨٨ . والتساؤل الذى تحاول هذه الدراسة الاجابة عنه هو : **كيف تحول محفوظ الى مؤسسة أدبية ، تجذب أنظار المثقفين .. وغير المثقفين على اختلاف رؤاهم الأيديولوجية ، وتعدد مواقفهم الانسانية .. ؟!**

* * *

١ – الرجل :

- نجيب محفوظ .. يحمل اسما مركبا من اسمين . واسم أبيه عبد العزيز ، وكان يعمل موظفا صغيرا ، وفى أواخر حياته عمل بالتجارة .
- ولد فى ١١ ديسمبر سنة ١٩١١ فى شارع الجمالية ، القريب من منطقة الحسين والأزهر فى القاهرة القديمة .
- انتقل الى منطقة العباسية ، وهو صبى فى الثانية عشرة من عمره .
- كانت له أربع أخوات .. وأخان .. وهو السابع الصغير – الذى يشبه «كمال» فى ثلاثية «بين القصرين» .
- نشأ فى بيئة يسيطر عليها جو دينى صارم ، وتقاليد شعبية محافظة .
- أمه سيدة متدينة متحررة الى حد ما ، وكانت تصحبه ازيارة متحف الآثار.
- أبوه كان مثقفا ثقافة كلاسيكية متوسطة ، وينتمى سياسيا الى حزب الوفد – وهو حزب ليبرالى شعبى – يمثل اتجاه الاغلبية فى مصر من سنة ١٩٢٣ – ١٩٥٢ . وقد أثر انتماء والده لحزب الوفد على الكاتب وأبطال

بعض رواياته ، لأن محفوظ كان متعـاطفا مع الجناح اليسارى فى حزب الوفـد . وحين قـامت ثورة يوليـو ١٩٥٢ .. آمن بمبـادئها السياسية والاجتماعيـة . لكنه بعد ذلك نفر منهـا ومن الأساليب التى اتبعتهـا فى الممارسة السياسية . وقد انعكس هذا فى بعض أعمـاله التى صدرت بعد سنة ١٩٦٧ .

- النشأة فى أسرة محافظة وأحياء شعبية قديمة (الجمالية العباسية) ، تركت بصمات فكرية حادة فى نفسه ، انعكس صداها – بقوة – فى كل ما كتب ، لذلك نجد معظم رواياته تدور فى أماكن بعينها هى :

أ – منطقة الجمالية .

ب – منطقة العباسية .

جـ – الاسكندرية . التى تعود أن يقضى فيها الصيف فى مرحلة متأخرة ، لذلك لا تظهر كخلفية فى أعماله الأولى .

لكن المنطقة التى أخذت دور البطولة فى كل أعماله هى **منطقة الجمـالية** فى القاهرة القديمة ، بل انه لم يستطع أن يتخلص من عـالم (الحارة الشعبية ، حتى وهو يكتب روايات ذات طبيعة فكرية أو رمزية .

- عناصر المكان التى تدور فيها معظم رواياته : الحارة الشعبية القديمة فى مصر .. فى أوائـل القرن العشرين ، بيت الأسرة ، المقـهى ، الخمـارة ، الفندق ، بيوت الغنـاء الشعبى .. والعوالم . (منطقـة الأهرام ، شبرا ، مصر الجديدة ، الاسكندرية .. أحيانا) .
- تنقـل فى العمل ابتـداء من ١٩٣٦ بين الجامعة .. ووزارة الأوقـاف .. ومؤسسة السينما .. وجريدة الأهرام .
- أهم الكتاب المعاصرين الذين تأثر بهم : مصطفى المنفلوطى ، عباس العقاد طه حسين ، سلامة موسى .
- بدأ ينشر بعض مقالاته وقصصه القصيرة فى الجرائد والمجلات منذ سنة ١٩٣٠ .. أى منذ دخـل الجامعة .. وقد جمـع بعض قصصه الأولى فى مجموعة «همس الجنون» .
- ومن الأدب العـالمى تـأثر محفوظ ببعض أعمال الكتـاب الروس مثـل : تولستوى ، دستويوفسكى ، مكسيم جوركى .. وبعض الفرنسيين مثل : أناتول فرانس ، فلوبير ، بروست ، مالرو ، موريـاك ، سارتر ، كامى .. وبعض الانجليز مثـل : شكسبير ، ويلز ، برنـارد شو ، جيمس جويس ، الدوس هاكسلى ، د. هـ. لورانس .. وبعض الألمـان مثل : توماس مان ، جوته ، فرانز كافكا ..

وقد قرأ لكثير من الفلاسفة ، لكن أهم من تأثر بهم .. فرويد وداروين وماركس وبرجسون .

- تزوج سنة ١٩٥٤ .. وله بنتان : أم كلثوم وعائشة .
- ظل يلتقى بأصدقائه ومعارفه خارج البيت .. فى مقهى الأوبرا ، وسط القاهرة ، أو فى مقهى ميدان التحرير ، أو فى مقهى بالاسكندرية ، حين يذهب اليها .
- لم يخرج من مصر الا مرتين فى زيارتين قصيرتين : لليمن ويوجوسلافيا فى مؤتمرات أدبية ، لأنه لا يميل الى السفر ، الذى قد يتعارض مع نظامه الصارم فى القراءة والكتابة .
- يحب الموسيقى الشرقية والغناء القديم ، لذلك يفضل أغانى منيرة المهدية وأم كلثوم وسيد درويش .

* * *

٢ - الكاتب :

- تعلم فى المدارس وتخرج فى كلية الآداب ـ قسم الفلسفة سنة ١٩٣٤ . وكما تأثر كاتبنا بقوة بالمناطق الشعبية ، التى عاش فيها وهو صغير .. فقد تأثر - بنفس القوة - بدراسة الفلسفة ، لذلك نجد بعض شخصياته الروائية تعانى من أزمات فكرية ودينية ، مثل الصراع بين اليمين (الدين) واليسار (الفكر الاشتراكى) .. وبين الدين من ناحية .. والعلم من ناحية أخرى .. وأخيرا فان بعض شخصياته تعانى من أزمة البحث عن المصير . وعلاقة الأرض بالسماء والانسان بالله . كما فى روايات : أولاد حارتنا ، الطريق ، الشحاذ .
- محفوظ روائى درس الفلسفة ، لذلك حاول - كثيرا - أن يوفق بين العلم والأدب والفلسفة ، لذلك كان يعانى - من خلال بعض شخصياته - أزمة التوفيق بين العقيدة الدينية والاشتراكية العلمية .
- من عوامل نجاح محفوظ - روائيا - دراسته المنظمة للفكر الفلسفى .. ومعرفته القوية بتاريخ مصر القديم والحديث . وهذا ما جعل له رؤية سياسية وفكرية فى كل ما كتب من قصص وروايات . كما أنه انحاز بقوة للمذهب (الواقعى) فى الكتابة . ان كاتبنا حين بدأ سنة ١٩٣٩ ، كانت الواقعية فى طريقها الى الغياب فى معظم الآداب العالمية ، ولاسيما المؤثرة منها فى الأدب والنقد العربى مثل : الأدب الانجليزى والفرنسى والامريكى والألمانى وبعض الآداب الاسبانية .. وبدأت تظهر فيها اتجاهات أدبية

جديدة مثل الوجودية والسريالية واللامعقول ورواية تيار الشعور . لكن محفوظ اختار الواقعية – مذهبا للتعبير الأدبى .. بل لا نغـالى اذا قلنا انه من أهم روادها والمبشرين بها فى الأدب العربى المعاصر .. قاطبة .

– يضاف الى دراسة الفلسفة والتـاريخ والانحياز الدائم للواقعية – منذ بداية الكتـابة حتى النهاية – أن الكـاتب قد انحـاز أيضا الى الطبقـة (البرجوازية) – وخاصة برجوازية التجار والموظفين ، لكى يختار منها نماذجه البشرية . والبرجوازية طبقة كبيرة وخطيرة فى كل المجتمعات .. ولذلك فقـد أرضى أشواق شرائحهـا المختلفة من القراء .. والنقـاد .. والأدباء والصحفيين . وقد أسهمت البرجوازية المصرية – كثيرا – فى الحفاوة بكاتب يعبر عن بعض أزماتها الحادة ..

وأشواقها المشروعة وغير المشروعة . فمحفوظ هو .. (كاتب البرجوازية المصرية) الذى استطاع أن يعبر عن أهم أزماتها الاقتصادية والاجتماعية والعـاطفية والجنسية .. كذلك عبر أيضا عن بعض مشكلاتها السياسية المختلفة وقلقها الروحى ، الذى يتصل بعلاقة الانسان بالميتافيزيقا .

– من أسباب شهرة محفوظ أيضا أنه فطن – منذ وقت مبكر الى أن الرواية نوع أدبى أكثر خلودا وأشد تأثيرا من القصة القصيرة ، لذلك فهو روائى أكثر منه كاتب قصة ، لذلك فقد كتب ٣٢ رواية .. و ١٤ مجموعة قصصية.

روايـات محفوظ :

١ – عبث الأقدار	١٩٣٩	١٢ – الطريق	١٩٦٤
٢ – رادوبيس	١٩٤٣	١٣ – الشحـاذ	١٩٦٥
٣ – كفاح طيبة	١٩٤٤	١٤ – ثرثرة فوق النيل	١٩٦٦
٤ – القاهرة الجديدة	١٩٤٥	١٥ – ميرامـار	١٩٦٧
٥ – خان الخليلى	١٩٤٦	١٦ – أولاد حارتنا	١٩٦٧
٦ – زقاق المدق	١٩٤٧	١٧ – المرايـا	١٩٧٢
٧ – السراب	١٩٤٨	١٨ – الكرنـك	١٩٧٤
٨ – بداية ونهاية	١٩٤٩	١٩ – حكايات حارتنا	١٩٧٥
٩ – بين القصرين	١٩٥٦	٢٠ – قلب الليـل	١٩٧٥
– قصر الشوق	١٩٥٧	٢١ – حضرة المحترم	١٩٧٥
– السكرية	١٩٥٧	٢٢ – ملحمة الحرافيش	١٩٧٧
١٠ – اللص والكلاب	١٩٦١	٢٣ – عصر الحب	١٩٨٠
١١ – السمان والخريف	١٩٦٢	٢٤ – أفراح القبـة	١٩٨١

٢٥ – ليالى ألف ليلة ١٩٨٢	٢٩ – العائش فى الحقيقة ١٩٨٥
٢٦ – الباقى من الزمن ساعة ١٩٨٢	٣٠ – يوم قتل الزعيم ١٩٨٥
٢٧ – أمـام العرش ١٩٨٣	١٩٨٧
٢٨ – رحلة ابن فطوطة ١٩٨٣	٣٢ – قشتمـر ١٩٨٨

– وقد سئل محفوظ – أكثر من مرة – عن أحب رواياته الى قلبه ، فذكر أنها : الثلاثية ـ أولاد حارتنا ـ الحرافيش ـ حكايات حارتنا .. ويبدو أن هذه الروايات الأربعة ، لها علاقـة عاطفية وفكرية بحياة الكـاتب ، والبيئة التى عاش فيها وبعض الشخصيات التى أرتبط بهـا ، والأزمات الفكرية التى عانى منها .

المجموعة القصصية :

١ – همس الجنون ١٩٣٨	٨ – الجريمـة ١٩٧٣
٢ – دنيـا الله ١٩٦٢	٩ – الحب فوق هضبة الهرم ١٩٧٩
٣ – بيت سيىء السمعة ١٩٦٥	١٠ – الشيطان يعظ ١٩٧٩
٤ – خمارة القط الأسود ١٩٦٩	١١ – رأيت فيما يرى النائم١٩٨٢
٥ – تحت المظلة ١٩٦٩	١٢ – التنظيم السرى ١٩٨٤
٦ – حكاية بلا بداية ولا نهاية ١٩٧١	١٣ – صباح الورد ١٩٨٧
٧ – شهر العسل ١٩٧١	١٤ – الفجر الكاذب ١٩٨٨

– ومعنى ذلك أن محفوظ استطاع أن يقدم للتاريخ الأدبى (٤٦) عملا .. وهذا انتاج أدبى ضخم ، أنجزه كاتب عظيم فى حوالى ستين سنة تقريبا .. وهو الآن (١٩٩٣) شبـه متوقف بسبب الشيخوخة وضعف البصر والسمع ، ولكننا .. ندعو الله أن يمد فى عمره ، حتى يواصل عطاءه .

٣ – الرواية قبـل محفوظ :

اذا حاولنا أن نتـأمل الخريطة الأدبية لمسيرة الرواية – قبـل أن يسهم فيها محفوظ فسوف نجد أن :

١ – تاريخ الرواية الحديثة فى مصر يبدأ قبل محفوظ بحوالى ربع قرن ، أى من سنة ١٩١٤ . التى ظهرت فيها رواية (زينب) لمحمد حسين هيكل .

٢ – الرواية خـلال هذه المرحلة الاولى ، كـانت رومانسية الاتجـاه ، تهتم بمشكلات الحب .. وأحيانا تضيف على هامش الموضوع العاطفى للرواية بعض القضايا الاجتماعية أو السياسية . كمـا نجد فى روايات : زينب لهيكل ، وعودة الروح لتوفيق الحكيم .

٣ – الرواية التـاريخية كانت تكتب بأعـداد كبيرة ، لذلك تكـاد تتساوى الروايات التاريخية والاجتماعية فى تلك الفترة من حيث الكم والكيف .

٤ – معظم كتاب الرواية الرومانسية : الاجتماعية والتاريخية ، كانوا (هواة) غير متفرغين لكتابة الرواية .

٥ – الجيل الذى ينتمى اليه محفوظ من الكتـاب ، يمثل جيل (التخصص) والتفرغ لكتابة الرواية .. وأهم من يمثل هذا الجيل هم : نجيب محفوظ، محمد عبد الحليم عبد الله ، عبد الحميد جودة السحار ، يوسف السباعى احسان عبد القدوس .

٦ – امتاز محفوظ على معظم كتاب جيله بأنه اختار (الواقعية) مذهبا أدبيـا لروايـاته وقصصه ، بينمـا واصل زملاؤه الكتـابة فى اطار الرؤيـة الرومانسية ، ولذلك أسميتهم : «الرومانسيون الجدد» .. لأن الجديد هم الروائيون ، وليس مذهبهم (١) .

٧ – كذلك امتاز على كتـاب جيله ومن تلاه من الرومانسيين والواقعيين على حد سواء بكثرة الانتـاج وجودته . ومغامراته الابداعية ، يحـاول أن يعكس فيها كثيرا من قضايا الواقع ، الساخنة ، لذلك يمكن – بشكل ما – أن نجد صدى واضحا لحركة المجتمع المصرى وقضاياه السياسية والفكرية فى نتاجه الروائى والقصصى .

٨ – عرف محفوظ بشكـل جماهيرى واسع بعد ثورة ١٩٥٢ .. وبعد ظهور عملـه الأدبى الضخم .. ثلاثيـة «بين القصرين» ، لأن هذه الفترة هى مرحلة ازدهار الفكر اليسارى الذى صحب ثورة ١٩٥٢ ، وأعتبر محفوظ واحـدا من أهم أدبـاء هذا التيـار .. لذلك رضيت عنه الحكومـة .. والمثقـفون .. ورجال الاعلام .. والسينما ،، وكتـبت حوله دراسات نقدية .. ورسائل أكاديمية لا حصر لها ، وعلى هذا فقد نـال ما لم ينله الكثيرون .. وحظى بما هو أهم من جائزة نوبل ، حيث اعتبر واحدا من الأدباء العظام .. وهرم الرواية العربية .

* * *

---

(١) طه وادى : صورة المرأة فى الرواية المعاصرة ، ط. دار المعارف . الثالثة ، ١٩٨٤ ، ص ١١٣

٤ – محفوظ .. روائيـا :

أول رواية نشرت لمحفوظ كانت سنة ١٩٣٩ ، وآخر روايـة سنة ١٩٨٨ . وفى خلال هذه السنوات الخمسين مر انتاجه الروائى بعدة مراحل هى :

أ – **المرحلة التـاريخية** (١٩٣٩ – ١٩٤٤) : التى استلهم فيهـا تاريخ مصر الفرعونية ، وقدم فيها اشارات ورموزا تتصل ببعض قضايـا المجتمع المعاصر . وهذه الروايـات هى : عبث الأقـدار ، رادوبيس ، كفـاح طيبة ، ويلحق بها من رواياته الأخيرة : العائش فى الحقيقة (١٩٨٥) .

ب – **الواقعية النقدية** (١٩٤٥ – ١٩٥٧) : كتب فيها روايـات تهتم بتصوير بعض أزمات الواقع المصرى قبل ثورة ١٩٥٢ على المستوى الاجتماعى والسياسى، وهى : القاهرة الجديدة ، خان الخليلى ، زقاق المـدق ، السراب ، بداية ونهـاية ثلاثية « بين القصرين» .

جـ – **الواقعية الفلسفية** (١٩٦١ – ١٩٦٧) : أصيب محفوظ بصدمة فكريـة بعد قيـام ثورة ١٩٥٢ ، لأنه ظن أنهـا قد حققت العـدالة الاجتماعية والحريـة السياسية ، التى كان يدعو اليها فى كتـاباته . ومن هنا اتجه الى كتـابة روايات يغلب عليها البعد الرمزى والتفسير الميتافيزيقى والتساؤل الفلسفى عن علاقـة الانسان بالكون .. ومحـاولة التعرف على بعض القيـم ، التى تربط بين الأديـان المختلفة . وقد انتهى الكاتب من ذلك كله الى أن المتصوف هو أقدر البشر على ادراك الحقيقة العليا ، ومع ذلك لم يتوقف عند المتصوف الا باعتباره شخصية ثانوية ، لأن الصراع الذى دار فى نفسه بين العلم والفلسفة والدين ، حسم بتأثير من فكر داروين وماركس لصالح العلم .

والرواية التى تمثـل هذه المرحلة هى : اللص والكلاب السمان والخريف ، الطريق ، الشحاذ ، ثرثرة فوق النيل ، ميرامار ، أولاد حارتنا .

د – **العودة الى الواقعية النقـدية** (١٩٧٢ – ١٩٨٨) : وقـد أصدر فى هـذه المرحلة الروايات التالية : المرايا ، الكرنك ، حكايات حارتنا ، قلب الليل ، حضرة المحترم ملحمة الحرافيش ، عصر الحب ، أفراح القبة ، ليـالى ألف ليلة الباقى من الزمن ساعة ، رحلة ابن فطوطة ، يوم قتل الزعيم ، حديث الصباح والمساء ، قشتمـر .

وفى هذه المرحلة الاخيرة عاد محفوظ لعالمه المفضل . عالم الأحياء الشعبية ، التى نشأ فيها ، ظل – فى معظم أعماله – عاشقا لها .

كما استمر يكتـب على ضوء المفـاهيم الواقعية للأدب ، ومن هنا كان جريئـا – بالقياس الى كل كتاب عصره – فى طرح بعض القضايا السياسية والصراعات الأيديولوجية ، التى كان يتناقش فيها بعض انتلجنسيا البرجوازية المصرية ، كما

أنه كان قادرا بالاضافة الى ذلك على تصوير الحب والجنس وعالم الشواذ وطائفة العوالم والخدم والعمال ..

كذلك استمر محفوظ وفيا لانتمائه الطبقى .. فأبطال رواياته دائما من الطبقة البرجوازية فى الأحياء الشعبية من القـاهرة ، سواء أكانوا من التجـار أو من المثقفين والموظفين وطلبـة الجامعة . وهو يورد بعض الشخصيات الهامشية من الطبقة الأرستقراطية أو بعض الشخصيات الثـانوية من الطبقة الشعبية .. لكن هؤلاء الأغنياء وأولئك الفقراء – دائما – فى رواياته .. على هامش الأحداث .

ومن هنا يتميز محفوظ بأنه بدأ وانتهى كاتبا واقعيا ملتزما بالتعبير عن الطبقة الوسطى فى المناطق الشعبية من القاهرة القديمة .

ملاحظة أخيرة : يدركها من يتابع تطور النتاج الروائى عنده .. وهى أن البطل فى معظم رواياته ، يتحرك فى مرحلة زمنية قريبة من عمر كاتبنا نفسه ، لذلك نلحظ أن الأبطال فى معظم رواياته الأولى من الشبان .. وفى الوسطى من الرجال .. وفى المرحلة الأخيرة من الشيوخ – كبـار السن . فبطـل احدى مجموعاته الأخيرة (١٩٨٧) ، يقول عن نفسه : «اليوم أبدأ حياة أخرى ، حياة التقاعد . عمر طويل تقضى فى خدمـة الحكومة ، أفنى شبـابى وكهولتى وأطـل بى على الشيخوخة ، وأظلنى بولاء لملك وأربعة رؤساء (جمهورية) ، فلم يشعر أحدهم لى بوجود ..» (٢)

فالبطل هنا معمر عاش عصر الملك فاروق والرؤساء : محمد نجيب وعبد الناصر والسادات وحسنى مبارك .

وشخصيات روايتـه الأخيرة «قشتمر» (١٩٨٨) .. ولدوا فى سنة قريبـة من السنة التى ولد فيها ، وعاشوا فى الأحياء التى عاش فيها ، وهى هنا العباسية .. «العباسية فى شبابها المنطوى ، واحة فى قلب صحراء مترامية .. بدأ التعارف عام ١٩١٥ فى فنـاء مدرسة البرامونى الأوليـة . دخلوها فى الخامسة وغادروها فى التاسعة . ولدوا عام ١٩١٠ فى أشهر مختلفة ، لم يبارحوا حيهم حتى اليوم الاول، وسيدفنون فى قرافة باب النصر .. » (٣) .

فشخصيات آخر روايـة ، يتحركون فى منطقة «العبـاسية» ، التى عاش فيهـا مرحلة صباه .. كما أنهم ولدوا سنة ١٩١٠ .. بينما ولد محفوظ ١٩١١

وهذا كله يؤكد أن محفوظ ـ كان يستوحى شخصيات قريبة من عمره الزمنى.. على أى شىء يدل هذا .. ؟!

وننتهى من هذا العرض الموجز لحديثنا عن محفوظ ، لنؤكد أنه كاتب له رؤية فلسفية وسياسية .. وأدبية ، ظل (محافظـا) عليها من البدىء الى الختـام . وقد

---

(٢) نجيب محفوظ : صباح الورد ، ط. مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص ٩٩ .
(٣) نجيب محفوظ : قشتمر ، ط. مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٨٨ ، ص ٥ .

استطـاع أن يعكس حركة المجتمع المصرى فى نصف قـرن ، ويصور كثـيرا من قضاياه ومشكلاته .. من خلال عالم شمولى تـأخذ البرجوازية الصغيرة مكـانا هاما فيه .

٥ – محفوظ .. ونوبـل :

رغم أن جائزة «نوبل» العالمية ، تمنح منذ سنة ١٩٠١ – فان الأدباء العرب قد يئسوا من امكانية منح واحد منهم لها . وقد سبق أن رشح لها توفيق الحكيم وطه حسين .. لكن باب الفوز لم يفتح لهما – رغم أهمية تراث كل منهما . وهذا ما جعل معظم المثقفين العرب ، يؤمنون أن تلك الجائزة ، لا تمنح لأسباب أدبيـة فقـط .. !!

وفجأة أعلنت الاكاديمية السويدية يوم ١٣/١٠/١٩٨٨ قرارها بمنح محفوظ الجائزة . ومما جاء فى حيثيات القرار : «طبقا لقرار الاكاديمية السويدية ، فقد منحت جائزة نوبل فى الأدب هذا العام لكاتب مصرى لأول مرة ، هو نجيب محفوظ، الذى ولد ويعيش فى القاهرة . وهو أيضا أول كاتب يفوز بالجائزة من بين كتاب اللغـة العربية . وهو يكتب منذ خمسين عامـا . وأعظم انجـازاته هى الرواية والقصة القصيرة . وقد أعطى انتاجه دفعة كبرى للقصة باعتبارها نوعا أدبيـا ، يتخذ من الحياة اليومية مادة له . كمـا أنه أسهم فى تطوير اللغـة العربية كلغة أدبية . ولكن ما حققه محفوظ أعظم من ذلك ، فأعماله تخـاطب البشرية جمعاء ، وليس فقط أولئك الناطقين بالعربية .

ان أدب محفوظ يتميز بالثراء ، والتـنوع الواسع ، وبالواقعية ذات الرؤيـة المباشرة والغموض المثير بدلالاته النافذة ، وان أعماله تشكل فنا عربيا فى القص والرواية ، يخاطب البشرية كلها . وان هذه الأعمال استهدفت اعطاء دفعة كبيرة للرواية ، كنوع أدبى فى الآداب العربية .. »

وفوز روائى عربى بهذه الجائزة العالمية ، له – فى تقديرى – أكثر من دلالة بالنسبة للكـاتب .. واللغة التى يكتب بهـا .، والأمة التى ينتسب اليها ، ولكنى سأكتفى بدلالتين – فقط الآن – وهما :

أ – **دلالـة هذا الفوز بالنسبة لمحفوظ** : أنـه اعتراف عـالمى بدوره العظيم ، باعتباره كاتبا متميزا ، استطاع أن يصور حياة الناس فى بلاده تصويرا واقعيا مؤثرا ، لا يخلو من رؤية فلسفية للكون والحياة والانسان . الأديب الحق صاحب رؤية خاصة – كـأنه نبى – ازاء قضايا الحيـاة الكبرى . ومحفوظ واحد من الكتاب العظام القلائل ، الذين يمكن أن نستشف من أعماله أن له موقفـا فكريا متكاملا ازاء قضايا الحيـاة الكبرى ، التى تتصـل بلعقيدة والسياسة وقضايا المجتمع وعلاقة الانسان بالآخر .

ان عـالم محفوظ الروائى والقصصى عـالم (محلى) بالمعنى الضيق لكلمـة المحلية ، فمعظم أعماله تدور فى أحياء شعبية بعينها فى القاهرة القديمة .. ورغم ذلك فان أدبه يتجاوز تصوير أزمة الفرد الى التعبير عن قضية الانسان .

ب – **هذه الجائزة ذات دلالة أخرى بالنسبة للأدب العربى** : ان الروايـة فن حديث النشأة فى الآداب العـالمية كلهـا . وحين ظهر هذا الفن الجـديد فى مصر – وغيرها من البـلاد العربية – رأى بعض المستشرقين والنقـاد العرب .. أن الرواية شكل أدبى (وافد) .. وأن الأدب العربى ، قد استعار قواعده من الآداب الأوربيـة . دليلهم فى هذا أن رواد الرواية (مثل : هيكـل والحكيم وطـه حسين والمازنى وفريد أبو حديد .. وغيرهم) ، قد تثقفوا ثقـافة أوربية رفيعة . بـل ان بعضهم كتب روايته الأولى ، وهو مقيم فى أوربا ـ فى أثناء دراسته العليا .

