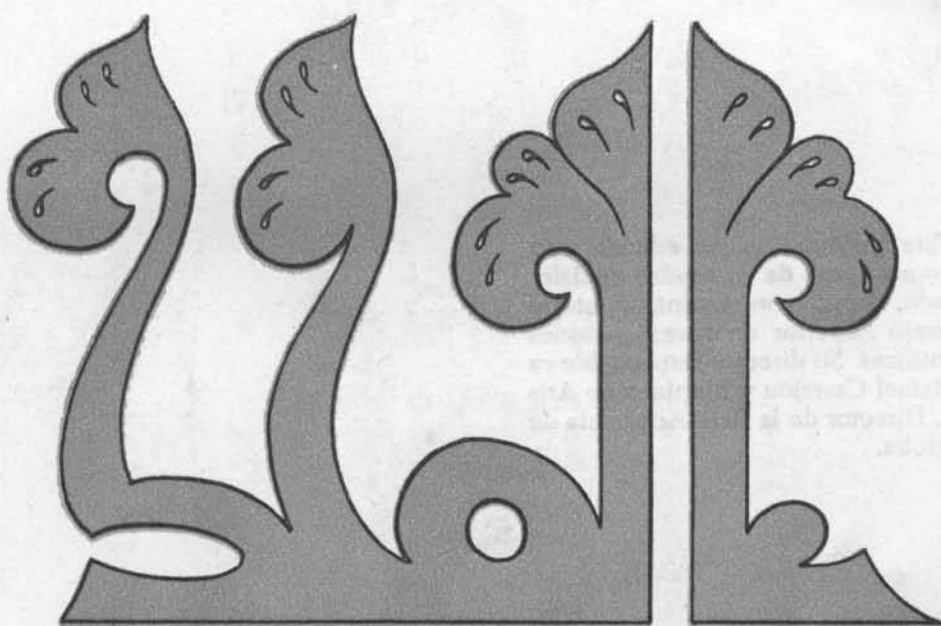


REAL ACADEMIA DE CORDOBA

Instituto de Estudios Califales



AL-MULK

Anuario de Estudios Arabistas

Suplemento al "Boletín de la Real Academia de Córdoba".

AÑO 1963

NÚM. 3

DEPÓSITO LEGAL
CO - 27 - 1959

Esta publicación es editada con consignaciones de entidades oficiales (Estado, Diputación, Ayuntamiento) y Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Su director responsable es D. Rafael Castejón y Martínez de Arizala, Director de la Real Academia de Córdoba.

Presidente del Instituto de E. C.:

D. Vicente García Figueras

Secretario:

D. Manuel Ocaña Jiménez

Director de Al-Mulk:

D. Rafael Castejón y Martínez de Arizala

AL-MULK

Anuario de Estudios Arabistas

1963

Córdoba





Zurita

SUMARIO

Páginas

	Páginas
I Bosch Vilá J. Ibn Hazm genealogista	5
II Terrasse, H. Les tendances de l'art hispano-mauresque a la fin du X siècle et au début du XI siècle	17
III Gonzalo Maeso, D. La polémica religiosa entre Ibn Hazm y el judío Samuel Ibn Nagrella, visir de Granada	25
IV Cabanelas, Darío. Aben Házam y la enseñanza en la España musulmana	39
V Ocaña Jiménez, M. Notas sobre la Córdoba de Ibn Hazm (cuatro planas de grabados)	53
VI Gómez Nogales, S. Teoría y clasificación de la ciencia, según Ibn Hazm	63
VII Pèllat, Ch. Ibn Hazm, Ibn Suhayd et la poesie árabe	87
VIII Fathi Nejari. Ibn Hazm homme de lettres theologien et polemiste	99
IX Bustani, Alfredo, La espiritualidad revolucionaria de Ibn Hazm de Córdoba	109
X Marina Encabo, F. Sobre Ben Házam de Córdoba	118
XI Nieto Cumplido, M. Historiografía musulmana en las publicaciones de la Real Academia de Córdoba	125
XII Crónica y comunicaciones del Centenario Hazmí	155
— II Sesiones de Cultura Hispano-musulmana	155
— Fiesta Mundial de la Poesía Árabe	158
— El estilo sentencioso en Aben Házam, por Rafael Castejón	166
— Aben Házam poeta musulmán de Córdoba, por B. Bayona	165
— Coincidencias de Ibn Hazm con el racionalismo evolutivo, por R. Fuentes Guerra	169
— Al Mutamid	170
— Bibliografía de Aben Házam	173
— Num el amor de Aben Házam, por Jesús de Perceval	176
— Las ideas de Ibn Házam sobre el lenguaje, por Dr. Said el Afghani	179
— Día dedicado al Pakistán, por V. García Figueras	182
— Ubérrimo Sur, poesía, por Mohamed al-Sanussi	186

JACINTO BOSCH VILA

CATEDRÁTICO DE «HISTORIA DEL ISLAM»
UNIVERSIDAD DE GRANADA

IBN HAZM, GENEALOGISTA



SEPARATA DE «IX CENTENARIO DE ABEN HAZAM»
II SESIONES DE CULTURA HISPANO-MUSULMANA.
CORDOBA, 1963

PROF. DR. JACINTO BOSCH VILÁ

CATEDRÁTICO DE « HISTORIA DEL ISLAM »

UNIVERSIDAD DE GRANADA

IBN HAZM, GENEALOGISTA (*)

Conferencia pronunciada en Córdoba con motivo del IX Centenario de Ibn Hazm, el día 15 de mayo de 1963.

Alguien ha dicho que el único medio para comprender el Islam es hacerse musulmán, sustituir en nuestro cerebro el conocimiento por la creencia, la sabiduría por la contemplación, la virtud por la fe, lo profano por lo religioso, realizar, en fin, una serie de mutaciones tales que llevarían a la plena identificación con el hombre musulmán, por cuyo sistema religioso, formas de vida y realizaciones políticas llegó a desarrollar una civilización que ha alcanzado a 400 millones de hombres. Yo no me atrevo a suscribir afirmación tan radical y tan expuesta como atrevida, pero sí creo que para llegar al mejor conocimiento de una sociedad, de una civilización, de la personalidad humana de una figura —un ser humano— como fue Ibn Hazm, es preciso acercarse históricamente —a un tiempo y a un espacio, a un ambiente—, contactar con el *hombre* e intentar captar hasta lo más hondo, hasta el núcleo, su sicología, su modo de vida y su poder creador.

(*) Por dificultades tipográficas que no ha sido posible superar, las palabras árabes que aparecen en el texto van sin la correcta transcripción usada por los arabistas españoles. El lector arabista comprenderá estas dificultades y suplirá, sin duda, cuanto falte.

El historiador del Islam debe ocuparse, por el concepto mismo de la historia y por el contenido y dinámica del Islam, sobre todo y ante todo, del hombre musulmán como factor integrador o desintegrador en el proceso social y cultural de los pueblos. Y debe estudiarlo en toda su dimensión antropológica, en su origen y evolución y en sus manifestaciones todas.

Considerados así la historia del Islam y el hombre musulmán, como ser social agente de esa historia, pocos períodos y escasas figuras humanas en la España musulmana ofrecen tantas posibilidades y alicientes de estudio como la Córdoba califal, Ibn Hazm y su tiempo.

En verdad he de decir que, como titular de una cátedra de Historia del Islam, podía haber elegido otro tema relativo a la historia política, cultural o institucional de la época de Ibn Hazm. Pero esta vez he querido dispensarme de ello, porque también las genealogías o la ciencia genealógica es, en suma, materia, entre los árabes, vinculada estrechamente a la filología y a la historia y, en el estado actual de los estudios históricos, cae de lleno en el campo de la etnología. La naturaleza árida de los estudios genealógicos ha alejado, con razón, a no pocos, de su estudio, tenido por alguien, lo mismo en tiempo de Ibn Hazm que ahora, por inútil y de ningún provecho. Pero alguien había de abordar cuestiones de este tipo, aun a riesgo de que el tema por mí elegido no sea, precisamente, de los que se prestan a lucimiento —cosa que no pretendo— y sí de aquéllos que, con razón, podrían calificarse de aburridos. No obstante anticipo que no voy a brindar a Vds. interminables listas de nombres de tribus, fracciones y familias, sino exponer el concepto que de la ciencia genealógica tenía Ibn Hazm, la importancia que le concedía, las probables fuentes de su conocimiento y el crédito que Ibn Hazm genealogista mereció entre algunos autores. Por otra parte haré cuanto me sea dado por aligerar el tema, confiando, por añadidura, en su benevolencia.

Don Miguel Asín, en su magna obra sobre *Abenházam de Córdoba* y en algún otro estudio dedicado a Ibn Hazm califica a este genio cordobés de historiador, poeta, literato, jurisconsulto, teólogo dogmático, exégeta, moralista, lógico, escritor de política, sicólogo, polemista y metafísico, filólogo y tratadista de filosofía del Derecho. Resulta curioso, entre tantos calificativos que sustentan esta gran figura humana y científica y que definen los más sobresalientes aspectos o facetas complejas bajo las cuales se puede llegar a contactar y a conocer al "hombre", no hallar, precisamente, el de genealogista. Este aspecto, quizás el menos sustantivo, pero sí revelador de un estado de ánimo en una época determinada de la vida de Ibn Hazm, podríamos estudiarlo —y pienso hacerlo inmediatamente en un artículo que tengo muy avanzado— tras un detenido análisis de tres obras suyas: *El Fisal*,

por cuanto incluye —aunque no sea éste el objeto de tal obra— muchas genealogías de los hebreos, con referencias a la Torá, y, en concreto, a los capítulos genealógicos de los libros del Antiguo Testamento; el *Naqt al-'arus*, que contiene numerosas genealogías y que yo sospecho proceden del material o materiales reunidos para la *Yamhara*, y la *Yamharat ansāb al-'arab*, la única obra íntegramente de materia genealógica que entre su grande y variada producción escribiera Ibn Hazm. Aquí he de limitarme —¡tan limitado es también el tiempo que se me ha concedido!— a esta última obra.

Tal vez hoy encontremos sorprendente el que un hombre de la vitalidad y empuje de Ibn Hazm, que siempre hizo gala en sus obras de una indiscutible y peligrosa originalidad, escribiera una obra sobre materia tan árida como es la genealogía de los árabes. Aunque es cierto que él aduce algunas razones que luego traeré aquí, no parecen aquéllas demasiado convincentes para justificar el hecho de que se decidiera a escribir una obra de tal naturaleza como es la *Yamhara*, y, además, tales razones respiran ese mismo aire distante y comedido, tan ajeno a su personalidad, que trasluce su obra genealógica. Sin embargo, tal obra, no puede calificarse de impersonal, pues Ibn Hazm pone, en ocasiones, algunos rasgos de su carácter polémico o, si se quiere, crítico, al dar cuenta de las genealogías de ciertos personajes transmitidas por otros autores y que él discute con cierta vehemencia. Yo diría, más bien, que Ibn Hazm, desengañado por sus terribles experiencias anteriores en lo político y en lo intelectual, que tantos disgustos y amarguras le produjo, buscó en una obra fría, más impersonal que otras, y en una materia enraizada en el corazón de los árabes, cual es la ciencia genealógica, y en la historia, —me refiero aquí a la redacción del *Naqt al-'arus*— un cierto reposo espiritual, ya en su cortijo de los alrededores de Huelva. Tal vez intentaba hallar en la rutina de una cadena de nombres el contrapeso y, aún, el freno a su encono y a su impulsividad. No en vano sus obras histórico-políticas y genealógicas responden a la última etapa de su vida, cuando aún iba entre lenguas la escandalosa quema de los libros calificados de heterodoxos en la Sevilla de al-Mu'tadid y su energía y combatividad habían cedido el paso a un escepticismo de buena ley, teñido de nostalgia y melancolía.

Toda ciencia en la Córdoba califal es de importación oriental. El movimiento viajero de al-Andalus al Oriente árabe, por una parte, y la llegada a la Península de árabes orientales, por otra, sin contar las numerosas copias de obras árabes realizadas en tiempos de al-Hakam II, habían de aumentar los conocimientos sobre muchas ciencias —religiosas o no—, entre ellas la ciencia genealógica.

La ciencia genealógica como tal empieza a desarrollarse en el mundo oriental islámico bajo Mu'awiyya I, en el úl-

timo tercio del siglo VII, llevada de la mano por la filología (*'ilm al-luga*), las tradiciones (*'ilm al-hadit*) y los relatos históricos (*'ilm al-djbār*). Unas y otras ciencias —“ciencias islámicas”— nacieron como instrumento y son resultado, a la vez, del *tafsir al-qur'ān*. *Nasab* y *ajbār* aparecen como inseparables en los primeros tiempos, apoyados, en ocasiones —no faltan en la obra de Ibn Hazm—, por numerosas tradiciones. A la serie de nombres que componen la genealogía de un grupo, tribu, fracción o familia se acompañan, en efecto, relatos históricos, tradiciones precedidas de largas cadenas de *isnad*, leyendas bíblicas... El pueblo árabe-musulmán, el más joven de los pueblos semitas, no sólo había de heredar ciertos rasgos antropológicos y lingüísticos que forman parte del patrimonio común de los pueblos, sino que, por su conciencia de pueblo escogido, había de agudizar la necesidad de perpetuar unos orígenes que hicieron remontar a unos determinados antepasados comunes, ennoblecidos, con el Islam, por un destino de insospechados alcances.

'Arab wa 'ayam, árabes y no-árabes, *muslimun wa mawāli*, árabes musulmanes y no-árabes musulmanes, desde época muy temprana y en las más distantes regiones del mundo islámico medieval, van matizando de tendencias diversas, con propósitos más o menos interesados, la ciencia genealógica. Así, en manos de algunos no-árabes —persas sobre todo—, y en los primeros tiempos, se convierte en un instrumento para mortificar y rebajar a los árabes recordándoles, en oposición a sus *mafājir* o timbres de gloria, sus *matālib* o motivos de vergüenza. Cuando Ibn Hazm se ocupa de las genealogías vive una época crítica en la que se enfrentan dos conceptos muy bien definidos y antagónicos: el nacionalista hispanomusulmán, andalusí, vinculado a la tradición árabe, y el extranjero norteafricano, representado por los beréberes no integrados a la sociedad hispanomusulmana y considerados como elemento o factor de perturbación. Y resulta muy curioso constatar, en espíritu tan apasionado y violento como el de Ibn Hazm, que en su obra genealógica no aflora tendencia alguna *su 'ubí* ni anti-beréber. Cuida, por el contrario, su información de tal modo que compila sus genealogías de los mejores libros orientales, cuyos datos completa, incluyendo los clanes y familias árabes trasplantadas a la Península y concediendo un lugar, en apéndice, a las genealogías de los beréberes y a la localización de estas familias en la España musulmana, así como a las genealogías de los Banu Qasi, muladíes de la Frontera Superior, que tanto interés han tenido en relación con el estudio de los orígenes del reino de Pamplona.

Pero escuchemos las propias palabras de Ibn Hazm para conocer el concepto que él tenía de la ciencia genealógica y la importancia que su conocimiento tiene para distintos órdenes de la vida.

“La ciencia genealógica — dice — consiste en el conocimiento

de los *batn*, de las *asira*, de los *afjād* que componen cada tribu. La ciencia genealógica es una ciencia excelente entre las mejores y nadie puede ignorarla a menos que sea un ignorante o un cabezón. Allāh da en el Alcorán numerosas filiaciones de Profetas, y tal cosa es ciencia genealógica contenida, por tanto, en el mismo Alcorán". El propio Mahoma, según una tradición que aduce Ibn Hazm y que repite Ibn Jaldun, ha dicho: "Aprended vuestras genealogías para saber quiénes son vuestros parientes más allegados", y el califa 'Umar repitió: "Aprended vuestras genealogías..."

El carácter obligatorio, desde el punto de vista moral y jurídico, es decir, religioso, del conocimiento de las genealogías lo pone de manifiesto Ibn Hazm con el empleo de la calificación de *fard* que el acto de tal conocimiento tiene. En efecto, el musulmán —dice— "tiene la obligación, la ley le exige conocer la ciencia genealógica. Y esta obligación radica en el hecho de que el hombre debe saber que Muhammad es aquél a quien Allah envió a los *yinn* y a los seres humanos la verdadera religión". "El hombre —sigue diciendo— debe saber que Muhammad es hijo de 'Abd Allāh al-Qurasí al-Hāsimí, que estaba en la Meca y que de ella se trasladó a Medina. Quien dudare acerca de si Muhammad era Qurasí, yemení, tamímí o 'ayamí sería, por el solo hecho de dudarlo, un *kafir*, un infiel y desconocedor de su religión, a menos que se arrepintiera de su tremenda ignorancia". El conocimiento de las genealogías tiene, pues, por esta razón, un fin religioso. El mismo Mahoma, según Ibn Hazm, instituyó tal ciencia y prueba del interés que la misma tenía está en el hecho de que los primeros califas: Abu Bakr, 'Umar, 'Utmān y 'Alí fueron hombres sabios en genealogías, además de otros compañeros del Profeta que siguieron su ejemplo y mandatos. Después de todo esto ¿qué duda cabe que Ibn Hazm sabía muy bien que al redactar una obra de tal naturaleza cumplía, además, con una tradición y con un precepto que arrancaban del mismo Mahoma?

Pero todavía hay más: "el conocimiento de las genealogías es excelente y a ello están obligados todos y cada uno de los hombres. Nadie puede ignorar, tampoco —gracias a la ciencia genealógica los conocemos— los nombres de los principales compañeros del Profeta entre los *muhāchjirun* y los *ansār*, pues su conocimiento resulta también obligatorio".

La exigencia legal del conocimiento genealógico se apoya, también, en razones de índole política y jurídica. En el primer caso juzga imprescindible, para sostener en su verdadera línea sucesoria el derecho al califato, saber, gracias a la ciencia genealógica, que la *jilāfa'* —el califato— sólo puede pasar a los descendientes de Fihir b. Mālik b. al-Nadr b. Kināna, de la tribu de Qurays y undécimo ascendiente de Mahoma, pues tal es la doctrina ortodoxa expuesta por el propio Ibn Hazm en el *Fisal*. "Si se

ignoraran tales genealogías —dice— se aprovecharían otros de tal ignorancia y sería posible que los enemigos del califato (legítimo) lo encomendaran a quien no le corresponde. Además, la erudición en la genealogía de los árabes y en la historia dinástica es necesaria para poder sostener con razones firmes y verdaderas la polémica contra las sectas políticas *sí 'ies* que pretenden el califato”.

Para Ibn Hazm —y en esto sigue, también, el precepto invocado del Profeta—, el hombre ha de saber quiénes son sus ascendientes por línea paterna atendiendo a razones poderosas que la práctica del *fiqh* —la ley religiosa— impone y que interesan sobre todo al *nikāh* —al matrimonio— y a la designación de herederos.

Ibn Hazm no pierde nunca de vista el valor utilitario del conocimiento de las ciencias con fines sociales y religiosos, dirigidos al fin último. De todo lo dicho saca como conclusión que, por tanto, la ciencia genealógica es útil y conveniente en muchos aspectos, pese a que hay quienes lo niegan. Si para Ibn Hazm todas las cosas tienen alguna utilidad y provecho, “hasta el tropezar con los necios”, nos dice en *Los caracteres y la conducta*, ¿cómo se puede concebir que la mente de Ibn Hazm llegara a negar la utilidad y provecho de un conocimiento como era el de las genealogías a las que iba a dedicar un grueso volumen? Gracias a tal conocimiento “podemos saber —nos dice todavía— quiénes son los beneficiarios del quinto legal y quiénes no tienen derecho alguno a percibirlo. ¿Cómo es posible —exclama— que, tras estos y otros argumentos, pueda algún osado o ignorante atreverse a decir que la ciencia de las genealogías es inútil y que nada importa ignorarla? Y, sin embargo, hay quienes afirman tal cosa con evidente error y mendacidad. Esta ciencia es —puedo yo decirlo— de todo punto necesario poseerla, pues de su desconocimiento se pueden derivar más daños que provecho”.

En algunos casos —como hace constar Ibn Hazm en la *Yamhara*— el conocimiento de las genealogías le fue útil y provechoso en grado sumo y cuenta, a este respecto, lo siguiente:

“Murió en Córdoba el año 422/1031, el *katib* Muhammad b. 'Ubayd Allah b. 'Abd Allah b. Marwan b. 'Abd Allah b. Maslama b. Abd al-Rahman b. Mu 'awiyya b. Hisam b. al-Malik b. Marwan Ibn al-Hakam, el último de los descendientes de los Banu Maslama b. Abd al-Rahman b. Mu'awiya, conocido por Kulayb, de quien toman su nombre los molinos de Kulayb, que están junto al río, al sur de Córdoba. Yo constituí en heredero de los bienes de éste a Muhammad b. 'Abd al Malik b. Abd al-Rahman b. Mu'awiya, le entregué lo que había y arreglé el asunto legal a su favor. Este Muhammad b. 'Abd al-Malik, el pobre, no poseía conocimiento alguno, por lo que tenía verdadera necesidad de aquellos bienes, pues había llegado al extremo de que no tenía qué comer. Si no hubiese sido *por mis conocimientos en genealogías* aquel patrimonio se

hubiese malversado pasando quizás en posesión de otra persona, sin derecho alguno. ¡Ay, ocurren tantos casos así!”

Tras estos encomios que Ibn Hazm dedica con largueza y con insistencia a materia tan poco propicia a los mismos, según el parecer de muchos, vamos a intentar analizar o a apuntar, brevemente, pues no puedo hacerlo aquí de otro modo, los conocimientos genealógicos que Ibn Hazm pone de manifiesto en la *Yamhara*, qué fuentes debió de utilizar para su trabajo de compilador —no sólo es compilador, sino redactor original de genealogías de ciertas familias andalusíes y especialmente cordobesas— y qué sentido crítico muestra en algunas ocasiones.

Ibn Hazm trata de las genealogías de los árabes arrancando de 'Adnān, Qahtān y Quda'a hasta su tiempo, con indicación de aquellas familias que desarrollaron algún papel político importante en Oriente, en el Norte de Africa o en el-Andalus y señalando sus asentamientos en el suelo hispano; dedica unas páginas a las excelencias —*mufājarāt*— de *Qahtān* y de *Adnān* (hay obras orientales con tal título) con las cuales termina su exposición acerca de las *qabā'il al-'arab*. En apéndice se refiere a las religiones de los árabes en tiempos de la *Yahiliyya*, los ídolos de los árabes —*asnām al-'arab*— (hay, también, obras orientales con este título), genealogías de los beréberes, linajes beréberes en al-Andalus, un fragmento dedicado a la genealogía de los Banu Qasi, unas notas sobre genealogías de los Banu Isrā'il, y unas pocas líneas a la genealogía de los últimos reyes persas.

Los primeros conocimientos sobre genealogías orientales de los árabes, las de los hebreos o Banu Isra'il, puestos de manifiesto ya en el *Fisal*, y las de los persas debió de adquirirlos, con toda seguridad, en la época de su educación juvenil, cuando se iniciaba en el estudio de las tradiciones y de la historia sagrada y profana, sobre la clásica obra de Tabari. Sus lecturas posteriores y, probablemente, el acceso que debió de tener a la rica biblioteca de al-Hakam II, soberano —dice— que “llenó al-Andalus con todos los libros de ciencia”, cuyos nombres aparecían registrados en 44 catálogos, según le dijo el propio *fatá* encargado de la biblioteca, aumentaron su enorme caudal de conocimientos, confiriéndole, sin duda, notable autoridad en la materia objeto de la *Yamhara*. Es lícito suponer y casi asegurar que Abenházam debió de tomar numerosas referencias de los libros de la biblioteca del alcázar de los Banu Marwān relativos a genealogías y a otras ciencias. Por lo que a genealogías se refiere, y conociendo la afición a esta ciencia del propio al-Hakam II, las copias que encargó traer de Oriente, la recensión andalusí del *Kitāb Nasab Qurays* de Mus'ab b. Abd Allāh al-Zubayri, que el propio Ibn Hazm elogia, y el hecho de que declare repetidas veces que tal o cual genealogía la copió de un escrito de puño y letra de al-Hakam *al-Mustansir*, tal vez —desearía poderlo documentar— de un *Kitāb ansāb al-'alawiyyin*

wa-l-tālibin al-qādamín al-Magrib, nos llevan a sugerir la posibilidad de que buena parte del contenido de la *Yamhara* procede de datos sacados por el propio Ibn Hazm de aquel rico depósito de libros de la biblioteca del alcázar de los Omeyas, probablemente antes de 1031.

Ibn Hazm, aparte las numerosas tradiciones de las que era maestro, y libros antiguos de los no-árabes, cuyo testimonio aporta en algún caso, procuró siempre encontrar el sólido punto de apoyo de sabios en genealogías, autores calificados en la materia—llega a nombrar hasta 18 genealogistas— tanto para oriente como para al-Andálus.

Así figuran en la *Yamhara* frecuentes citas al gran genealogista oriental Hisām Ibn al-Kalbí, a quien critica y corrige en alguna ocasión con expresiones como ésta: “Tal cosa escribió Ibn al-Kalbí, pero lo cierto es la siguiente”, o “tal cosa es un error, pues no se trata de Fulano sino de Zutano, según la genealogía que yo poseo acerca de tal familia”, o, también, cuando él no tiene seguridad acerca de una genealogía escribe: “dijeron algunas personas, entre ellos al-Kalbí, lo siguiente... pero Allah es más sabio”. Se refiere a un tal Muhammad b. Sālih, qadí de Bagdad en tiempos de *al-Muti'*, que tiene un libro muy estimado acerca de genealogías, pero que no he podido identificar, a pesar de sus afirmaciones según las cuales no se compuso otro libro semejante, tan profundo y tan completo como el de este autor. También nombra a Hārūn b. Muhammad b. al-Abbās, que, hacia 892, compuso la genealogía de los 'abbasíes y otras; a Sulaymān b. 'Alí b. 'Abd al-Salām b. 'Umar, cuyo libro dice haber llegado a sus manos y haber tomado de él muchas genealogías, pero que, desgraciadamente, no he podido identificar, tampoco. Cabe pensar, por lo que se refiere a ciertos datos relativos a al-Andalus, pues lo cita en su *Risāla fi fadl al-Andalus*, traducida por el Prof. Pellat, y, además, por otros indicios, que desde luego conoció y es lógico utilizara el *Kitāb al-Isti'āb fi ansab masahir ahl al-Andalus*, de Ahmad al-Rāzī, sobre las genealogías de los andalusíes más ilustres, y, al decir del propio Ibn Hazm, “una de las obras más extensas y mejores que existen sobre genealogías”, y otro libro de Qāsim b. Asbag, también sobre genealogías, que califica de “particularmente bello, completo y sucinto”.

Creo que Ibn Hazm no podía ignorar, tampoco, el *'iqd al-Farid* de Ibn 'Abd al-Rabbihi, que consagra un título entero a las genealogías de los árabes, pues, como dice mi colega y amigo el Profesor Terés, tal obra “debió de ser considerada, sin duda, como indispensable para la formación de los hombres de letras andaluces”. En ella, efectivamente, se cita repetidas veces a Ibn al-Kalbí, como hace también Ibn Hazm.

Ibn Hazm fue hombre tremendamente vanidoso, pero queremos creer que, también, sincero y defensor de la verdad a todo

trance. “Yo digo la verdad —proclama con énfasis—, y todo cuanto aquí expongo resulta evidente, notorio y está apoyado, además, por largas cadenas de *isnād*, firmes y seguras”. Es cierto que, a veces —demasiadas— silencia el nombre de sus informadores y copia pasajes enteros sin indicar su procedencia o escribiendo, simplemente: “Dijeron los genealogistas” o fórmulas parecidas; sin embargo, en la *Yamhara*, parece que no escribió nada de lo que no estuviera completamente cierto. “Yo definiendo la verdad, dice en ocasiones, y todo lo que aquí cuento es cierto y está sólidamente probado”. “La gente piensa tal cosa, pero no es como ellos piensan, pues yo poseo de ello pruebas irrefutables”. “Estoy seguro de que tal cosa es lo cierto”. O, “esto dijeron los genealogistas (*al-nassābun*), pero no es así, porque he encontrado tal cosa que prueba lo contrario”. Aben Házam es sincero y trabajó con estimable probidad científica cuando declara, por ejemplo, que acerca de un personaje determinado no sabe de su genealogía más que lo que “encontré escrito de puño y letra de al-Hakam al-Mustansir”. “Encontré escrito el último nombre de tal modo, pero no lo comprendí”. En otra ocasión —vale la pena insistir en ello pues revela una característica o rasgo de Ibn Hazm— declara: “No se conoce con exactitud o certeza esta genealogía, pero sin embargo se dice esto”.

Hay algunas indicaciones que nos llevan a presumir que Ibn Hazm tuvo información genealógica de primera mano y directa relativa a familias cordobesas o no. Así cuando dice que los Banu 'Ubāda eran un *qawm* que residía en la ciudad “junto a nosotros, en Bab al-'Attarin, en Córdoba”. En otro lugar, y a propósito de los hermanos del *tuyibí* de Zaragoza, Mundir b. Yahyá b. Mundir, asesinado en 1039, dice que 'Abd Allāh y Ahmad eran hermanos de Mundir y que su abuelo y su padre no tuvieron descendencia más que a través de él: “así —declara— lo encontré en su genealogía que ellos conservan”. Añade: “Yo creo tal cosa porque en los *originales de sus linajes* no he encontrado datos a tal respecto”.

Referente al origen de los conocimientos de Ibn Hazm sobre las genealogías de los beréberes, siento no disponer de tiempo para tratar de ellos aquí. Sin embargo puedo anticipar, pues tengo un trabajo casi ultimado sobre los establecimientos de linajes beréberes en al-Andáalus y las fuentes de información de que se sirviera Ibn Hazm, que Ibn Hazm es reconocido por el propio Ibn Jaldún como autoridad en la materia. Demuestra, con efecto, que conoce las genealogías de los beréberes a través de fuentes dignas de crédito y originales. Así da testimonio de haber utilizado una obra de Yusuf al-Warrāq —tal vez sea Muhammad b. Yusuf al-Warrāq (m. en Córdoba en 973)— el cual trae su información de un Zanata, cuyo nombre da. Si se tratara de Muhammad b. Yusuf al-Warrāq, como creo, sabemos, por el propio Ibn Hazm, que

compuso para al-Hakam II una voluminosa compilación sobre los Itinerarios y los Reinos de *Ifriqiyya* y numerosos libros de historia norteafricana. El propio Ibn Hazm manifiesta, también, que un contemporáneo suyo, Abu Muhammad al-Birzāli, hombre dado a la devoción y sabio en el conocimiento de sus genealogías, le había dado cierta información sobre genealogías de los beréberes y refiere las palabras que del mismo oyó.

Los conocimientos genealógicos y la autoridad de Ibn Hazm en esta materia, así como la difusión que la *Yamhara* conoció queda bien patente en el número relativamente significativo de manuscritos que se han conservado y a los que me he referido en mi último artículo "*La Yamharat ansāb al-'arab de Ibn Hazm. Notas historiográficas*", y también en el número de citas a pasajes de la *Yamhara* que hallamos en la historiografía posterior, hasta el siglo XVIII. Traeré aquí, tan sólo —y para terminar— dos pasajes de Ibn Jaldun bien explícitos:

Refiriéndose a la tribu árabe de Hilāl, escribe: "Su genealogía, tal como la acabamos de dar, es la que le atribuye Ibn Hazm; pero Ibn Sa'íd —el célebre historiador y geógrafo granadino del siglo XIII— la considera distinta", y, después de copiarla, añade Ibn Jaldún: "Tal es el relato de Ibn Sa'íd, pero *las palabras de Ibn Hazm están más conformes con la verdad*".

En otro lugar, a propósito del origen de los beréberes Zanata hallamos lo siguiente: "Hemos ya indicado anteriormente la diversidad de opiniones a este respecto; pero nosotros aceptamos esta genealogía porque *la autoridad de Ibn Hazm merece toda confianza y no podría ser contrabalanceada con la de ningún otro escritor*".

Todavía, en el siglo XVIII, un autor marroquí, al-Zayyāni, que probablemente consultó el manuscrito de la *Yamhara* existente en Constantinopla durante su estancia en esta capital, cita la obra de Ibn Hazm y traslada de ella largos fragmentos sobre la genealogía de los idrisíes en su obra de historia general del Islam titulada *al-Taryumān*.

Toda la minuciosidad y rigor que informan la obra genealógica de Ibn Hazm, transparentan, por demás, su afán de servir a la ciencia, que, en su lenguaje, equivale a ser veraz y honesto por encima de todo.

J. B. V.

BIBLIOGRAFIA

IGNAZ GOLDZIJER, *Die Shu'ubijja und ihre Bekundung in der Wissenschaft*, en *Muhammedanische Studien*, I, Halle 1889, pp. 177-207. — M. ASIN PALACIOS, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid 1927. — M. ASIN PALACIOS, *Los caracteres y la conducta. Tratado de moral práctica por Abenházam de Córdoba*. Traducción española, Madrid 1916. — De modo muy particular y sobre todo, IBN HAZM, *Yamharat ansab al-'arab*, ed. E. Lévi-Provencal, Cairo —Dar al-ma'aref— 1948, de donde proceden todas las noticias que sobre Ibn Hazm, considerado como genealogista, se han dado en el texto de la conferencia.

HENRI TERRASSE

DIRECTOR DE LA CASA VELÁZQUEZ
MADRID

Les tendances de l'art hispano-
mauresque à la fin du X^e et
au début du XI^e siècle



HENRI TERRASSE

DIRECTOR DE LA CASA VELÁZQUEZ

MADRID

Les tendances de l'art hispano-mauresque à la fin du X^e et au début du XI^e siècle

Le XI^e siècle vit l'art hispano mauresque accomplir une étape décisive. Après avoir connu, au X^e siècle, une période de rapide enrichissement par le développement de ses traditions propres et surtout grâce à des apports extérieurs, il élabore rapidement les formules qui seront celles de son âge classique, en même temps qu'il s'efforce vers une profonde unité en ses diverses provinces.

C'est à l'Aljafería de Saragosse que s'affirme le style nouveau. Les vestiges zirides de Málaga, les fragments trouvés au Castillejo de Murcie nous montrent l'extension de cet art à toute la Péninsule. Les monuments almoravides du Maroc, en particulier la mosquée d'Al-Qaraouiyn à Fès, en révèlent le splendide épanouissement dans la première moitié du XI^e siècle.

Dans quelle mesure, l'art de la fin du X^e siècle et du début du XI^e siècle préparait-il cette évolution? En fournissait-il soit les éléments, soit les tendances directrices? Jusqu'à ces derniers temps la question était difficile à poser en termes précis. Mais les découvertes récemment faites à Cordoue apportent des éléments nouveaux et permettent de mieux comprendre les oeuvres déjà connues.

Faute de grandes oeuvres architecturales — en dehors de l'agrandissement d'Al-Mansour à la mosquée de Cordoue, c'est dans la décoration que nous pouvons saisir les tendances qui s'affirmaient dans les oeuvres de la fin du Califat et de la période amiride.

L'ART OFFICIEL D'AL-MANSOUR

Pour apprécier comme fut l'art officiel d'Ihn Abi Amir Al-Mansour, il nous manque son monument essentiel: Medinat az-Zahira a disparu sans laisser de traces. Nous ignorons tout de son ordonnance, de sa bâtisse et de son décor. Il est donc impossible de dire quel rôle cette oeuvre considérable — mais qui semble avoir été hâtive — a pu jouer dans la vie de l'art cordouan.

L'agrandissement de la grande mosquée dû à Al-Mansour n'apporte rien de nouveau, ni dans le domaine de l'architecture, ni dans celui de l'ornement. Il ne faudrait pas en conclure à une époque de stagnation artistique. On sent, dans toute cette oeuvre du *hajib*, une volonté délibérée, pour ne pas rompre l'harmonie du sanctuaire, d'imiter ou de prolonger fidèlement l'édifice antérieur. Et il est possible que, dans bien des cas, aient pu être utilisés certains des ateliers et des artistes qui avaient achevé la grande oeuvre d'Al-Hakam II.

LES IVOIRES

Les ivoires portent témoignage d'un fait nouveau dans l'art musulman d'Espagne: l'apparition — en-dehors, bien entendu, des édifices religieux — du décor de personnages et de la faune. Jusqu'en 353-964, les ivoires datés ne comportent aucun décor vivant. Animaux et personnages apparaissent associés sur la boîte provenant de la collection Riaño, aujourd'hui au Musée du Louvre, qui fut faite pour Al-Mughira et qui est datée de 347-968. Désormais les ivoires comporteront presque toujours des séries à personnages et surtout un riche bestiaire. Ces innovations sont un des meilleurs témoignages des influences venues de l'Orient et depuis longtemps signalées dans la mosquée d'Al-Hakam II. Toute cette iconographie est purement orientale et ne doit rien à l'imagination des artistes cordouans. On l'explique, dans les ateliers califiens qui furent à l'origine des ivoires, une importation massive de thèmes étrangers. Les oiseaux comprennent surtout des paons et des aigles aux ailes à demi-éployées. Les quadrupèdes sont plus variés: lapins, lièvres, gazelles, antilopes, sangliers, éléphants et lions. Le bestiaire fabuleux est représenté par des griffons et des licornes.

Isolés, ces animaux sont parfois traités avec une certaine vérité: mais le plus souvent, ils sont affrontés au adossés et traités dans un sens tout décoratif; des oiseaux entrelacent leur longs cous. Lorsqu'on représente des lions attaquant d'autres quadrupèdes, la grandeur relative des deux animaux n'est pas respectée. Ce ne sont là que des thèmes décoratifs empruntés qu'aucun souffle de réalisme ne vient transformer et vivifier.

Les scènes à personnages forment des groupements simples, bien équilibrés mais stéréotypés: ils reproduisent des thèmes



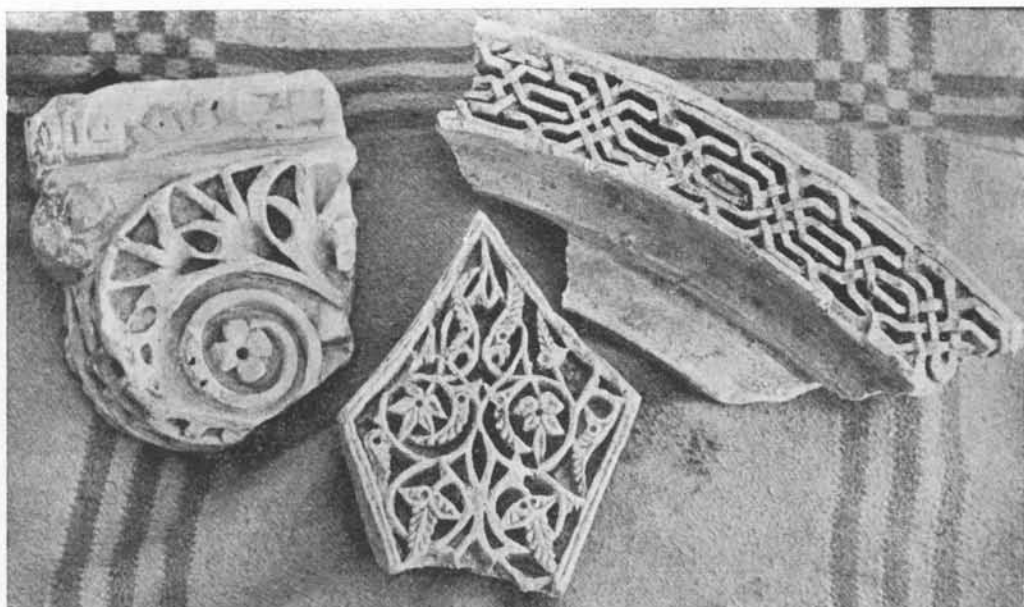
Trozos de decoración
califal en el cortijo
de El Alcaide





Trozos de decoración
califal en el cortijo
de El Alcaide





Voluta de capitel califal clásico y algunos de los trozos de fina decoración hallados en las excavaciones del Alcázar califal.

(Foto Salcines)



Trozo de inscripción cúfica, posiblemente de época almohade, hallada en el Alcázar.

(Foto Salcines)



Arquería decorativa de una portada de tiempos
almohades, hallada en las excavaciones
del Alcázar

(Foto Salcines)

Todas las fotografías que ilustran este
trabajo han sido adicionadas por la
Redacción para mayor ilustración
gráfica del texto.

orientaux, cavaliers, danseurs, épisodes de chasse, réjouissances de la vie de cour.

Cette inspiration nouvelle atteint son apogée sous les Amirides. Son chef d'oeuvre est le coffret de la cathédrale de Pamplune, sculpté sous Abd al Malik ibn al-Mansour et daté de 395-1005. La même abondance de décor vivant, traité avec moins d'habileté, se retrouve dans diverses pièces qui, par leurs éléments de leur décor, semblent contemporaines de cette oeuvre d'une beauté exceptionnelle.

Au XI^e siècle, dans les ivoires des ateliers de Cuenca, on retrouvera le même répertoire figuré, mais moins riche et surtout traité dans une facture beaucoup plus sèche.

Ce décor vivant atteignit très vite la sculpture sur pierre, dans des pièces d'usage domestique: on le retrouve sur une partie des cuves d'époque amiride ou de date très proche.

Nous suivons mal cette tradition dans l'art des reyes de taifas qui nous est connu par trop peu d'oeuvres. Toutefois la cuve de Játiva atteste la persistance d'une riche iconographie qu'on ne retrouvait qu'en partie dans les ivoires de Cuenca.

Il est probable que le puritanisme des Almoravides et des Almohades rendit plus rares les représentations figurées qui devaient difficilement trouver grâce devant la nouvelle inquisition musulmane. Les ivoires gravés du XII^e siècle ont un répertoire beaucoup plus pauvre et parfois différent.

Cet enrichissement qui, au premier abord, paraît très important semble s'être limité aux arts industriels. La tendance qui, après s'être affirmée à la fin du Califat, triomphait sur les Amirides, fut, en fin de compte, vouée à l'échec.

LES FRAGMENTS SCULPTES DE L'ALCAIDE

Les fragments décoratifs retrouvés à l'Alcaide donnent, au premier moment, par leur style, une vive impression d'originalité: ils ont été exécutés par un atelier qui ne nous a pas laissé d'autres oeuvres. Il faut noter d'abord l'absence de grands ornements géométriques et d'inscriptions. Il s'agit, dans la mesure où ces sculptures nous sont parvenues, d'un ornement floral.

L'analyse révèle que ces revêtements sculptés s'apparentent par leurs traits, à l'art du califat, surtout au style nouveau qui s'annonce au grand salon d'Abd ar-Rahman III à Medinat az-Zahra et qui triomphe à la mosquée d'Al-Hakam II.

C'est surtout aux panneaux sculptés qui ornent le tambour de la coupole du *mihrab*, parfois aux mosaïques et aussi aux fragments de marbre retrouvés à Málaga et Baena qui s'apparentent les ornements de l'Alcaide. On retrouve dans toutes ces oeuvres les mêmes procédés, tantôt courants, tantôt inégalement employés.

L'acanthé abandonne presque toujours ses aspects classiques;

mais elle est sans cesse décomposée — en général par éléments de folioles triples — et recomposée avec une grande variété de dimensions et de mouvements. Ces recompositions sont souvent des ensembles complexes à pourtour lisse ou faiblement dentelé qui ébauchent certaines des formes de la palme simple. Des feuilles lisses et rubannées apparaissent. A l'Alcaïde, de longues feuilles symétriques et des demi-feuilles très allongées qui annoncent la flore de l'Aljafería sont couramment employées. Les schèmes en forme de bourgeons sont courants et la pomme de pin prend déjà une place importante.

Les motifs rayonnants se réduisent à des rosaces à six pointes et à des quatrefeuilles inscrits dans des carrés.

Les remplissages de schèmes floraux par des réseaux géométriques: écailles, zigzags, baguettes entrecroisées, disques, sont fréquents. Le même procédé, avec des modalités de détail souvent différentes, se retrouve à la mosquée d'Al-Hakam, sous la coupole du *mihrab*.

Nulle par autant qu'à l'Alcaïde la tige n'apparaît avec une telle variété de traitement, depuis la tige presque cylindrique et lisse jusqu'à des baguettes au décor complexe.

Si, dans le détail des formes, l'atelier de l'Alcaïde n'inaugure aucun procédé vraiment nouveau il apparaît très original dans ses modes de composition que nous révèlent les très belles reconstitutions exposées au Musée archéologique de Cordoue.

Le décor sculpté au lieu de se diviser en panneaux, se dispose en de longues frises où se déroulent des jeux de fond faites de motifs à répétition indéfinie. Il semble qu'il s'agisse là d'une influence orientale: ce système décoratif régnait dès le IX^e siècle dans les revêtements sculptés de Samarra.

Dans ces frises une importance toute nouvelle est donnée au support géométrique de la décoration florale: les tiges entrecroisées forment des médaillons et des rinceaux qui dessinent avec vigueur les lignes maîtresses de la composition. On voit même apparaître un réseau géométrique formé de deux systèmes de médaillons entrelacés où la flore n'intervient plus qu'en remplissage.

Cette géométrisation très poussée des grandes lignes de la composition, cet emploi systématique des jeux de fond manifestent des tendances nouvelles qui s'imposèrent lentement et finirent par triompher dans l'art des XIII^e et XIV^e siècles.

Aussi l'atelier de l'Alcaïde a employé les mêmes procédés et souvent les mêmes thèmes floraux que les sculpteurs de la mosquée d'Al-Hakam II. Mais il a donné le pas à certains types de composition et à certaines formes.

LES FRAGMENTS SCULPTES

Les fragments sculptés —le plus souvent des marbres— nous apportent de précieux témoignages.

Dans la plupart des cuves —surtout dans les plus belles— on voit apparaître une partie de la faune qui triomphait dans les ivoires.

Ces restes sculptés attestent la diffusion de l'art califal dans toutes les grandes villes de l'Espagne musulmane. Les différences de style ne permettent pas de définir des nuances provinciales, mais attestent au moins la multiplicité des ateliers.

A côté de sculptures riches et savantes apparaissent des oeuvres très simples, plus populaires, qui prouvent l'enracinement de cet art dont l'évolution restait déterminée par les grandes oeuvres princières mais qui était bien plus qu'un art officiel.

Enfin ces fragments sculptés montrent, malgré leur nombre assez restreint, des factures diverses et un répertoire floral très varié dans le détail. Ils témoignent de l'esprit d'invention et de la grande richesse d'aspects de l'art d'Al-Andalus à la fin du Xe et au début du XIe siècles.

LE BAIN DE L'ALCAZAR DE CORDOUE

Les fragments décoratifs retrouvés au bain de l'Alcazar de Cordoue sont du plus grand intérêt.

Par leur composition et leur procédé généraux, ces sculptures annoncent celles de l'Aljafería de Saragosse. Elles utilisent des feuilles finement nervées qui se disposent sur de minces rinceaux. Cet ornement floral assez menu, s'associe parfois à un décor géométrique plus large, sans toutefois aller, dans ce domaine, jusqu'aux vigoureux contrastes de l'Aljafería.

Les formes de détail de la flore sont proches de celles de l'Aljafería mais moins évoluées. La palme dyssymétrique n'a pas une première nervure allongée et plus épaisse comme il est presque de règle à Saragosse. Dans les ébauches de la palme simple à calice, le lobe terminal est toujours fait d'une feuille nervée symétrique comme dans certains ivoires et comme à la porte sculptée de Las Huelgas. Comme à l'Aljafería, quelques feuilles lisses apparaissent au milieu des palmes nervées.

Le décor de l'Alcazar use abondamment de l'entrelacs à quatre brins qui ne se reverra guère qu'au XIVE siècle.

Par ce que nous en connaissons, cet ornement sculpté se situe entre les ivoires oméiyades et amirides et l'Aljafería. Il est sans nul doute antérieur au palais de Saragosse. Mais on ne peut dire encore s'il s'agit d'un atelier de la fin du califat très en avance sur l'évolution générale ou plutôt d'une oeuvre du début du XIe siècle.

LE DECOR GEOMETRIQUE

Jusqu'à maintenant nous n'avons étudié que des ornements floraux. Mais l'examen des motifs géométriques qui n'occupent encore dans les grands ensembles décoratifs qu'une place secondaire, amène à des conclusions concordantes.

C'est surtout dans les claustra de la mosquée de Cordoue qu'apparaît le sens de l'évolution que commence alors. Les jeux de fond à base de figures géométriques juxtaposées formant des réseaux de mailles entrelacées sont toujours employés. Ils connaissent même un regain de faveur à l'agrandissement d'Al-Mansour. Mais dès le temps d'Al-Hakam, l'entrelacs polygonal à huit brances issu d'un carré étoilé fait son apparition. Il restera, aux siècles suivants, le thème favori de la géométrie hispano mauresque.

L'entrelacs rectivulviligne, très rare dans les claustra, est fréquent aux plafonds de la mosquée de Cordoue. L'alliance de la flore et de la géométrie dans des motifs complexes se fait de plus en plus fréquente. Là encore s'affirment les tendances de l'avenir.

CONCLUSION

Ainsi l'art musulman d'Espagne, à la fin du Xe siècle et dans les premières années du XIe, est en rapide et profonde transformation. A ses traditions anciennes il a mêlé, surtout sous Al-Hakam II, de nouveaux apports de l'Orient; mais il a su les assimiler pleinement sans jamais rompre la savante harmonie de son style. Cette volonté d'enrichissement se traduit par un intense travail d'élaboration des formes dont le décor floral nous offre le meilleur témoignage.

Cet effort se fit dans de nombreux ateliers dont le répertoire et les factures offrent de multiples variantes, qui ont chacun leur personnalité et leur manière. A côté des courants principaux représentés par les grands monuments cordouans, nous saisissons, grâce à des découvertes récentes, des courants secondaires dont témoignent des oeuvres de valeur.

Cet art en pleine fécondité est aussi en expansion: il se retrouve égal en qualité et, semble-t-il, en richesse de nuances, dans les grandes villes de l'Espagne musulmane.

Ce sont ces caractères de l'art musulman d'Espagne aux alentours de l'an 1000 qui ont rendu possible l'évolution qui se produisit sous les reyes de taifas. Les centres provinciaux qui avaient pris naissance dès le Xe siècle prendront une activité nouvelle. Mais après avoir recherché, avec un éclatant succès, la variété et la richesse du décor, l'art d'Al-Andalus, tout en développant son ornement épigraphique et géométrique s'efforcera, presque toujours avec bonheur, de simplifier et d'épurer sa flore traditionnelle.

H. T.

LE MOUVEMENT

Le mouvement est un fait qui se manifeste dans toutes les sociétés humaines. Il est le résultat de la lutte constante entre les forces conservatrices et les forces progressistes. Cette lutte est le moteur de l'évolution sociale et politique.

Le mouvement est un fait qui se manifeste dans toutes les sociétés humaines. Il est le résultat de la lutte constante entre les forces conservatrices et les forces progressistes. Cette lutte est le moteur de l'évolution sociale et politique.

Le mouvement est un fait qui se manifeste dans toutes les sociétés humaines. Il est le résultat de la lutte constante entre les forces conservatrices et les forces progressistes. Cette lutte est le moteur de l'évolution sociale et politique.

CONCLUSION

Le mouvement est un fait qui se manifeste dans toutes les sociétés humaines. Il est le résultat de la lutte constante entre les forces conservatrices et les forces progressistes. Cette lutte est le moteur de l'évolution sociale et politique.

