

LOS ULEMAS DE AL-ÁNDALUS EN LAS MEZQUITAS: UNA APROXIMACIÓN A SUS DOCTRINAS Y PRÁCTICAS SOCIALES

Maribel Fierro

Los ulemas son los especialistas en el saber religioso, es decir, aquellos que estudian el Corán y la Tradición del Profeta, así como otras disciplinas necesarias para la correcta interpretación de los textos sagrados. En función de su comprensión de esos textos, los ulemas elaboran el derecho y la teología, es decir, se ocupan de precisar para los creyentes cuáles son los actos que son aceptables desde el punto de vista legal y cuáles son las creencias correctas. Algunos ulemas se caracterizaron por sus tendencias ascéticas (piedad, devoción, escrupulosa abstención de todo lo ilícito) y algunos también se inclinaron por el misticismo.

Constituyen los ulemas uno de los grupos de la población andalusí sobre los que tenemos más información, gracias a los datos reunidos en los diccionarios biográficos que ellos mismos escribieron para preservar su memoria y dejar constancia de su utilidad para la sociedad.¹ A través de estos y otros datos, se pueden reconstruir las maneras múltiples en las que los ulemas hicieron uso de las mezquitas no solo en relación a la principal función social que ellos desempeñaban (la transmisión del conocimiento religioso y las profesiones a ella asociados), sino también como espacios en los que inscribir dicho conocimiento religioso por medio de normas de conducta y en los que poner de manifiesto rango, reputación, adhesión al poder y a veces también contestación. Empezaremos centrándonos en las mezquitas aljamas, dando varios ejemplos de actuaciones de los ulemas en ellas; seguiremos después con las mezquitas secundarias, para terminar con algunos ejemplos de las prácticas relacionadas con las mezquitas que fueron debatidas por los ulemas.²

Los ulemas y las mezquitas aljamas

Los ulemas podían acceder, como lo hacía el resto de los creyentes, a las mezquitas abiertas al público para rezar las cinco oraciones diarias (no era obligatorio hacer esas oraciones en la mezquita, también se podían hacer en otros lugares como en la casa). De relevancia especial era la aljama, la destinada a la oración del viernes que sí se requería hacerla de forma comunitaria. Eran los gobernantes los que podían acometer el esfuerzo que representaba la construcción de edificios de representación de la autoridad religiosa como eran las aljamas. Fue el caso de las mezquitas aljamas de Córdoba y de Jaén; de la construcción de esta última se nos dice que fue supervisada por el cadí.³ Dicha supervisión debía incluir la orientación

1 Maribel Fierro (2011). «Ulemas en las ciudades andalusíes: religión, política y prácticas sociales», en *Virgilio Martínez Enamorado* (ed.). *Escenarios urbanos de al-Andalus*. Vélez Málaga, pp. 137-67. La riqueza de datos sobre el tema que nos ocupa que contienen dichos diccionarios biográficos puede constatararse, por ejemplo, en María Jesús Viguera (2015). «Referencias a mezquitas de Qurtuba en la obra de al-Marwani sobre 'Biografías cordobesas'». *Al-Mulk* 13, pp. 11-29.

2 Sobre las mezquitas pueden consultarse, además de los artículos en la *Encyclopaedia of Islam*, Essam S. Ayyad (2019). *The Making of the Mosque*. Gorgias Press; Susana Calvo Capilla (2014). *Las mezquitas de al-Andalus*. Almería.

3 Ibn Hayyan (2001). *Crónica de los emires Alhakam [y 'Abdarrahman II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*, trad. Mahmud

correcta de la *qibla* (dirección de La Meca). Siendo cadí en Almería nombrado por los almorávides, Ibn 'Atiyya al-Muharibi, en 531/1136, hizo elevar en altura el alminar de la mezquita aljama de la ciudad, para lo que debió usar los fondos de los legados píos asociados a la mezquita.⁴ En la mezquita aljama se guardaba el tesoro de los *habices*, custodiado por el cadí.

Era desaconsejable que hubiese más de una aljama en el mismo núcleo de población, sobre todo si cabía el riesgo de que se pudiesen reconocer dos poderes distintos. Este riesgo existió, por ejemplo, en época de los amiríes, de ahí que la mayor parte de los alfaquíes se opusiese a que la mezquita de la ciudad de al-Zahira mandada construir por Almanzor pudiese tener la condición de aljama. Los juristas a los que se consultaba sobre dudas legales (los muftíes) establecieron una serie de requisitos –que tenían que ver con la demografía, la distancia o la dificultad de acceso– antes de autorizar la multiplicación de las aljamas.⁵