ونحن لا نعتقد فى سلامة هذا الرأى ، لأن الظواهر الأدبية ـ ظواهر معقـدة ، وليس هناك سبب واحد .. يؤدى الى وجود ظاهرة ما ـ أدبية أو غير أدبية . وهذا يعنى أن نشأة الرواية العربية ، كانت محصلة لأسباب محلية وأخرى وافدة .

وننتهى من ذلك الى أن الأدب العربى استطاع فى فترة زمنيـة وجيزة ـ حوالى نصف قرن تقريبـا ـ أن يؤصل تقـاليد الرواية .. وأن يجعلها فنـا له وجوده واحترامه على النطاق المحلى والعـالمى فى آن واحد . وبعد أن كـان الادب العربى أدب شعر وخطـابة ، أصبح أدب رواية ومسرح .. باختصار صار أدبـا عالميا ، يبدع فى كافة الأنواع الأدبية المعاصرة : نثرا وشعرا .

الدكتور طه وادى

أهـم المراجـع :

- جمال الغيطانى : نجيب محفوظ يتذكر .
  دار المسيرة (بيروت ١٩٨٠
- طه وادى : صورة المرأة فى الرواية المعاصرة .
  دار المعارف (القاهرة) ١٩٨٤
  دراسات فى نقـد الرواية
  دار المعارف (القاهرة) ١٩٩٣
- عبد المحسن بدر : نجيب محفوظ ـ الرواية والأداة
  دار الثقافة (القاهرة) ١٩٧٨
- غالى شكرى : نجيب محفوظ من الجمالية الى نوبل
  وزارة الاعلام (القاهرة) ١٩٨٨

«دور الأندلس فى النهضة الاوربية»

فى ميدان الفلسفة

حالة أوربا قبل الفتح الاسلامى للأندلس :

يقتضينا عنوان البحث أن نلمس حياة أوربا قبل أن يصل اليها نور الأندلس بحضارته ، فقد شاع التخلف ، وانتشر الجهل فى تلك العصور ، فمنذ سقوط الدولة الرومانية الغربية فى أواخر القرن الخامس للميلاد عطت أوربا فى نوم عميق دام بضعة قرون من الزمان ، قيل أنها وصلت الى ألف عام ، كان نصفها الأول فى عصر الآباء منذ القرن الخامس حتى العاشر ، وكان نصفها الثانى فى عصر المدرسيين ، حاولت فيه أوربا أن تبدد الظلام وتنفض عن نفسها مظاهر التخلف الذى استولى عليها فى هذه الحقبة الطويلة ، وجاهر مؤرخو الفكر بأن أوربا حتى فى العصر المدرسى خاصة فيما بين عامي ١٠٠٠ و ١٣٠٠ كانت بيئة غير صالحة لنشأة العلم واختفت فيها كل مقومات المظاهر الهامة من حياة الانسان .

عاشت أوربا فى ظلام وهمجية وقسوة ، وفشت فيها الامية ، وقلت المدارس وعز الحصول على الكتب وانتشرت الفوضى فى الجامعات ، وشاع فساد الاخلاق ، وقامت فيها الحروب والاعمال الوحشية ، حتى الكتاب المقدس كان لا يكاد يوجد خارج الأديرة ، والقيام بنسخة يقتضى عاما ، ولذلك كان ثمنه باهظ ، لا يقوى على اقتنائه الا القلة النادرة حتى رجال الدين قل من كان يستطيع أن يحرز نسخة كاملة . ويعبر رينود Renoud فى كتابه « تاريخ غزوات العرب » عن حال أوربا بأنها : « افترستها الفوضى وطحنتها المحن « فهى » غاصة فى فتن كقطع الليل المظلم » .

ويواصل حديثه فيقول : « كانت حياة الناس تعسة وشاقة وكئيبة تموج دنياهم بالمناكر والسيئات وهم عليها مقيمون وبها يتعاملون ، بل لعلهم غدوا بذلك يتفاخرون ويتنافسون ، وأضحى هذا الحال عاما وعلى كل مستوى واطار » .

وتجسدت هذه الصورة واضحة فى الهبوط الانسانى العام فى جنبات الحياة المختلفة ، وكان ملموسا فى غاراتها على الشرق الاسلامى خلال قرنين من الحروب

الصليبية أو مثيـلاتها فى الغرب الاسلامى وبدت ظواهر هذا الهبوط فى الفـكر والعلم والثقافة والخلق وأسلوب التعامل والالتزام بالقيم والعهود ، ويعتـبر صاحب « حضارة العرب » (لوبون) عن ذلك فيقـول : « ودامت همجية أوربـا البالغة زمنا طويلا من غير أن تشعر بها ، ولم يبد فى أوربا بعض الميل الى العلم الا فى القرن الحادى عشر ، وفى القرن الثانى عشر من الميلاد ، وذلك حين ظهر فيها أناس رأوا أن يرفعوا أكفان الجهل الثقيل عنهم فولوا وجوههم شطر العرب (المسلمون) الذين كانوا أئمة وحدهم » .

ويؤكد على هذا المعنى المـؤرخ الأوربى « لين بول » فيصف أوربا ويقـارنها بحضارة الانـدلس الاسلامية فيقول « تظهر المقـابلة جلية غريبة بين حضارة الاندلس وغيرها من المدن اذا ذكرنا أن أوربا كلها فى هذا العهد كانت غارقة فى حماة من الجهل وخشونة الأخلاق » .

ويصرح كذلك بأن « قرطبة العظيمة التى كانت أعجوبـة العصور الوسطى والتى حملت وحدها فى الغرب الثقـافة والمدينة مؤتلقة وهاجة ، وقت أن كانت أوربا غارقة فى الجهالة البربرية ، فريسة للشقاق والحروب » .

هذه هى الصورة لأوربـا التى نقلها لنـا المؤرخون الغربيون قبـل اتصالها بحضارة الأندلس التى فتحها المسلمون فى أوائل القرن الثامن الميلادى ، وقضوا فيها نحو سبعـة قرون ، أقـاموا حضارة عظيمة لا تقـل عن حضـارة المشرق الاسلامى انذاك ، واتصلوا بالمسيحيين اتصالا وثيقـا ، أسلم منهم من أسلم ، وبقى آخرون على دينهم فى تعـايش سلمى ، بـرغم الحروب والمنـاوشات التى وقعت بين خلفاء المسلمين وملوك قشتالة ، وكانت طليطلة أول مدينة أندلسية سقطت فى أيدى الفونسو السادس ملك قشتالة عـام ١٠٨٥ ، وهى دون نزاع أكبر مركز انتقلت منه الثقـافة الاسلامية الى الغرب ، فقـد أمها طلاب العلم من مختلف مدن أوربا ، وكانوا بعد أن يتموا دراستهم يعودون الى أوطانهم لينشروا العلم فيها ، فكـانت الانـدلس مشعل النور فى أوربـا أمدتها بالعلم والثقـافة الاسلامية ، وقضت فى ذلك نحو ثلاثة قرون .

هذه هى الحقيقة التى نقلها المؤرخون الغربيون أنفسهم فى وصفهم لأوربا قبل وجود الاندلس المسلمة ، حينما أضاء العرب نور العلم والمعرفة وقبل أن تخوض فى منافذ المعرفة ووسائلها لأوربا فنتنـاول مسألة هامة وحيوية حول استفادة الحضارات من بعضهـا البعض – والرد على أصحب الدعـاوى العنصرية ، ومقولة حصر الفلسفة أو العلم عند جنس بعينه أو أمة دون أمة حتى نصل الى النتيجة الهامة « أن العلم لا وطن لـه » ، ومن منطلق هذه الحقيقة استفـادت النهضة الاوربية بعلوم العرب .

الرد على دعاوى العنصرية :

لقد شاعت مقولة التفريق بين الأجنـاس ، وتفوق جنس على جنس ، أو غير جنس بقدرة الابتكار فى مجال التفلس على الجنس الآخر ، وقد أفرد لهذه القضية الكثير من المؤلفـات ، مما جعل لهـا رد فعل مضاد على عدم صدق هذا القول وأنها لا أساس لها من علم أو دراسة مؤسسة على قواعد يعتد بها .

وهذه النتيجـة العلمية للدراسة فى مجـال « علم نفس الاجنـاس » أدت الى الانطلاق الى حقيقة هامة لها جذورها التـاريخية ألا وهى : أن الأسرة البشرية منذ أن وجدت وعرفت قواعد العلم والحضارة ، وهى تستعين ببعضها البعض ، وببطلان دعوى أنه يمكن استخلاص صفات أى شعب ومميزاته الفكرية والعقلية من بيئته الجغرافية أو من الجنس الذى ينتمى اليه ، وأصبحت دعوى التفلسف أنهـا من نصيب جنس دون الآخر دعوى ممقوتـة ومرفوضة من جانب المنهج العلمى الصحيح .

ورغم هذه الحقيقة العلمية الا أن هناك أصوات رفعت شعار التحزب الجنسى الذى يؤكد تفوق الجنس الآرى الابيض على غيره من الأجنـاس وهكذا تمزقت العلاقات بين الحضارات الانسانية بعضها والبعض الآخر ، وأستقلت كل ثقافة عالميـة عن غيرها من الثقـافات وفى هذه الدعاوى نمت الأحقـاد بين الشعوب بعضها والبعض الآخر ، وتمزقت العلاقات بين الحضارات الانسانية ، وأستقلت كل ثقافة عالمية عن غيرها من الثقافات ، ونمت الأحقـاد بين الشعوب بعضها البعض ، وتمزقت أواصر المودة والتعاون ، وتهيأت الظروف لاستعمار الاقوياء للضعفـاء .

وقد قاد هذه الحملة من التنكر لالتقـاء الثقافات واشعال نار الكراهية بين الشعوب والأجناس ، فريق من علمـاء الغرب والمؤسسات الثقافية التى تتبعهم والتقليـل من دور الحضارة العربية فى الاندلس وفاعليتها فى التأثير على أوربـا والاستخفاف من قبل بعض المستشرقين فى القرن التـاسع عشر ، والاصرار على أن الحضارة الاوربية لا تدين بالفضل لغير أجدادهم من اليونـان والرومان ، والادعاء بأن العرب « بطبيعتهم لم يخلقوا للتفكير الاصيل المبتكر . وقاد حملة التعصيب الدينى » .

والجنس هذه فى القرن التـاسع عشر أمثـال «جيوم تنمـان» Guillaume Tenneman «وفكـتور كوزان» (١٨٤٧ م) V. Causin «وارنست رينـان» (١٨٩٢) E. Renan ممن كانت الفلسفة العربية عندهم صورة مشوهة للفلسفة اليونـانية .

أما جمهرة الباحثين فى القرن العشرين من أمثال « موريس ولف » Maurise Wulf «وبيكافيه» Picavet فقد لانت أحكامهم من الفكر العربى الفلسفى ، وأدخلوا فى اعتبارهم ما أنتهى اليه من عناصر أصيلة مبتكرة من وحى العبقرية العربية .

وقد ظهر بعد ذلك التحول فى هذا العصر كتاب سلسلة التراث القديم والوسيط وفى مقدمتهم هذا الفريق الذين شاركوا فى «فصول تراث الاسلام» The Legacy of Islamففى هذه السلسلة ربطوا فى دراساتهم بين تراث الماضى والحاضر .

وفى الربع الاول من هذا القرن ، قامت فى جامعة أكسفورد حركة جيدة ترمى الى تسجيل تراث الثقافات القديمة ، فبدأت بثقافة اليونان والرمان . وضمت اليها تراث القرون الوسطى المسيحية . وتراث اليهودية والاسلام ، ثم تابعت السير ، وأخرجت تراث الهند ، ومصر وفارس . وفى هذه المحاولة كما يصفها د. مدكور جدة وطرافة وجمع وتنسيق ، وبحث وتحقيق . قام به نفر من المتخصصين .

وابرزوا فى هذا العمل العظيم ربط الثقافات بعضها ببعض وثم كشف التبادل بين الحضارات المختلفة ، وحذت جامعة «هارفارد» حذو أكسفورد وأوكلت الى «جورج سارتون» تاريخ العلم منذ نشأته الى اليوم .

وأضطلع «ثور ندايك» فى جامعة كلومبيا بتاريخ السحر والعلوم التجريبية . «وجورج سرتون» George Sarton (١٩٥٦) المشار اليه آنفا يسفه فى كتبه وأبحاثه الرأى الذى يجعل العلم (أى علم) خلق مفكر واحد لم يسهم فى انشائه أحد قبله أو يجعل الحضارة – أى حضارة – من صنع شعب واحد لم يسبقه اليها شعب آخر .

واذا كان مؤرخو العلم من الغربيين يجعلون العلوم الطبيعية والرياضية اختراعا يونانيا لم يسهم فيه أحد قبلهم ، فان «جورج سارون» يقول فى تفنيد هذا الرأى : «ان من الضلال أن يقال ان «اقليدس» هو أبو علم الهندسة ، وأن «أبقراط» هو أبو علم الطب أو ... فان تاريخ العلم لا يعرف من الآباء الذين لم يولدوا الا أبانا الذى فى السموات ! » ويندد بما ذهب اليه بعض المؤرخين الذين يرون أن التراث العقلى اليونانى خلق عبقرى أصيل ، جاء على غير مثال سابق ويسمونه «المعجزة اليونانية» يسفه هذا الرأى ويعتبر أن «المعجزة اليونانية» المزعومة لها أب وأم (شرعيان) أما أبوها فهو تراث مصر القديمة ، وأما أمها فهى ذخيرة بلاد النهرين ، ويواصل «سارتون» أبحاثه ويعقد مقارنة بين ما سموه بالمعجزة اليونانية ، وما يسميه هو بالمعجزة العربية فى عصر الاسلام الذهبى – وذلك لأن ما حققه العرب فى المجال العلمى فيما يقول «سارتون» – يكاد يتجاوز حد التصديق .

ونذكر من البـاحثين المنصفين فى هذا المجال فى ظـل الدعوة الجديدة التى وضحت معـالمها فى هذا العصر وأيدتها هيئـة اليونسكو بجهودها ومؤتمراتها حيث أختـتم البروفسور «كويلـر يـونج» T. Cuyler Young بحثـا له عن «أثر الثقـافة الاسلامية فى الغرب المسيحى» بتركيز مسيحى أوربا المعـاصرة بالدين الثقافى العظيم الذى يدينون به للاسلام منذ أن كان أجدادهم فى العصور الوسطى يسافرون الى حواضر الاسلام – فى اسبانيا العربية خاصة – ليتلقوا على أيدى معلميها من المسلمين «الفنون والعلوم وفلسفة الحياة» .

ونذكر من العلمـاء المنصفـون أيضا مـؤرخ الحضارات « ول ديـورانت » W. Durant المولود عام ١٨٨٥ م و «بول ماسون أورسيل» P. M. Aursel أساذ الفلسفة الشرقية ، ومدير معهد الدراسات العليا فى باريس وغيرها كثيون.

من منطلق هذه الحقيقة – حقيقـة أنه لا يوجد من يعتـبر نفسه أنه بـانى لحضارة انفرد بها عن السابقين عليه ، نصل الى أن العرب قد تسلموا القبس من بناة الحضارات القديمة منذ منتصف القرن الثـامن الميلادى ، وقد بقيت فى يدهم بضعة قرون من الزمان يضيئون بنوره حياتهم وحياة من اتصل بهم أو عاش فى ظلهم .

وفى الوقت الذى أوقد فيه العرب شعلة العلم الوضاءة كانت أوربا منذ سقوط الدولـة الرومانية الغربية فى أيدى القبـائل الجرمانية المتوحشة أواخر القـرن الخامس للميلاد . فى حالة مزرية من البداوة والجهالة والتخلف ، وحين أخذت تستيقظ بعد هذا الشبات العميق الذى دام بضعة قرون من الزمان لم تجد أمامها الا حضارة العرب والاسلام التى كانت سيدة هذا الأوان .

ومن خلال هذا الاستعراض السابق ليقظة علماء الغرب فى انصاف التراث العربى الاسلامى ، وأن الحضارات الانسانية لا تنفـك عن الأخذ والعطـاء من بعضها البعض ، أختم هذه الوقفة بمقولة أ. د/ مدكور فى هذا الصدد : «فالثقافة الانسانية ذات موارد متعددة بين شرقية وغربية ، وما أشبهها بنهر جار تصب فيه فروع مختلفة ، وهو فى مجراه يغذى آفـاقا جديدة ، ويبعث طاقات شابة . وتحرص الحضارات المختلفة على تعرف أمجاد المـاضى والأخذ عنها ، بصرف النظر عن أصولها ومصادرها ، وقديما قالوا : «العلم لا وطن له» .

والحقيقة التى نخلص اليها هى أن الثقـافة اليونـانية أخذت عن الثقـافات الشرقية بخاصـة المصرية والهنـدية ، والثقـافة العربية تمت بنسب الى بعض الثقافات الغربية والشرقية وقد أثرت بدورها تأثيرا واضحا فى الثقافة اللاتينية . ثم امتدت أثرها الى النهضة الاوربية . ومن خلال تعدد وتنوع الينابيع وبالتفاعل بعضها البعض ، ومن خلال الأخذ والعطاء يزداد مضمونها خصوبة وثراء ، وما

حضارة اليوم فى أعلى مستوياتها الا حصيلة وحصاد جهود حضارات الأمس ، ومؤتمركم هذا صورة مشرقة لبيان التقاء الحضارات وأخذها بيد بعضها البعض الى طريق العلم والتقدم والتأكيد على وحدة الأسرة البشرية وبهذه الروح وبهذا المضمون يمكن للبشرية أن تخطوا أعظم الخطوات فى سعادة الانسان فى كل مكان.

موضوعات الفلسفة الاسلامية :

لا يخلو الحديث عن دور الحضارة العربية فى الاندلس ، وتأثيرها على أوربا من الاستخفاف من قبل بعض الغربيين المتعصبين ، والاصرار على أن الحضارة الأوربية لا تدين بالفضل لغير أجدادهم من اليونان والرومان ، وانكـار وجود فلسفة عربية اسلامية واتهام المسلمين بأنهم لم يصنعوا شيئا أكثر من أنهم تلقوا دائرة المعارف اليونانية فى صورتها التى كان العالم كله مسلما بها فى القرنين السابع والثامن الميلادى ، والحقيقة الهامة التى فاتت هؤلاء المنقولين أن الفكر العربى الاسلامى لم يكن أبدا مجرد كوبرى انتقـل عبرة التراث اليونـانى الى أوربا ، كما غاب عن هؤلاء أيضا أمرا آخر وهو أن الفلسفة الاسلامية واجهت مشاكل وقضايا شغلت الفلاسفة المسلمون ولم يعرفها اليونان ، ولذلك أردت أن أقف على هذه القضايا ، مع بيـان أهم الخصائص والسمـات التى تحلت بهـا الفلسفة الاسلامية .

واجه الفلاسفة المسلمون مشكـلات جديدة لم تفرض نفسهـا على أسلافهم ، فنجد ابن سينا ، والفارابى والكندى وابن طفيل وابن رشد تميزوا بفكر وثقافة اتسمت بها عقولهم وتميز بهـا فكرهم فى القضايا التى عالجوها بمنهج يبتعـد تماما عن الفلسفة اليونانية ، فقد عنت الفلسفة الاسلامية لدى هؤلاء الفلاسفة بمشكلـة الواحد والمتعـدد ، ومشكلة الألوهيـة ، والبعث والوحى ، وصلـة المخلوقين بالخالق ، وموضوع النبوة ، ومعضلة النفس وخلودها .

وقد حرص فلاسفة المسلمين على أن يثبـتوا أن الوحى والعقل حق ، وأنهما يختلفان منهجا ويلتقيان فى نهاية الأمر ، بالاضافة الى رأيهم فى الجانب الذى ظهر فيه التأثر شأن البشر فى التأثير والتأثر بعضهم ببعض ، لم يكن المسلمون مجرد نقلة ، بل كـانوا فى شروحهم للنصوص التى ينقلونها يضيفون اليها من نتـائج خبراتهم ، وخلاصة تأملاتهم ويبدون من أصالة الفكر ما شهد بـه المنصفون من المستشرقين أفـادوا مما أخـذوا ، ولكنهم أضافوا ، وزادوا ، حتى فى المنـطق اليونانى ، مع أن المنطق بالذات كان له أثره فى العلوم والتعبير والتدليل ، وبدا هذا واضحا فى أساليب المتكلمين وتعبيرات الفقهـاء ، وفى موقف ابن خلدون فى «مقدمته» شاهد صدق على ذلك .

حقيقة نقــل المسلمون عن اليونان ، ولكنهم أضافوا وزادوا وأبتكروا ، لأنهم كانوا ينظرون بعين الى الثقافة اليونانية وبالعين الأخرى الى التعاليم الاسلامية . وظهرت ابتكاراتهم من خلال توفيقهم بين الشريعة والحكمة لدى فلاسفة المشرق والمغرب على السواء فنجد فى المغرب ابن طفيل فى قصته الرائعة «حى بن يقظان» وابن رشد فى مؤلفاته «فصل المقــال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» و «الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملــة» و «تهافت التهافت» وقد تنــاول ابن رشد ببراعة التوفيق بين الحكمة والشريعة ، وبين أن الدين الاسلامى يدعو الى تأمل الكون ، والقرآن مليىء بالآيات التى تدعو الى التعقل والتفكر والحكمة يقول ابن رشد : «فأما أن الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل ، وتطلب معرفتها به فذلك بين فى غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله (فاعتبروا يا أولى الابصار) وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلى أو العقلى الشرعى معا . ومثــل قوله تعــالى (أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض ، وما خلق الله من شىء) .

ان الفلسفة عنــد ابن رشد هى «النظر فى الموجودات واعتبــارها من جهــة دلالتها على الصانع ، أعنى من جهة ما هى مصنوعات ، فان الموجودات انمــا تدل على الصانع لمعرفة صنعتها . أما الدين فهو مجموعة من الحقائق أوحى الله بها للأنبــياء ، وهذه الحقــائق تقدم للانسانية ما يمكن أن يعرفه عن الله ، وما يمكن أن يعرفه عن أمور الشريعة (مثل الثواب والعقاب فى الحياة الأخرى) كما تقدم له المعرفة العملية أى معرفة ما ينبغى عمله لتحقيق السعادة . وما ينبغى الامتناع عنه لتجنب عقاب الآخرة .

اذن تتفق الفلسفة والدين فى نظر ابن رشد من حيث الموضوع فكلاهما يبحث فى الله والكون والحياة ، ولكنهما يختلفان من حيث منهج المعرفة .

ويستكمل ابن رشد حديثه فى قضية التوفيق بين النقل والعقل ببراعة ودقة ، وقد استفاد بهذه المسألة رجال الكنيسة فى أوربا سواء فى التفكير الفلسفى أو ما نشأ عنها مثل علم الكلام . الى جانب الموضوعات الخاصة بالفلسفة الاسلامية ، فقد شاركت سابقتهــا من الفلسفات القديمة فى معــالجة الموضوعات التقليدية القديمة من البحث الأنطولوجى فى الوجود ، ولواحقه والايستمولوجى فى نظرية المعرفة ، وأدوات العلم بالحقائق والأكسيولوجى فى قيم الحق والخير والجمال والسعادة ونحوها من موضوعات تقليدية ، وسواء كانت الدراسات الفلسفية من نبع العقلية الاسلامية وعقيدتها ، أو الموضوعات المعروفة لدى اليونان ، فان العقل الفلسفى الاسلامى قدم لأوربا افرازا عظيما أنار لها طريق الفكر والثقافة عبر معابر مختلفة ستكون موضع حديثنا بعد قليل .

خصائص الفلسفـة الاسلاميـة :

تميزت الفلسفة الاسلامية بمزايا وخصائص عن فلسفة اليونـان وأول هذه المزايا كما أثرت آنفـا أنها فلسفة دينية تقوم على أساس من الدين لأن رجالها ربوا ونشأوا فى أحضان العقيدة الاسلامية ، وقد تربى الفلاسفة على الأبحاث الدينية والدراسات الكلامية التى انتشرت فى ربوع المجتمع الاسلامى ، وأصبح وسيلة وسلاحـا خطيرا ، دافع به المتكلمون والفلاسفة عن الدين والـرد على أصحاب الملل الأخرى .

وكثيرا ما حاول فلاسفة الاسلام بوجه عام يدعموا آراءهم باسانيد من الكتاب والسنة ، وابن رشد له فى هذا المجـال قدم راسخ . ونرى الفلسفـة الاسلامية ترعى بالدرجة الأولى العنـاية بدراسة الواحد ، وتحلل فكرة الألوهية تحليـلا شاملا دقيقا لم تسبق اليه ، ودارت الابحاث الفلسفية حول تصوير البارى جل شأنه تصويرا أساسه التجريد والتنزيه ، والوحدة المطلقة والكمال التام ، وعن الواحد صدر كل شىء ، فهو المبدع والخالق ، أبدع من لا شىء ، وخلق العالم من الأزل ونظمه وسيره ، فالعالم معلول له فى وجوده وبقائه ، أبدعه بمحض فضله ، ورعاه بعنـايته ، وأخضعه لقوانين ثابتـة ، ونظم محكمه ، وعلى هذا الطبيعـة ، والكسمولوجيا مرتبطتـان فى الفلسفـة الاسلامية ارتبـاطا وثيقـا بالميتـافزيقا .

ونظرة فلاسفـة الاسلام الى أن الروح مصدر الحيـاة والحركة والادراك ، ووسيلة البهجة والسعادة ، ففى الكائنات الحية نفوس تغذيها وتحركها وتمد بعضها بالعلم والمعرفة . وللفضائل قيم ذاتية ، والحلال بين والحرام بين ، وفى وسع العقل البشرى أن يكشف عن ذلك ، ولكن الوحى يدعم العقل ويؤيده .

وبهذا الطـابع الدينى والروحى استطاعت الفلسفة الاسلامية أن تقترب من الفلسفة المدرسية ، بل وتتلاقى مع بعض الفلسفات الحديثة والمعاصرة ، وما كان لرجـال الدين فى القرون الوسطى أن ينكروا فلسفة تقـول بالخلق والابـداع ، وتبرهن على خلود الروح ، وتؤمن بالجـازاء والمسئولية ، والبعث والسعـادة الأخروية ، ولقـد وصل الأمر «بروجر بيكون (١٢٩٤) أنه كان معجبـا بنظرية « الخلافة والامامة الاسلامية» على نحو ما شرحها ابن سينا فى كتاب الشفاء الى حد أنه شاء أن يطلق على البابا لقب «خليفة الله فى أرضه» .