Le mouvement est un fait qui se manifeste dans toutes les sociétés humaines. Il est le résultat de la lutte constante entre les forces conservatrices et les forces progressistes. Cette lutte est le moteur de l'évolution sociale et politique.

Le mouvement est un fait qui se manifeste dans toutes les sociétés humaines. Il est le résultat de la lutte constante entre les forces conservatrices et les forces progressistes. Cette lutte est le moteur de l'évolution sociale et politique.

Le mouvement est un fait qui se manifeste dans toutes les sociétés humaines. Il est le résultat de la lutte constante entre les forces conservatrices et les forces progressistes. Cette lutte est le moteur de l'évolution sociale et politique.

DAVID GONZALO MAESO

CATEDRÁTICO DE LA UNIVERSIDAD DE GRANADA

La polémica religiosa entre Ibn Hazm y el judío Semuel Ibn Nagrella, Visir de Granada



DAVID GONZALO MAESO

CATEDRÁTICO DE LA UNIVERSIDAD DE GRANADA

La polémica religiosa entre Ibn Hazm y el judío Semuel Ibn Negrella, Visir de Granada

SALUDO A CORDOBA

En el cielo refulgente de la Historia de España, donde brillan tantos astros de primera magnitud, hay una reina ornada de triple diadema, madre gloriosa de perínclitos personajes, cuyos loores cantan los siglos a porfía y el poema onomástico de sus abigarradas calles: es Córdoba, la romana, la islámica, la cristiana, una de las ciudades-cumbres de la Historia universal. Sus blasones más excelsos son aquéllos que la abrigaron durante el Califato que lleva su nombre, época en que emuló la grandeza de Damasco y de Bagdad, siendo por espacio de más de un siglo la capital más poderosa del orbe.

Pero sólo Dios es grande y perdurable. Pasó la hegemonía de Córdoba, aunque no como la de Nínive o Babilonia, sepultadas entre sus ruinas y la ignominia del polvo milenar, sino dejando una estela luminosa de gloria y esplendor que jamás se extinguirá. El curso de los siglos nos trae periódicamente el recuerdo centenario de sus hijos inmortales, brindándonos la oportunidad de admirar aquellas glorias pretéritas, que, por cifrarse en valores espirituales, no morirán jamás, y son como estrellas resplandecientes que guían a los mortales en su peregrinación hacia la eternidad.

ENUNCIADO DEL TEMA

Uno de esos astros inextinguibles fue Abu Muḥammād 'Alī ibn Ḥazm, de cuyo óbito celebramos este año el noveno centenario. No he de intentar, ni podría hacerlo, un retrato de cuerpo entero de tan egregia figura: otros más capacitados lo han hecho en estas sesiones de cultura en honor suyo, o quizá diríamos mejor que entre todos los conferenciantes se irá perfilando la semblanza espiritual de aquel hombre extraordinario. Tratándose de tan excelso personaje, ningún trazo será ocioso ni menguada ninguna aportación.

Por la especialidad que cultivo y profeso en el austero y sugestivo campo de las Letras Semíticas, me ha parecido podría ser interesante una evocación —el tiempo de que dispongo no permite más— de la polémica religiosa sostenida entre los dos colosos intelectuales de aquel siglo tan pródigo en eminentes personalidades hispanas, ambos a dos glorias excelsas de la España musulmana: el conmemorado Ibn Ḥazm y el judío Semuel Ibn Nagrella, visir ilustre durante más de veinte años de dos reyes ziríes de Granada.

Toda polémica, aún o quizá más si es religiosa, suscita un clima de vehemencia ardorosa y pasional, hasta de simpatía y partidismo hacia uno de los contendientes, que puede en cierto grado renovarse al evocarla; pero en el caso presente nada más lejos de mi ánimo que plantear la discusión en esos términos vidriosos: es sólo una lección de Historia de la cultura en la España musulmana lo que deseo exponer con absoluta imparcialidad y objetividad ante vuestra ilustrada consideración. La presencia en este acto de queridos y doctos colegas, de dilectas discípulas —lo de bellas, a la vista está—, contribuye a darle un marcado carácter de lección, una más del curso, que quiero a todo trance acentuar, con la posible densidad y esquematismo.

El título y tema de nuestra disertación queda expuesto. Ahora bien, una polémica puede desarrollarse de muy diversas maneras y en variables circunstancias. Indicaremos las de ésta, anteponiendo un fugaz apunte biográfico de ambos personajes.

DRAMATIS PERSONAE

I. — Semuel ibn Nagrella o *ha-Nagid* nació en Mérida, en las postrimerías del siglo X (993), no precisamente en Córdoba, como afirman algunos autores, pero educóse en aquella "casa de las

ciencias" que a la sazón era la capital del Califato, cuando, muerto Almanzor (1002), empezaba ya a declinar la fúlgida estrella de los Omeyas; pero todavía perduraban los resplandores de la gran creación político cultural de 'Abd al-Rahmān III y su hijo Al-Hākam II. Allí adquirió eminente formación intelectual y amplísima cultura, por partida doble: en las escuelas árabes y en la Academia talmúdica fundada o enaltecida por Mosé ibn Hanok, antiguo maestro en la de Sura (Mesopotamia).

Los disturbios y luchas civiles que ensangrentaron los tres últimos decenios del Califato le obligaron a emigrar de la gran urbe cordobesa a la edad de veinte años y residió en Málaga. Un lustro después o poco más ya era *Kātib* o Secretario del rey Zawi, fundador de la dinastía zirí en Granada, cargo para el cual fue propuesto por el anciano visir Abu-l-Kāsim ibn al-'Arif, zahorí de los talentos y eximias prendas del judío, quien, al fallecer aquél, y por consejo del mismo en su lecho de muerte, le sucedió en el visirato, caso insólito y apenas repetido en la historia del Islam.

Desempeñó esa dignidad, máxima categoría después de la del rey, durante veintitantos años, con singular acierto, conquistando para la taifa granadina gran prosperidad y notable pujanza. A su muerte (1056), los poetas más eminentes, tanto judíos como musulmanes, dedicáronle a porfía encomiásticos poemas ensalzando sus méritos, acciones memorables y grandezas.

Pero no fue Ibn Nagrella solamente gran estadista, político de primera fuerza, estratega y gobernante; distinguióse también como primate en el cultivo de las letras, y al par que insigne poeta fue también gran mecenas de poetas. Su Diván alcanza la cuantiosa cifra de 1.742 poemas líricos religiosos, morales y filosóficos. Fue además conspicuo gramático y polemista en estas cuestiones, talmudista y docto en todas las ciencias. Dominaba seis idiomas.

Como complemento de este boceto biográfico, oigamos el soberbio elogio que hace de Ibn Nagrella el famoso historiador árabe Ben Hayyan:

"Este hombre maldito, aunque Alá no le había hecho conocer la sola religión verdadera, era, sin embargo, un hombre superior; poseía extensos conocimientos; sufría con paciencia las conductas torpes; a un espíritu lúcido y notable por su vivacidad, a maneras dulces y amables, unía un carácter firme, hábil y sagaz. Siempre de una cortesía exquisita, sabía aprovechar todas las circunstancias, poseía el talento de halagar a sus enemigos y desarmar su odio con su dulzura. ¡Qué hombre tan extraordinario! Escribía en las dos lenguas (árabe y hebreo); había estudiado la literatura de las dos naciones; había profundizado en los primores de la lengua arábiga y se había familiarizado con los escritos de los gramáticos más sutiles. Hablaba y escribía, pues, el árabe con una gran facilidad, empleando esta lengua en sus propias cartas y en las que enviaba en nombre del soberano; se servía de las fórmulas habi-

tuales a los musulmanes, dirigía alabanzas a Alá, imploraba la bendición de Alá para Mahoma nuestro profeta y exhortaba al destinatario de la carta a vivir piadosamente según los preceptos del islamismo, cuya benéfica influencia glorificaba. En suma, habría podido creerse que sus cartas estaban escritas por un buen musulmán, ni más ni menos. Sobresalía además en las ciencias de los antiguos (los griegos), las ciencias exactas, y sobrepasaba a los que se consagraban a ellas, por su conocimiento de la Astronomía, que había estudiado con minuciosa atención. En las Matemáticas y en la Lógica poseía conocimientos suficientes, pero era superior en la Dialéctica, y en este terreno vencía siempre a sus adversarios. No obstante la vivacidad de su espíritu, hablaba poco y pensaba mucho. Reunió una hermosa biblioteca”.

II. — Bosquejada la semblanza de Ibn Nagrella, esbozemos la de su preclaro contrincante: ambos forman un curioso paralelo de analogías y contrastes. Había nacido Ibn Hazm en 994 —un año después que Ibn Nagrella— y era hijo de Ahmed, muerto en el 1012, visir que fue de Almanzor, el omnipotente *hasib* del inepto Hisam II. Su fuerte vinculación a la dinastía omeya fue causa de que en 1013, tras la cruenta revolución berberisca, fuera desterrado de Córdoba y demolidos sus palacios; fijó su residencia en Almería. Intervino con varia fortuna en las luchas turbulentas, conspiraciones e intrigas que convirtieron los dominios del Califato en un campo de Agramante durante todo el siguiente decenio. Llegó a ser ministro, dos meses no más, de Abd al-Rahmán V y después encarcelado, al sucumbir éste asesinado.

Durante todo ese tiempo de turbulencias y desasosiegos, cultivó con ardor la poesía, cuya colección más nutrida se encuentra en el famosísimo *Collar de la Paloma*, compuesto hacia 1020. Hay memoria asimismo de un Diván, no conservado. Está reconocido como el poeta más egregio entre los de su tiempo. Asqueado de la injusticia social y de la anarquía reinante, renunció a las actividades políticas y dedicóse de lleno al cultivo de las ciencias, principalmente de la Teología, Filosofía, Jurisprudencia e Historia, y sobre todas ellas escribió como verdadero polígrafo. Murió en 1063, o según otros en 1064 (456 de la hégira).

El maestro de los arabistas españoles del siglo XX, D. Miguel Asín, casi diríamos descubridor de las obras y grandeza de Ibn Hazm —su traducción del *Físal* o *Historia crítica de las ideas religiosas*, obra cumbre de nuestro autor, fue la primera aparecida en una lengua europea (1928)—, delinea de él el siguiente retrato:

“Uno de los más fecundos polígrafos y originales de la España musulmana, es el filósofo cordobés del siglo XI de nuestra era, Abenhazam el Tahirí. Historiador, poeta, gramático, literato, jurisconsulto, teólogo, exegeta, moralista, lógico, escritor de política, sicólogo, polemista y metafísico, a todas las ramas de la enciclopedia griega y musulmana consagró su pasmosa actividad,

exceptuando la matemática, en que se confiesa profano; a todas ellas aplicó, con la relativa rigidez que tan variadas materias permitían, un mismo criterio sistemático... Esta unidad de pensamiento que informa su sistema, esta originalidad e independencia en el examen de todos los problemas de la ciencia y de la vida, y en la crítica de todas las escuelas, sectas y religiones (exceptuando el Islam), debiera haber colocado a tan genial pensador en el primer plano del cuadro histórico del pensamiento medieval español, al mismo nivel que Averroes y Avempace, Avicbrón y Maimónides". (*Los caracteres y la conducta*. Prólogo del trad. Madrid, 1916, págs. IX-X). Páginas después añade el mismo maestro: "Los alfaquíes abominaban cordialmente a Abenhazam, cuyas formas en la discusión distaban mucho de ser suaves y benignas. Tan violento y acre debió ser en sus disputas, que en España y en Oriente quedó como proverbio: "La lengua de Abenhazam y la espada de Alhachach son hermanas gemelas". Y explica en nota el citado autor: "El mismo Abenhazam reconocía su propio mal humor e irritabilidad, atribuyéndola a una enfermedad que le produjo hipertrofia del bazo" (*Ibid.* p. XXVII).

En la *Disertación preliminar* que precede a la antes mencionada versión del *Físal* traza el mismo sabio arabista la siguiente semblanza de Ibn Hazm: "Aquel musulmán andaluz, orgulloso de su patria española, tanto como de su religión islámica y de su personal sistema teológico, fundió en uno solo estos tres amores de su espíritu: patria, religión y ciencia, que fueron el norte de su vida entera y la clave que explica toda su sicología. Por encima de la riqueza, del placer y de la gloria, Abenhazam puso siempre esos tres valores espirituales: religión, ciencia y patria. Por ellos renunció a las comodidades de una vida fácil que su opulenta casa le ofrecía, a ellos sacrificó sus legítimas ambiciones políticas, por ellos, en fin, soportó odios y persecuciones sin cuento de parte de los adversarios de sus ideas científicas y religiosas" (pág. 77, t. II). Ponderando la erudición que el teólogo musulmán demuestra, entre otras ramas, en la Escriturística tanto del Antiguo como incluso del Nuevo Testamento, dice el autor que hemos citado: "Pasma ver en un escritor musulmán del siglo XI un conocimiento tan minucioso de los libros bíblicos, un análisis tan escrupuloso de sus textos, cotejados (como lo pudiera hacer un especialista del siglo XX) en las dos diferentes versiones árabes de que se sirve para el libro de la Torá, cuyo códice describe con el esmero bibliográfico de un experto, confesando paladinamente ignorar la lengua hebrea del original; maravilla asimismo ver cómo aprovecha para sus fines polémicos todo el caudal de la literatura rabínica y talmúdica, cuyos libros conoce por sus títulos y por su contenido, que analiza y critica, sin dejar de citar también a menudo opiniones de teólogos judíos, que le eran conocidas, ya por sus propias obras, ya por las polémicas orales que con los rabinos españoles mantuvo, especialmente con el famoso Samuel Ha-Leví,

visir del rey Habús, de Granada; admira, en fin, verle citar de las *Antiquitates Iudaicae*, de Flavio Josefo, cuya personalidad, época y valor histórico muestra conocer exactamente..." (*Ibid.* p. 44-45).

Ya tenemos, pues, la presentación con todos los honores de los dos personajes que nos interesan, "las dos más grandes figuras de la vida intelectual de su siglo", en frase del Profesor García Gómez (*Vid. infra*).

RELACIONES ENTRE IBN HAZM E IBN NAGRELLA

Hasta el antes citado año 1013, cuando ambos paladines, caballeros de la Poesía, Filosofía y Bellas Letras, frisaban en los veinte abriles, convivieron en la capital del Califato, frecuentando los altos centros de cultura, y entrambos, por diversas causas, pero en la misma ocasión, tuvieron que emigrar de Córdoba en direcciones bien distintas, más que geográficamente, en el mapa inexorable del Destino.

Por aquel entonces ya habían discutido oralmente muchas veces, como queda dicho, el judío y el musulmán; el propio Ibn Hazm nos lo dice (*Fisal*, I, cap. 15.º, n.º 21; *vid. Asín*, t. II, p. 267), comentando el pasaje de Gn. 12:15 y 20:2, en estos términos: "Uno de los sabios judíos a quien yo traté, Ismael, hijo de Yúsuf el secretario, conocido por el sobrenombre de Abennagrela, me interrumpió una vez en este punto de la polémica, diciéndome..." Y más adelante (*Ibid.* n.º 36, *Asín*, p. 291) a propósito de Gn. 49:10: "Yo le obligué a confesar esto *al más docto y dialéctico* de los judíos, que era Samuel, hijo de Yúsuf el Leví el secretario, conocido por Abennagrela, en el año 404 (1013; *vid. nota de Asín*). Pero él me dijo... —Yo le dije..."

Pero esto solamente interesa como un antecedente de la polémica religiosa que nos ocupa, la cual fue por escrito, y por la forma y circunstancia en que se desarrolló podríamos calificarla de *sui generis*, según ciertas afirmaciones y datos incidentales suministrados por Ibn Hazm en su refutación.

INSTRUMENTOS DE LA POLEMICA

Tratáse, en efecto, de una controversia en que solamente se produjo un rebate por parte de Ibn Hazm, en su peculiar estilo, de afirmaciones vertidas en un escrito por Ibn Nagrella, sin que éste replicara; así terminó la cuestión. El judío, ya a la sazón visir del rey de Granada, intentaba señalar en su opúsculo ciertas contradicciones y errores del Alcorán. La refutación de Ibn Hazm era

desconocida hasta que el Dr. H. Ritter descubrió el año 1927 en la biblioteca de una mezquita de Estambul un códice con 16 tratados, nada menos, del polígrafo cordobés, todos ellos inéditos, a excepción del famoso *Libro de los caracteres y de la conducta*, editado anteriormente en El Cairo (1908) y traducido al español por D. Miguel Asín en 1916. Dice el Profesor García Gómez refiriéndose al opúsculo de Ibn Hazm que "es una obra escrita de prisa, con poco sistema y con perceptible precipitación y desorden" (*loc. cit.*, p. 2). Pero *ex ungue leonem*, y dada la prestancia de su autor, bien merece nuestra atención, tanto por las facetas que nos descubre de Ibn Hazm, aún cuando no sean en general sino confirmación de las que patentizan otras obras suyas, por ejemplo el *Físal*, anterior al opúsculo, y porque nos ofrece un cuadro vivaz animado de la época en el orden cultural y religioso.

Ante todo, ocurre preguntar: ¿cuándo compuso Ibn Nagrella el escrito en cuestión? Difícil es conjeturar la fecha exacta. No tenemos otro punto de referencia que las indicaciones de Ibn Hazm en su contestación, pues cuando ésta fue escrita ya el libelo había desaparecido. Confiesa nuestro autor haberlo buscado con insistencia y ahinco, sin conseguir encontrarlo. A falta del original, hubo de servirse de la refutación escrita anteriormente por otro musulmán, en fecha también ignorada, de cuyo trabajo se sirvió Ibn Hazm para una nueva refutación, tomando del mismo las citas en él contenidas del libelo de Ibn Nagrella.

De los datos aportados por Ibn Hazm y afirmaciones suyas que no dejan lugar a duda, dedúcese claramente que su autor, aquél judío inteligentísimo y de vasta cultura, pero sin relieve ni posición social, que fue antaño contrincante suyo en Córdoba, era en esta sazón nada menos que visir de Habbus b. Máksan, rey de Granada, que murió en 1038. Ello autoriza a suponer que el escrito en cuestión fue compuesto por Ibn Nagrella con anterioridad a esa data, *terminus ad quem*. Como parece del todo inverosímil lo redactara durante los años que prepararon su encumbramiento, desde que, simple droguero y pendolista de marca en Málaga, descubrió sus nobles prendas el anciano visir Ibn al-'Arif y le hizo su secretario, hasta que pasó a serlo del rey Zawi, y después sucesor del propio Ibn al-'Arif en el visirato, pues tal escrito habría supuesto un obstáculo en su carrera política y aun quizá grave riesgo personal, hemos de suponer, dada su indiscutible autenticidad, que Ibn Nagrella lo escribió cuando ya actuaba como visir.

Sobre el escrito mismo, no disponiendo de ninguna copia completa, nos es imposible formular una valoración adecuada. En primer lugar, como observa García Gómez y ya "notó Asín, el manuscrito *Ide Ibn Hazm, donde se contienen las citas del libelo refutado* aunque de letra oriental fácil y elegante, no es mucho de fiar, porque abunda en lagunas, textos alterados por desconoci-

miento del copista, puntuaciones deficientes o mendosas, etc. Siendo único, plantea, por tanto, difíciles problemas" (pág. 3). Por otra parte, un juicio a base de citas fragmentarias, incluso de segunda mano —caso presente— siempre será aventurado, pues la crítica nos enseña cómo, aún sin aviesa intención, que a veces existe en los polemizantes, los textos mutilados o desgajados del pasaje complejo pueden prestarse a equívocas o falsas interpretaciones.

Ignoramos asimismo el móvil que indujo al prestigioso y prudentísimo visir a pergeñar su opúsculo. ¿Fue tal vez por complacer a algún correligionario y exclusivamente *ad usum privatum*, voluntad que no se respetó? No parece probable deseara Ibn Nagrella, en la situación privilegiada que gozaba, indisponerse con quienes profesaban la fe islámica. Las rotundas afirmaciones susodichas de Ben Hayyan contradicen de plano tal supuesto. En todo caso, el libelo debió de tener muy corta extensión; hasta es posible se redujera a breves anotaciones sugeridas por la lectura del Alcorán.

La no prosecución de la polémica iniciada o continuada por Ibn Hazm, a pesar de los múltiples y tremendos insultos que éste le dirige, y no solamente al visir judío sino a su soberano, el rey zirí de Granada, por cuyo prestigio tanto debía aquél velar, pudiera ser un argumento en pro de la escasa importancia que el autor concedió a su escrito.

Pero el ardoroso temperamento de aquel formidable polemista, sobre todo religioso, que bullía en el alma de Ibn Hazm, tomó ocasión de ese folleto para asestar duros golpes a su antiguo contrincante de las academias cordobesas, y su refutación tuvo mucha difusión entre los musulmanes andaluces.

En consecuencia, las únicas conclusiones, al parecer ciertas, son: a) Que el escrito se compuso, precisamente en lengua árabe y fue obra del visir judío Ibn Nagrella; b) Que fue refutado primeramente por un teólogo musulmán cuyo nombre se ignora; c) Que se perdió o vino a ser de muy difícil adquisición o consulta; d) Que Ibn Hazm compuso una nueva refutación a base de la primeramente efectuada; e) Que Ibn Nagrella no contestó ni prosiguió la polémica, al menos no consta, sino que él y su soberano, tan atrozmente denostados por Ibn Hazm, dieron la callada por respuesta, ya que es de suponer llegara a ellos alguna copia del opúsculo hazmiano.

ESTUDIO ANALITICO POR EL PROF. GARCIA GOMEZ

Vemos, pues, hay bastantes puntos oscuros en este asunto. El Profesor García Gómez publicó en *Al-Andalus* (Vol. IV, 1936-39, págs. 1-28) un detallado estudio analítico acerca de esta "Polémi-

ca religiosa entre Ibn Hazm e Ibn Nagrella”, o Ibn al-Nagrila, como reza el título, razón por la cual y ser, por otra parte, impropio de una disertación o lección pública como ésta —cuyos estrechos límites rebasaría— una exposición detallada del opúsculo de Ibn Hazm, con su adecuado comentario, renunciamos a repetir —casi diríamos desdorar— su magistral estudio, a donde remitimos al curioso lector.

NUESTRO PUNTO DE VISTA

Nos limitaremos, a modo de corolario, a unas consideraciones extrínsecas, que fluyen naturalmente del asunto, las cuales creemos, sin embargo, son del máximo interés, respecto a los personajes, ambiente cultural del momento histórico en la España musulmana y relaciones entre musulmanes y judíos. Ello no obsta, para que antes esboce un sucinto resumen del opúsculo de Ibn Hazm.

MEOLLO DE LA CUESTION

El sabio arabista mencionado sintetiza el contenido, método, estilo y alcance del opúsculo en estas ajustadas palabras:

“Consta de ocho artículos y un epílogo, sin contar el prólogo y la conclusión —de que nos ocuparemos en seguida— en que ataca, sin nombrarlos, a Ibn al-Nagrila, al rey zirí de Granada y a los judíos en general. Los ocho artículos están dedicados a las ocho objeciones de Ibn al-Nagrila. El esquema de cualquiera de ellos es el siguiente: Primero se expone la objeción o contradicción sostenida por Ibn al-Nagrila; a continuación se dedican a éste abundantes insultos (1), que —reunidos— formarían una lista considerable; luego se demuestra la inanidad de la objeción o contradicción, y, por último —con esa justicia distributiva polémica, tan propia de los tiempos medievales— se indica que donde sí existe contradicción es en la Torá, libro que merece también de Ibn Hazm un respetable número de denuestos. Pero la saña del autor no se aplaca todavía, y en el *Epílogo* da un breve catálogo de las impiedades y errores que, a su juicio, existen en los libros sagrados de los judíos” (pág. 3).

(1) Como ejemplo de éstos, basta el sartal que figura en el art. 7.º, según la traducción de García Gómez: estúpido ignorante, necio cargante, ignorante de la Medicina y de la lengua árabe, mentecato, privado de razón y de vergüenza, alienado, majadero.

Resumiendo nuestro modesto e imparcial juicio acerca de las ocho contradicciones que en el Alcorán señala el escrito de Ibn Nagrella, aduciendo en cada uno dos pasajes, al parecer contrapuestos, y las que, contraatacando, plantea Ibn Hazm, bien en la misma forma, bien como supuestos errores en la Biblia, diremos, elevándonos a un plano superior, lejos de las limitaciones y pasiones humanas, y sin entrar en discusiones, en este caso ya inoportunas y estériles, que algunas de esas objeciones, de una y otra parte, son nimias y de poco fuste, a la luz de la exégesis actual; otras, en cambio, aguzarían el ingenio de los más expertos exégetas coránicos y escrituristas.

Pero hay varios hechos indiscutibles en los que sí deseamos insistir, porque arrojan raudales de luz sobre el ambiente cultural de aquella época en la España musulmana. El judío Ibn Nagrella, perfecto conocedor de la lengua y literatura árabe —recordemos nuevamente a Ben Hayyan—, pese a los dictérios de su rebatidor, lee, estudia, compara el Libro sagrado de los musulmanes, de cuyo contenido se muestra suficientemente informado; no lo desdeña, a fuer de adepto de otra religión, como en siglos posteriores harían con los libros religiosos islámicos y también cristianos muchos judíos. El visir granadino es un espíritu abierto a todas las corrientes y a todos los saberes. Su escrito es, en cierto modo, un comentario —aunque de signo negativo— de textos coránicos, para lo cual no basta entender bien el texto literal, sino también estar suficientemente imbuido en la teología islámica.

Hablemos ahora de su genial contrincante, prescindiendo de esa “única sombra que a los ojos del pensador cristiano y europeo oscurece y afea la espléndida aureola del genio de Abenhazam” en frase de D. Miguel Asín (*Físal*, t. II, pág. 76) (2). Hagamos también caso omiso de los improperios, vituperios y denuestos, que a tenor del estilo de la época —podríamos citar cuantiosos ejemplos—, pero con mayor virulencia de la usual, como anteriormente consignamos, propina al impugnador, y fijémonos en las brillantes facetas de su vasta cultura. Ya antes hemos aducido brillantes testimonios del mismo llorado maestro. Añadamos otro más.

El caso de Abenhazam —dice— bastaría por sí solo para demostrar cuán favorables condiciones ofrecía la España musulmana del siglo X (3) para esos estudios de erudición histórica y de crítica filosófica sobre las doctrinas religiosas. Su biografía nos ofrece, en efecto, el más peregrino contraste que cabe imaginar:

(2) Se refiere a “su odio al cristianismo, su ciega incomprensión para los altos valores culturales que tiene nuestra fe en un Dios, Padre amoroso de los hombres”.

(3) Podríamos añadir “y el XI”, teniendo en cuenta las fechas del nacimiento y muerte de Ibn Hazm.

el de un hombre que hasta los treinta años de su edad no había apenas saludado los estudios teológicos, que jamás en su larga vida de setenta años traspuso las fronteras de su patria, ni siquiera para visitar el Oriente — como casi todos sus contemporáneos lo hacían — y cumplir con el deber de la peregrinación, y que, a pesar de este aislamiento, fue capaz de reunir una tan colosal información histórica y un espíritu crítico tan sagaz, que le permitió analizar y juzgar en sus obras, y especialmente en su *Fisal*, con personal criterio, todas las creencias religiosas y todos los sistemas dogmáticos y jurídicos de su tiempo (*Ob. cit.* t. II, p. 34).

El conocimiento que Ibn Hazm tenía de toda la Biblia, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento — de éste quizá aún mayor que de aquél — era absoluto; la facilidad con que maneja citas y referencias, la sutileza con que plantea sus objeciones y los razonamientos que alega, demuestran una familiaridad con el texto escriturario que hoy día solamente los especialistas alcanzan. Recordemos que el opúsculo fue compuesto, al parecer, de prisa, lo cual corrobora ese dominio que el gran polígrafo tenía de la Sagrada Escritura.

Otra faceta señala Asín a este respecto:

“La crítica que Abenhazam hace de las antilogías evangélicas, en número de setenta, además de llenar en la historia de los estudios bíblicos un vacío de muchos siglos — los que transcurren desde Celso hasta Voltaire — ofrece materiales de subido interés técnico para el exegeta y para el historiador del cristianismo árabe” (*Ibid.* p. 49).

Finalmente, señalaremos la irreductible animadversión del gran polígrafo hacia el judaísmo — lo propio que al cristianismo — en el orden ideológico y religioso, y por lo que a los judíos se refiere, representados en la persona de un visir — para más escarnio ante los fieles musulmanes — su aborrecimiento no tiene límites. Para él son “traidores que, bajo la apariencia de su debilidad, ocultan todo género de astucias y engaños y a quienes Dios no ha concedido la fuerza, pero sí, en cambio, el fraude, la hipocresía, el latrocinio y una sumisión falaz, unida a la más encarnada enemistad contra Dios y su Profeta”. En estas palabras sintetiza el Sr. García Gómez la actitud de Ibn Hazm con respecto a los judíos. Su animosidad se extiende a quienes como el rey de Granada — al que alude sin nombrarlo — pues “los acerca a sí y tiene con ellos intimidad personal — son palabras del propio Ibn Hazm — merece (si Dios — ¡ensalzado sea! — quiere) que Dios haga caer sobre él, lo mismo que sobre ellos, es a saber, la ruindad, la mezquindad, el desprecio, la vileza, la humillación en este mundo, sin contar el doloroso tormento que les infligirá en la otra vida. En verdad, quien hace semejante cosa es digno de participar con los judíos en las amenazas que Dios (¡ensalzado sea!) les dictó en el libro quinto de la Torá” (*Loc. cit.* p. 23).

En la historia de las relaciones y vicisitudes entre musulmanes y judíos, vemos no puede faltar el testimonio contundente de Ibn Hazm.

Pocos lustros después de escritas estas palabras (1066) cerca de cuatro mil judíos perecieron en cruento *pogrom*, a manos de los granadinos, exacerbados por el rumor, tal vez fundado, de que Yosef, hijo y sucesor indigno de Semuel Ibn Nagrella en el visirato y que murió en esa ocasión crucificado, pretendía entregar Granada a los almerienses. Los huesos de Ibn Hazm muerto hacía tres años, debieron de trepidar de júbilo en su tumba...

EPILOGO

A través de un breve opúsculo del glorioso polígrafo cordobés Ibn Hazm hemos columbrado algunas de las facetas de su mente genial y su rica sicología. Es el rasgo que nos ha correspondido realzar en la semblanza prócer de este ilustre vástago de la gran metrópoli del Califato, que, como os decía al principio, estamos dibujando con ocasión de su noveno centenario en esta ciudad, cuna gloriosa en todos los tiempos, pero más entonces, de grandes artistas y nobles personalidades.

D. G. M.

DARIO CABANELAS, O. F. M.

CATEDRÁTICO DE LA UNIVERSIDAD DE GRANADA

Abén Hazám y la enseñanza
en la España musulmana



DARIO CABANELAS, O. F. M.

CATEDRÁTICO DE LA UNIVERSIDAD DE GRANADA

Abén Hazám y la enseñanza en la España musulmana

En la solemne apertura del curso académico 1893-1894 de la Universidad de Zaragoza leía don Julián Ribera su conocida monografía sobre *La enseñanza entre los musulmanes españoles*, cuya segunda edición aparecía precisamente en la ciudad de Córdoba, y bajo el patrocinio de su Real Academia, el año 1925 (1).

Este trabajo, basado principalmente en el despojo de los repertorios biográficos, contiene múltiples y valiosos datos, pero, después de los años transcurridos, necesitaría ser remozado, aprovechando para ello los documentos de diversa índole que en los últimos lustros han ido apareciendo y que permitirían una visión más amplia del tema en su conjunto y a la vez un conocimiento más detallado de ciertos elementos capaces de matizar con mayor fuerza y colorido estos cuadros plásticos de la vida real entre los musulmanes españoles.

Bajo este aspecto, los datos más interesantes no aparecen de ordinario en los textos históricos propiamente dichos, sino en los tratados de *hisba*, por ejemplo, en las colecciones de contratos y en opúsculos de muy variada contextura, cuyos simples títulos no siempre permiten adivinar su real contenido. Entre los de este género puede contarse el que lleva por título *Risalat maratib al-'ulum* o "Clasificación jerárquica de las ciencias", uno de los dieciséis conservados en el manuscrito 2.704 de la biblioteca de *Sehid 'Ali Basa* en Istanbul y debidos a la pluma de Aben Házam (2).

El año 1934 publicó don Miguel Asín un extracto de cada uno de estos opúsculos, insinuando, respecto al de la "clasificación de las ciencias", que tal vez en otra ocasión ofrecería la edición y traducción completas de su texto (3). Como el gran maestro no

llegó a realizar su propósito, durante mis años de trabajo en la Escuela de Estudios Arabes de Madrid, donde se conservan las reproducciones del citado manuscrito, transcribí y traduje buena parte de este opúsculo y de otro más breve, de contenido parcialmente similar (4), con la esperanza de publicarlos algún día acompañados de un estudio analítico y en relación con otras clasificaciones de las ciencias muy en boga durante la edad media, como son principalmente las de Aristóteles, Avicena y Santo Tomás, aunque éstas aparecen elaboradas con distinto criterio.

Mientras tanto, el *Dr. Ihsan Rasid 'Abbas* editaba en El Cairo el año 1954, y precisamente conforme al citado manuscrito de Istanbul —que, al parecer, continúa aún siendo único—, ocho de los opúsculos anteriormente aludidos, entre ellos los dos a que acabo de referirme (5). Prescindiendo, pues, de la edición, espero poder publicar en breve la traducción y estudio de ambos tratados con motivo de este noveno centenario de la muerte de Aben Házam. De momento tan sólo voy a tratar el aspecto aludido en el título de esta comunicación, que tal vez no carezca de interés en una visión de conjunto acerca del gran escritor cordobés (6).

Tres partes esenciales cabe señalar en el primero de ambos opúsculos, que es el de mayor importancia para mi actual propósito: primero, una especie de introducción general acerca del origen de las ciencias, la supervivencia y supremacía de unas sobre otras y ciertas consideraciones de índole muy diversa acerca de su estudio; luego, la clasificación jerárquica de las mismas conforme al orden que debe seguirse en su aprendizaje; y, por último, la mutua relación entre ellas existente, así como los deberes que este nexo estructural impone a sus cultivadores.

Pero antes de pasar adelante, hemos de adelantar una observación sustancial, valedera para todo el contenido del opúsculo: Aben Házam enfoca en él el problema de la clasificación sistemática de las ciencias, no desde el punto de vista lógico y filosófico, sino más bien como teólogo y moralista. Por ello, y a diferencia de las clasificaciones anteriormente aludidas, no se basa en los diversos grados de abstracción mediante los cuales el entendimiento humano examina la realidad de las distintas categorías científicas representadas por la física, la matemática y la metafísica, sino que fundamenta su criterio en la mayor o menor necesidad que el hombre tiene de cada una de las ciencias para conseguir su fin último, y en la más o menos eficaz ayuda que cada una de ellas puede prestarle en la consecución de semejante objetivo.

Esto quiere decir que el punto de vista religioso y teleológico constituye el norte orientador de Aben Házam en la estructuración de su opúsculo, el cual, sin embargo, no carece de interés aún dentro de la esfera de las clasificaciones tradicionales, por

cuanto en muchos casos supone una valiosa aportación para fijar el contenido ideológico de ciertas ramas de la enciclopedia griega e islámica; pero todo ello según un plan pedagógico que, tomando al niño de la mano, lo conduce desde sus primeros pasos en la expresión oral, en la lectura y escritura, hasta la cumbre suprema de la teología y la revelación. Esta es precisamente la razón primordial de relacionar aquí este opúsculo con el tema de la enseñanza entre los musulmanes españoles, pues la clasificación de las ciencias que en él se propone aparece inspirada en la orientación pedagógica de aquélla (7).

Mas el desarrollo de este plan, que por su misma naturaleza tal vez podría resultar árido y sin especial atractivo, se halla certeramente sazonado por toda una serie de comentarios, observaciones y reflexiones personales, en general breves, pero casi siempre incisivas, cargadas de gran sentido pragmatista y matizadas por una intuición tan singular, que acaso constituyan el mérito más subido en estas páginas del gran escritor cordobés (8).

* * *

Aben Házam inicia su opúsculo con las siguientes palabras. en las que se percibe ya la idea central que ha de informar todo su contenido (9):

Dios (¡ensalzado sea!) honró a los hijos de Adán y los distinguió entre sus criaturas otorgándoles un don singular que les permite el cultivo de las ciencias y de las artes. Es necesario, por tanto, que el hombre no malverse este depósito a él confiado ni deje inactivo este don de su Creador, sino que, por el contrario, debe velar por su recto empleo y servirse de él en el logro de su último fin... Nuestros antepasados se aplicaron al estudio de las ciencias, cuyo conocimiento transmitieron, cual preciada herencia, a las generaciones siguientes; pero, de entre esas ciencias, unas hay que han sobrevivido y subsisten todavía, por su evidente necesidad, mientras de otros, borradas totalmente sus huellas y extinguidas sus señales, tan sólo su nombre perdura.

Como quiera que entre las ciencias actualmente existentes, unas son útiles al hombre para conseguir su último fin, mientras otras tan sólo pueden aprovecharle en la vida presente, el conocimiento de aquéllas ha de preferirse al de éstas, que únicamente han de ser estudiadas en la medida que ayuden a conseguir dicho fin, pero nunca con el exclusivo propósito de ganar dinero, ni aún con la más elevada pretensión de conservar la salud corporal.

La razón de esto es porque más fácil y seguramente que con la ciencia puede ganarse el dinero mediante el ejercicio de otras profesiones, por ejemplo, la agricultura o el comercio, donde el ignorante y el de incorrecto lenguaje suele conseguir mayor utilidad y provecho que el sabio encanecido y de larga experiencia. "Pues, si esto es así —subraya Aben Házam—, quienes cultivan la ciencia como medio de ganar dinero, cometen un doble y tremendo error: de una parte, abandonan el camino más fácil y corto para lograr su propósito y se lanzan por el más áspero, el más largo, el de menor y más tardío provecho; y, de otra, emplean la superior facultad de su entendimiento —que les distingue de los seres irracionales— en conseguir un metal que no saben cuando los dejará o ellos habrán de dejarlo" (10).

También resulta muy problemático y de discutible provecho, a juicio de nuestro autor, el cultivar las ciencias, por ejemplo la medicina, tan sólo para conservar la salud corporal, pues nunca es seguro que la enfermedad curada no reaparezca o que no se presente otra más grave, y mucho menos seguro es todavía el poder por tal medio evitar la muerte.

Pero si el aprendizaje de las ciencias profanas, con ser éstas poco útiles para ganar dinero y menos aún para conservar la salud corporal, exige tan notable y perseverante esfuerzo, más razonable será —advierte Aben Házam— consagrarse al estudio de las ciencias religiosas, que, sin tanto trabajo, conducen a una eterna felicidad (11).

* * *

Tras esta especie de introducción general, Aben Házam empieza a trazar el plan que habrá de seguirse, primero en la enseñanza elemental y luego en la superior, sirviéndole esta orientación pedagógica de hilo conductor en su clasificación de las ciencias. He aquí sus primeras palabras: "Todo hombre de recto juicio sabe muy bien que las ciencias sólo pueden adquirirse mediante el estudio, pero éste no puede realizarse sino oyendo, leyendo y escribiendo; por ello estos tres elementos resultan indispensables y sin ellos no hay medio de llegar a poseer ciencia alguna" (12).

Según este principio general, hasta los cinco años se ha de enseñar a los niños a hablar con soltura, luego han de aprender a escribir con claridad y, de modo simultáneo, a leer, utilizando para ello el Alcorán, cuyo conocimiento será a la vez la mejor base de su instrucción religiosa y de su formación literaria (13).

Pero este plan de Aben Házam parece contradecir la observación posterior de Ibn Jaldun, quien, citando un pasaje de Abu Bakr Ibn al-'Arabi (muerto en 543/1148), sostiene que, en la Es-

paña musulmana, a la lectura del Alcoran precedía el estudio de la gramática y de la poesía, a fin de que el alumno, pertrechado de un adecuado caudal filológico, pudiese abordar la lectura del Libro sagrado con mayor utilidad y provecho (14).

Sin embargo, acaso puedan concordarse ambas opiniones mediante una doble observación relativa a las materias de enseñanza y al tiempo en que los métodos de éste experimentaron cierta evolución: de un lado —y esto lo consigna el propio Ibn Jaldun en otro pasaje (15)—, los preceptores hispanomusulmanes exigían a sus alumnos, junto con la lectura del Alcorán, el aprenderse de memoria fragmentos poéticos y modelos epistolares, así como las principales reglas de la gramática; de otro, este matiz debió de acentuarse en los distintos reinos de taifas y en la época almorávide, aunque tal vez no de manera uniforme en todas las regiones de al-Andalus. Es muy probable, por tanto, que el resultado de esta evolución se advirtiera ya de modo sensible en tiempos de Abu Bakr Ibn al-'Arabi, citado por Ibn Jaldun.

Pérès se pregunta si este sistema de los musulmanes españoles, que a partir de fines del siglo XI se diferencia con toda claridad del seguido por los orientales y norteafricanos, y que implica una concepción tan racional de la instrucción y de la educación, podrá atribuirse a influencia de la raza surgida en al-Andalus por la fusión de elementos en los que predominaba el ibero-romano, o derivará del espíritu judío-cristiano y del pensamiento griego. La respuesta a estos interrogantes exigirá sin duda un menudo análisis de datos y elementos muy diversos, a falta de documentos explícitos y fehacientes. De todos modos, esta especie de "humanismo", incierto aún en sus tendencias, pero ya determinado en sus métodos, llega a ser considerado por Pérès como "el fenómeno más importante en la historia espiritual del Occidente hispanomusulmán" (16).

Tras esta breve digresión, volvamos al opúsculo de Aben Há-zam. Una vez que el niño sabe leer y escribir, ha de pasar al estudio de la gramática, y seguidamente, al de la lexicografía a base de algunos trabajos fundamentales, como el *al-Garib al-musannaf* de Abu 'Ubayd al-Harawi y el *Mujtasar al-ayn* de al-Zubaydi (17) ampliando luego estos conocimientos en las obras de otros autores, como *Abu Muhammad Tabit Ibn Tabit*, *Ibn al-Anbari*, *Abu 'Ali al-Qali*, *Abu Hanifa al-Daynuri* y otros (18).

Como documentos gramaticales y lingüísticos han de ser también estudiadas las poesías clásicas, pero, según el criterio moral que ha de presidir su selección, habrán de eliminarse las incluidas en cualquiera de estos cuatro grupos: 1.º Las *galantes* y *eróticas*, por su evidente inmoralidad, que conduce de ordinario a la corrupción de costumbres e incluso a la extinción de las creencias religiosas; 2.º las de carácter *bélico*, como las de los antiguos

poetas preislámicos 'Antara, 'Urwa Ibn al-Ward y Sa'ad Ibn Nasib, por cuanto excitan los instintos naturales, impresionan el espíritu e incitan a la cólera y a la violencia, a veces injusta; 3.º las *nostálgicas*, que provocan una melancolía romántica inútil, inquietante, pegajosa y aun a veces perjudicial; y 4.º las *satíricas*, que, al menospreciar a unos y zaherir a otros, siembran la discordia entre los hombres y enturbian sus buenas relaciones (19).

Para Aben Házam son recomendables, en cambio, la *loa* o *panegírico* y la *elegía*, siempre que en ellas se evite toda falsedad y exageración en el elogio del vivo o del difunto, respectivamente.

Es indudable que este limitado criterio moral deriva de la orientación religiosa que informa todo este plan pedagógico de Aben Házam, y no ha de atribuirse a su inexperiencia en la materia, pues nuestro autor no sólo era conocido como poeta, sino que él mismo se gloria, en un breve párrafo, de conocer a fondo los secretos de la poesía y de sentir la profunda emoción de sus encantos (20).

Después de poseer los conocimientos filológicos necesarios, el estudioso ha de pasar a los científicos, iniciando su aprendizaje por el cálculo aritmético y la geometría, como disciplinas introductorias, de una parte, para la cosmografía y astronomía, y, de otra, para la arquitectura y la mecánica (21).

A las disciplinas matemáticas han de seguir las filosóficas, siendo la lógica el pórtico natural de éstas, cual instrumento indispensable para realizar con provecho el estudio de las demás. Tras la lógica ha de estudiarse la física, con la variada gama de elementos que en ella se incluyen.

Y aquí intercala Aben Házam una observación curiosa: Desde su primera iniciación en las disciplinas científicas debe el estudioso cultivar, como descanso intelectual, la ciencia histórica, ya que sus reiteradas enseñanzas de orden moral producen en sus cultivadores decidida aversión a los crímenes que la historia registra y a la vez despiertan ansias de laudable emulación ante los actos nobles y heroicos de quienes sacrificaron su vida en beneficio de la humanidad (22).

Con esta preparación se puede abordar ya el estudio de la metafísica, pues, mediante las premisas tomadas de las ciencias físicas y exactas y el auxilio instrumental de la lógica, el entendimiento humano puede llegar a esta doble conclusión: el mundo es temporal y finito, y Dios es su primera y única causa.

En conexión inmediata con esto, el estudioso ha de examinar la posibilidad o imposibilidad de la revelación de Dios a los hombres, y, una vez que ha demostrado, no sólo su posibilidad, sino también su real existencia, la metafísica ha terminado su cometido y debe ceder el paso a la teología dogmática. Misión de ésta es, en opinión de Aben Házam, el estudiar cuidadosamente los tí-

tulos exhibidos por los varios fundadores de religiones positivas para justificar su pretensión de enviados y mensajeros de Dios a los hombres.

Llegado a este punto en la progresiva ascensión de su plan pedagógico, nuestro autor canta las excelencias de la teología en tal forma que acaso la expresión más justa de su pensamiento sea la célebre fórmula acuñada por la escolástica cristiana de la Europa medieval, *Philosophia ancilla Theologiae*, incluyendo en la filosofía toda clase de ciencias. La teología es el punto más elevado a que puede llegar el conocimiento racional del hombre, y por ello su estudio ha de preferirse al de cualquier disciplina científica, ya que todas las ciencias profanas, aún las más veraces y exactas, son útiles tan sólo como auxiliares para llegar al conocimiento y la práctica de la verdad revelada (23).

A pesar de esto, Aben Házam considera lícito, y aún meritorio, el ejercicio de las profesiones basadas en el cultivo de las ciencias, por ejemplo la de maestro de primeras letras y la de médico, pero siempre que se ejerzan para ganarse el sustento necesario y con la sana intención de hacer bien al prójimo, más no con el fin primordial y exclusivo de enriquecerse.

En cambio, juzga espiritualmente muy peligroso el ejercicio de cualesquiera profesiones científicas al servicio de los príncipes, en especial la de médico y la de astrólogo; ésta, porque quien la ejerce se ve obligado a frecuentes simulaciones y falsedades; aquélla, "porque, de ordinario —escribe irónicamente Aben Házam—, los regios pacientes son necios, fieros e irritables cuando un régimen curativo les priva de sus placeres, y es evidente que tales defectos no pueden compaginarse con el ejercicio de su profesión por parte del médico, al cual menosprecian sino llega casi a resucitar a los muertos; si se pliega a sus caprichos, por fuerza ha de engañarlos, y si les aconseja con lealtad, le desobedecen y aún llegan a considerarle insoportable" (24).

En conformidad con todo lo expuesto, el auténtico sabio no ha de dejarse arrastrar por los bienes caducos, como son las riquezas, e incluso la fama y los honores, sino que en su mente ha de primar siempre el logro de su fin último y la conquista de la verdad —el mejor patrimonio del hombre como ser racional—; para ello no ha de perdonar sacrificios ni arredrarse ante lo que algunos podrían juzgar dispendio en la adquisición de los libros necesarios o simplemente útiles para lograr su primordial objetivo. Pero, en materia de libros —advierde Aben Házam—, el estudioso ha de evitar un doble peligro: ni debe limitarse a uno sólo en cada disciplina, lo que implicaría un conocimiento pobre y unilateral, ni tampoco debe sentirse atraído por el afán de quienes todo lo leen sin orientación definida y todo lo saben de manera superficial.

Y aquí nos habla el escritor cordobés de la especialización

científica con igual criterio que pudiera hacerlo un hombre de nuestro tiempo. Para comprender el nexo íntimo que enlaza la estructura orgánica de las distintas ciencias, es muy conveniente tener ciertas nociones generales de cada una de ellas, ya que, debido a la cortedad de la vida humana, el hombre no puede abarcarlas todas con profundidad y sin limitación. "Por ello el estudioso ha de consagrarse al cultivo preferente de aquella o aquellas ciencias para las que se siente naturalmente más apto y con mayor vocación; éstas podrán ser una, dos, tres y aún más, pero ello —aparte la ayuda de Dios— dependerá lógicamente de su capacidad intelectual, de la robustez de su complexión, la viveza de su ingenio y la perseverancia en el estudio. Si fuese sólo cuestión de deseos, todos querrían ser los más famosos entre los hombres; pero la inteligencia y el trabajo son dos factores esenciales, como lo son también, en muchos casos, el dinero y la peculiar situación de cada uno" (25).

Desde un punto de vista más universal, Aben Házam establece una clasificación de los conocimientos humanos que, por el número septenario de sus elementos, nos recuerda la formada por el *trivium* y el *cuadrivium* de las artes liberales, clásicas en la Europa cristiana de la alta edad media. Pero entre ambas existe una diferencia esencial respecto a su primera parte, ya que el *trivium* de Aben Házam se inspira en el criterio teológico y religioso que informa todo el opúsculo y determina en parte su originalidad. Cada pueblo, subraya nuestro autor, tiene su historia, profesa su peculiar religión, y sus libros sagrados están escritos en una determinada lengua; tres ciencias que serán distintas, por tanto, en cada pueblo: La ciencia de su religión, la de su lengua y la de su historia.

Las cuatro restantes, equivalentes al *cuadrivium* latino, serán por el contrario comunes a todos los pueblos, religiones, lugares y tiempos: tales son la aritmética, la astronomía, la medicina y la filosofía (26).

Como colofón de esta segunda parte de su opúsculo, Aben Házam brinda al estudioso algunos consejos de universal aplicación, pero más bien de índole moral que pedagógica: "No debe menospreciar las ciencias que ignora, pues sería prueba de su imperfección y de que habla sin saber lo que dice; ni ha de envanecerse de las que conoce, porque el mérito de su saber perdería brillo y él mismo se haría acreedor al odio del Dador de todo bien. No ha de envidiar a quien le supere en erudición, sino más bien emularle con desinterés y noble afán; ni debe subestimar a quien menos que él supiere, pues antes del aprendizaje le igualaba en ignorancia. No debe ocultar su ciencia a los demás, ya que sería semejante a ellos en cuanto a la inutilidad de su saber; ni tampoco debe tratar de una ciencia sin antes conocerla a fondo, porque ello amenguaría su prestigio. Por último, no ha de buscar me-

dante el estudio un fin mundano, pues lo superior no debe supeditarse jamás a lo inferior" (27).

Al leer estos consejos tuve la sensación de cosa conocida, aunque un poco lejana en mi recuerdo; y, efectivamente, después de unos momentos de búsqueda y reflexión, dí con el mismo pasaje en el *Catálogo de las ciencias* de *al-Farabi*, para mi medianamente familiar, por cuanto después de la prematura e inesperada muerte de mi querido y recordado profesor don Angel González Palencia, hube de encargarme de corregir las pruebas de su segunda edición y del reajuste de las notas que en la misma se efectuó (28).