En su tratado de supervisión de la moralidad pública (*hisba*), Ibn 'Abdun (ss. v/ XI-VI/XII) enumera a una serie de figuras vinculadas a las necesidades de las mezquitas aljamas como el cadí, el almuédano o encargado de la llamada a la oración, el imam o director de la oración,⁶ un alfaquí para adoctrinar a los pobres que se situaban en las galerías externas, albañiles para reparo de la estructura y una serie de domésticos para mantener el edificio en buen estado (barrido del suelo, letrinas, etc.).⁷ Algunos de ellos –como el cadí o el personal ligado al culto– recibían un salario por parte del Estado, es decir, del tesoro público. Otra figura que debía recibir remuneración era el predicador, el encargado del sermón del viernes. El 8 de *safar* de 317/23 de marzo del 929, a raíz de una sequía que había provocado escasez, el califa 'Abd al-Rahman III mandó al predicador de la mezquita aljama que hiciera rogativas e hizo extensiva la orden a otras localidades:

[...] Hemos ordenado al predicador de nuestra región que haga rogativas en la mezquita aljama este viernes y el siguiente, si la lluvia tarda, y que salga el lunes con nuestra comunidad musulmana a su oratorio, si antes no otorga Dios la lluvia que falta, misericordia que de él se espera y ruega. Ordena tú, pues, al predicador de tu lugar la misma medida, y que sean sus súplicas al Altísimo las de quien reconoce su culpa y pide misericordia divina [...].⁸

Ali Makki y Federico Corriente, Zaragoza, p. 285.

- 4 Rachid El Hour (2004-12). «Ibn 'Atiyya al-Muharibi, 'Abd al-Haqq b. Galib». *Biblioteca de al-Andalus*, ed. Jorge Lirola y José Miguel Puerta Vilchez, 7 vols. + Apéndice, Almería, 2, pp. 409-14, n.º 333.
- 5 María Isabel Calero Secall (2000). «Algunas fetuas sobre la duplicidad de las aljamas andalusíes», en *Patrice Cressier, Maribel Fierro, Jean-Pierre Van Staëvel* (eds.). *L'urbanisme à l'Occident médiéval au Moyen Age: aspects juridiques*. Madrid, pp. 125-40; Susana Calvo Capilla (2009). «Los símbolos de autoridad emiral (138/756-300/912): Las mezquitas aljamas como instrumento de islamización y espacio de representación», en *Alfonso Jiménez Martín* (ed.). *De Hispalis a Isbiliya*. Sevilla, pp. 87-110.
- 6 Ser jefe de la oración en la antigua mezquita de Ibn 'Adabbas en Sevilla era un cargo reputado, pues se consideraba que la mezquita poseía un carisma especial (*baraka*): Ibn al-Zubayr (1994). *Silat al-Sila (al-qism al-rabi')*, ed. 'Abd al-Salam al-Harras y Said A'rab. Rabat, 141, n1 292.
- 7 Évariste Lévi-Provençal y Emilio García Gomez (1948). *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn 'Abdun*, Madrid, 81-89. Véase también Baber Johansen (1982). «The Servants of the Mosques», *The Maghreb review* 7/1-2, pp. 23-31.
- 8 Ibn Hayyan (1981). *Al-Muqtabas V*, trad. Federico Corriente y María Jesús Viguera, *Crónica del califa 'Abdarrahman*

En la aljama, durante la oración del viernes que congregaba a los fieles, se hacía el sermón en el que se manifestaba el reconocimiento del gobernante de turno y por eso Carmen Trillo la ha definido como el punto de intersección entre la comunidad, el poder político y el religioso.⁹ Se hace referencia a la pérdida de poder de los omeyas señalando que su nombre dejó de ser pronunciado en las mezquitas.¹⁰ Una de las formas de mostrar disidencia hacia el poder omeya adoptadas por Abu l-Jayr, acusado de ser un misionero fatimí, fue no asistir a la oración del viernes en la aljama cordobesa y hacer comentarios denigratorios sobre los que rezaban y sobre el propio oratorio.¹¹

Habiéndose rebelado contra los almohades, Ibn Hud al-Mutawakkil (r. 625-35/1228-38) envió una embajada al califa 'abbasí al-Mustansir bi-llah, en la que le pedía permiso para mencionar su nombre en la oración pública. La respuesta afirmativa del califa 'abbasí fue leída en la mezquita aljama de Granada, con Ibn Hud vestido de negro y con la bandera negra de la dinastía, ocasión que fue acompañada por una deseada lluvia. Aunque no se mencionan específicamente, el acto debió contar con la presencia de ulemas afines a Ibn Hud.¹² En la aljama se hacía parte del ritual de la ceremonia de reconocimiento de la autoridad política por parte del común de los súbditos (*bay'a*).¹³ Un texto de Ahmad al-Razi, recogido por Ibn Hayyan, relativo a la sucesión del emir al-Hakam I (r. 180-206/796-822), muestra cómo diversas gentes acudieron de todas partes a la jura de los dos hijos del emir, haciéndolo primero en el alcázar y luego junto al púlpito (*minbar*) de la aljama:

La gente empezó por jurarles aquel día en el Alcázar, luego, ambos permanecieron en casa de 'Abdarrahman, primer heredero, adonde la gente fue congregándose a porfía; finalmente, Almugirah ya solo cabalgó hasta la Mezquita Aljama, donde permaneció día tras día recibiendo la jura del pueblo, que acudió a él en concordia, jurándole junto al púlpito.¹⁴

Al-Mugira acabó renunciando en favor de su hermano 'Abd al-Rahman II y entonces éste: «convocó... a toda la gente del reino, visires, servidores, cadíes, magistrados, alfaquíes y primates, a la Mezquita Aljama, adonde vino Almugirah e hizo ante ellos renuncia pública y manifiesta».¹⁵ Por su parte, 'Abd al-Rahman III (r. 300-50/912-61) recibió el juramento de fidelidad el jueves 15 octubre del año

III an-Nasir entre los años 912 y 942. Zaragoza, pp. 190-1.

9 Carmen Trillo San José (2012). «Mezquitas en al-Andalus: un espacio entre las comunidades y el poder», *Studia Historica. Historia Medieval* 29, pp. 73-98.

10 'Abd al-Wahid al-Marrakushi (1955). *Kitab al-mu'yib*, trad. española A. Huici Miranda, Tetuán, 14.

11 María Isabel Fierro (1987). *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Madrid, pp. 149-55.

12 Pierre Guichard (1990-1991). *Les musulmans de Valence et la Reconquête (XIe-XIIIe siècles)*, 2 vols., Damasco, 1, p. 151.

13 Alejandro Peláez (2020). «Que es la *bay'a*? Definición y usos del juramento de lealtad en el Occidente islámico (ss. VIII-XV)». *Hesperia. Culturas del Mediterráneo* 22, pp. 233-47.

14 Ibn Hayyan (2001). *Crónica de los emires*, p. 89.

15 Ibn Hayyan (2001). *Crónica de los emires*, p. 88.

300/912 en el Salón Perfecto (al-Maylis al-Kamil) del alcázar Córdoba, haciendo dicho juramento sus parientes, los personajes notables de Quraysh, los clientes omeyas y los personajes más importantes de Córdoba, entre ellos, los alfaquíes.

Para recibir el juramento de fidelidad del pueblo en general se instalaron en la Mezquita mayor de Córdoba el visir zalmedina Musà ibn Muhammad ibn Hudayr, el cadí Ahmad ibn Ziyad al-Lajmi, el *sahib al-surta al-'ulya* Qasim ibn Walid al-Kalbi y el *sahib ahkam al-suq* Muhammad ibn Muhammad ibn Abi Zayd. Esta ceremonia se prolongó durante los días de la semana.

Al-Nasir li-din Allah hizo salir también para las diferentes regiones a alamines que recibieron el juramento de fidelidad. Con este objeto envió a las dos fronteras, la próxima y la remota, al alfaquí [...] Ibn Abi Isà [...].¹⁶

Este y otros textos ponen de relieve la importancia de la presencia de los ulemas en estos actos públicos de reconocimiento de quien detenta el poder en un momento dado. Son muchos más los ejemplos que se podrían dar. Uno especialmente significativo es el juramento de fidelidad al heredero nombrado por al-Hakam II (r. 350-66/961-76) cuando estaba enfermo: la minoría de edad de su hijo Hisham hacía problemático desde el punto de vista legal su nombramiento y por ello se convocó a la jura a un gran número de juristas y ulemas.¹⁷ El fin de una rebelión también se escenificaba en las mezquitas con presencia de ulemas. El documento de *aman* entregado al señor rebelde de Zaragoza Muhammad b. Hashim por el califa 'Abd al-Rahman III es recogido en la crónica de Ibn Hayyan especificando a los testigos de este pacto. Dice el cronista que Muhammad b. Hashim tuvo que hacer en la mezquita aljama de Zaragoza cincuenta juramentos seguidos, en presencia del cadí de Córdoba, de alfaquíes y otros importantes personajes.¹⁸

Precisamente porque era el lugar de reunión de la comunidad de creyentes, la mezquita aljama podía ser también el mejor lugar para hacer público un levantamiento contra la autoridad. Cuando 'Abd Allah al-Balansi decidió hacer pública su desobediencia a su pariente 'Abd al-Rahman II (r. 206-38/822-52), eligió como lugar la aljama de Valencia y el momento para hacerlo, el sermón del viernes, cuando estaba rodeado de familiares y adeptos, entre los que tuvieron que contarse ulemas locales. Pero cuando imploraba la intervención divina, sufrió un ataque de apoplejía, lo que se entendió como que no gozaba del favor de Dios.¹⁹ En época nazarí, se reunió un grupo de 'sabios' en la aljama de Granada que dictó una sentencia contraria al gobierno de Muhammad VIII (820/1417-[822]/1419),

16 *Crónica Anónima de al-Nasir* (1950). Ed. y trad. Evariste Lévi-Provençal y Emilio García Gómez, Madrid-Granada, pp. 91-5. He adaptado la transliteración del árabe.