ومن خصائص الفلسفة الاسلامية أنها عقلية :

ورغم الجانب الروحى والدينى الذى تتميز به الفلسفة الاسلامية ، الا أنها تتحلى بالجانب العقـلى وتعول عليه كثيرا فى تفسير مشكلـة الألوهية ، والكون

والانسان ، فواجب الوجود عقل محض ، يعقل ذاته بذاته ، فهو عاقل ومعقول فى آن واحد ، ومنه صدر العقـل الاول ، فهو أول شىء خلقه الله ، وفى سلسلة متلاحقة صدرت العقول الأخرى التى تدبر شئون السماء ، فيمـا عدا العقـل العاشر ، أو العقل الفعال ، الذى يرعى شئون الأرض .

والعقل البشرى قوة من قوى النفس ، ويسمى النفس الناطقة وهو ضربان : عملى يسوس البدن ، وينظم السلوك ، ونظرى يختص بالادراك والمعرفة — فهو الذى يتقبل المدركات الحسية ، ويستخلص منها المعانى الكلية بعون من العقل الفعال . وقد انتقل هذا التيار الى الفلسفة المسيحية وكان فلاسفة الاسلام بوجه خاص حمل رايته ، وأثاروا فى القرن الثـالث عشر حركة فكرية قوية ، فأيدهم بعض المدرسيـين ، وعارضهم آخرون ونمت الدراسات العقليـة نموا كبيرا ، وكانت الدراسات النقلية فى القرون الوسطى أقوى وأغلب ، ومن آثر ابن رشد الهامة فى الفكر الاوربى ، حينما حمل راية دراسة التوفيق بين العقل والنقل من خلال منهجه الفلسفى العقلى ، أدى الى شبه انقلاب فى الحياة الاوربية زعزعت سلطان الكنيسة ، وهى من أهم ثمار ابن رشد التى آتت أكلها فى الحياة الفكرية فى أوربـا . السمة الثـالثة للفلسفة الاسلامية : أنهـا نجحت فى التوفيق بين الفلاسفة بعضهم البعض فقد عرف العرب شيئا من الفلسفات الشرقية القديمة ، كما عرفوا شيئا من السابقين لسقراط ، والسفسطائيين والسقراطيين ، وأنصاف السقراطيـين والرواقيين والأبيوقوريـين ، وجماعة الشكك ، ورجال مدرسة الاسكندرية ، وعنوا خاصة بأفلاطون وأرسطو ، وقام فلاسفة الاسلام فى التوفيق بين أفلاطون وأرسطو وكـان بعد هذا التوفيق من الأساس الهـامة التى قامت عليها الفلسفة الاسلامية من الكندى الى ابن رشد فى التوفيق بين العقل والنقل .

ويؤكد د. مدكور على مسألة هامة نتجت من التوفيق الذى حاوله الفـلاسفة المسلمون ويعـد وشيجة من وشائج القربى بين الفلسفـة العربية والفلسفـة اللاتينية ، ففى أخذ العرب عن أفلاطون ما قربهم من الأوغسطينين ، ورجـال المدرسة الفرنسيسكـانية بوجه خاص ، وقـد رأى هؤلاء فى بعض النظريـات الاسلامية ما يتلاقى مع آراء ألفوها من قبل ، فاستساغوها وأطمأنوا اليها ، وفى تعلق فلاسفة الاسلام بأرسطو ما وجـه اليه أنظـار المسيحيـين ، وحملهم على ترجمة كتبه ، ودفع كثيرين من رجال القرن الثالث عشر الى درسه والتعليق عليه، وبخاصة القديس «توما الأكوينى» (١٢٧٤ م) الذى يعتبر من هذه النـاحية بين اللاتينيين بمثابة ابن رشد بين العرب .

أما السمة الرابعة للفلسفـة الاسلامية أنها وثيقـة الصلة بـالعلم ففلاسفة الاسلام جميعا كانوا يعتبرون العلوم العقلية جزءا من الفلسفة ، وقد عالجوا

مسائل فى الطبيعة ، كما عالجوا مسائل فى الميتافزيقا ، ومن أوضح الأمثلة على ذلك كتاب «الشفاء» .

والكندى عالم قبل أن يكون فيلسوفا ، عنى بالدراسات الرياضية والطبيعية ، وكذلك الفارابى الذى كان له بحوثا فى الهندسة ، وعلم الحيل (الميكانيكى) وهو موسيقى كبير ، ولم يخرج الأمر عن ذلك فى بلاد الاندلس ، فقد كان ابن باجة ، وابن طفيل ، وابن رشد أطباء وان تفاوتت رتبتهم ، وكتاب الكليات فى الطب لابن رشد الذى ترجم الى اللاتينية فى منتصف القرن الثالث عشر مثالا جيدا لعرض القضايا الكلية والمبادىء العامة .

هكذا وصلت الفلسفة الاسلامية أو نقول المولود الجديد الى أوربا بخصائصه الجديدة من ثراء فى الفكر ، والتزام بالعقيدة ، التى أتاحت الحرية الكاملة للبحث والتقصى فى جميع ميادين الفكر فى مناخ يتحلى بتقديس العلم والعلماء ، أقول فى هذا المناخ الرائع وصلت حضارة الاندلس لأوربا وزعزعت هيمنة وسيطرة الكنيسة الخانق على الانسان الاوربى ، فكانت كالزلزال الذى هز كل البناية الاوربية فى جميع أنواع العلم والمعرفة .

ميادين الاتصال بأوربا :

قبل أن نمضى فى ابراز دور الترجمة فى النهضة الاوربية ، نقف قليلا أمام ميادين ومسالك الاتصال بين العالم العربى الاسلامى الذى كان يمثل فى ذاك الوقت قمة ما وصلت اليه الحضارة الانسانية .

١ – أول هذه الميادين وأخطرها هو الاندلس التى فتحها العرب سنة ٩٢ هـ (٧١١ م) فكانت بذلك أول قطر يقتطعه العرب من أوربا المسيحية ويضمونه الى دولة الاسلام ، ومنذ هذا التاريخ حتى سنة ٨٩٧ هـ (١٤٩٢ م) نجد للمسلمين دولة تفاوتت قوة وضعفا واتساعا وضيقا ، ولكنها مثلت على كل حال وجودا عربيا فى هذه القطعة من أوربا وجودا لم ينته بسقوط مملكة غرناطة آخر معاقل الاسلام فى شبه الجزيرة فى سنة (١٤٩٢ م) بل استمر بعد ذلك ممثلا فى المورسكيين – أى المسلمين الذين أرغموا على التنصر وهم الذين بقوا فى اسبانيا حتى القرن السابع عشر الميلادى حينما تقرر طرد جماعت كبيرة منهم الى الشمال الافريقى ، وبدراسة هذه الفترة نجد أنها بلغت من حيث العدد والأرقام طيلة تسعة قرون تقريبا وهى مدة حيوية ونشيطة فى جميع ألوان المعرفة ، من ناحية ، ومن ناحية أخرى كانت مدة كافية لكى يترك العرب فى الشعبين الاسبانى والبرتغالى من رواسب حضاراتهم ، مالا يزال سمة وبصمة واضحة لهم حتى اليوم . بل ان اسبانيا بالذات كانت معبرا انتقلت من خلاله الحضارة العربية

الى أوربا وأمريكا . بل من المدهش أن فى الوقت الذى تحاول اسبانيا القضاء على بقية الشعب الاسلامى فى داخل حدودها ، نجد هذا الشعب يقوم بدور كبير خارج حدودها منذ أوائل القرن السادس عشر ، فقد استطاعت أن تمد رقعة نفوذها فى اتجاهين : الى القارة الاوربية حينما أقامت امبراطورية ضخمة سيطرت على الشطر الاكبر من أوربا فى ظل الأسرة النمساوية ، ثم نحو أمريكا هذه القارة الحديثة الاكتشاف سنة (١٤٩٢ م) ومن الصدف أن هذا الاكتشاف يلتقى فى فترة سقوط غرناطة فى أيدى الملكيين الكاثوليكين ، ولم تمضى سنوات على هذا الاكتشاف حتى كانت اسبانيا والبرتغال – وهما ما زالتا بعد متشبعتين بالحضارة العربية الاسلامية – تقتسمان ملك الشطر الاعظم من القارة الامريكية من كاليفورنيا فى الشمال الى أرض النار فى أقصى جنوب القارة ، وكان من الطبيعى كذلك أن يحمل الفاتحون الاسبان الى العالم الجديد كثيرا مما استقر فى دمائهم ونفوسهم من عناصر عربية فى جميع ألوان المعايشة التى عاشوها خلال القرون العديدة فى اسبانيا العربية .

الميدان الثانى : لالتقاء الشرق العربى وأوربا كان فى جزيرة صقلية الشطر الجنوبى من ايطاليا ، فقد حدث فى هذا الجزء من أوربا شىء شبيه بما حدث فى شبه جزيرة أيبريا ، وان كان على نطاق محدود سواء فى الزمان أو فى المكان . فقد بقيت صقلية فى أيدى المسلمين حتى أستولى عليها النورمنديون فى سنة ٤٨٤ هـ (١٠٩١ م) . وقد تكررت فى صقلية ظاهرة التأثير المتبادل بين الحضارة العربية الاسلامية والاوربية المسيحية على ما حدث فى اسبانيا .

أما الميدان الثالث : الحروب الصليبية التى استمرت من سنة (١٠٩٧ م) الى سقوط آخر معاقل الصليبين فى أيدى المماليك فى سنة ١٢٩١ ، ولم تمنع الحروب التى ظلت سجالا بين المسلمين والصليبين على طول هذين القرنين من الاحتكاك المستمر بين الفريقين ، وقد أدهشت المفاجأة لأولئك الصليبين الاوربيين أن رأوا أن العالم الاسلامى لم يكن كما يتصورون ، بل رأوا أنه على درجة كبيرة من الرقى والتقدم فى مختلف ميادين الحضارة ، وهكذا بدءوا يستفيدون من عالم الاسلام ويأخذون كثيرا من عناصر حضارته .

بعد هذا الحديث على مسالك الالتقاء بين حضارة العرب والعالم الغربى ، تتناول الدور الخطير والهام فى النهضة الاوربية – وهو دور الترجمة .

دور الترجمة فى النهضة الأوربية :

ان نهضة أمة من الأمم يلزمها معرفة حضارة الأمم الاخرى ، ويلزم لهذه المعرفة الترجمة لها الى لغة هذه الأمة ، هكذا فعل العرب المسلمون ابان يقظتهم

فى عصر الاسلام الذهبى أيام بنى العباسى ، وهكذا فعلت أوربا فى عصر النهضة التى بدأت بالعصر المدرسى ، وبلغت ذروتها ابان القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلادى . ذلك أن أوربا قد غطت فى نوم عميق منذ سقوط الدولة الرومانية الغربية أواخر القرن الخامس حتى القرن الحادى عشر ، وحينما أرادت أن تعود الى ماضيها أدركت أنها لا تجيد لغة هؤلاء الأجداد من اليونان عندئذ عمدت الى تراث العرب المسلمين الذين كانوا قد نقلوا الى لغتهم تراث اليونان ، وجدت فى نقله الى اللغة اللاتينية التى كانت لغة العلم فى أوربا ابان ذلك العصر ، حتى تيسر لها أن تعرف لغة أجدادها ، وتنقل عنها رأسا من غير وسيط . فاتجهت أوربا الى التلمذة على يد علماء الاندلس ، وبدأ ذلك فى حركتين من أوسع حركات الترجمة فى تاريخ النهضات ، وبهما استهدفت أوربا نقل التراث العربى الاسلامى الى لغتها العلمية (اللاتينية) ، وقد بدأت الحركة الاولى فى صقلية – وهى تحت الحكم العربى أبان النصف الاخير من القرن الحادى عشر ، واستمر قرنا من الزمان ، وكان رائد الحركة قسطنطين الافريقى ١٠٨٧م أما الحركة الثانية فكانت فى اسبانيا ، وكانت أوسع نطاقا ، وأكثر شمولا ، بدأت فى النصف الاول من القرن الثانى عشر وأمتدت بضعة قرون من الزمان وكان رائدها المونستير ريموند Raymonde رئيس أساقفة طليطلة ، فكان له الفضل فى نقل التراث العربى الاسلامى الى أوربا المسيحية يرجع الى رجل من كبار قساوسة الكنيسة فى وقت أشعلت فيه الكنيسة نيران الحروب الصليبية وقد جمع فى طليطلة الكثير من المصادر العربية بفضل اليهود وصلتهم بالطرفين ، لا سيما بيع وتجارة المخطوطات ، خاصة أنها كانت تجارة رابحة فى هذه الفترة ، وأعان على هذا الفونس الحكيم ملك قشتالة (١٢٨٤ م) الذى كان نصيرا للعلم والفلسفة وكان يريد بالقشتالية أن تصبح عالمية .

وقد مر بطليطلة أغلب المشتغلين بالترجمة ، ومنهم من أستقر فيها وأقام بها مثل ابراهيم بن داود الاسرائيلى (١١٨٠ م) والراهب هرمان الالمانى (١٢٧٢ م) وجيرار الكريمونى (١١٨٧ م) والمطران دومنيك جند ساليوس (١١٥٠ م) الذى عنى بالجانب الفلسفى ، واليه يرجع الفضل فى ادخال عدد من فلاسفة الاسلام فى العالم اللاتينى ، ولم يقف عند الترجمة ، بل ألف وكتب ، وكتبه أشبه ما يكون بملخصات لبعض الكتب العربية .

أما بلرم عاصمة صقلية قد نشطت فيها حركة الترجمة فى القرن الثالث عشر تحت رعاية الامبراطور «فردريك» الثانى الذى شاء أن ينشر الحكمة اليونانية والعلوم الاسلامية ، وكان على صلة بحكام الشرق وولاته ، واستطاع أن يجمع ثروة طائلة من المؤلفات العربية ، ولعله قد حصل على كتب ابن رشد جميعا .

ولا يفوتنا أن أذكر من فريق المترجمين الذين كـان لهم طريق السبق فى هذا الميدان «ميشيل اسكوت» (١٢٣٥ م) ، تلك الشخصية شبه الاسطورة التى كانت مملوءة نشاطا وحركة من المترجمات فكـان يوزع العمل على عدد من التلاميذ والأعوان ، ثم يتابع نشاطهم ويراجع أعمالهم ، وبذا استطاعت «بلرم» أن تترجم لأحسن المؤلفين وعلى رأسهم ابن رشد ، وقـد حرص الامبراطور على أن يـوزع ترجمـاته على الجامعـة الاوربية ، رغبـة فى نشر العلـم وبدافع من منـافسة البابا غالبـا .

وقد أشاد الباحث الأوربى «جوان أندريس» Juan Andrés بفضل العرب على الحضارة الاوربية اذ نشر فى أوربا بالايطالية فى (برما ١٧٨٢ – ١٧٩٩ م) كتـابا فى سبعة مجلدات تحت عنوان : أصول كـل الآداب وتطورها وأحوالها الراهنة ، ثم أعاد نشرها فى روما منقحا موسعا بين سنتى (١٨٠٨) ، (١٨١٧) فى ثمانية مجلدات وفيه أكد أن النهضة التى قامت فى أوربا فى كل ميادين العلوم والفنون والآداب والصناعات مردها الى ما ورثته عن حضارة العرب .

وكان البابا سلفستر الثانى (١٠٠٣ م) قد قام برحلة الى الاندلس فتأثر بالعلم العربى تأثيرا بـالغ العمق ، ولا سيما فى الرياضيات ولعله أول مسيحى قـام بتعريف أوربا بالأرقام العربية الاسبانية التى كان ينقصها الصفر وقتذاك . وقد ازدهرت هذه الفترة الحياة العقلية فى الاندلس ، وكان يمثل التفكير الفلسفى فى القرن الحادى عشر كل من ابن جيبرول اليهودى (١٠٥٨ م) وابن باجة ، وابن طفيل وابن رشد .

ونتناول بايجاز شديد ما تم ترجمته من قبل أوربا فى مجال الفلسفة بالذات ، والذى أثمر فى تكوين العقليـة الاوربية ، وكـان له دوره فى النهضة الاوربيـة خاصة أن الفلسفة كما أشرنا من قبل ملازمة للعلم ، وأن فلاسفة الاسلام ، كانوا علماء وأطباء ، وفلاسفة . فقد عرف اللاتين الكندى أولا كعالم ، ثم كفيلسوف ، وقد ترجم له أربع رسائل صغيرة هى :

١ – فى العقـل .
٢ – فى الجواهر الخمسة .
٣ – فى ماهية النوم والرؤيـا .
٤ – فى البرهان المنطقى .

وعرفت أوربا عن طريق الاندلس من علماء المشرق الفارابى وكانت معرفته أوضح لدى اللاتين عن الكندى ، وان لم يترجم من كتبه الفلسفية حسب علمنا الا «احصاء العلوم» و «مقلة فى العقل» وقد ناقش هذا الكتاب مشكلة العقل أو

مشكلة المعرفة ، التى تعتبر احدى مشاكل الفلسفة المسيحية الكبرى التى أسهم فيها الفارابى وابن سينا بنصيب كبير .

والكتاب الثالث «التنبيه الى السعادة» ومن المعروف أن كبـار مفكرى القرن الثالث عشر من المسيحين عرفوا الفارابى ، وكثيرا ما أشار اليه «ألبير الكبير» و «روجر بيكون» وكأنهم أدركوا تلاقى آرائه مع آراء تلميذه ابن سينا ، وطغى التلميذ على الاستاذ هنا كما طغى عليه عند العرب .

وقد عنى اللاتين عناية فائقة بابن سينا خاصة موسوعته الفلسفية «الشفاء» وقد ترجمت هذه الموسوعة على مرحلتين ، مرحلة مبكرة فى النصف الثـانى من القرن الثانى عشر ، ومرحلة لاحقة بعدها بنحو مائة سنة .

وقد تم ترجمة كتاب الغزالى «مقاصد الفلاسفة» على أيدى جند . سالينوس ، وكان لهذا الكتاب الفضل فى فهم الفلسفة الاسلامية عند الأوربين .

كما نجد آثار كتاب الغزالى «تهافت الفلاسفة» والذى ترجم متأخرا فى أخريات القرن الخامس عشر – واضحة عند القديس توما الأكوينى خاصة فى كتـاب «الخلاصة فى الرد على الأمم» .

وعرفت أوربـا ابن باجة أول فلاسفة الاندلس الكبـار ، وان لم يقفوا عنده طويلا الا عند رسالته فى «الاتصال» التى أشار اليها «ألبير الكبير» وهى بدورها تنصب على مشكلة المعرفة التى شغلت مفكرى القرون الوسطى عامة ولم تصلهم رسالته «تدبير المتوحد» ولم تترجم الى العبرية الا فى القرن الرابع عشر .

وابن طفيـل فقد ترجمت قصته الفلسفية الرائعة «حى بن يقظـان» فى القرن السابع عشر (١٦٧١ م) .

أما ابن رشد الذى كان أكبر فلاسفة الاسلام حظا من الترجمة اللاتينية فقد ترجمت شروحه على أرسطو بصورها المختلفة ، من صغيرة وكبيرة وتلخيصات ، ويبلغ عدد هذه الشروح نحو ٣٨ شرحا . ترجمت على مرحلتين الاولى فى القرن الثالث عشر ، وعول فيهـا على الأصول العربية ، والثـانية فى القرن السادس عشر ، وقامت كلها على العبرية حيث تمسك اليهود بفلسفة ابن رشد ورعايتهم لها ، فجمعوا كل مصادرها وترجموها الى العبرية ، وكانوا واسطة بينها وبين الفلسفة المسيحية ، فقد أسهموا فى الحركة الفلسفية فى القرون الوسطى ، وابان عصر النهضة ويمكن أن يقـال أن فلسفتهم كانت رشيدة خالصة . وقـد أعانت هذه الترجمات على نشر المذهب الرشدى فى الغرب .

ومن الجدير بالذكر ألا نغفل دور مفكرى اليهود الذين ربطوا الشرق بالغرب ، فقد عاشوا فى العالم الاسلامى ، وتأثروا به ، ثم ترجمت مؤلفاتهم الى اللاتينية ، فكـانوا همزة وصل بين الثقـافتين الاسلامية والمسيحية ، وفى مقـدمتهم ابن

جيبيرول صاحب «نبع الحياة» وموسى ابن ميمون صاحب «دلالة الحائرين» .

وقد اعتبر الاول عند المسيحيين مسلما حينا ومسيحيا حينـا آخر ، ونفذت آراؤه الى رجال القرن الثالث عشر ، وهى مستمدة من الفكر الاسلامى ، وكم من آراء ونظريات اسلامية انتقلت الى الغرب عن طريق مفكرى اليهود .

وقد أصبح من الثابت أن «روجر» الذى يعتبر الجد الأعلى للمنهج التجريبى الذى قـال به «فرنسيس بيكون» وهو بدوره تلميذ مخلص لابن سينـا ، ونذكر بدور جامعة بادروا التى تعتبر آخر معقل لابن رشد والرشدية قد قامت بدراسات فلسفية وطبية مهدت للحركة العلمية الحديثة .

وقد أثارت الفلسفة الاسلامية فى العـالم اللاتينى مشاكـل شتى ، وحكمت العقـل فى أمور كثيرة ، ووضعت طائفـة من القضايا الدينية مـوضع البحث والتحليل ، فعرضت لخلق العالم وقدمه ، وحقيقة النفس وخلودها ، وحاولت أن تفسر الوحى والالهـام تفسيرا علميـا ، وكانت آراؤها موضع أخذ ورد ، وتأييد ومعارضة ، وشاءت الكنيسة أن تتدخـل فى هذا البحث الطليق فتضيق من حدود ، وتفرض على أبنـائها آراء معينة ، وتتدخل بالتحليـل والتحريم ، وتتحكم فى البحث والدرس ، وهناك من استجاب ، وآخرون لم ينزلوا عند أمرها، ووجدوا فى بلاط «فردريك الثانى» ملجأ ونصيرا على البحث والاستمتاع بالحرية فى الرأى ، وقد حاول بعض رجال الدين أمثال «ألبير الكبير» و «توما الأكوينى» و «دنس اسكوت» أن يوفقوا بين العقل والنقل كما صنع فلاسفة الاسلام وعلى رأسهم ابن رشد ، فنجد تلميذه المخلص «سيجر البرينتى» Siger Berebent (١٢٨١) كان مثالا حيا فى التحرر من سلطة الكنيسة ، حيث أطلق العنان للتحرر العقلى ، وللأسف كان ثمن ذلك أنه دفع حياته فقد قتل على أيدى شماسة .

ورغم حادثة «سيجر البرينتى» لم يمنع الرشد يبين من أن يسيروا فى طريقهم طوال القرنين الرابع عشر والخامس عشر من أن يقودوا حركة أضعفت الكنيسة، وكانت من عوامـل الاصلاح الدينى ، ومهدت لحريـة البحث والدراسة التى امتازت بها النهضة الأوربية .

ولم تكن حادثة «سيجر» الوحيدة من نوعها فقد تعذب الكثير وقتل من جراء الاشتغال بالفلسفة والعلم فى أوربا مما حفلت به كتب التـاريخ ونذكر «هرمان فان رزويك» الكاهن الهولندى الذى أحرق بتهمة الهرطقة فى لاهاى سنة (١٥١٢ م) وقد كان هذا الكاهن من تلاميذ ابن رشد .

ورغم الهجوم على ابن رشد من قبـل بعض الاوربيـين ، الا أنهم نهلوا من تراثه ، فنجد المستشرق «أزين بالاسيوس» أفرد كتابا خاصا بين فيه العنـاصر الاسلامية التى أخذها «توما الأكوينى» عن فيلسوف قرطبة ، وأن كتب ابن رشد

خاصة «تهافت التهافت» وكتاب «مناهج الأدلة» كانت معروفة حق المعرفة لدى رجال الدين من طائفة «الدومنيكـان» وهى الطـائفة التى ينتمى اليها «توماس الاكوينى» كما أن «ريموند مارتان» أحـد ثمانية من جماعة الدومينكان ـ تلك الجماعة التى أرسلها رئيس كنيسة طليطلة الى بلاد المغرب لدراسة اللغة العربية وكتب الفلسفة والدين .

ويبـين «أسين بلاسيوس» بأدلـة حاسمة ، ونصوص عديدة أن كثـير من نظريات «ريموند مارتان» مأخوذة عن ابن رشد مثال ذلك نظريته فى العلم الالهى، والاصطلاح الدينى ، وقد مهدت لحركة البحث والدراسة التى تميزت بها حركة النهضة الاوربية .

ويشيد بهذا الدور «لويجى رينـالدى» فى بحثه «المـدنية العربية فى الغرب» قال : «ومن فضل العرب علينا أنهم هم الذين عرفونا بكثير من فلاسفة اليونان ، وكانت لهم الأيدى البيضاء على النهضة الفلسفية عند المسيحيين» .

ويشيد «لويجى رينالدى» بدور ابن رشد ، ويعتبره هو المبتدع مذهب «الفكر الحر» وهو صاحب الكلمة المأثورة عند موته «تموت روحى بموت الفلسفة» .

ويضيف العالم الانجليزى «جون روبرتسون» فى كتابه «تاريخ وجيز للفكر الحر» الى ما سبق ذكره فى حق ابن رشد .

«ان ابن رشد أشهر مفكر مسلم لأنه كان أعظم المفكرين المسلمين أثرا وأبعدهم نفوذا فى الفكر الأوربى» .

ولابن رشد فضل لا ينكر على «روجر بيكون» الذى استفاد منه الكثير وذكره فى كتـابه اللاتينى «أبوس ماجوس» وأثنى عليه وعلى مواهبه وسعة علمه وقال «أنه فيلسوف متين متعمق صحح كثيرا من أغلاط الفكر الانسانى ، وأضاف الى ثمرات العقول ثروة لا يستغنى عنهـا بسواها وأدرك كثيرا مما لم يكن قبلـه معلوما لأحد ، وأزال الغموض من كثير من الكتب التى تناولها ببحثه» .

ونستطيع أن نقول ان ارتباط الفلسفة الاسلامية بالبحث العلمى ، ساهم فى وضع أسس المنهج التجريبى ، وغذت الحركة العلمية فى جامعة أكسفورد ، كما حاول بعض رجـال الدين مثـل « ألبير الكبير » و « تومـا الأكوينى » و « دانز سكوت » أن يوفقوا بين الشريعة والحكمة كما صنع فلاسفة الاسلام وعلى رأسهم ابن رشد .