Pero el citado pasaje no debe de ser tampoco original de *al-Farabi*, sino que parece agregado posteriormente al fin de su opúsculo en el manuscrito 646 de El Escorial, utilizado por González Palencia como base de su edición (29). Esto se prueba por varias razones: primero, porque su mismo título lo indica (*Fasl min gayr hada al-kitab*, "Capítulo de otro libro"); luego, porque no se halla en el manuscrito de El Cairo utilizado por el profesor 'Utman Amin en su edición de 1931; y, finalmente, porque falta asimismo en las dos versiones latinas medievales publicadas por González Palencia, una verosímilmente de Domingo Gundisalvi y la otra de Gerardo de Cremona.

Tal coincidencia —cuyo origen explicaré en otra ocasión— me llevó a comparar, aunque hasta ahora sólo de manera restringida, los opúsculos de *al-Farabi* y *Aben Házam*, los cuales, si bien presentan una estructura externa similar, están elaborados con un criterio muy diverso, pues el autor cordobés, además de invertir el orden establecido por *al-Farabi* para la lógica y las matemáticas, supedita su clasificación de las ciencias al plan pedagógico de su enseñanza y acentúa el aspecto religioso y teológico en orden a que el hombre enfoque todos sus conocimientos a la consecución de su fin último, objetivo supremo de su vida en la tierra.

* * *

En la tercera y última parte de su opúsculo trata Aben Házam de la relación que todas las ciencias guardan entre sí; pero, una vez más, y en consonancia con todo lo anterior, su criterio es también aquí casi exclusivamente religioso. El fin para el cual ha sido el hombre creado y puesto en el mundo, y por el que debe consagrarse al estudio, consiste únicamente en saber y cumplir lo que Dios quiere de él; y el medio de conseguir ese fin es conocer, confesar y practicar la ley revelada por Dios. Pero esto preexige, de una parte, el conocimiento de la lengua, de la gramática y de la poesía, para entender la ley que en dicha lengua está escrita; y, de otra, ciertas nociones de historia genealógica, de cálculo aritmético, lógica, medicina, etc., para los fines indispensables tanto en la vida religiosa como en la profana (30).

De aquí deduce Aben Házam la obligación que todo hombre tiene de evitar la ociosidad y ocuparse en una de las profesiones más meritorias y útiles a la sociedad, entre las que prima el estudio de las ciencias religiosas, lo mismo si está cierto de la vida futura, como si de ella duda o en ella no cree: en el primer caso, porque resultaría absurdo gastar en otras ocupaciones el tiempo y el esfuerzo necesarios para conocer y poner en práctica los medios indispensables para lograr un fin de cuya existencia está completamente cierto; en caso de duda, porque sería también un insensato quien no emplease todos los medios a su alcance para examinar tan delicado problema y abandonar ese estado de incertidumbre; en cuanto al tercer caso —el de quien no cree en la existencia de una vida ultraterrena—, Aben Házam se adelanta en varios siglos a la actitud de Pascal e intenta convencer al incrédulo de la imposibilidad de lograr en esta vida terrena la felicidad a que aspira, sembrando con ello la duda en su espíritu y moviéndolo a estudiar a fondo este problema (31).

Estas páginas, de tal profundidad y viveza que acaso resulten las más logradas de todo el opúsculo, culminan en las siguientes palabras acerca de los incrédulos, que lo son por creerse sabios: "Esos tales no son verdaderos sabios, pues, aun cuando dominen una reducida parcela del saber científico, es mucho más lo que ignoran, aparte de que todo su esfuerzo en este campo no les ha servido para salir de las tinieblas de su ignorancia respecto a la existencia de Dios... Envanecidos por poseer una porción pequeña de alguna ciencia, creen que ese es el *summum* a donde puede llegarse, y desprecian todas las demás, minimizando a sus cultivadores. Achaque suele ser éste de principiantes en el tiempo de su adolescencia y en la flor de su juventud, mas puede decirse también que semejante enfermedad resulta de ordinario incurable aun con el correr de los años y el natural desarrollo de la capacidad intelectual" (32).

Conforme a esta menguada visión —concluye Aben Házam—, los teólogos desprecian a los juristas, a los astrónomos y a los médicos; los filólogos, por su parte, desestiman a los teólogos, y los médicos se burlan por igual de los teólogos, los juristas y los astrónomos. Pero todos ellos, al poner su afición en una sola ciencia con menosprecio de las demás, yerran lamentablemente, como aquél que se preocupa tan sólo de allegar herramientas y materiales pasa edificar, más sin emplearlos jamás en construir edificio alguno. Es necesario, por tanto, afirmar que, si entre todas las ciencias existe una íntima relación, igual ha de ser la solidaridad y armonía entre los cultivadores de cada una, ya que sólo así la ciencia puede servir al hombre de medio para lograr su último fin.

D. C., O. F. M.

N O T A S

(1) Luego fue reeditada en *Disertaciones y opúsculos*, I, Madrid, 1928, pp. 229-259.

(2) Ocupa los folios 253v-264v.

(3) M. Asín Palacios, *Un códice inexplorado del cordobés Ibn Házam*, en *Al-Andalus*, II (1934), pp. 1-56; el extracto de la *Risalat maratib al-'ulum*, pp. 46-56, donde rectifica ciertas conjeturas que con anterioridad había formulado sobre el contenido de este opúsculo basándose únicamente en su título y en las brevísimas referencias de los biógrafos, ya que se consideraba perdido. Cfr. su obra *Abenházam de Córdoba y su "Historia crítica de las ideas religiosas"*, I, Madrid, 1927, p. 247.

(4) Lleva por título *Risalat al-tawfiq 'ala sari' al-naya bi-jtisar al-tariq*, "Epístola del auxilio divino para hallar por métodos compendiosos el camino de la salvación", y ofrece una sinopsis de las ciencias griegas e islámicas; extracto de Asín en las pp. 9-13 del citado artículo.

(5) *Fasa'il Ibn Hazm al Andalusi*, Cairo, 1954. La edición del opúsculo *Risalat al-tawfiq*, pp. 43-55; la de *Risalat maratib al-'ulum*, pp. 59-90. El editor no alude en su introducción al trabajo de Asín.

(6) A lo largo de estas páginas, y en más de una ocasión, habré de seguir muy de cerca las palabras de Asín, por cuanto su extracto es a veces una auténtica e insuperable traducción.

(7) El propósito de subrayar aquí esta especial relación me obligará a prescindir de ciertos aspectos en el análisis del opúsculo de Aben Házam, a fin de exponer con la mayor claridad posible el esquema de su trayectoria didáctica.

(8) En la *Historia de la España musulmana* de E. Lévi-Provençal, traducida por don Emilio Garía Gómez, se alude ya a este aspecto del opúsculo con las siguientes palabras: "Esta *risala*, que merecería ser publicada y traducida íntegramente, está llena de puntos de vista del mayor interés, aunque siempre personalísimos y acerados, sobre la jerarquía de las ciencias que regía en la España del siglo XI y sobre las obras clásicas que servían de base para la enseñanza". *Historia de España* dirigida por Menéndez Pidal, V, Madrid, 1957, p. 266, nota 30.

(9) *Risala*, ed. p. 59.

(10) *Risala*, ed. p. 61.

(11) *Risala*, ed. pp. 61-62.

(12) *Risala*, ed. p. 63.

(13) *Risala*, ed. pp. 63-64.

(14) *Muqaddima* ("Prolégomènes"), ed. Quatremère, III, p. 263; traducción francesa por De Slane, III, París, 1888, pp. 288-289.

(15) *Prolégomènes*, III, pp. 286-287, trad. De Slane.



(16) Henri Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle*, 2.^a ed., París, 1953, pp. 24-27.

(17) Acerca del teólogo, jurisconsulto y filólogo *Abu 'Ubayd al-Qasim Ibn Sallam al-Harawi*, muerto probablemente en Meca o Medina el año 223/837, cfr. *Encyclop. de l'Islam*, I, 114; Brockelmann, *GAL*, I, 106 y *Suppl.*, I, 166.—Sobre *Abu Baḳr Muhammad Ibn al-Hasan al-Zubaydi*, maestro de *Hisam II* y muerto el año 379/989, cfr. F. Pons Boigues, *Historiadores y geógrafos árabe-españoles*, Madrid, 1898, pp. 90-93. Su *Mujtasar al-'ayn* es un compendio de diccionario de *Jalil Kitab al-'ayn*, que se hizo clásico en las escuelas de la Península y del que se conservan algunos ejemplares en bibliotecas españolas. Cfr. Hartwig Derenbourg, *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, I, París, 1884, p. 392; F. Guillén Robles, *Catálogo de los manuscritos árabes existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid*, Madrid, 1889, p. 4, n.º V; Pons Boigues, *op. cit.*, p. 92, n.º 5, etc.

(18) Acerca de *Muhammad Tabit Ibn Tabit*, cfr. *Ibn al-Nadim, Fihrist*, ed. Cairo 1348/1929, pp. 103-104.—Sobre *Ibn al-Anbari*, muerto en 328/939, cfr. *Encycl. de l'Islam*, II, 354; Brockelmann, *GAL*, I, 119 y *uSpl.*, I, 182.—Para *Abu 'Ali al-Qali*, muerto en 356/967, cfr. *Encycl. de l'Islam*, II, 736; Brockelmann, *GAL*, I, 132 y *Suppl.*, I, 302.—En cuanto a *Abu Hanifa*, muerto en 282/895?, cfr. *Encycl. de l'Islam*, I, 1005; Brockelmann, *GAL*, I, 123 y *Suppl.*, I, 187.

(19) *Risala*, ed. pp. 65-66.

(20) *Risala*, ed. p. 67; líneas editadas ya por Asín en el citado artículo de *Al-Andalus*, II, p. 49, nota 1.

(21) *Risala*, ed. pp. 67-68.

(22) *Risala*, ed. pp. 71-72; las ideas de Aben Házam acerca de la ciencia histórica no dejan de tener cierto interés dentro del plan pedagógico en que él las encuadra.

(23) *Risala*, ed. pp. 72-73.

(24) *Risala*, ed. p. 76.

(25) *Risala*, ed. p. 77.

(26) *Risala*, ed. p. 78.

(27) *Risala*, ed. pp. 80-81.

(28) Madrid, Instituto Miguel Asín, 1953, pp. 107-108 del texto árabe, 79 de la traducción. Aparte ligerísimas variantes de origen gráfico, el copista del manuscrito escurialense omitió una línea del texto, que aparece completo en Aben Házam.

(29) De momento no puedo afirmar si falta también, aunque lo estimo probable, en el manuscrito descubierto en Nagaf por el jeque *Muhammad Rida al-Sabibi* y publicado en 1921 en el periódico *Al-Irfan* de Saida, ni en el manuscrito 1604 de la Biblioteca Kuprulu de Istanbul. Sobre estos dos manuscritos, véase la introducción de González Palencia a su ed. y trad. del opúsculo de *al-Farabi*, pp. X-XI.

(30) *Risala*, ed. p. 81.

(31) *Risala*, ed. pp. 83-86. A *Los precedentes musulmanes del Pari de Pascal* ya había dedicado don Miguel Asín un extenso artículo de 64 páginas en el *Bolet(n de la Biblioteca Menéndez y Pelayo*, Santander, 1920.

(32) *Risala*, ed. p. 86.

MANUEL OCAÑA JIMENEZ

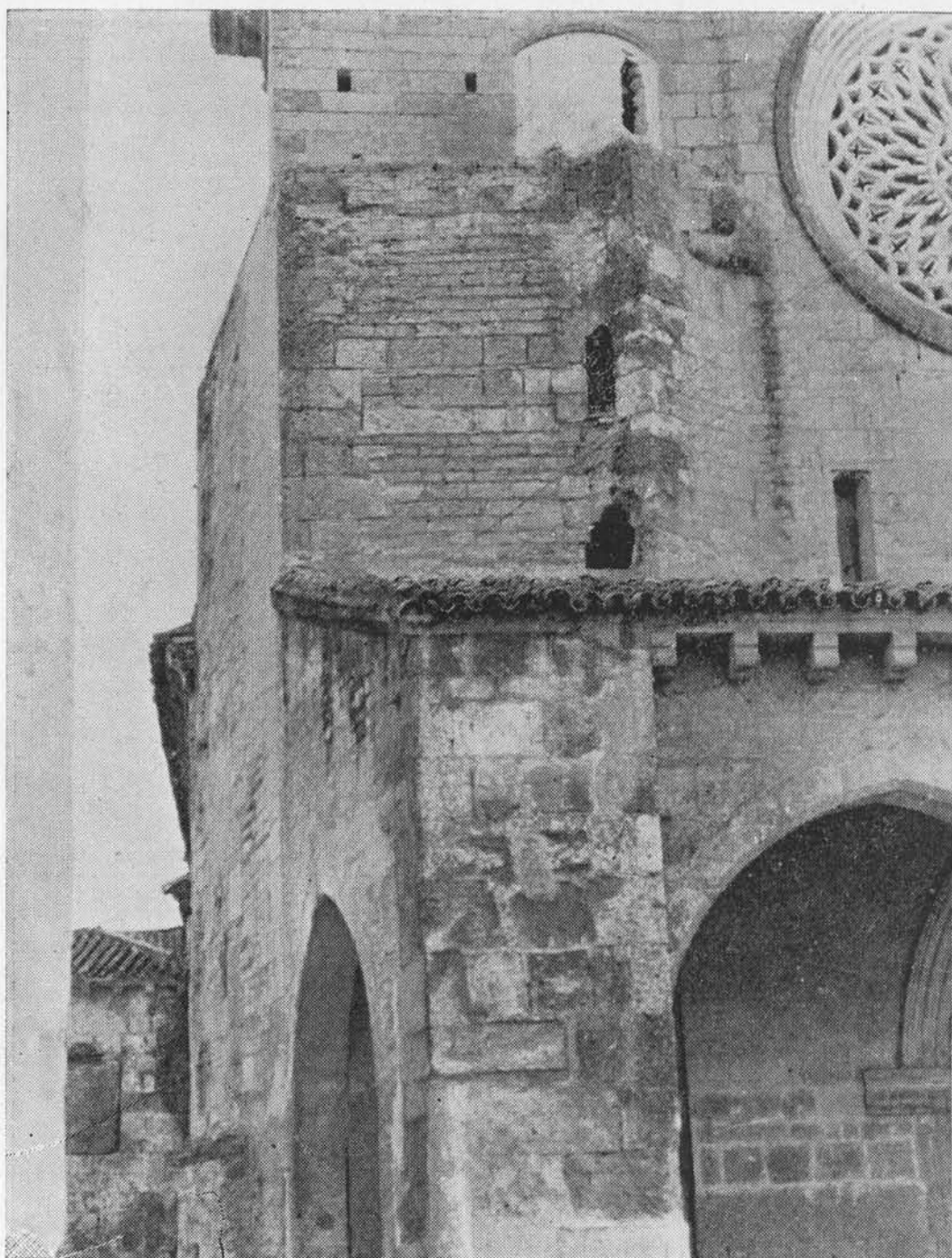
DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS CALIFALES DE LA REAL
ACADEMIA DE CÓRDOBA

Notas sobre la Córdoba
de Ibn Hazm

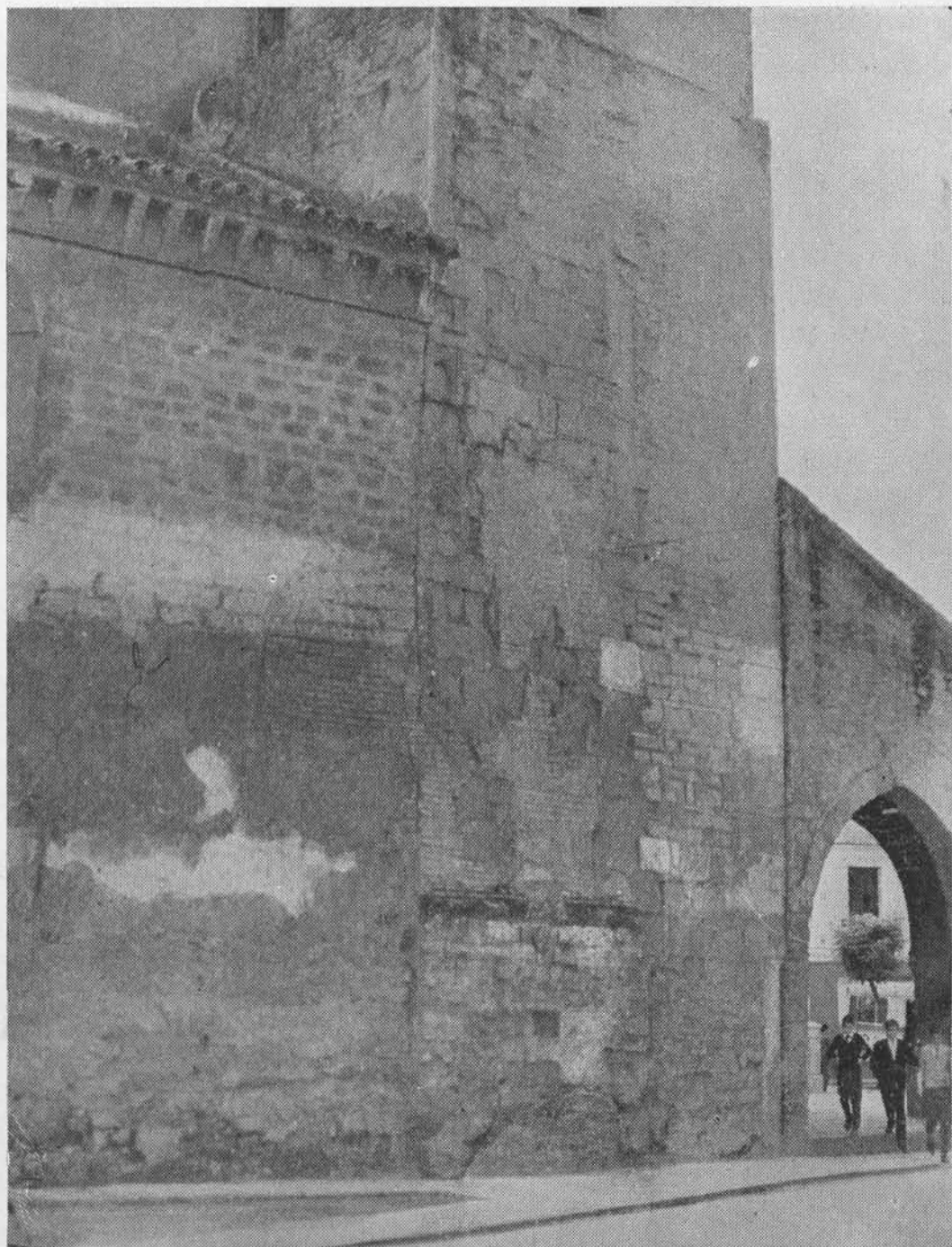




Iglesia de San Lorenzo, erigida sobre el viejo solar de la mezquita del arrabal de Munity al-Mugira



Vista de la parte baja de la torre de la iglesia de San Lorenzo desde la misma esquina de la calle Roelas, donde apareció, en 1844, la lápida árabe que conmemora, entre otros trabajos, el de la construcción del alminar en que dicha torre se asienta



Vista del cubo del alminar por su fachada a la calle Ruano Girón



Lápida conmemorativa de los trabajos que se realizaron en la mezquita del arrabal de Muniyaf al-Mugira por orden de la *sayyida* Mishtaq.

Vista, desde la torre actual de la iglesia de San Lorenzo, de la zona que ocupó el ensanche del arrabal de Muniyat al-Mugira hacia al-Madina al-Záhira. En primer término, las casas adosadas a la cerca almorávide de la Ajarquía (1).—Detrás del caserío, los llanos que ocuparon antaño el Shabular y la Ramla (2). Y al fondo, cayendo en vertical sobre el Guadalquivir, la cortadura que, en época musulmana, se denominó «Escarpe de Mawwaz» (3).



MANUEL OCAÑA JIMENEZ

DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS CALIFALES DE LA REAL
ACADEMIA DE CÓRDOBA

Notas sobre la Córdoba de Ibn Hazm

*Conferencia dada en el IX Centenario
de Abén Házam el 14 de mayo de 1963.*

Entre los infinitos temas que surgen espontánea e inevitablemente ante la mera evocación de la figura de Ibn Házam, hay uno que, sin merma del mucho interés que tiene para la generalidad, ejerce cierta especial atracción sobre cuantos hemos nacido en esta ciudad milenaria, lo que hace que su inclusión sea obligada en este curso dedicado a Ibn Házam y su época. Me refiero, concretamente, a un tema de urbanismo, que podría titularse, con toda propiedad, La Córdoba de Ibn Házam, toda vez que es difícil encontrar un nombre más significativo y señero que el de nuestro gran polígrafo para definir esa Córdoba pretérita que pierde, tras un corto período de guerra civil o *fitna*, toda su magnificencia urbana de los días del Califato, a la par que la hegemonía política de al-Andalus. Mas, por desgracia, este tema es de una amplitud y de una complejidad tales, que no me es posible desarrollarlo a fondo en los contados minutos que debe durar mi disertación, por lo cual, solo voy a hacer, seguidamente, una exposición esquemática del mismo y, a la par, la relación de algunas cuestiones que de él se derivan, tratadas todas de manera sucinta, salvo una, que, por estar íntimamente ligada a Ibn Házam, tiene carácter excepcional y me obliga a ocuparme de ella con la extensión necesaria, como se verá en su momento.

LA CORDOBA DE IBN HAZAM

Sobradamente conocida es la fecha del nacimiento de Ibn Házam: miércoles, 7 de noviembre del 994, J. C. Nace, por consiguiente, dentro del período álgido de la dictadura de Almanzor, cuando Córdoba es una de las ciudades más populosas del mundo y, por descontado, la mayor de la Europa de entonces. Sobre esa Córdo-

ba, las fuentes históricas nos han conservado numerosas e interesantes noticias. que han sido aprovechadas, con más o menos fortuna, por cuantos especialistas se han ocupado del tema, y, muy especialmente, por el inolvidable profesor Levi-Provencal en su *España musulmana*, lo que me exime de sacarlas nuevamente a la luz. Nos bastará saber para nuestro propósito que tales noticias permiten formarnos una idea bastante clara y completa de cómo la Córdoba visigoda, la conquistada por Mugit al-Rumí y que no era otra cosa que una triste semblanza de lo que había sido la Córdoba romana, inicia un proceso de expansión, al recibir la nueva savia vital del Islam, y no cesa de dilatar su casco urbano hasta los días de Muhammad Ibn Abí 'Amir, cuando se ha convertido ya en la tan discutida ciudad del millón aproximado de habitantes, de las doscientas y pico mil casas para la plebe y la clase media, además de unas sesenta mil ocupadas por la aristocracia y los altos funcionarios del Estado, de las mil ochocientas mal contadas mezquitas, de los novecientos baños, de los ochenta mil locales para el comercio, etc. ... A mi juicio, estas cifras son, por el momento, indiscutibles, y debemos aceptarlas sin someterlas a crítica, pues, aunque se crea lo contrario, no estamos todavía en condiciones de poder determinar sobre el terreno cuáles fueron los límites exactos alcanzados por esa Córdoba almanzoreña, y huelgan las argumentaciones gratuitas sobre el particular hasta tanto que tales límites no se conozcan a ciencia cierta. Ahora, solo podemos hablar, con pleno conocimiento de causa y efecto, del proceso que la ciudad siguió en su evolución y que es, en síntesis, como sigue.

La Córdoba que encuentran los musulmanes de la Conquista consta, esencialmente, de un núcleo urbano amurallado, que será para ellos la al-Madina en lo sucesivo; de dos arrabales allende el río, Secunda y Tercios, y de una serie de pequeños barrios de los cuales unos han nacido en torno de ciertas iglesias y monasterios existentes extramuros y otros son restos de antiguos vicos romanos. Tales barrios están diseminados alrededor de la parte murada, pero abundan más al oriente de ésta, lo que quiere decir que las directrices que ha de seguir forzosamente la urbe tan pronto como inicie su expansión apuntarán hacia los otros tres lados. Así, cuando los cristianos y los judíos han de abandonar la al-Madina obligados por los conquistadores, los primeros van a engrosar, como es lógico, los viejos barrios extramuros, sin distinción o preferencia; mas los segundos levantan sus nuevos hogares al norte de la ciudad. De este modo, se inaugura la expansión por la zona septentrional, y el límite máximo que ha de alcanzar la misma lo constituirá la Rusafa, fundada por 'Abd al-Rahmán I el Inmigrado. Mientras tanto, se ha iniciado también la expansión hacia Poniente con el nacimiento del arrabal de Balat Mugit de origen bien conocido, y esta expansión no cesará ya hasta los días de 'Abd al-

Rahmán III, cuando el primer califa cordobés funde al-Zahra', la cual vendrá a señalar el límite del desarrollo urbano de Córdoba por este lado. El comienzo de la expansión hacia Mediodía coincide, poco más o menos, con el de la occidental; pero no dura, ni con mucho, lo que ésta, ya que al-Hakam I la paraliza virtualmente cuando el célebre motín del Arrabal, a consecuencia del cual manda arrasar Secunda, el arrabal amotinado, prohíbe que vuelva a ser reconstruido y lega a sus sucesores la orden terminante de que esta prohibición se mantenga en vigor durante todo el tiempo que los Banu Umayya tengan mando en al-Andalus, orden que se cumplirá después de manera implacable no solo por los monarcas de la familia Omeya, sino incluso por los que siguieron a éstos de otras dinastías hasta la Reconquista, según testimonio de Ibn al-Abbar. Y la expansión que se inicia más tardíamente, ya en días de al-Hakan II tal vez, es la oriental, cuando comienzan a surgir nuevos barrios tras de los viejos vicos mozárabes, y culmina con la fundación de al-Záhira por Almanzor, la cual, a semejanza de al-Zahra por el lado opuesto, vendrá a señalar el máximo límite alcanzado por la ciudad al extenderse hacia Oriente. Por tanto, la Córdoba 'amirí, esto es, la Córdoba donde vino al mundo nuestro Ibn Házam, tiene por límites: a al-Záhira por el Este; a la Rusafa por el Norte; a al-Zahra' por el Oeste, y al emplazamiento del secular barrio de Secunda por el Sur. De estos límites, sólo constituye una incógnita hasta el presente la situación de al-Záhira, pues los otros tres están perfectamente localizados. Podría añadir que esa incógnita de al-Záhira es probable que se desvanezca en fecha muy próxima, puesto que estamos desarrollando en la actualidad una intensa campaña de exploración, que va dando unos frutos excepcionales y, además, con una facilidad de todo punto insospechada; pero permítaseme que silencie en esta ocasión cuáles son tales frutos, pues el hablar de ellos me obligaría a concretar distancias y, consiguientemente, a entrar en la crítica de las noticias antes aludidas, apartándome en absoluto de la línea general que me he propuesto seguir en esta conferencia. Quede, pues, la nueva, que supongo es interesantísima para todos, envuelta en una atmósfera de *suspense* a la moda de estos tiempos, y pasemos a concretar que de esa Córdoba de los límites expuestos es, precisamente, de la que hemos de partir ahora para hablar de la Córdoba de Ibn Házam, como hemos acordado denominarla.

En realidad, y según se infiere de los datos que el propio Ibn Házam aporta al respecto en sus escritos, nuestro insigne paisano solo vive en Córdoba de modo ininterrumpido hasta principios del año 404 H. (= 13 julio 1013 J. C.); ya que después de esta fecha son contadas las veces que puede volver a su ciudad natal, en estancias fugaces, casi siempre, de contados días de duración. Pero en esos diecinueve años escasos que median entre aquel 7 de no-

viembre del 994, ya citado, en que nació, y este 13 de julio 1013, fecha de su forzada partida, un destino infausto le tenía reservado el triste privilegio de vivir, activa e intensamente, la total ruina de su querida patria chica.

En efecto, la semilla de la *fitna* había sido virtualmente sembrada en al-Andalus el mismo día en que murió el sabio califa cordobés al-Hakan II; arraigó pronto, porque la inauguración de la dictadura de Almanzor le deparó un campo excelentemente abonado por el descontento y, en consecuencia, propicio para ello; en este campo fue desarrollándose con todo vigor, y, para el día del nacimiento de nuestro Ibn Házam, ya había dado flores abundantes, cuyos efluvios maléficos saturaban por entero la atmósfera de Córdoba y hacía mella profunda en el espíritu de cuantas personas habitaban en la metrópoli a la sazón. Los cordobeses, bajo los efectos de tales efluvios, veían pasar los días en constante desazón e inquietud, con una desconfianza total en el hoy que vivían y un temor infinito a enfrentarse con el inmediato mañana, cual si ese mañana fuese sinónimo de muerte y desolación. Mientras tanto, allá por el arrabal de Munyat al-Mugira, en la flamante mansión del ministro Ahmad Ibn Hazm, transcurrían apaciblemente la niñez y adolescencia de aquel al que ahora rendimos homenaje universal. El mismo se encargaría de relatarnos, años más tarde, cómo inició su formación rodeado del harén familiar, donde las mujeres le iban enseñando, paulatina y ordenadamente, los rudimentos del Lenguaje, de la Religión, de la Poesía, etc. ..., a la par que los misterios de la Vida y del Amor. Nada nos dejó dicho, en cambio, con referencia al ambiente de intranquilidad en que tuvieron que vivir, necesariamente, sus mayores por aquella época; pero no hace falta, a fin de cuentas, puesto que ese ambiente es presumible, sabiendo lo que ocurrió a continuación.

Porque es lo cierto, que la flor de la *fitna* estaba ya pronta para transformarse en fruto. De nada sirvió que la dictadura 'amirí contase cada día con nuevos contingentes de tropas mercenarias para mantener su estado de fuerza contra todo evento. Y un día de los días, concretamente, el martes 15 de febrero del año 1009 J. C., Muhammad al-Mahdí se subleva contra Hisham II, el califa nominal a la sazón, y se alza con el poder. En la misma noche del martes al miércoles, se inicia el asalto a al-Madina al-Záhira, la odiada residencia de los 'Amiríes, y, ya para el miércoles, las huestes del rebelde al-Mahdí se apoderan de ella y la someten a un saqueo atroz. Finalmente, tres días después al-Záhira es incendiada y destruida por completo, y la misma suerte corren las ricas mansiones de los grandes dignatarios de la corte 'amirí, las cuales estaban emplazadas en los arrabales de la susodicha al-Záhira y en el de Munyat al-Mugira ya citado, sin que se librara de la destrucción la casa del recién depuesto ministro Ahmad Ibn Házam. Es entonces cuando éste ha de mudarse con su familia a unas

viejas casas que poseía en el arrabal de Balat Mugit, o sea, a Poniente de la al-Madina como sabemos, y con él va su hijo 'Alí, el futuro gran polígrafo, que no había cumplido aún los quince años de edad. Cuando apenas lleva ocho meses viviendo en Balat Mugit, sobreviene la reacción de los bereberes, a los que acaudilla un nuevo pretendiente al trono Omeya, Sulaymán al-Musta'in, y se abre un nuevo período de luchas que durará hasta mayo del año 1013, y del que se inferirán para Córdoba las consecuencias más funestas. El propio Ibn Házam nos hará más tarde la historia de este período al ocuparse, incidentalmente, de Sulaymán al-Musta'in en su *Chamhara*:

“Fue, —dice—, el hombre más nefasto para al-Andalus y su pueblo, pues dió poder a su ejército de bereberes, quienes asolaron Madinat al-Zahra' y a la población de Córdoba, excepto la al-Madina y un extremo del *chanib* oriental, y arrasaron las aldeas, casas y ciudades de los alrededores, llevando la desolación a sus habitantes, con muerte y cautiverio, sin que él desaprobase ni recificase nada”.

Y con estas palabras, que resumen de manera magistral cómo se consumó por completo la ruina urbana y monumental de la Córdoba de Ibn Házam, queda completa la semblanza que me proponía dar de ella.

Algo, todavía, queda por añadir, y esto a simple título de curiosidad: la ruina de la Córdoba de Ibn Házam se produce según un proceso que es, justo, la antítesis del que siguió la Córdoba de los walíes, de los emires y de los califas en su evolución urbana. Así, primero se destruye al-Záhira y los arrabales orientales más modernos, que surgen alrededor de la residencia 'amirí o en sus proximidades; a continuación, Madinat al-Zahra' y los arrabales de Occidente en su totalidad, contándose Balat Mugit como el último de ellos que fue arrasado; y, finalmente, los arrabales septentrionales con la Rusafa en primera línea, ya que la destruyeron los propios cordobeses mientras los bereberes hacían otro tanto con al-Zahra'. Y, por consiguiente, la Córdoba de la que salió Ibn Házam un 13 de julio del año 1013 J. C., había quedado reducida, poco más o menos, a la misma extensión que ocupara la Córdoba conquistada por Mugit al-Rumí tres siglos antes.

EL ARRABAL DE MUNYAT AL-MUGIRA

Mañana, y según está anunciado en el programa oficial de este IX Centenario, se va a colocar, en el barrio cordobés donde nació Ibn Házam, una lápida que conmemore tan fausto acontecimiento. Para cualquiera que conozca a fondo la biografía de nuestro relevante paisano y esté al tanto de cuanto se lleva es-

critico sobre él, no habrá dejado de constituir una sorpresa el anuncio de semejante acto, toda vez que, hasta el momento presente, no hay constancia de que nadie haya conseguido determinar el emplazamiento de tal barrio. E, incluso, me atrevería a afirmar sin temor a equivocarme, que no habrá faltado quien crea que dicho acto es mero producto de un apasionado espíritu provinciano, y no lógica consecuencia de un estudio frío y sereno de la cuestión. Por ello, y con el fin de desvirtuar cualquier mal entendido que pueda surgir al respecto, me considero obligado a exponer aquí las razones que han inducido a señalar un determinado barrio cordobés de la actualidad, como el auténtico donde nació Ibn Házam hace novecientos años.

Todos sabemos que el dato preciso para fijar la fecha y circunstancias del nacimiento de Ibn Házam, nos lo da él mismo cuando dice:

“Nací en Córdoba, en el *chanib* oriental, en el arrabal de Munyat al-Mugira, antes de la salida del sol y después de la salutación del Imán que corresponde a la oración de *al-subh*, al final de la vela del miércoles, último día de la luna de ramadán al-mu'azzam —día séptimo de noviembre— del año 384, en la constelación de Escorpión”.

Y sabemos, asimismo, que este texto lo escribió Ibn Házam con su propio puño y letra, y se lo remitió al célebre *qadi* toledano Abu-l-Qasim Sá'id b. Ahmad. de cuyos escritos lo copió más tarde nuestro también paisano Ibn Bashkuwal, lo que hace que su contenido nadie se atreva a ponerlo en duda.

Para Ibn Házam, esta almunia había tomado nombre de al-Mugira, el tercer hijo de al-Hakam I, al que éste había nombrado heredero después de 'Abd al-Rahmán, el hijo que había de sucederle en el trono. Y, sin embargo, he sido incapaz de encontrar ningún otro dato relativo a la almunia en cuestión que sea anterior a los días de al-Hakan II.

A mi juicio, Ibn Házam debió de cometer un pequeño *lapsus calami* y confundir al príncipe al-Mugira Ibn al-Hakan I, con ese otro príncipe al-Mugira ibn 'Abd al Rahmán III, el desgraciado hermano de al-Hakan II que habría de morir a manos de los sicarios de Almanzor el mismo día en que subió al trono Hisham II.

Y si esto es así, como supongo, entonces la localización de ese arrabal de Munyat al-Mugira ya no ofrece duda.

En efecto, en el año 1844 y con ocasión de la apertura de una zanja a la entrada de la calle de Roelas inmediata a la iglesia de San Lorenzo de esta capital, apareció una lápida fundacional, escrita en caracteres cúficos y en la que se habla de la construcción de un *manar* o alminar, de la edificación de una *saqayfa* o galería contigua al mismo, y de la renovación del decorado de una

mezquita, todo lo cual se realizó por orden de la *sayyida* Mishtaq, madre del príncipe al-Mugira, y la fecha de la fundación, que está incompleta, se refiere a ramadán del año trescientos sesenta y tantos de la Hégira.

Este dato patentiza que el tal príncipe al-Mugira no pudo ser otro que el ya aludido hermano de al-Hakam II. En cuanto a la mezquita a que se refiere el contexto no hay duda de que se trata de la que se levantaba en época musulmana en el emplazamiento actual de la mencionada iglesia de San Lorenzo, cuya torre renacentista está montada, precisamente, sobre el alminar mismo en que sería fijada esta lápida conmemorativa. Y, como es de lógica el admitir que la *sayyida* Mishtaq hubo de realizar esas obras pías en la mezquita de su propio arrabal, esto es, en la de aquel que tomaba nombre de la almunia de su hijo, y que no se iría a otro barrio a hacer alardes de filantrópica, resulta indudable que ese alminar constituye hoy un bien documentado hito, que señala, de manera inconfundible, cuál fue la zona urbana perteneciente al arrabal en cuestión en los días del Califato.

A mayor abundamiento, cuando el *chanib* oriental o Ajarquía cordobesa fue amurallado por los almorávides hacia 1125, todo el núcleo urbano que rodeaba por entonces la mezquita de la *sayyida* Mishtaq quedó ceñido por el muro, como indicio fehaciente de que ese núcleo, el más viejo, sin duda, del arrabal de Munyat al-Mugira, se había salvado de la destrucción en los luctuosos días de la revolución que llevara al trono del califato cordobés a Muhammad al-Mahdí. Y, por contra, todo el terreno ocupado antaño por las grandes y fastuosas residencias de los magnates 'amiríes, nacidas al influjo de al-Madina al-Záhira y que no sobrevivieron a ésta, quedó fuera de muralla, como zona totalmente yerma que era a la sazón.

¿Por qué respetaron las huestes de al-Mahdí esa parte vieja del arrabal principesco y, en cambio, asolaron todas las flamantes residencias que formaban con él un todo conjuntado y lo unían a la ciudad almanzoreña? Se dirá que por la simple razón de que el odio de los sediciosos iba dirigido, concretamente, hacia dichas residencias y no contra el arrabal en general. Pero esta contestación no puede convencernos en absoluto, pues sabemos de sobra por los muchos ejemplos que nos aporta casi a diario nuestro agitado mundo, que cuando una turba enajenada de antemano por un ideal se lanza contra sus enemigos con afán de exterminio, cae pronto en la ceguera más absoluta, no tanto por pasión política como por conveniencia, y realiza las mayores crueldades y desatinos con todo cuanto se le pone por delante, sin parar mientes en que puede estar haciendo pagar a justos por pecadores. Y para que esto no ocurra, hace falta que exista una fuerte mano directora, la cual sepa imponerse a la masa desde el primer momento

y conducirla de manera diestra contra los auténticos objetivos que se pretenden alcanzar con la revolución. Este es el caso, incuestionable, de la sublevación que nos ocupa, pues aquel informe tropel de sangradores, carniceros, silleros y otras gentes de vulgar condición, que formaron el cuerpo de tropas de al-Mahdí, según han dejado relatado testigos presenciales del hecho, fue capitaneado por un personaje del que basta enunciar su nombre para darnos cumplida respuesta a la anterior pregunta: Muhammad b. al-Mugira. Porque es lo cierto que fue el propio hijo del tantas veces citado príncipe al-Mugira quien dirigió el asalto, saqueo y final destrucción de al-Madina al-Záhira y de las mansiones 'amiríes circundantes y quien se preocupó muy mucho, sin duda alguna, de que la ruina y desolación no afectase a su propio patrimonio familiar de Munyat al-Mugira, las viejas casas del arrabal de ese nombre, y también, cómo no, de que fuese respetada la mezquita que había sido engrandecida por su abuela, la *sayyida* Mishtaq.

Por tanto, venimos obligados a creer, sinceramente, que el sitio elegido para inmortalizar la fecha y lugar de nacimiento de nuestro Ibn Házam en el mismo atrio de la iglesia de San Lorenzo o antigua mezquita del arrabal de Munyat al-Mugira, es el más indicado, a falta, claro está del propio solar donde estuvo emplazada la casa de ese buen ministro Ahmad Ibn Házam, que fue su progenitor.

M. O. J.

S. GONZALEZ NOGALES, S. J.

PROFESOR DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA DE LA
UNIVERSIDAD DE ALCALA DE HENARES (MADRID)

Teoría y clasificación de la Ciencia según Ibn Hazm



S. GONZALEZ NOGALES, S. J.

PROFESOR DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA DE LA
UNIVERSIDAD DE ALCALA DE HENARES (MADRID)

Teoría y clasificación de la Ciencia según Ibn Hazm

No puede faltar en la conmemoración milenaria del gran poeta cordobés, una de las facetas más brillantes de su personalidad. Nos parecería imposible que un hombre tan metido en el bullicio de la política de su época, pudiese sacar tiempo para una actividad científica tan intensa como la que reflejan sus múltiples publicaciones. Quiero fijarme en este trabajo en ese aspecto científico, sobre todo en lo relacionado con la filosofía.

A este aspecto filosófico le ha dedicado unas páginas muy valiosas don Miguel Cruz Hernández (1). Es hasta el presente la mejor síntesis publicada sobre sus ideas filosóficas. A esta labor de síntesis le había precedido un análisis muy amplio de Asín Palacios, al que se le podía calificar como el descubridor de la personalidad científica del gran polígrafo cordobés. No voy, pues, a detenerme en presentar esa visión de conjunto, que puede encontrarse perfectamente trazada, en lo que lo permite el material hasta ahora descubierto, en la obra de Asín y del señor Cruz Hernández.

Voy a exponer únicamente en breves líneas un punto que, refiriéndose a la filosofía, tiene relación también con todas las otras ramas del saber, y que hoy día despierta gran interés. Me refiero al problema de la clasificación de las ciencias (2). No parece que Ibn Hazm se haya planteado de una manera refleja el criterio científico que ha de presidir una clasificación sistemática de las ciencias. Con los datos, sin embargo, que poseemos, podemos sacar en claro cuál era su concepción de la ciencia, las distintas disciplinas que él dominaba en su vasto saber, e incluso el esquema de clasificación que más o menos estaba presente en su cabeza, cuando en sus obras redactó las distintas clasificaciones que hoy se conservan.

Su misma formación cultural un tanto anárquica debió de contribuir a esa falta de sistematización de las ideas, en lo que a la clasificación de las ciencias se refiere. Se puede decir que las mismas necesidades de la vida fueron dictando el ritmo de su aprendizaje. Este, según ha observado Asín Palacios, se puede dividir en dos grandes etapas: una hasta los 30 años y otra hasta el fin de sus días (3).

La primera estuvo determinada por las pretensiones de su padre, que quería que su hijo fuese político como él. Ahora bien, el acceso a los cargos políticos exigía como preparación una formación casi exclusivamente literaria. Esta la recibió en su infancia por medio de las mujeres del harem que le enseñaron las primeras letras: lectura del Corán, escritura y recitación memorística de poesías clásicas. Consta además que asistió en la mezquita de Córdoba a los cursos de literatura clásica que allí se daban. El mismo Ibn Hazm cita las de un profesor que explicaba las poesías anteislámicas (4).

A los 15 años comenzó su enseñanza superior bajo el magisterio de Benalchosur, que le enseñó la historia: tradiciones, dichos y hechos del Profeta (base de la teología y derecho musulmanes), e historia universal sagrada y profana, según el texto del Tabarí. Continuaron este magisterio Humam e Ibn Banus. Una vez instruido en estas enseñanzas religiosas, comenzó su iniciación en la lógica bajo la dirección del célebre maestro el Cataní, que conocía muy bien la enciclopedia aristotélica y la matemática, y ejercía además la medicina. De estos estudios brotó sin duda el aprecio que Ibn Hazm profesará toda su vida hacia la lógica y cuyos frutos se pudieron apreciar en el vigor diléctico de sus constantes polémicas. Culminó, por fin, la formación de su primera época con el estudio superior de lengua y literatura árabes. Su principal maestro fue el mercader egipcio Abu-l-Qasim Abderrahmán, de gran erudición filológica y literaria y gran conocedor de la métrica árabe.

Vemos, pues, que en todo este primer período de su vida hasta los 30 años, además de su formación religiosa musulmana, se especializó, bajo la dirección de buenos maestros, en la gramática y en el léxico árabes, la poesía y la elocuencia, la lógica y la historia. Todo ello quedó plasmado en su "Libro de Amor" (5) que le conquistó su gran renombre de poeta y literato. A esto se juntaba el aprecio por la enciclopedia aristotélica, y la inclusión, en su clasificación de la matemática y la medicina, que veía tan bien representadas en algunos de sus profesores.

A las 26 años siente la necesidad de imponerse en el derecho, y se somete durante tres años al magisterio de buenos maestros, al final de los cuales queda convertido en un buen teólogo, juris-

consulto y apologista del Islam. Una de las cosas que más atraieron la atención de toda su vida fue el estudio comparado de las diversas escuelas jurídicas y de las distintas religiones, que cristalizó en su obra clásica el "Fisal", o "Historia crítica de las religiones, herejías y escuelas" (6).

Asín resume en los siguientes términos el conjunto de los conocimientos de Ibn Hazm en el período de su madurez:

"De su enorme erudición hácese eco todos sus biógrafos que ponderan no sólo su cultura en las ramas de la enciclopedia musulmana (lengua, literatura, poesía, historia, tradiciones poéticas, derecho, genealogías, etc.), sino el profundo conocimiento que poseía de las otras ciencias, extrañas al islam por su origen, es decir, de la lógica y filosofía de los griegos: excluidas, en efecto, las matemáticas en las cuales el mismo Abenhazam confiesa ser profano, todas las ramas de la enciclopedia griega parecen serle familiares, porque, si bien de propósito no pudo tratar de ellas en sus libros por ser éstos de materias teológicas y jurídicas, sin embargo, la estrecha relación que guardan muchos problemas de teología dogmática con otros de metafísica, psicología y física, fuéranle con frecuencia a exponer y discutir algunos de estos últimos, como se puede ver a cada paso en las nutridas páginas de su *Historia*. A esta cultura islámica y griega unía además Abenhazam una tal información en las literaturas judáica y cristiana, que le permitía citar oportunamente en sus polémicas los más variados textos de ambas. . . La disciplina eclesiástica, el tecnicismo teológico, la exégesis bíblica y la doctrina de los Santos Padres no era tampoco materias ajenas a su erudición cristiana. . . Dígase lo propio de las citas que atañen a los libros talmúdicos. . . Fuera de estos casos, las citas de libros son más vagas e imprecisas; pero no por ello dejan de argüir una extensa cultura bibliográfica. Así, por ejemplo, vémosle mentar algunas veces, en esa forma menos exacta, los libros antiguos de los persas, las historias de los pueblos no árabes y las de los emperadores romanos, las crónicas de los reyes de Grecia, obras de Aristóteles, Tolomeo, Flavio Josefo, San Julián de Toledo, San Juan Crisóstomo, etc., etc." (7).

Su concepción sobre la ciencia

Para comprender mejor su concepción sobre la ciencia es interesante observar antes su postura científica, que contrasta un poco con el método de defenderla. El mismo Ibn Hazm nos cuenta los dos bandos en que se dividían el campo de la ciencia en su tiempo. La característica de ambos era un fanatismo cerrado, que comprometía la solución armónica de los problemas planteados por la fe y por la razón. Su antipatía por los dos fanatismos cien-

tíficos es la que va a decidir su postura de equilibrio entre los dos extremos, más cercana a la verdad objetiva que la de sus adversarios, pero que, defendida con el mismo apasionamiento, va a comprometer también su admisión y le va a enajenar la voluntad de ambos partidos.

De una parte estaban los librepensadores, despreciadores de todo lo religioso y dedicados exclusivamente al cultivo de la razón. Su formación científica consistía más o menos en el siguiente patrón: estudio de las matemáticas y propiedades de los números, astronomía, libros de los griegos que determinan las leyes reguladoras del razonamiento discursivo. En esto último entraba ciertamente la lógica, y muy probablemente toda la enciclopedia filosófica, sin distinguir la fuerza de sus argumentos apodícticos, retóricos o polémicos y de mera autoridad. Por último la astrología judiciaria basada en la animación de los astros y su gobierno de los fenómenos del mundo sublunar. La consecuencia de su acervo científico mal dirigido era un desprecio olímpico del Corán, de las tradiciones del Profeta y de todo lo religioso, y en la vida práctica, un desenfreno total, fruto del indiferentismo religioso, o el culto idolátrico de los astros.

En el otro bando extremo estaban los sabios de las ciencias religiosas, despreciadores de toda ciencia natural, y, por lo mismo, o repetidores mecánicos de la letra de la ley o cultivadores de una casuística sin fundamento o crédulos de tradiciones disparatadas. El convencimiento de los demás había que conseguirlo únicamente por una invitación inicial o con una imposición por la fuerza de las armas al que no quisiese aceptarlo por las buenas. La consecuencia era el desprestigio de todo lo religioso para el que tuviese el más ligero sentido de la dignidad humana, y una ignorancia supina en los teólogos, incapaces de poder razonar sus dogmas religiosos.

Ibn Hazm reacciona vivamente contra estos dos extremos. Hace una apología vibrante de la lógica y de todos aquellos conocimientos de la enciclopedia griega que puedan probarse de una manera apodíctica, y exige que esas verdades demostradas con evidencia por la razón se encuentren en los libros sagrados y en las tradiciones del Profeta. Esta postura de conciliación entre la fe y la filosofía es la que le llevará al estudio de la filosofía griega para encontrar en ella las armas naturales con que poder defender su religión.

De esta manera su concepción de la ciencia será esencialmente universal. En ella entrarán todos los conocimientos tanto teológicos como filosóficos, que Dios ha destinado para la inteligencia humana. He aquí cómo nos resume Asín su concepción universalista de la ciencia en uno de los libros de Ibn Hazm: "De todos los

peligros se libra el que consagra su vida al estudio con desinterés absoluto, buscando en él, aparte del logro de su fin último, la conquista de la verdad (patrimonio del hombre que lo distingue de las bestias) sin aspirar a otros bienes caducos, como lo son las riquezas, la fama y los honores. El verdadero sabio los sacrifica todos en aras de la ciencia, para cuyo logro no vacila ante cualquier esfuerzo, por penoso que sea, o ante cualquier gasto, si con él puede adquirir un libro que le sea necesario o útil. Todos lo son a juicio de Ibn Hazm, que en este punto traza un sobrio, pero justo, elogio de ellos, para recomendar a la vez la conveniencia de no limitar la erudición a un solo libro en cada materia, sino ampliarla a varios para contrastar sus diferentes opiniones" (8).

Pero entre estos conocimientos hay una auténtica jerarquía. En esta jerarquía, las ciencias humanas, aunque se trate de la poesía tan predilecta de sus aficiones literarias, ocupará un rango muy inferior al de las ciencias teológicas: "Llegado a esta meta de sus investigaciones, el estudioso no debe ya preferir ninguna disciplina científica a la teología, es decir, al examen de la revelación islámica, ni sustituir el magisterio infalible de Dios y su Profeta por el de cualquier autor humano. Todas las demás ciencias profanas, aún las más exactas y veraces —matemática y lógica, por ejemplo—, son útiles únicamente como propedéuticas y auxiliares para llegar al conocimiento y a la práctica de la ciencia revelada" (9).