17 María Luisa Ávila (1980). «La proclamación (*bay'a*) de Hisam II. Año 976 d.C.». *Al-Qantara* I, pp. 79-114. Alejandro García Sanjuán (2008). «Legalidad islámica y legitimidad política en el califato de Córdoba: la proclamación de Hisam II (360-366/971-976)». *Al-Qantara* XXIX/1, pp. 45-77.

18 Omayra Herrero (2016). *El perdón del gobernante. (Al-Andalus, ss. II-V/VII-XI)*. Helsinki, pp. 197-205.

19 Ibn Hayyan (2001). *Crónica de los emires*, pp. 271-272.

([830]/1427-[833]/1430), justificándola por su minoría de edad, y favoreciendo así la llegada al poder de Muhammad IX.²⁰

Si la presencia de ulemas en los actos de cambio o nombramiento de gobernantes ayudaba a darles legitimidad, ello hace más llamativa la ausencia de alfaquíes y ulemas en las deliberaciones que se llevaron a cabo en la mezquita aljama para abolir el califato omeya en el año 422/1031:

[...] acordaron deponer a Hisam y pregonaron la completa abolición (*ibtal*) del califato [...]. Expulsaron a los omeyas y a los restantes descendientes de al-Nasir. Así Córdoba volvió a la administración de los visires y se abandonó la invocación en nombre de alguien [...]. Los visires y la gente (*al-nas*) pasaron la noche en la Mezquita deliberando para terminar con el asunto de Hisam. Acordaron apresurarse a expulsarle a la fortaleza (*sajra*) de Mahmud b. al-Saraf y asegurar su salvación. A eso se limitaron, sin recoger su firma para la deposición, ni testificar su incapacidad para gobernar como califa ni la abolición de los lazos de fidelidad que le unían a él, según se acostumbraba. Dios hizo que se olvidaran de eso, bien por descuido, bien por olvido [...].²¹

El término *al-nas* debe interpretarse, sin embargo, como una referencia a los notables de Córdoba y entre ellos se debían contar ulemas.²² Lo llamativo es que no se recuerde sus nombres, lo que sí ocurre en el siguiente caso. La práctica de mencionar en el sermón del viernes (*jutba*) el nombre del califa almohade fue reprobada por los ulemas Abu 'Abd Allah b. Mughahid (m. 574/1178) y Abu 'Imran al-Mirtuli (m. 604/1207).²³

Durante la época de disolución del califato, cuando Córdoba se vio sometida a un duro asedio por parte de los beréberes, alguien conocido por su sabiduría manifestó públicamente en la mezquita su deseo de llegar a un acuerdo para poner fin a dicho asedio, pero los que se oponían a ello le dieron muerte allí mismo.²⁴ La mezquita también podía ser el lugar elegido para eliminar a rivales: el yemení Husayn b. Yahyà al-Ansari –el señor de Zaragoza que pidió ayuda a Carlomagno– asesinó a Sulayman b. Yaqzan, también yemení, en la mezquita mayor de Zaragoza en el año 163/780.²⁵

20 Luis Seco de Lucena Paredes (1955). «Nuevas rectificaciones a la historia de los nasríes». *Al-Andalus* XX, 381-405, especialmente 395; Antonio Peláez Rovira (2006). *Dinamismo social en el reino nazarí (1454-1501): de la Granada islámica a la Granada mudéjar*, Granada, pp. 127-8.

21 María Dolores Rosado Llamas (2008). *La dinastía hammudí y el califato en el s. XI*. Málaga, pp. 268-9.

22 Derek Latham (1988). «Observations on some Arabic words and their meanings», en *A Miscellany of Middle Eastern Articles*. In *Memoriam Thomas Muir Johnstone*, ed. Arthur Kinloch Irvine, Robert Bertram Serjeant y Gerald Rex Smith. Longman, pp. 189-200.

23 Jacques Berque (1982). *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb*, Paris, 2005; María Jesús Viguera (2001). «Un texto recogido por al-Wansarisi sobre diferencias en aspectos del culto entre la autoridad almohade y un imam maliki de Sevilla entre 1171 y 1213». *Qurtuba* 6, pp. 265-7.

24 Ibn 'Idari (1993). *Al-Bayan al-mugrib*, trad. española Felipe Maíllo Salgado, *La caída del califato de Córdoba y los reyes de taifas*. Salamanca, 95, noticia relativa al año 401/1111.