الخـاتمـة :

وهكذا وصلنـا الى هذه الجولة التى أكدنا فيهـا على عدة قضايا فى عـلاقة الأندلس ودورها فى النهضة الاوربية فى مجـال الفلسفة والتى انتهيـنا فيها الى

حقائق تمت عن طريق منهج المقـارنة والتحليل وأثبتـنا أن العلم لا وطن له ، وسقوط نزعات التعصب المقيت من قبل بعض علماء الغرب ضد الفكر الاسلامى وتراثه سواء عن قصـد وسوء نية أم جهل بتـراث الاسلام ودوره فى مسيرة التحضر فى أوربا ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى انتحال كثير من المترجمين للتـراث الاسلامى لأنفسهم أو اخفـائه تماما فى غمرة التعصب التى استـبدت بالفرنجة فى أوربا الغربية .

- ان الأسرة البشرية منذ الأزل أخذت وأعطيت من بعضها البعض ، وأن من يتصور بأنه من أصحاب الحضارة المنفردة أو المنقطعة من جذور سابقة ، فهو يعتبر واهم ، ولا أساس له من علم أو حقيقة واقعية .

- بيـنا مدى قيمة وفاعلية دور الترجمة فى اثـراء حضارة الشعوب بعضها البعض ، وأن الترجمة وسيلة عظيمة وفعالة فى التقاء الحضرات الانسانية لتزود أصحاب النفوس المتعطشة للعلم والمعرفة ، وقد كان لحركة الترجمة فى بلاد الاندلس عظيم الأثر والفاعلية فى تحرير العقل الاوربى من الجهل والاستبداد ، وتزويدهم بأهم أسس وقواعد النهضة — وقد استمرت حركة الاحياء عن طريق الترجمة خمسة قرون من الزمان .

- وأيضا عن طريق الترجمة ، حفظت الاصول اليونـانية عند العرب ووجهت الأنظار الاوربية لها ، وكان نتيجة ذلك أن تكون جيل يلم باللغات الأجنبية ، وأنشئت معاهد لتعليم العربية واليونانية ، فأسست فى طليطلة مدرسة لتعليم العربية والعبرية ، وفيها تخرج «ريمون مارثان» الدومنيكان الذى كان على اتصال بالقديس الأكوينى وبعد ذلك بقليل استطاع «ريمون لول» (١٣١٦ م) أن يقرر مبدأ تخصيص كرسى للغات الاجنبية فى الجامعت الاوربية .

- أوضحنا دور الفلسفة الاسلامية فى تحريك العقلية الأوربية ، وتحريرها من استبداد الكنيسة . حتى وان كان الثمن باهظا وفى سبيله دفعت الأرواح .

- أصبح من الواضح عند الانسان المعاصر فى مؤتمراته ، وأبحاثه ومؤسساته العلمية حقيقة هامة وهى أن الثقافات الكبرى تتفاعل بعضها مع البعض ، ومن خلال الأخذ والعطاء يزداد المضمون خصوبة وثراء .

- وأن النهضة الأوربية لم تخرج عن قانون النهضات الانسانية الأخرى ، فقد استفـادت بالحضارة العربية الاسلامية فى جميع وجوهها ، وعلى رأسها العلوم العلمية والفلسفية .

- كفل حكـام العرب التسامح الدينى ، وبسطوا رعايتهم على أهل العلم من جميع الملل ، وقد حذا ملوك الاسبان حين استردوا بلادهم حذو العرب فى

كفالة التسامح مع من ليسوا من أهل ملتهم ، فقد كانوا يقـاتلون العرب ، وهم يجلون علماءهم ويكنون الاعجاب بحضارتهم ، وكان هذا التأثير أمر عظيم يستحق التسجيل .

أخيرا عندى تسجيل لموقف ، ثم رجاء :

أما تسجيل الموقف فهو يدور حول انبهـار فريق من علماء العرب بحضارة الغرب انبهارا ينسيهم أية معنى أو قيمة لتراث الاسلام ، ولبصمات رجـاله فى الحضارة الغربية . أما الفريق الثانى وهو عكس ذلك فهو يعادى الغرب وكل ما يأتى من عنده خيرا كان أو شر ، فهو كلـه شرور ، وفى بعض الاحيـان يصل الى مرتبة الحرام ، ولهذا الفريق وذاك نقول بأن الحضارة الغربية الآن أصبحت لها مكانتها العلمية العظيمة ، ودورها فى تطور الحياة التكنولوجية بصورة رائعة ، ولكن ليس معنى ذلك أن الانسان العربى ينسحق تحت هذه المشاعر ، وأذكر بأن مقومات العالم الاسلامى نفسه كانت من القواعد الاساسية لبناء هذه النهضة ، وعلى الانسان العربى أن يستعيد نفسه ، ولديه من المقومات المادية والمعنوية مما تساعده على استعادة مكـانته السابقة ، واللحاق بمـا يليق به فى هذه الفترة الحالية ، وما حضارة اليوم الا حصاد زرع الأمس .

أما الرجاء : ألا نقف طويلا عند الذكريات والحديث عن أطلال الأمس ، وأن نوظف الذكريات الى عمل بخطوات قوية وسريعة ، لأن الوقوف عند حد الكلام أمر مؤسف ويؤدى الى الخجل .

الدكتوره آمنة محمد نصير

مصـادر البحث :

دكتور/ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقة . الجزء الثانى

دكتور/أحمد أمين : ظهر الاسلام . الجزء الثالث

دكتور/توفيق الطويل : فى تراثنا العربى الاسلامى . تراث الاسلام : الجزء الاول – الثانى عالم المعرفة .

دكتور/عبد الرحمن بدوى : فلسفة العصور الوسطى . دار القلم

دكتور/عبد الرحمن على الحجى : التاريخ الاندلسى . من الفتح الاسلامى حتى سقوط غرناطة , دار القلم دمشق

دكتور/محمود قـاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية . سلسلة الدراسات الفلسفية ,

دكتور/محمد لطفى جمعة : تاريخ فلاسفة الاسلام فى المشرق والمغرب . المكتبة العلمية ,

الادريسى وحديث الفتيـة المغررين

نموذج للاثر العربى فى المعرفـة والكشوف الجغرافيـة

مـقدمـة :

على الرغم من أن العرب مارسوا نشاطا تجاريـا فى البـر والبحر منذ أقـدم العصور التاريخية ، فقد كانت معرفـة العرب الجغرافية محدودة فى الجاهلية ، وكانت تتصل أكثر ما تتصل بالظاهرات الطبيعية وبالجغرافيا الفلكية ، وخاصة لأنهم كانوا يعتمدون فى أسفارهم الليلية على القمر والنجوم فى التعرف على معالم الطرق ومسالكها ، وقد كان سفرهم بالليـل مرتبطا بالظروف المنـاخية القاسية المتمثلة فى ارتفـاع درجة الحرارة فى النهـار نظرا لان معظم البيئـات العربية صحراوية . واستطاع العرب أن يكونوا معرفة طيبة بمنـازل النجوم وأوقـات طلوعها ومغيبها وحددوا بذلك ساعات الليل ، كما حددوا منـازل القمر بثمانية وعشرين منزلا واعطوا كل منزل منها اسما عربيا .

ولعل معرفة عرف الجاهلية بالعالم من حولهم كانت محدودة ونادرا ما كانت تتعدى حدود جزيرتهم أى الى الفرات وجبال طوروس شمالا ، ولكن فى مقابل ذلك كانت معرفة العرب بأنواع التربة ومميزاتها الباطنية وبالعالمين النباتى والحيوانى ممتازة . وفى غنى مفردات اللغة العربية بمصطلحات هذه العلوم دليل قوى على ذلك . ويرى «كراتشكوفسكى» أن ورد أسماء انهار مثل دجلة والفرات ، وبعض الافكار مثل العراق والشام ، وبعض المدن مثل بعلبك ودمشق ، وكثرة تداول هذه الاسماء فى الشعر العربى فى الجاهلية ، ليست دليلا على المعرفة المباشرة أو التجارب الواقعية ، وكذلك الامر بالنسبة لذكر بعض الشعوب المجاورة للعرب مثل الروم والعجم ، كما يرى أن معرفتهم كانت تقتصر على اليهود الذين يسكنون شبه الجزيرة العربية (١) .

---

(١) كراتشكوفسكى ، تاريخ الادب الجغرافى العربى ، ترجمة صلاح عثمان هاشم ، الادارة العامة للثقافة بجامعة الدول العربية ، القاهرة ، الجزء الاول ص ٤١ – ٤٤

ولكننا لا نوافق على رأى كراتشكوفسكى ، لأن معنى هذا الرأى أن العرب كانوا معزولين فى شبه الجزيرة العربية ولا يتعاملون مع غيرهم ، وهذا غير صحيح ، والا فما الذى كانت تقدمه التجارة التى يقوم بها العرب قاطعين شبه الجزيرة برا ومطوقينها بحرا ؟ ألم تقدم هذه التجارة معرفة بالبلاد التى يتم معها تبادل المتاجر والشعوب التى تسكن الاقطار المحيطة بشبه الجزيرة ، بل ان المدن التى ذكرها ليست فى حقيقة الامر سوى ثغور صحراوية فى بادية الشام عند نهايات طرق التجارة العربية بين اليمن والشام .

ومن ناحية أخرى فان بعض الجماعات ذات الاصول العربية مثل الفينيقيين كانت لهم أنشطة تجارية وملاحية معروفة ، واذا كان عرب الصحراء قد عرفوا السفر بالليل ، فان الفينيقيين كانوا لا يسيرون فى البحر الا فى الليل أيضا ، حتى أن اليونانيين أطلقوا على نجمة الشمال الثابتة اسم الفينيقى ، ولعل الفينيقيين هم الذين ابتكروا كثيرا من القصص المخيفة التى تروج لاهوال يلاقيها البحارة، من حيوانات خرافية ضخمة ومخلوقات مخيفة وكوارث لا ينجو منها أحد ، مما تردد بعد ذلك فى بعض قصص السندباد وأمثالها من قصص ألف ليلة وليلة ، وكان ذلك لبث الرعب فى نفس كل من يفكر فى ركوب الماء للتجارة ومنافسة الفينيقيين ، ومعنى ذلك أنهم استخدموا سلاحا نفسيا يضمن لهم احتكار التجارة والملاحة (٢) .

التوسع الاسلامى دائرة فى المعرفة الجغرافية للعرب :

حين ظهر الاسلام فى شبه الجزيرة العربية ، كانت توجد بها كثير من الثقافات والأديان ، كاليهودية والمسيحية وبعض أفكار الديانة الفارسية (الزرادشتية) ولكن عبادة الاصنام كانت هى أكثر العقائد شيوعا وانتشارا ، وخاصة فى مكة . وقد خاض الاسلام حربا ضد هذه العقائد جميعا ورغم المعاناة التى لقيها المسلمون الاوائل وقلة اعدادهم ، فقد كانت الفترة التى انتشر فيها الاسلام فى كل شبه الجزيرة قصيرة للغاية ، فبعد اتمام فتح مكة ، ودخول قريش فى الاسلام ، دخلت قبائل كثيرة فيه ، وبعد مضى عقد واحد على الهجرة كانت شبه الجزيرة كلها تخضع لدين واحد وسلطة سياسية واحدة ، ثم بدأت عملية نشر الاسلام خارج حدود شبه الجزيرة .

---

(٢) مصطفى الشهابى ، الجغرافيون العرب ، دار المعارف ، القاهرة ، سلسلة اقرأ ، عدد ٢٣٠ ص ١٦ – ١٨

ومرة أخرى فان السرعة الكبيرة التى انتشر بها الاسلام خارج شبه الجزيرة تثير كثيرا من الاهتمام فبعد عقدين اثنين من الهجرة كانت كل من العراق وايران والشام وفلسطين ومصر قـد خضعت لسلطة الدولـة الاسلامية ، وبدأ النـاس يتحولون الى الاسلام ، ففى عام ١٣ للهجرة فتحت دمشق وبعد ثلاثة أعوام فتح بيت المقدس ، وفى عام ٢٠ للهجرة تم فتح مصر وفى عام ٢١ للهجرة حدثت موقعة نهـاوند التى عرفت باسم فتح الفتوح . وفى نهـاية القرن الاول الهجرى (السابع الميلادى) كان الاسلام ينتشر على كل سواحل القـارة الافريقية المطلـة على البحر المتوسط وأصبح يشرف على المحيط الاطلنطى . وكانت الدولة الفـارسية كلها قد أصبحت جزء من أراضى الـدولة الاسلامية بـل ان الاسلام تعـدى فى انتشاره صحراء خوارزم وأصبح يشرف على بحر قزوين وبـلاد القوقـاز بين بحر قزوين والبحر الأسود ، كمـا أصبحت الدولة البيزنطية مهددة من الشرق ، حيث فقدت جزء كبيرا من املاكها من كل من الشام وفلسطين ومصر ، بـل ان فتح الاندلس حدث فى مطلع القرن الثـامن الميلادى (عام ٧١١ م) وأصبحت معظم أجزاء شبه جزيرة ايبريا تابعة للدولة الاسلامية .

وفى القرن الحادى عشر الميلادى الخامس الهجرى أصبحت الاناضول تابعـة للحكم الاسلامى بعـد أن هزم السلاجقة الدولة البيزنطية حتى عـام ١٠٧١ م ، وعندئذ أصبحت مناطق جنوب شرق أوربـا تابعة لحكم المسلمين ، كما أن معظم جزر البحر المتوسط أصبحت جزرا اسلامية ، وتمثل تلك الفترة أقصى ما وصل اليه التوسع الاسلامى (٣) .

هذا ، وقد أثرت الفتوح العربية فى الاقطار المفتوحة تبعا لبعدها أو قربها ، من قاعدة الانطلاق فى شبه الجزيرة العربية ، فكلما كانت الاقطار المفتوحة قريبة من شبه الجزيرة العربية كثر استيطان العرب فى تلك الاقطار وزاد تأثيرهم فيها ، وقد واكب الفتح الاسلامى انتشار اللغة العربية انتشارا سريعا ، وفى عهد عبد الملك بن مروان (٦٥ – ٨٦ هـ/٦٨٥ – ٧٠٥ م) ثم تعريب الادارة ، وأصبحت اللغة العربية لغـة الدولة الرسمية وفى عهد المـأمون (١٩٧ – ٢١٨ هـ/٨١٣ – ٨٣٣ م) نقلت العلوم الى العربية ونشطت حركة الترجمة (٤) . وكان من ذلك اثراء كبير للمعارف العربية فحدثت نهضة علمية كبيرة ، وبـدأ العرب يعرفون تراث كـل من الفرس والهنود واليونان والمصريين .

---

(٣) راجع هارى وهما زارد ، أطلس التاريخ الاسلامى ، ترجمة ابراهيم زكى خورشيد ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة للتعرف على مراحل التوسع الاسلامى .

(٤) نقولا زيادة ، الرحالة العرب ، الالف كتاب ، دار الهلال ، القاهرة ، ١٩٥٦ ص ٩

وكان من نتائج اتساع الرقعة الجغرافية للخلافة الاسلامية والرغبة فى تدعيم سلطانها فى القرنين الثامن والتاسع الميلاديين ان ظهرت مهام ادارية عديدة فى الشئون المالية والخراج ، وقد أفاد العرب بما وجدوه من أنظمة فى بعض الأقطار المفتوحة مثل مصر وايران ، كما أنهم جمعوا معلومات دقيقة محققة عن تقسيم الولايات والاماكن المأهولة والمحاصيل الزراعية والصناعية وتقدير الضرائب والخراج . واثمر ذلك فى ظهور كتب «الخراج» التى قصد بها فى أول الامر ارشاد عمال الخراج ثم ما لبثت أن أصبحت فى متناول الجميع .

كما تطلبت مركزية النظام الادارى فى بغداد من الطرق الجيدة واستيفاء معلومات دقيقة عن تلك الطرق تبين مراحل السفر ومنازل البريد وتحديد المسافات وطروف السفر ، بل ان زيادة رقعة الدولة الاسلامية اتساعا ، قد أدت الى ضرورة معرفة هذه الدولة بأحوال الدول المجاورة لها وجمع معلومات دقيقة عنها سواء فى حالة الحرب أو السلم (٥) وهذه المعلومات هى أشبه ما يكون بما تعرضه الجغرافيا السياسية اليوم من دراسة للدول من حيث الموارد والسكان وتفاعلهما سياسيا مع تقدير قوة الجيوش التى يمكن للدولة أن تعدها . وكانت وسائل المعرفة بهذه المعلومات تتم عن طريقين : الاسرى من أبناء تلك الدول الذين يقعون فى أيدى العرب ، فى فترات الحروب ، وأما فى فترات السلم فقد كان العرب يرسلون الى تلك الدول رسلا لاستطلاع أحوالها والعمل على بث روح التفاهم معها وتقديم معلومات عن الاسلام للشعوب والحكام فى تلك الدول . وكان للاسلوبين معا أثر كبير فى معرفة العرب بأحوال الاقطار المحيطة بهم .

هذا وقد شجع الاسلام على المعرفة الجغرافية والكتابة فيها كما يلى :

١ – ان الحج فريضة اسلامية لمن يستطيع ، ومن حق الحاج على سلفه أن يبين له خير الطرق للوصول الى مكة والمدينة ويشرح له الصعوبات التى يمكن أن تعترض طريقه ووسائل التغلب عليها، كما أنه من عادة الذين يذهبون للحج أن تبقى هذه الرحلة تذكارا دائما لهم ، وكثيرا ما يتبارى الحجاج فى تذكر شعائر الحج وأعماله وذكر الأماكن المقدسة أو بعض المصاعب التى وجدها فى رحلتهم ، بل أن ذلك لا يزال أمرا سائدا حتى الآن وخاصة فى المناطق الريفية .

٢ – حث الاسلام على طلب العلم ، وجعله فريضة على كل مسلم ومسلمة ، ورفع من شأن العلماء مما جعل المسلمين يتنافسون فى طلب العلم وحث أبنائهم على ذلك ، والانتقال فى سبيل ذلك من قطر لآخر ، وكانت الرحلة فى طلب

---

(٥) كراتشكوفسكى ، المصدر السابق ، الجزء الاول ص ١٩

العلم تعطى زادا كبـيرا من المعرفة الجغرافية القـائمة على الملاحظـة المباشرة وقد أدى تدوين بعض هذه الملاحظـات بهدف أن يطلـع عليها السلف الى أن وصل الينـا بعض منها (٦) . ويمثل ذلك نواة للكتـابة الجغرافيـة . ومن الحديث النبوى اطلبوا العلم ولو فى الصين ، ولـم يستفسر الصحابة عن الصين وكان من عاداتهم أن يفعلوا حين يتضمن الحديث شيئا يجهلونه . ومن المنطقى اذن أن نفترض أنهم ادركوا أن الصين هى نهاية اليابسة .

٣ – لم يقف أثر الدين عند فريضة الحج أو الحث على طلب العلم ، بـل تطلب اهتماما خاصا بالجغرافية الفلكية لتحديد مواقيت الصلوات الخمس ، وتحديد بدايات الشهور الهجرية وخاصة شهر رمضان وشهر ذى الحجة ، مما استدعى معرفة جيدة بالفلك والرياضة ، ولتحديد ساعات الصلاة صنعت الساعات الشمسية الافقيـة التى استلزم تخطيطها معرفة دقيقة بخط عرض المكان ، كما أن تحديد ظل المزولة فى كل يوم استلزم عمليات حسابية وخبرة وتدريبا ، وفى اللحظة التى يتجاوز فيها الظـل منتصف النهار بمقدار مقياس يبدأ وقت العصر . كما أن تحديد القبلة يختلف من مكان لآخر حسب الموقع الجغرافى للاماكن بالنسبة لمكـة المكرمة ، مما يتطلب معرفة العلاقات بين مواقع مختلف الاماكن وخطوط طولها ودوائر عرضها ونسبة ذلك الى موقع مكـة لتحديد القبلة للبلـد التى يراد انشاء المسجد بها (٧) .

الاتجاهات العامة فى التراث الجغرافى العربى :

لم تبدأ المؤلفـات الجغرافية العربية الخاصة فى الظهور الا فى القرن التاسع الميلادى (الثانى الهجرى) ، أما قبل ذلك فكانت الكتابات والمعلومات الجغرافية توجد متناثرة فى كتب الادب والتاريخ . وغير ذلك من العلوم – ومع بداية القرن التاسع الميـلادى بدأ العرب يتعرفون على مؤلفـات بطليموس وترجمتها ، وقرب نهاية ذلك القرن (أى فى مطلع القرن الثالث الهجرى) ظهرت طلائع كتب الدواوين وبعض الكتب التى تصف الرحلات ، ففى عام ٨٣٠ م خلف لنا الخوارزمى خلاصة لكتـاب بطليموس ، ويتضح ذلك من دراسة الاطوال والعروض فى المـواقع التى ذكرها ، وكذلك عند معاصرى الخوارزمى ، ومقـارنة ذلك بما جاء فى كتـابات

---

(٦) نقولا زيادة ، المصدر السابق ، ص ٣٦
(٧) كراتشكوفسكى ، الجزء الاول ، ص ٢٠

بطليموس . ومن الاثار اليونانية التى ظهرت فى كتابات الجغرافية فى تلك الفترة تقسيم الأرض الى سبعة أقاليم ، وكتاب الكندى المعنون «رسم المعمور من أقطار الأرض» فهو اقتباس عن بطليموس ، كما أن ابن خرداذبة ، نقل بعض أجزاء كتابه «المسالك والممالك» عن بطليموس أيضا ، ثم أضاف اليه الخراج والطرق ، وقد ذكر ذلك فى مقدمة كتابه ، ويقال ذلك أيضا عن مؤلفات كل من اليعقوبى وابن الفقيه وابن رسته بوجه عام .

وفى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) بدأ ظهور المؤلفات الناصجة فى الجغرافيا العربية ، ويمثل كل من الاصطخرى وابن حوقل والمقدسى درجة عالية من البحث القائم على الاختبار الشخصى والمعرفة المكتسبة من السفر والترحال والتنقل . وقد استمرت فترة النضج هذه قرونا ثلاثة ، وفى بدايتها كانت تظهر بعض المؤثرات الفارسية ، ثم ما لبثت العروبة الخالصة ان عمت تلك المؤلفات (٨) . وفى تلك الفترة بدأ الاهتمام بالخرائط يظهر لاول مرة ، وعلى الرغم من أن كتاب الخوارزمى «صورة الارض» كان يضم بعض الخرائط ، الا أن الاحتمال كبير فى أن يكون أصل تلك الخرائط النقل عن بطليموس ، كما قام الخوارزمى أيضا باعداد خريطة للنيل ولعلها ترجع أيضا لأصل بطليموس .

أما ما يشير اليه بعض الباحثين باسم «مدرسة البلخى» على أساس أنها هى التى طورت الخرائط العربية ، فهى ترد تحت اسم «كتاب الاشكال أو صورة الاقاليم» وهى تضم عددا من الخرائط للعالم وشبه الجزيرة العربية والمحيط الهندى (بحر فارس) وخرائط للمغرب العربى ومصر والشام والبحر المتوسط (بحر الروم) بالاضافة الى اثنى عشرة خريطة لأواسط العالم الاسلامى وشرقيه . وتعتبر هذه المجموعة من الخرائط بداية ظهور الأطالس العربية ، حتى أنها اشتهرت عند عدد من الباحثين باسم «أطلس الاسلام» .

ثم نهج الاصطخرى وابن حوقل على منوال البلخى ، فى أنهما ضمنا مؤلفات بعدد من الخرائط التى اعتمدت على جهود البلخى . ويمثل المقدسى المرحلة الأخيرة فى مدرسة البلخى ، فقد قسم العالم الاسلامى الى أربعة عشر قسما عرض كل قسم منها فى خريطة ، واستخدم اللون الأحمر فى توضيح الطرق المعروفة واللون الأصفر للمناطق التى تنتشر بها تكوينات الرمال ، كما رسم الأنهار باللون الازرق والجبال باللون رصاصى أو رمادى (٩) .

---

(٨) نقولا زيادة ، المصدر السابق ، ص ٣٧

(٩) نفيس أحمد ، جهود المسلمين فى الجغرافيا ، ترجمة فتحى عثمان ، دار العلم ، القاهرة بدون تاريخ ، الالف كتاب (٢٧٢) ص ١٤٠ – ١٤٢ وراجع أيضا مصطفى الشهابى ، المصدر السابق ص ٤٦ – ٤٧

ويمكن أن نميز بين ثلاثة اتجاهات سادت الكتابة الجغرافية فى تلك الفترة :

أولها : العناية بالعالم الاسلامى وما يجاوره من أقطار ، ويتضح هذا الاتجاه فى كتابات كل من البلخى والاصطخرى وابن حوقل والمقدسى ثم الادريسى .

ثانيها : التخصص فى قطر واحد كمـا فعل الهمدانى فى كتـابه «صفة جزيرة العرب» أو البيرونى فى كتـابة «تفصيل ما للهند من مقولة مقبولة فى العقـل أو مرذولة» وابن فضلان فى كتابة عن بلاد البلغار .

ثالثها : المعاجم الجغرافية التى بدأت فى الظهور فى القرن الخامس الهجرى ، ومن أمثلتهـا معجم البكرى وعنـوانه : «معجم مـا استعجم من أسماء البـلاد والمواضع ، أو ياقوت الحموى فى مؤلفة : معجم البلدان» .

والواقع أن الاتجاهات السابقة كانت تخضع لترتيب منطقى لم يكن منه بد وله ما يبـرره ، حيث تسبق الدراسة الجغرافية العـامة عـادة الدراسة الاقليميـة المتخصصة ، أما المعاجم الجغرافية فلابد من ظهورها فى مرحلة متأخرة ، وذلك لأنها تمثـل احاطة أكـبر شمولا وتفصيلا . وفى القرن الثـانى الهجرى ظهرت الموسوعات الكبيرة مثل «نهـاية الارب» للنويرى و «صبح الاعشى فى صنـاعة الانشا» للقلقشندى و «مسالك الابصار» لابن فضـل الله العمرى . وتحوى هذه الموسوعات فصولا فى الجغرافية السياسية والعامة وتمدنا بكثير من المعلومات عن الدول الاسلامية وغير الاسلامية وقت ظهور تلك الموسوعات (١٠) . ويفيدنا ذلك كثيرا فى دراسة الجغرافيا التاريخية لتلك الأقطار ، كما أن هذه الموسوعات تعتبر تتويجا للمعرفة الجغرافية ، ولم تكن لتظهر لو لم تسبقهـا المراحل المختلفة التى عالج فيها الكتاب جغرافية العالم الاسلامى أو بعض أقاليمه ودرسوها تفصيلا .