Por eso la actitud del sabio que posee las ciencias humanas ha de ser de modestia ante los que poseen ciencias superiores: "Finalmente quizá esa ciencia, de cuya posesión tanto te jactas, sea una de las ciencias modernas, cuya importancia no es grande, como el arte poético y otros análogos. Y en tal caso, compárate con los hombres que poseen ciencias más nobles que la tuya, así en lo temporal como en lo eterno, y acabarás por despreciarte a tí mismo" (10).

Por encima, por lo tanto, de todos los conocimientos naturales están las verdades reveladas. Más aún, el origen de todo conocimiento humano ha de ser una revelación primigenia de Dios al hombre. "Sabemos con certeza que jamás podrían ser adquiridas las ciencias y las artes por el hombre, guiado sólo por las fuerzas naturales y sin el auxilio de la enseñanza. . . Luego forzosamente debemos afirmar que debió existir por necesidad un hombre o más, a quienes enseñase Dios en un principio todo esto, sin intervención de maestro humano, sino mediante inspiración directa, de la cual estuviesen bien seguros los que la recibieran" (11),

Ya Asíñ Palacios había llamado la atención sobre un grupo de teólogos musulmanes que exigían una revelación divina para explicar el origen de todas las ciencias y artes humanas (12). "Desde

Yahiz de Basora (siglos VIII-IX de J. C.), que inicia la idea en Oriente, hasta Averroes, que todavía da fe de su existencia en el siglo XII en Al-Andalus, un grupo de pensadores insiste sobre ella con razones apriorísticas y de experiencia, más o menos desenvueltas y fundamentadas" (13).

Pero ninguno defendió esta verdad del tradicionalismo tan tenazmente, ni la desarrolló con más amplitud que el mismo Ibn Hazm. Ni la medicina, ni la astronomía, ni las artes prácticas, podrían ser adquiridas por el hombre sin una primera revelación: "Y dígase lo mismo del origen de las ciencias, pero entendiendo por tal, no la primera redacción y compilación de los conocimientos científicos en los libros escritos (porque ésa es una tarea que no exige gran esfuerzo, ya que se reduce a consignar por escrito lo que se ha oído y a referirlo a los demás, como se ve en los libros que tratan de lógica, medicina, geometría, astronomía, gramática, lexicografía, poética, métrica, etc.); nos referimos al origen primero del trabajo de inventar la lengua misma y de emplearla como medio de expresión, y la invención del conocimiento científico de la astronomía, al descubrimiento de las enfermedades individuales y de sus especies, de las virtudes de los medicamentos y su aplicación y a la invención primera de las artes. Luego es evidente que la inspiración divina es absolutamente necesaria" (14).

Es curioso observar que ninguno de los predecesores de Ibn Hazm incluye al lenguaje entre las artes y ciencias que exigen un origen profético. Como buen filólogo y tratadista de la filosofía del derecho musulmán no le era indiferente la técnica del lenguaje hasta para decidir no pocos puntos oscuros y controvertidos en la exégesis de la palabra revelada.

Este tradicionalismo rígido y universal lo resume Ibn Hazm en otra de sus obras: "... todo cuanto el hombre conozca, desde el momento en que comienza a existir por obra del Creador, tratándose de verdades que naturalmente no pueden ser conocidas sin enseñanza, es del todo imposible que las conozca sin un maestro al cual se las haya enseñado el Creador y que luego ese maestro enseñe a los demás hombres de su especie lo que su Señor le ha enseñado a él..." (15).

La ciencia es ciertamente un don gratuito de Dios y de ninguna manera se debe al esfuerzo del hombre. Como lo comprueba la experiencia cotidiana de tantos hombres que desean la sabiduría, y a pesar de recurrir a lecturas y a buenos maestros no consiguen nada: "De donde debe inferir el que ya es sabio lo siguiente: que si la sabiduría fuese el resultado exclusivo del personal esfuerzo y aplicación al estudio, de seguro que el sabio sería aventajado por aquellos otros que no lo son. Luego es evidente que la sabiduría es un don de Dios. ¿Cómo encontrar, pues, en ella mo-

tivo de vanagloria, si lo único que cabe es humillarse, agradecer a Dios tan preciado don, pedir que nos lo aumente y rogarle que no nos lo quite?" (16).

De estas ciencias enseñadas por Dios al primer hombre o grupo de hombres, no todas han sido conservadas por la humanidad: "Las ciencias y las artes, privilegio exclusivo del hombre y don singular con que Dios lo ha distinguido entre todas sus criaturas, ha existido desde los más remotos siglos; pero de todas ellas, unas han sobrevivido y subsisten hoy todavía por su necesidad, mientras que de otras, como la magia y la ciencia de los talismanes, quedan tan sólo sus huellas, aparentes o externas, y ha desaparecido su real conocimiento. Dígase lo propio de la música, cuyas tres especies de que los antiguos hablan han desaparecido por completo. La alquimia, en cambio, no ha existido jamás realmente: pues quienes dicen conocerla son unos farsantes que sólo se proponen enriquecerse con moneda falsa, ya que *a priori* es absurda la real transformación del cobre en oro, como la de cualesquiera esencias, unas en otras" (17).

El que la ciencia sea un don divino hace que sea considerada por Ibn Hazm como algo que eleva al hombre y lo constituye como en una casta superior a la de los ignorantes (18), lo libre de muchas tentaciones y de no pocas preocupaciones molestas e inútiles. Esto le obliga también a establecer una serie de leyes morales relativas a la adquisición y a la comunicación de esa ciencia. Por lo pronto hay que aspirar siempre a ocuparse en el ejercicio de las ciencias más elevadas a las que según sus cualidades puede aspirar cada uno. Lo contrario sería malgastar los dones de Dios, como sería despilfarrar una tierra fértil haciendo germinar en ella un solo grano, o plantando jaras silvestres donde se puedan dar muy bien palmeras y olivos (19).

Por lo mismo que la ciencia es manjar de selectos, no se puede lanzar sin discriminación al vulgo. Esto equivaldría a dar miel y confituras a un febricitante, o poner almizcle y ámbar ante las narices del que "padece jaqueca por pirosis biliar" (20).

No conviene perder el tiempo en salvas dedicándose al estudio de cuestiones inútiles. "Ponen algunos tal esfuerzo y perseverancia en profundizar problemas disparatados y absurdos, que, si aplicasen igual trabajo a cuestiones racionales, acabarían por ser más sabios que Alhasan de Basora y Platón el Ateniese y Buzur-chomihir el Persa" (21).

La utilidad de las ciencias se debe medir preferentemente por su conducencia a la salvación eterna: "De todas las ciencias existentes hoy, el hombre debe preferir, pues, las que más útiles le sean para su fin último; las que sólo para la vida presente le aprovechen, habrá de estudiarlas también, pero en la sola medida en

que le ayuden para lograr aquél. Estudiarlas estas últimas para ganar dinero es necedad, pues más fácil y seguramente se gana con la agricultura o el comercio. El dinero, además, no merece tanto sacrificio, pues una vez ganado, "no sabes cuándo te dejará o lo dejarás tú". Estudiarlas para conservar o recuperar la salud, como ocurre con la medicina, es también aleatorio y de utilidad muy discutible, pues nunca es seguro que la enfermedad curada no vuelva o que aparezca otra más grave, ni menos aún es posible evitar la muerte. Si, pues, las ciencias profanas son poco útiles para ganar un dinero deleznable y para conservar una salud temporal, y, a pesar de eso, exigen grande esfuerzo, más razonable será consagrarse al estudio de las ciencias religiosas, que sin tanto trabajo conducen a una felicidad infinita y eterna" (22).

Entre todas estas normas morales que han de regir el ejercicio de la ciencia, hay una que caracteriza el espíritu que animó en sus polémicas a Ibn Hazm: "No hagas daño a tu propia alma obligándola a examinar y criticar las doctrinas perniciosas para convencer de su malicia al que sobre ellas pida tu opinión, porque si esto haces te perderás. Mejor te será contradecirle pura y simplemente, sin razones, aunque con ello te ganes sus reproches, que no conseguir que te confiese su error y se arrepienta, pues en el primer caso te habrás librado del contagio de sus perniciosas doctrinas, mientras que en el segundo es fácil que quedes contaminado" (23). Es toda la mentalidad de una época y que no se compagina tan fácilmente con la postura de equilibrio doctrinal que adoptó Ibn Hazm entre los dos fanatismos que describíamos al principio de esta sección.

Las relaciones entre la ciencia y la práctica de la virtud las describe en estos dos párrafos llenos de sentido común: "Grande es la utilidad que la ciencia reporta para la práctica de las virtudes: ella nos hace apreciar la hermosura de la virtud, y nos mueve, aunque raras veces, a ponerla en práctica; ella nos hace ver la fealdad del vicio, y nos mueve, aunque pocas veces, a evitarlo; ella nos enseña cuánto vale la buena reputación, y nos anima a procurárnosla; ella nos muestra los daños de la mala fama, y nos la hace abominable. De estas premisas se infiere que la ciencia tiene su parte de influjo en la práctica de toda virtud, como la ignorancia la tiene en todo vicio. Infiérese también que de los hombres no adornados de ciencia, únicamente practicarán la virtud aquellos que tengan un corazón purísimo y un temperamento moral muy excelente. En esta categoría entran especialmente los Profetas, porque Dios les ha comunicado la ciencia del bien, sin que hayan tenido que aprenderla de los hombres.

"Sin embargo, entre la turbamulta del vulgo ignorante he visto algunos hombres, aunque en verdad pocos, observar una con-

ducta tan irreprochablemente justa y loablemente virtuosa, que nadie los aventajaba, ni aún el hombre sabio y prudente, consagrado *ex professo* a mortificar sus apetitos. En cambio, entre los que se dedican a los estudios científicos y que conocen perfectamente los preceptos religiosos de los profetas y las recomendaciones éticas de los filósofos, he visto muchísimos que aventajaban a los hombres más malvados de la tierra en su conducta abominable y corrompida, así en público como en secreto. Esto me ha hecho pensar que las virtudes son dones gratuitos de Dios que El otorga o niega a quien le place" (24).

Clasificación jerárquica de las ciencias

No todas las ciencias tienen el mismo relieve para Ibn Hazm. Además del criterio de las cualidades personales que han de decidir, según veíamos antes, las materias a cuyo estudio debe aspirar cada individuo, existen otras normas para juzgar sobre la elevación objetiva de cada una de las disciplinas científicas. A todas ellas ha de presidir la de cierto pragmatismo intelectual. Ya vimos más arriba que no ha de perderse el tiempo en estudios inútiles, aunque sean muy sutiles.

En cuanto a la clasificación de las ciencias, se podría atender en primer lugar al criterio de una mayor o menor dificultad en su abstracción especulativa. Los entendimientos más sutiles han de ir robusteciéndose con el estudio de las materias más difíciles: "Las ciencias abstrusas son como los medicamentos enérgicos, que curan a los cuerpos robustos y matan a los organismos débiles. Así también las ciencias abstrusas acrecientan el talento de la inteligencia vigorosa y la pulen más y más quitándole sus defectos; en cambio matan al hombre de inteligencia débil" (25).

Este es el criterio que parece presidir el aprendizaje de los jóvenes en el ambiente musulmán medieval (26). Ibn Hazm se ha preocupado de trazarnos el plan pedagógico que según él ha de seguir el maestro para el mejor aprovechamiento del alumno: "Hasta los cinco años ha de enseñárseles a hablar con soltura, luego, a escribir claramente, pero sin primores caligráficos, y, simultáneamente, a leer, mediante el Alcorán, cuyo conocimiento le servirá a la vez de medio el más adecuado para su instrucción religiosa y educación moral. Después se ha de entrar ya en el estudio de la gramática y lexicografía, con arreglo a los textos máximos y mínimos ya señalados por Ibn Hazm en su anterior opúsculo, tema tercero, y que aquí de nuevo señala con mayor detenimiento, añadiendo otros libros de consulta, orientales y occidentales o andaluces (27). Las poesías clásicas deben ser también estudiadas como documentos gramaticales y lingüísticos, pero evitando las galantes o eróticas, por su inmoralidad; las bélicas,

que provocan a la cólera y a la injusta violencia; las nostálgicas, que evocan na melancolía romántica inútil y aun dañosa, y las satíricas, que siembran con sus maledicencias la discordia entre los hombres. Sólo dos géneros poéticos son recomendable para Ibn Hazm (aparte del ascético o sentencioso y del narrativo o épico), a saber, la loa y la elegía, siempre que en ellas se evite toda falsedad hiperbólica en el elogio del vivo o del difunto. Este estrecho criterio moral acerca de la poesía árabe no está inspirado en ignorancia o inexperiencia del arte (achaque de censores mojigatos), pues Ibn Hazm era bien conocido como eximio poeta, y de ello se gloria aquí con frases rotundas y tajantes.

“Adquiridos los conocimientos filológicos, debe pasar el estudiante a los científicos, por este orden: primero, el cálculo aritmético y la geometría, como propedéutica, ya para la cosmografía yastronomía, sirviéndose de los libros de Euclides y del Almagesto, ya para la arquitectura y mecánica. De estas disciplinas, como de las anteriores, Ibn Hazm desenvuelve con bastante pormenor el contenido de sus respectivos objetos... Tras estas disciplinas matemáticas, ha de pasar el estudiante a las filosóficas, comenzando por la lógica, que es el arte instrumental de todas ellas, y recorriendo sucesivamente las diferentes partes de la física (mineralogía, botánica, zoología y anatomía del cuerpo humano), siempre con el propósito de vislumbrar a través de las maravillas del cosmos la omnipotencia y sabiduría de su Hacedor. Con este mismo intento debe el estudiante, desde su primera iniciación en las disciplinas científicas, cultivar como descanso el cultivo de la historia, cuyas altas y profundas enseñanzas morales inspiran en quien las recibe sincera aversión a los crímenes que la historia narra y emulación ante los actos nobles de los sabios y santos.

“Así preparado el ánimo, Ibn Hazm recomienda entrar ya de lleno en el estudio de la metafísica. Sus premisas se toman de las ciencias físicas y exactas: con ellas y el auxilio de la lógica llega la razón sucesivamente a establecer que el mundo es temporal, finito y causado y que su causa primera, Dios, es única. De aquí pasa a investigar si la revelación de Dios a los hombres es o no posible, y, una vez demostrada *a priori* su posibilidad y *a posteriori* su real existencia, cede el paso ya la metafísica a la teología dogmática, la cual examina los títulos que exhiben los varios fundadores de religiones positivas para justificar su pretensión de enviados de Dios a los hombres. De este examen crítico y comparado de las religiones humanas —idolatría, brahmanismo, maniqueísmo, cristianismo, zoroastrismo, judaísmo— infiere Ibn Hazm que sólo el Islam ofrece garantías científicas de que su fundador fue verdadero enviado de Dios” (28).

Como puede apreciarse, no existe una ley uniforme y univer-

sal en la España musulmana, de la que se pueda deducir alguna división sistemática de las ciencias. Las circunstancias particulares de cada alumno y las aficiones del maestro son las que deciden en cada caso de una manera meramente pragmatista el orden del aprendizaje. Con todo, en esta programación que ofrece Ibn Hazm se pueden apreciar bien claros los rasgos de la división aristotélica de las ciencias, si bien anteponiendo la matemática a la física y aún a la filosofía.

Fuera de este criterio que pudiéramos llamar pedagógico de clasificación de las ciencias, podríamos intentar ahora fijarnos en las características de las distintas clasificaciones de las ciencias que se encuentran en las obras de Ibn Hazm.

El libro en el que mejor podría aparecer una clasificación de las ciencias es aquel en que Ibn Hazm vertió los conocimientos todos que podían constituir su enciclopedia personal. Me refiero al "Físal" o Historia crítica de las ideas religiosas. Al tratar de resumir en esta obra las distintas doctrinas dentro del Islam para contrastarlas con las que a él le parecían las más auténticas, era de esperar que en su exposición siguiese el orden que mejor expresase la sistematización de sus propias ideas. Pero ni aún aquí aparece esa clasificación sistemática que vamos buscando.

El "Físal", además de ser una Historia de las Religiones, es también y de una manera principal una Historia de los Dogmas y de la Teología Islámica. Es una verdadera enciclopedia del saber islámico de su tiempo. Su contenido lo resume Asín Palacios en su magistral obra sobre Abenhazam: "El plan, en sus líneas generales, es el siguiente: Comienza enumerando las cuatro herejías principales del Islam... Para Abenhazam, casi todas las herejías islámicas tienen su origen en el nacionalismo de los persas, que, sojuzgados políticamente, reaccionaron contra el Islam, simulando convertirse para mejor corromperlo, ingiriendo en su credo ideas y prácticas zoroastras, por medio de la exégesis alegórica del Alcorán. De aquí la necesidad de la interpretación literal o *dahiri* para desenmascarar sus errores... El plan adoptado por Abenhazam consiste en agrupar las opiniones erróneas de las varias sectas y escuelas en derredor de cada uno de los problemas cardinales de la teología dogmática... Abenhazam expone primero, textual y objetivamente, las tesis heterodoxas de la secta o sectas que los niegan o tergiversan, más las pruebas alcoránicas, tradicionales y filosóficas que en su apoyo los herejes aducen; seguidamente opone Abenhazam su tesis personal, cuya ortodoxia demuestra; por fin refuta las razones aducidas por los herejes" (29).

A continuación expone el contenido de cada uno de los tratados del "Físal" que en la teología escolástica cristiana equivaldrían a los cinco: *De Deo*; *De Praedestinatione, gratia et libero arbitrio*; *De fide*; *De futura hominis vita*; *De pontifice*.

En lo referente a la sistematización de sus ideas filosóficas nos informa el mismo Asín: "Aunque falte en este tratado toda división metódica, parece vislumbrarse cierta agrupación por materias en este orden: temas teológicos y metafísicos; físicos o cosmológicos; antropológicos o psicológicos" (30). A continuación va exponiendo el contenido de las ideas en cada uno de estos tratados filosóficos. Como se ve, tampoco aparece claro en esta enciclopedia científica del "Físal" una clasificación sistemática de las ciencias que obedezca a un criterio diáfano y bien definido.

Otro de los sitios un poco obligados para que se manifestase una cierta clasificación de las ciencias es la apología que escribió Ibn Hazm sobre el valor científico de los sabios de Al-Andalus. Cierta lexicógrafo, poeta y literato, por nombre Ibn al-Rabib, había reprochado en una epístola literaria el descuido de las gentes de Al-Andalus en perpetuar el recuerdo de sus celebridades: reyes, visires, sabios, poetas, qadíes y otros. Un amigo de Ibn Hazm le pide que responda a esta acusación, y efectivamente lo hace con una *risala*, que se nos ha transmitido con el título de "Epístola sobre la excelencia de Al-Andalus y recuerdo de sus hombres" (31), título que no es original de Ibn Hazm, pero que reproduce el contenido de la epístola.

Al tratar de redactar la bibliografía de los sabios de Al-Andalus, la va distribuyendo por materias. En esta distribución de autores según las disciplinas cultivadas por ellos, la clasificación de las ciencias se hace según el siguiente esquema: comentarios al Corán, hadices, derecho, lexicografía, filología, poesía, historia, medicina, filosofía, matemáticas, teología, métrica de poetas insignes y prosa artística.

Algo más aparece aquí el esquema de la división aristotélica de las ciencias, sobre todo en lo que se refiere a los estudios superiores. Después de la enseñanza primaria, consistente en un estudio inicial de los problemas religiosos (Corán, hadices y derecho), vendrían las ciencias correspondientes a las humanidades (lexicografía, filología, poesía e historia), base de toda enseñanza superior. Por último la enseñanza superior, que sería el equivalente de la filosofía griega, si bien completada con la ciencia revelada: la medicina, que en la mente de Ibn Hazm corresponde un poco a la ciencia práctica de Aristóteles, es decir, no sólo a la cura del cuerpo, sino también y principalmente a la cura del alma, es decir, a la ética. Hasta el punto de que una de las obras éticas más principales de Ibn Hazm va encabezada con el título: "libro de los caracteres y de la conducta que trata sobre la medicina de las almas" (32).

Después de la ciencia práctica viene la ciencia teórica aristotélica con sus tres grados de abstracción: filosofía, que comprende

ciertamente la lógica, al menos como ciencia propedéutica, y la física o cosmología, juntamente con la psicología; a éstas sigue la matemática; y por último lo equivalente a la metafísica, es decir, la teología, que abarca tanto la metafísica aristotélica como la ciencia revelada del Kalam y de la jurisprudencia. Y para coronar esta clasificación que tanto se acerca a la de Aristóteles, las ciencias métricas y prosa artística, que recordarían la poética y la retórica de Aristóteles.

Pero conservamos dos obras de Ibn Hazm que están especialmente relacionadas con la clasificación de las ciencias. La primera lleva por título: "Epístola del auxilio divino para encontrar por método compendioso el camino de la salvación" (33). Es la respuesta de una consulta de alguien que estaba preocupado ante la actitud mental contradictoria de los filósofos y de los teólogos en la búsqueda de la verdad y en el logro de la felicidad. Los amantes de la filosofía abogaban por el camino de las ciencias antiguas de los griegos. Mientras que los teólogos recurrían a la autoridad exclusiva de la revelación profética. Ya conocemos cuál es la actitud mental de Ibn Hazm frente a este doble fanatismo. También aquí adopta la postura de un sano equilibrio, aceptando cuanto de bueno le ofrecen la filosofía y la teología. Es interesante a este propósito conocer el resumen que hace de la ciencia griega y de su licitud desde el punto de vista religioso tanto para ver hasta dónde llegaba el conocimiento de la ciencia helénica en la España musulmana del siglo XI, como sobre todo para el tema que ahora nos preocupa de la clasificación de las ciencias:

"Las ciencias de los antiguos son las siguientes: 1.^a la filosofía (falsafa) y las leyes de la lógica (mantiq), sobre las cuales discurrieron Platón, su discípulo Aristóteles, Alejandro de Afrodisia y quienes siguieron sus huellas. Esta ciencia es buena y de rango elevado, porque en ella estriba el conocimiento intuitivo del mundo entero, con todo cuanto hay en él, sus géneros y especies, sustancias y accidentes, a más de fijar las condiciones que ha de reunir la demostración apodíctica, sin la cual no puede constar la verdad o el error de ninguna cosa. La utilidad de esta ciencia es, pues, muy grande para discernir las esencias reales de los seres y eliminar lo que no pertenece a ellas. 2.^a la ciencia de los números, sobre la cual discurrieron Andrómaco, autor del Libro de la aritmética, que trata de las propiedades naturales de los números, y quienes siguieron su dirección. Es también ciencia buena, veraz y apodíctica; pero su utilidad es tan sólo para la vida de acá abajo, pues aprovecha no más que para dividir los caudales entre sus propietarios, y para cosas así. Ahora bien, lo que sólo para la vida presente sirve. bien poca es la utilidad que tiene, pues muy pronto desaparece con nuestra salida de esta morada, sin poder subsistir después; todo lo que acaba es como si no fuera. . . 3.^a la cien-

cia de la geometría. . . También es ciencia buena y apodíctica. . . Mas esta división no es útil sino para la vida presente tan sólo, y ya hemos dicho que lo que únicamente en esta vida tiene lugar, aprovecha bien poco por su pronta desaparición, aparte de que el hombre a menudo permanece en este mundo toda su vida desprovisto de esas dos ciencias, sin que tal ignorancia le dañe gran cosa para su felicidad presente y futura. 4.^a la astronomía ('ilm al-hay'a), de la que trataron Ptolomeo y, antes que él, Hiparco y, después, los que siguieron el camino de ambos, o también quienes siguieron el camino de otros astrónomos anteriores a aquellos dos, de las gentes de los indios, nabateos y coptos. Es ciencia apodíctica basada en experiencia sensible, y moralmente es buena. Su objeto es conocer las esferas celestes, su movimiento circular, sus intersecciones, sus polos y sus distancias, y conocer también los astros, su movimiento de traslación, sus magnitudes, sus distancias y las órbitas de sus revoluciones. La utilidad de esta ciencia consiste tan sólo en que por ella se alcanza a conocer la perfección de la obra de arte (del cosmos) y la gran sabiduría del Hacedor, su poder, su propósito y su libertad de elección. Esta es una utilidad muy noble, principalmente para la vida futura. En cambio, la astrología judiciaria es vana, porque está desnuda de pruebas apodícticas y es tan sólo una mera pretensión infundada. No se pueden contar, en efecto, cuántos son los juicios astrológicos mendaces que hemos observado, y si quieres comprobarlo, haz la prueba y encontrarás que sus mentiras son dobles en número que sus verdades, lo mismo que pasa con la magia y la adivinación, exactamente igual sin diferencia alguna. 5.^a la medicina (tibb), de la cual trataron Hipócrates, Galeno, Dioscórides y quienes siguieron su ruta. . . Es ciencia buena y apodíctica, pero útil tan sólo para la vida presente. Además no es un arte general, puesto que a menudo vemos que los habitantes de los lugares desiertos y de la mayor parte de los poblados se curan de sus enfermedades sin médico, y sus cuerpos gozan de salud sin tratamiento alguno, exactamente igual que quienes usan de medicinas, y aún más, llegando a vivir tanto como los que se medicinan, es decir, unos mucho y otros poco. . . Y si se objetase que también aquéllos usan de sus remedios, diremos que esos remedios no son de los corrientes que se ajustan a los cánones de la medicina, sino que, antes bien, son de los que los expertos en la ciencia médica reprueban, pues la mayor parte de tales remedios, usados por el vulgo, son mágicos, y por ello no tienen entrada en la medicina, para los que la profesan" (34).

En la segunda parte expone las ventajas del estudio de la revelación y el contenido de las verdades necesarias para la salvación, reveladas por el Profeta y a la vez comprobadas por la razón natural. Con respecto a la clasificación de las ciencias no puede

ser más desmazalada esta exposición de las griegas, sin que en ella aparezca ningún criterio para su sistematización orgánica. Lo único que aparece en ella es su desprecio por las matemáticas y por la medicina, que no entraron nunca en la esfera de sus aficiones humanas.

El segundo de los opúsculos relativos a la clasificación de las ciencias se titula: "Epístola de la clasificación jerárquica de las ciencias" (35). Sobre la naturaleza de este escrito afirma Asín Palacios: "Todas estas conjeturas (las que Asín había hecho en su *Abenhazam*) respecto del sentido aristotélico de la doctrina de este opúsculo deben ser rectificadas, porque, como vamos a ver, Ibn Hazm se enfrenta en él con el problema de la clasificación de las ciencias, más bien como teólogo y moralista, que como filósofo y lógico. No quiere esto decir, sin embargo, que el opúsculo carezca de valor desde estos dos últimos puntos de vista, pues en él abundan datos y sugerencias interesantísimos acerca del contenido ideológico de todas y cada una de las ramas de la enciclopedia griega e islámica, si bien orientando siempre el razonamiento hacia el punto de mira religioso, para poner bien de relieve cuáles conocimientos son útiles o necesarios o nocivos, y en qué medida, para el fin último del hombre, su salvación eterna" (36).

Esta clasificación original de Ibn Hazm, de criterio más bien teológico que aristotélico, viene resumida por Asín Palacios en estos términos: "Análoga, por el número septenario de las divisiones que abarca, a la clásica en Europa durante la alta edad media, se separa de ella, sin embargo, por ciertos aspectos. El *trivium* de Ibn Hazm tiene un sentido religioso: cada pueblo, en efecto, profesa su religión peculiar, la cual tiene sus libros sagrados escritos en una determinada lengua, y su historia propia. He aquí, pues, tres ciencias que serán distintas para cada pueblo: la ciencia de su religión, la de su historia y la de su lengua. En cambio, las cuatro restantes, equivalentes al *quadrivium* latino, son para Ibn Hazm comunes a los pueblos, religiones, lugares y tiempos: aritmética, medicina, filosofía y astronomía.

"Hecha esta clasificación general, descende enseguida a fijar el contenido y definición de las disciplinas particulares que cada género de los siete abarca. En los tres primeros se contrae, como es natural, a la religión islámica, cuyas disciplinas son: ciencia del Alcorán, ciencia del derecho (*fiqh*), ciencia de la tradición profética (*hadit*) y ciencia del dogma (*kalam*). A ellas se agregan la ciencia del lenguaje (gramática y lexicología) y la de la historia (*'ilm al-ajbar*). Historiador de profesión, Ibn Hazm esboza aquí una subdivisión de esta disciplina, según que narre los hechos de una cualquiera de las distintas razas y pueblos (musulmanes, israelitas, griegos, turcos, cázaros, negros, indios, chinos, coptos, si-

rios, persas, etc.), o, dentro de cualquiera de éstos, las vicisitudes de sus dinastías, ordenando la narración, en todo caso, bien por años, bien geográficamente. . .

“Pasando ya a definir y subdividir las cuatro ciencias restantes, comunes a todo pueblo, organiza con ellas el siguiente cuadro: 1.º, la astronomía, con su adlátere falaz, la astrología judiciaria; 2.º, la matemática o aritmética, con sus tres partes: leyes de los números, su demostración apodíctica y su práctica para la agrimensura, etc.; 3.º, la lógica — es decir, la filosofía— que se divide en racional y sensible: aquélla es metafísica o divina y física o satural; la sensible es tan sólo física; 4.º, la medicina, que admite varias subdivisiones: medicina del alma, o sea la ética, que es la ciencia de los hábitos morales y de su corrección, y medicina del cuerpo; ésta, a su vez, puede ocuparse en el estudio de los temperamentos, en el de la anatomía u organografía, en el de las enfermedades, sus causas y su curación; ésta todavía se subdivide en cirugía (reducción de dislocaciones y fracturas de huesos, sajar abscesos, cauterizar y amputar) y terapéutica o medicina propiamente dicha; finalmente cabe subdividirla en preventiva (higiene) y curativa.

“Al margen de esta clasificación, medianamente sistemática, de los conocimientos humanos, Ibn Hazm todavía coloca, a guisa de apéndices o residuos, tres disciplinas más: 1.ª, la poética, que estudia los versos en su texto original, en su sentido o interpretación, en sus bellezas y defectos (crítica estética), en sus géneros, metros y rima; 2.ª, la retórica (al-jalaga), y 3.ª, la interpretación de los sueños (al-'ihara), que son, más que ciencias autónomas, resultado de la asociación de dos o más ciencias de las antes mencionadas”.

Y termina Así este cuadro sinóptico con las siguientes apreciaciones: “Huelga que nos detengamos a señalar los defectos de esta clasificación e la enciclopedia islámica, en la cual Ibn Hazm, si aprovecha en parte los datos de la aristotélica y avicenista, prescinde de su rigor científico en el criterio que la fundamenta, omite de ella algunas disciplinas tan salientes como la economía y la política, y en cambio, introduce otras cuyo carácter científico es más que discutible. Pero a esta última crítica adelantase, acto seguido, el mismo Ibn Hazm, examinando el sentido vulgarmente otorgado a la palabra “ciencia” ('ilm), en cuyo concepto pueden entrar todas las disciplinas humanas, así especulativas como prácticas. Y bajo esta última acepción, no hay derecho alguno, según Ibn Hazm, para negar el título de ciencias a varias artes y profesiones, como el comercio, la sastrería, el arte textil, la navegación, la agricultura, la arquitectura, etc.” (37).

CONCLUSION

Después de todo este recorrido por las obras de Ibn Hazm con miras a descubrir su teoría sobre la ciencia y sobre su criterio de clasificación sistemática, podemos llegar a las siguientes conclusiones:

En cuanto a su concepción de la ciencia, es de notar en primer lugar su tradicionalismo rígido, que varios siglos después habría de encontrar defensores tan acérrimos a partir de Bonald. Es un medio fácil de asegurar la validez de nuestros conocimientos y el dominio de Dios sobre los hombres, propio de situaciones históricas de grandes polémicas que llevan consigo la desconfianza de la razón humana.

Es muy de alabar la postura de equilibrio que adoptó Ibn Hazm en lo sistemático. Es la resultante obvia de todo fanatismo. La falta de comprensión en otros nos lleva a la superación de ese desequilibrio por medio de un esfuerzo grande para no incurrir en él. Es una lástima que los métodos dialécticos de su época llevarsen al polígrafo cordobés a utilizar las mismas armas que sus adversarios. Con lo cual su equilibrio de respeto por toda la verdad científica se descompensó con su intransigencia en tratar a sus adversarios. Según Asín Palacios, esta falta de moderación en sus disputas fue la que le hundió en el olvido de todas las escuelas. A ninguna de ellas le resultaba agradable ensalzar o reconocer los méritos de un hombre que las trataba tan duramente a todas. La lección ha sido completa al ver que se ha necesitado un hombre de la serenidad y espíritu de comprensión de Asín Palacios para reconocer y descubrirnos a los demás el valor científico de un hombre que, a pesar de sus invectivas contra el cristianismo, tenía otras muchas buenas cualidades, que era necesario tener en cuenta para apreciar su genuina significación histórica.

En cuanto a la clasificación de las ciencias, Ibn Hazm conoce ciertamente la enciclopedia griega, y en concreto a Aristóteles. No se ve que le haya impresionado especialmente la clasificación jerárquica de las ciencias según el criterio de los diversos grados de abstracción, que fue el que presidió la división aristotélica.

Cuando trata de hacer alguna clasificación de las ciencias o tiene en cuenta el orden pedagógico que solía seguirse en las escuelas de la España musulmana medieval, o intenta él hacer una clasificación propia con miras a una mayor preparación para los estudios teológicos o para su profundización y defensa. Por eso adolece su clasificación de esa falta de rigor en su criterio y en

un esquema orgánico que unifique a todas las ciencias en una estructuración sistemática y bien trabada.

En cuanto a los detalles de la división aristotélica, hay que hacer resaltar lo siguiente: Ibn Hazm ha sacado a la matemática de la filosofía en contra de la teoría aristotélica de los grados de abstracción. Por lo demás, esto era ordinario en las escuelas musulmanas medievales: consideraban a las matemáticas como un ejercicio de agudización de la inteligencia y una buena preparación para poder internarse después en los problemas abstrusos de la filosofía. La especialización posterior de las ciencias ha hecho que la matemática no sea estudiada como parte de la filosofía; si bien modernamente una mayor profundización de la matemática es la que ha llevado a la construcción de grandes sistemas filosóficos.

Es original la idea de Ibn Hazm de haber incluido a la ética en la medicina. Es perfectamente concebible, supuesto que para él la medicina era una ciencia profana y en la que no eran grandes sus conocimientos. Al no tener un criterio fijo para la división de las ciencias, es lógico que llenase el hueco de la ciencia de curar a los hombres con lo que él consideraba como la ciencia por antonomasia de la sanidad, es decir, la que cura no a los cuerpos, sino a las almas de la que depende en definitiva la salvación del hombre. Su desconocimiento, por otra parte, de los principios sanitarios, y el no haber sido, como otros grandes filósofos musulmanes, un profesional en la medicina, explica también el que no despertase en él la estima que se merece. El no encontrar a la ética en la ciencia teórica de Aristóteles le hizo buscar un sitio en una de las ciencias prácticas, que aunque él no la estimaba grandemente, la veía muy apreciada por otros sabios de su época.

Cuando nos hace una clasificación de las ciencias que de alguna manera se acerca a la aristotélica, la metafísica ocupa siempre el último puesto. Es la última de las ciencias de la razón y la que más directamente prepara el terreno para comprender los datos de la revelación. Más aún, de hecho en sus obras nunca hizo una separación neta entre metafísica y teología revelada. La metafísica viene a confirmar los datos de la revelación, y en las pruebas de sus obras van mezclados argumentos metafísicos con argumentos teológicos. Y ya hemos visto que la teología es el coronamiento natural en el ascenso a una sabiduría completa. Todos los demás conocimientos van sirviendo de preparación para la teología, tanto en el orden pedagógico del aprendizaje como en la exposición sistemática de sus obras. Ibn Hazm ha seguido en esto el orden natural de la adquisición de nuestros conocimientos y no supone ningún cambio sustancial en el lugar que tradicionalmente ocupó la metafísica desde Aristóteles hasta sus días.

Por lo mismo que no se establece ningún criterio interno de clasificación de las ciencias, tampoco se excluye de la división a ninguna rama del saber humano que sea susceptible de cierta organización sistemática. Con esto la ciencia aristotélica se ha abierto a horizontes nuevos, tanto en un orden superior a la razón humana, es decir, en el campo teológico de la revelación con conocimiento que superen la demostración e incluso la evidencia natural, como en el orden inferior de conocimientos prácticos que no llegan a la categoría de la universalización del dato sensible propio de la física. En ambos terrenos, tanto en el teológico como en el de la razón natural, establece dos criterios que son los que regulan la inclusión o no de un conocimiento en la categoría de la ciencia. En el teológico no se admite otra norma que la de la autoridad divina. Ninguna autoridad humana con sus analogías o interpretaciones puede tergiversar el dato de la revelación. Solamente lo que dé el sentido literal de los textos sagrados. En lo humano no se admite más juez que el de la pura razón apodíctica exenta de prejuicios de escuela. Lo que se pueda demostrar con argumentos apodícticos o lo que conste en el dato de la revelación es lo único que puede ser incluido en la categoría de conocimiento científico.

Así se explica la importancia que se da a la lógica y al lenguaje, que son los dos medios decisivos para determinar el valor de un argumento. Su estima de la lógica obedece únicamente a que le ayuda a distinguir lo apodícticamente cierto de lo meramente probable o retórico; y el lenguaje es el que sirve para precisar la fuerza de las proposiciones del libro sagrado. Por lo demás, el haber considerado al lenguaje y a la filología como a una ciencia necesaria para la determinación de las ideas religiosas, filosóficas y jurídicas, lo aproxima bastante a la mentalidad de nuestro tiempo, en el que tanta importancia se da a la filosofía del lenguaje.

Terminemos, pues, diciendo que no existe más criterio en la clasificación de las ciencias del filósofo cordobés que el que dicta su cercanía o preparación para el saber teológico que en definitiva, según Ibn Hazm, es el único que debe interesar al hombre, si de veras se preocupa de su salvación eterna.

S. G. N.

N O T A S

(1) Cruz Hernández, M.: *Historia de la Filosofía Española. Filosofía Hispano-Musulmana*. Madrid, 1957, t. I, págs. 239-299.

(2) Para todo este asunto me he servido de la consulta de los siguientes trabajos:

Ibn Hazm:

(Libro sobre la clasificación de las ciencias, del método de su investigación y de su mutua dependencia. Con el mismo título y la única variante de *risala* en lugar de *kitab* se conserva un manuscrito en la biblioteca de la Mezquita M. Fatih de Estambul, folios 253v.-264v., traducido en sus puntos principales por Asín Palacios, M., en su artículo: *Un Códice inexplorado del cordobés Ibn Hazm*. Al-Andalus, 2, (1934) 46-56).

(*Epístola del auxilio divino para encontrar por método compendioso el camino de la salvación*. Traducido por Asín, en parte, en Al-Andalus, 2, (1934) 9-13).

(*Libro de las soluciones decisivas acerca de las religiones, sectas y escuelas*. Estudiado y traducido en sus partes más principales por Asín Palacios en su obra: *Abenhazam de Córdoba y su Historia de las ideas religiosas*. Madrid, 1927. 5 vols.).

(*Libro de los caracteres y la conducta*. Tratado de moral práctica. Traducido por Asín. Madrid, 1916).

(*Libro de los principios de los fundamentos jurídicos*. El Cairo, 1927-1930, 8 vols.).

(*Epístola sobre la excelencia de Al-Andalus, con mención de sus sabios*. Traducción francesa de Pellat en: *Ibn Hazm bibliographe et apologiste de l'Espagne musulmane*. Al-Andalus, 19, (1954) 53-102).

(*El Collar de la Paloma Tratado sobre el amor y los amantes*. Trad. esp. de García Gómez, E. Madrid, 1952).

Además de la obra de Cruz Hernández citada en la nota (1) y de las obras y artículos citados en las mismas obras de Ibn Hazm, se refiere a la clasificación de las ciencias:

Asín Palacios M.: *Un códice inexplorado del cordobés Ibn Hazm*. Al-Andalus, 2, (1934) 1-56.

— *El origen del lenguaje y problemas conexos, en Algazel, Ibn Sida e Ibn Hazm*. Al-Andalus 4 (1939) 253-281. También en: *Obras escogidas*, II-III. Madrid, (1948) 255-288. (En el artículo citamos por ésta última).

— *La tesis de la necesidad de la revelación, en el Islam y en la Escolástica*. Al-Andalus, 3 (1935) 349-389.

Ribera y Tarragó, J.: *La enseñanza entre los musulmanes españoles*. En: *Disertaciones y opúsculos* (edición colectiva que en su jubilación del Profesorado le ofrecen sus discípulos y amigos (1887-1927) con una introducción de M. Asín Palacios). t. I, Madrid, (1928) 229-350. (En 1925 la Academia de Córdoba publicó una segunda edición de este trabajo que había sido un discurso inaugural en la Universidad de Zaragoza).

(En las citas del artículo haremos referencia a esta bibliografía, poniendo únicamente en castellano la palabra principal del artículo o libro de Ibn Hazm con la referencia al sitio donde puede encontrarlo el lector de habla española).

- (3) Asín Palacios, M.: *Abenhazam*, vol. I, págs. 96 y ss.
- (4) *Libro del Amor*, pág. 65.
- (5) Véase la bibliografía completa de este libro en la nota 2.
- (6) Es la obra que aparece en la nota 2, con el el título "Abenhazam...". En adelante la citaremos con el título de "Historia crítica".
- (7) *Historia Crítica*, vol. I, págs. 188-189.
- (8) *Clasificación de las ciencias*, págs. 50-51.
- (9) *Clasificación de las ciencias*, pág. 50.
- (10) *Libro de los caracteres*, n. 238. (Hacemos referencia a los números en que dividió su traducción Asín Palacios).
- (11) *Historia crítica*, vol. I, 71-73.
- (12) *La tesis de la necesidad* (cfr. nota 2).
- (13) *Obras Escogidas*. II-III, pág. 357.
- (14) *Obras Escogidas*. II-III, pág. 359.
- (15) *Libro del sólido conocimiento de los fundamentos jurídicos*. Obras Escogidas. II-III, págs. 378-380.
- (16) *Libro de los Caracteres*, n. 235, cfr. n. 234.
- (17) *Clasificación de las ciencias*, pág. 47.
- (18) *Libro de los Caracteres*, nn. 31-35.
- (19) *Libro de los Caracteres*, n. 35.
- (20) *Libro de los Caracteres*, n. 36.
- (21) *Libro de los Caracteres*, n. 42.
- (22) *Clasificación de las ciencias*, págs. 47-48.
- (23) *Libro de los Caracteres*, n. 44.
- (24) *Libro de los Caracteres*, nn. 54-55, cfr. nn. 237-234.
- (25) *Libro de los Caracteres*, n. 41.
- (26) Ribera y Tarragó, J.: *La enseñanza...* (cfr. nota 2).
- (27) El opúsculo anterior es el que resume Asín en su artículo: *Un código inexplorado*, con el título de: "Epístola resumen de los varios aspectos que ofrece el problema de la salvación". El tema tercero se encuentra en la pág. 29 de dicho artículo.
- (28) *Clasificación de las ciencias*, págs. 48 51.
- (29) *Historia crítica*, vol. II, págs. 55 y ss.
- (30) *Historia crítica*, vol. II, págs. 66 y ss.
- (31) Cfr. nota 2.
- (32) Otros códigos llevan los títulos de "Filosofía de las costumbres llamada medicina de las almas, corrección de los hábitos morales y fuga de los vicios". (Cfr. la trad. de Asín, págs. XVI-XVII). En el manuscrito árabes núm. 2.704 de la Biblioteca de la Mezquita Fatih de Constantinopla figura con el título: "Epístola sobre la medicina de las almas, la corrección de los hábitos morales y la abstención de los vicios". (Cfr. Asín: *Un código inexplorado*, pág. 18).
- (33) Cfr. nota 2.
- (34) *Ib.*, pág. 34.
- (35) *Clasificación de las ciencias* (cfr. nota 2).
- (36) *Clasificación de las ciencias*, págs. 46-47.
- (37) *Clasificación de las ciencias*, págs. 52-54.

CH. PELLAT

CH. PELLAT

Ibn Hazm, Ibn Suhayd et
Ibn Hazm, Ibn Suhayd et
la poésie arabe

Le titre, plutôt vague de communication, a été choisi à dessein pour me permettre d'une part d'énoncer quelques préférences sans entrer dans trop de détails, d'autre part, de rendre un hommage aux deux poètes cordobans en y associant l'orientalisme espagnol en la personne du Professeur Emilio Garcia Gómez; le maître incontesté de la poésie arabe d'Espagne a en effet écrit, sous une forme extrêmement condensée, une séduisante théorie qui mérite certainement d'être reprise et développée: en deux mots, Ibn Hazm et Ibn Suhayd, que l'on a une profonde amitié, peuvent être regardés comme les chefs de file d'une école littéraire tendant à la création d'une poésie spécifiquement andalouse. Il conviendrait donc d'essayer de préciser la nature de leurs relations et de rechercher les éléments qui militent en faveur de cette thèse ou qui, au contraire, tendraient à l'infirmer.

Ibn Suhayd naît en 582/602 dans la Muniya; al-Mugtra où précisément une stèle inaugurée cette semaine rappelle qu'Ibn Rham a vu le jour en 384/994; ce dernier passa son enfance dans le harem de son père, tandis que le jeune Abu'Amr ne désigne pas de s'arrêter dans la rue avec les garçons et les filles de son âge; nous connaissons ce détail grâce à un texte ravissant qu'E. Garcia Gómez a jugé bon d'exploiter pour imaginer le jeune Ibn Hazm allant pester quelques instants auprès du vieil al-Mansur,

CH. PELLAT

Ibn Hazm, Ibn Suhayd et la poésie arabe

Le titre, plutôt vague, de cette communication, a été choisi à dessein pour me permettre d'une part d'énoncer quelques généralités sans entrer dans trop de détails, d'autre part, de rendre un hommage aux deux poètes cordouans en y associant l'orientalisme espagnol en la personne du Professeur Emilio García Gómez; le maître incontesté de la poésie arabe d'Espagne a en effet émis, sous une forme extrêmement condensée, une séduisante théorie qui mérite certainement d'être reprise et développée: en deux mots, Ibn Hazm et Ibn Suhayd, que liait une profonde amitié, peuvent être regardés comme les chefs de file d'une école littéraire tendant à la création d'une poésie spécifiquement andalouse. Il convient donc d'essayer de préciser la nature de leurs relations et de rechercher les éléments qui militent en faveur de cette thèse ou qui, au contraire, tendraient à l'infirmier.

Ibn Suhayd naît en 382/992 dans la Munyat al-Mugira où précisément une stèle inaugurée cette semaine rappelle qu'Ibn Hazm a vu le jour en 384/994; ce dernier passe son enfance dans le harem de son père, tandis que le jeune Abu'Amir ne dédaigne pas de s'amuser dans la rue avec les garçons et les filles de son âge; nous connaissons ce détail grâce à un texte ravissant qu'E. García Gómez a jugé bon d'exploiter pour imaginer le jeune Ibn Hazm allant passer quelques instants auprès du vieil al-Mansur,

car Ibn Suhayd y raconte avec force détails une de ses propres visites au *ḥāgib*. Dès l'âge de huit ans, selon le même texte, Abu 'Amir est nommé par al-Muzaffar chef de la police (*'aqada li 'alā l-surta*), et cette fonction sans doute honorifique ne l'empêche pas de se préparer à la carrière de *kātib* et de s'adonner à la poésie; ses plus anciens vers conservés remontent en effet à une période antérieure à 394/1004 et révèlent un talent poétique précoce. Dès ce moment-là sans doute Abu 'Amir et Abu Muhammad Ibn Hazm se connaissent et s'efféquentent, mais la première attestation de leurs relations n'est pas antérieure à l'année 400/1009; elle figure dans la *Risālat al-Tawābi' wa-l-zawābi'* et apparaît sous une forme qui, bien que dans une certaine mesure obscure, doit cependant permettre une interprétation correcte (ce sont les *tābi'a*, s d'al Gāhiz et de 'Abd al-Hamid qui parlent):

وقد رأينا أنك لا تجاري في أبناء منسك... فمن أشد هم إليك؟ - قلت: جاران
 رارهما صتب وراثتة نابتة نوب... - فقالا: الحى ابي محمد تشير و ابي القاسم
 و ابي بكر؟ - قلت: اجل... اما ابو محمد الماتصلى نالي لسازده عند المستعين
 ونساعده زرافة استعواهما من الحاسدين... واما ابو بكر ناقصر واقصر
 على قوله: له تاربعه توريد واما ابي القاسم الاقلبي الخ

Pour tirer de ce texte le profit le plus grand, il convient de se rappeler que, contrairement à ce qu'on pense généralement, cette *Risāla* est une œuvre de jeunesse puisqu'elle est nommément dédiée à Abu Bakr Ibn Hazm, frère aîné d'Abu Muhammad, né en 379/989, mort pendant l'épidémie de peste en du l-qa'da 401/juin 1011, à l'âge de 22 ans. Bien qu'une seconde "édition" semble avoir été faite plus tard ou que de nouvelles pièces de vers aient été ajoutées au texte original, l'allusion à al-Musta'in, qui régna une première fois du 16 rabi' I 400/ 7 novembre 1009 au mois de sawwāl de la même année/ mai juin 1010, puis de sawwāl 403/mai 1013 à muharram 407/ juillet 1016, permet de penser que l'incident en question eut lieu au cours du premier règne du calife umayyade. Parmi les trois personnes qui avaient médité d'Abu 'Amir, Abu l-Qāsīm est immédiatement identifiable; il s'agit en effet d'Ibn al-Iflili, le comentateur d'al-Mutanabbi; Abu Bakr est, de toute évidence, le dédicataire de la *Risāla*, à qui Ibn Suhayd n'avait pas tenu rigueur de l'avoir accudé d'être aidé par une *tābi' a*. Reste Abu Muhammad, qui est très vraisemblablement le grand Ibn Hazm; les deux jeunes gens se connaissaient donc déjà bien, et le petit incident en question ne fut sans doute qu'un léger nuage bien vite dissipé, quoique les sentiments prêtés par

Ibn Suhayd à Ibn Hazm puissent paraître en quelque mesure inquiétants. La réponse du poète calomnié révèle d'ailleurs une certaine acrimonie:

أصاخوا إلى قولِي ما سمعت معجزا وغاصوا على لسرى طابياهم امري...
 أما علموا أني ادى العلم طامع وانى الذي سبقا على كرتي يجري؟

On sait qu'Ibn Hazm demeura à Cordoue jusqu'en 404/1013, date à laquelle il dut émigrer à Almeria, d'où il ne revint qu'en 409/1019, pour se rendre bientôt à Játiva. Ibn Suhayd, en revanche, était éperduement amoureux de sa ville natale

عجزت عمير الصبا نازية لها في الحشا صورة الغاية
 زلت بالجمال على لسرا فيما هبذاهي من رائية

qu'il ne quitta plus tard que pour échapper à la prison. Il est probable que les deux amis échangèrent des correspondances, et Ibn Hallikan parle de *mukātabāt* et de *mudā' abāt*, sans en donner aucun spécimen.