25 Eduardo Manzano Moreno (2006). *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus*. Barcelona, pp. 158-9.

La mezquita aljama era uno de los lugares en los que se podía impartir justicia por parte del cadí, delegado del gobernante para esta función. Cuando el califa almohade al-Mansur (r. 580-95/1184-99) decidió impartir justicia personalmente, lo hizo en la mezquita aljama de Marrakech. Como las otras mezquitas, era también lugar de enseñanza. 'Abd al-Rahman III nombró jefe de la oración a Ahmad b. 'Ubada b. 'Alkada y le permitió dar fetuas en la mezquita aljama tanto a los notables (*jassa*) como al vulgo (*'amma*).²⁶ Al-Hakam II llevó a Ibn Qallas a la mezquita aljama de Medinazahara para que diese clases allí.²⁷ Durante el reinado de Hisham III al-Mu'tadd, Ibn Hazm (m. 456/1064) y su maestro zahirí Abu l-Jiyar Mas'ud b. Sulayman b. Muflit (m. 426/1034) dieron clase sobre la doctrina zahirí en la aljama de Córdoba, en unas fechas comprendidas entre 418/1027-420/1029, pero los malikíes, durante una ausencia del califa, los expulsaron de allí.²⁸ La necesidad de controlar lo que se enseñaba en las mezquitas fue tratada expresamente por el jurista y cadí Ibn Sahl (413/1022-486/1093), quien afirmó que no era correcto permitir la enseñanza en las mezquitas sin restricciones: solo debían hacerlo gentes de sólido entendimiento, conocimiento y religión, en los que se pudiese confiar que sabrían hablar sobre lo que era impropio y dar fetuas sobre lo que no se debía hacer, de manera que los ignorantes aprendiesen, y siempre y cuando no se interrumpiese la oración. Dio como precedente que el cuarto califa ortodoxo y primo del Profeta, 'Ali b. Abi Talib, expulsó de la mezquita a un predicador que no tenía formación y que lo único que hacía era asustar a la gente, pues, en realidad, lo que buscaba no era instruir sino llamar la atención.²⁹ Ibn al-Ni'ma (m. 567/1179) sacó de la mezquita por las orejas a un predicador fatuo e ignorante.³⁰

La lectura de composiciones de tipo ascético y piadoso (*kutub al-zuhd wa-l-raqa'iq*) en las mezquitas no se veía mal.³¹ De un predicador dotado de carismas (m. d. 580/1184) que actuaba en la mezquita aljama de Granada se dice que hacía arrepentirse a muchos.³² En la mezquita aljama de Córdoba predicaba el asceta Ibn Abi l-Rabi' al-Ilbiri (m. 433/1041), quien tenía un gran número de seguidores como quedó claro a su muerte: la ciudad prácticamente quedó desierta por acompañar su cortejo fúnebre.³³ Formado en Oriente donde estudió derecho, a su regreso se

26 Ibn Hayyan (1981). *Al-Muqtabas V*, trad. Federico Corriente y María Jesús Viguera, p. 306.

27 José Javier Bordes García Bordes García (2004-12). «Ibn Qallas, Abu 'Abd Allah», *Biblioteca de al-Andalus*, 4, pp. 358-61, n.º 938.

28 Abu Talib al-Marwani (2010). *Kitab 'uyun al-imama wa-nawazir al-siyasa*, ed. Bassar 'Awwad Ma'ruf y Salah Muhammad Yarrar, Túnez, pp. 65-66, pasaje que corresponde al traducido por Miguel Asín Palacios (1927-32). *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las religiones*. 5 vols. Madrid (repr. Madrid, 1984), 1, pp. 138-39.

29 Manuela Marín (1996). «Learning at mosques in al-Andalus», en *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their fatwas*, ed. Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick y David Powers, Cambridge, pp. 47-54; Ana Miranda (2023). «The mosque as a learning space in 11th century al-Andalus», en *Amélia Aguiar Andrade y Gonçalo Melo da Silva (eds.), Construir e Reconstruir na Europa Urbana Medieval/ Construction and Reconstruction in Medieval Urban Europe*. Castelo de Vide, pp. 503-15.

30 Ibn 'Abd al-Malik al-Marrakushi (s.d.). *al-Dayl wa-l-Takmila li-kitabay al-Mawsul wa-l-Sila*, vols. IV y V, ed. Ihsan 'Abbas, Beirut, v/1, pp. 226-31, n.º 455.

31 'Iyad (1983). *Tartib al-madarik li-ma'rifat al-lam madhab Malik*, 8 vols, Rabat, VIII, 8, p. 137.

32 Ibn al-Zubayr (1994). *Silat al-Sila (al-qism al-rabi')*, 71, n.º 130.

33 Documentación (2004-12). «Ibn Abi l-Rabi' al-Ilbiri, Abu l-'Abbas», *Biblioteca de al-Andalus*, 1, pp. 706-7, n.º 230.

dedicó a enseñar a las clases populares de Córdoba, conociéndosele como «el amonestador» (*al-wa'iz*) y por su empeño en instruir a sus oyentes, transmitiéndoles de forma clara y accesible todo su saber:

Consiguió en Córdoba un predicamento enorme entre la plebe, a los que todos los días atendía, sin tener reparos en sentarse ante ellos para hablarles de hadiz y de todo tipo de ciencias, cuyos conceptos hacía comprensibles a sus oyentes. Les leía textos de exégesis coránica, de historias ejemplares de ascetismo (*raqa 'iq*) y de literatura profana (*adab*) y les explicaba las palabras abstrusas y las cuestiones intrincadas.³⁴