وربما يفسر ما سبق أن تقرأ لكراتشكوفسكى أن «الجغرافيين العرب وحدهم هم الذين ذللوا الطريق لدراسة المادة الجغرافية الهـائلة التى أورثها اليونـان للعصور الوسطى» . وأن الأهميـة الاساسية للتراث الجغرافى العربى لا ترجـع للنظريـات التى اعتنقتهـا ، بقدر ما ترجع لمـا اسهمت به من اثراء للمعرفـة الجغرافية ، وهو يرى أن معرفة العرب بالعالم القديم كانت هائلة ، فقد عرفوا أوربـا كلها فيما عدا شمـالها الاقصى ، وعرفوا النصف الجنوبى من آسيـا ، وافريقيا حتى خط عرض ١٠ شمالا ، كما عرفوا الساحل الافريقى حتى كورينتسى Correntes (وهى فى موزمبيق جنوب مدار الجدى مبـاشرة وتقع عليها مدينة وميناء انهامبين Inhambene) . كمـا وصف العرب تفصيلا المنطقة الممتدة من

---

(١٠) نقولا زيادة ، المصدر السابق ، ص ٣٧ – ٣٨

اسبانيا غربا حتى مصب السند شرقا ، ولم يقتصر وصفهم على جوانب الجغرافية الطبيعية فحسب ، بل أنهم عمدوا أيضا الى وصف الحيـاة الاجتماعية والصناعة والزراعة واللغة والتقاليد والعادات والمراسم الدينية ، وهم لـم يتقيدوا فى ذلك بحدود انتشار الاسلام ، فقد امتدت معرفة العرب حتى أعالى نهر ارتيتش Irtysh (احد روافد نهر أوب) ، وكذلك عرفوا نهر ينسى والسواحل الآسيوية حتى كوريا شمالا ، ولعلهم عرفوا اليابان أيضا فى القرن الحادى عشر . أما عن افريقيا فقد بقيت مؤلفات العرب عن قلبها هى القول الفصل حتى بدأت تظهر نتـائج رحلات المستكشفين الأوربيين فى القرن التاسع عشر (١١) .

وتمتاز الكتب الجغرافية العربية بعد تحررها من تأثير اليونان ، باعتمادها على الدراسة الميـدانية ممثلة فى الملاحظة المبـاشرة والتقصى ، ويلاحظ ذلك فى كتابات كل من اليعقوبى والمقدسى وابن حوقل ، ثم الادريسى كما سنرى .

وفى مجال نقد المصادر يحذر المقدسى قراءة من «أنه لم ينقـل عن أحد ، ولكنه خبر ودون وكتب» ، وقد انتقد بعض الجغرافيـين السابقين عليه فقال أن بعضهم كتب باختصار مخل ، ومنهم من جمع الغرباء وسألهم عن الممالك ودخلها وكيف المسالك اليها ، ومنهم فى رأيه من أدخل فى كتابه ما لا يليق من العلوم ، كما انتقد أبو الفدا فى مقدمة كتابه «تقويم البلدان» من تقدمه من الجغرافيين الذين لم يحققوا الأسماء وذكر من بينهم ابن حوقل وابن خرداذبة والادريسى ، وذكر أن غيرهم لم يحقق الاطوال ، ومن الطبيعى أن تتفاوت صورة المـادة العلمية تبعـا للدراسة الميدانية والمعرفة المبـاشرة لذلك كـانت أفضل ما كتب المقدسى وأبو الفـدا هى الأجزاء التى تناولت الشام ، وكان من أفضل ما كتـبه الادريسى عن جزر البحر المتوسط وشبه الجزيرة ايبريا وسنأخذ الادريسى كمثال على الاسهامات العربية فى المعرفة والكشوف الجغرافية باعتباره من أكثر الجغرافيين العرب شهرة فى العـالم الغربى .

الادريسى ، شخصيته وثقـافته ومنهجه :

الادريسى ، أو «أبى عبد الله محمد بن عبد الله بن ادريس الحمودى الحسنى» وهو يعرف فى بعض الاحيان بالشريف الادريسى وذلك لصلة نسبه بالنسب النبوى الشريف ، ويعرف أحيانا بالقرطبى نظرا لأنه لقى العلم بقرطبة ، ولد على الأرجح فى عام ٤٩٣ هـ (١١٠٠ م) بمدينة سبتـة المغربية ، وامضى طفولته بالمغرب ، ثم

---

(١١) كراتشكوفسكى ، المصدر السابق ، القسم الاول ، ص ٢٢

انتقل فى صباه الى قرطبة حيث لقى العلم فى جامعتها ، ودرس العلوم والرياضيات واهتم بدراسة النبات والجغرافيا والتاريخ . وتوفى فى عام ٥٦٠ هـ (١١٦٦ م) .

وقد استقر الادريسى فترة طويلة من حياته فى صقلية ، حيث كان يعمل فى بلاط الملك النورماندى روجر الثـانى ملك صقلية وذلك حتى وفـاة هذا الملك فى عـام ١١٥٤ م أى قبل وفاة الادريسى نفسه باثنى عشر عاما . وقد ارتبط اسم الادريسى بكـل من صقلية وروجر الثـانى ، حيث عرف الادريسى أيضا بالصقلى ، كما أن كتابه الاشهر نزهة المشتاق فى اختراق الافاق يعرف أيضا باسمه كتاب رجار أو الكتاب الرجارى (١٢) .

وطبقا لما سبق فقد عاش الادريسى ستة وستين عاما ، غير ان ثمة من يرون بأنه عاش أكثر من ذلك ، حيث كانت وفاته فى عام ١١٨٠ م وبذلك يكون قد عاش ثمانين عاما (١٣) وان كان الرأى الاول هو الارجح .

وحين التحق الادريسى ببلاط روجر الثانى ، كان يسكن جزيرة صقلية جماعات من المسلمين الى جـانب المسيحيـين ، وكـانت الجزيرة تخضع للمسلمين حيـنا وللمسيحيين حينـا آخر حتى استقرت تحت حكم النورمان ، ولعـل هذا كان من الامور الغريبة بالنسبة للادريسى الذى يتصل بنسب شريف ومع ذلك فقد عمل فى بـلاط ملك مسيحى ، ولعل روجر الثانى كان يعـامل الشريف الادريسى معاملة طيبة ويبالغ فى تكريمه وتذليل أى عقبـات أمامه ليقوم بالاعمال التى يكلفه بها ، حتى أنه يقال أن الادريسى لم يكن مجرد عالم يخدم ملكا بعلمه ، بل كان صديقا له أثيرا لديـه يجلسان معا ويتحدثـان معا فى طريقة العمل ، ويتشاوران فيما يعرض لهما من المشاكل . حتى أن وفاة روجر وانتقال السلطة وحدوث اضطراب فى صقلية أدى الى أن أصبحت الاعوام الاخيرة فى حياة الادريسى غير سعيدة أو هادئة ، ومع ذلك فقد استمر فى عمله (١٤) .

وكان روجر الثانى من هواه الفلك والجغرافيا معا ، لذلك لم يكن غريبـا أن يجد فى الاندلس صديقا ومعينا على تحقيق أمانيه فى أن يكون لديه مؤلف عن العالم فى عصره ، وقد رغب فى أن يكون لديه كتـاب فريد فى معالجته الجغرافية ، يعتمد على المشاهدة المباشرة والدراسة الميدانية وجمع البيـانات من مصادرها الأولية وليس اعتمادا على قصاصات من الكتب المعروفة ، ووجد ضالته فى الادريسى الذى

---

(١٢) دائرة المعارف الاسلامية ، المجلد الثانى عدد ١٥ ، دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٦٩ ص ٤٨٨

(١٣) عبد الحليم منتصر ، تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ٢١٨

(١٤) حسين مؤنس ، تاريخ الجغرافيا والجغرافين فى الاندلس ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ١٩٨٦ ص ١٩٤ – ١٩٥

كون مجموعة عمل حيث «انتخب نفرا من الاذكياء بعثهم فى شتى النواحى يصاحبهم الرسامون ، وجعل يتلقى ما يعودون به ويسجله أولا بأول» (١٥) . كما كان يستمع لأحاديث التجار والرحالة والحجاج والمسافرين فى السفن التى كانت ترسو فى موانى صقلية ، الى جانب ما قام به من أسفار بدأت فى سن مبكرة ، فقد طاف بالاندلس وسواحل أوربا الغربية بما فيها سواحل فرنسا وشبه جزيرة ايبريا وجزء من بريطانيا ، كما تجول فى أقطار شمال افريقيا وزار مصر وآسيا الصغرى (١٦) .

ومعنى ما سبق أن الادريسى لم يكن جغرافيا أو مؤلفا فردا ، ولكنه كان فى الواقع مؤسسة علمية كاملة ، فهو يعتمد على ادارة الدولة وحاكمها فى ارسال المبعوثين والباحثين ، ثم يقوم بمقابلات معهم حين عودتهم الى جانب مقابلاته لمن يفد على موانى صقلية من البحارة والتجار ، ويقوم بعمل أشبه ما يكون بأسلوب المقابلة الشخصية أو الاستبيان لمعرفة الحقائق ، وهو على الارجح كان يقارن بين البيانات التى ترد اليه أو التى يتوصل اليها بنفسه ثم يقوم بعملية نقد لمصادره قبل أن يقبل على الكتابة وتحرير المادة العلمية .

ورغم ذلك كله ، فان بعض الباحثين من غير الجغرافيين من يرى أن مصادر معلوماته غامض فيما عدا بعض الفروض والاستنتاجات ، ويرجعون السبب فى ذلك الى أن ترجمة حياة الادريسى لم تظفر فى كتب المؤرخين وكتاب السير والتراجم الا بسطور قليلة ، وأن هذا بدوره راجع الى أنه قضى معظم عمره سائحا جوالا ، أو مغتربا فى بلاد المسلمين ، وربما يكون قد مات فى الغربة أيضا . ومع ذلك فان الاشارة واضحة الى رحلاته الكثيرة وتنقلاته وهو ما يفسر أن جزءا كبيرا من مصادره قام على ما نطلق عليه اليوم الدراسة الميدانية أو جمع البيانات من مصادرها الأصلية . ويرى هؤلاء أن الوصف الدقيقلكل من بريطانيا وفرنسا لا يرجع لزيارة الادريسى ولكن لاعتماده على أقوال أبناء القطرين ، وان لغة الوصف ليست دليلا على المشاهدة الشخصية ، وان الثابت الذى لا يرقى الى مجال الشك فى زياراته هو زياراته لآسيا الصغرى وسواحل صقلية وسواحل شمال غرب افريقيا والجزء الجنوبى من شبه جزيرة ايبريا وأن هذا يفسر أن هذه الاجزاء هى أفضل ما جاء فى جغرافية الادريسى (١٧) .

---

(١٥) نفيس أحمد ، المصدر السابق ، ص ٨٢

(١٦) شاكر خصباك ، فى الجغرافيا العربية ، دراسة فى التراث الجغرافي العربى ، بغداد ، ١٩٧٥ ، مطبعة دار السلام ، ص ٢٨٢ – ٢٨٣

(١٧) حسين مؤنس ، المصدر السابق ، ص ١٦٨ – ١٧٠

والواقع أن جزء من الشك فى مصادر الادريسى ، وخاصة ما يتعلق بقلة هذه المصادر نابع مما جاء فى فاتحة كتـابه «نزهة المشتاق فى اختراق الافاق» حيث لم تزد المصادر التى عرض لها عن عشرة من الكتب تسعة منها كتبت فى القرن الرابع الهجرى على حين كان تأليف الادريسى لكتابه فى القرن السادس ، حيث يستنتج من كتابه أنه قد بدأ فى تأليفه فى عام ٥٤٠ هـ (١١٣٨ – ١١٣٩ م) ، ولكن ثمة كثيرا من الشك فى أن ما جاء فى هذه الفـاتحة تمثل مصادر الكتـاب كاملة من ناحية ، وثمة شكـوك أخرى من ناحية ثانيـة فى أن تكون مقدمة الكتـاب هذه قد كتبهـا الادريسى نفسه ، حيث لم يرد فيها ذكر لجهده هو ، وليس غريبـا اذن أن يبرر ذلك نقص المصادر التى وردت فى تلك المقدمة ، فمن الامور التى ترقى الى مرتبـة اليقين أن الادريسى قد اطلع على أعمال المدارس الجغرافية الاسلامية فى عصره ، سواء فى مشرق العالم الاسلامى أم فى مغربه ، كما أنه اطلع على الترجمة العربية الممتازة التى قام بها ابن خرداذبة لجغرافية بطليموس ، وهى ترجمة لـم تصل الينا ولكن وردت الاشارة اليها فى بعض المصادر وهى واضحة الاثر فى كتاب ابن خرداذبة ، كما اطلع الادريسى على كتابات الخوارزمى وان كان تأثره به قليلا ، ولعل أكثر ما أثر فى فكر الادريسى وفى كتـاباته كانت تلك المؤلفـات التى تناولت البلدان والمسالك والممالك وخاصة كتـابات ابن خرداذبة واليعقوبى والهمدانى وقدامـة بن جعفر وابن رستـه وكـل من البـلخى والاصطخرى وابن حوقـل والمقدسى (١٨) .

أما أهم الأعمال العلمية للادريسى فلعل بدايتها كانت كتاب «الجامع لصفات أشتات النبات» ، وربما يكون الجهد العلمى الذى ظهر فى هذا الكتـاب هو الذى لفت انظار روجر الثانى الى مكـانة الادريسى ومرتبته العلمية ودأبة على البحث الدقيق ، وهو يذكر مقدمة كتابه هذا أنه قد نظر فى كتب من سبقه وقـابل بعضها على بعض فرأى بعضها قـد اطال وبعضها قد اختصر الحديث ، واجرى بعضها مقارنات وترك بعضها للمجهول وذكر المعلوم ، وان معظم هذه الكتب قد اخذت بحرية أو اغترفت من كتاب ديسقوريدوس اليونانى الذى وضعه فى الادوية المفردة من نبات وحيوان ومعادن وأنه أضاف اليه ما أغفله سواء لأن علمه لم يبلغه أو لم يسمع عنه من نباتات تستخدم فى العلاج نظرا لان أكثر هذه الأدوية ليست فى بلاد اليونان . وقد أورد فى كتـابه أسماء النبـات باللغة السريـانية واليونانية والفارسية والهندية واللاتينية والبربرية كما عنى بتفسير هذه الأسماء (١٩) .

---

(١٨) حسين مؤنس ، المصدر السابق ، ص ١٧٦ – ٢١٧
(١٩) عبد الحليم منتصر ، المصدر السابق ، ص ٢١٨ – ٢١٩

ثم كان عمل الادريسى للكرة الأرضية التى قام بتصميمها واشرف على تنفيذها، ولعل تنفيذ هذا المشروع الذى يعتبر أول محاولة لعمل خريطة للعالم على شكل الكرة قد استغرق خمسة عشر عاما من العمل ، سواء فى جمع البيانات والمعلومات أو تحديد المسافات والابعاد أو فى عمل المسودات أو كما جاء فى الادريسى نفسه «احضار لوح الترسيم» واختبار ذلك بمقاييس ، وبعد ان تم ذلك كله بدأت مرحلة التنفيذ بعمل كرة أرضية من الفضة الخالصة ، أو بعبارة الادريسى عمل «دائرة مفصلة» عظيمة الجرم ضخمة الجسم فى وزن أربعمائة رطل رومى كل رطل فيها مائة درهم واثنا عشر درهما ، وحين اكتملت أمر الفعلة بأن ينقشوا فيها صور الاقاليم السبعة ببلادها وأقطارها وسيفها وريفها وخلجانها وبحارها ومجارى مياهها ومواقع أنهارها وعامرها وغامرها وما بين كل بلد منها وبين غيرها من الطرقات المطروقة والاميال المحدودة والمسافات المشهورة والمراسى المعروفة على نص ما يخرج اليهم ممثلا فى لوح الترسيم ، ولا يغادروا منه شيئا ويأتوا به على هيئته وشكله كما يرسم لهم فيه .

ويرى كراتشكوفسكى أن العمل فى الخرائط والاطالس والكرة الأرضية التى قام بعملها الادريسى ، أو الكرة السماوية التى هى عبارة عن قرص من الفضة مرسوم عليه صورة العالم ، والى جانبها خارطة مرسومة على الورق ، ثم كتاب خاص به الاسماء الجغرافية ، وللاسف فان الكرة الأرضية قد حطمها الثوار ونهبوها عند اقتحامهم القصر فى عهد خليفة روجر فى عام ١١٦٠ م (٢٠) .

أما كتاب الادريسى «نزهة المشتاق فى اختراق الافاق» أو كتاب رجار أو الكتاب الرجارى كما سبق ، فهو أهم أعمال الادريسى الجغرافية والتى جعلته يرتفع الى مصاف كبار الجغرافيين العرب والمسلمين ، خاصة وان الكتاب عرف فى أوربا أيضا ، ولعله كانت توجد له ترجمات الى جانب أن اللغة العربية كانت فى عصره لغة للعلم والثقافة ، وميزة الادريسى فى كتابه هذا انه كما يرى «مؤنس» يعتبر بحق أول جغرافى متخصص فى هذا الفن فى التاريخ ، وانه قد فاق بطليموس في كتابه هذا وزاد عليه واخرج فى الجغرافيا ما لم يخرجه غيره وجعلها فى مصاف العلوم الكبرى (٢١) .

ورغم بعض المآخذ المنهجية التى يمكن ان نأخذها على كتاب الادريسى ، مثل عدم تفرقته فى حديثه عن مراكز العمران بين المدينة والقرية ، واستخدامه لهما بحرية تخلوا أحيانا من الدقة ، الا أنه كان يوضح فى وصفه لاى مركز عمرانى مرتبة هذا المركز وما يوجد به من وظائف حين يذكر الأسواق وما بها من متاجر

---

(٢٠) كراتشكوفسكى ، المصدر السابق ، القسم الاول ، ص ٢٨٥
(٢١) حسين مؤنس ، المصدر السابق ، ص ١٦٧

وأنشطة ، أو الأسوار وما توفره من حماية ، وهو ما يمكن اتخاذه مؤشرا لتقسيم مراكز العمران . أما منهجه العام فى المعالجة فكان يرتكز على أقاليم المدن ، فكان يهتم بالمدن الكبرى فى الاقليم الذى يعالجه ثم يذكر بقية المدن والمراكز العمرانية متتبعا علاقات المسافة والبعد بين المدن وبعضها البعض ، وحين يعرض لاقـاليم المدن يصف المنـاطق الزراعية من حولها وأهم الحاصلات الزراعية والصناعات التى تشتهر بها المدينة لتبادلها مع منتجات الريف والطرق التى تخدم الاقليم وما يرتبط بها من معالم جغرافية كالانهار أو البحيرات أو الجبال مع اشارات مختلفة الى عناصر جغرافية المناخ والنبات والحيوان .

وعند الحديث عن بعض المـدن كان يشير الى طرائف أو وقائع وأخذت ترتبط بتلك المدن ، وهذا ما سنهتم به فى الحديث عن الفتية المغررين الذين ورد حديثه عنهم باختصار وفى اشارة موجزة لم تزد عن أنهم من أهل مدينة اشبونة بالاندلس وقد اسقطوا مراكبهم فى أسفى (٢٢) ثم ذكر قصتهم مفصلة بعـد ذلك فى مجـال حديثه عن مدينة اشبونة كما سنرى .

حديث الفتـية المغررين :

ذكر الادريسى حديث الفتيـة المغررين ، أو المغرورين ، بقـدر من التفصيل فى حديثه عن مدينة اشبونة فقال (٢٣) :

« ومن مدينة الاشبونة كان خروج المغررين فى ركوب بحر الظلمات ليعرفوا ما فيه والى أين انتهاؤه كما تقدم ذكرهم ولهم بمدينة الاشبونة بموضع بمقربة الحمة درب منسوب اليهم يعرف بدرب المغررين الى آخر الابد وذلك أنهم اجتمعوا ثمانية رجال كلهم أبناء عم فانشؤوا مركبا حمالا وأدخلوا فيه من الماء والزاد ما يكفيهم لاشهر ثم دخلوا فى أول طاروس الريح الشرقية فجروا بهـا نحوا من أحد عشر يوما فوصلوا الى بحر غليظ الموج كدر الروائح كثير القروش قليل الضوء فأيقنوا بالتلف فردوا قلاعهم فى اليد الاخرى وجروا مع البحر فى ناحية الجنوب اثنى عشر يوما فخرجوا الى جزيرة الغنم وفيهـا من الغنم ما لا يأخذه عد ولا تحصيل وهى سارحة لا راعى لها ولا ناظر اليها فقصدوا الجزيرة فنزلوا بها فوجدوا بها عين ماء جارية وشجرة تين برى عليها فأخذوا من تلك الغنم فذبحوها فوجدوا لحومها مرة لا يقدر أحد على أكلها فأخذوا من جلودها وساروا مع الجنوب اثنى عشر يوما

---

(٢٢) الادريسى ، نزهة المشتاق فى اختراق الافـاق ، مكتبة الثقافة الدينية ، القـاهرة ، بدون تاريخ ، المجلد الاول ، ص ٢٢٠

(٢٣) المصدر السابق أعلاه ، المجلد الثانى ، ص ٥٤٨ – ٥٤٩

الى أن لاحت لهم جزيرة فنظروا فيها الى عمارة وحرث فقصدوا اليها ليروا ما فيها فما كان غير بعيد حتى أحيط بهم فى زوارق هناك فأخذوا وحملوا فى مركبهم الى مدينة على ضفة البحر فأنزلوا بها فرأوا فيها رجـالا شقرا زعرا شعور رؤوسهم سبطة وهم طوال القدود ولنسائهم جمال عجيب فاعتقلوا منها فى بيت ثلاثة أيام ثم دخل عليهم فى اليوم الرابع رجل يتكلم باللسان العربى فسألهم عن حالهم وفيما جاؤوا وأين بلدهم فأخبروه بكل خبرهم فوعدهم خيرا وأعلمهم أنه ترجمان الملك فلما كان فى اليوم الثانى من ذلك اليوم أحضروا بين يدى الملك فسألهم الترجمان عنه فاخبروا بما أخبروا به الترجمان بالامس من أنهم اقتحموا البحر ليروا ما به من الاخبار والعجائب ويقفوا على نهايته فلما علم الملك ضحك وقال للترجمان خبر القوم أن أبى أمر قوما من عبيده بركوب هذا البحر وأنهم جروا فى عرضه شهرا الى أن انقطع عنهم الضوء وانصرفوا من غير حاجة ولا فائدة تجدى ثم أمر الملك الترجمان أن يعد القوم خيرا وأن يحسن ظنهم بالملك ففعل ثم انصرفوا الى موضع حبسهم الى أن بدأ جرى الريح الغربية فعمر بهم زورق وعصبت أعينهم وجرى بهم فى البحر برهة من الدهر قـال القوم قدرنا أنه جرى بنا ثلاثة أيام بلياليها حتى جىء بنـا الى البر فأخرجنا وكتفنا الى الخلف وتركنـا بالساحل الى أن تضاحى النهار وطلعت الشمس ونحن فى ضنك وسوء حال من شدة الكتـاف حتى سمعنا ضوضاء وأصوات ناس فصحنا بجملتنا فأقبـل القوم الينا فوجدونا بتلك الحال السيئة فحلونا من وثاقنا وسألونا فأخبرناهم بخبرنا وكانوا برابر فقال لنا أحدهم أتعلمون كم بينكم وبين بلدكم فقلنـا لا فقال ان بينكم وبين بلدكم مسيرة شهرين فقال زعيم القوم وا أسفى فسمى المكان الى اليوم آسفى وهو المرسى الذى فى أقصى المغرب وقد ذكرناه قبل هذا» .

ويلاحظ على هذا النص ما يلى :

١ – أن الرحلة التى قطعها أولئك الفتية امتدت زمنيا ثمانية وثلاثين يوما ، وأنهم قطعوا خلالها مسافة قدرها البعض بما يصل الى ٣٨٠٠ كيلومتر على أسس متوسط سرعة ١٠٠ كم يوميا ، وأن هذه المسافة تعتبر أطول مسافة تم قطعها فى المحيط الاطلنطى حتى وقت القيـام بها ولعله مما يستلفت النظر أن بعض الاراء ترى أن هذه القصة توضح أن العرب قد وصلوا الى العالم الجديد قبل الاوربيين ، أو بعبارة أخرى قبل كولومبس ، وان كان كثير من الشك يعترض هذه الفكرة من الناحية العملية ، ومع ذلك فان المغزى هنا هو أن العرب كان لهم الفضل العلمى فى اثـارة الاهتمام الذى مكن بعد ذلك من تحقيق عبور المحيط الاطلنطى وكشف العالم الجديد (٢٤) .

---

(٢٤) حسين مؤنس ، المصدر السابق ، ص ٢٧٦ – ٢٧٨

ولعله من الطريف هنا أن نقارب بين المدى الزمنى الذى استغرقته رحلة الفتية المغررين والرحلة التى قـام بها كولومبس فى عبور المحيط الاطلنطى ، فقد غـادر كولومبس ميناء بالوس Palos فى جنوب غرب اسبانيا على الساحل الاطلنطى فى الثالث من أغسطس عام ١٤٩٢ ووصل جزر كناريا بعد حوالى شهر ، ثم غادر مينـاء جوميرا Gomera فى جزر الكناريا فى سبتمبر ١٤٩٢ ، متجها نحو الغرب واستغرقت رحلته الى العـالم الجديد ٣٣ يوما حتى وصل الى بدايـة جزر الهند الغربية حيث توجد عـدة افترضات حول الجزيرة التى وصلها أولا والتى أطلق عليها سان سالفـادور ، وهـل هى جزيرة واتلنج Watling أم ساماناكـاى Samana Cay أم غيرهما من الجزر التى يفترض أنها أول أرض رست عليها سفينة (٢٥) . وأيا كان الامر فان الرحلة التى قام بها أولئك الفتية تزيد فى مداها الزمنى على رحلـة كولومبس للذهاب من جزر الكنـاريا حتى العـالم الجديد . والفارق أن رحلة المغررين قد سبقت رحلة كولومبس بما يصل الى خمسة قرون تقريبا ، وفى وقت كانت مخاطر الملاحة فيه فى المحيط الاطلنطى أو بحر الظلمـات أكبر من أن توصف .