Al-Maqqari, de son côté, rapporte qu'un jour où il faisait très mauvais temps, Ibn Hazm, alors à Cordoue, rendit visite à Abu 'Amir qui fut tout à fait étonné de le voir paraître chez lui:

يا سيدي متلك يتكفي في هذا اليوم؟

lui dit-il avec une nuance de respect inattendue; mais Abu Muhammad improvisa ces vers:

ولم يأت الدنيا... وينك لجة وفي الجو صبور دائم وحرير
 نسول ردي فيك نوح مسلما ولم يعذر لي اليك طريق

qu'il ne faut peut-être pas prendre au pied de la lettre.

Quoi qu'il en soit, nous savons qu' en 414/1023, les deux amis se retrouvent auprès d'al-Mustazhir en qualité de ministres, avec Ibn Burd al-Akbar et Abu l-Mugira 'Abd al-Wahhāb Ibn Hazm, le cousin d'Abu Muhammad, avec qui Ibn Suhayd paraît avoir été particulièrement lié. Al Fath Ibn Hāq-ān, dans son style imagé, compare Abu 'Amir et Abu l-Mugira aux deux inséparables fami-

liers de Gadima al-Abras et insinue qu'Abu 'Amir eut une influence pernicieuse sur Abu l- Mugira qui, du vivant de son ami, ne commit aucune bonne action. Je n'ai aucune confiance dans les affirmations d'Ibn Hāqān, mais sans doute Abu l-Mugira était-il plus proche d'Ibn Suhayd, par le goût qu'il prenait aux plaisirs mondains, que son cousin Abu Muhammad, certainement moins sensible aux attraits de la frivolité et du libertinage. Dans un poème inséré après coup dans la *Risālat al-Tawābi' wa-l-zawabi'*, Ibn Suhayd fait de ce dernier un éloge qui ne manque pas d'ironie et le présente en tout cas comme un défenseur de la vertu :

ردون اعتزاي هضبة كسروية من الحزم سلمانية في الملائسرية
وانت ابن حزم من عيش من حارفا اذا ما شرفنا بالمجدد العواثر
نساء من التاويل ميرا موزدا اخوشا ميعات كريم العناصر

Ibn Hazm, de son côté, dédiera à son ami une *risāla* sur l'*I'gāz al-Qur'ān*, ce qui permet de mesurer la distance qui sépare les deux hommes sur le plan religieux.

Le nouveau calife, al-Mustazhir, ne règne que 48 jours, et son successeur, Muhammad III al-Mustakfi, le fait exécuter, tandis qu'il jette en prison les deux Ibn Hazm; Ibn Suhayd, lui, réussit à prendre la fuite et à aller se mettre, à Malaga, au service du Hammudide Yahyā b. 'Ali. Il faut noter à ce propos une autre différence entre Abu 'Amir, qui était prêt à servir les maîtres envoyés à Cordoue par le destin, et Ibn Hazm, profondément légitimiste et attaché aux Umayyades; jamais ce dernier n'aurait écrit un vers comme celui qui figure dans une *qasida* adressée par Abu 'Amir à Yahya al-Mu'tali :

وان هضمت حقي امية عندنا نراتنا على ظهر المحبة هاشم

Et au moment où Ibn Hazm commence à connaître l'existence mouvementée d'un polémiste plein de fougue, Ibn Suhayd se fait pour ainsi dire le complice de Hisām III, qui a pourtant spolié les 'Amirides auxquels il reconnaît tant devoir; il déclame alors publiquement, en gumādā II 421/juin 1030, après l'exécution du vizir 'Abd al-Rahmān b. Muhammad b. al-Hayyāt, une violente *qasida* dont le premier vers donne le ton :

احللتني بجملة الجوزاء وريدت عندك من دم الاعداء

A cette époque, Ibn Hazm était éloigné de Cordoue, et il est possible que les deux amis aient encore échangé des correspondances. Leurs relations devaient prendre fin à la mort prématurée d'Ibn Suhayd le 29 gumādā I 426/11 avril 1035, à l'âge de 44 années lunaires. Au cours de sa dernière maladie, qui n'avait en rien diminué ses facultés intellectuelles, Abu 'Amir avait adressé à ses nombreux amis de touchants adieux versifiés; il n'avait pas oublié Ibn Hazm et, dans une pièce où E. García Gómez voit un rare stoïcisme:

رما رأيت العيش ولي براسه وايقنت ان الموت لا تشك لاجتي
تمنيت اني لسانك في عيابه باعلى مهب الريح في راس شاقوه
ادرت مستط الحب في فضل عيشة وحيدا واحسو الماء في نبي المفاوه

Lui avait demandé de perpétuer sa mémoire:

من مبلغ عني ابن حزم وكان لي يدا في ملهاتي وعند مضائتي ...
ولا تفس تبايني اذا ما تقدرني وتذكر ايامي وفضل خلائتي
وحبك له بالله مرها ذكرتي اذا غيبوني كل شهم غراؤي ...

La réponse d'Ibn Hazm avait voulu être une consolation et donner au moribond une lueur d'espoir:

ابا عامر ناديت خلا مصانبا يفديك من دم الخطوب اطواروه ...
شراؤد يجلوها ايله بلطفه فلا تاحس ان الدهر جيم المضايوه
ورب السير في يد الدهر طلوه ومنطلوه والدهر اسوره سائوه ...

Les quelques données dont j'ai fait été dans cet exposé nécessairement bref montrent que, dans l'ensemble, les relations des deux hommes furent empreintes d'une amitié réelle, en dépit de la diversité de leurs caractères et des chemins divergents que les circonstances les obligèrent à emprunter; en revanche, je n'ai trouvé aucune indication sur des rapports qui se situeraient sur le plan de la littérature, et je dois maintenant me référer à E. García Gómez qui, dans son admirable synthèse intitulée *Poesía arábigoandaluza*, associe intimement Ibn Suhayd et Ibn Hazm à la tête d'une nouvelle école de poésie.

Selon le grand spécialiste de la poésie arabe d'Espagne, celle-ci suit à peu près la courbe suivante:

— au IIe/VIIIe siècle, une poésie arabe de type bédouin coexiste avec la poésie romane populaire;

— au IIIe/IXe, siècle, d'une part une sorte de fusion s'opère entre les deux lyriques avec la création du *muwassah* qui demeure une poésie populaire et légère, d'autre part, la poésie irakienne moderniste et néo-classique fait son entrée en Espagne;

— vers la fin du IVe/Xe siècle, al-Andalus prend conscience de sa personnalité et, tandis que la poésie populaire se développe, une poésie nouvelle, moins soumise à l'influence orientale, plus espagnole en un mot, commence à se faire jour et trouve d'enthousiastes partisans dans un groupe d'aristocrates cordouans dont les chefs de file sont Abu 'Amir et Abu Muhammad: "Este nuevo escalafón se halla representado por una escuela literaria de jóvenes estetas cordobeses de buena familia..., que creo poder personificar en dos grandes figuras: en Ibn Suhayd y en el Ibn Hazm mozo. Esta escuela era, en un cierto sentido, revolucionaria: renegaba de los maestros, detestaba los métodos pedagógicos al uso, aborrecía la tradición libresca, pretendía crear sin andadores ni polleras, y sostenía que el poeta nace y no se hace, tesis que entre nosotros es un tópico, pero que en Oriente constituye piedra de escándalo. De otra parte, era fundamentalmente aristocrática —por tanto, arabófila— y despreciaba la literatura popular, que representaba, por ejemplo, la "muwassaha". Para nutrir ese pío de arabización estaba muy al tanto de las novedades orientales, pero, a la vez y paradójicamente, las odiaba, aspirando a dar a su obra un matiz cerradamente nacionalista, cuyo símbolo he encontrado alguna vez en este verso de Ibn Hazm:

¡Vete en mal hora, perla de la China!
Me basta a mí con mi rubí de España.

Le même année, dans son introduction au *Collar de la palma*, E. García Gómez développe la même idée et se demande quel était l'idéal du groupe aristocratique en question: "Este núcleo selecto... propugnaba, como tantas otras minorías musulmanas contemporáneas, una defensa y expansión del "arabismo", a costa de las particularidades populares y locales... Los otros puntos del programa del juvenil grupo aristocrático eran cabalmente estar muy al tanto de las modas literarias bagdadíes para poder darlas por sabidas, desentenderse de ellas y rivalizar con ellas; en suma, leer mucho para, una vez asimilados los modelos, zafarse de andadores y de libros y... crear".

Faisant grand cas du vers d'Ibn Hazm déjà cité:

يا جومر الصين لست كما فقدت
خيت بياقوتة الارز نش

où il voit une tendance nationaliste, E. García Gómez découvre dans la notice d'Ibn Bassām sur Ibn Suhayd quelques données positives qui viennent appuyer sa thèse: "se lamenta de la "jerga bárbara" que se hablaba en Córdoba; se queja de los malos maestros que había en la capital; publica los versos que ha compuesto para competir con los poetas orientales; afirma que la buena literatura consiste en el temperamento del escritor y no en la simple erudición ni en la corrección gramatical; sienta que el mejor instrumento del escritor es la inteligencia, que faltaba a tantos sabios y prosistas rutinarios de su tiempo; cree que es Dios quien enseña la retórica, y no los maestros, o sea —y se basa en un texto alcoránico— que "el poeta nace y no se hace", doctrina audaz en literatura árabe, y establece el principio, igualmente osado entonces, de la renovación literaria, es decir, que toda época y momento histórico deben tener su literatura propia".

Dans un article que doit paraître dans la revue *al-Andalus*, j'ai repris toutes les données de la *Dahira* et analysé les textes dans lesquels Ibn Suhayd apparaît en quelque sorte comme un critique littéraire, et il ne me semble pas utile de m'étendre aujourd'hui sur l'embryon d'art poétique que l'on peut y découvrir. Je voudrais simplement insister sur quelques points dignes d'intérêt.

Une bonne part de la production poétique d'Ibn Suhayd — qui n'est pas la moins bonne — remonte à sa jeunesse et a pris place dans la *Risālat al-Tawābi' wa-l-zawabi'*, moyen original de présenter au lecteur les pièces que le poète considère comme les meilleures; de son côté, Ibn Hazm a trouvé, en écrivant son *Tawq al-hamāma*, un procédé aussi élégant pour parvenir au même but, mais là s'arrête le parallélisme car, dans la *Risāla*, Ibn Suhayd, nourri dès son enfance aux sources orientales de la poésie et de la prose d'art, pourvu d'un talent poétique précoce et doué d'une suffisance courante chez les poètes arabes, veut essentiellement montrer qu'il est capable de rivaliser, seul, non point avec un poète oriental unique, mais avec les plus grands noms de la littérature arabe, qu'il peut briller dans les genres illustrés par les célébrités mises en scène, qu'il est à la fois *sā'ir* et *hatib*, c'est-à-dire poète et, ici, prosateur d'art. Le génie d'Ibn Suhayd apparaît surtout dans le cadre qu'il a imaginé, cette visite au pays des djinns, des génies inspireurs des grands poètes et écrivains à qui il demande leur *igāza*, en quelque sorte leur bénédiction, mais les

vers présentés sont de haute qualité, et je me bornerai à citer ceux-ci, sur le *dabib*, qui sont justement célèbres :

وما تملأ من سكره	منام ونايت عيون العسس
دنوت اليه على بعت	دور فيجور درى ما الشهن
ادب اليه ديب الكرى	والسواليه لسحو النفس
وبت به ليلى ناعيا	الى ان تبسم زهر الخلس

Au moment où il composait ces vers, Ibn Suhayd n'avait probablement jamais pratiqué le *dabib*, et l'on ne peut en aucune manière considérer qu'il a décrit ainsi une scène vécue. Je n'ai pas le temps de m'étendre sur ce point, mais une des idées fondamentales d'Abu 'Amir est que, pour être jugé en connaissance de cause, un thème poétique doit avoir déjà été traité afin qu'existe une base de comparaison; d'illustres prédécesseurs servent ainsi de repoussoir à Ibn Suhayd dont le talent réel éclate aux yeux de tous les connaisseurs; la création ne peut s'appliquer qu'à la forme, et tout, chez lui, *n'est qu'exercice d'école*, même ses panégyriques de l'âge mûr où il pleure sur les *atlāl*, même ses poèmes bachiques où l'on sent l'influence d'Abu Nuwās. Il ne suit pas une mode, mais se montre éclectique et, reconnaissant le talent des grands poètes qui l'ont précédé, s'efforce de faire mieux qu'eux. Ce vers est à cet égard révélateur :

امود بما لم آتته متعرضا لحسن المعاني تارة فازير

Il est d'autre part curieux qu'Ibn Hazm, dans sa célèbre *Ri-sāla fi fadl al-Andalus* ne cite Ibn Suhayd que parmi les *bulagā'*, c'est-à-dire les prosateurs d'art, sans avoir l'air de le considérer comme un poète particulièrement remarquable. De fait, Abu 'Amir ne sépare guère la prose de la poésie, et son souci constant, dans ses *rasā'il*, est de définir le *bayāan*, le talent littéraire et non la rhétorique, dont il se sait détenteur. S'interrogeant sur l'évolution de la littérature arabe, il sait en distinguer les diverses phrases et se montre conscient des changements survenus dans le temps, comme de la diversité des goûts selon les classes sociales, ce qui ne veut pas dire qu'il estime venu le moment de promouvoir une littérature purement hispanique. Bien au contraire, la littérature arabe est pour lui homogène, et c'est l'étude des grands poètes et prosateurs orientaux qui le conduit à formuler quatre idées fondamentales :

1. — Le talent littéraire (*bayān*) ne réside pas dans le métier et l'imitation servile, mais dans les aptitudes naturelles (*tab'*);

2. — La beauté est indéfinissable et inexplicable, car elle est faite d'éléments subtils, insaisissables; elle provient uniquement des dons innés de l'artiste;

3. — C'est Dieu — et non les livres et les maîtres — qui enseigne le *bayān*;

4. — Ce dernier est nécessaire à la prose, bien qu'Ibn Suhayd distingue trois catégories d'hommes de lettres à qui il décerne le titre de poètes: ceux qui composent difficilement, mais bien; ceux qui bénéficient d'une inspiration débordante; enfin ceux qui font appel aux ressources du métier, mais il s'élève longuement contre l'utilisation du *badi'* et part en guerre contre ceux qui le croient suffisant pour faire de bonne poésie.

En gros, E. García Gómez a donc raison, en ce sens qu'Ibn Suhayd tente de répudier l'emploi des clichés et des figures de rhétorique particulièrement usées, pour créer selon l'inspiration et l'inspiration seule, mais il respecte cependant les *thèmes traditionnels* et se sent bien l'égal des poètes orientaux qu'il considère comme ses maîtres. L'art poétique qu'il esquisse n'est pas véritablement andalou, et le jargon barbare qu'il reproche à ses compatriotes prouve à l'évidence qu'il se raccroche aux sources les plus pures de l'arabisme. Sans doute lance-t-il un cri d'alarme, mais il n'a rien à proposer pour conjurer le danger et n'est pas capable d'insuffler le *bayān* à son ami Ibn Hazm qui, s'il compose des vers d'une certaine fraîcheur dans lesquels l'inspiration personnelle joue son rôle, n'est cependant pas un poète révolutionnaire; faisant appel aux ressources du métier, il est fier d'avoir inclus quatre comparaisons dans un même vers:

كُدُمُ الزَّوَى وَالْعُشْبُ وَالْجَمْرُ وَالرَّصْمُ
تَرَانٍ وَأَنْوَاءٌ وَنَحْسٌ وَسَدْرٌ

et cite même avec complaisance un autre vers dans lequel il a réussi à en placer cinq:

وَلِيْ اِيضًا مَا حَوَاتِمُ مِنْ هَذَا وَهُوَ شَبِيهٌ مَّحْصَةٌ اَشْيَاءُ فِي بَيْتٍ وَاحِدٍ:
بَأْتِي وَهِيَ وَالْمَلَأْسُ وَالْحَصْرُ وَالرَّجْبِيُّ
ثَرَى وَمِيَا رَالِدْرُ وَالْتَبْرُ وَالسُّب

pour conclure victorieusement:

فَبِنَا أَمْرٌ لَا مَزِيدَ فِيهِ وَلَا يَدْرُ أَحَدٌ عَلَيَّ أَكْثَرَ مِنْهُ

Jamais Ibn Suhayd ne se serait livré à pareille acrobatie. Un public d'arabophones à qui je lisais des vers sur le déclin de Cordoue attribués à Abu 'Amir par Ibn al-Hatib hochait la tête d'un air désapprobateur et me faisait comprendre que pareille attribution était intachée d'iniquité; la cause nous parut entendue quand je fus arrivé à ceci:

بأطيبهم تنصوريما رندورجيا وبرورما بتصورما تخدّر

J'ai l'air, dans ce festival à la gloire d'Ibn Hazm, de vouloir démolir à plaisir une idole; telle n'est pas mon intention, car je compte ce Cordouan au nombre des plus grandes personnalités de l'Islam. Je voulais simplement essayer de montrer comment Ibn Suhayd, réagissant contre le déclin de la poésie livrée soit au métier soit à l'inspiration populaire, prône l'abandon du *badi'* et du *garib* pour revenir aux grands thèmes de la poésie classique, moderniste ou néo-classique en laissant agir l'inspiration, puisqu'il se considère comme un poète-né. Sa réaction, intéressante, n'en fait pas un chef d'école, et il n'est pas possible de lui associer Ibn Hazm, dont le talent poétique est limité et qui, loin de reproduire, comme le voudrait Petrof "les états d'âme dans leur simplicité primitive", fait appel à la rhétorique et se satisfait d'acrobaties verbales.

Je souhaite pour terminer que de jeunes arabisants espagnols entreprennent des recherches plus approfondies sur ces questions passionnantes et prouvent que la semence jetée par leur maître, E. García Gómez, n'a pas été emportée par le vent du désert.

Ch. P.

Ibn Hazm, homme de lettres, théologien et polémiste

Par FATHI NEJJARI

Profesor de la Universidad de Rabat

Mon intention a été tout d'abord de vous entretenir d'Ibn Hazm, son époque et son oeuvre pour essayer de dégager comment il a été marqué par son milieu, et de quelle manière il a pu de son côté exercer son influence sur ses contemporains et sur les siècles suivants. Mais le temps limité qui m'a été imparti, et les exposés des éminents professeurs qui m'ont précédé et ont étudié chacun d'eux magistralement un des multiples aspects de l'activité de cet écrivain et de son oeuvre, font que je me bornerai à essayer de traiter très sommairement deux caractéristiques qui ont largement dominé la personnalité d'Ibn Hazm, les lettres et le fiqh avec ce qu'il comporte de polémique et de sciences annexes.



Il n'est pas étonnant qu'un écrivain comme Ibn Hazm qui s'est distingué par une profonde pensée, une très vaste connaissance et s'est consacré entièrement au savoir et à sa propagation ait composé un grand nombre d'ouvrages traitant de différents sujets: philosophie, logique, qalam, hadith ou traditions prophétiques, fiqh et lettres. Aussi, nous ne pouvons que regretter qu'un grand nombre de ses écrits ne nous soient pas parvenus. Selon les biographes d'Ibn Hazm leur nombre serait de 400 environ. La perte ou plus exactement la destruction des livres d'Ibn Hazm résulte essentiellement de deux facteurs:

1) l'excessive franchise d'Ibn Hazm, sa rude polémique et son intransigeance.

2) l'intolérance de certain gouvernants à la suite de la domination du malikisme sur la vie spirituelle en Andalousie.

Ceci amena Ibn Abbad, un des reyes de Taifas à brûler les ouvrages d'Ibn Hazm à Séville sous la presión des ennemis de ce dernier et des *fugaba* (alfaquíes).

De l'oeuvre, d'Ibn Hazm, qui nous est parvenue, il ressort que celui-ci traité a différentes matières relevant de al-adad et du fiqat.

Aussi Ibn Hazm apparait-il tour à tour comme un adib, brillant homme de lettres voire un poète, d'une grande sensibilité ou comme un faqih, Imam, un docteur de la loi musulmane et un chef d'école, polémiste intransigeant qui défend avec vigueur ses idées.

IBN HAZM: Homme de lettres

L'oeuvre d'Ibn Hazm eu une si grande influence sur les générations qui l'ont suivi au point que certaines personnes le considèrent comme un homme de lettres de talent alors que pour d'autres il est essentiellement un grand Imam dahiriste et un Faqih qui a fait l'apologie de la religion musulmane.

Il est à remarquer néanmoins, que, l'aspect littéraire et poétique de son oeuvre l'a emporté sur le côté théologique, apologétique et philosophique chez les "masses". Chez le peuple, le nom d'Ibn Hazm va de pair avec son ouvrage *Tauq al-hamama*. "Le Collier de la Colombe". Ceci est dû en partie à la sincérité des sentiments qui y sont exprimés, et à une peinture psychologique de tout premier ordre, le tout rapporté dans une très belle langue. C'est en effet le côté non sérieux, et les oeuvres légères qui restent attachés au nom des grands écrivains. *El Gahiz* par exemple est connu du peuple pour ses anecdotes extraits d'esprit plus que par ses ouvrages sérieux. *Abu Nuwas* pour ses poèmes où il chante le vin et l'amour plus que par sa poésie mystique.

De plus le livre *Tauq al-hamama* reflète bien ce qu'a été la vie d'Ibn Hazm et son milieu. A travers cet ouvrage, où la poésie et la prose s'entremêlent, nous partageons avec Ibn Hazm ses joies, ses amours et ses peines malgré les siècles que nous séparent. Ibn Hazm, a eu également le mérite, assez rare en poésie arabe, qui est souvent une poésie de circonstances sinon de commande, de ne pas être un versificateur qui fait des vers sur commande ou tout au moins fait le panégyrique de tel personnage, ou célèbre tel événement pour gagner sa vie. S'il lui arrivait de

faire de la poésie, c'était pour sa satisfaction personnelle, évoquant ses maux et ses peines, ses joies et ses amours. Aussi, la plupart du temps, celle-ci exprime-t-elle de sincères sentiments et a souvent un accent d'ingénuité et de spontanéité. Ibn Hazm a ainsi laissé plus de mille vers où il célèbre ses amours et ses déboires, ainsi qu'une très belle prose souvent rimée.

Permettez-moi, de vous citer à titre d'exemple de la prose d'Ibn Hazm, deux passages où il peint les réactions des amoureux et où il se révèle un grand écrivain d'une grande sensibilité et ayant une profonde connaissance de l'homme.

" ولقد جريت اللذات عن تصرفها وأدركت الحظوظ على اختلافها فصلا

للدنوم من السلطان ، ولا المال المستفاد ، ولا الوجود بعد العدم ، ولا الأوبة بعد طول الغيبة ، ولا الأمن بعد الخوف ، ولا التروح على المال . . . من الموقع في النفس للوصل ، ولا سيما بعد طول الامتناع وحلول الهجرة . . . "

ou encore ceci :

" ولقد وطئت بساط الخلفاء ، وشاهدت محاضر الملوك ، فما رأيت هيئة

تعديل هيئة محب لمحبوبه . ورأيت تمكن المتغلبين على الرؤساء ، وتحكم الوزراء ، وانبساط مدبري الدول ، فما رأيت أشد تبيحا ولا أعظم سرورا بما هو فيه من محب ايقر ان قلب محبوبه عنده . . . وحضرت مقام المعتذرين بين ايدي السلاطين ، وموقف المتهمين بعظيم الذنوب مع المتعمردين الطاغين ، فما رأيت أذل من موقف محب هيمن بين يدي محبوب غضبان . "

Nous pouvons déduire de ces extraits, la grande sensibilité du poète et homme de lettres qu'a été Ibn Hazm, qui a aimé et connu l'amour et a fait preuve de dons particuliers pour la peinture psychologique.

On a toutefois reproché à Ibn Hazm de ne pas avoir été un grand poète de talent étant donné que le labeur se fait sentir dans ses vers et surtout que sa poésie est souvent empreinte de termes de jurisprudence comme dans ces vers par exemple :

لئن أصبحت مرتحلا بجسي .. فقلبي عندكم ابدأ مقيم
ولكن للعيان لطيف معني .. له سأل المعاينة الكليم

Ici les mots **معني** et **لست** relèvent bien de la terminologie théologique. Dans cet autre vers:

لم أدر حين وقت بالأطلال .. ما الفرق بين جديدها والبالي

le terme *ma al-frq*, au ne résonnance théologique te juridique.

Je ne m'entendrai pas davantage sur la poésie d'Ibn Hazm, surtout après l'exposé magistral de mon maître, Monsieur le Professeur Ch. Pellat et ses judicieuses remarques. Je me bornerai donc à vous rappeler ce qu'avait mis en relief Monsieur le Professeur Pellat qu'Ibn Hazm n'était pas un poète de talent et s'il s'est immortalisé, s'est par d'autres aspects de son oeuvre si vaste et si riche. Néanmoins son oeuvre littéraire, c'est à dire sa poésie et ce que j'appellerai "ses confessions", contiennent des accents émouvants de sincères sentiments et revêt souvent cette ingénuité et fraîcheur qui caractérisent toute oeuvre de jeunesse.

Du reste, les imperfections de l'oeuvre littéraire d'Ibn Hazm si l'on peut appeler de telles lacunes des imperfections— sont largement compensées par des écrits théologiques et apologétiques. C'est qu'Abu Mohamed Ali Ibn Hazm était avant tout un Imam prônant le Zahirisme, c'est à dire le littéralisme. Je ne reviendrai pas sur les circonstances particulières —peut-être purement anecdotiques mais dans tous les cas significatives— qui ont amené Ibn Hazm vers le fiqh et lui ont fait faire le chemin inverse parcouru par le célèbre Grammairien Xabuit, et auquel a fait allusion Monsieur le Doyen Said el Afgani.

Mais ici un doute peut naître dans certains esprits, au sujet de la sincérité de cet Imam, qui a composé une poésie lyrique où il célèbre ses amours, et a écrit de pénétrante analyses sur le comportement des amoureux et des femmes en général. Mais s'il a aimé, c'était d'un amour platonique et a fait preuve de chasteté, comme il le confesse à la fin de son livre *Tauq al-hamama*, oeuvre de jeunesse qu'on est arrivé à dater vers 418 alors qu'Ibn Hazm était âgé de 34 ans:

" اني لأعرف هذا وأتقنه ومع هذا يعلم الله - وكفى به عليماً - أنني برئ
 الساحة وسلم الأديم وصحيح البشارة ونقي الحجرة . واني أقسم بالله
 أجل الأقسام اني ما حللت مثزرى على نرج حرام قطه ولا يحاسبني ربي
 بكبيرة الزنى مذ عقلت الى يومى هذا والله المحمود على ذلك والمشكور فيما مضى ."

Nous pouvons en conclure qu'il n'y a pas, à proprement parler, de contradiction flagrante dans la conduite de vie d'Ibn Hazm et son oeuvre. C'est qu'il a été un homme de lettres, a connu l'amour, mais a fait preuve de chasteté. De même il a été un theologien polémiste.

L'indépendance d'esprit d'Ibn Hazm l'a amené à délaisser rapidement le mudhab de al-imam mulk qui prédominait en Espagne pour choisir le rite chafiiite. Mais il ne fut pas non plus satisfait du chafisme et l'abandonna car il ne pouvait s'astreindre à suivre une école. Aussi se créa-t-il lui même une doctrine fondée sur les principes du Zahirisme, c'est à dire l'interprétation littérale des textes, en ayant recours à al-aythad, l'effort personnel d'interprétation. Ce revirement est dû essentiellement à sa réprobation de toute imitation servile d'une doctrine et à l'influence qu'avait exercée sur lui son maître dahiriste, Abu al-Jiar. Pour étayer sa doctrine, il eut donc à recourir exclusivement au Coran, la tradition du prophète et au consensus al-gab wa al-snat wa al-aymaa. Il rejeta le qiàs et le rai le raisonnement par analogie et l'opinion personnelle comme l'avait fait le fondateur du Zahirisme Daud ben Ali al-Isbahani mort en 270 H. Ibn Hazm a du reste, exposé clairement sa doctrine Zahiriste dans son ouvrage sur les Al-hakam fi asul al-hakam asul al-fiqh où il pose les principes fondamentaux du dahirisme à savoir: l'abolition du raisonnement par analogie: nfi al-qias l'obligation de se conformer aux aamum, c'est dire au Coran, aux traditions du prophète et à ce principe fondamental, l'immunité originelle qui consiste à considérer comme licite toute chose qui n'est pas défendue par un texte explicite en la matière. Ibn Taymiya plus tard s'inspirera d'Ibn Hazm en prônant:

التوقيف في العبادات
 والعرف في المعاملات وتم التمسك بظاهر اللفظ بدل التأويل

Los foqahas ont vivement critiqué d'une part la doctrine d'Ibn Hazm et lui ont reproché tout particulièrement d'affranchir et de dessécher la

jurisprudence et le crédo laissant de côté toutes les questions qui ne se sont pas posées au prophète, ou à ses compagnons. Une telle doctrine se fondant sur le littéralisme conduisait d'autre part, fatalement à l'anthropomorphisme lorsqu'il s'agit de l'interprétation des attributs de zafat tels que el ixtua ala al-aarx: id al-lat.

Cependant Ibn Hazm a pu éviter de tomber dans le grossier anthropomorphisme au sujet des attributs en adoptant une position similaire à celle des Acharites, qui admet que Dieu a un trône, des mains, un visage comme il est dit au Coran, mais qu'on ne saurait définir, ca leur manière nous échappe. C'est là fameuse théorie acharite du bel-kaif.

Dans son ouvrage sur les fruaa intitulé "Al-Muhal-lin" Ibn Hazm expose de nouveau la doctrine Zahirite.

Quand à son oeuvre sur les Isul al-din intitulée Al-Fisal Ibn Hazm y confronte l'Islam aux autres religions qu'il réfute. Il étudie ensuite les sectes musulmanes. Il ramène celles-ci à quatre groupes, en dehors des orthodoxes.

1.°) Les murihna à propos desquels il étudie les questions de la foi de l'apostasie et de l'eschatologie.

2.°) Les mutazila qui lui donne l'occasion d'expliquer la notion de l'unicité de Dieu et sa transcendance.

3.°) Les siita parallèlement auquel il étudie le problème de "l'immat" : La position d'Ibn Hazm sur l'immat et le Califat est claire. Il était pro-ommeyyade et considérait par conséquent maauia.

4.°) Les yauan et les problèmes qui les préoccupent en particulier, la notion de la foi, la position de l'Islam vis à vis du non pratiquant de la prière, du pêcheur et la délimitation de la communauté musulmane.

Dans cet ouvrage Ibn Hazm considère les orthodoxes, comme des gens sur la bonne voie alors que les autres sectes sont des hétérodoxes.

Mais cela ne l'empêche pas de critiquer vivement les Acharites bien qu'ils se réclament de l'orthodoxie.

* * *

Si Ibn Hazm, en tant qu'homme de lettres et poète nous est apparu comme un personnage d'une grande sensibilité, aux sentiments nobles et raffinés, en tant qu'auteur d'ouvrages scientifiques, il est essentiellement un polémiste intransigeant, qui n'est enclin à faire aucune concession à ces

adversaires. Son livre *Fisal*, reflète bien cette mentalité et nous permet de nous imaginer l'atmosphère des confrontations et polémiques qu'il devait avoir avec des théologiens musulmans et certains docteurs juifs et chrétiens.

La forme qui domine ici est celle d'un polémiste, au langage rude. C'est qu'il manquait à Ibn Hazm une certaine pondération dans la discussion. Il s'emportait facilement et mêlait des insultes à ses réfutations.

Pourtant le Coran recommande aux musulmans la pondération et la courtoisie dans la discussion.

Il était pourtant loisible à Ibn Hazm de défendre ses opinions d'une manière plus élégante et plus courtoise en essayant de convaincre ses adversaires au lieu de les dresser contre lui. La franchise n'exclut pas les bonnes manières. Les insultes sont les procédés des gens incapables ne pouvant défendre leur point de vue et qui sont à court d'arguments. Toutefois Ibn Hazm ne peut-être rangé dans cette catégorie car il était intelligent et ne manquait pas d'argumentation. Mais cela revient plutôt à sa nature, à son caractère et à ce que j'appellerai, si vous me permettez cette expression "le mal de la franchise".

La nature l'a emportée chez cet écrivain sur sa formation et son éducation. Sa polémique, souvent discourtoise, lui a valu toutes sortes de persécutions durant sa vie et des critiques souvent injustes après sa mort. Mais il est incontestable qu'il contribua pour une grande part à sa propre persécution par ses maladresses et vives répliques. Ce n'est donc pas seulement le caractère génial et original de son oeuvre qui lui a valu l'incompréhension de ses contemporains; mais la perfection n'est pas d'ici-bas. C'est déjà un titre de gloire de pouvoir dénombrer les défauts d'une personne.

Un seul des aspects de l'oeuvre de ce grand écrivain suffirait du reste à faire oublier toutes ses faiblesses. Nous pouvons citer parmi ces titres de gloire, le fait qu'il a été le premier historien d'idées religieuses dans son livre *Al Fisal* à utiliser une méthode scientifique et rationnelle. Le célèbre orientaliste Miguel Asín Palacios a expliqué l'originalité d'Ibn Mazm en cet omaine dans le remarquable préface de sa traduction espagnole du *Kitab al-Fisal*.

Il n'a pas manqué de mettre l'accent sur les polémiques d'Ibn Hazm, ses discussions du Judaïsme et tout particulièrement son étude critique de la Bible au moyen d'arguments d'ordre rationnel et historique pour démontrer l'altération de l'Ancien Testament. La même méthode est utilisée par Ibn Hazm lorsqu'il étudie l'Evangile et son argumentation et sa critique des textes seront reprises par les écrivains du 18ème comme Voltaire

par exemple. Ibn Hazm est donc un précurseur de Renan par son étude critique et historique des textes sacrés. Son influence ne s'est pas bornée à l'étude comparée des religions et des textes et à leur critique historique, mais il semble que celle-ci s'est exercée indirectement sur le christianisme lui-même en temps que religion. Asín Palacios observe à cet effet à juste raison, qu'Ibn Hazm a appliqué sa méthode Zahiriste dans son étude des évangiles. Aussi s'est-il élevé contre l'interprétation des textes par l'Eglise, craignant que ces interprétations ne soient erronées. L'une des conséquences de ses écrits serait donc l'idée de retour aux textes, l'abolition de toute interprétation et le recours à l'effort personnel d'interprétation.

Car c'est là justement les principes de l'Eglise et les fondements du Protestantisme.

Une personnalité aussi marquante que celle d'Ibn Hazm, qui a pu exercer son influence indirectement même sur les autres religions, il était naturel qu'elle marque de son empreinte l'Islam et qu'elle contribue à y créer de nouveaux courants de pensée.

Le mouvement réformiste de l'Islam lui est redevable en effet de beaucoup de choses entre autres: "la réouverture de la porte de l'Ijtihad", c'est à dire le recours à l'interprétation personnelle et la libération de toute scolastique et de toute imitation servile.

Les maîtres de cette pensée réformiste de l'Islam, tels qu'Ibn Taymiya, Ibn Abdelwahab et plus tard Al Afghani, le Cheikh Ableur mouvement. C'est qu'Ibn Hazm représente les ahl al-tauhid les partisans de l'unicité de Dieu, qui ont combattu l'intercession des saints, les confréries mystiques à cause des légendes et erreurs qu'elles risquent de faire attribuer à l'Islam, Il est donc l'un des précurseurs du mouvement salafiya.

Un écrivain comme Ibn Hazm qui a produit une œuvre aussi importante traitant des lettres et des sciences, aux répercussions si lointaines ne pouvait pas rester méconnu et dénigré. Malgré l'intransigeance de Ibn Hazm et sa polémique, il n'était que tout à fait juste qu'il occupat la place qui lui revient parmi les grands penseurs.

Un célèbre historien et jurisconsulte Al-Dahabi reconnaissait déjà en Ibn Hazm un grand écrivain et un muftahid accompli.

De même Ibn Taymiya avait souvent recours à lui dans ses oeuvres. La renommée d'Ibn Hazm et son rayonnement ne se sont pas arrêtés aux siècles précédents mais continuent à s'exercer sur notre époque. Aussi Ibn Hazm continue-t-il à faire l'objet d'études et de recherches de la part d'éminents historiens et islamisants occidentaux et orientaux.

F. N.

كان هودى ان احدتكم بتفصيل عن "ابن حزم" وهو
 وصره وانتاجه فنرى كيف تأثرنا اثره في القرون
 التي تاتيه ه غير ان ضيق الوقت وابحاث الاساتذة المحترمين
 الذين تعرفوا كل منهم اجانب من جوانب نشاط "ابن حزم" جعلتني
 اقتصر على التلميح الى مظهرين غلبا على شخصيته وهما الآداب
 والفقهاء بما فيه من جدل . ونزولا عند رغبة منظمي هذا المهرجان
 ساعدتكم باللغة الفرنسية لروح الوقت .

كلمة الشكر التي ألقيتها في حلة اختتام مهرجان ابن حزم

أصحاب السعادة وسيداتي

إنه لمن ظواهر البهجة والتفاؤل بمستقبل أحسن، ويمتاز بتفهم أكبر بين الدول والشعوب، نيام هذا المهرجان الأدبي العظيم في مدينة "قرطبة" عاصمة الأندلس، سابقا، ومهد لخروج حضارة، والذي يخلد ذكرى مؤلف كبير، وتطرق إلى جل مظاهر العلم السائدة في عصره، ابن حزم القرطبي.

نعم، إنه حقيقة، ومن مفاخر القرن العشرين، والتي سيجلبها له التاريخ في صحاحه البهية؛ هذه المهرجانات العلمية والأدبية التي تقام هنا وهناك، لاجلها، ذكرى بعض الخطباء، الذين تركوا تراثا جليلة، استفاد منه البشرية جمعاء.

ولاسيما، في هذا المضمار، تسدل والفرنكفي، بأن تذكر على سبيل المثال، احتفالها في السنة الماضية، يذكرى مرور النظام على الخلافة الأموية، ومهرجان الثقافة الأندلسية الإسلامية الذي انعقد في أكتوبر الضخم في قرطبة.

فشكرا لمدنية "قرطبة" والمسؤولين الإسبان، وإمام الجامعات الإسلامية والعربية، وفي مشارق الأرض ومغاربها، على اهتمامهم بهذا التراث المشترك بين الإسبان والعرب، والصلح والسيحوسين.

ورجائنا وطيد، في أن تكون هذه المهرجانات التي أوشت على الانتها، ملائمة عهد جديد، وسبيلا لتعارف أوسع، وتغاثم أكبر.

وأفتتبا فرصة لأجدد تشكراتنا الحارة للسيد الحاكم المدني، والسيد صعدة هذه المدينة والبهاتة الأستاذ السيد "كاسطيهوسون"، وهوهم من مختلف الشخصيات التي ساهمت في تسهيل القامتا، وزياراتنا كما عبر عن ارتياحنا لحسن ضيافتهم واهتمامهم البالغ، والسلام.

La espiritualidad revolucionaria de Ibn Hazm de Córdoba

por

ALFREDO BUSTANI

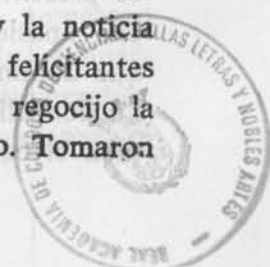
Profesor de Historia y Literatura Arabes

Proemio

La personalidad literaria del sabio cordobés no es solamente la más representante del Islam español del siglo XI sino de las más brillantes de la avanzada de los pensadores del Islam universal, tanto por su dinamismo espiritual como por su inquietud revolucionaria. Su complejo ibérico: celta-romano de origen; musulmán de creencia y religión; árabe de expresión, cultura y civilización; noble cordobés de pura raíz andaluza... todo esto hizo del hombre un ser excepcional, que dejó en la literatura, historia y ciencia huellas tan marcadas que brillan a través de sus numerosas obras, mereciendo en justicia la admiración que le rodea. Intentamos presentar, con brevedad, unos aspectos de su extraordinaria personalidad.

Su nacimiento

En el último día del mes de Ramadán, año 384, en pleno otoño cordobés, día 7 de Noviembre del año 994, la hermosa mansión del visir Ahmad ben Said ben Hazm, en la parte oriental del arrabal aristocrático, fue iluminada y alegremente alborotada de un modo anormal en la última hora de la noche, en el seno de la familia, por un acontecimiento feliz. Pocas horas más tarde el ministro, su padre, anunciaba el dichoso nacimiento de un niño. La satisfacción rebosó en el hogar y la noticia fue rápidamente difundida por la capital del Califato. Los felicitantes acudieron con sus parabienes al padre y se celebró con gran regocijo la doble fiesta: la pascua de Aid el Fetr y el nacimiento del niño. Tomaron



parte en tanto alborozo los ministros, sabios y personalidades del Estado ameríe, por ser la época de más esplendor de Almanzor. Terminaron las celebraciones el séptimo día con la imposición del nombre, Alí, al recién nacido vástago noble.

Su educación

El niño Alí fue educado en el hogar de una familia noble y rica, en el ambiente aristocrático y cultural de una época brillante. Su padre, el visir, le proporcionó los mejores maestros para su enseñanza. Demostró el joven, desde su infancia, una constante aplicación y excelentes aptitudes para los estudios de literatura y ciencia, como también buen gusto para la poesía, lo que contribuyó mucho a la formación de su espíritu y al desarrollo de sus dones en la sociedad cultural de Córdoba, distinguiéndose en las reuniones y coloquios literarios que se celebraban en su propio hogar y en las mansiones señoriales de la gran ciudad, exuberante de lumbreras.

Su primer amor

Fue en su infancia el más noble sentimiento de su inspiración poética.

“Veledoso es tu corazón en los amores,
pero tu fiel amor será el primero”.

Este fue el lema de Ibn Hazm en el amor. El joven asistía con frecuencia a las veladas musicales, poéticas y de esparcimiento, unas veces de carácter familiar, otras de sociedad escogida y algunas íntimas y exclusivas para las damas invitadas. A estas también permitiásele estar al adolescente Alí, en gracia a su edad, lo que dióle ocasión a prendarse de una bella doncella, de luminoso talento y refinada cultura, que era el alma alegre de las encantadoras tertulias femeninas, a las que animaba con sus delicadas canciones y selectos recitales. El enamorado Alí se presentaba siempre donde ella estuviera y cada vez se clavaba la flecha apasionada en su corazón sensible. Era un amor puro, silencioso, que dominó sus sentimientos antes de que cumplierse los diecisiete años. La doncella advirtió la inclinación del galán hacia ella, pero siempre evitaba el corresponderle. Este desvío aumentaba la efusión del jovencuelo

pretendiente. Pero fue el amor que mantuvo vivo toda su existencia, hasta su muerte. A pesar de su azarosa y turbulenta vida por luchas, cárceles, destierros y vagar continuo, siempre permaneció en su alma este fiel recuerdo a la amada esquiva y displicente, que le dejó una honda huella en su poesía y en lo primoroso de su gazal, caracterizándolo con el dejo de su amor casto y platónico, al que un poeta árabe le aplicó este madrigal:

“Veledoso es tu corazón en los amores,
pero tu fiel amor será el primero”.

Pasaron aquellos tiempos alegres y dichosos de su juventud, en los jardines amenos de Córdoba, en las veladas musicales y poéticas, y todo se convirtió con los años en inquietudes y desgracias, se le desvanecieron los sueños de prosperidad y se vió envuelto en la *fetna* tumultuosa de Córdoba, en su guerra civil, que tanto afectó a su padre y a sus familiares, especialmente a la caída del Estado amarié de Almanzor y la vuelta de Hixem II al Califato, el año 1010, que llevó a padre e hijo a la cárcel. Y ya la cárcel y la emigración fue siempre su triste destino.

Ibn Hazm, huérfano y errante

Al final del año 402/1012 falleció el visir Ahmar ben Hazm, padre de Alí, en una mísera situación, dejando huérfano y desamparado a su hijo, que sólo tenía dieciocho años, sin apoyo de nadie ni medio ninguno de existencia. Los bienes familiares les habían sido expoliados y su palacio saqueado y en ruinas, como sus partidarios dispersos y perseguidos. Córdoba se hallaba en un estado lamentable; la guerra civil la destrozaba y las hordas berberiscas del Califa Solimán El Mostain Bil'lah cometían toda clase de desmanes en la ensangrentada capital califal. El Califa, para desprenderse de la presencia de los berberiscos y evitar sus desafueros, les cedió varias provincias hispánicas: Elbira, Zaragoza, Jaén y algunas fortalezas, poniéndolas bajo el mando de jefes de las tribus Sanhaya, Magraua, Ifran, Zanatas y otros. En estos tiempos estaba el emir Alí ben Hammud El Hasani preparando la ocupación de Córdoba, por su aspiración al Califato, y había reunido un contingente numeroso de tropas. Ante esta situación de disturbios y guerra declarada, el huérfano Ibn Hazm tuvo que salvarse gracias a la huída y la emigración, dejando su ciudad natal, en la que quedó su corazón y su esperanza, el

año 404/1014. Se dirigió a Almería, buscando refugio junto al señor de esa ciudad, antiguo amigo de su familia, El Jairan. Allí encontró un poco de sosiego; pero este reposo no le duró mucho. Otra nueva revolución se incendió en Andalucía bajo la instigación, esta vez, del Jairan y ben Hammud. Triunfó la rebelión y ben Hammud entró victorioso en Córdoba, destruyó al Califa Solimán, y le dió muerte y meses después, 408/1017, fué proclamado en Córdoba. Empezó, como siempre, otra vez, la persecución contra los Beni Omeya; Jairan, como era aliado de ben Hammud, detuvo a Ibn Hazm y a sus amigos y los acusó de maniobras en favor de los Beni Omeya. Luego fué desterrado y de nuevo se vió errante. Esta vez se refugió al amparo de otro antiguo amigo, señor de Hons el Kasr (Aznalcázar), que le brindó protección a él y a sus amigos, a pesar de la amenaza de ben Hammud. Mientras ahí estuvo refugiado, otros acontecimientos importantes ocurrían en el Este de Andalucía. Abderrahman IV había sido proclamado Califa en Valencia. Sus partidarios empezaron a reunirse junto a él de todas las partes de Andalucía, preparando el asalto al Califato. El propulsor de este nuevo alzamiento fué Jairan, que, desunido de su aliado, se hallaba huido en Valencia. No tardó Ibn Hazm en marchar a Valencia, donde fué recibido con mucho regocijo por Abderrahman, que le nombró visir. Cerca del Califa quedó cerca de dos años, preparando con los jefes la reconquista del trono de los Beni Omeya. El año 409, el ejército de Abderrahman IV emprendió la marcha hacia Córdoba. Se componía de fuertes contingentes y de varias banderas andaluzas, esperando ganar antes a Granada y su provincia, que eran aliadas de ben Hammud, y donde estaba de emir el famoso Zauí ben Ziri el Sanhayi, con una numerosa guarnición berberisca. Terribles batallas se libraron en los campos granadinos entre los dos bandos. La victoria, al principio, estuvo inclinada a favor de Abderrahman; pero cambió la suerte y sus tropas fueron totalmente derrotadas, cayendo Ibn Hazm prisionero y luego encarcelado. Después de su liberación y de seis años de ausencia volvió Ibn Hazm a su ciudad natal. En 414/1023, otros sucesos en Córdoba se ocasionaron: destruyeron a Kasim ben Hammud y proclamaron a Abderrahman V ben Hixm, con el sobrenombre de El Mustazhir Bil lah. Este nuevo Califa omeya era un eminente literato, poeta, orador elocuente y muy culto, a pesar de su corta edad —23 años—; protegía a los escritores y era un buen amigo de Ibn Hazm. Y ya tenemos de nuevo a nuestro personaje en el ambiente político de su partido, alcanzando el puesto de visir en el Califato de este Omeya; pero no duró mucho su ministerio, ni tampoco Abde-

rrahman en su Califato, pues fue asesinado a los cuarenta y siete días de su proclamación (16 de Ramadan 414/1023 de Diciembre).

De nuevo Ibn Hazm metido entre las rejas de la mazmorra. Entre cárceles y destierros quedóse hasta el año 418/1027. En este año pasó a Játiva, donde se dedicó por entero a sus obras. Córdoba, en estos tiempos estaba anárquica, sin Califa, aunque se dice que había sido proclamado Hixm ben Mohamed, con el sobrenombre de El Moatab Bil'lah, último de los Omeya. Pero este Califa no logró entrar en Córdoba sino después de dos años y medio de su proclamación, habiendo permanecido este tiempo en Hons Alpuente, del que era señor Kasin El Fahri.

No tenemos testimonios seguros de que Ibn Hazm fuese visir de este Califa, a pesar de que algunos historiadores lo dicen, sin certeza. En Játiva vemos a nuestro Ibn Hazm cansado y desilusionado de su vida azarosa, de las luchas civiles que habían destrozado a su patria, sentimientos que influyeron hondamente en su carácter y su pensamiento, causa también de su revolución cultural, orientándole hacia otra escuela y a la propagación de sus ideas y reforma. Se aisló de la política para dedicarse por completo a la nueva ideología y defensa de sus principios. Su enseñanza y su magisterio produjeron realmente una revolución intelectual que fué, para él, más fuerte que la revolución política, ocasionándole persecuciones y calamidades, tanto de parte de reyes y príncipes, como de juristas y alfaquís contemporáneos; desgracia que ya le persiguió hasta su muerte. Pero la escuela orientadora y su enseñanza radical no acabaron con su muerte, sino al contrario, porque después alcanzaron su máximo vigor. Aunque el tiempo no hizo justicia al gran genio andaluz, como tampoco se la hicieron sus contemporáneos, la admiración de sus obras es hoy motivo de que se reúnan hoy los más selectos de la intelectualidad en su ciudad de Córdoba, después de nueve siglos, para celebrar un magno homenaje a su memoria. Prueba de que sus obras tienen resonancia universal.

La escuela literaria y científica de Ibn Hazm, así como su magisterio, se manifiesta vivamente a través de sus numerosas obras, considerados como un hondo de expansión y orientación en el pensamiento del Islam.

Las primeras obras de Ibn Hazm, consideradas maestras:

"Tauc al Hamama" (El collar de la paloma), libro de amor y de los enamorados, compuesto en Játiva durante su larga estancia, es tan conocida que no preciso su elogio; en ella brilla su genio literario, su magnífica imaginación, su delicadeza expresiva y la profundidad de sus ideas;

presenta en ella el amor en sus distintas manifestaciones y sentimientos, como experto que era en su dominio, basando sus temas en sucesos y hazañas particulares y generales; todo tratado en un estilo admirable y en una exposición clarividente; además nos ofrece una descripción perfecta y exacta de la época andaluza de entonces por él vivida. Compuso esta obra en su plena juventud, lleno de vitalidad su espíritu, característica bien marcada de su personalidad literaria.

Como era un exaltado patriota, fiel a la defensa de su suelo natal con todo ánimo, divulgaba sus glorias; tal como se le vió en el campo de la guerra, combatiendo bajo los estandartes de los Califas Omeya, se le admira más tarde afilando su pluma para cantar los hechos cordobeses, con un estilo vivificado, dejando otra maravilla en la bibliografía árabe con su famosa "Risala fi Fadli-el-Andalus Ua Dikri Riyaliha" (Epístola sobre las excelencias de al-Andalus y sus ilustres personajes). En cuanto a sus obras históricas es digna de admiración su "Nocat al-Arus fi Tauarij El Jolafa" (El bordado de la desposada, sobre la historia de los Califas Omeya en el-Andalus). Digna de mención asimismo es su "Kitab-ul-Imama-ual-Jalifah fi Siar-il-Jolafa ua Maratibiha" (Libro del Imamato y del Califato, acerca de la biografía de los Califas y sus grados). Célebre es su "Yamharat-ul-Ansab" (Colección de genealogías)... Todas obras de indiscutible mérito en la biografía de los reyes árabes, escritas con brillantez extraordinaria y observaciones muy acertadas. Y, en este punto, tenemos que señalar un descuido de Ibn Hazm al no aclarar su propia genealogía, cosa que, tal vez así dejó, para no contradecir a su padre, que pretendía ser de origen persa, liberto de los Beni Omeya, por razones políticas o de vanidad.