Según Ibn Hayyan, muchos se reformaron gracias a él, abandonando la bebida y el pecado. Impartía sus enseñanzas en un banco (*mastaba*) situado en la mezquita aljama y reunía a un ingente número de personas que llegaban a ocupar hasta ocho naves del recinto. En vida, sus enseñanzas no parecen haber despertado recelo ni persecución, pero tras su muerte sí que se temió que le pudiese suceder alguien que no tuviese sus características:

Quien gobernaba por entonces en Córdoba fue consciente de toda la capacidad de sedición que habría podido tener este hombre y puso entonces todo su celo en precaverse para el futuro de un riesgo semejante, para lo cual ordenó a los ordenanzas de la aljama que demoliesen el banco desde el que solía impartir sus enseñanzas, temeroso de que lo sustituyera en él alguien parecido. La orden fue cumplida por la noche y al día siguiente apareció el lugar donde se hallaba el banco completamente aplanado.³⁵

La mezquita aljama era, por tanto, no solo lugar de enseñanza sino también el lugar donde se manifestaba públicamente el rechazo a determinados tipos de enseñanza. Es lo que ocurrió con las del místico filosófico Ibn Masarra (m. 319/931). 'Abd al-Rahman III, advertido por algunos ulemas, promulgó un edicto en contra de los masarríes, condenando sus enseñanzas por ser consideradas heréticas. El edicto contra ellos fue leído en varias ocasiones en la mezquita aljama de Córdoba entre 340/952 y 346/957. Además, fue mandado a las provincias para que se le diera mayor difusión. Poco tiempo después de que al-Hakam II accediera al trono, en el año 350/961-2, se inició un proceso contra varios hombres acusados de tendencias masarríes. El juez encargado de este caso fue el cordobés Muhammad b. Yabqà (m. 381/991) quien, según Ibn al-Faradi, dio la oportunidad de arrepentirse a los acusados, mientras ordenaba que sus libros fueran quemados en el lado oriental de la mezquita aljama de Córdoba.³⁶

Otro ejemplo de utilización de la mezquita aljama para denunciar doctrinas erróneas la tenemos en la trayectoria de Ibn Rushd al-Hafid (nuestro Averroes)

34 Luis Molina (2018). «*Damnatio memoriae* en la Córdoba postcalifal», *Al-Andalus y la Historia* 11 julio.

35 *Ibidem*.

36 María Isabel Fierro (1987). *La heterodoxia en al-Andalus*, *Op. Cit.*, pp. 132-6.

(m. 595/1198). Las acusaciones formuladas contra él de que prefería las leyes de la naturaleza a la ley revelada (*shari'a*) llevaron a una sesión de debate (*mudakara*) en presencia del califa almohade al-Mansur (r. 580-95/1184-99), quien ordenó a los doctrinarios (*talaba*) de su consejo y a los juristas (*fuqaha'*) de su gobierno que fuesen a la mezquita aljama y explicasen al pueblo que Ibn Rushd era un hereje. Se llevó a cabo una sesión en la aljama de Córdoba en la que Ibn Rushd y su discípulo Abu 'Abd Allah b. Ibrahim al-Usuli fueron condenados públicamente. Se les hizo estar de pie mientras los presentes pasaban junto a ellos y les escupían en la cara.³⁷

La mezquita aljama era también un lugar donde se escenificaba la distinción y el rango de las personas, incluidos los ulemas. Veamos un ejemplo. La progresiva separación de los emires omeyas del resto de las elites árabes se reflejó en la introducción de un recinto especial reservado al gobernante, la *maqsura*, en la mezquita. Fue en época del emir Muhammad I (r. 238-73/852-86) cuando se nos dice que se cerró en la mezquita de Córdoba un lugar reservado al emir. Ya en época califal, al-Hakam II ordenó que se construyese un nuevo recinto para el califa (*maqsura*), erigiendo en su entrada una pantalla de arcos polibulados entrecruzados. El acceso a ese recinto reservado al emir o califa indicaba una posición de privilegio en la corte. El ulema Ya'far b. Yahyà b. Ibrahim b. Muzayn estaba enemistado con otro ulema cordobés, al-Habib, antes de que éste fuera nombrado cadí en el año 291/904. Tras su nombramiento, al-Habib ordenó a sus guardias (*qawma*) que, cuando Ya'far se dirigiera a la *maqsura* para rezar en ella según su costumbre, le cerraran la puerta en sus narices, prohibiéndole entrar. Así lo hicieron. Ya'far se dirigió entonces a la parte exterior de la mezquita que correspondía al lado de la *maqsura* y allí rezó. Luego volvió a su casa. El asunto le perturbó mucho impidiéndole comer y dormir y ello le produjo ictericia (*yaraqan*), muriendo al tercer día.³⁸ No había podido soportar que se le negase el acceso al entorno reservado a los que eran 'alguien' en la corte omeya.