٢ – اذا كان الفتية المغررون لم يصلوا الى العالم الجديد ، فالى أين وصلت سفنهم قبل أن يعودوا مرة أخرى ؟ ثمة آراء مختلفة حول هذه النقطة ، فهم قـد أبحروا مع الريح الشرقية أحد عشر يومـا الى أن وصلوا الى بر «غليظ الموج كدر الروائح كثير القروش قليل الضوء» واضطروا ازاء ذلك الى الاتجاه نحو الجنوب اثنى عشر يوما حيث وصلوا الى الجزيرة التى اطلقوا عليهـا اسم جزيرة الغنم والتى يرى البعض أنهـا جزيرة ماديرا ، ثم اتجهوا بعد ذلك الى الجنوب مـرة أخرى مدة اثنى عشر يوما أخرى حيث وصلوا الى جزيرة أخرى تختلف عن الاولى فى أنها معمورة بها سكان وزراعة ، وفى تلك الجزيرة أخذوا الى حاكمها فى مدينته التى تقع على الساحل ويسكنها سكان ذوى بشرة بيضاء وشعور مرسلة ويمتازون بالطول وبجمال النساء ، ويرى كثـير من المحققين أن هذه الأوصاف تنطبق على احدى جزر الكنارى (٢٦) . ولعل احدى النقـاط التى تتطلب مزيدا من التحقيق والدراسة أن أولئك الفتية حين وصلت بهم سفينتهم الى الساحل الافريقى عند ميناء أسفى (صافى الحـالية بالمغرب) أخبرهم البربر أنهم على مسيرة شهرين من بلدهم لشبونة ، ولعل ذلك يوحى بأن سرعة سفنهم كانت أكبر من التقدير السابق الذى افترض مائـة كيلومتر للسفينـة الشراعية فى اليـوم ، لان رحلتهـم حتى أسفى

---

(٢٥) Where did Columbus Discover America, map supplement to National Geogtaphic Magazine, November, 1986.

(٢٦) حسين مؤنس ، المصدر السابق ، ص ٢٧٦

استغرقت ٣٨ يوما من الملاحة وللاسف فليس لدينا علم عن الوقت الذى استغرقته رحلة عودتهم من آسفى الى لسبونة . ومن الجدير بالذكر هنا أن بعض الاراء تقرأ صفة أولئك الفتية على أنهم «المغربين» أى الذين امعنوا فى الاتجاه الى الغرب (٢٧) وان كـان كراتشكوفسكى لا يؤيـد هذه الصورة من قراءة الاسم ويكتفى بأنهم المغررون ، ولكن الامر فى اتجـاههم الى الغرب قـد يؤدى الى القول بوصولهم الى جزر الازور وهى تقع غرب البرتغال حيث كانت منطقة انطلاقهم .

٣ – من أهم الأمور المرتبطة برحلة الفتية المغررين ، ما يرتبط خلال القرن التاسع أو العاشر الميلاديين ، وقبل قيام حركة الكشوف الجغرافية الاوربية بعدة قرون ، ولعل ذلك يكشف لنا سبق العرب فى حركة الكشف والارتيـاد ، وكانت الفكرة السائدة فى العصور الوسطى الاوربية أن مدينة القدس تتوسط العالم وأن العالم مكون من أركان أربعة توجد فى أطرافها ومناطقها الهامشية كائنات خرافية مثل الكائن الذى توجد لـه عين واحدة ، والكـائن الذى له جسم انسان ورأس حيوان ، أو الذى له جسم بلا رأس . كما روج البحارة الاوربيون لأسطورة أن الماء يغلى عند خط الاستواء فى المحيط الاطلنطى الذى اعتبروه «بحر الظلمات» لقلة ما يعرفونه عنه أبعد من شواطئهم ، وكانوا يتصورون ذلك المحيط مسكونا بالافاعى ذات الأحجام الكبيرة الهائلة الى لديها القدرة على أن تحطم أى سفينة تجرؤ على الاقتراب منها ، وكانت هذه المخاوف الوهمية تضيف الى المخاطر الفعلية للرحلات البحرية الاوربية (٢٨) .

ومن الناحية العلمية ، كان الرحالة والمستكشفون العرب قد عرفوا كثيرا من أجزاء العالم المعمور قبل حركة الكشوف الجغرافية الاوربية ومن ذلك رحلة ابن جبير فى المشرق فى نهـاية القرن الثانى عشر ، حيث بـدأ رحلاته فى عام ١١٨٣ م وظـل يقوم برحلاته حتى عام ١٢٠٤ م أو ابن بطوطة الذى ولـد فى مطلع القرن الرابع عشر الميلادى (١٣٠٤ م) وغادر المغرب فى سن الحادية والعشرين فى رحلة للحج ولكنه زار معظم بلاد آسيا وافريقيا الشمالية ، ووصل الى الهنـد والصين وقلب آسيا خلال رحلاته التى امتدت بين أعوام ١٣٤٥ – ١٣٤٦ م قبل أن يعود مرة أخرى الى شمال افريقيـا فى عام ١٣٤٩ م وكانت رحلاته تتم على البر حينـا وعبر البحر فى أحيان أخرى (٢٩) .

---

(٢٧) كراتشكوفسكى ، المصدر السابق ، ص ١٣٧

(٢٨) Webster, Hutton, Early European History, Heath and co., Boston, 1920, pp. 614-615.

(٢٩) Dunn, Ross E., The Adventures of Ibn Battuta, a Muslim Traveller of the 14 th Century, Croom Helm, London, 1986, pp. 256-266.

وكان آزورارا أحد المؤرخين البرتغاليـين الذين عاشوا فى وقت يقارب الوقت الذى قـام فيه ابن بطوطة برحلته يرى أنه يعد رأس بوجادور فى الساحل الغربى لافريقيا لا يوجد أثر للبشر أو الحياة النباتية والحيوانية ، ولكن تسود الظروف الصحراوية القاحلة ولا يوجد أى نبـات أو عشب أو شجر ، بينمـا يكون البحر ضحلا لدرجة أن مياهه لا رتفع عن الارض بأكثر من قامـة واحدة ، بينما تكون التيـارات البحرية مخيفة لدرجة أن أى سفينة تعبر الرأس أو تتخطـاها لا تعود ثانية ، بل ان بعض من هذه المخاوف استمرت فى مطلع حركة الكشوف الجغرافية الاوربية ففى عام ١٤٨٦ كان بارثولوميو ديـاز يعتقد أن السفينة التى تبحر الى الجبوب من ساحل غانة صل الى نهاية اليابسة ، ولابد من أن تتوقف عن المسير الى الجنوب لعدم وجود أرض يابسة ترسو عليهـا (٣٠) . لذلك فان الرحلة التى قام بها أولئك الفتية العرب فى مرحلـة مبكرة تستحق اشادة كبيرة فى أى حديث عن الكشوف الجغرافية ولعلها وصلت مع غيرها من قصص الملاحين والرحالة العرب الى أولئك الرحـالة والمستكشفين الاوربيين الذين طافوا حول العـالم أو وصلوا الى العالم الجديد ، وخلاصة القول أن الملاحين العرب كانت لهم اضافة واضحة فى حركة الكشف الجغرافى والتمهيد للمعرفة الجغرافية الدقيقة بالعـالم الذى نعيش فيه .؟

الدكتور أحمد على اسماعيل

---

(٣٠) Sykes Sir Percy, A History of Exploration, London, 1950, pp. 100-103.

رحلتـان أندلسيتـان الى القاهرة

الرحلة وسيلة الانسان لكسب المعرفة والتعرف على البيئة والانسان منذ أقدم العصور . وما تزال الرحلة من أنجح وسائل الانسان فى الحصول على المعرفة ولهذا السبب حظيت الرحلة باهتمام القدماء والمحدثين على حد سواء ، كمـا احتفل العلماء بمدى ما قدمته الرحلة من اسهامات ساعدت على اكتشاف البيئة والتعرف على نشاط الانسان فى رحابها . وتسابق العلماء والباحثون على تقديم الأوصاف الاحتفالية التى أسبغوها ، بكرم شديد ، على الرحلة .

وعلى الرغم من أنه كانت ، وما تزال ، للرحلة جوانبهـا المشينة والمظلمة ، مثل التجسس ، والعدوان على الاخرين ، والاستعمار ، والاستيطان ، والتخريب.. وما الى ذلك – نقـول أنه على الرغم من هـذا الجانب المظلم للرحلة ، فـان اشراقاتها الايجابية قدمت خدمات جليلة للانسانية جمعـاء ، وللانسان الفرد أيضـا .

لقد كانت الرحلة الأب الشرعى للجغرافيا ، كمـا قدمت اسهامات هامـة فى نشـأة وتطور علـوم انسانيـة واجتمـاعية أخـرى ، مثـل الاثنـوجرافيـا ، والانثروبولوجيا ، والتاريخ الاجتماعى .. وغيرها . بيد أن أهم مساهمات الرحلة فى تصورنـا ، جاءت من خلال طرح معرفـة الانسان بالانسان . ذلك أن الرحلة تكشف عن حال يتعرف فيها الانسان بالاخر ، ويصبح أكثر استعدادا للاعتراف بوجود هذا الاخر والتعاون معهم . لقد كانت عين الرحلة العربية دائما بمثابة آلة التصوير التى تسجل ما ألفه الناس واعتادوه بحيث حسبوه غير جدير بالملاحظة، وهو ما يعنى أن الرحلة قدمت لنا الكثير من المادة الخام التى قامت على أساسها دراسات التـاريخ الاجتماعى ، والاثنوجرافيـا ، والانثروبولوجيا ، فضلا عن فروع الدراسات الاجتماعية الاخرى .

لقد بدأ تريخ الرحلة مع تاريخ الانسان نفسه ، ربما بقصد البحث عن مصادر الرزق التى جعلت حركة الاقوام وهجرات العصور القـديمة مسألة ملحوظة فى تلـك الفترة السحيقة من تـاريخ الانسانية . وفى هذه الفتـرة اختلط الدافـع الاقتصادى والعسكرى بحوافز الكشف والمعرفة على نحو يصعب تحديد مداه . وهذه الورقة لا تهتم بالرحلة الهجرة التى كانت حركـة على مستوى اجتماعى

شامل تواترت أمثلة عديدة منها على مر التاريخ حتى الآن ، وانما تهتم بدراسة نماذج من الرحلة الفردية التى بدأت هى الاخرى فى فترة باكرة من تاريخ الانسانية .

ويتركز اهتمامنا – بالرحلة الفردية – على فترة تمتد فيما بين القرن السادس والقرن التاسع للهجرة (١٢ – ١٥ م) زمانا ، وفى مساحة لا تتعدى حدود مدينة القاهرة ، آنذاك ، مكانا .

وفى تقديرنا أن اختيار الفترة الزمنية يقوم على مشروعية علمية واضحة ، اذ أن تلك الفترة تعتبر من أهم النقاط الفارقة فى تاريخ الحضارة العربية الاسلامية من ناحية ، ومن أكثر المراحل سخونة فى تاريخ العلاقات بين الحضارة العربية الاسلامية والحضارة الغربية الكاثوليكية من ناحية أخرى . فضلا عن أن الرحالة الذين اخترناهم نماذج لدراستنا فى هذه الورقة كانوا فى وضع يسمح لهم بالتعرف على حضارتين فى حال من التصادم والتفاعل .

ففى السنة الأخيرة من القرن الحادى عشر (١٠٩٩ م) توجت الحملة الصليبية الاولى نجاحها باحتلال مدينة بيت المقدس . ومنذ ذلك الحين ، وعلى مدى قرنين من الزمان تقريبا ، ظلت الارض العربية فى فلسطين وأعالى الشام والجزيرة ، ومصر وشبه الجزيرة العربية ، وشمال أفريقيا ميدانا للصراع المسلح بين المستوطنين الصليبيين وظهيرهم المساند فى أوربا من جهة ، وسكان المنطقة العربية من جهة أخرى . وبعد نهاية الوجود الصليبى سنة ١٢٩١ م ، استمر الصراع قائما فوق مياه البحر المتوسط وجذره ، وعلى سواحله حتى نهاية العصور الوسطى حين اتخذ أشكالا جديدة .

وفى هذه الفترة أيضا تعرض العالم الاسلامى لضربات موجعة من الشرق على أيدى المغول الذين نجحوا فى اجتياح عاصمة الخلافة العباسية سنة ٦٥٦ هـ (١٢٥٨ م) كما كانت حركة الاسبان المسيحيين تحرز تقدما واضحا على حساب القوى الاسلامية انتهى بانتصار المسيحيين نهائيا سنة ١٤٩٢ م .

وعلى الرغم من كل هذا ، وربما يكون بسببه أيضا ، استمرت الرحلة بين الغرب الاوربى والشرق العربى الاسلامى ، وكانت القاهرة أحد المقاصد والاهداف الهامة لهذه الرحلة . ولا غرو ، فقد تبلور الموقف العربى الاسلامى ضد الصليبيين فى جبهة موحدة مركزها القاهرة التى حولها صلاح الدين الايوبى الى عاصمة لدولته الشاسعة بعد أن كانت عاصمة للخلافة الفاطمية . ومن المهم أن نشير الى أن هذا التحول لم يكن تحولا سياسيا فقط فى دور القاهرة، ولكنها كانت تحولا اجتماعيا واقتصاديا أيضا فى تاريخ العاصمة المصرية . فطوال العصر الفاطمى كانت القاهرة مقر الحكومة ، ومركز الدولة الادارى

والسياسى ، والمعقـل الرئيسى لنشر الـدعوة الشيعية الاسماعيلية ، على حين كانت الفسطاط عامرة بالناس الذين جعلوا منها قصة الديـار المصرية ومركز النشاط الاقتصادى والصناعى والعلمى . وعلى الرغم من أن القاهرة قد فتحت أبوابها أمام الناس عقب استيلاء صلاح الدين على السلطة فى مصر ، فقد ظلت الفسطاط هى المدينة التى اكتظت بالسكان ، وتركزت بها الحرف والصناعات والاسواق حتى سنة ٦٠٤ هـ /١٢٠٧ م عندما انتقل السلطان الكامل الايوبى الى القلعة التى صارت مقر الحكم . ومنذ ذلك الحين أخذت الانشطـة الاقتصادية والاجتماعية تنتشر فى القاهرة (١) .

ومن ناحية أخرى ، بدأت الاهمية السياسية للقاهرة تتصاعد مع مرور الزمن حتى صارت العاصمة الفعلية للعالم الاسلامى فى عصر سلاطين المماليك بعد أن أحيا السلطان الظـاهر بيبرس الخلافـة العباسية احياء شكليـا سنة ٦٥٩ هـ (١٢٦١ م) وبعد أن أصبحت موئلا للهاربين من تفاقم الاحوال فى مشرق العالم الاسلامى ومغربه على السواء . ولهذا ظلت القاهرة هدفـا للرحـالة المسلمين والرحالة الاوربيين طوال تلك الفترة ، وان اختلفت دوافع الرحالة المسلمين عن دوافع الرحالة الاوربيين بطبيعة الحال .

لقد تنوعت دوافع الرحالة المسلمين ما بين الحج وطلب العلم ، وقد أشار ابن خلدون فى مقدمته الى أهمية الرحلة فى طلب العلم ، اذ قال « .. والرحلة لابد منهـا فى طلب العلم ، ولاكتساب الفـوائد والكمال بلقـاء المشايخ ومبـاشرة الرجال (٢) ، كذلك كانت التجـارة من العوامل الهـامة الدافعة الى الرحلة فى التراث العربى الاسلامى . فمن المعلوم أن التاجر العربى المسلم كان شخصية معروفة فى سائر أنحاء العالم المتحضر آنذاك . بيد أنه كان من بين التجار علماء تركوا لنا نفـائس يفخر بها تراث الحضارة العربيـة الاسلامية ، وتقف رحلـة التاجر سليمان السيرافى ، فوق صفحة المحيط الهندى فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى (٩ م) ، مثالا فذا على ذلك ، كما أن ياقوت الحموى (ت٦٢٦ هـ/ ١٢٢٩ م) ترك سفره الهائل «معجم البلدان» دليلا على أن رحلة التاجر العربى المسلم لم تخل من العلم ، اذ كان ياقوت يقوم برحلاته بهدف التجارة أساسا(٣).

وهنـاك أسباب أخرى متعددة للرحلة عند المسلمين ، بعضهـا شخصى ، وبعضها كانت سفـارات بتكـليف من أولى الامر ولسبب أو لاخر . على أن أهم

---

(١) جومار ، وصف مدينة القـاهرة وقلعة الجبل ، (نقلـه عن الفرنسية وقدم له وعلق عليه أيمن فؤاد سيد) ، القاهرة ١٩٨٨ م ، ص ٢٨ – ٣٠

(٢) المقدمة ، ص ٤٠٧ ، حسين فهيم ، المرجع السابق ، ص ٨٩

(٣) حسين فهيم ، المرجع السابق ، ص ٩٠

مـا يلفت النظر فى تـاريخ الرحلة العربيـة الاسلامية هو أن طابـع المبـادرة الشخصية كان العامل الحاسم فى غالبية هذه الرحلات . ولم تقم الدولة ، أى دولـة ، بتمويـل هذه الرحلات سوى فى أضيق نطـاق وعندما يكون من يقـوم بالرحلة مكلفا بسفارة أو مهمة رسمية لحساب الدولة .

أما أوربا الغربية ورحالتها ، فان الامر كان مختلفا بالنسبة لهم الى حد بعيد. فقد كان القرن الحادى عشر الميـلادى (٥ هـ) ، وبالنسبة للغرب الاوربى بدايـة فتـرة امتدت ثلاثـة قرون تمثل مرحلـة التكوين فى تـاريخ العصور الـوسطى الاوربية ، وتميزت حركة التاريخ الاوربى منذ ذلك الحين بروح الحيوية الدافقة والحماسة الجسورة التى دفعت الناس الى السفر الى مناطق الحدود ، وما وراء البحار ، أملا فى تحقيق طموحاتهم (٤) . وأخذت أوربا توقن أن طاقتها الحضارية أكبر من أن تستوعبها أراضيها الضيقة ، فأخذت تسعى لايجاد منافذ خارجية لهـا . وقد كان هذا هو أهم أسباب التوسع الذى كانت الحملات الصليبية جزءا منه (٥) . وفى ذلك الطور المبكر كانت الرحلة الاوربية ما تزال مدفوعة بأهداف دينية ، وان زاحمتها الدوافع الاقتصادية والعسكرية .

فقد كـان الحج الى الاراضى المقدسة ، التى شهدت قصـة المسيح ، حركـة اجتماعية دينية ذات مضمون عاطفى منذ وقت مبكر . وتخبرنـا النصوص التى تركها الرحالة الاوربيون فى ذلك الوقت المبكر – قبل عصر الحروب الصليبية – أن المسيحيين القـادمين من الغرب الاوربى الى فلسطين كـانوا يحرصون على الاكل فى كهف أكل فيه المسيح مع حوارييه ، أو يستحمون فى ميـاه نهر الاردن التى تم تعميده فيها (٦) .

ومن ناحية أخرى ، لعبت تجـارة «الذخائر المقدسة» (أى الملابس والادوات والاشياء المادية التى ينسب الى الانبياء والقديسين استخدامها ، أو بعض أجزاء من رفاتهم) دورا هاما فى اثارة اهتمام الاوربيين بالرحلة الى الارض المقدسة . وقد نسجت قصص وحكـايات خيالية كثيرة حول الرحـلات والذخائر المقدسة مما زاد فى تأجج الرغبة فى الرحلة الى الشرق (٧) ، مطلع الشمس ومكمن الكنوز والافكار الغامضة ، والمسرح الذى شهد قصة المسيح على الارض .

---

(٤) المرجع السابق .
(٥) قاسم عبده قاسم ، ماهيـة الحروب الصليبية (عـالم المعرفـة ، العدد ١٤٩ ، الكويت ، ١٩٩٠ م) ، ص ٥٩ – ٦١
(٦) قاسم ، المرجع السابق
(٧) قاسم ، المرجع السابق ، ص ٢٢ – ٢٣

ومن خلال الحروب الصليبية ، والتوغل الاوربى فى حوض وبحر المتوسط ، اكتشف الاوربيون أن حضارتهم مختلفة بالقياس الى الحضارة العربية الاسلامية والحضارة البيزنطية ، والاهم من هذا أنهم اكتشفوا أن العالم الحقيقى غير العالم الذى صورته لهم العزلة التى فرضها التمزق الاقطاعى من ناحية ، وسيطرة الكنيسة على الفكر والتعليم من ناحية أخرى . وهنا بدأت دوافع الرحلة تتنوع ما بين التجارة ، والمغامرة ، والسفارة ، وطلب العلم ، بيد أن الرحلة الصليبية «لقتال المسلمين والحج الى فلسطين» احتفظت بقدر كبير من الجاذبية فى نفوس الاوربين آنذاك .

وبعد استرداد صلاح الدين الايوبى لمدينة بيت المقدس ، وتحطيم زهرة فرسان الكيان الصليبى فى فلسطين ، حاولت أوربا الانتقام بحملة قادها ثلاثة من أكابر رؤوس أوربا المتوجة ، آنذاك . ريتشارد الاول (قلب الاسد) ملك أنجلترا ، وفيليب أغسطس ملك فرنسا ، وفردريك بربروسا ملك ألمانيا ، ولكن الحملة انتهت بحصاد هزيل أبقى الوضع على ما هو عليه . وبعدها أدركت البابوية أن مصر هى محور العمل العربى الاسلامى عسكريا وسياسيا واقتصاديا . ومنذ ذلك الحين أصبحت أرض النيل هدفا دائما لكل الحملات والمغامرات الصليبية حتى نهاية العصور الوسطى .

هذا الاهتمام العسكرى والسياسى المتصاعد كان يوازيه اهتمام آخر على مستوى التجارة والدبلوماسية والمعرفة . فقد وفدت الرسل من كل أنحاء أوربا الى القاهرة ، فى الفترة محل الدراسة ، حجاجا الى فلسطين وزوارا للأماكن المسيحية المقدسة فى سيناء ، والفسطاط ، والمطرية وغيرها من بقاع مصر . فمنذ ولى السلطان الظاهر بيبرس البندقدارى عرش مصر سنة ٦٥٦ هـ (١٢٥٨ م) صارت القاهرة بمثابة حصن الدفاع الاخير عن الحضارة العربية الاسلامية من ناحية ، كما كانت لها السيادة الفعلية ، أو الادبية ، على كافة أنحاء العالم الاسلامى من ناحية ثانية . وعلى المستوى الاقتصادى كان لغزوات المغول فى القرن الثالث عشر تأثيرها فى اغلاق طرق التجارة البرية فى آسيا ، وأصبحت مصر مركزا لتجارة المرور بين الشرق والغرب .

وبسبب هذا كله جاءها الرحالة الاوربيون ، سفراء وجواسيس ، تجارا وباحثين ، حجاجا وزوارا . ودونوا فى رحلاتهم كثيرا من الأخبار والملاحظات عن البلاد وأهلها وعاداتهم وتقاليدهم ، ملابسهم وطعامهم ، بلادهم ومبانيهم ومؤسساتهم .. ولم يكن الاسبان ! مسيحيين ويهودا استثناء فى ذلك بطبيعة الحال .

* * *

وفى دراستنا هذه نقـدم نموذجين من الرحالة هما : الاندلسى المسلم ، ابن جبير الذى زار مصر والمنطقة ابـان اشتداد الصراع ضد الصليبيـين ، وابن سعيد الذى زار مصر والمشرق فى منتصف القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) أى وقت احتدام الاحداث التى أدت الى قيام دولة سلاطين المماليك فى مصر والشام .

أما ابن جبير فهو أبو الحسين محمد بن أحمد بن جبير الكنانى ، الاندلسى ، الشاطبى ، البلنسى . وهو من مواليد بلنسية . وقد تلقى نفس النمط التقليدى من التعليم الذى ألفه أبنـاء طبقته ، اذ درس علوم القرآن والفقـه والحديث ، كما كان أديبـا شاعرا . بيد أن ذكره داع فى التراث العربى بسبب رحلته التى دون ، وقائعها ومشاهدته أثناءها فى كتـابه المعروف باسم «رحلة ابن جبير» . وهذه «الرحلة» هى خلاصة تجاربه ومشاهدته فى ثلاث رحلات أهمها رحلته التى بـدأت فى شهر شوال سنة ٥٧٨ هـ/١١٨٢ م (٨) . وانتهت فى المحرم ٥٨١ هـ/ ١١٨٥ م (٩) أى بعد أكثر من ثلاث سنوات .

تمثـل رحلة ابن جبير نموذجا للرحلة بقصد أداء فريضة الحج ، فهو يذكـر فى بداية الكتـاب ما نصه «وكان انفصال أحمد بن حسان ومحمد بن جبير من غرناطة حرسها الله للنية الحجازية المبـاركية ، قرنها الله بالتيسير والتسهيل وتعريف الصنع الجميل .. » . وقـد وصل «ابن جبير» مصر بعد رحلة بحرية استمرت ثلاثين يوما . ولم يكن لقاء رجال الجمارك للرحالة الاندلسى المتدين وصحبه لقاء سارا وانما كان لقـاء عاديا تسوده الفظاظة والخشونة والقسوة التى تميز رجال الحكومة فى مصر على الدوام (١٠) ، ورغم المرارة التى حملتها كلمات «ابن جبير» فى وصف هذا الموقف ، فانه حاول تبرئـة السلطان صلاح الدين الايوبى من مسئولية هذا التصرف وأمثاله .

بعد ذلك وصف رحالتنا الاسكندرية ومنارها ، وتحدث عن مناقبها (١١) ، ثم بدأ حديثه عن «مصر والقاهرة» ، أى الفسطاط والقاهرة اللتين كانتا فى ذلك الحين تشكلان ، سويا ، عاصمة مصر . وقد نزل «ابن جبير» فى الفسطاط بفندق «ابى الثناء» فى زقاق القناديل على مقربة من جامع «عمرو بن العاص» (١٢) . وهنا نجد فى عبارة ابن جبير ، التى تبدو عادية مألوفه ، اشارة هامة عن تطور

---

(٨) رحلة ابن جبير ، (دار صادر ، بيروت ١٩٦٤) ، ص ٧
(٩) نفسه ، ص ٣٢٠
(١٠) نفسه ، ص ١٢ – ١٤
(١١) نفسه ، ص ١٤ – ١٨
(١٢) نفسه ، ص ١٩

العاصمة المصرية آنذاك ، فقد سكن رحالتنا فى الفسطاط ولم يسكن فى القاهرة ، كما أنه نـزل بمنشأة من المنشآت التى انتشرت فى أنحاء عـالم البحر المتوسط آنذاك ، ونعنى بـه «الفندق» وفيما يتعلق بـالامر الاول ، أى سكن «ابن جبير» ورفاقه الفسطاط ، فـان ذلك أمر يمكن تفسيره فى ضوء الحقيقة القـائلة بأن القاهرة كانت حتى ذلك الحين ما تزال عاصمة سياسية وادارية على الرغم من أن صلاح الدين الايوبى بنى القلعة لتكون مقرا للحكم . ومن الطبيعى أن تخلو القاهرة من المنشآت ذات الوظيفة الاقتصادية والاجتماعية ، اذ كانت الفسطاط ما تزال هى العاصمة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية . ومن مجموع «مصر والقاهرة» ، أى الفسطاط والقـاهرة تكونت العاصمة مثلمـا كان الحال زمن الفاطميين (١٣) .