En cuanto a sus obras filosóficas, de medicina, lógicas y religiosas no podemos ofrecer una idea de conjunto, porque lo llegado a nosotros son trozos aislados, y la mayoría eran manuscritos ya extraviados.

Su escuela neo-dahirita y su enseñanza

La teoría doctrinal de Ibn Hazm y su orientación hacia la escuela dahirita produjo una intensa conmoción en el ambiente de su época, considerándose su adaptación como una revolución espiritual; revolución contra las tradicionales escuelas del Islam, criticando duramente a sus fundadores, como también a los más famosos doctores de la Sunna. Defendía casi fanáticamente la doctrina dahirita y difundiendo sus principios. Estas ideas se manifestaron claramente en sus obras tales

como "Kitab-ul-Fisal" (Historia de las diferentes religiones y cultos) y "Kitab-ul-Isal-ila-Fahami-l-Jisal" (Leyes, Sunna e Iyama,) como igualmente "Kitab-al-Muhal'la-bil-Atar" (Sobre la enseñanza de la escuela daharita), y otras más en manuscritos.

Esta difusión de la doctrina neo-daharita y la crítica despiadada contra los juristas y alfaqués del Andalus produjeron, repetimos, una enorme impresión en los doctos de su tiempo. Un grupo de ellos emprendieron una tenaz campaña contra él, acusándole de ateísmo y aconsejando a los príncipes su destierro y pidiendo al pueblo que rehuyese su contacto y no escuchase su palabra. Y aunque en este movimiento había odio y envidia de los que no se atrevían a entablar polémica sobre teología dogmática con el sabio Ibn Hazm, los reyes de Taifas no tuvieron más remedio que alejarlo de sus dominios, tanto por atender la demanda de los alfaqués y doctores del Islam como para evitar la propaganda en favor de los Beni Omeya. Emigró Ibn Hazm a Mallorca, pidiendo asilo al gobernador, hombre este de literatura, que apreciaba y respetaba la cultura del sabio emigrado; pero la espiritualidad inquieta de Ibn Hazm tampoco allí halló reposo y empezó enseguida a propagar los principios de su doctrina dahirita, logrando reunir pronto a su alrededor muchos discípulos y adeptos. Tuvo coloquios científicos y en ellos empezó a atacar violentamente a los tradicionales e interpretadores de la Sunna. Fué de ellos el célebre mantenido con el sabio andaluz Abu El Ualid Solimán El Bayi, en presencia de muchos jurisconsultos y que tuvo gran resonancia en los medios culturales del Andalus. Se distinguió, como siempre, Ibn Hazm por su habilidad y elocuencia de polemista, principalmente al exponer y defender con tanta pasión los fundamentos de la escuela dahirita y su relación recíproca entre la fe y la filosofía. La consecuencia de esta discusión fué una nueva campaña contra la ideología de Ibn Hazm por parte de los partidarios del Bayi y de los doctores de la Isla, por lo que nuestro sabio cordobés tuvo que abandonar Mallorca. Y se dirigió a Córdoba, año 440.

El desenfreno de la guerra entre los reyes de Taifas por la porfía del poder, cada cual pretendiendo ser Califa y soberano absoluto, fué un nuevo motivo para que Ibn Hazm criticase acerbamente esta anarquía de su patria, con estas frases: "Es un tremendo escándalo esta lucha que conducirá a la ruina; ya se consideran Califas cuatro en un espacio tan pequeño de las comarcas andaluzas y los cuatro queriendo ser Califa legítimo y Príncipe de los Creyentes"... Sevilla, Málaga, Ceuta y Algeciras tenían derecho a ser la capital del Califato.

En este tiempo, el señor de Sevilla, Abbad ben Mohamed ben Abbad

(al-Motadid), hombre ambicioso, astuto e inteligente, pretendía la dominación de Andalucía y aspiraba a constituir el Califato. Para ello explotó la leyenda de Hixm, decretaba en su nombre y lo invocaba en la oración ritual, cuando el desgraciado Hixm, Califa de este nombre, llevaba ya tiempo en la tumba. Como ben Abbad precisaba para sus fines el apoyo de los alfaquíes, y conocía también la influencia de la sabiduría de Ibn Hazm, trató de atraerlo a sus filas y que abandonase las teorías de su doctrina dahirita, lo que no consiguió, como tampoco que cesase en su propaganda por los Beni Omeya. Ibn Hazm mantuvo que el Califato no podía salir de los Beni Omeya, que eran los legítimos en la sucesión; en cuanto a su doctrina, era clara y constructiva, de acuerdo con el dogma islámico, invitando a todos a la unión nacional y a la paz permanente. Esto produjo la irritación de Ben Abbad y, en venganza, mandó reunir sus obras y las quemó en la plaza pública de Sevilla. Al conocerlo, Ibn Hazm recitó estos versos:

**Si quemais el papel,
no podreis sus ideas quemar.
Conmigo van donde voy
y a mi muerte seguirán.**

Después se retiró Ibn Hazm a Montelixam (Monte Lixem) jurisdicción de Niebla, dedicándose por completo al estudio y a la redacción de sus obras, hasta su muerte, el 28 de Xaaban de 456/15 de Agosto de 1064, o según otros historiadores el 1063. Dejó una gran herencia literaria y científica, orgullo de la cultura árabe. Sus famosas obras no fueron sepultadas en su tumba, como dijo, sino al contrario, fueron difundidas y estimadísimas, no solamente en su patria, sino en todo el mundo árabe islámico, con verdaderos admiradores. El Califa Yacub Almansur, el almohade, dijo que Ibn Hazm era la fuente en que todos los sabios bebían, sacó de sus enseñanzas las últimas consecuencias doctrinales y proscribió todo lo que no fuera el estudio directo del Alcorán y la Sunna y su interpretación en el sentido literal más estricto. Y declaró, por lo tanto, la guerra al malikismo y prohibió la enseñanza de los manuales de jurisprudencia aplicada e hizo quemar libros como "al-Mudauwana" y "al-Nauadir". Realmente eso era la doctrina daharita: interpretar el Alcorán y la Sunna en su sentido aparente y servilmente literal.

En esta feliz hora presente se reúnen en su propia Córdoba, ciudad de resonancia universal, lo más eminente de la intelectualidad árabe y es-

pañola, bajo el patrocinio magnífico de la Diputación, el Ayuntamiento y la Real Academia, y todos presididos por el alto honor y la excelsa rel presentación nacional de nuestro glorioso Caudillo, para tributar este homenaje al eximio cordobés, lumbré de sus letras, poeta, teólogo, juris- consulto y polígrafo, Ibn Hazm, en el IX centenario de su muerte.

Y, por gracia de Dios a España, en una época muy diferente a la su- ya, en la que ya no son más que historia remota los infortunios de los reinos de Taifas y las desventuras de los Omeya. Ahora todo es paz y ventura, para que pueda revivir, clara y sonora, la voz del poeta cor- dobés y repetirnos lo mismo que ya dijo entonces:

siempre mi espíritu seguirá junto a vosotros.

Aún estando mi ser lejos de vosotros,

Alfredo Bustani

Tetuán, 6 de Mayo de 1963.

Sobre Ben Házam de Córdoba

Por Juan Francisco Marina Encabo

Su nacimiento tuvo lugar en Córdoba en el año 994 y su muerte en 1063 o 1064 y seguramente en las cercanías de Huelva, en donde parece ser que tenía una finca familiar.

La obra más conocida suya es la denominada "COLLAR DE LA PALOMA", pero la más completa es el "FISAL", traducida casi completamente por don Miguel Asín Palacios, con el título "Aben Házam, de Córdoba y su historia crítica de las Religiones".

Fué Visir de Abderrahman V, uno de los últimos Califas Omeyyas que reinó en 1023, pero por muy poco tiempo.

Este gran polígrafo musulmán era hijo de Jálaf, Secretario de Almanzor; con su padre, con el gramático Ahmed ben Abd-el-Aziz ben Abil Hubab, con el literato Said de Bagdad, con el tradicionero Amar ben Habal inició su educación literaria; parece que tuvo el cargo de "sahibaxorta" o "zalmedina".

Pero no obstante las disciplinas a que se dedicó con la poesía, la historia y la literatura y otras... destaca como papel muy importante la parte jurídica, ya que pertenecía a la escuela jurídica de los "dahiries".

Y a propósito de la organización judicial en aquella época, es preciso hacer una observación de gran valor. Como la ley y cual la autoridad, la justicia era única, todas las jurisdicciones estaban confundidas en la España musulmana de entonces, así como todos los poderes de la ley común sólo tenían un género de intérpretes. El empleo de cadí no se parecía en nada al de nuestros jueces, reuniéndose en tribunales especiales con atribuciones particulares y ocupados solo en administrar la justicia criminal o civil, era un oficio clerical eclesiástico, los cadíes estaban afectos a las mezquitas y dividían con los "alcachiles" (Khathyb) o doctores la interpretación del Alcoran. Mientras que estos últimos en calidad de predicadores enseñaban a los fieles las máximas del libro como ley religiosa y mantenían la ortoxia de la fé, los cadíes estaban encargados en calidad de jueces de aplicar sus disposiciones, bien como ley civil o criminal

y establecer por sucesión de sus decretos una especie de jurisprudencia uniforme.

Ben Házam se dedicó a estudiar el derecho a los veintitrés años de su edad, abochornado por no haber sabido las ceremonias rituales de la oración al entrar en la mezquita; y con el célebre alfaquí Ben Dahún aprendió la "Almoata" de Malik. También fué su maestro Yunus ben al-Sáfar.

Se inclinó pronto a la escuela "xafei" una de las ortodoxas muy poco seguida por los españoles, en la cual persistió. Antes del año 1029, ya era "dahiri", o sea de esta escuela tradicionalista que preconizaba el sentido estrictamente literal del texto revelado. El fanatismo de los juristas "malequés" logró que se prohibiera a Ben Házam y a su maestro Abu-Jiyar que enseñara en la Aljama de Córdoba. Esta especie de excomunión de Ben Házam había de dejar profunda huella en su carácter y en su psicología.

Poco después de la muerte de Abul-Jiyar la actividad de Ben Házam se contrajo a redactar sus libros y a realizar viajes de propaganda por los diversos reinos de taifas. Sus polémicas se caracterizaban por una erudición sólida en la enciclopedia musulmana, lengua, literatura, poesías, historia, tradiciones, derecho, etc... como en las ciencias griegas (salvo la matemática) o en las literaturas judaica y cristiana, especialmente la bíblica, por una habilidad pasmosa en el manejo de la dialéctica, como dice muy bien el Sr. González Palencia. Pero afeada a veces por la mala fé científica (textos trucados, tesis interpretadas torcidamente, y presentadas sin el contexto preciso, hechos imputados falsamente a la escuela o religión enemiga) y por tal acritud y virulencia de palabra, que su mala lengua llegó a ser proverbial en todo el Islam.

En jurisprudencia predominando en España la escuela de Málic sobre la Xafei, que solo contaba algunos adeptos doctrinales y teóricos, porque en el ejercicio de la abogacía y en el desempeño de las funciones oficiales, tenían que ajustarse al código malequí.

La vida de este personaje musulmán en los tiempos en que se derribaba el califato de Córdoba, fué un símbolo de la España de entonces, como dice García Gómez. Elegante doncel de la alta sociedad Omeya; político, luego desterrado y conspirador más tarde, vierte por último en un intelectual agrio y trocamundos que defiende con insultante y acerada dialéctica originales concepciones jurídicas, filosóficas y teológicas. Hombre polemista, como dice muy bien el Sr. González Palencia, se hace llamar así en uno de sus libros.

Entre los muchos libros que sobre tradiciones y escuelas jurídicas salieron de la pluma de Ben Házam, son los más interesantes el titulado "Ibtal", que demuestra la inanidad del uso de estos cinco criterios jurídicos: el argumento de analogía "quiyás", la opinión personal "ray", la equidad o preferencia "istihsán", la autoridad de los maestros "taolidd" y la investigación del espíritu de la ley "toalid"; es el libro fundamental para estudiar las polémicas de Ben Házam contra las demás escuelas y para conocer su sistema dahirí"; el llamado "Isal" que permite comprender el contenido del libro de las propiedades "Aljisal", no conservado, que debía de ser un comentario crítico y polémico de la escuela malequí; el "Mohala" o Libro decorado sobre alta política en cuestiones casuísticas de derecho "xafei" voluminosa obra escrita cuando Ben Házam seguía la escuela de los "xafeies" y el "Fisal" de que luego se hablará.

El tan difuso como singularísimo reinado del Califa Hixem II, en cuyo cronológico desarrollo figura la familia del gigantesco polígrafo cordobés Ibn Házam, del que nos estamos ocupando, ya que su padre Ahmed fué visir del gran Almanzor en el nominal reinado de tan discutido soberano, y así vemos que su vida empieza como se ha dicho en 994, cuando nació bajo el signo del poderío amirita, pues por aquellos años llega a su máximo el poder expansional cordobés, con la memorable expedición a Santiago de Compostela.

Tan destacado cargo palatino obligaba a la familia Házam a vivir cerca de lo que entonces eran los núcleos cortesanos de la Córdoba de Almanzor, o sean los palacios de Zahira y Al Amiriya, más detalladamente el primero, por donde el prepotente Hagib tenía establecida su esplendorosa y musical corte.

Tomando de la copiosísima producción de Ibn Házam hay dos obras que por sus ilustres comentaristas, don Miguel Asin Palacios y don Emilio García Gómez, tienen actualmente dilatada influencia. Son EL FISAL (Historia Crítica de las Religiones y EL COLLAR DE LA PALOMA, tratado de inapreciable valor sobre el amor y los amantes. (Tawg al-hamama fil-'ullaf) que seguramente constituye su obra más característica y la más representativa de la cultura árabe - andaluza.

Esta obra de juventud, toda ella salpicada de recuerdos de la adolescencia indolente del autor, parece como un verdadero análisis de la pasión amorosa considerada a través de sus manifestaciones más frecuentes y de sus consecuencias fortuitas; la separación, la soledad, el olvido del ser amado. Después de que Dozy reveló su existencia, han estudiado pacientemente su contenido y sucesivamente, Pétróf, Asin y Nykl, que por

otra parte han llegado a conclusiones que no son siempre concordantes.

Don Miguel Asin, particularmente refuta totalmente la tesis de Dozy, que veía en esta obra de Ibn Hazm el resultado de un origen y de una educación que no fueron exclusivamente árabes porque aquel historiador era el testimonio de un atavismo español e indudablemente cristiano. Pero el sabio académico de Madrid, no temió en recusar apoyándose en pruebas, el pretendido carácter especialmente hispánico, del "Collar de la paloma"; y sin género de duda tiene razón.

El amor platónico tal y como Ibn Hazm lo ha analizado poniendo tanto de sutileza como de finura, participó probablemente en la España árabe de cerca o de lejos en el desenvolvimiento ulterior del amor "cortés" de la Europa occidental; pero no fué ciertamente una invención de Andalucía; el resto del mundo musulmán ya lo conocía, al menos desde la época en que el Oriente señaló una corriente de moralización social y una tendencia al misticismo y a las prácticas de la vida ascética.

Dentro de la civilización almohade, gigantesco y fraternal abrazo de España y Marruecos, se presentan con datos de historia destacados homenajes de sus ilustres príncipes a la tumba de Ibn Hazm en cercanías de Huelva.

El paso de los siglos, nos trae también con el gran poeta cordobés, tan buen y fiel admirador de la civilización Hispano - Árabe, señaladamente con el excelso paisano Averroes, destacadas composiciones elegíacas muy parecidas en sentimientos depurados a la del vaticinante esteta, Ibn Suhayd; de bien notoria interpretación en la ilusionada presencia del doncel Macias.

**"Tanto andovimos el cerco mirando
que nos fallamos con nuestro Macias
e vimo que estaba llorando dos días
con que su vida tomó fin amando;
lluegeme mas cerca turbado yo, quando
vi ser un tal onbre de nuestra nacion
e vi que deria tal triste cancion
en elegiaco verso cantando;**

**Amores me dieron corona de amores
porque mi nombre por más bocas ande;
entonces non era ni mal menos grande,
quando me davan plazer sus dolores**

Sabed al amor desamar, amadores.

De "EL COLLAR DE LA PALOMA" se tienen fácilmente noticias gracias a la edición castellana de don Emilio García Gómez, muy sencillamente emotivos trozos que recuerdan al gran Almanzor y sus nobilísimos sentimientos. La referencia viene de una carta de Ibn Suhayd a un nieto de Almanzor (de su mismo nombre), por donde claramente y con todo detalle, señala los obsequios en que el primer ministro del Califato (y en realidad Califa de hecho) favorecía a los niños de Munyar al-Mugira, o sea el gran barrio cortesano inmediato a Zahira. Estas costumbres además de su delicadeza, facilitan muy importantes datos orientadores de la Córdoba de los siglos X y XI.

El profundo temperamento psicológico, que sitúa a Ibn Hazm entre los mayores pensadores andaluces de todos los tiempos, es también destacadamente notable en esta otra de sus fundamentales obras, como es "Los caracteres y la conducta".

En el Congreso Internacional de Estudios Arabes, celebrado en Córdoba, en el pasado año de 1962, no podían faltar trabajos relacionados con el insigne paisano, recordando entre otros, "La política de Ibn Hazm", del profesor M. Henri Loust y "La profesión de fé de Ibn Hazm", del también ilustre profesor francés M. Roger A. Arnaldez.

En consideración a este Congreso de Córdoba, tuvieron lugar muy poco después en Granada, unas importantes Sesiones de Cultura Hispano - Musulmana, en la cual también tuvo presencia el inmortal escritor andaluz, con valioso trabajo de don Miguel Cruz Hernández, sobre el neoplatonismo de Ibn Hazm, de Córdoba.

Se debe destacar que la carrera política de Ibn Hazm, muy pronto cortada por los casi inevitables desengaños, se reduce principalmente a su colaboración más o menos directa en los breves reinados de Abd el Rha-

man IV y Abd al Rahman V, con el último de los cuales llegó a ser Visir como se ha dicho anteriormente.

En cuanto a los sentimientos religiosos de Ibn Hazm, por su monumental obra, *AL FISAL* (Historia crítica de las religiones), y de la cual se tiene la traducción casi completa por don Miguel Asín Palacios, de los años 1927 al 1932, puede deducirse su criterio "dahiri" (nombre con el cual también fué conocido), interpretativo del sentido literal coránico y en cuya difusión y muy amplias discusiones, tantísimos argumentos teológicos suministraron tiempo después, los escritores del también excelso polígrafo Averroes.

Finalmente respecto a la referencia literaria de Maslama, las tenemos en el mismo "Collar de la paloma", al comentar la originalísima aventura del jurista Muqqaddam ibn al-Asfav con un supuesto paje del Visir Abn Umar.

Veraz, sincero y rectilíneo, profesaba Ben Házam el culto a la religión y del honor por encima de la vida misma, pero asqueado de la injusticia social dice Asín— y de la política reinante a la vez que lastimado en su amor propio por la persecución y anatema general de que era objeto su persona y su sistema ideológico, Ben Házam resolvió retirarse a su casa solariega cerca de Huelva, llamada Motlicham (acaso la casa Montija de hoy) después del auto de fé que Motadid de Sevilla hizo de sus libros. De esta época data el libro de los "Caracteres", especie de confesiones, saturado todo pesimismo.

Historiografía Musulmana en las publicaciones de la Real Academia de Córdoba

MANUEL NIETO CUMPLIDO, numerario
de la Real Academia de Córdoba.

AGUILAR PRIEGO, RAFAEL. — **Datos inéditos sobre la Restauración del Mihrab de la Mezquita de Córdoba**". Recuerda al comienzo la restauración del año 1772 por Baltasar Devreton y presenta las cuentas y recibos de la última, llevada a cabo bajo la dirección de Patricio Furriel en 1815, sobre las que se extiende en su amplio estudio. En la restauración, según las cuentas, se han empleado como materiales: oro, colores, cantería, yeso, cristales y mosaico. La cronología de la obra queda fijada con las fechas de los recibos. Importaron las obras 64.847 reales de vellón. La restauración fue sufragada por el Cabildo. (BRAC. 1945. N.º 55. Pág. 139-166).

AGUILERA CAMACHO, DANIEL. — **"El drama de San Pelagio". - Poema de la monja sajona Roswitha, traducido del latín en que fue escrito en el siglo X**". — El autor ofrece la traducción castellana del poema según una copia de la Biblioteca Episcopal de Córdoba. Concluye con algunas notas biográficas de Roswitha. (BRAC. 1949. N.º 61. Pág. 29-44).

AL-HIMYARI. — **"Córdoba según Al-Himyari"**. — Valiéndose de manuscritos hallados en bibliotecas particulares de Fez, Mequinez y Salé, Levy-Provencal, correspondiente de esta Academia, fallecido en 23 marzo 1956, publicó en Deiden, en el año 1938, el texto árabe y la traducción francesa del libro de Ibn Abd Al-Himyari, titulado "Ki-

tad ar-rawd al-mitar fi habar al-aktar". Levy-Provencal cree que el autor debió ser originario del Occidente y señala que este nombre y familia son propios de Ceuta.

Las fuentes de las que Al-Himyari se ha valido son seguramente Al-Bakrí y Al-Edrisi. Su obra no es de gran valía, pero es una aportación útil y confirma la obra de otros autores, principalmente de los señalados.

Siguiendo un orden alfabético, describe las principales ciudades de la Península entre las cuales se traducen en este trabajo las referentes a Córdoba y a su cora, reduciendo el aparato bibliográfico. (AL-MULK. 1959-60. N.º 1. Pág. 7-35).

AMADOR DE LOS RIOS, RODRIGO. — **"Del Arte hispano-musulmán. Capiteles de la casa solariega del Gran Capitán en Córdoba"**. — Publicado por el autor en "Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos". Madrid. 1913.

Estudia los tres capiteles que procedentes de esta casa ingresaron en el Museo Arqueológico Nacional el 6 de noviembre de 1912. Examina sus características artísticas e históricas y presenta diversas opiniones sobre su procedencia original. (BRAC. 1930. N.º 28. Pág. 266-283).

"Epigrafía árabe. Capiteles árabes con inscripciones, descubiertos en Córdoba". — Aparecieron estos dos capiteles en la Axarquía en el año 1887. Fueron trasladados a Madrid para su venta. Hoy están fuera de España. Copia la descripción hecha anteriormente por Romero Barros. La traducción de la epigrafía fue hecha por el autor a petición del citado señor. Los dos capiteles corresponden respectivamente a los años 973 y 975 p. C. Lamenta su pérdida para España y sus museos.

Este trabajo fue publicado en la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos. Enero 1898. (BRAC. 1954. N.º 71. Pág. 287-294).

ANONIMO. — **"Colección de Códices Arabes existentes en el Archivo Municipal de Córdoba"**. — El autor cataloga sesenta y un códices, manteniendo en todos el siguiente esquema: título, materia, autor, fecha del manuscrito y tamaño. (AL-MULK. 1959-60. N.º 1. Páginas 107-120).

“La mezquita de los Omeyas en Damasco”. — Breve descripción histórica y artística de esta célebre mezquita de Damasco. Está enriquecida con dos buenas fotografías. (BRAC. 1926. N.º 17. Páginas 771-774).

“Primer plano de la Mezquita-Catedral de Córdoba”. — “Hecho en el año 1741, por mandato del Obispo Don Pedro de Salazar y Góngora, que se conserva en el Palacio Episcopal”. Fotografía del plano con el pie citado. (BRAC. 1944. N.º 51. Pág. 456).

ARRIZUBIETA, MARTIN MARIA DE. — **“Ambiente de autonomía en que florecieron las escuelas mozárabes”.** — Los mozárabes disfrutaron de autonomía llamada “goticismo mozárabe”. Las escuelas mozárabes se hicieron necesarias para la preparación de quienes habían de ocupar puestos en la administración autónoma mozárabe. Se extiende con textos de Flórez y Mariana sobre el caso. (BRAC. 1955. N.º 72. Pág. 67-68).

ASIN PALACIOS, MIGUEL. — **“Dos filósofos de la Córdoba de los Califas: Abenmasarra y Abenhazam”.** — Comienza describiendo el ambiente cultural que precedió a la formación filosófica de Abenmasarra. Ofrece los datos biográficos conocidos y, por último, sus ideas filosóficas según los testimonios de Aben Hazam y Said, mezcla de física mecanicista, metafísica eleática y panteísmo neoplatónico con influencias del judaísmo y agnosticismo. Señala su influencia en filósofos y literatos posteriores.

“Aben Hazam es un pensador independiente que, sin negar los soberanos prestigios de la buena fe religiosa, otorga también a la razón pura y a su código fundamental, la lógica de Aristóteles, toda la eficacia que le corresponde en la búsqueda de la verdad”.

Expuesta la biografía y el carácter del filósofo cordobés, se detiene en el estudio de la obra que más fama le ha dado: el *Fisal* o Historia crítica de las ideas religiosas. (BRAC. 1929. N.º 25. Páginas 7-20).

AZORIN, FRANCISCO. — **“El alcantarillado árabe de Córdoba”.** — Se reproduce el artículo publicado en la revista “Andalucía” (Córdoba, N.º 167. Nov. 1919) y en “Arquitectura” (Madrid, II, 1919), porque ha sido recogido en textos magistrales (Torres Balbás), ya que proporciona datos arqueológicos sobre un tema poco conocido y de

gran interés. Se ilustra con un gráfico que representa la red de alcantarillado árabe del barrio de la Mezquita. (AL-MULK. 1961-62. N.º 2. Pág. 192-194).

BUSTANI, ALFREDO. — **“Bibliografía árabe. Descripción de un manuscrito raro: el Libro de Horas de la Mezquita de Córdoba”.** — El manuscrito, conservado en la Biblioteca General de la Zona del Protectorado Español en Marruecos, figuró en la Exposición de Arte Marroquí celebrada en Córdoba en mayo de 1946. Brevísima descripción del libro para acabar con la traducción de las primeras líneas del texto.

Título del libro: “As-Safiha el Yamiá liyami cal Arud fi ikamat Maalim el Furud”. 693 de la Hégira. (BRAC. 1949. N.º 62. Páginas 157-158).

“Catálogo de Códices Arabes de la Real Academia de Córdoba”. Realizado por el Profesor del Instituto General Franco para la Investigación Hispano-Arabe, de Tetuán, lo hace sobre los treinta y cuatro códices de la Academia. Estudia el título, tema, autor y escritura. Al final añade su juicio valorativo del códice. (AL-MULK. 1964-65. N.º 4. Pág. 103-115).

CAGIGAS, ISIDRO DE LAS. — **“Andaluces en Africa”.** — Estudia en las fuentes árabes la revuelta del Arrabal (814 p. C.), su fecha, el lugar y la intensidad de la matanza; la ocupación de Alejandría y la conquista de Creta. Pero, donde más extensamente lo hace es en la instalación de los cordobeses emigrados en la recién fundada ciudad de Fez, y su intervención en la fundación de Aguiga. (BRAC. 1929. N.º 25. Pág. 101-141).

“Apuntes sobre el valor de las monedas marroquíes en estos últimos tiempos”. — El autor, cónsul de España en Rabat, ofrece datos, verdaderamente curiosos, que permiten, según él, ir reconstruyendo la desdichada historia financiera de Marruecos en estos últimos tiempos, al par que va precisando la principal razón que motivó el progresivo empobrecimiento del país, desde el siglo XVI hasta el XX. Presenta catálogo de las monedas acuñadas desde 1881 a 1922. (BRAC. 1934. N.º 42. Pág. 261-272).

CAMACHO PADILLA, J. MANUEL. — **“Literatura de Córdoba. Segunda lección: Córdoba mozárabe”**. — Importancia del papel desarrollado por los mozárabes en la conservación y transmisión de la antigua cultura. Figuras que destacaron en Córdoba durante este período: Alvaro y Eulogio. Sus obras y labor cultural. Escritos mozárabes posteriores. Notas sobre el idioma hablado en Córdoba. (BRAC. 1951. N.º 65. Pág. 75-102).

“Literatura de Córdoba. Tercera lección: “Córdoba árabe”. — Introducción en Córdoba de la cultura árabe. Géneros literarios que se cultivan en la época del emirato y durante el califato. Actos y figuras literarias que destacan. Recoge diversas muestras de poesía árabe. (BRAC. 1951. N.º 66. Pág. 215-230).

CARBONELL TRILLO-FIGUEROA, ANTONIO. — **“La Minería y la Metalurgia entre los musulmanes en España”**. — Las fuentes históricas fundamentales y el vestigio arqueológico dan un claro testimonio de las actividades mineras de la época musulmana. El autor, profundo conocedor de la prehistoria y geografía provincial, ha estudiado in situ y hecho hallazgos de utensilios mineros en las explotaciones provinciales de época árabe. De algunas ofrece la descripción. La metalurgia merece menos atención por el autor del trabajo. (BRAC. 1929. N.º 25. Pág. 177-217).

CASTEJON CALDERON, ROSARIO. — **“Madinat al-Zahra en los autores árabes”**. — La autora, escritora cordobesa, haciendo un amplísimo uso de fuentes y bibliografía sobre el tema, ofrece en primer lugar la historia de la fundación de la ciudad, causas, emplazamiento, duración de las obras, dirección de ellas, bestias y materiales empleados, y gastos efectuados.

En el segundo apartado recoge las descripciones de la ciudad existentes en las fuentes musulmanas: dimensiones de las murallas, descripción de la ciudad, puertas principales, la aljama, principales construcciones, jardines, parque zoológico y alrededores.

En tercer lugar describe la vida en Madinat al-Zahra: casa civil y militar del Califa, fiestas, jura de Al-Hakem II, visitas y embajadas, actividades en la aljama, hombres ilustres que vivieron en la ciudad, terminando con el ocaso, destrucción y ruina de la ciudad califal.

Amplia información gráfica con proyectos de restauración de Velázquez Bosco, fotografías de las primeras etapas de las excavaciones y de las reconstrucciones realizadas. (AL-MULK. 1959-60. N.º 1. Pág. 63-106).

“Madinat al-Zahra en los autores árabes”. — El trabajo, continuación del ofrecido en el número anterior de la Revista Al-Mulk, recoge y ofrece espléndidamente todos los textos originales y su traducción al castellano que se refieren a Madinat al-Zahra. Destacan los numerosísimos textos de al-Maqqari. (AL-MULK. 1961-62. N.º 2. Pág. 119-156).

CASTEJON Y MARTINEZ DE ARIZALA, RAFAEL. — **“Al-Mulk en la epigrafía califal cordobesa”.** — Valiéndose de la cerámica cuidadosamente recogida y clasificada por Victoriano Chicote, Félix Hernández y Manuel Ocaña en las excavaciones de Madinat al-Zahra, el autor intenta recoger la epigrafía aparecida en ellas, especialmente la de “AL-MULK”, por servir de título a la Revista cordobesa de Estudios Califales.

Presenta grabados que muestran la diversidad epigráfica y decorativa de al-Mulk en platos de Medinat al-Zahra (AL-MULK. 1959-60. N.º 1. Pág. 121-125).

“Los monumentos árabes de Córdoba”. — En primer lugar ofrece notas tomadas al azar sobre la historia de las restauraciones efectuadas en la Mezquita a partir del año 1944 hasta 1950.

Después pasa a estudiar la historia de las excavaciones realizadas en Madinat al-Zahra desde 1910 y proyectos aprobados hasta 1954. (AL-MULK. 1959-60. N.º 1. Pág. 139-162).

“Excavaciones en el cortijo El Alcaide. ¿Dar al-Naura?”. — Narra el hallazgo casual en 1955 de placas de decoración califal en el cortijo del Alcaide al SO de la capital cordobesa, trabajos fraudulentos efectuados de noche, venta y recuperación de las placas. Solicitado permiso de la Comisaría General de Excavaciones Arqueológicas, fue concedido encargando la dirección a don Félix Hernández y al autor. Los trabajos se iniciaron en 1957. Todas las piezas fueron depositadas en el Museo Arqueológico Provincial.

Se trata de los restos de una almunia de tiempos califales, muy depredada. Don Félix Hernández supone podría ser el palacio de Al-Naura o Dar al-Naura. (AL-MULK. 1959-60. N.º 1. Pág. 163-166).

“Los monumentos árabes de Córdoba”. — Sobre la gran Mezquita Aljama y como datos para su historia, inserta el autor, ante los criterios diversos que se originaron en la rebaja del pavimento en la parte más vieja de la Mezquita, una moción presentada por él mismo a la Comisión de Monumentos en diciembre de 1943, y el informe emitido por el arquitecto-conservador de la Mezquita, don Félix Hernández en enero de 1944, y la resolución de la Dirección General de Bellas Artes en informe de la Comisaría General del Servicio de Defensa del Patrimonio Artístico Nacional de fecha 7 de mayo de 1944.

Referente a las excavaciones de Medina al-Zahra, expone sumariamente las obras realizadas con los presupuestos de 1961-62.

Ofrece, asimismo, información sobre las excavaciones realizadas en el Alcázar de los Califas y fuentes documentales y bibliográficas sobre los baños del alcázar califal.

Continúa con noticias referentes a excavaciones realizadas en el Palacio Episcopal para localizar las tumbas de los Califas. Añade en apéndice las referencias históricas sobre el enterramiento de los califas. Y concluye con el hallazgo presunto del Alcázar del Bostán. (AL-MULK. 1961-62. N.º 2. Pág. 220-256).

“Las ruinas de Medina Az-Zahra”. — Evocación de su grandeza con motivo de haber sido declaradas monumento nacional. Describe brevemente el aprovechamiento de sus materiales en diversas obras cordobesas y el abandono padecido. Recuerda la iniciación de las excavaciones en 1910 por Velázquez Bosco. (BRAC. 1923. N.º 6. Páginas 105-106).

“Medina Zahira. Una Córdoba desaparecida y misteriosa”. — Un examen detenido de restos de murallas y torreones linderos a la Huerta de Maimón o de Marimón, junto al Cementerio de la Salud, en unión con don José de la Torre y José María Rey Díaz, induce al autor a calificarlos como obra árabe de los siglos X-XI. Recoge viejas opiniones sobre ellos de Sánchez de Feria en su *Palestra Sagrada*, y ofrece un detallado estudio de lo que hoy queda. Confirma su opinión de que se trata de la muralla de Medina Zahira. Concluye con textos históricos sobre esta ciudad. (BRAC. 1924. N.º 8. Páginas 153-174).

“El plano de Medina Azahara”. — A la muerte de don Ricardo Velázquez Bosco (31 julio 1923), la Comisión delegado-director de las excavaciones de Medina Al-Zahra proyectó el levantamiento del plano general de las ruinas con vistas a formular un plan de excavaciones y adquisición de terrenos. El encargado de su realización fue el arquitecto, miembro de la Comisión, don Félix Hernández, quien lo dejó terminado en 1924. El plano, del que se presenta una fotografía, está ejecutado a escala 1:1.000 con curvas de nivel de metro en metro. El autor, miembro también de la Comisión, elogia la labor realizada con ello y pasa a describir brevemente el terreno sobre el que está emplazada la ciudad califal.

Cierra el artículo una extensa bibliografía sobre el tema. (BRAC. 1925. N.º 11. Pág. 22-25).

“La orfebrería del Califato de Córdoba”. — A propósito del hallazgo de una botellita de plata repujada en las obras de la Electro Mecánicas, el autor, después de fijar su filiación musulmana, la describe y señala la importancia de esta obra en la historia del arte de la orfebrería en España. La obra se conserva en el Museo Arqueológico Provincial. (BRAC. 1925. N.º 13. Pág. 307-308).

“Capitel y pebetero del Arte del Califato”. — Da nota de su hallazgo en obras efectuadas en el Cementerio de la Salud, de Córdoba. Describe detalladamente los objetos encontrados además de presentar sus fotografías. (BRAC. 1926. N.º 15. Pág. 489-492).

“Monasterios de la Sierra de Córdoba. San Francisco del Monte”. Comienza hablando del Monasterio de San Zoilo de Armilata destruido, sobre el que se fundó, en época cristiana, el de San Francisco del Monte.

En apéndices, publicados anteriormente como artículos periodísticos en el “Diario de Córdoba” con el seudónimo de Felán de Felaní (11, 12 y 13 agosto 1926), ofrece noticias sobre los monasterios mozárabes de Armilata, Peña Melaria, Santos Justo y Pastor, Tabanense y San Félix.

En el apéndice IV transcribe un manuscrito sacado de la colección de don José Vázquez Venegas, titulado “Noticia de los Monasterios de la Sierra de Córdoba y de los Santos Mártires que vivieron en ellos, y Memorias serias que se han podido descubrir. Notas de la obra que dexó trabaxada Dn. Francisco Baquera de Torquemada,

Beneficiado de la Parroquial de San Pedro de esta Ciudad de Córdoba...”

Se reproduce un dibujo del siglo XVIII con la localización de dichos Monasterios. (BRAC. 1926. N.º 16. 613-635).

“Las piedras rayadas de Medina Azahara”. — Fueron encontradas en las excavaciones realizadas en el año 1925. ¿Son piedras con decoración céltica? Se pregunta el autor. A continuación presenta su descripción.

La opinión personal del autor queda fijada en el último párrafo: “Esas piedras, que formarían parte de un parapeto, serían indicadas para trazar sobre ellas un rudimentario tablero de juego. Lo que desde luego se puede asegurar es que no tienen relación alguna con objetos ibéricos y que su filiación cordobesa y musulmana del siglo X es bien patente”.

Al texto añade dibujos de las piedras examinadas. (BRAC. 1926. N.º 17. Pág. 775-778).

“Las fuentes musulmanas en la Batalla del Campo de la Verdad. 1368”. — Tras recoger en resumen la historia de la batalla, según la Crónica cristiana, el autor narra los hechos según la correspondencia diplomática de Aben Aljatib, historiador y visir del reino granadino (edición de Gaspar Remiro). (BRAC. 1927. N.º 20. Páginas 535-554).

“Arqueología Cordobesa. La casa del Gran Capitán”. — Como introducción presenta la historiografía cordobesa sobre la “Casa del Gran Capitán”. Interesa la descripción detallada de los elementos arquitectónicos y decorativos de tipo califal y mudéjares. A ello une una colección muy buena de fotografías sobre el tema. (BRAC. 1928. N.º 23. Pág. 199-221).

“Córdoba Califal”. — El trabajo representa el primer gran esfuerzo de los historiadores cordobeses por reconstruir la historia de la ciudad califal. Posteriores estudios irán aclarando determinados puntos todavía no suficientemente investigados ni descubiertos cuando se redactaba este amplísimo estudio, casi todo él hecho sobre las fuentes y el análisis personal de obras y monumentos.

En él se estudia la situación y emplazamiento de Córdoba, la topografía general de la ciudad, la almedina, las puertas y el interior de la almedina, arrabales y alrededores de Córdoba, caminos prin-

cipales, alcázares y palacios de recreo, e iglesias y conventos cristianos.

Le acompañan tres planos: de los alrededores de Córdoba, de la ciudad y de Medina Al-Zahra. (BRAC. 1929. N.º 25. Pág. 253-339).

“Informe acerca de los datos y restos arqueológicos del Alcázar califal de Córdoba”. — Con motivo de la apertura de la zanja para la reconstrucción del colector de alcantarillado del sector Oeste de la ciudad, al atravesar el Campo Santo de los Mártires, y de la aparición de restos califales, el autor presenta una antología de textos árabes sobre el alcázar califal y analiza los restos arqueológicos aún en pie. (BRAC. 1930. N.º 26. Pág. 33-42).

“Contestación al discurso de ingreso en la Real Academia de Córdoba de don Antonio Arévalo García”. — El discurso del nuevo académico había versado sobre “Algo sobre la copla andaluza”. La contestación está basada en los estudios de don Julián Ribera y Tarragó, fundamentalmente, y en los de otros autores. Recuerda la ingente obra del gran maestro arabista, los encantos de la música musulmana, músicos y poetas andaluces, características musicales e influencia en otras regiones españolas. (BRAC. 1944. N.º 50. Páginas 343-361).

“La portada de Mohamed I (Puerta de San Esteban) en la gran Mezquita de Córdoba”. — Por algunos restos encontrados en las obras del año 1929 supone la existencia de una puerta semejante en la fachada oriental perdida con la ampliación de Almanzor. Describe el estado de la puerta conservada anterior a la restauración de Velázquez Bosco. Sin embargo, el arquitecto restaurador se negó a innovar nada en ella. En su ausencia, Mateo Inurria restituyó las jambas, apeadas anteriormente con ladrillos, por sillares de caliza en el año 1895. Relata las restauraciones conocidas y hechas anteriormente.

Pasa revista a las diversas opiniones emitidas sobre la significación arqueológica de esta portada: Gómez Moreno, Camps Cazorla, Terrasse y Ramírez de Arellano. La tesis de Lambert sobre las ampliaciones de Abd al-Rahman II obligan a rectificar.

Califica de insostenible la opinión de Gómez Moreno. Cita la de Ocaña Jiménez y Félix Hernández. Documentos descubiertos por Levy-Provencal confirman la tesis de Lambert. Las investigaciones ar-

queológicas de Félix Hernández en el suelo de la Mezquita obligan a rechazar la opinión de Lambert.

“A la hora actual son incompatibles los datos documentales extraídos de los textos recién alumbrados, y los datos arqueológicos determinados por Hernández”.

Concluye datando la portada en tiempos del reinado de Mohamed I (855 p. C.) La decoración superior es todavía problemática.

Une fotografías de interés histórico y artístico. (BRAC. 1944. N.º 51. Pág. 491-509).

“La nueva pila de Almiría, y las representaciones zoomórficas califales”. — Describe y recoge opiniones sobre la pila de Almanzor encontrada el año 1926 y las representaciones animalísticas. Hecha esta introducción pasa a la descripción de la nueva pila aparecida.

“La representación animal en la escultura del Califato de Córdoba, progresa conforme avanza la evolución histórica de aquel, llegando en el período de Almanzor a su más destacado desarrollo”. Amplísima información gráfica. (BRAC. 1945. N.º 53. Pág. 198-211).

“El pavimento de la Mezquita de Córdoba”. — Se fundamenta en una escritura encontrada por don José de la Torre y del Cerro que transcribe íntegra al final. “Se trata de una escritura de concierto que hace un representate del Cabildo eclesiástico con un particular para la limpieza del templo, y en ella el contratante se obliga a “barrer y regar toda la iglesia, tanto la parte enladrillada como la terriza... (Cabildo, 10 mayo 1557). De ello deduce que gran parte de la Mezquita estaba terriza, y que sólo las partes más principales iban siendo soladas paulatinamente. Félix Hernández opina que las partes más antiguas, por lo menos, tuvieron pavimento embetunado de rojo. (BRAC. 1945. N.º 54. Pág. 327-330).

“Más sobre el pavimento de la Mezquita”. — Ofrece breves notas documentales proporcionadas por don Rafael Aguilar Priego sobre sucesivos enlosamientos de la Mezquita entre los años 1455 y 1593. Con ellas parece confirmarse la opinión del autor expresada en BRAC. 1945. N.º 54. (BRAC. 1946. N.º 56. Pág. 233-234).

“Excavaciones en monasterios mozárabes de la Sierra de Córdoba”. — Es el informe sobre las excavaciones realizadas desde 1928

a 1930 en los posibles emplazamientos de los monasterios mozárabes. Tabanense y Leyulense.

El primero no se consiguió determinarlo en los dos lugares excavados.

Los trabajos de 1929 y 1930 se dedicaron al segundo enclavado en el monte del Germo (Alcaracejos). Se exploró únicamente la basílica rectangular con dos ábsides, uno en cada extremo, de planta semicircular, y una columna, al apreecer, en el centro radial de cada uno.

En apéndice se da relación de objetos depositados en el Museo Arqueológico de Córdoba y obtenidos en estas campañas. (BRAC. 1949. N.º 61. Pág. 65-76).

“Vestigios de alcázares musulmanes en Córdoba”. — Se propone estudiar los vestigios de la Huerta de Valladares a 2 Kms. al poniente de Córdoba. Después de estudiar el emplazamiento, describe la decoración y otros restos aparecidos. Estima que las ruinas merecen una excavación formal. Otorga a los hallazgos “una filiación típica de los tiempos de Almanzor”.

Al final, como addenda, se extiende en los estilos de labra en la decoración califal, así como en el uso del yeso en la decoración califal. (BRAC. 1949. N.º 62. Pág. 213-222).

“Nueva pila almanzoreña en Córdoba”. — Describe brevemente las otras dos halladas en Córdoba y estudiadas por el autor. Ahora da cuenta de una tercera presentando un detenido estudio de las características que definen la pieza. La pila se halla en General Varela, 77. Córdoba. (BRAC. 1949. N.º 62).

“El último qadí de Córdoba”. — Se trata de Abu Amir Yahya ibn Abd al Rahman ibn Ahmad ibn Abd al-Rahman ibn Rabi al-Asari al Qurtubi, conocido por Ibn Ubayd.

Narra su ascendencia, nacimiento y juventud, y su dedicación a la enseñanza. Escribió obras de teología y derecho, y ejerció el cargo de qadí en Granada regresando posteriormente a Córdoba. La Reconquista dispersó a la familia. Yahya regresó a Granada ejerciendo el mismo cargo en Málaga donde murió (sept. 1241). (BRAC. 1950. N.º 63. Pág. 5-8).

“Monumentos histórico-artísticos de Córdoba. Almiría”. — Localiza la residencia de Almanzor a tres Kms. al occidente de Medina Al-Zahra y explica el significado del nombre. A continuación copia textos de Conde y de Velázquez Bosco sobre ella. Finalmente recorre el proceso de las excavaciones realizadas desde 1910 y hallazgos conseguidos. Se detiene en la descripción de las pilas aparecidas y depositadas en el Museo Arqueológico de Córdoba. Acompaña plano de la planta excavada. (BRAC. 1954. N.º 70. Páginas 150-155).

“Notas de topografía califal. Recáquin y el arrabal de los Pergamineros”. — Opiniones precedentes sobre su localización. El autor creyó solucionado el problema en su trabajo sobre la topografía de la Córdoba Califal (BRAC. 1929. Pág. 329). Las excavaciones en la Colina de los Quemados con motivo de las obras del nuevo puente sobre el Guadalquivir han ofrecido nuevos datos. Se ha encontrado un lecho de ceniza que sirve para identificar el lugar donde estuvo emplazada la iglesia de los Quemados o de San Acisclo. La localización del arrabal se hace sobre textos de Ibn Hayan y Aben Pascual, la interpretación de “Rukak” por el Emir Arslan: pan muy fino y largo. Racáquin sería el barrio de los panaderos, situado al occidente de la al-Medina. La iglesia de los pergamineros, por el contrario, donde se hacía la fiesta de San Acisclo, según Recemundo, estuvo en el barrio de los Pergamineros, en el ángulo sudoriental de Córdoba, fuera de las murallas en la época califal, en el emplazamiento que luego ocupó el convento de los Mártires. (BRAC. 1954. N.º 70. Pág. 169-176).

“Un primer centenario de excavaciones en Medina al-Zahra”. Las excavaciones fueron comenzadas en 1854 por don Pedro de Madrazo. Copia textos de Madrazo sobre la grandeza de la ciudad califal. Dificultades que opusieron en todo momento los propietarios de la finca. Exito de las excavaciones a partir del año 1910. (BRAC. 1954. N.º 71. Pág. 308-313).

“El barrio del Sabular”. — Artículo periodístico publicado en el diario “Córdoba” (7-3-63) en el que da noticias de hallazgos de vestigios de población en el Polígono de la Fuensanta datables en la época de Almanzor. Acaso se trate del barrio del Sabular o del Arenal. (AL-MULK. 1964-65. N.º 4. Pág. 58-60).

"El pago de Tejavana". — Situado entre los arroyos de Pedroches y Rabanales. En cortes profundos hay en toda la zona un lecho de tejas rotas. Parece demostrar la existencia de una población de casas pobres pues no aparecen otros restos. A esto puede añadirse la opinión de Terrasse de que Al-Zahira debió construirse con materiales deleznable. (AL-MULK. 1964-65. N.º 4. Pág. 60-62).

"Rabanales y sus alrededores". — Hace alusión a la consulta que le hizo Levy-Provencal sobre la palabra RBNLS ininteligible para el eminente arabista. Castejón la identificó como Rabanales. En esta finca localiza, por textos, el campamento militar de Almanzor. En obras realizadas en esta zona ha aparecido escasa cerámica basta de tiempos árabes y tejoletes.

Publicado en el diario "Córdoba" (10-7-64). (AL-MULK. 1964-65. N.º 4. Pág. 62-63).

"Piedras califales en Londres". — Habiendo recibido noticias de la existencia de un lote de trozos y piedras de Medina Al-Zahra en el Museo Victoria y Alberto de Kesington, Londres, se puso en contacto con el Director del Museo quien le comunicó que el lote de piedras califales de Córdoba había sido donado por el Sr. Hillburgh en 1914, fruto de varias excursiones del donante a España.

Sigue la descripción ayudado con fotografías de los capiteles y atauriques. (AL-MULK. 1964-65. N.º 4. Pág. 117-124).

"Los monumentos árabes de Córdoba". — Da cuenta, en primer lugar, de las obras realizadas en la Mezquita durante los años 1963-65.

A continuación presenta una relación de las obras de excavación y restauración en Medina Al-Zahra desde el año 1963.

En apéndices ofrece la memoria de la excavación de la Mezquita de Medina-Al-Zahra y los artículos de prensa del mismo autor publicados en el diario "Córdoba". sobre el mismo tema. (AL-MULK. 1964-65. N.º 4. Pág. 137-164).

COLA ALBERICH, JULIO.. — **"El Milenario del gran Botánico hispanomusulmán, Aben Cholchol".** — Este trabajo fue editado anteriormente en la revista "HAZ" (julio - agosto 1943). Intenta actualizar su figura. En primer lugar ofrece datos biográficos del naturalista que naciera en 944 p. C. y que llegó a ocupar el puesto de médico de cá-

mara de Hixem II. Destaca que fue el introductor entre los musulmanes de los procedimientos helénicos. Hace referencia a su obra "Comentario filológico a los siete libros de la obra de Dioscórides". (BRAC. 1944. N.º 49. Pág. 235-238).

ETTINGHAUSEM, RICHARD. — "El fragmento de cerámica dorada hallado en Medinat al-Zahra". — Autorizada por el autor, la señorita Emilia Amián, colaboradora en los trabajos de reconstrucciones cerámicas de Madinat al-Zahra, traduce solamente la primera parte del artículo original publicado en "Ars Orientalis", 1956, bajo el título "Notes on the lustreware of Spain".

En esta parte el autor acomete la interpretación y análisis erudito del mejor fragmento cerámico dorado o de reflejos metálicos hallado en Madinat al-Zahra. Reconoce que se trata de la cabeza de un camello y que éste tiene categoría casi sagrada, puesto que es portador sobre una especie de litera del mahmal u ofrenda sagrada de los peregrinos de La Meca.