La mezquita aljama era también el lugar donde se podía defender la reputación de quienes sufrían persecución. Qumis b. Antunyan era un cristiano que trabajaba como secretario en la cancillería y que acabó convirtiéndose al islam para ascender en su trabajo. Cuando murió, el visir Hashim b. 'Abd al-'Aziz puso una demanda contra sus herederos ante el juez Sulayman b. Aswad, diciendo que Qumis b. Antunyan había muerto como cristiano y que su fortuna por tanto pertenecía al Tesoro Público (*bayt al-mal*). Hashim también elevó el caso al emir Muhammad I, quien ordenó a Sulayman b. Aswad que investigase el asunto. El juez recibió numerosos y serios testimonios de personas importantes y de testigos notables que aseguraban que Qumis había muerto siendo cristiano. Pocos de entre los notables y los juristas se abstuvieron de testificar en este caso. Muhammad b. Yusuf b. Matruh fue uno de ellos. Cuando se sentaba en la mezquita aljama, no dejaba de decir a

37 Émile Fricaud (2005). «Le problème de la disgrâce d'Averroès», en André Bazzana et al. (eds.). *Averroès et l'averroïsme (XIIIe-XVe siècle): un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et Padoue*. Lyon, pp. 155-189, 172.

38 Al-Jushani (1992). *Ajbar al-fuqaha' wa-l-muhadditin*, ed. María Luisa Avila y Luis Molina, Madrid, n° 65 e *idem* (1914). *Qudat Qurtuba*, ed. y trad. Julián Ribera, Madrid, p. 180/222-3.

esos principales que habían declarado en contra de Qumis: «¡Que de un hombre como Qumis que siempre estaba rezando y haciendo devociones, la paloma de esta mezquita, digáis ahora que murió siendo cristiano!». Y lo repetía varias veces. El pueblo (*al-nas*) estaba atónito ante los testimonios que se habían hecho contra Qumis. Finalmente el caso llegó hasta el emir quien aceptó el parecer del cadí favorable a los herederos de Qumis.³⁹

Los ulemas y las mezquitas 'secundarias'

De uno de los personajes mencionados anteriormente, el príncipe omeya 'Abd Allah al-Balansi, mucho tiempo después de su muerte se conservaba la memoria de su mezquita (*masjid 'Abd Allah al-Balansi*), situada en la plaza (*rahba*) de Aban en Córdoba. A esa mezquita acudía a rezar el asceta Hammad b. 'Ammar b. Hashim (m. 432/1040).⁴⁰

Si las mezquitas aljamas eran generalmente construcciones ordenadas por el gobernante, cualquier musulmán podía fundar una mezquita.⁴¹ De acuerdo con el derecho malikí, una mezquita construida por un particular se convierte en un espacio público si su fundador permite que cualquiera pueda entrar para rezar allí. Por el hecho de actuar así, la mezquita se considera el equivalente de un legado pío (*waqf*), una propiedad dedicada a Dios en perpetuidad y al uso exclusivo como mezquita que no puede ser vendida, alienada o usada para otros fines.⁴² Pero si el fundador no permite que se pueda entrar libremente para rezar en el edificio o lugar, entonces se considera un oratorio (*musallà*) que es propiedad privada suya.

El geógrafo Ibn Hawqal que visitó Sicilia en el s. IV/X se sorprendió del gran número de pequeñas mezquitas que había en Palermo, muchas más que en cualquier otra ciudad que él hubiese visitado. La razón era que los musulmanes de Palermo querían tener sus lugares de oración personales junto a sus casas para el uso exclusivo de ellos y de sus familias. Ibn Hawqal describe a los que estaban a cargo de la enseñanza y de la gestión de las normas islámicas en Sicilia de manera no muy halagüeña, considerándolos unos ignorantes.⁴³ Estas mezquitas de grupos

39 Al-Jushani (1914). *Qudat Qurtuba*, 130-3/159-64. Ibn al-Qutiyya (1926). *Ta'rij iftitah al-Andalus*, ed. Pascual de Gayangos (con la colaboración de Eduardo Saavedra y Francisco Codera); trad. Julián Ribera (1926), Madrid, pp. 83-4/68-9. Trad. inglesa David James (2009). *Early Islamic Spain: the History of Ibn al-Qutiyya*. Routledge, p. 115-6.

40 *Prosopografía de los Ulemas Andalusíes* (= PUA) id 2985 <https://www.eea.csic.es/pua/>, consultado el 22/08/2024.