أما «الفندق» الذى نزل فيه ابن جبير ، فلم يكن فندقا بالمعنى المعروف اليوم ، انما كان نوعا من المنشآت التجارية التى تجمع بين توفير مكان لعرض البضائع التى يجلبها التجار الاجانب معهم ، وتوفير أماكن النوم والاقامة لهؤلاء التجار. وقد اشتق الفنـدق أسمه من كلمة يونـانية هى بندوكيون Pandokeion التى كانت تستخدم للدلالة على مثل هذا النمط من المنشآت التجارية/الاجتماعية وقد كان الجزء الاسفل من «الفنـدق» يخصص لعرض البضائع على حين كان الطابق العلوى منه يخصص للنوم . وكانت الفنادق المخصصة للتجار الاوربيين تضم كنـيسة صغيرة ، وطاحونـا ، ومعصرة للنبـيذ . وقد وجـد بالفسطاط والقاهرة عدد من الفنادق التى خصص بعضها لعرض الفاكهة والخضر (١٤) . وقد كان بالقاهرة أيام المقريزى (منتصف القرن التاسع الهجرى/١٥ م) تسعة عشر فندقا (١٥) .

كان الرحالة «ابن جبير» يرى القاهرة بعينى مسلم جياش العاطفة يزور أهم عواصم دار الاسلام ، فى فترة من أهم فترات تاريخ المسلمين وأكثرها حساسية

---

(١٣) جومار ، وصف مدينة القاهرة ، ص ٣٠

(١٤) ابن دقمـاق ، الانتصار لواسطة عقد الامصار ، جـ ٤ ، ص ٤١ ، المقـريزى ، الخطط ، جـ ٣ ، ص ١٥٣

لمزيد من المعلومات عن « الفندق » انظر :

جاستون فييت ، القاهرة مدينة الفن والتجارة (ترجمة د. مصطفى العبادى ، سلسلة مراكز الحضارة ، مكتبة لبنـان – بيروت ١٩٦٨) ، ص ١٦٧ . حيث يتحدث « فنـادق » المنسوجات الاوربية (أى أسواقها) ، وكان كل فندق يحتوى على عدد كبير من الحوانيت ، انظر أيضا نفس المرجع ص ١٩٦ – ١٩٨

صبحى لبيب « الفندق» .

(١٥) المقريزى ،الـ خطط ، جـ ٢ ، ص ٨٦ – ٩٤ ، جاستون فييت ، القاهرة ، ص ١٩٩

وقد ذكر الدكتور حسين نصار (١٦) ، أن «ابن جبير» كان يهتم بثلاثة أمور فى وصفه للمدن التى شاهدها ، وهى : المرافق ، والمشاهد ، والارباض ، والمرافق هى الاسوار والحصون ، والمساجد والمدارس ومصادر اياه والحمامات ، والاسواق ، والبيمارستانات ، والمنازل والشوارع ، والابواب ، أما المشاهد فهى المقابر ، والموالد ، وآثار الانبياء والعلماء والأولياء ، والبزارات الاسلامية، والمعابد وكنائس غير المسلمين ، بينما كانت الارباض هى الضواحى المجاورة للمدينة .

وقد بدأ «ابن جبير» فى وصفه لمدينة القاهرة ، بالحديث عما أسماه الدكتور حسين نصر «المشاهد» . اذ أنه قدم لنا وصفا عاطفيا لمشهد الحسين ومن الواضح أنه كان مبهورا بفخامة المشهد الذى جمع بين الذهب والفضة والديباج « .. والرخام المجزع الغريب الصنعة ، والبديع الترصيع ، ما لا يتخيله المتخيلون ولا يلحق أدنى وصف وصفه الواصفون .. » (١٧) . وقد مس شغاف قلبه ما شاهده من تمسح الناس بقبر رأس الحسين « .. وطوافهم حوله مزدحمين داعين باكين متوسلين الى الله سبحانه وتعالى ببركة التربة المقدسة ، ومتضرعين ما يذيب الاكباد ويصدع الجماد .. » (١٨) .

ثم وصف «ابن جبير» القرافة التى قال أنها احدى عجائب الدنيا لما تحتوى عليه من مشاهد الانبياء ، وأهل البيت ، والصحابة والتابعين والعلماء والزهاد والأولياء ذوى الكرامات الشهيرة والانباء الغريبة . وعلى كل منها بناء بديع « .. قد وكل بها قومه يسكنون فيها ويحفظونها ، ومنظرها منظر عجيب ، والجرايات متصلة لقوامها فى كل شهر .. » (١٩) .

وما ذكره ابن جبير عن المزارات الدينية التى كان أهل القاهرة آنذاك يتبركون بها وعن القرافة يتفق مع ما نعرفه عن عادات وتقاليد أهل القاهرة فى الفترة التى يهتم بها البحث . اذ كان سكان العاصمة المصرية – وما يزالون – يتبركون بعدد من «المشاهد» ، أو قبور الاولياء والصالحين وآل بيت . وفى تلك الفترة التاريخية خصصوا كل مشهد يوما معينا من أيام الاسبوع ، اذ أن ابن الحاج الذى زار القاهرة ، ومكث بها فترة ، فى القرن الثامن الهجرى (١٤ م) ، يحدثنا عن نساء القاهرة آنذاك « .. جعلن لكل مشهد يوما معلوما فى الجمعة

---

(١٦) حسين فهيم ، أدب الرحلات ، (عالم المعرفة ، ١٣٨ ، الكويت ، ١٩٨٩ م) ، ص ١٨ – ١٩
حسين نصار ، « رحلة ابن جبير » ، مجلة تراث الانسانية ، المجلد الاول .
(١٧) رحلة ابن جبير ، ص ١٩ – ٢٠
(١٨) نفسه ، ص ٢٠
(١٩) رحلة ابن جبير ، ص ٢٠ – ٢٤

فجعلن يوم الاثنين لسيد الحسين ، والثلاثاء والسبت للسيدة نفيسة والخميس والجمعة للقرافة لزيارة الشافعى وغيره ولأمواتهن » (٢٠) .

وفى حديث ابن جبير اشارة واضحة الى ولع أهل القاهرة آنذاك بالخروج والنزهة وكانت «القرافة» أى منطقة المقابر الخاصة بالقاهرة – من أهم متنزهات أهل القاهرة فى ذلك الزمان . وقد استرعت انتباه كل الرحالة الذين زاروا القاهرة لعدة أسباب ، أولها : ما ارتبط بها من قبور الاولياء والصحابة والصالحين الذين أشار اليهم ابن جبير . وثانيها : بعض المعجزات التى نسبت الى الموتى المدفونين فى هذه القرافة (٢١) ، وثالثها : أن القرافة لم تكن مجرد جبانة يلفها صوت الموتى كما هو الحال فى كل الجبانات ، وانما كانت مكانا للنشاط اليومى لسكان القاهرة ، فقد تحدث ابن بطوطة فى رحلته الشهيرة عن الزوايا والمدارس فى القرافة ، وعن البيوت التى بنيت هناك لاقامة أهل الموتى عند الزيارة التى كانت تتم كل ليلة جمعة ، وتعجب من أن الناس كانوا يبيتون فى القرافة بنسائهم وأولادهم ، « ويطوفون على الاسواق بصنوف المآكل » (٢٢) .

وقد أكد «ابن الحاج» ما ذكره ابن بطوطة ، على الرغم من انتقاداته المريرة لتصرفات المصريين فى هذا الشأن ، فقد ذكر أن النساء كانت تخرج بصحبة أزواجهن الى القرافة « .. خوفا من التشويشات التى يتوقعها منهن من الامتناع» كما قال أن الغيرة قد تغلب بعض الازواج « .. بسبب ممازحة الاجانب .. » ، فيقع الضرب والخصام ، وقد يتطور الامر الى المثول أمام الحاكم والوالى والحبس وغير ذلك (٢٣) ، وقد أشار ابن الحاج الى عادة أهل القاهرة بناء الدور فى القرافة وزيارتهم للميت واقامتهم بجواره « .. الشهر والشهرين والثلاثة ، بقدرة عزة الميت لديهم .. » كما أوضح لنا أن الحياة فى القرافة كانت تسير على وتيرتها العادية تماما ، اذ كان القاهريون يوقدون الشموع فى المقابر ويوقدون الاحطاب لطعامهم (٢٤) .

---

(٢٠) ابن الحاج ، المدخل الى تنمية الاعمال بتحسين النيات والتنبيه على بعض البدع والعوائد (المطبعة المصرية بالازهر ، ١٣٤٨ هـ / ١٩٢٩ م) ، جـ ١ ، ص ص ٢٦٩ – ٢٧٠

(٢١) فى القرن السادس عشر كتب باومجارتن ما نصه « فى ظاهر مدينة القاهرة شاهدنا مسجدا على ضفاف النيل ، وقيل لنا أنه عند اقامة الصلاة فيه ، يخرج الموتى من مقابرهم ويقفون دون حركة طيلة الصلاة ، ثم يختفون بعد ذلك » ويبدو أن هذا الكلام كان شائعا فى القاهرة بالقدر الذى جعل آخرين يكتبون عنه بعد سنوات . انظر :
جاستون فييت ، القاهرة مدينة الفن والتجارة ، ص ٢١٣ – ٢١٤

(٢٢) رحلة ابن بطوطة ، (تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور على المنتصر الكتانى ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٨١) ، جـ ١ ، ص ٥٥ – ٥٦

(٢٣) ابن الحاج ، المدخل ، جـ ١ ، ص ٢٦٩ – ٢٧٠

(٢٤) نفسه ، جـ ١ ، ص ٢٥١ – ٢٥٢

لكن أكثر ما أثار هذا الرجل المتدين « .. ما يفعله بعض النساء فى زيارة القبور فى ركوبهن على الدواب فى الذهاب والاياب والرجوع ، وفى مس المكارى لهن وتحضينه للمرأة فى اركابها وانزالها ، وحين مضيها يجعل يده على فخذها وتجعل يدها على كتفه ، مع أن يدها ومعصمها مكشوفان .. » (٢٥) أما القرافة نفسها ، فقد رأى « ابن الحاج » أن الامر اشتمل على مفاسد عديدة منها « .. مشيهن بالليل مع الرجال فى زيارة القبور ، والاختلاط بالرجال والضحك والغناء .. » كما انتقد « .. ما أحدثوه من الوعاظ على المنابر والكراسى والمحدثين من القصاص فى الليالى المقمرة وغيرها ، واجتماع الرجال والنساء جميعا مختلطين .. كذلك القراء الذين يقرأون القرآن بالترجيع والزيادة ، والنقصان ، ورفع الاصوات الخارجة عن حد السمت والوقار ، والتمطيط والمد.. على ترتيب هنوك الغناء .. » (٢٦) .

وعلى الرغم من كلمات «ابن الحاج » الحانقة الناقدة ، فانه رسم لنا – من حيث لا يدرى أو يقصد – صورة حية للدور الاجتماعى للقرافة فى حياة القاهريين آنذاك . وقد أكد هذه الصورة عدد كبير من زوار القاهرة ، ومن الكتاب الذين كتبوا عنها فى ذلك الحين ، بيلوتى الكريتى – الذى زار القاهرة سنة ١٤٢٠ م وقال أن جميع فقراء القاهرة كانوا يذهبون الى القرافة ليأكلوا ويأخذوا الصدقات ، كما ذكر أن مساحة القرافة كانت مثل مساحة البندقية(٢٧)

واذا كنا قد استرسلنا الى حد ما فى الحديث عن المشاهد والقرافة التى ذكرها « ابن جبير » ، فان السبب فى ذلك راجع الى تلك الصورة الباردة التى رسمتها كلمات هذا الرحالة لمؤسسات دينية / اجتماعية كانت من أهم محاور الحياة اليومية فى القاهرة . وهى تجسد نوعا من الموروث الثقافى للمصريين عامة ، من حيث اهتمامهم بالموتى ، واحتفالهم بالمقابر واهتمامهم برونقها ونظافتها على نحو يفوق اهتمامهم ببيوتهم وشوارعهم . كما أن « ابن جبير » لم يدرك ثنائية الحزن والمرح فى طبيعة المصريين ، وهو الامر الذى أثار دهشة بعض الزوار ، واستفز مشاعر الحنق والغضب لدى البعض الاخر . وكانت القرافة مسرحا تتجلى عليه هذه الطبيعة المزدوجة بشكل واضح .

ويبدو أن اهتمام «ابن جبير» بالجوانب الدينية قد غلب ما عداه عندما بدأ فى وصف القاهرة والفسطاط . اذ أنه ذكر أن السلطان صلاح الدين الايوبى

---

(٢٥) نفسه ، ج ١ ، ص ٢٦٧
(٢٦) ابن الحاج ، المدخل ، ج ١ ، ص ٢٦٨
(٢٧) جاستون فييت ، القاهرة ، ص ٢١٥ – ٢١٦

خصص لنفقات المدارس «بمصر والقاهرة» ما قيمته ألفى دينار مصرية فى الشهر (٢٨) وروى أنه قد خصص لمسجد عمرو بن العاص بالفسطاط نحو ثلاثين دينارا « .. فى كل يوم تتفرق فى مصالحه ومرتبات قومته وسدنته ، وائمته ، القراء فيه .. » ، كما حدثنا عن أربعة جوامع بالقاهرة تقام بها خطبة الجمعة ، وحرص على أن يوضح أن الخطباء سنيون فى مذهبهم وفى ملابسهم (٢٩) .

ومن المهم هنا أن نشير الى أن رحلة ابن جبير وزيارته لمصر تمت فى وقت كانت الاحداث فيه تمر بمرحلة حاسمة ، فمنذ استبداد صلاح الدين بالحكم فى مصر بدأ العمل على اعادة المذهب السنى حتى فى حياة الخليفة العاضد آخر الفاطميين ، ففى سنة ٥٦٦ هـ (١١٧٠ م) عزل قضاة الشيعة ، ثم جمع العلماء والفقهاء واستفتاهم فى قطع الخطبة للعاضد الفاطمى فوافقوه ، وفى أول جمعة من شهر المحرم سنة ٥٦٧ هـ (١٠ سبتمبر ١١٧١ م) صعد الشيخ نجم الدين الخبوشانى منبر جامع عمرو بن العاص قبل الخطيب ودعا للمستضىء بالله العباسى ، وفى الجمعة التالية أمر صلاح الدين بقطع خطبة العاضد واقامة خطبة المستضىء فى كافة جوامع مصر والقاهرة (٣٠) ، وهذا هو الامر الذى أراد الرحالة ابن جبير أن يوضحه فى رحلته عندما تعمد ذكر أن الخطيب يأخذ فى الجوامع مأخذا سنيا ، ويرتدى شعار العباسيين . كذلك فان ما ذكره عن الاموال المخصصة للانفاق على المدارس ، كان ضمن سياسة عامة ترمى الى اعادة نشر المذهب السنى فى الديار المصرية ، وكانت المدارس وسيلة ناجحة للغاية فى هذا السبيل (٣١) .

فاذا مضينا مع رحلة ابن جبير حدثنا عن قلعة القاهرة التى قال عنها ما نصه : «يريد السلطان أن يتخذه موضع سكناه ، ويمد سوره حتى ينتظم بالمدينتين مصر والقاهرة ..» (٣٢) ، كما ذكر أن الاسرى كانوا يقومون بكافة الاعمال اللازمة لبناء هذه القلعة . ومن الواضح أن القلعة لم تكن قد بنيت بالفعل عندما شاهدها ابن جبير ، وهو ما يؤكد ما ذهبنا اليه من قبل من أن القاهرة كانت ما تزال عاصمة ادارية وسياسية . ويغلب على الظن أن صلاح الدين قد نسى أمر القلعة لكثرة مهامه فى بلاد الشام ، اذ أن القلعة لم يتم بناؤها

---

(٢٨) رحلة ابن جبير ، ص ٢٤
(٢٩) نفسه ، ص ٢٤ – ٢٥
(٣٠) ابن الاثير ، الكامل فى التاريخ ، (القاهرة ، ١٢٩٠ هـ/١٨٧٣ م) ، جـ ١١ ، ص ١٤٨
(٣١) عبد الغنى محمود عبد العاطى ، التعليم فى مصر زمن الايوبيين والمماليك (دار المعارف ، ١٩٨٤) ، ص ٧٠ – ٧٩ ، جومار ، وصف مدينة القاهرة ، ص ٣١
(٣٢) رحلة ابن جبير ، ص ٢٥

وتصبح مقرا للحكم الا على يد ابن أخيه الملك الكامل سنة ٦٠٤ هـ (١٢٠٧ م) (٣٣) .

ويحدثنا ابن جبير أيضا عن البيمارستان ، أى المستشفى الذى أنشأه صلاح الدين الايوبى فى أحد القصور الفاطمية ، وعين عليه مشرفا من أهل المعرفة ، كما زوده بخزائن العقاقير والاشربة ، وكانت الخدمة فيه جيدة على ما يبدو ، كما خصص جزء من هذا المستشفى للمرضى من النساء ، وجزءا آخر للمجانين عبارة عن مقاصير عليها شبابيك الحديد (٣٤) .

وقد ذكر لنا الرحالة الاندلسى ابن جبير تحصينات صلاح الدين والجسر الذى بناه بازاء النيل تحسبا لاى هجوم صليبى على الاسكندرية وقت الفيضان بحيث يمكن استخدام هذا الجسر لارسال النجدات العسكرية دون عائق (٣٥) .

وقد انبهر ابن جبير بالاهرام التى قال عنها « .. لو رام أهل الارض نقض بنائها لاعجزهم ذلك .. » وقد أشار الى الاساطير التى نسجت حول الاهرام ، فقال ان البعض جعلوها قبورا لعاد وبنيه ، وبعضهم زعم غير ذلك « .. وبالجملة فلا يعلم شأنها الا الله عز وجل .. » كما وصف ابا الهول بأنه صورة غريبة من حجر قد قامت كالصومعة على صفة آدمى هائل المنظر .. » تعرف بأبى الاهوال (٣٦) .

حدثنا ابن جبير بعد ذلك عن مدينة مصر ، ويقصد بها الفسطاط والعسكر والقطائع التى صارت آنذاك العاصمة الاقتصادية والاجتماعية والفكرية على الرغم من أنه ذكر لنا آثار الحريق الذى كان قد أحرق الفسطاط ابان الصراع بين شاور وضرغام سنة ٥٦٤ هـ . وقد ذكر ابن جبير أن الفسطاط كانت قد تجددت عند زيارته لها « .. والبنيان بها متصل .. » (٣٧) ،

هكذا كانت رؤية «ابن جبير» للقاهرة عاصمة العالم الاسلامى فى لحظة تمثل نقطة فارقة فى تاريخ الحضارة العربية الاسلامية وهى تواجه الهجوم الصليبى بالجهاد والمقاومة الايجابية التى أسفرت عن هزيمة الصليبيين فى حطين ، واسترداد بيت المقدس ، وتقلص اللون الصليبى على خريطة المنطقة العربية الى

---

(٣٣) بول كازانوفا ، تاريخ ووصف قلعة القاهرة ، (ترجمة وتقديم أحمددراج ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ م) ، ص ٢٠

(٣٤) رحلة ابن جبير ، ص ٢٦

(٣٥) الرحلة ، ص ٢٧

(٣٦) نفسه ، ص ٢٨ – ٢٩

(٣٧) نفسه ، ص ٢٩ . المقريزى ، الخطط ، ج ٢ ، ص ١٢ – ١٣

أقـل ما يمكن . وعلى الرغم من برود الوصف الذى امدتنـا به رحلة ابن جبير للحياة فى العاصمة المصرية آنذاك ، فان اشاراته كانت تثير الكثير من الاهتمام بتطور القاهرة ، ومنشآتها ذات الوظيفة الدينية / الاجتماعية وفى تصورنا أن اهتمام ابن جبير – الذى كان فى رحلة حج الى الحجاز – بالجوانب الدينيـة ، وحرصه على ابراز مشاعره الدينية الجياشة ، هو الذى حال بينه وبين الاهتمام بالحياة اليومية فى « مصر والقاهرة » .

واذا كان ابن جبير قد زار القاهرة فى بداية العصر الايوبى ، فان لدينا رحالة آخر من الاندلس زار العاصمة المصرية فى أواخر ذلك العصر . هذا الرجـل هو « على بن موسى بن محمد بن سعيد » الذى زار مصر بصحبة أبيه سنة ٦٣٩ هـ ، والذى كان آخر حلقـة فى سلسلة من المـؤلفين من أهل الاندلس ألفوا كتـاب « المغرب فى حلى المغرب » على مدى مائة وخمس عشرة سنة (٣٨) . وعلى الرغم من أهمية هذا الكتاب الذى اشترك فى تأليفـه ستة من الرجال ، على مدى هذه السنوات الطوال ، فاننا سنقصر اهتمامنـا على القسم الذى سمـاه « النجوم الزاهرة فى حلى حضرة القاهرة » (٣٩) .

وقد زار مؤلفنـا « على بن موسى » (الذى سنـذكره بلقب « ابن سعيد » فى هذه الدراسة) مصر سنة ٦٣٩ هـ ومكث بها حتى سنة ٦٤٤ هـ حين رحـل الى حلب ، وبعد رحيلـه بين دمشق وبغـداد وأرمينية يعود الى تونس سنة ٦٥٢ هـ ، ليعاود الرحيـل الى المشرق سنة ٦٦٦ هـ ، ثم يـؤوب الى تونس ويبقى بها حتى وفـاته سنة ٦٨٥ هـ (٤٠) ، وقد دون ابن سعيد كتـابه وهو فى ضيافة المؤرخ المعروف « ابن العديم » بحلب فيما بين سنتى ٦٤٥ ، ٦٤٧ هـ .

والمشكلة الاساسية أن الكتاب موزع فى تأليفه بين موسى وابنه على ومن ثم فاننا نظن أن المشاهدات الحية دونها قلم « الابن » لأن الاب توفى فى السنة التالية لوصوله الى مصر (٤١) .

يبدأ « ابن سعيد » حديثه باقتباس عن البيهقى فى الحديث عن القاهرة ، ثم يحدثنا عن قصر ابن طولون بعد أن انـدثر ، فيقول : « .. وقصر ابن طولون فى مدينة القطائع الان هو ميدان تحت قلعـة الجبل ، أخبرنى بذلك من سألته من

---

(٣٨) انظر المقدمة التى كتبها الدكتور شوقى ضيف لكتاب « المغرب فى حلى المغرب » ، (الطبعة الثالثة ، دار المعارف ، ١٩٧٨) ، ج ١ ، ص ١ – ٩

(٣٩) النجوم الزاهرة فى حلى حضرة القـاهرة (القسم الخاص بالقاهرة من كتـاب المغرب فى حلى المغرب) ، تحقيق دكتور حسين نصار . (دار الكتب ١٩٧٠ م) .

(٤٠) المغرب ، ج ١ ، ص ٧

(٤١) النجوم الزاهرة فى حلى حضرة القاهرة ، ص ١٤

العارفين بهذا الشأن ، ولم يبق الان أثر لمدينة القطائع الطولونية غير جامع ابن طولون ، وهو خارج القاهرة ، وحوله المبانى من غير سور يدور عليها .. » (٤٢) .

وهنا نجد اشارة واضحة من «على بن سعيد» بأنه دون مشاهداته فى القاهرة، اذ يقول « وقد جمعت ملتقطات من كتاب البيهقى وكتاب القرطبى وغيرهما من الكتب ، واضفتها الى ما عاينته وعلمته من أمر مدينة القاهرة ، لانى سكنت فيها كثيرا داخلا وخارجا .. » .

وعلى الرغم من أن القاهرة قد شهدت فى تلك الفترة احداثا جساما تحت حكم السلطان الصالح نجم الدين أيوب (٦٤٧/٦٣٧ هـ - ١٢٤٩/١٢٤٠ م) ، وانتهت باستيلاء قوات الحملة الصليبية السابعة على دمياط ، ثم استئثار المماليك بحكم البلاد بعد هزيمة الصليبيين وأسر لويس التاسع ، ومصرع توران شاه آخر الايوبيين فى مصر على أيدى فرسان المماليك (٤٣) ، نقول أنه على الرغم من ذلك فان « ابن سعيد » لم يهتم بالامور السياسية والعسكرية الجارية ، واكتفى بأن يعبر عن مشاعره غير الودية تجاه القاهرة منذ السطور الاولى .

يقول «ابن سعيد» عن القاهرة «هذه المدينة اسمها أعظم منها» (٤٤) ، ثم يصف «بين القصرين» فيقول أنها ساحة متسعة للعسكر والمتفرجين ، وهو يتمنى لو أن القاهرة كلها كانت كذلك ، بيد أنه يشكو من ضيق شوارع القاهرة ، وكثرة الدكاكين على جانبى الطريق ، وكيف كانت الدواب تزاحم الناس بحيث « .. تضيق منه الصدور ، وتسخن منه العيون .. » ، « ،، وأكثر دروب القاهرة ضيقة مظلمة ، كثيرة التراب والازبال ، والمبانى عليها من قصب وطين ، مرتفعة ، قد ضيقت مسلك الهواء والضوء بينها ،، » (٤٥) .

وعلى الرغم من كلمات «ابن سعيد» الحانقة ، فانه يرسم لنا صورة حية للقاهرة فى أواخر العصر الايوبى ، وقد أمست موطنا ومستقرا ومقاما لابناء الطبقة الشعبية من الحرفيين ، وأصحاب المهن ، والتجار ، ولم تعد تلك المدينة الادارية / السياسية التى كانت عندما بدأ حكم الايوبيين . ويبدو أن الرحالة الذى تربى ونشأ فى بيت من بيوت الامراء ، لم يستطع أن يتسامح مع زحام

---

(٤٢) نفسه ، ص ٢١ - ٢٢

(٤٣) المقريزى ، السلوك لمعرفة دول الملوك ، (تحقيق د. محمد مصطفى زيادة) ، جـ ١ ، ص ٢٥٩ - ٢٦٠ ، انظر أيضا : محمد مصطفى زيادة ، حملة لويس التاسع على مصر وهزيمته فى المنصورة (القاهرة ، ١٩٦١) ، ص ١٤٥ - ٢٠١

(٤٤) النجوم الزاهرة ، ص ٢٢

(٤٥) النجوم الزاهرة ، ص ٢٤

القاهرة وصخبها الذى ميزهـا آنذاك ، فقد كانت شوارع القـاهرة ضيقة غير مرصوفة ، تربط بينها أحيانا ساحات واسعة غير منتظمة الشكل تتحول اجزاء منها الى برك زمن الفيضان ، ثـم تصبح حقولا وحدائق بعـد أن ينحسر مـاء الفيضان . وفى الشوارع جمهور من جنسيات مختلفة ويتزاحم ويختصم أفراده حق المرور مع الدواب ..