Su hallazgo en la ciudad califal demuestra una antigüedad casi de cinco siglos más que la de los alfares malagueños, y la documentación bibliográfica vino a confirmar que en el siglo X se hacía importación casi regular desde Oriente de esta cerámica dorada.

La publicación ofrece amplia documentación gráfica de este tipo de cerámica encontrada en las excavaciones por Velázquez Bosco.

Al final se añaden unas "Anotaciones al anterior artículo".

(AL-MULK. 1959-60. N.º 1. Pág. 43-62).

ESCRIBANO UCELAY, VICTOR. — "Mezquita de la calle Rey Heredia".

Como preámbulo ofrece las noticias de época cristiana sobre este edificio. Debíó levantarse a fines del siglo X o principios del XI. Con minuciosidad estudia la orientación y emplazamiento, su alminar, el patio, galerías, arcos y columnas, contrafuertes, puertas, fachada y planta. En notas finales narra los motivos de la creación de un Convento de Clarisas en esta mezquita. Dibujos del autor. (AL-MULK. 1964-65. N.º 4. Pág. 83-101).

FERNANDEZ Y GONZALEZ, RAFAEL. — "Asentamientos arqueológicos en los ruedos de Córdoba". — Destaca la importancia y utilidad de la fotografía aérea para las investigaciones arqueológicas. Haciendo uso de esta técnica describe el asentamiento arqueológico enclavado en el cortijo de Turruñuelos en el km. 3 de la carretera de Cór-

doba a Trassierra. Ofrece las medidas de dos recintos Reconociendo el terreno se observa afloramiento de sillares en sitios dispersos. Al construirse la carretera se rompió una muralla que la cruzaba y aparecieron dos capiteles y columnas colocadas hoy en la Albaida. Son de tipo califal y visigótico. Todo ello induce a creer que en dicho lugar hubo una aglomeración de construcciones, a las que sirvió de núcleo un palacio fuertemente amurallado, de época anterior al califato. Podría tratarse de uno de los arrabales occidentales o del palacio de la Ruzafa. (BRAC. 1962. N.º 83. Pág. 211-215).

“El castillo de Luque”. — Inicia su estudio con la situación y descripción acompañada de fotografías y plano, y estado actual. Pasa después a exponer ampliamente los antecedentes históricos desde la rebelión de Umar ben Hafsun hasta Fernando III y Sancho IV. Finaliza el trabajo con la leyenda sobre el castillo.

En apéndices transcribe los documentos alusivos a este castillo en época cristiana. (BRAC. 1964. N.º 86. Pág. 197-226).

“Aportaciones a la localización de Al-Madina Al-Zahira: Bellas-Ballis-Vélez”. — Después de dar unas muy breves noticias cronológicas de la ciudad, resume las diversas opiniones sobre su localización basándose en un trabajo de Torres Balbás (Al-Andalus, 21, 1956) sobre el tema. A esta añade el estudio de tres textos que hacen alusión a la zona de terreno donde se edificara la ciudad, en los que aparece llamada Ballish: zona llana y ribereña del Guadalquivir. La localiza en el Arenal a dos Kms. de Córdoba. (AL-MULK. 1964-65. N.º 4. Pág. 44-46).

GALVEZ VILLATORO, RAFAEL. — **“Un documento inestimable para la historia de Córdoba. El calendario mozárabe de Recemundo”.** — El autor, canónigo de la Catedral de Córdoba, se reduce a hacer una presentación del Calendario que se edita íntegramente (según la edición de Simonet. Madrid, 1871) en la que después de explicar su contenido e historia de su publicación llama la atención por su especial interés para la historia local cordobesa. (BRAC. 1924. N.º 9. Pág. 237-269).

“Los Clásicos entre los Mozárabes Cordobeses”. — Este trabajo con el que el autor ingresó como académico de número en esta Corporación se impone como finalidad resaltar la importancia de los

mozárabes cordobeses en la conservación y transmisión de la cultura clásica en momentos de crisis y ruina universal al resto de España y a la Europa civilizada. Las obras de Eulogio y Alvaro forman el núcleo que sustenta las proposiciones del autor. (BRAC. 1926. N.º 16. Pág. 575-592).

“Mozárabes y mozarabismo. Valoración cultural y bibliográfica razonada”. — Insiste en la escasez de la producción literaria mozárabe que ha llegado hasta nosotros. Los mozárabes recogieron la herencia científica y literaria de la cultura clásica. Llama la atención sobre la falta de interés de los estudios dedicados a los mozárabes y al mozarabismo. Hace un elenco de las obras editadas referentes a la materia. (BRAC. 1949. N.º 61. Pág. 5-18).

GARCIA FERNANDEZ, PABLO. — **“Breves apuntes sobre la vida y obras del médico árabe cordobés Albucasis”.** — El trabajo fue leído por su autor —médico, publicista y bibliófilo cordobés— en una de las sesiones de la Academia que lo guarda entre sus originales, y se inserta como homenaje al que dedicó buena parte de su vida como Secretario al florecimiento de esta Corporación.

Se hace un breve elenco de las obras de Albucasis consignando títulos de sus obras y ediciones, deteniéndose especialmente en la descripción y composición de *Al Tasrif*.

Concluye señalando la trascendencia histórica de la obra de Albucasis. (BRAC. 1924. N.º 9. Pág. 271-277).

GARCIA GOMEZ, EMILIO. — **“Poetas musulmanes cordobeses”.** — Se limita el autor a un análisis somero de la vida y obra de las más significativos cantores de Córdoba, exento de pormenores técnicos. Tampoco pretende entrar en el problema de los orígenes de la poesía árabe. Expone la integración de la cultura oriental con la indigenista española y pasa a hablar brevemente de los poetas de Córdoba: Abenabderrabihi (+940), El Moshafi (+982), El Talic (+1009), Obada ben Maasama (+1030), Abembord (+1053), El Castalli (+1030), es mencionado por el autor aunque no es cordobés, Abenxohaid (+1034), Abulmogaira (+1046), Aben Hazam (+1063), Abenzeidum (+1071), Abulhosain ben Sirach (+114), Abenbaqui (+1145), Abencuzman (+1160), y Abulgualid el Xecundi (+1231). (BRAC. 1929. N.º 25. Pág. 143-176).

GOMEZ MORENO, MANUEL. — **“El entrecruzamiento de arcadas en la arquitectura árabe”**. — Es reproducción de la comunicación que el autor presentó al Congreso de Historia del Arte, de París, en 1921, y publicada en las Actas del Congreso (París, 1923).

Los arcos entrecruzados son un disfraz del problema de apelar grandes masas sobre soportes exíguos dando la ilusión de fantasías decorativas. Por el mismo arquitecto se usaron exclusivamente con fin decorativo en las fachadas de la ampliación de Alhakem II. De aquí nace el arco de herradura apuntado.

Las bóvedas de la Mezquita de Alkahen II se valen también del entrecruzamiento de arcos para sustentarse.

El autor desarrolla el influjo de estos arcos, como elemento arquitectónico y decorativo, en Europa, Africa y Oriente. Concluye presentando la hipótesis de que el autor de estos en Córdoba pudiera haber sido de procedencia sasánida. (BRAC. 1929. N.º 25. Pág. 231-251).

GONZALEZ PALENCIA, ANGEL. — **“El amor platónico en la corte de los Califas”**. — Se propone como fin destruir un falso tópico: el de la sensualidad de los moros andaluces.

No puede detenerse en estudiar los orígenes filosóficos de la teoría del amor odrí entre los orientales, expuesta en el Libro de Venus de Abenhaul de Ispahán (868-910), y por ello pasa a contemplar el amor platónico en la vida y poesía de Said ben Chudi. Después se extiende ampliamente exponiendo el sentimiento de amor en Aben Hazam, idealidad y platonismo altamente espiritual. Finaliza presentando casos de muerte de amor en uno de los cuentos de las “Mil y una noches”, y el narrado por Abulcasim ben Ismael ben Addala. “Así amaban los hombres del Califato”. (BRAC. 1929. N.º 25. Pág. 77-79).

GONZALEZ SORIANO, ANTONIO. — **“Botánicos y Farmacéuticos cordobeses del período musulmán”**. — Comienza extendiéndose en las influencias chinas, griegas y romanas en la farmacología botánica árabe, persa y siria. Hace mención de algunos farmacólogos que destacaron en la corte de Bagdad. En el cuerpo del artículo ofrece una detallada nómina de botánicos y farmacéuticos que se asentaron en Córdoba o que nacieron en ella con referencia a sus obras científi-

cas conocidas. Cierra el trabajo con un recuerdo a los botánicos contemporáneos cordobeses.

Este trabajo fue su discurso de ingreso en la Academia. (BRAC. 1944. N.º 50. Pág. 273-314).

GRACIA BOIX, RAFAEL. — **“Los puentes califales de Madinat Al-Zahra”**.

Supuesta la localización al este de Córdoba, fuera en las hazas de Lope García o fuera en otro lugar, más allá o al mismo borde del arroyo de los Pedroches, los puentes que va a describir serían el paso obligado hacia Madinat Al-Zahira: el de Santa Matilde, carente de todo valor histórico; el de la huerta de los Mozos, el de los Diablos, del que restan muy pocos elementos califales, y el de Burriciegos o de la huerta de la Portada, también califal.

Se añaden planos y fotografías. (AL-MULK. 1964-65. N.º 4. Páginas 47-53).

HERNANDEZ JIMENEZ, FELIX. — **“El codo en la Historiografía Árabe de la Mezquita Mayor de Córdoba. Contribución al estudio del Monumento”**. — Ofrece, con la escrupulosidad que le caracteriza, unas prevenciones relativas al caso sobre el empleo, clases y orden seguido en la exposición.

Pasa a estudiar las medidas de que se halla perfectamente definida la exacta longitud con que se corresponden en el mihrab de Al-hakam II y la anchura del alminar de Abd al-Rahman III.

El tercer apartado lo dedica a estudiar las medidas relativas a las dimensiones generales consignadas por Ibn Idari en lo adicionado por Abd al-Rahman II al santuario y en la segunda ampliación al mediodía.

A continuación examina las medidas suministradas por el Kitab maynun al-Mufariq y recogidas por Al-Maqqari, en la ampliación de al-Hakam II, en la ampliación de Almanzor, y en el patio.

Las medidas suministradas por Ibn Baskwal, dadas a conocer también por Al-Maqqari son objeto de un detenido estudio, fijándose detenidamente en su comprobación en el alminar de Hisham II, con la ampliación del patio hacia el norte, en la confirmación historiográfica de la ampliación del patio como obra de Abd al-Rahman III, en la puerta denominada del Alminar en el santuario del siglo IX y en el singular emplazamiento del primitivo alminar.

Apoyado en la traducción que hace Manuel Ocaña de un pasaje de al-Maqqari referente al toldo del patio, estudia su posibilidad

y disposición, cerrando este apartado con el examen de las columnas del patio y los accesorios de ellas, las efectivas dimensiones del patio originario, disposición general de la Mezquita al finalizar el siglo VIII y en algunas otras fases del monumento, y rectificación de las medidas de total profundidad del santuario.

Finalmente ofrece las siguientes conclusiones:

—Carácter de efectivas de las equivalencias que, como provisionales, tenemos propuestas para los codos ma muni y rassasi de uso en Córdoba, y

—Patrones métricos del mugrib africano, confirmatorios del valor obtenido para el codo ma muni de uso en Córdoba.

Cerrando el amplio artículo justifica la omisión que ha hecho de los datos ofrecidos por Idrisi. Concluye diciendo que se impone "una extremada cautela ante toda medida que, resultando de imposible comprobación directa, no se ofrezca en sí misma como francamente verosímil".

En la pág. 43 sintetiza en un cuadro esquemático los sectores a que afectan las referencias, las fuentes de éstas, las dimensiones en codos y su equivalencia en centímetros, modo de estar comprobada la medida y los grupos, así como planos detallados de la primitiva mezquita y sucesivas ampliaciones (AL-MULK. 1961-62. N.º 2. Pág. 5-57).

"Restauración en el Molino de la Albolafia de Córdoba". — Los datos han sido tomados de la memoria técnica de restauración redactada por el mismo autor. Suyo es también el proyecto de restauración del molino y rueda o noria que en él se detallan, y los dibujos del proyecto, de algunos de los cuales se inserta el grabado correspondiente.

Se añaden al final unas acotaciones de don Rafael Castejón en las que señala que algunas partes del molino son fechables en el siglo IX. (AL-MULK. 1961-62. N.º 2. Pág. 161-174).

"Noticia acerca del Korán del Califa Osmán".—Recoge uno de los apéndices de la edición anotada de la "Descripción de Africa, tercera parte del Mundo", de Juan León Africano, por Schefer, en que incluye párrafos de diversos autores referentes al Corán de la Mezquita de Córdoba, de los que, por creerlos de interés, da la transcripción traducida del árabe al castellano.

El autor parece sumarse a la opinión de Luis Bigot Valero, según la cual el Corán de la Mezquita de Córdoba, sacado de la ciudad el

17 de noviembre de 1157, se perdió por naufragio en un barco que los conducía por orden de Abu Mohamed Abdelmumen ben Ali al regreso de una de las expediciones militares a las que se llevaba como enseña y reliquia (BRAC. 1925. N.º 13. Pág. 301-305).

“Alminar de San Juan”. — Es el informe oficial redactado por el autor para la restauración del alminar. Según él, esta construcción no puede ser considerada posterior a la primera mitad del siglo X, y formó parte de una mezquita que hubo de existir en la que luego fue iglesia de San Juan. (BRAC. 1930. N.º 29. Pág. 28-32).

JIMENEZ PEDRAJAS, RAFAEL. — **“Un documento relativo a las luchas en la frontera hispano-musulmana de Melilla”**. — Se limita a publicar este documento encontrado por él en el Archivo del Marqués de Cabriñana (Palacio Episcopal). Precede a la transcripción una descripción detallada, datación de los sucesos narrados, método paleográfico y signatura. (AL-MULK. 1964-65. N.º 4. Pág. 65-81).

KUHNEL, ERNEST M. — **“Lo antiguo y lo oriental como fuente del arte hispano-islámico”**. — El texto fue ofrecido en conferencia en Madrid con motivo del 125 aniversario del Deutschen Archæologischen Institut, con el título **“Las raíces clásicas y orientales del arte hispano-moro”**.

Nuevos hallazgos arqueológicos impiden que se de por concluido el estudio de las influencias del arte antiguo en el del Islam. La situación del arte islámico en España, se planteó en términos distintos a los de Egipto y Siria, por llegar a la Península ya plenamente desarrollado el estilo omeya. Apoya la influencia del arte hispano-romano y visigodo en él. Recorre los elementos arquitectónicos y decorativos en los monumentos hispano-árabes señalando las posibles influencias. El análisis es detenido y minucioso. Ilustrado con fotografías (AL-MULK. 1964-65. N.º 4. Pág. 5-21).

KHALED SOUFI. — **“Los Banu Yahwar en Córdoba. 1031 - 1070 de J. C. 422-462 H”**. — Es la tesis doctoral del autor. Se compone de doce capítulos, conclusión y bibliografía. El capítulo primero sirve de prólogo sobre la ocupación árabe en España: hechos políticos hasta la caída del Califato.

En el segundo, presenta los sucesos y estado de revolución en los

últimos años del Califato omeya. Cierra el capítulo con el catálogo de los califas cordobeses entre los años 1088-1031.

Después narra la desaparición del último califa omeya y advenimiento de los Banu Yahwar.

En los capítulos siguientes (4-11) estudia el estado general de Al Andalus a la llegada de los Banu Yahwar al poder, y su política interior y exterior.

El último capítulo recoge la vida literaria en Córdoba en la época de los Banu Yahwar.

211 pág. 230 x 160 mms. Real Academia de Córdoba. Instituto de estudios Califales. Córdoba, 1968.

MADOZ, JOSE. — **“Controversia epistolar entre Alvaro de Córdoba y Juan de Sevilla”.** — “La controversia de Alvaro con Juan es en longitud la mitad aproximadamente de todo el epistolario”.

Punto de partida: el abandono de Cristo en la cruz; después siguen el adopcionismo y la unión de las dos naturalezas en Cristo. Los dos se desenvuelven dentro de la ortodoxia fundamental. Este último tema es desarrollado ampliamente con citas.

Paralelamente a esta contienda dogmática, desenvuélvese otra entre los dos amigos, de orden dogmático-literario sobre el uso de los clásicos paganos en sus escritos. Alvaro se declara abstencionista.

Ambos amigos hacen alarde de una erudición nada común en la argumentación patristica. (BRAC. 1946. N.º 55. Pág. 107-120).

“Autógrafos de Alvaro de Córdoba”. — Apoya las conclusiones del P. Zarco Cuevas, que atribuye a Alvaro las notas marginales de un Códice visigótico de la Academia de la Historia. Ha verificado citas y reminiscencias de Alvaro con motivo de la edición crítica de su Epistolario. (BRAC. 1947. N.º 58. Pág. 254-256).

“Alvaro de Córdoba”. — Reproduce el Boletín las palabras al lector y el primer capítulo de la obra del P. Madoz “Epistolario de Alvaro Paulo”. (Madrid, 1947) en que se estudia y exalta la gran figura del ilustre escritor mozárabe. Se prescinde del aparato bibliográfico. (BRAC. 1949. N.º 61. Pág. 19-28).

MAZA SOLANO, L. — **“La Pila de la Catedral de Santander. (Apostillas a un artículo)”.** — Responde el artículo a otro publicado bajo el mismo título por don Antonio Bermejo de la Rica en la Revista

"Arte Español" (1920, p. 77). Con éste se añaden cuatro traducciones más que el autor conoce de la inscripción de la pila. Enmienda también errores de citas.

Este breve artículo apareció en "Boletín de la Biblioteca Menéndez y Pelayo". 1920, II, p. 313. Une fotografías de la pila. (BRAC. 1946. N.º 55. Pág. 121-124).

MUÑOZ VAZQUEZ, MIGUEL. — **"Los Baños Arabes de Córdoba"**.

El autor, conocido archivista en los medios culturales cordobeses y miembro de la Comisión de Monumentos de la capital, recoge directamente de las fuentes la existencia de más de 22 baños en Córdoba, reconociendo que no ha llegado a nuestros días noticia de todos los baños públicos y privados de la ciudad califal. De algunos de ellos, aún en pie, se presenta una rica información gráfica. En un plano de la ciudad señala la ubicación de los baños estudiados. (AL-MULK. 1961-62. N.º 2. Pág. 53-177).

NAVARRO MORENO, JOSE. — **"Albucasis. El hombre y su obra"**.

Lamenta la falta de datos biográficos. Recoge de varios autores la diversidad de transcripciones del nombre, las opiniones sobre el lugar de nacimiento, la formación cultural de Albucasis, la importancia y trascendencia de su obra. Se detiene en la descripción de su técnica, instrumentos e intervenciones quirúrgicas. Concluye con el estudio del Tesrif. (BRAC. N.º 59. Pág. 21-48).

OCAÑA JIMENEZ, MANUEL. — **"Abd al-Rahman I"**. — Al cumplirse

el XII centenario de la llegada a España del primer Omeya, la Real Academia de Córdoba inserta la más reciente y esquemática biografía de Abd al-Rahman I que vio la luz en el "Diccionario de Historia de España", 1954, debida a la pluma del insigne arabista cordobés. (AL-MULK. 1959-60. N.º 1. Pág. 36-42).

"Epitafio de un mozárabe fallecido en 1109. Lápida bilingüe hallada en Córdoba". — La referida lápida, encontrada en unas zanjas de cimentación en el sector de Ciudad Jardín, fue ofrecida para su estudio por el anticuario cordobés Juan Rodríguez Mora al autor del artículo. Transcribe el texto latino, el árabe y su traducción castellana, haciendo destacar su importancia por ser "una pieza única, pues resulta ser la primera bilingüe que poseemos de todo el período de dominio musulmán en Córdoba. La lápida mencionada se encuen-

tra en el Museo Arqueológico Nacional. (AL-MULK. 1961-62. U.º 2. Pág. 157-159).

“Breve historia de Abderramán III”. — Es la publicada en el Diccionario de Historia de España, editado por la Revista de Occidente. Madrid. (AL-MULK. 1961-62. N.º 2. Pág. 175-182).

“Capiteles de la residencia califal de Medinat-Az-Zahra. Estudio de sus inscripciones”. — Habiendo sido publicado por otros autores estudios de los fragmentos epigráficos en frisos y lápidas aparecidas en las excavaciones, se ocupa de las inscripciones de los capiteles. Pertenecen y hacen referencia al período de Abderramán III y Alhaken II. La publicación está enriquecida con dibujos en los que se copia la epigrafía citada en el texto. (BRAC. 1930. N.º 32. Páginas 215-226).

“Datos sobre Al-Zahira”. — Fue la residencia de los emires en Córdoba. Comenzó su construcción en 978-79 por Almanzor. Situada en la orilla derecha del Guadalquivir aguas arriba de Córdoba y a escasa distancia de ésta. Explica el orden seguido en su construcción. Almanzor tomó posesión de ella en 980-981. En 1009 fue saqueada y demolida. Corrige la opinión que ubicaba la ciudad al occidente de Córdoba. El testimonio de historiadores y poetas musulmanes es coincidente. El presente artículo es el mismo publicado en el Diccionario de Historia de España. Madrid. 1952. (AL-MULK. 1964-65. N.º 4. Pág. 41-43).

ORTIZ JUAREZ, DIONISIO. — **“Consideraciones sobre la representación figurativa en el arte islámico”**. — Estima que el tema con su diversidad de aspectos ha sido tal vez poco estudiado. Se ha justificado tan solo con motivos de índole religiosa o por cierta timidez. Otros desmienten el hecho de la carencia de representaciones con abundantes testimonios.

Expone los preceptos coránicos sobre las representaciones iconográficas. Se detiene después en las posibles influencias derivadas del medio ambiente, del género de vida y de la raza. Todo ello influido para impedir la aparición de un arte decorativo con representaciones figurativas. (AL-MULK. 1964-65. N.º 4. Pág. 23-39).

PEINADO, NARCISO. — **“La expedición de Almanzor a Santiago de Compostela en 997”**. — El autor, catedrático, de la Real Academia Gallega y Profesor del Magisterio, valiéndose de fuentes musulmanas y bibliografía sobre el tema, describe la estrategia, itinerarios y meta de esta aceifa. Acompaña al texto un mapa con indicación del itinerario seguido por Almanzor. (BRAC. 1952. N.º 68. Páginas 288-296).

PRADOS LOPEZ, MANUEL. — **“Omar Ben Hafsun y Bobaxter”**. Es un sencillo trabajo de divulgación y recuerdo de las hazañas de Omar. (BRAC. 1949. N.º 62. Pág. 231-234).

REQUENA, FERMIN. — **“Reseña histórica de la poesía árabe en los tiempos del Califato de Córdoba”**. — Después de un elogio de la poesía en los tiempos de la época árabe en España, sigue por orden cronológico de emires y califas, enumerando los poetas que destacaron en la corte cordobesa concluyendo con Aben Hazam. Según el título, es sólo una reseña. (BRAC. 1935. N.º 44. Pág. 83-89).

RIBERA TARRAGO, JULIAN. — **“La música andaluza antigua y su influencia”**. — Destaca la influencia de la música andaluza en España y países europeos durante la Edad Media, y la posibilidad de que la música de las Cantigas de Alfonso X sea una mezcla de melodías gallego-andaluzas. Y, finalmente, con muestras prácticas (se trata de una conferencia con motivo del Milenario del Califato), presenta testimonios que él estima auténticos de la música andaluza antigua. (BRAC. 1929. N.º 25. Pág. 219-229).

“La enseñanza entre los musulmanes españoles. Bibliófilos y Bibliotecas en la España musulmana” — En esta publicación se editan a la vez dos trabajos del autor. El primero, leído en la apertura del curso 1893-94 en la Universidad de Zaragoza, y el segundo, disertación leída en la Facultad de Medicina y Ciencias de Zaragoza poco después. La Real Academia de Córdoba se honra reimprimiéndolos. Le precede una introducción de don Rafael Castejón y Martínez de Arizala.

Estudia la intervención del Estado musulmán en la enseñanza, la de la iglesia, la instrucción primaria y la enseñanza superior entre los musulmanes con sus diversas especialidades: exegesis alcoránica, jurisprudencia, lengua árabe, literatura, medicina... Por último, co-

menta la labor de los maestros y alumnos, el funcionamiento de la clase, uso de bibliotecas e instrucción de la mujer.

Bajo el título de "Bibliófilos y Bibliotecas", comienza intentado deshacer las afirmaciones exageradas que se han formulado sobre la quema de libros musulmanes en Granada en tiempo de los Reyes Católicos.

Pasa después a estudiar las cualidades de la escritura árabe en orden al abaratamiento de la mano de obra de los copistas, y el uso del papel en lugar del pergamino. Posibilidades, afición a los libros en la época califal y diversos tipos de bibliófilos en Córdoba y principales ciudades de Al-Andalus.

Concluye con las causas que han motivado a través del tiempo la desaparición de estas bibliotecas. 3.^a Edición. Córdoba. 1925. Imp. La Comercial. 240 x 170 mms.

ROMERO DE TORRES, ENRIQUE. — **"Contribución al estudio de los capiteles árabes de la casa llamada del Gran Capitán en Córdoba"**.

Es un artículo publicado por el autor en el "Diario de Córdoba" (24-X-1897) dando a conocer los notables capiteles árabes que descubrió en la casa número 3 de la calle Conde de Robledo, llamada del Gran Capitán. Descripción superficial de los once capiteles, en su mayoría del período califal. Presenta la inscripción de uno de ellos traducida por Amador de los Ríos. (BRAC. 1930. N.º 28. Páginas 261-265).

"La famosa capilla del Mihrab, que amenazaba hundirse en la segunda mitad del siglo XVIII, fue restaurada por el arquitecto francés, don Baltasar Devreton". — Ofrece la noticia inédita hasta el momento con amplias citas documentales de la restauración llevada a cabo con permiso y a costa del Cabildo-Catedral de Córdoba por el ingeniero Baltasar Devreton. Según el autor, consistieron en trabajos de consolidación. La obra se realizó en 1772. Se hace alusión a la restauración hecha en 1816 por Patricio Furriel en los mosaicos del Mihrab.

Apareció publicado por primera vez en el "Diario de Córdoba" (9 nov. 1935). (BRAC. 1944. N.º 48. Pág. 83-86).

"Restauraciones desconocidas en la Mezquita Aljama de Córdoba". Recuerda su aportación a la historia del monumento publicada en BRAC, 1944, N.º 48. Afirma haber descubierto otra restauración del Mihrab del año 1674. No indica más sobre ella. El objeto de este

artículo es ofrecer un documento inédito sobre una obra de restauración en la Puerta de San Esteban. Se debió a Martín Ruiz Ordóñez, hijo de Hernán Ruiz II, y fue realizada, según el documento que transcribe, en el año 1602. Se detalla el trabajo a realizar en dicha restauración. (BRAC. 1949. N.º 62. Pág. 207-212).

S. RUIZ, AGUSTIN. — **“Obras completas de San Eulogio”**. — Edición bilingüe. Versión castellana por el P. Agustín S. Ruiz, O. B.

La Real Academia de Córdoba ha querido celebrar el XI Centenario del martirio de San Eulogio con la publicación de sus obras completas.

En el prólogo hace una biografía de San Eulogio como introducción a sus obras seguida de una extensa bibliografía sobre el santo. Cierra la introducción con la “Vida y Martirio del Santísimo Mártir Eulogio”, por Alvaro de Córdoba.

La crítica ha tachado de muy deficiente la edición. La versión al castellano no puede ser usada como base seria de estudio. LXV + 431. Imprenta Provincial. 210 x 150 mms. Córdoba, 1959.

SANCHEZ ALBORNOZ, CLAUDIO. — **“Estampas de España musulmana”**. — Reproducción tomada del “Anuario de Historia del Derecho Español (X, 1933). Es un resumen de una conferencia pronunciada en Argentina en 1933.

Se trata de una evocación romántica en la que describe “un día en la Córdoba del Califato”, “La vida en el Palacio de los Califas”, “Estampas de la vida monástica en España hace un milenio” y “La mujer española hace un milenio”. (BRAC. 1949. N.º 62. Pág. 241-245).

SANTOS JENER, SAMUEL DE LOS. — **“Hallazgo Arqueológico de braseros y otras piezas. Las industrias califales y las obras salomónicas de Córdoba”**. — El estudio de los objetos y piezas es precedido por una introducción sobre las industrias palatinas y talleres privados de Córdoba. El lote encontrado está formado por diez piezas y fragmentos hallados en el lugar más céntrico de la al-madina (Plaza de Chirinos), a tres metros de profundidad, como si se tratase de un taller de composturas. (AL-MULK. 1961-62. N.º 2. Páginas 183-191).

“Hallazgos arqueológicos. La pila de la Alamiriya”. — Encontrada en las ruinas de Aguilarejo, el autor ofrece su descripción e intenta

fijar su procedencia como perteneciente al palacio de la al-Amiriya. Destaca la representación en ella de figuras de animales. (BRAC. 1926. N.º 16. Pág. 637-639).

“Bronces inéditos hispano-musulmanes de Córdoba”. — Estudia en primer lugar la redoma procedente de Córdoba la Vieja comparándola con la aparecida en los “Olivos Borrachos” y estudiada por don Rafael Castejón (BRAC. N.º 4. Pág. 307).

Después pasa a describir una jabonera de azófar ingresada en el Museo Arqueológico de Córdoba en este mismo año. Y, por último, ofrece la descripción del candil llamado de Rabanales.

Una fotografías y dibujos de estas obras. (BRAC. 1926. N.º 17. Páginas 763-770).

“La Ermita de San Bartolomé o Capilla del Hospital del Cardenal Salazar”. — Dentro del estudio general de esta ermita por el que fue Director del Museo Arqueológico de Córdoba, recoge las noticias bibliográficas existentes sobre las inscripciones árabes de los muros presentando a la vez en extensísima nota el cotejo realizado por Manuel Ocaña Jiménez entre el texto que aparece en las paredes y las copias y versiones hechas por Nasar y Amador de los Ríos.

“Podemos hacer la suposición de que en efecto la obra de cantería (de la ermita) es del siglo XIII, pero que la decoración de yesería fue hecha dos siglos después”. (BRAC. 1930. N.º 28. Páginas 241-260 y 1931. N.º 30. Pág. 33-48).

“Braserillos Arabes de piedra hallados en Córdoba”. — Ofrece el estudio de estos braserillos hallados en Córdoba para facilitar el cotejo de sus formas y variantes con los encontrados en Granada y conservados en el Museo de la Alhambra.

Hace una descripción minuciosa de los de Córdoba y une dibujos de éstos y los de Granada. (BRAC. 1944. N.º 48. Pág. 65-70).

“Nuevos brocales de pozo hispano-mahometanos”. — Presenta la clasificación de los estilos de brocales existentes en el Museo Arqueológico reduciéndolos a cuatro grupos diferenciados. Establece las posibles influencias orientales y fija las características de la escuela cordobesa. Se detiene en la transcripción y traducción de las inscripciones que algunos poseen. A ello une fotografías y dibujos. (BRAC. 1944. N.º 49. Pág. 187-202).

“Nueva lápida mozárabe”. — Esta lápida figura en el Museo Arqueológico de Córdoba con el núm. de registro 7.212. Después de breve introducción ofrece el dibujo y la descripción de la lápida. Su fecha 877 d. C. Es la lápida mozárabe más antigua hasta el presente.

Como dato curioso anota los epitafios cordobeses conocidos y presenta la transcripción y traducción. Acaba anotando las circunstancias relativas al lugar del hallazgo. (BRAC. 1947. N.º 58. Páginas 257-263).

“Un reloj de sol hispano-árabe hallado en Córdoba”. — Fue hallado en el camino viejo de Almodóvar. Hace una introducción ofreciendo el uso a través de la Historia del reloj de sol por los diversos pueblos antiguos. Autores árabes que trataron sobre el tema. Concluye con la descripción del reloj encontrado. Es una placa rectangular de mármol blanco. Contiene sólo la mitad derecha del cuadrante. La otra mitad está perdida. (BRAC. 1955. N.º 73. Páginas 299-305).

SARNELLI, TOMASO. — **“Primacía de Córdoba en la Medicina árabe de Occidente”.** — Entre la masa de libros compuestos en Córdoba, abundan los de Medicina. Por ello, el autor ha querido buscar entre los conservados aquellos que les autorizan a medir el nivel alcanzado por Córdoba en el campo de la Medicina con relación a las restantes ciudades de al-Andalus y también la proporción de ésta con el resto del mundo árabe.

Siguiendo esta línea examina las diversas disciplinas médicas, propedéuticas y fundamentales, y cada una a través de la obra más representativa de su desarrollo: Anatomía, medicina general, cirugía, oculística, obstetricia, pediatria, farmacología y ciencias naturales subsidiarias. (AL-MULK. 1964-65. N.º 4. Pág. 125-135).

SECO DE LUCENA, LUIS. — **“Un documento árabe cordobés”.** — Presenta el texto en árabe y su traducción al castellano. Presume, pues no tiene fecha, que fuese redactado en los primeros años del siglo XIII. Se trata de un borrador de contrato de cesión por deudas sobre una casa de Córdoba. El documento no cita la calle, sino sólo los propietarios colindantes. (BRAC. 1949. N.º 62. Pág. 159-162).

TORRE Y DEL CERRO, ANTONIO DE LA. — “**Unos documentos de 1490 sobre Abulcásim Venegas, Alguacil de Granada**”. — Estudia y comenta brevemente los documentos conservados en el Archivo de Protocolos de Córdoba, fechados entre el 3 de junio y el 22 de octubre de 1490.

Fernando el Católico toma bajo su seguridad al alcaide Abulcásim Venegas, el viejo, sus familiares y bienes en la ciudad de Granada, concediéndole permiso para venderlos y disponer de ellos, eximiéndole de los pagos acostumbrado por los mudéjares vasallos del rey. Siguen las escrituras de ventas. En apéndice transcribe las cinco cartas y añade el “Itinerario de Fernando el Católico en los meses de mayo a octubre de 1490 formado a base de documentos del Archivo de la Corona de Aragón, y noticias del de Protocolos de Córdoba, comprobado, en cuanto a los días de la semana, con las escrituras de este archivo”. (BRAC. 1953. N.º 37. Pág. 5-28).

VIDAL ISERN, JOSE. — “**Arte árabe en Mallorca**”. — La influencia del arte musulmán aunque tardíamente se dejó sentir también en Mallorca. Hace un elenco de los monumentos arquitectónicos de estilo musulmán, conservados unos y perdidos otros. Se detiene en la descripción de los baños árabes de Palma y pasa a la relación de fortificaciones de época árabe en la isla. (BRAC. 1949. N.º 62. Páginas 177-184).

Córdoba, 4 Abril 1970

Crónica y comunicaciones del centenario hazmi

IX Centenario de Aben Házam

Córdoba, mayo, 1963

Fiesta Mundial de la Poesía Árabe

II SESIONES DE CULTURA HISPANO MUSULMANA

La ciudad de Córdoba ha conmemorado en este año de 1963 el recuerdo de uno de sus hijos ilustres, el polígrafo musulmán Muhammad Alí ben Hazm el Andalusi, celebrando el noveno centenario de la fecha de su fallecimiento

La celebración ha constado de dos series de actos coetáneos, desarrollados en la semana del 12 al 18 de mayo: Una Fiesta Mundial de la Poesía Árabe y unas Sesiones de Cultura Hispano Musulmán. Hubo además otros actos: erección de una estatua de bronce en lugar típico de la ciudad, exposición de artes árabes, representaciones de teatro egipcio moderno, música y danzas marroquíes, etc.

El Municipio cordobés ha editado una Crónica del IX Centenario de Aben Házam, en la que se reseñan todos los actos celebrados, con abundante información gráfica; y en ella anuncia la publicación de dos tomos, dedicados respectivamente a las dos series principales de actos, la Fiesta de la Poesía y las Sesiones de Cultura, que tuvieron el contenido de un congreso científico.

Efectivamente, el pasado año de 1962, los arabistas españoles tuvieron en Granada unas sesiones de cultura de subido interés. y al proyectarse este año la organización del Centenario hazmista, se pensó que podría constituir, en cuanto a su aspecto científico, una segunda reunión bajo el tema general de "Ibn Házam y su época".

Tales Segundas Sesiones de Cultura hispano musulmanas constituyere-

ron un curso de conferencias bajo el tema general ya enunciado, organizado por la ciudad de Córdoba con la colaboración de la Universidad española, cuyos catedráticos en materia arábiga mostraron desde un principio su entusiasmo por la celebración del Centenario, y además las Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada, el Instituto de Cultura Hispano Árabe y el Instituto de Estudios Islámicos de la R.A.U. en Madrid.

Figuró como director y organizador de este curso de conferencias el profesor de Granada y director de aquella Escuela de Estudios Arabes, Doctor Luis Seco de Lucena, quien llevó a cabo su cometido de orientación y organización con toda diligencia y celo.

No podía faltar en este curso de estudios hazmistas la presencia de los profesores extranjeros que vienen dedicando trabajos y publicaciones a la obra y figura del cordobés insigne. Fueron invitados los más eminentes en tal dedicación, pero sólo pudieron asistir los profesores Said el Afghani, Charles Péllat y Roger Arnáldez, de Damasco, París y Lyon, ya que premuras de tiempo y compromisos anteriores impidieron otras asistencias.

Hemos de destacar la íntima colaboración del Instituto de Estudios Islámicos, de la R.A.U., en Madrid, cuyos componentes vienen trabajando fraternal y ardorosamente entre nosotros; como igualmente la de profesores marroquíes, cuyos trabajos también insertamos.

Las conferencias se celebraron en el salón de actos del Círculo-Liceo de Córdoba durante una semana consecutiva, y las tardes fueron dedicada a visitas y excursiones a la Mezquita, excavaciones del Alcázar Califal, Medina Azahara, Ruzafa y otros lugares de abolengo árabe en Córdoba.

Por su novedad señalamos la identificación topográfica del Arrabal de la almunia de Almoguira, hasta ahora no ubicado, y que ha dado lugar a su señalamiento público con una fuente decorativa y una lauda epigráfica, ante la iglesia de San Lorenzo.

El programa de conferencias fue el siguiente:

Domingo, 12 de mayo

Solemne sesión de apertura en el Salón de los Mosaicos del Alcázar cristiano

Lunes, 13

Decano de la facultad de Letras de Damasco, Dr. Said El Afghani: "Las ideas de Ibn Hazam sobre el lenguaje".

Profesor Dr. D. Mahmoud Makki, Subdirector del Instituto de Estudios Islámicos de Madrid: **"Ibn Házam frente a la tradición jurídica cordobesa"**.

Profesor Dr. Roger Arnaldez, de la Universidad de Lyon: **"Ibn Házam et les grands problemes de la theologie musulmane"**.

Martes 14

Profesor Dr. D. Juan Vernet Ginés, catedrático de la Universidad de Barcelona: **"Los matemáticos elogiados por Ibn Hazam"**.

Profesor Dr. Charles Pellat, de la Universidad de París: **"Ibn Hazam, Ibn Suhayd et la poésie árabe"**.

D. Manuel Ocaña Jiménez, de la Real Academia de Córdoba: **"Notas sobre la Córdoba de Ibn Hazam"**.

Miércoles, 15

Profesor Dr. Mojtar el-Abbady, de la Universidad de Rabat: **"Estudio comparativo entre Ibn Hazam e Ibn al-Jatib de Granada"**.

Profesor Dr. D. Jacinto Bosch Vilá, catedrático de la Universidad de Granada: **"Ibn Hazam genealogista"**.

Profesor Dr. D. Fernando de la Granja Santamaría, de la Universidad de Madrid: **"Precedentes orientales de los efectos del amor de Ibn Hazam"**.

Jueves, 16

Profesor Dr. D. Darío Cabanelas Rodríguez, catedrático de la Universidad de Granada: **"Ibn Hazam y la enseñanza en la España musulmana"**.

Profesor Dr. D. Pedro Martínez Montávez, del Instituto de Cultura Hispano-Arabe de Madrid: **"La Córdoba califal, Andalucía y España en la poesía árabe contemporánea"**.

Profesor Dr. D. Elías Terés Sádaba, catedrático de la Universidad de Madrid: **"Sobre las enseñanzas literarias de Ibn Hazam"**.

Sr. Abdel Hamid Awad, Consejero de Prensa de la Embajada de la RAU: **"Córdoba y la RAU en la cumbre de la cultura árabe"** (6 tarde, con proyecciones).

Viernes, 17

Profesor Dr. D. David Gonzalo Maeso, catedrático de la Universidad de Granada: **"Una polémica religiosa entre Ibn Hazam y el judío Ibn Nagralla, futuro visir de Granada"**.

Profesor Dr. D. Miguel Cruz Hernández, catedrático de la Universidad de Salamanca: **"El pensamiento de Ibn Hazam y la cultura califal"**.

Profesor Dr. D. Jaime Oliver Asín, director de la Escuela de Estudios Arabes de Madrid: **"Fortuna de un pasaje de "El collar de la Paloma", de Ibn Hazam en la Literatura Española"**.

Sábado, 18

Dr. Henri Terrasse, Director de la Casa de Velazquez de Madrid: **"Tendencias del arte hispanomusulmán a fines del siglo X y comienzos del XI"**.

Profesor Dr. Hussein Monés, director del Instituto de Estudios Islámicos de Madrid: **"Clasificación del as Ciencias, según Ibn Hazam"**.

Profesor Dr. D. Luis Seco de Lucena Paredes, director de la Escuela de Estudios Arabes de Granada: **"De nuevo sobre el "Nagt al-'arus" de Ibn Hazam"**.

Otras conferencias: Profesor Dr. Gamal El-Din El-Shayyal, Consejero Cultural de la RAU, en Rabat y Catedrático en la Universidad de Alejandría: **"Relaciones entre los almohades y los ayyubíes de Egipto"**.

Conferencias de los Profesores de la Universidad de Rabat, Sr. Fathi Néjjati y Sr. Abdel Kader Ismael.

Hubo también diversas comunicaciones escritas que fueron añadidas al curso, y a las publicaciones del Centenario.

En este Boletín publicamos los trabajos por orden cronológico de recepción.

Al mismo tiempo que se celebraban las sesiones científicas reseñadas tuvo lugar la que ambiciosamente hubimos de llamar Fiesta Mundial de la Poesía Arabe, a cuya llamada respondieron generosamente las representaciones en España de los países árabes, con notables personalidades al frente, acompañados de poetas eminentes de sus naciones.

Destacamos entre éstos últimos la distinguida esposa del Embajador de Siria, señora Selma Haffar Kuzbary, eminente poetisa, reformadora en su país de todo un movimiento literario renovador, así como la esposa del Embajador de Arabia, señora Noha Al Hegelan, de estirpe omeya, rubia y elegante como fueron las princesas omeyas del Califato cordobés y también eminente poetisa

Otros embajadores, con sus dignísimas esposas, personalidades del mundo árabe y del movimiento arabista europeo, formando un conjunto de fraterna amistad cultural, digno del pasado cordobés y de las mejores cortes literarias. En la hermosa publicación del Ayuntamiento, antes citada, aparecen estas principales figuras y reseñas de prensa de los actos celebrados, que con pulcritud informativa ejemplar fueron tomadas por los servicios de información de nuestro Municipio, con intervención personal del propio Alcalde, Ilmo. Sr. D. Antonio Guzmán Reina, que actuó en todo momento con ejemplar actividad y singular celo.

Los actos de la Fiesta Mundial de la Poesía Árabe, celebrados con delicado esplendor en el Salón Liceo del Círculo de la Amistad, obedecieron, en días sucesivas, a un programa análogo: somera descripción literaria del país árabe al cual se dedicaba el día, redactada por el eminente orientalista Coronel de Estado Mayor Don Vicente García Figueras (de las que damos una muestra en la sección de "Comunicaciones" de este Boletín, publicando la dedicada al Pakistán), recitales poéticos por rapsodas andaluzes y musulmanes, alternativamente, algunas de cuyas composiciones se insertan en la publicación del Ayuntamiento cordobés antes señalada; intervención oratoria del Embajador correspondiente o de alguna otra personalidad de su país. Con este motivo fueron oídas casidas y poemas árabes en sus lenguas nativas, con las inflexiones dialectales pertinentes y la rítmica recitación clásica entre los árabes. Todo ello formó un conjunto inolvidable.

Estos actos fueron clausurados por el Director General de Relaciones Culturales del Ministerio de Asuntos Exteriores, que en representación del Gobierno español saludó a todos los que han contribuido al esplendor y trascendencia de esta sin par conmemoración.

Remitimos a la publicación del Ayuntamiento repetidamente señalada, para conocer los demás actos que contribuyeron a dar sabor y notoriedad al centenario hazmista, como fueron las exposiciones de artesanía, la representación teatral egipcia y la exposición de pintura de Mohamed Sabry, artista de este país, los coros y danzas marroquíes, y todo un conjunto armonioso y lúcido que fue dignísima rememoración de un pasado en el que Córdoba escribió brillantes páginas en la Historia Universal.

Mención especial hemos de hacer de la magnífica estatua en bronce, hecha por el escultor Don Amadeo Ruiz Olmos, profesor de la Escuela de Artes y Oficios, con dedicación en letrero cúfico por Don Manuel Ocaña, que será monumento permanente de admiración al cordobés insigne. Ha sido emplazada a la salida de la Puerta de Sevilla, junto a la muralla y bajo uno de los arcos que enlazan la torre albarrana con el

recinto amurallado, teniendo en cuenta la cita del propio Aben Hazam de que tras los disturbios que acabaron con el palacio de su padre en los arrabales de Medina Záhira, se volvió la familia a su antigua casa de Balat Muguit, emplazada cerca de este lugar. Fue igualmente emotivo el acto de arrojar canastas de flores sobre el propio Arroyo del Moro que corre por el foso, como también sobre el cauce del Guadalquivir, con el simbólico deseo de que las corrientes las llevaran a la desembocadura del río, sobre las costas atlánticas, cerca de la costa de Huelva, por donde se asentaba su casa patrimonial.

Todo, en fin, estuvo lleno de lirismo y fuerza emocional, asentados en rasgos de erudita cultura, que hicieron del acontecimiento una feliz y sentida conmemoración.

La Real Academia de Córdoba, que halló el más feliz eco en el Municipio de la ciudad, el cual prohibió y organizó todos los actos con mecenazgo sin igual, se encuentra satisfecha en grado sumo por esta celebración del IX Centenario del gran polígrafo cordobés Aben Hazam, agradece a cuantos asistieron y colaboraron su presencia y procura recoger en esta publicación algo de cuanto en esta ocasión fue hecho, dicho y trabajado

Discurso del Gobernador Civil de Córdoba,

Iltmo. Sr. D. José Manuel Mateu de Ros

Excmo. e Iltmo. Sr.; Excmos. Sres. Embajadores; Iltmos. Representantes Diplomáticos; hombres de Letras y de Ciencias; señoras y señores:

Sean mis primeras palabras para agradecer vuestra presencia y la de vuestras esposas, en este acto y daros la bienvenida en este vuestro solar, que es la provincia de Córdoba.

Hoy Córdoba entera, se abre gozosa ante vuestra presencia y os ofrece afectuosamente el esplendor de su primavera, el color y perfume de sus flores y la alegre música de su sonrisa.

Es curioso, que mientras el Mundo se debate entre angustias y recelos y los hombres de diferentes países se reúnen en unos y otros lugares para hablar de paz y hermandad, pero con amenazas de guerra, hoy en Córdoba, una vez más universal con vuestra presencia, nos encontramos un numeroso grupo de Representantes de Pueblos, cargados de inigualable historia, en este Alcázar a orillas del río grande de Andalucía, para celebrar una fiesta mundial, la Fiesta de la Poesía Árabe, con motivo del IX Centenario de un hijo ilustre de Córdoba, el gran polígrafo de la épo-

ca hispano-árabe Aben Hazam, autor, entre otras grandes obras de la "Historia de las Religiones, o Fisal"; del "Libro del Amor", de "Los Caracteres y la Conducta" —gran tratado de moral estoica—, de la "Epístola de las Excelencias de Al Andalus", del "Libro del Bordado", de "La genealogía de los árabes" y es curioso y sobre todo significativo, el que en estos momentos de coyuntura histórica, nos hayamos consagrado bajo el signo de la espiritualidad, del encanto de la poesía, demostrando así al mundo que la vida de los pueblos y el conocimiento entre los mismos, no se rige sólo por razones económicas y técnicas —al fin y al cabo siempre transitorias y mudables— sino por razones más permanentes y fundamentales, cuales son las del espíritu, las del alma.

Como decía un hombre español contemporáneo, que murió junto a palmeras mediterráneas, al mundo sólo le mueven los poetas, porque sólo los poetas saben interpretar la profundidad del alma de los pueblos y legar a las nuevas generaciones la ilusión apasionada y la fe inquebrantable, para seguir haciendo la historia.

Alabados sean los poetas que saben cantar a Dios y a los pueblos y nos deparan la íntima satisfacción de vivir en sus versos momentos de íntima espiritualidad, que nos acercan más a Dios, al amor puro, y a la belleza, haciéndonos mejores, más hermanos y más solidarios de la paz auténtica.

Que cuando termine nuestra Fiesta, todos nuestros pueblos se hallen más unidos, que la comprensión sea más fuerte, que la hermandad espiritual una aún más nuestros corazones.

Yo hago votos por la solidaridad y progreso de nuestros pueblos y pido a Dios que proteja a vuestros países, a vosotros, a vuestros hijos y a los hijos de vuestros hijos.

Córdoba, 12 de Mayo de 1963

En nombre de S. E. el Jefe del Estado y Caudillo de España, declaró inaugurada la Fiesta Mundial de la Poesía Árabe.

Palabras de salutación del Encargado de Negocios del Pakistán,

Ilmo. Sr. D. Abdur Rauf Khan

Señoras y señores:

El Tiempo, que ha hecho pasar nueve siglos desde la muerte del gran hijo de Córdoba, Abu Muhammad Alí Ben Hazam, nos encuentra reunidos hoy, reviviendo juntos los más cálidos recuerdos de este ilustre poeta y filósofo. Teniendo muy modestas pretensiones, tanto en Filosofía como en Poesía, no tengo mucha competencia para hablar extensamente sobre mundialmente famosos trabajos. Si un océano puede contenerse en la palma de la mano, entonces bastaría decirlo con la palabras de Ibn Bashkuwal Aben Pascual, autor de un conocido Diccionario Biográfico de Celebridades Españolas, titulado **“Al-Sila Fi Akhbari A’Immati’L-Andalus”**:

**“De todos los nativos de España, Ibn Hazam
fué el más eminente por la universalidad y
“profundidad de su conocimiento en las Cien-
“cias cultivadas por los Musulmanes, añadien-
“do a esto su profunda familiaridad con la
“lengua Arabe y su enorme capacidad como es-
“critor elegante, poeta, biógrafo e historia-
“dor. Su hijo poseía unos 400 volúmenes, con-
“teniendo cerca de 160.000 páginas, compuestas
“y escritas por Ibn Hazam”.**

Para la posteridad, este genio blillante ha dejado, además su gran acopio de conocimientos, la capacidad ilimitada de ser un lazo indestructible entre España y el mundo árabe-musulmán. Al hacerlo así, los trabajos de Ibn Hazam han desempeñado, y seguirán desempeñando hasta la eternidad, las funciones de una verdadera y genuina diplomacia, dedicada a crear amor y entendimiento entre pueblos diferentes. Estoy emocionado y orgulloso de ver lo dignamente que este gran hijo de Córdoba está siendo honrado por sus paisanos. Verdaderamente, no es solamente un honor a la memoria de Ibn Hazam, sino a la totalidad del mundo árabe y musulmán. Permítanme que les asegure que tan espontáneos, sinceros y generosos actos realizan una muchísimo más eficaz labor al cimentar los lazos de estrechas relaciones, que meses y meses de tranquila diplomacia escondida a los ojos del público. Yo llamaría a esto la victoria de la Cultura sobre la Diplomacia, de los permanente valores morales sobre la convivencia política temporal. Bendita sea por ello la memoria del más eminente erudito árabe de España.

Para nosotros en el Pakistán, Ibn Hazam es una de las más grandes figuras de la cultura islámica. Sus libros "Tauq-El-Hamama", "Kitab 'L-Milal Wa-L Nihal" y "Kitab El-Akhalaw Wa Ssiyar", son tan bien conocidos como aquí y en los países árabes. Si yo fuera un erudito, quizá hubiera tratado de este asunto más tiempo, pero pienso que ahora, con el permiso de ustedes, les daré un pequeño entretenimiento con nuestro programa de esta reunión.

El señor Aziz Balouch, músico Sufi del Pakistán, que también está considerablemente influenciado por la filosofía de Ibn Hazam, y que ha venido de Londres para participar en estas celebraciones del Noveno Centenario, les dará a ustedes una amplia demostración práctica de la poesía del Pakistán, así como de la música y las letras, notablemente similares al cante jondo de Andalucía.

Quiero, finalmente, hacer expresión aquí, en nombre de mi país y en el mío propio, del más hondo y elocuente de los agradecimientos: al Excelentísimo señor Alcalde de esta ciudad, quien con su interés y tesón ha hecho posible este acontecimiento; a la Dirección General de Asuntos Culturales y a su Ilustrísimo señor Don Alfonso de la Serna; al señor Castejón y, en fin, a todos y cada uno de los tantos quienes con la brillantez de esta Fiesta están viendo justamente recompensados sus mejores deseos y esfuerzos. Y aunque último en mención, mis gracias a ustedes, distinguido público.

¡Arriba España! ¡Arriba el Pakistán!

ZEJEL DEL AMOR Y EL RIO

Por Bienvenido Bayona

**Si yo te encontrara en Ubeda
haríamos casamiento.**

**Ubeda tiene tres torres,
diez palacios, cien conventos
y siete siglos de historia
en la rosa de los vientos.**

(Entre olivares de plata,
ay río Guadalquivir,
se cayó mi anillo al agua).

**San Rafael tiene en Córdoba
un pez de plata en los dedos;
un puente largo en el río
y el capote de un torero.
Si allí te encontrara yo
haríamos casamiento.**

(Entre olivares dormidos,
ay río Guadalquivir,
se cayó al agua mi anillo).

**En Sevilla, la Giralda;
un Giraldillo de hierro;
una torre de los moros
y cien velas en el puerto.
Si te encontrara en Sevilla
haríamos casamiento.**

(Entre olivares de plata,
ay río Guadalquivir,
se cayó mi anillo al agua).

**Si yo te encontrara en Huelva,
—palmeras y limoneros—
si yo te encontrara en Huelva
haríamos casamiento.
Huelva tiene fandanguillos
y la iglesia de San Pedro.**

(Entre olivares dormidos,
ay río Guadalquivir,
se cayó al agua mi anillo).

.....
**Para quererte a tí solo,
—quererte como te quiero—
ni torres ni fandanguillos
ni capotes de toreros,
ni cien velas en el río
ni palmas ni limoneros.
Para quererte yo a tí,
quererte como te quiero.**

(Entre olivares de plata,
ay río Guadalquivir,
saqué mi anillo del agua).

ABEN HAZAM, POETA MUSULMAN DE CORDOBA

Por Bienvenido Bayona

**El era un sol de oro en el cielo de España.
Era una vida leve en Medina Zahara.
Aficionado a cisnes, en sus versos cantaba
a las mujeres rubias como doradas llamas.**

**No se quedó en los patios ni durmió en las estancias
donde en las noches tibias tantas veces amara,
ni se clavó en un beso; ni escanció con el ánfora
del verso, viejos versos de viejas cabalgadas.**

**Galante en los salones de la alta aristocracia,
hablaba de las flores y de la Luna pálida.
Se hizo exquisito y trémulo. Con una cierva blanca,
comparó la hermosura de la mujer que amaba.**

**Después, lejos de Córdoba serena y reposada;
sin luces en el río ni arenas como el ámbar;
desterrado el poeta de su tierra callada,
Ben Hazam se hace símbolo del alma musulmana**

**Español por su cuna y por su verso el áura,
cantó bajo la noche de una Luna de nácar:
"¡Lejos, muy lejos, perla de la China!
Me basta a mí con mi rubí de España".**

EL ESTILO SENTENCIOSO EN ABENHAZAM

Por Rafael Castejón

Desde que en 1916 publicara Don Miguel Asín la traducción del **"Tratado de moral práctica"** con el título de **"Los caracteres y la conducta"**, hasta la celebración del noveno centenario de AbenHazam en 1963-64, lanzada desde Córdoba, patria del insigne polígrafo, con repercusión en todos los medios intelectuales de Oriente y Occidente, casi se ha colmado, en este medio siglo largo, el vacío que denunció el gran profesor español, sobre la vida y la obra del fecundísimo escritor hispano-árabe

Basta recordar los repertorios bibliográficos que el mismo Don Miguel Asín recogió en sus espléndidos estudios hazmíes, y los acumulados en las ya numerosas traducciones del **"Taub al hamama"** (**"El collar de la paloma"**) a casi todas las lenguas cultas del mundo, con las dos ediciones en español del profesor García Gómez, como los estudios que las Universidades del mundo árabe y las cátedras arabistas del mundo entero han dedicado, cada vez ya con mayor intensidad a la gran figura del Islam español.

De la ya tan ingente obra queremos destacar un solo punto, cual es el de la brevedad sentenciosa de la frase en aquel tratado de moral, que ya Don Miguel Asín en el prólogo de la traducción, describía de esta manera: **"La forma de exposición no es homogénea, predomina el método gnómico o sentencioso que da a todo el opúsculo un carácter análogo al de los Versos Aureos de Pitágoras, o mejor, a las máximas en prosa de Demócrito o Plutarco, de Varrón o de Séneca, a o los manuales de Epicuro o de Boecio; pero tampoco faltan largos pasajes en que se abandona el tono sentencioso y el estilic ortado, para adoptar la actitud del predicador ascético..."**

Reconozcamos, con el común de las gentes, que toda prédica moral parece exigir, como elemento de su misma naturaleza, que le presta dogmática energía, una concisión terminante y precisa. Porque, además, los moralistas suelen ser, también por naturaleza, en todos los climas y religiones, hombres de temperamento severo, hosco, intransigente y definitivo. De tal modo es definitivo AbenHazam y todos sus congéneres, en todos los tiempos.

Del mismo AbenHazam ya decían sus contemporáneos y comentadores, como AbenHayán, Abenjalicán y todos los que le trataron, que era hombre de pocos amigos, cuyos juicios duros le acarrearán enemistades

y despegos. En la comparación de su obra con los **"Ensayos de Moral y Política"** de Lord Bacon, también dice Asín que, se asemejan ambos en muchos rasgos de su vida y temperamento. Dozy, que indudablemente le conoció poco ni pudo estudiarlo a fondo, le comparó a un romántico cristiano. Pero nuestro gran historiador actual, Sánchez Albornoz, autor de **"España, un enigma histórico"**, lo califica de un Unamuno de tiempos califales.

Pero de estos aspectos, y no digamos de la densidad de su obra, ya ampliamente tratada casi hasta la vulgarización por grandes maestros, no nos ocupamos en esta brevísima nota, en la que sólo destacamos dos posiciones fundamentales: si el temperamento y conducta de Abenhazam en todos los órdenes es debido a esas condicionales paralelas que en todos los espacios y todos los tiempos dan lugar a manifestaciones, juicios y aún frases literarias análogas, sin haber existido relación alguna anterior, entre los más diferentes autores; y si estas posiciones coyunturales, más que hijas de la cultura universal o de formaciones culturales semejantes, son debidas a resultancias antropogeográficas, de las que son inocentes los mismos sujetos que las producen.

Ambas posibilidades o postulaciones vienen siendo muy estudiadas, por psicólogos, ensayistas, pedagogos y aún literatos, y posiblemente se influyen recíprocamente.

En el caso de Abenhazam, y precisamente en el libro traducido por Asín, innumerables frases que son escuetas sentencias morales, están predicadas en una moral universal que va desde los tratados de los grandes moralistas y filósofos de la antigüedad, hasta preceptos refraneros del vulgo. "Guárdate de alabarte a tí mismo", "vale más el honor que la riqueza", "la virtud está entre el exceso y el defecto", y muchísimas más, vienen a ser sentencias vulgares de todas las religiones y dogmas morales. La última que hemos señalado es el "in medio virtus" de Aristóteles, y así otras muchas, que en un escritor de grandes inspiraciones orientales, habría que ir a buscar en las filosofías persa, india y aún del más Extremo Oriente.

Pero en el caso de Abenhazam, cordobés, el estilo sentencioso de sus preceptos morales, nos lleva de la mano, intuitivamente, a la comparación y semejanza con su paisano de mil años antes, Séneca el estoico.

La gravedad y serenidad de Lucio Anneo Séneca, dentro del más puro credo estoico del "sustine et abstine", podría haber sido el antecedente más cercano en el espacio y más remoto en el tiempo, de la filosofía moral de Abenhazam. Ello nos plantearía el dilema que antes hemos enunciado. ¿Se trata de una continuidad o herencia erudita, en el propio solar

cordobés, con correlaciones paralelas de una moral universal o derivan de un determinismo antropogeográfico? Acaso de todo tienen algo o mucho.

Cualquiera de estas suposiciones nos llevaría a lejanas consideraciones que ni son de este lugar ni podríamos nosotros superar. Pero entre ellas, queda un punto de erudición histórica, que nosotros meramente planteamos. Abenhazam debió conocer las obras de su lejano paisano Séneca, aunque no lo cite nunca, que nosotros sepamos. Séneca ha sido conocido en todos los siglos de la Era cristiana, y su influjo en filósofos y pedagogos, en teólogos y aún en reyes, poetas y hombres de cualquiera condición culta, es notoria. Y precisamente en Córdoba, donde subsistió durante toda la época islámica y hasta bajo la intransigente dominación almohade de última hora, una selecta minoría mozárabe o cristiana, que cultivaba los clásicos, y sobre todo que conservó en todo momento, apoyada en el doble fundamento de la lengua y la religión, la tradición de sus mayores

Que Abenhazam no citara a Séneca, no quiere decir que no le conociera, ni dejara de experimentar su influencia. Y en el estudio de esta posibilidad histórica, cabe además la indiscutible influencia del determinismo antropogeográfico, definitivo no sólo en los hombres de valoración mental o cultural, sino en los mismos rasgos del pueblo cordobés.

La conformación espiritual del cordobés es la de un hombre sereno, callado, pero sentencioso, agudo y definitivo en sus juicios, incluso entre las analfabetos y gentes del pueblo. Desde sus literatos y guerreros famosos, hasta artesanos, pícaros y aún toreros de nuestros días, como modelos del casticismo folklórico. el espíritu cordobés tiene unas características que han trascendido a una definición popular del "senequismo", que se aplica por propios y extraños, a personas y situaciones que ostentan las características señaladas.

Cabe, por tanto, deducir, que el estilo gnómico o sentencioso, característico del romanizante Séneca y del islamizante Abenhazam, ambos cordobeses, aparte otros factores ya apuntados, tiene un determinismo antropogeográfico, patente en todos los hijos de la tierra cordobesa.

COINCIDENCIAS DE IBN HAZM, CON EL RACIONALISMO EVOLUTIVO

Por Rafael Fuentes Guerra

El fuerte sentido astrológico que los siglos X y XI proyectan por la civilización hispano-árabe, y en mediata y tal vez más directa consecuencia sobre la mayor parte de los países occidentales, produce evidentes trayectorias hacia un grupo de estudios, que no mucho tiempo después deberán tener decisiva influencia en el paso a las modernas teorías científico - astronómicas. Pieza muy fundamental y valiosa en estas inclinaciones intelectuales, fue la famosa Escuela de Maslama, que establecida por la esplendorosa ciudad califal de Madinat al Zahra, y bajo la directa jefatura del gran sabio, madrileño y cordobés, Abu al-Qasim Maslama ibn Ahmad al-Faradi al-Hasib al-Qurtubí al Mayriti, y la más indirecta y suprema y altísima dignificación, del ilustre Califa Al-Hakan II, llegó a tener excepcioner relevancia, proyectiva, incluso en tiempos muy distantes.

Son curiosas las relaciones, más bien de tipo literario, de Maslama y su escuela, con el inmortal autor de **"El Collar de la Paloma"**, en cuya obra menciona a tan ilustre sabio, como narrador de la célebre aventura del distinguido jurista Muqaddam ibn al-Asfar con el bello paje del visir Abu Umar.

La importante y seguramente fundamental influencia platónica, en **"El Collar de la Paloma"**, hace pensar que las teorías evolutivas del microcosmos, que tienen clara conjunción en la España musulmana, y que nuevamente toman deductiva actualidad con las recientes y gigantescas pruebas espaciales; que al mismo tiempo vienen actuando a modo de relación circunstancial, en las últimas teorías genéticas (y también palingenésicas), hacia naturales interpretaciones en base a la estructura tan sensiblemente coloidal del organismo humano, respecto a nuevas o mejor foráneas) formas de vida, diseminadas por el ancho Universo.

Las referencias astrológicas, como las influencias orbitales, frecuentes en **"El Collar de la Paloma"**, al señalar conjunciones, más o menos propicias:

**Tenía que pedir a la Fortuna una cosa,
que estaba en conjunción con el lejano planeta Júpiter.**

**La Fortuna amablemente, la empujó
hasta dejarla cerca de mi vista.**

Conceden, sin duda, características evolutivamente racionalistas a buena parte de los escritos del gran Ibn Hazm, cuya personalidad se agiganta aún más en este IX Centenario; resultando verdaderamente curioso que luego de tantos siglos de "civilización occidental" se vuelva al punto casi inicial, en que se confunden la ambivalencia oriental Astrología - Alquimia, con el más remoto y profundo humanismo del microcosmos; por donde, y en total evidencia los científicos de Al-Andalus, tuvieron su más fundamental y trascendente visión del futuro.

En la parte científica de los escritos de Ibn Hazm, y que tienen carácter preferentemente astronómico, o aún mejor, astrológico, hay que señalar también la influencia del gran matemático cordobés y madrileño, Abul Qasim Maslama, ofreciendo referencias del mismo en obra tan capitalísima como **"el Collar de la Paloma"**.

AL MUTAMID

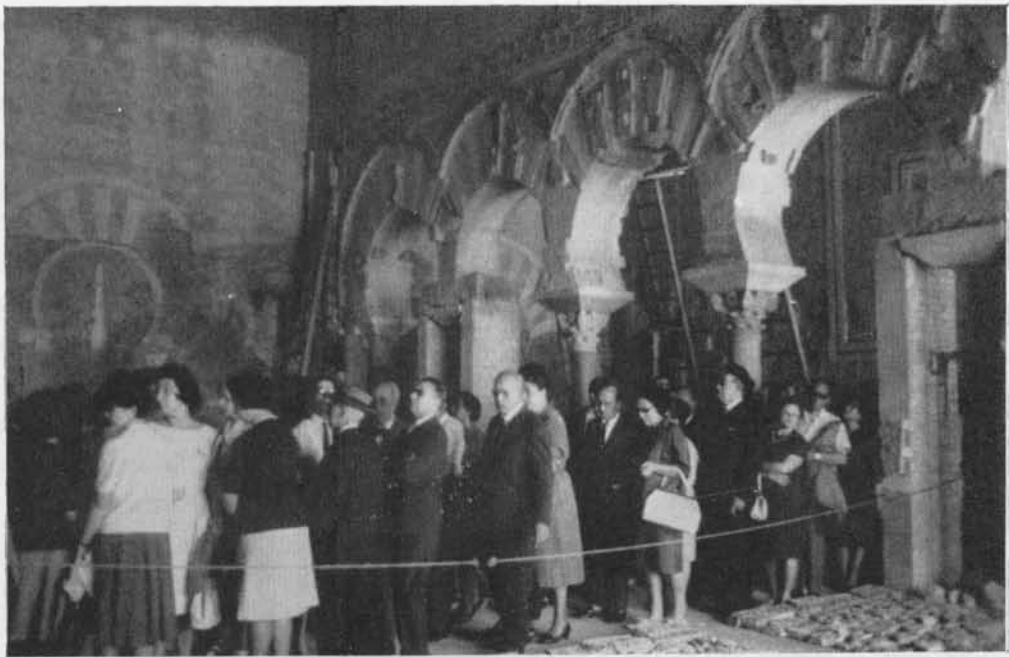
Para empezar, creo que sería muy oportuno aclarar, que no se trata del estudio de la personalidad de un rey de Taifas. Se trata de dar una idea, aunque muy resumida, sobre un poeta andaluz, sin tener que aludir al reinado de este poeta, ni a sus palacios y alcázares, sino a su poesía y a sus cantos.

Al-Mutamid, uno de los más famosos poetas, no sólo en su época, sino de toda la España musulmana ocupa —¡qué duda cabe— un lugar de prestigio y de resonancia entre ellos. Y cuando de la poesía árabe se trata, Al-Mutamid ocupa su sitio, porque bien merecido lo tiene, con derecho y razón.

Y si quisiéramos homenajear en estas fiestas, la poesía árabe, no podemos de ninguna manera olvidar la poesía andaluza, y a su frente, uno de sus artífices.

En sus versos, hallamos el ejemplo más certero de la poesía árabe que llegó a España, y que al aclimatarse, traza su camino y su personalidad. Personalidad única y diferente.

La poesía andaluza, reúne unas cualidades que la distinguen, hasta cierto punto, de la oriental... La naturaleza del suelo español ha influido de una manera rotunda en los poetas, y éstos han sabido cantar en sus versos la Naturaleza y adorar a Dios en ello. En estos cantos los poetas andaluces eran muy superiores a los del Oriente, según muchos historiadores y escritores.



Visita a Medina Azahara. En la Dar al Mulk (Casa Real)



Otro de los aspectos de la poesía andaluza es la invención de las Mouachahat y el Zegel. Los poetas estaban obligados a buscar nuevos ritmos a los versos que cantan. Son las circunstancias del suelo andaluz y del ambiente en que vivían, los motivos, que, directamente, han influido más en esta maravillosa creación. Además las Mouachahat y el Zegel son versos populares y no estaban dirigidos solamente a los sabios y cultos, sino a diferentes clases del pueblo.

Además estos versos estaban fácilmente accesibles al pueblo, que supo apreciarlos y cantar con ellos sus sentimientos y deseos.

¡Claro está! Estos nuevos métodos llegaron hasta Oriente, influyendo de una manera directa en la poesía árabe, en Bagdad y El Cairo.

Es obligado hacer un resumen aunque fuera corto, tratando estos aspectos de la poesía árabe andaluza, porque de esta manera podremos comprender mejor la labor de nuestro poeta Al-Mutamid.

Al-Mutamid, nació hecho poeta, se cuenta que dijo versos a una edad muy temprana. Era como un ruiseñor lleno de vida, que cantaba y bailaba con la Naturaleza, sin preocupaciones.

Y no es extraño que en Andalucía nacieran poetas hechos. Es una gracia de Dios, que ha dejado caer sobre estas benditas tierras ¡Y aunque no naciera hecho poeta, Andalucía le hubiera convertido en ello!

¡Y cómo no podía Al-Mutamid ser poeta, si nació entre ellos! ¡No iba a ser una excepción. El padre, poeta también, vio en su hijo esa inclinación, y le animó a que siguiera este camino.

Al-Mutamid sintió la poesía hasta tal punto, que incluso empleaba el verso en sus correspondencias, unas veces a su padre, otras a sus ministros y para sus amigos.

Desciende Al-Mutamid de una familia real y noble; me refiero a la familia real de Annohman Ibn Al-Mundir, último rey de los Famosos de Hira.

Muchos y múltiples factores han influido decisivamente en la vida de Al-Mutamid. Los acontecimientos políticos que ha vivido, y en especial la conquista de Córdoba, capital científica y artística del mundo de entonces, dejaron en nuestro poeta un profundo sentimiento de orgullo, ya que él pensaba en la unificación de todo el territorio andaluz, bajo la bandera de la Dinastía de Ibn Abbad.

Aunque Al-Mutamid se haya destacado como poeta, en todos los ramos, él era decididamente poeta de amores, poeta alegre que cantaba a la mujer, hembra, al sexo femenino en general. El no cantó a una sola mujer, sino a muchas, o mejor dicho, a todas las que pudieran cruzar en su camino.

Sus versos demuestran que ha sido un hombre enamorado de la belleza donde quiera que esté. No tenía una sola, como ocurre con la mayoría de los poetas, a la cual dedica lo mejor de sus poemas. Era todo lo contrario, él no creía en el amor platónico y virgen, sino que quería vivir la realidad con todas las hembras, y cuán lejos estaba de conformarse con los sentimientos de amor que hubiesen florecido en el corazón de cualquier otro poeta.

De sus versos nos damos perfecta cuenta de que hasta que en sus sueños no se conformaba con el paso de la imagen de la amada de turno, sino busca la realidad como tal.

Por eso al leer sus versos no notamos esa pasión y ese sentimiento del verdadero amor; y es que nuestro poeta tenía sus amores cerca de él, en su palacio, y que se mueven continuamente a su alrededor.

Así era Al-Mutamid, mientras duraba su dicha y su felicidad. Pero cuando llegaron los malos y adversos tiempos, lo encontraremos triste y sin esperanzas, no encuentra a quien contar sus adversidades más que a sus versos. Por medio de éstos, llora sus penas y sus angustias, su dolor y su suerte. En sus versos notamos que mientras duró su pena, no era ni rebelde ni amenazador, sino triste y resignado. Vemos su espíritu rendido a las injusticias del tiempo. Lo encontramos algunos veces infundiendo a sí mismo valor, para poder soportar, y no esperando más que la salvación divina. Se acercan a él para pedirle que no llore; y él responde que le dejen llorar, llorar todo lo que le queda de su vida.

Sentía la lejanía de los suyos, y sentía la abrumadora soledad en que estaba. Sentía nostalgia por su vida pasada, se acordaba de sus ilustres y bellos tiempos, y al acordarse de sus hijos y de sus desdichas se convierte en presa de sus pensamientos, no viendo la salvación más que en la muerte.

Por lo que acabamos de ver nos damos perfecta cuenta del valor y la experiencia de este gran poeta que ha sabido cantar a la Naturaleza y vivir su tiempo de dicha, soportando con verdadera hombría y resignación su decadencia y tristeza... Qué me queda por decir de Al-Mutamid más que recordar sus poemas, traducidos al castellano, como homenaje al poeta triste.

BIBLIOGRAFIA DE ABEN HAZAM

En 1960, el actual Rector de la Universidad Siria de Damasco, señor Said el Afghani ha dado a la publicación un manuscrito descubierto por él en Túnez (**Abdaliya - Sadikiya**, núm. 1687) en 1956, que parece ser un unicum. Se trata de un autógrafo del imán Dahabi, recopiando un texto de Muhyaddin ben Arabi, intitulado "**Mulahhis ibtal al-qiyás**", de Ibn Hazm el Andalusi.

El "**Ibtal al-qiyás**" había sido ya estudiado (manuscrito de Gotha número 640), como obra del célebre andaluz, por Ignaz Goldziher en su libro "**Zahiriten**", Leipzig, 1884. Hay referencia en el artículo de Van Arendok en la Enciclopedia del Islam, Primera edición, II, p. 407; y también, la "**Epístola moral**", publicada recientemente por Nadia Tomiche, en Beirut, 1961, p. XXIV.

Brockelmann en su "**Historia de la literatura árabe**", S. I 195,9, proporciona un excelente resumen de la obra de Ibn Hazm, por Ben Arabí.

En la presente edición, después de una introducción de 23 páginas, en la cual el autor argumenta en favor de la atribución del resumen a Ibn Hazm mismo, el texto propiamente dicho ocupa la página 73, y siguen los índices hasta el 78 (J. Q.).

(IBLA, Túnez, 1963/1, p. 77)

Ibn Hazm. "**Epístola Moral**" (Kitab al-adlaq wa-l-siya. Introducción y texto establecido, traducido y anotado por Nada Tomiche, Beirut, 1961.

Publicado bajo la égida de la Comisión Internacional de la UNESCO para la traducción de los grandes maestros, esta edición de la "**Epístola Moral**" de Ibn Hazm permitirá a numerosos lectores no arabizantes conocer uno de los más grandes escritores de la literatura árabe, lo cual constituye una nueva contribución de valor para el estudio científico de su obra.

En la introducción y traducción de la señora Nada Tomiche descubre a los lectores no especialistas al pensador, teólogo, moralista, polemista, humanista, que fue Ibn Hazm el Andalusi, un pensador cuya obra tiene "**la influencia del Corán, del Hadit, de la Biblia, de los Evangelios, de Aristóteles sobre todo, acaso también de Cicerón y Séneca**" (p. LII).

Algunas páginas de la "**Epístola sobre la medicación que hay que aplicar a las almas, la educación de los caracteres y el desprecio de las bajezas**" merecen figurar al lado de los textos de Aristóteles, Montaigne o Pascal.

Tras una noticia histórica que sitúa la vida de Ibn Hazm en la España musulmana del siglo XI, sigue un capítulo sobre el pensamiento del

escritor, especialmente sobre su pensamiento religioso, y luego consagra una decena de páginas a las obras literarias. Analizando esta "Epístola Moral", la traductora hace observar que "la obra se centra en la idea principal de que para encontrar la felicidad aquí abajo y en el más allá, el hombre debe desechar la inquietud", puesto que "para ser feliz hay que estar libre de toda preocupación, famosas comodidad y tranquilidad que tan caras son en Montaigne". Pero según Ibn Hazm, fuera de la fe religiosa "todo es incertidumbre, agitación inquieta y pena: la verdadera dicha no puede hallarse más que en Dios". No es que sea la obra de un místico, sino que según el método propuesto por Adab, el autor de la "Epístola Moral" propone los medios para alcanzar la felicidad, que consisten en "mejorar el carácter, desprenderse de las contingencias, afinar el espíritu por la ciencia, establecer relaciones sociales corteses, saber disfrutar los placeres de la amistad y el amor y usar de una moral práctica que sin alcances excesivos esté llena de prudencia".

La traducción de la señora Tomiche está muy bien cuidada y se acompaña de un índice muy útil para quienes deseen estudiar el "humanismo de Ibn Hazm. (Michel Lelong, IBLA. Túnez 1963/1, p. 86).

Nota. — La obra inmensa de Ibn Hazm ha sido objeto en estos últimos años de numerosos trabajos. Además de los textos citados por la señora Tomiche, hay que citar entre las obras editadas estos últimos meses, las siguientes: *Al-tagrib li-hadd al-manfiq, wa l-madhal ilayhi bi l-alfaz al-ammiya wa l-amtilat al-fiqhiya*. Edic. Ihsan Abbas, Universidad de Khartum, 1959-60, 224 pp. "Al Fadd ala Ibn an-Nigrila l-yahúdí". Edic. Ihsan Abbas, colección Kunuz al-arab, núm. 3. El Cairo, Dar al-Uruba, 1961, 248 pp.

"Arriba", Madrid 12 mayo 1963: **Ibn Hazm poeta español con alma islámica** (con abundante información gráfica): **Por dentro y por fuera hispano-arabismo**, por Dámaso Alonso; **Ibn Hazm polígrafo y político**, por Mahmud Makki; **La poesía de Ibn Hazm**, por Joaquín Vallvé Bermejo; **Poesía y cultura en la voz de cuatro arabistas**: **Abdur Rauf Kahn, Hussain Monés, Nizar Kabbani, Jaime Oliver Asin, Ibn Hazm y su época**, por Rafael Castejón; **La vida y obra de Ibn Hazm**.

La poesía clásica y la moderna coexisten en la Arabia Saudí, entrevista con el Embajador Faisal al Hegelan, por Francisco Navarro Calabuig. "Córdoba", 17 mayo 1963.

Córdoba es la poesía misma, así opina Salma Haffar, Embajadora de Sizar Kabbani el mejor poeta siria deh oy, por F. N. C. "Córdoba" 15 mayo 1963.

Azis Baluch ha introducido la guitarra española en el Pakistán, por F. N. C., "Córdoba", 18 mayo 1963.

La Embajadora de Arabia Saudí se siente poeta en Córdoba. "Córdoba", 21 mayo 1963.

Después de Aben Hazam, por Rafael Castejón. "El Correo de Andalucía", Sevilla, 27 mayo 1963.

Aparte el repertorio de obras clásicas de Aben Hazam, repetidamente citado por los autores que figuran en esta publicación, recordemos las ediciones nuevas y notadas de sus obras, los ensayos y estudios en numerosas revistas y publicaciones especialistas.



Córdoba y Almería

NU'M, EL AMOR DE ABEN HAZAM

Por Jesús de Perceval

Dieciocho años tenía Aben Hazam, el hijo de Ahmed, ministro de Almanzor, cuando llegó a Almería desterrado, tras los sucesos sangrientos que siguieron a aquel domingo 19 de abril de 1013, cuando los berberiscos consiguieron entrar en Córdoba por la puerta del barrio "Secunda", que les fue franqueada por un oficial traidor vendido en enemigo.

Interesa esta precisión cronológica para poder situar la historia biográfica de este gran amor romántico que voy a transcribir. Dice el mismo Aben Hazam que no había cumplido aún los veinte años. Es, pues, el año 1014 y resulta fácil fijar el lugar donde se desarrolla este ejemplo de amor lírico del siglo XI.

Aben Hazam había llegado a Almería en julio de aquel año de 1013, abandonando Córdoba envuelta en los humos de los incendios y las venganzas partidistas. Dejaba en ella no sólo sus bienes materiales sino el amor de su juventud, "la primera ilusión de su vida". A una joven que, educada en el palacio de su padre, llena de todas las virtudes pero a la que él nunca había podido declarar su amor, ya que cada vez que se acercada a su lado "ella huía a otra parte con graciosa ligereza; mis sentimientos le eran harto conocidos —nos dice el mismo Aben Hazam—, porque las mujeres poseen un sentido más perpicaz para descubrir las huellas del amor que se les profesa, que el de los beduinos en la noche para reconocer las veredas en el desierto".

Este amor, truncado por la revolución, tenía que ser lentamente alentado por la paz y el sosiego que disfrutaba en la ciudad de Almería. Pero, como destaco en otro artículo, Aben Hazam va a Pechina, como él mismo nos lo cuenta en el capítulo 16 del "tercer tratado del Fisal", deseoso de encontrar al místico Ismael el Rauyni. Y será en esta ciudad de Pechina, sede de tantos acontecimientos históricos almerienses, en donde, posiblemente, Aben Hazam plasma uno de los más conmovedores ejemplos de amor de su famosa obra poética "El Collar de la Paloma".

"Estaba yo perdidamente enamorado de una muchacha mía —nos dice—, que en vida se llamaba Felicidad (Nu'm). Era una niña tan linda y tan buena, que no cabía desear más. Ella correspondía de todo corazón a mi cariño; yo era su primer amor. El mutuo afecto que nos profesába-

mos nos bastaba. No duró mucho; el destino fatal me privó de ella. La lóbrega noche y el aciago día me la arrebataron y su tumba fue cubierta por las piedras y el polvo. Mi edad no llegaba a los veinte años; ella era más joven que yo. Cuando me ví sin ella, siete meses me pasé desconsolado, sin despojarme de mis vestidos para dormir, sin cesar de llorar, a pesar de la dificultad que mis ojos tenían para las lágrimas. Desde que ella murió la vida dejó de tener atractivos para mí”, asegura Aben Hazam en su “Libro del Amor”.

La necesaria evasión de todas estas angustias que se iban acumulando en Pechina, debieron incitarle a buscar un refugio en los estudios filosóficos y teológicos, y es posible que entonces iniciase la redacción del “Fisal”, por las numerosas citas que contiene de Almería. Así como el despertar en él del espíritu político que heredase de sus padres, cuando le vemos enseguida conspirando en favor del legitimismo de los Omeyas —como detallo en el anterior artículo— defendiendo el poder centralista y dinástico contra la disgregación que suponía los pequeños reinos de taifas.

Pero el dolor no le abandona. Un día se entera que su grandioso palacio cordobés ha sido incendiado. “Al fin he sabido lo que ha sido de mi soberbio palacio en Bilath Muguit. Un hombre que venía de Córdoba me lo ha referido diciéndome que no queda de él más que ruinas. ¡Ay! También sé lo que ha sido de mis mujeres: unas yacen en la tumba; otras, llevan una vida errante en otras comarcas lejanas. Es entonces cuando Aben Hazam debió preguntarse qué habría sido de aquella muchacha rubia, frágil, tan silenciosa siempre y que “con graciosa ligereza huía cuando me acercaba”. Qué habría sido de aquella deliciosa Nu'm que amó tanto hasta el extremo de hacerle decir más tarde: “sólo me gustan las que como ella tienen el cabello rubio, y desde entonces no me atraen las mujeres de pelo negro aunque sean muy hermosas”.

Tras su encarcelamiento en la Alcazaba de Almería por Jairan, Aben Hazam estuvo en Córdoba de forma clandestina, como nos lo dice Dozy, en el año 1019, para preparar a los partidarios de los Omeyas en favor de Abd al Rahman IV, Almortada, que se encontraba en Valencia. Pero dejemos que nos lo cuente el mismo Aben Hazam en su “Libro del Amor”.

“Cuando en el año 409 (1019) fuí a Córdoba —dice— me alojé en casa de unos parientes, en donde la encontré de nuevo, pero estaba tan cambiada que apenas la reconocí, y tuvieron que decirme quién era. Aquella flor, que había sido el encanto de cuantos la miraban y que todos hubieran tomado para sí, de no impedirlo el respeto, estaba ya marchita. Apenas le quedaban algunas señales de que había sido hermosa. En aquellos infelices tiempos, la que había sido criada entre la abundancia y el lujo de nuestra casa, se vio de pronto en la necesidad de buscar el susten-

to por medio de un trabajo excesivo, no cuidándose de sí misma ni de su hermosura”.

“Y sin embargo —dice más adelante de ese capítulo 27—, tal como ella estaba, aún hubiera podido hacerme el más dichoso de los mortales, si me hubiese dirigido una palabra cariñosa. Pero permaneció indiferente, fría.....”

Rúbrica triste a este gran amor romántico de Aben Hazam —único y apasionado como corresponde a un poeta de excepción— gestado y desengañado en Córdoba, pero soñado e idealizado en tierra almeriense.

(Dibujo de Zuerras)



Extracto de la conferencia del Dr. Said el Afghani, Decano de la Facultad de Letras de la Universidad de Damasco, titulada "Las ideas de Ibn Hazam sobre el lenguaje"

En primer lugar en esta cuestión padecemos de la falta de datos suficientes, ya que muchas de las obras de Ibn Hazam se han perdido, por lo cual podemos solamente formar algunas ideas a través de sus otras obras que tratan de la lengua y de los problemas filológicos de un modo pasajero como en sus libros de jurisprudencia y como si su obra titulada "Al-Tacrib", compuesta en las ciencias de la lógica. Otra cosa que merece nuestra consideración es tener en cuenta el florecimiento que ha tenido siempre en la España musulmana la filología, la lexicografía y la gramática. El Dr. Said el Afghani quiso recurrir a la estadística en esto, por lo cual ha consultado un libro de un maestro egipcio, dedicado exclusivamente a la biografía de los gramáticos árabes, tanto en Oriente como en Occidente y desde los primeros tiempos hasta principios del siglo X de la Hegira, que quiere decir del siglo XVI de la era cristiana. Esta selección de biografías alcanzan 2.350 biografías de sabios, de gramáticos, orientales y occidentales de todos los países y si miramos la porción dedicada a los gramáticos de la España musulmana nos encontramos ante el hecho sorprendente de que entre ellos hay unos setecientos gramáticos andaluces, setecientos gramáticos hispano-musulmanes, lo cual quiere decir que España dio al mundo árabe casi la tercera parte de todos sus gramáticos, naturalmente si tenemos en cuenta todas las obras que hay escritas, estos setecientos gramáticos nos llegamos a la conclusión de que el legado andaluz, el legado hispano-musulmán a la gramática es algo extraordinario, quizás inigualable en otras partes del mundo musulmán. Esta introducción, de la cual pasamos a la formación gramatical y filológica de Ibn Hazam, nos puede dar una idea de la iniciación de este gran polígrafo cordobés en estas ciencias, sabemos que Ibn Hazam debe su primera iniciación en la literatura y en la filosofía, la debe a las mujeres del palacio, que él mismo en su admirable obra "El Collar de la Paloma" confiesa que han sido las primeras las mujeres que le enseñaron los principios de la cultura general de su tiempo: un poco de gramática, de la lengua, de antología, de literatura, etc. Ibn Hazam hubiera sido un hombre dedicado exclusivamente a las letras, se ve esto en sus dotes naturales; era un hombre desde los catorce años que podía improvisar versos, por lo cual su porvenir era exclusivamente literario, pero en la vida de los grandes hombres ocurren algunas veces pequeños acontecimientos que cambian de raíz aquella vida y que le convierten a otra dirección. Aunque Ibn

Hazam nunca ha dejado la literatura, nos ha legado obras magníficas como **"El Collar de la Paloma"** y como su epístola apologética de **"España musulmana"**; sin embargo se orientó hacia otra dirección, hacia la jurisprudencia y hacia la teología; en ambas ciencias se manifestó como una gran revelación más tarde.

Ibn Hazam pertenecía a la escuela jurídica dahiri, que se caracteriza por interpretar literalmente los textos alcoránicos, sin apartarse en lo más mínimo de ella. Esto ha tenido una influencia enorme en las consideraciones que dedicó Ibn Hazam a la filología, por ejemplo, en primer lugar tenemos el problema del nacimiento de los idiomas, cómo nacen los idiomas. En esto hay muchas polémicas. En el mundo árabe hablaron de ello los teólogos en Oriente y algunos de ellos dijeron que los idiomas nacen por el contacto entre las gentes y por un acuerdo mutuo, por un desarrollo podríamos decir normal; esto, naturalmente, es idea aceptada hoy, pero, sin embargo, los pertenecientes a la escuela da hiri, a esa escuela jurídica a la cual pertenecía Ibn Hazam, se manifestaban de otro modo contrario, porque decían que el idioma debe ser algo que Dios da a la gente por una inspiración directa; naturalmente se basaban para eso en el versículo alcoránico en que se dice que Dios había enseñado a Adan cuando bajó a la tierra todos los nombres de las cosas del mundo. Ibn Hazam, siguiendo su manera y su sistema de interpretar literalmente los versículos alcoránicos, se limitó a decir que el idioma, que se habló en primer lugar ha sido enseñado o revelado por Dios a Adan de un modo directo y de un modo súbito, también podríamos decir.

Otro problema que trató Ibn Hazam, referente a los idiomas de la lingüística es el siguiente:Cuál es el mejor idioma que hay en la tierra. Recordamos que este es un tema muy manoseado también por los teólogos y por los retóricos árabes orientales lo mismo que también en la ciencia griega. Recordamos que Galeno decía o proclamaba la superioridad del griego y decía que todos los demás idiomas no se parecen más que a los ladridos de los perros. Los filólogos árabes en cambio, muchos de ellos tomaron como era natural siguiendo o bajo ese signo nacionalista, indicaron que el árabe, el idioma en que está escrito la revelación divina, el Alcorán, es el idioma superior y es el mejor de todos. Ibn Hazam, un hombre, un librepensador al fin y al cabo, cuando trató de este problema dijo que en realidad es un problema que no es necesario plantear ni se puede nunca proclamar la superioridad de ningún idioma.

Al repasar la obra de Ibn Hazam titulada **"Al Tacrib"**, en la lógica se puede deducir que Ibn Hazam tenía conocimientos del siríaco, del hebreo y del latín. Tiene unas observaciones bastante curiosas e incluso exactas. Si las sometemos hoy al juicio moderno y crítico, como al hablar, como

al notar la relación que debía haber entre el árabe, el siríaco y la lengua árabe del norte, porque decía que todos estos idiomas tenían un mismo origen que después se diferenciaron como sencillos dialectos y después cada uno de ellos tomó el cuerpo de un idioma nuevo. El insiste mucho en que la diferencia dialectal puede convertirse más tarde en una diferencia lingüística. Recordamos también sus observaciones bastante agudas sobre la diferencia entre los dialectos de Qayrawan, de Túnez y de la España musulmana, o los del Andalús.

Otra cosa más curiosa todavía es la que habla de la diferencia entre el dialecto de Córdoba y el del Valle de los Pedroches, que está a muy poca distancia de ahí, que dice que el que va desde Córdoba y escucha el dialecto de la gente del Valle de los Pedroches casi se encontraría ante un idioma diferente; luego también sus observaciones sobre la lengua árabe hablada aquí en la España musulmana, cuando el gallego se arabiza, por ejemplo, nunca puede pronunciar la (Ha) el nombre de Mojamed lo tendría que convertir en Mohamed. También una observación muy interesante. El bereber cuando se arabiza, en cambio nunca puede pronunciar, la Ch la convierte en za; la palabra cháyara la convierte en záyara. La última nota, la última observación de Ibn Hazam sobre los idiomas es la relación entre el vigor del idioma, la savia del idioma y la situación política y social, porque dice que los pueblos cuando decaen, cuando sirven a sus enemigos, cuando aceptan el protectorado de una nación exterior siempre están expuestas a perder su idioma y cuando pierden su idioma, también pierden su nacionalismo, así es que estamos casi en un círculo vicioso, pero en que la relación entre el idioma y la situación política y social es muy estrecha. Termina dedicando unas palabras de homenaje a esta gran figura, a Ibn Hazam, un hombre que abarcaba todas las ramas del saber de su tiempo y que no se manifestaba menos filólogo y gramático como en las otras ramas en que se demostró y se reveló como un gran maestro. (Extracto breve del Dr. Makki).

**De la Fiesta Mundial de la Poesía Árabe, ofrecemos como muestra
la presentación del Día dedicado al Pakistán**

Son muchos los Estados independientes que han surgido en los años que precedieron a la segunda guerra mundial, pero todos tenían un antecedente histórico o político que previamente los habían delimitado.

Pero el Pakistán sólo poseía el nombre, y muy reciente, ya que había nacido en 1933, de la reunión de letras y sílabas, de nombres de regiones musulmanas y de su religión; pero carecía de todo antecedente como Estado, al ser proclamada su independencia en 1947.

Es Pakistán, la primera nación concebida en la mente de un poeta, Mohamed Iqbal, autor de poemas místicos, quien predijo que surgiría en la India una nueva nación musulmana.

El poeta nacional paquistaní Mohamed Iqbal († 1938), autor de un poema a Córdoba, al que se le rindió homenaje en Madrid en 1954, es autor de un poema a la Mezquita de Córdoba, la producción literaria de Iqbal, está escrita en "urdín", la lengua del Pakistán Occidental (en general toda la producción literaria paquistaní está escrita en el idioma nativo). Traducida al inglés, de ella fue obtenida la versión española.

Fue Mohamed Ali Jerinah, el realizador de este vaticinio y el Pakistán, con una extensión territorial de 945.000 kilómetros cuadrados y una población de 95.000.000 de habitantes, deja de ser una quimera, para pasar a una realidad.

El nuevo Estado se fundó basado en la agrupación de la población musulmana de la India, en las regiones en que ésta era mayoritaria. La dificultad que esta división supuso, quedó reflejada en la delimitación de su territorio, integrado en dos mitades separadas por 1.600 kilómetros de territorio indio.

El 3 de junio de 1947, se anunció su separación de la India, que antes de tres meses quedaba dividida.

Ello dio lugar al mayor intercambio de población que registra la historia moderna: los hindúes pretendían incorporarse a la India y los musulmanes al nuevo Estado. Más de 12 millones de personas emprendieron la marcha, la mayoría a pie.

El problema de absorber a estas masas lo pone de manifiesto Karachi, designada capital, que pasó rápidamente de 300.000 a 1.500.000 habitantes; pero la férrea voluntad de Mohamed Ali Iniah conoció el triunfo antes de su muerte.

Aunque el movimiento migratorio siguió, 40 millones de musulmanes siguen viviendo en la India y unos diez millones de hindúes, en el Pakistán.

Rawalpindi, es la nueva capital del Estado.

Karachi, la del Pakistán Occidental

Dacca, la del Pakistán Oriental.

Hablar de las poblaciones pakistaníes, entre las que se cuenta la fabulosa Lahore, Peshawas y tantas otras, sería tarea tan larga que hemos de desistir de ello.

El nuevo Estado, impulsado por hombres como Mohamed Ali Yinah, Si Liatat-Ali Jan, Iskander Mirza, Chandry, Zafrulla Jan, Wahid Ali, y tantos otros, que pronto pasaron a ser figuras mundialmente conocidas, han venido realizando una labor enorme de orgnaización.

Pues no hemos de olvidar el papel que los musulmanes representaron en la península Indú, donde florecieron dinastías musulmanes y donde ocuparon cargos importantes. Esta influencia habría de pesar en la decisión de su separación como Estado **independiente**.

País musulmán no podía quedar al margen del movimiento feminista islámico y Karachi fue pronto uno de los focos de actividad. En Karachi y Lahore, se celebró en 1952 el primer "Congreso Femenino Islámico" de carácter mundial.

Nombres femeninos no tardaron en hacer su aparición en todas las actividades políticas, culturales y laborales de la nación, especialmente en el orden de la asistencia social; entre ellos figuran los de Zeb-un-Nisa, poetisa, literata y periodista famosa. Munawar Mausur, colaboradora en los estudios de la desintegración del átomo de la doctora Amuna Rehman; Shian Nawnas, embajadora; Salima Hussain, Salma Jan y tantas otras que ocupan puestos destacados.

La "Asociación de todas las mujeres del Pakistán" que impulsó la esposa de Liaquat Ali Jan, casada en 1949, lanzó, cuando el flujo de refugiados parecía iba a poner en peligro el desarrollo del nuevo Estado, el primer llamamiento a la lucha contra la adversidad y pronto florecieron centros de enseñanza, hospitales, orfanatos y dispensarios, a cargo de la Asociación. Hoy la mujer paquistaní colabora en todas las actividades nacionales, funcionarias del Gobierno, auxiliares femeninos de las Fuerzas Armadas, profesoras de Universidad y doctoras de renombre, formadas en el Colegio Femenino de Medicina de Lahore.

LA PENETRACION ISLAMICA

El islamismo hace su primer acto de presencia en la península indostánica en el siglo VII (el mismo año de la entrada de los árabes en España) extendiendo su acción en el siglo X, consolidando su acción en las regiones fronterizas occidentales, desde entonces el límite más oriental de los tendones del Jalifato sería el río Indo (que abatió el orgullo de Alejandro y Tamerlan), y es la línea divisoria del Asia musulmana de la oriental.

SUS RELACIONES CON ESPAÑA

Pronto España estableció relaciones diplomáticas con el nuevo Estado, con el que le une desde Julio de 1957 un tratado de paz y amistad y de colaboración cultural.

En noviembre de 1957, visitó España el entonces presidente de la República Pakistání, Escander Mirza, acompañado de su esposa, del Ministro del Interior, el Jefe de las Fuerzas de Armas, el Presidente de la Corporación para el Desarrollo Industrial y el Director General de Información, que nos honraron también con su estancia en Córdoba. La visita puso de manifiesto los lazos de amistad que nos unen y que nuestro Caudillo recogió en su discurso de bienvenida el desearle "una grata estancia en este país, donde vais a encontrar tantos y tan valiosos vestigios de una civilización que nos unió hace siglos", y en los siguientes párrafos: "En efecto, cuando los Ejércitos del Califato de Damasco irrumpieron en la península indostánica, elevando a aquellas fabulosas tierras la cultura del Islam, nuestra Córdoba y vuestra Lahore, delimitaban los confines de un mundo regido por una ilustración común".

"Por eso Pakistán y España, han podido reanudar ahora fácilmente el diálogo cordial que se iniciara hará varias centurias".

"Y como España no olvida jamás las cosas del espíritu, ha querido fundar en la Universidad de Karachi, un foco de su cultura, a la par que abría cordialmente las aulas de sus centros docentes, a los núcleos selectos de estudiantes y profesionales paquistaníes que, siguiendo el mismo peregrinar que en su día cumpliera vuestro gran poeta nacional Mohamed Iqbal, rehacen el antiguo camino, que empezando en las costas del Océano

Indico, terminaba en esos jardines de Al-Andalus que ahora esperan también vuestra visita”.

España creó una Cátedra de Cultura Española en la Universidad de Karachi y concedió becas a los estudiantes paquistaníes para cursar sus estudios en nuestros centros de enseñanza.

Muchas semejanzas habeis de encontrar en muchos aspectos, como por ejemplo en el de los bordados, de tanto arraigo en nuestro país, y que os recordarán a los de vuestras regiones del Sinhd, Dacca, Peshawar y Cachemira y en los cantos y música populares, por Azin Baluch, vuestro musicólogo y escultor, que tanto ha difundido por España y el mundo estas afinidades artísticas”.

Tras agradecer la presencia de la representación del Pakistán, terminamos con las palabras de bienvenida con que nuestro Caudillo recibiera al más alto representante de vuestra nación, expresándoles fervientemente “el deseo de una grata estancia en este país, donde habreis de encontrar tantos y tan gloriosos vestigios de una civilización que nos unió hace siglos”.

V. G. F.

(Del folleto titulado "Yates de Arabia Saudí",
editado por este acontecimiento, hacemos la
versión final de este poema).

UBERRIMO SUR**Por Mohammed Al-Sanussi**

**Al llamarlas, acudieron jubilosas a mi llamada.
Rimas, cual néctar, puras y flúidas.
Mezclé su licor con mi anhelo
y entonces iluminó mis versos y los perfumó con su fragancia.
Las dí rienda suelta y se tornaron
en corceles árabes bien marcados de blancas patas.
Dí libre curso a la imaginación
y ellas, tan veloces como el relámpago, surcaron las nubes.
El papel las besa, satisfecho y amoroso
y los espíritus las beben en forma de líquido amor.
Cruzaron sus notas en la noche oscura,
desgarrando de los astros el velo
y de los meteoros la refulgencia.
Sobre el riachuelo esparcen granos de perfume
y en burbujas sobrenadan en su superficie.
Sedujeron a los rui señores y a los cantantes
y cautivaron a las guitarras y los violines.
Cuando las entonan las campanillas,
fluyen en raudales por las gargantas.
Cuando las cuerdas las modulan,
rejuvenecen los ancianos y recuerdan su juventud.
Zumo de una vida y cosecha de un cálamo
tan fértil como el ubérrimo Sur...**

(Del folleto titulado "Vates de Arabia Saudí",
editado para este acontecimiento, hacemos la
ofrenda final de este poema).