وقد شارك كثيرون من الرحالة الذين زاروا القاهرة « ابن سعيد » رأيه فى زحـام القـاهرة ، وان لم تحمل كلمـاتهم مشاعر الحنق والغيظ البـادىء فى كلمـاته (٤٦) ويبدو عداء ابن سعيد للقـاهرة فى هذه العبارة « .. ومن عيوب القاهرة أنها فى أرض النيل الاعظم ، ويموت الانسان فيها عطشا لبعدهـا عن مجرى النيل .. (٤٧) فالمصادر التاريخية تؤكد لنا أن عددا كبيرا من السقائيين كانوا ينقلون ميـاه نهر النيـل الى سكان القـاهرة فى قرب الميـاه التى كانوا يحملونها على ظهور جمـالهم وحميرهم أو على أكتـافهم . ولفت نظر الرحـالة الذين زاروا القاهرة آنذاك كثرة عدد السقائيـين (٤٨) . والجدير بالذكر أن الماء كان يبـاع بالقربة ، وفى بعض الاحيـان كان السقـاؤون يأخذون أجورهم مقدما ، ثم يرسلون صبيانهم لتفريغ قرب المياه فى الازيار داخل المنازل . كذلك كان السقاون يقدمون خدماتهم للطواحين والمعاصر ومعاجن الطين التى كانت تحتاج الى كميات كبييرة من المياد (٤٩) .

وقد عرف الشارع المصرى آنذاك طائفة من السقائيين عرفوا باسم «سقائى الكيزان وأرباب الروايا والقرب والدلاء» . ويبـدو أن أولئك السقـائيين كانوا أصحاب الحوانيت التى توضع بها الازيار والكيزان مقابل مبلغ متعارف عليه . وقد كان المحتسب مسئولا عن مراقبة نظـافة هذه الازيار والكيزان وعدم غش مياه النيل بمياه الابـار (٥٠) ، وكان « أرباب الروايـا والقرب والردلاء» من طائفة السقائيين يبيعون الميـاه فى الشوارع والاسواق (٥١) ، وفضلا عن هذا

---

(٤٦) جاستون فييت ، القاهرة مدينة الفن والتجارة ، ص ١١٧ – ١٢٦ . وقد كانت شوارع المدينة ضيقة جدا عن قصد بسبب حرارة الجو ، فقد تراوح عرض الشوارع بين خمسة أقـدام وخمسة عشر قدما ، بل أن منها ما كان يتراوح عرضه بين قدمين وقدمين ونصف فقط . وكثيرا ما كانت تتماشى شرفات المنازل المتقـابلة فى هذه الشوارع . والعديد من شوارع القاهرة كانت مغطاة أيضا من أعلى لا سيما فى مناطق الاسواق . انظر : جومار ، وصف مدينة القاهرة ، ص ٧٦

(٤٧) النجوم الزاهرة ، ص ٢٥

(٤٨) رحلة البلوى المغربى ، ص ٥٥

(٤٩) قاسم عين قاسم ، دراسات فى تاريخ مصر الاجتماعى – عصر سلاطين المماليك (دار المعارف ١٩٨٣ ، ط. ثانية) ، ص ١٣٠ – ١٣١

(٥٠) ابن الاخوة ، معالم القربة فى أحكام الحسبة (نشرة ليفى كمبردج ، ١٩٣٧ م) ص ٣٤٨

(٥١) قاسم ، المرجعالسابق ، ص ١٣١

كله ، كانت بالقاهرة عدة أسبلة توزعت على شوارعها لتسهيل حصول المارة على المياه للشرب ، بل كانت هناك أيضا أحواض لشرب الحيوانات فى مواضع مختلفة فى مدينة القاهرة (٥٢) . وكانت تلك الاسبلة توفر مياه الشرب والوضوء المجانية لسكان القاهرة وزائريها ، وقد كان عدد أسبلة القاهرة كبيرا بالفعل .

ومن هنا فان ما ذكره « ابن سعيد » عن عطش الانسان فى القاهرة لبعدها عن النيل أمر جانب الحقيقة الى حد كبير . ولكن رحالتنا المرفه لم يغفل ذكر أماكن النزهة والخروج فى القاهرة ، فحدثنا عن « أرض الطبالة » التى قال عنها « .. وأحسن موضع فى ظاهرها للفرجة أرض الطبالة ، لا سيما أيام القرط ، والكتان .. » (٥٣) ، وقد وصفها المقريزى فى خططه أيضا بأنها من أحسن أماكن النزهة فى القاهرة ، وفى أيام الربيع كانت رؤيتها شيئا عجيبا . والسبب فى تسميتها بهذا الاسم أنه لما نجح الامير أبو الحارث أرسلان البساسيرى فى الاستيلاء على بغداد ، وأقام الدولة الفاطمية هناك سنة ٤٥٠ هجرية ، وأرسل عمامة الخليفة القائم العباسى وثيابه الى الخليفة المستنصر الفاطمى ، أمر الاخير باقامة الزينة والافراح فى القاهرة . وقفت امرأة تدعى « نسب » ، كانت طبالة المستنصر ، وأنشدت بيتين من الشعر أعجبا المستنصر فوهبها تلك المنطقة (٥٤) ، وقد ظلت هذه المنطقة متنزها لاهل القاهرة حتى خرجت سنة ٦٩٦ هـ بسبب الوباء الذى ألم بمصر آنذاك « .. حتى لم يبق فيها انسان يلوح .. وبقيت خرابا حتى سنة ٧١١ هـ وبدأ الناس فى سكناها حتى صار بها عدة حارات ، ثم خربت ضمن ما خرب من أحياء القاهرة وضواحيها سنة ٨٠٦ هـ حتى صارت كيمانا ، وبقى منها جزء فى عصر المقريزى عرف بالجنينة اشتهرت ببيع » .. الحشيشة التى يبتلعها أراذل الناس (٥٥) .

كذلك افتتن « على بن موسى بن سعيد » ببركة الفيل فى ضواحى القاهرة ، « لانها دائرة كالبدر ، والمناظر فوقها كالنجوم ، وعادة السلطان أن يركب فيها بالليل ، وتسرج أصحاب المناظر على قدر همتهم وقدرتهم ، فيكون لها بذلك منظر عجيب .. » (٥٦) ، ورحالتنا يشير هنا الى حقيقة أن متنزهات أهل القاهرة فى ذلك الزمان كانت كثيرة ، لاسيما فى ضواحى المدينة ، والجزر الموجودة فى

---

(٥٢) سعيد عاشور ، المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك ، (دار النهضة العربية ، ط. أولى ، ١٩٦٢) ، ص ٩٠ – ٩١
(٥٣) النجوم الزاهرة ، ص ٢٥
(٥٤) المقريزى ، الخطط ، جـ ٢ ، ص ١٢٤
(٥٥) نفسه ، جـ ٢ ، ص ١٢٥
(٥٦) النجوم الزاهرة ، ص ٢٦

النيل التى كانت مراحا للقاهريـين للتفريج عن أنفسهم والاستمتاع بالحدائق والمتنزهات والبرك .

انتقل « ابن سعيد » بعد ذلك الى الحديث عن الفسطاط ، ووضعها بأنها أكثر أرزاقا وأرخص أسعارا من القاهرة « .. فالمراكب التى تصل بالخيرات تحط هناك ، ويباع ما يصل فيها بالقرب منها ، وليس يتلفق ذلك فى ساحل القاهرة لانه بعيد عن المدينة .. » (٥٧) ويشير ابن سعيد هنا الى حقيقة هامة مؤداها أن ميناء الفسطاط النهرى ، وظل هو ميناء العاصمة المصرية حتى بدايات القرن التاسع الهجرى (١٥ م) ، ففى سنة ٧١٣ هـ / ١٣١٣ م بدأ ظهور ميناء «بولاق» ليكون ميناء القاهرة بدلا من الفسطاط ، ولكنه لم يكتسب أهمية تذكر فى الحياة الاقتصادية قبل نهاية القرن . ومع مطلع القرن التـاسع الهجرى كان ميناء الفسطاط قـد تـلاشى ، كمـا تـدهورت الفسطاط فى نهـاية القـرن التـاسع الهجرى (٥٨) .

ثم انتقل الرحالة الاندلسى الى وصف القاهرة بكلمات مديح معتدلة ، ولكنه وهو سليل بيت الامارة ، أرجع ذلك لكونها مسكن أصحاب السلطة ، اذ يقول : « والقاهرة هى أكثر عمارة واحتراما ، وأضخم خانات ، وأعظم دثارا لسكنى الامراء فيها ، لانهـا المخصوصة بالسلطنة ، لقرب قلعـة الجبل منها ، فأمور السلطنة كلهـا فيها أيسر وأكثر .. » (٥٩) ، ثم أشار الى أن السلطان الصالح نجم الدين أيوب كان يبنى فى ذلك الوقت قلعة بجزيرة الروضة بحيث ازدهرت الفسطاط نتيجة لذلك وانتقل اليها كثير من الاجناد ، وتم بناء قيسارية ضخمة « .. تنقل اليها من القاهرة سوق الاجناد ، التى يباع فيها العراء والجوخ وما أشبه ذلك .. » (٦٠) وهو هنـا يشير الى انتقـال مقر الحكم بشكـل مؤقت الى الحصن الذى أقامه الصالح أيوب سنة ٦٣٨ هـ / ١٢٤١ م وأحاطه بسور بـه ستون برجا للحراسة ، وقد استخدم عدد كبير من أسرى الصليبيين فى بناء البرج على نحو ما فعل جده صلاح الدين الايوبى عندما أمر ببناء القلعة (٦١) .

وهذا الخبر يشير الى أمر كان له تأثيره الخطير على مصير الحكم الايوبى فى مصر من ناحية ، وقيـام دولة سلاطين المماليك البحرية من ناحيـة أخرى . فالسلطان الصالح نجم الدين أيوب يعد هو المسئول عن ازدياد نفوذ المماليك

---

(٥٧) نفسه ، ص ٢٧
(٥٨) جومار ، وصف مدينة القاهرة . ص ٣٨ (من تقديم د. أيمن فؤاد سيد)
(٥٩) النجوم الزاهرة ، ص ٢٧
(٦٠) نفسه ، ص ٢٧
(٦١) جومار ، وصف مدينة القاهرة . ص ٣١

على النحو الذى أدى الى استيلائهم على الحكم ، اذ أن تجاربه مع الجنود المرتزقة من الخنوارزمية والاكراد علمته أن الاعتماد عليهم أمر غير مأمون العـاقبة ، ومن ثم اشترى عددا أكبر من المماليك الذين رباهم ودربهم ليكونوا العمـود الفقرى لجيشه ،و كان هؤلاء المـماليك من جنسيات مختلفة ، أتراك ، ومغول ، وصقالية ، وألمان ، وأسبان ،و جراكسة ، ويونان .. وغيرهم . الا أن غالبيتهم فى دولة المماليك البحرية من ناحية أخرى . فالسلطان الصالح نجم الدين أيوب يعد هو المسئول عن ازدياد نفوذ المماليك على النحو الذى أدى الى استيلائهم على الحكم ، اذ أن تجاربه مع الجنود المرتزقـة من الخوارزمية والاكراد علمته أن الاعتماد عليهم أمر غير مأمون العاقبة ، ومن ثم اشترى عددا أكبر من المماليك الذين رباهم ودربهم ليكونوا العمود الفقرى لجيشه ، وكان هؤلاء المماليك من جنسيات مختلفة ، أتراك ، ومغول ، وصقالية ، وألمان ، وأسبان ، وجراكسة ، ويونان .. وغيرهم . الا أن غالبيتهم فى دولة المماليك الاولى (البحرية) كانوا من بلاد القفجاق والقوقاز ، على حين كانت معظم عناصرهم فى الدولة الثـانية من الجراكسة (٦٣) .

وقد أسكن الصالح نجم الدين أيوب مماليكه فى قلعتـه الجديدة بالروضة ، ولهذا عرفوا باسم « البحرية » نسبة الى « بحر النيل » وهو الاسم الذى اعتاد أهل مصر أن يطلقوه على نهرهم العظيم (٦٤) .

تحدث « ابن سعيد » بعد ذلك عن العملة المتداولة فى القاهرة والفسطاط كما ذكر أن الاصابة برمد العين منتشرة بين سكان القاهرة . كذلك حدثنا ، بسرعة، عن أحوال أهل الذمة من اليهود والنصارى ، فقال ان أكثر ما يتعيش به اليهود والنصارى فى كتـابة الخراج والطب « .. والنصارى بها ممتـازون بالزنار فى أوساطهم واليهود بعـلامة صفراء فى عمائمهم ، ويركبون البغـال ، ويلبسون الملابس الجليلة » (٦٥) .

وهنا نجد أنفسنا مضطرين للوقوف أمام ملاحظات « ابن سعيد » السريعة التى تدل على أنه دون ملاحظات شديدة السطحية ، فالثابت من المصادر التاريخية ووثائق الجنيزا أن اليهود المصريين قد عملوا فى عدد من المهن والحرف قـاربت

---

(٦٣) المقريزى ، السلوك ، جـ ١ ص ٣٣٩ ، قاسم ، دراسات فى تاريخ مصر الاجتماعى ص ١١
(٦٢) المقريزى ، السلوك ، جـ ١ ص ٣٣٩ ، قاسم ، دراسات فى تاريخ مصر الاجتماعى ص ١١
(٦٤) يشك الاستاذ الدكتور مصطفى زيادة فى هذه النسبة ، انظر :
زيادة ، « بعض ملاحظات جديدة فى تـاريخ دولة المماليك » ، حوليات كليـة الاداب / جامعة القاهرة ، مجلد ٤ / سنة ١٩٣٦ م . وقد أيده الاستاذ الدكتور مختار العبادى ، انظر : قيام دولة المماليك الاولى فى مصر والشام ، (النهضة العربية ١٩٦٩) ، ص ٩٦ – ١٠٠
(٦٥) النجوم الزاهرة ، ص ٢٨

المائتين وخمسين حرفة يدوية ، فضلا عن ممارستهم لحوالى مائة وسبعين نمطا من النشاط فى مجالات الاقتصاد والادارة والتعليم والطب . وقد عمل اليهود فى كل المهن تقريبـا ، بدءا بالوزارة وانتهـاء بأصغر المهن التى عرفهـا المجتمع المصرى آنذاك (٦٦) ، واذا كان هذا هو حال اليهود المصريين ، فمن المنطقى أن المسيحيين قد عملوا فى كافة الوظائف بالاضافة الى الزراعة التى لم يكن اليهود يمارسونها وتشير الوثائق والمصادر التاريخية الى أن المسيحيين المصريين قد مارسوا كل المهن والحرف التى مارسها المسلمون (٦٧) .

تحدث «ابن سعيد» بعد ذلك عن بعض الاطعمة التى قـال أن أهل القـاهرة يأكلونها فقال « (٦٨) .. ومأكل أهل القـاهرة الدميس والصير والصحنـاء والبطارخ » ويبدو أنه تحدث عن الاسماك المملحة مثل الملوحة والفسيخ ، وهنا يبدو أن الرجل قد سجل ما رآه غريبا ، لانه من الثابت أن قائمة طعام القاهريين كانت تضم أصنافا كثيرة ذكرتهـا كتب الحسبة والمصادر التاريخية الاخرى ، فقـد تحدثت هذه الكتب عن عدد كبـير من حرف الغذاء التى عرفتها القـاهرة آنذاك (٦٩) ، كما أن العدد الكبير من المطـاعم التى قدرها الرحالة بالالاف ، والباعة الجائلين بالطعام فى الاسواق كانوا يقدمون قائمـة متنوعة وغنية من الاطعمة للقاهريين (٧٠) . ومن المهم هنا أن نشير الى أن بعض المصادر أوردت لنا قائمة تحوى حوالى ثلاثة وخمسين نوعا مشهورا من الحلوى التى أحبهـا القاهريون وكانت تبـاع فى شوارع المدينة وأسواقهـا (٧١) ، وهو الامر الذى يتأكد من المصادر التاريخية الاخرى على أية حال .

تحدث ابن سعيد ، بسرعة أيضا ، عن مطابخ السكر ، والمطابخ التى يصنع فيها الورق المنصورى ، وقال أنها « .. مخصوصة بالفسطاط دون القادهرة ..»، كما ذكر شيئـا عن صناعة الجلود والثيـاب (٧٢) ، واشارة ابن سعيد لمطابخ السكر فى الفسطاط تبدو على قدر كبير من الاهمية ، اذ يبـدو أن غالبيـة هذه المصانع الصغيرة كانت مركزة فى الفسطاط حتى القرن التاسع الهجرى (١٥ م) على أقـل تقدير ، فقد أحصى لنـا ابن دقماق (توفى ٨٠٥ هـ) ثمـانية وخمسين

---

(٦٦) قاسم عبده قاسم . اليهود فى مصر من الفتح العربى حتى الغزو العثمانى ، (دار فكر ١٩٨٧) . ص ٥٩ – ٦٠

(٦٧) قاسم . دراسات فى تاريخ مصر الاجتماعى . ص ٧٥ – ٧٦

(٦٨) النجوم الزاهرة . ص ٢٨

(٦٩) ابن الاخوة . معالم القربة فى أحكام الحسبة . ص ٤٧ – ٤٨ ، ص ١٥٨ – ١٦٠

(٧٠) عـاشور . المجتمع المصرى . ص ٨٧ . قاسم . دراسات فى تـاريخ مصر الاجتمـاعى . ص ١١٨ – ١١٩

(٧١) ابن الاخوة . المصدر السابق ، ص ١٨١ – ١٨٣

(٧٢) النجوم الزاهرة ، ص ٢٩

مطبخا للسكر فى الفسطـاط وحدها . وكانت صنـاعة السكر من الصنـاعات الغذائية الهامة لارتباطها بحياة الرفاهية التى عاشها الحكام من جهة ، وبعادات وتقاليد المصريين من جهة أخرى . وكانت بعض مطابخ السكر مملوكة لافراد من عامة المصريـين ، وبعضهم من اليهود . وفى بعض الاحيـان كان أصحاب هذه المصانع الصغيرة يديرونهـا بأنفسهم على حين كـان البعض الاخر يؤجرونها . وينبغى أن نشير الى أن ال فسطاط قد اشتهرت بكونها أحد مراكز صناعة السكر الهامة فى مصر آنذاك (٧٣) .

ويبدو أن «ابن سعيد» قد لمس فى القاهرة شيئا لم يـألفه فى بلاده ، فقـد قال ما نصه « وهى مستحسنة للفقير الذى لا يخـاف على طلب زكـاة ولا تزسيما وعذابا عليها ، ولا يطلب برفيق له اذا مات فيقـال له : ترك عندك مالا ، فربما سجن فى شأنه أو ضرب وعصر . والفقير المجرد فيهـا مستريح من جهة رخص الخبز وكـثرته ، ووجود السمـاعات والفرج فى ظواهرها ودواخلها ، وقلـة الاعتراض عليه فيمـا ذهب اليه ، له نفسه يحكم فيهـا كيف شاء من رقص فى وسط السوق ، أو تجريد ، أو سكر من حشيشة ، أو صحبة المردان ، وما أشبه ذلك بخلاف غرها من بلاد المغرب » (٧٤) .

فى هذا النص رسم « ابن سعيد » صورة حية لحيـاة الفقراء من عامة أهل القاهرة آنذاك ، وقد لاحظ زوار القاهرة فى ذلك العصر أن هناك عددا كبيرا من الفقراء يعيشون فى القاهرة ، وقد تراوحت مسمياتهم فى المصادر التاريخية بين «العوام» الذى كان لفظا عاما ، أو « الزعر » ، و « الحرافيش » ، و «البلاصية» و « الشلاق » ، و « المشاعلية » (٧٥) ، ومن الواضح أنهم عاشوا فى القاهرة فى حرية تامة وعملوا فى حرف الخدمات والحرف الدنيا التى كان مجتمع القاهرة بحاجة اليها . وفى الفترة التى زار فيها «ابن سعيد» القاهرة ، كانت أمور الحياة سهلة ميسورة كما يبـدو من النص نفسه ، فـالخبز متوافر ورخيص ، كمـا أن أماكن النزهة والفرجة وفرص سماع المطربين ميسورة . وربما كانت الحرية الفردية للقاهرى من أبناء الشرائح الاجتماعية الدنيا هى التى جعلت الرحالة « ابن بطوطة » – بعد حوالى قرن من الزمان – يقرر أن « .. أهل مصر ذوو طرب وسرور ولهو .. » ، فقد شهد زينة القاهرة احتفالا بشفاء السلطان الناصر « محمد بن قلاوون » من كسر فى يده (٧٦) ، أما ما أشار اليه « ابن سعيد » من

---

(٧٣) ابن دقمـاق . الانتصار لواسطة الامصار . جـ ٤ ، ص ٤١ – ٤٦ ، المقريزى ، الخطط ، جـ ١ ، ص ٣٦٦

(٧٤) النجوم الزاهرة ، ص ٢٩ – ٣٠

(٧٥) عاشور ، المجتمع المصرى ، ص ٣٧

(٧٦) ابن بطوطة ، الرحلة ، جـ ١ ، ص ٥٣

مظاهر المجون والخلاعة والشذوذ الجنسى والدعارة ، فهو أمر معروف عن الحياة الاجتماعية فى القاهرة آنذاك ، وطوال عصر سلاطين المماليك ، وتؤكده المصادر والدراسات التاريخية الحديثة (٧٧) .

وقد لفت انتباه «ابن سعيد» كثرة الازهار فى القاهرة وعدم انقطاعها وهو هنا يكشف عن حس فنان رقيق ، كما تحدث عن فواكه مصر ، وأشار الى أن المصريين لم يعتادوا شرب نبيذ العنب ، ولكنهم اعتادوا شرب المزر الابيض المستخرج من القمح (الجعة ، أو البوظة) ، ويبدو أن الاقبال عليه كان شديدا بحيث كان سعره يرتفع (٧٨) .

وعاد مرة أخرى للحديث عن الخمور ، والموسيقى ، «وتبرج النساء العواهر» مقارنا ذلك بما كان يحدث فى بلاد المغرب (٧٩) .

هذه هى أهم الملاحظات التى دونها «ابن سعيد» عن رحلته الى القاهرة فى السنوات التى شهدت غروب شمس الدولة الايوبية ، وقيام دولة سلاطين المماليك فقد توفى السلطان الصالح نجم الدين أيوب فى خضم الصراع ضد قوات الحملة الصليبية السابعة بقيادة لويس التاسع ملك فرنسا سنة ٦٧ هـ (١٢٤٩ م) وقامت زوجته شجرة الدر بادارة شئون الحكم والحرب بمساعدة كبار أمراء المماليك ، وجاء « توران شاه » ليحكم مصر خلفا لابيه الصالح أيوب ، ولكنه كان اخفاقا أيوبيا جديدا ، فاغتاله كبار المماليك بشكل مأساوى مروع ، ومع دمائه التى بددتها مياه النيل تبددت آخر مظاهر السلطة الايوبية فى مصر .

فى هذا الوقت العصيب كانت زيارة «ابن سعيد» للقاهرة التى كانت قد صارت بؤرة النشاط الاجتماعى والاقتصادى والثقافى بمصر . وربما يفسر لنا هذا حقيقة الحيوية والحرارة التى رسمتها كلمات «ابن سعيد» للقاهرة على الرغم من كلماته الحانقة المعادية التى يمكن فهمها فى ضوء الحقيقة القائلة بأن الرجل كان سليل بيت من الامراء ، وكان صدره يضيق بزحام القاهرة وضخبها وضيق شوارعها . بيد أن حيوية القاهرة ونشاطها الدائب فرض نفسه على قلمه بحيث كانت أوصافه وملاحظاته — فى مجملها — أدق وأكثر حيوية من الرحالة الاندلسى الأخير الذى زارها قبل قرن من الزمان وهو ابن جبير

---

(٧٧) عاشور ، المجتمع المصرى ، ص ٢٢٧ — ٢٣٣ ، قاسم ، دراسات فى تاريخ مصر الاجتماعى ص ١٣٩ — ١٤٠

(٧٨) النجوم الزاهرة ، ص ٣٠ — ٣١

(٧٩) نفسه ، ص ٣١ — ٣٢

الذى جاء الى القاهرة فى السنوات الاولى من عمر الدولة الايوبيـة وحين كانت المدينة ما تزال فى طريقها الى التحول من حصن للادارة والحكم والجيش ، الى عاصمة حقيقية لمصر .

* * *

ان المقارنة بين وصف القاهرة فى رحلة ابن جبير الذى زار العاصمة المصرية فى بواكير عصر الدولة الايوبيـة ، ورحلة ابن سعيـد ، الذى زارهـا فى سنوات الافول والغروب التى عانتها دولة بنى أيوب ، تكشف عن أن خط المدينة قد سار فى اتجاه معاكس لخط الدولة التى تصادفت الرحلتان مع بدايتها ونهايتها . ففى الرحلة الاولى ، كانت القـاهرة تبدأ تاريخهـا الحقيقى عاصمة لمصر والعـالم العربى الاسلامى على استحياء ، وفى الرحلة الثانية كانت القاهرة قد استكملت كل المقومات التى تجعلها عاصمة عالمية . وانعكست هذه الحقيقة فيما أشارت اليه كلمـات ابن سعيد عن سكـانها ، ونشاطهم الاقتصـادى والاجتمـاعى ، وعاداتهم وتقاليدهم . وقد تكرست هذه المكـانة تماما فى عصر سلاطين المماليك (٦٤٨ هـ/٩٢٢ هـ – ١٢٥٠/١٥١٧ م) . فقد صارت القـاهرة عاصمة العـالم الاسلامى كله ، ووفد اليها العلماء والفنـانون مع المهاجرين من شرق العـالم الاسلامى وغربـه ، وأصبحت مركزا للتجـارة العـالمية ، والنشاط السياسى والدبلوماسى فى العالم المعروف آنذاك . وانعكس ذلك – بطبيعة الحال – على شكل الحياة اليومية فى شوارعها وضواحيها . بيد أن هذه قصة أخرى .

دكتور قاسم عبده قاسم