41 Christine Mazzoli-Guintard (2005). «Mosquées, territoire et communauté de quartier en al-Andalus: le cas de Cordoue aux Xe-XIe siècles», en *Iglesias y fronteras. Congreso Homenaje a José Rodríguez Molina*, Jaén, pp. 465-80; Juan Martos (2006). «Le lieu de culte dans les sources juridiques d'al-Andalus», en François Clément, John Tolany Jérôme Wilgaux (eds.). *Espaces d'échanges en Méditerranée. Antiquité et Moyen Âge*, Rennes, 197-206; Jean-Pierre van Staëvel (2008). «Masgid al-Dunya, 'a Mosquée de l'ici-bas': statut foncier, construction et usage des lieux de culte en Ifriqiya, au travers des sources jurisprudentielles d'époque fatimide et ziride (Xe-XIe siècles)». *Les lieux de culte: aires votives, temples, églises, mosquées. IXe Colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord antique et médiévale Tripoli, 19-25 février 2005*. Paris, pp. 257-72.

42 Las cuatro escuelas jurídicas islámicas coinciden en esto, con la excepción de una opinión minoritaria entre los hanbalíes según la cual, si una mezquita es abandonada totalmente, puede ser vendida siempre y cuando lo obtenido sea usado para comprar otra propiedad semejante que se convierta en mezquita.

43 Ibn Hawqal (1964). *Configuration de la terre (kitab surat al-ard)*, traducción francesa de Johannes Hendrik Kramers y Gaston Wiet, 2 vols., Beirut/Paris, I, p. 128. Ibn Hawqal (1938-9). *Kitab surat al-ard*, ed. Johannes Hendrik

familiares o incluso tribales no están claramente atestiguadas en al-Ándalus.⁴⁴ Lo que sí había en al-Ándalus eran mezquitas secundarias, ya fuesen mezquitas de barrio en los núcleos urbanos⁴⁵ o mezquitas de núcleos rurales sobre las que cada vez tenemos más información suministrada por la arqueología,⁴⁶ mientras que nuestro conocimiento de las actividades de los ulemas en esos núcleos rurales es limitado. En cuanto al personal ligado al culto, en el ámbito rural, parece que debía ser remunerado directamente por los vecinos de la localidad en cuya mezquita ejercía su función. En estos casos, las comunidades debían de tener cierta autonomía para elegir al director de la oración. Los formularios notariales de Ibn Mugit (m. 460/1067) y de al-Yaziri (m. 585/1189), en los documentos sobre la contratación del imán, atribuyen esta tarea al *nazir*, que era el encargado de la administración de los habices en una determinada mezquita por designación del cadí.⁴⁷ En determinadas épocas, como en la nazarí, el soberano parece haber intentado controlar a los alfaquíes que actuaban en las mezquitas. El sultán Yusuf I (733-55/1339-54) estableció el número mínimo de fieles que exigía la asistencia de un alfaquí e impuso que se hubiera formado en la Madrasa fundada por él mismo.⁴⁸ Antes, durante la época califal omeya, se afirma que el vínculo entre las 3.000 alquerías amuralladas en los alrededores de Córdoba y la capital se producía a través de los alfaquíes *muqallas* (así llamados por el tocado que les caracterizaba), quienes acudían a la mezquita de Córdoba los viernes para informar a los califas de los asuntos de las localidades en las que ejercían sus funciones.⁴⁹

Tal y como recoge Trillo, las mezquitas secundarias o de barrio podían ser numerosas en las ciudades: en Córdoba, al-Himyari señalaba la existencia de 491; en Granada, al final de la época nazarí, había más de doscientas mezquitas secundarias, según Münzer, y 137, incluyendo también las rábitas, documentadas en los libros de habices de 1505 y 1527.⁵⁰

Kramers, Leiden, p. 129.

44 Ibn Hazm, en su *Gamhara*, menciona una con nombre de un grupo tribal, la mezquita de los Jawlaníes, en Sevilla: Elías Terés (1967). «Linajes árabes en al-Andalus». *Al-Andalus* XXII, 55-111, pp. 327-76, 348.

45 Rosa López Guerrero y Ana Valdivieso Ramos (2001). «Las mezquitas de barrio en Córdoba: estado de la cuestión y nuevas líneas de investigación». *Anales de Arqueología Cordobesa* 12, pp. 215-39.

46 Ejemplos recientes son Joan Negre Pérez, Ferran Falomir Granell, Marta Pérez-Polo y Gustau Aguilera Arzo (2022). «La mezquita del fortín emiral del Tossal de la Vila (Castellón). Secuencia estratigráfica y diseño arquitectónico de un edificio religioso rural en los albores del islam andalusí». *Lucentum* XLI, pp. 1-19; Pedro Jiménez Castillo, José Luis Simón García y José María Moreno Narganes (2023). «The rural mosque uncovered in the Andalusí village of La Graja (eleventh century CE)». *Journal of Islamic Studies*, etae023, <https://doi.org/10.1093/jis/etae023>. Más en general, Susana Calvo Capilla (2004). «Las mezquitas de pequeñas ciudades y núcleos rurales de al-Andalus». *!llu. Revista de Ciencias de las Religiones Anejos* X, pp. 39-63 y Carmen González Gutiérrez (2015). «Arqueología y mezquitas en al-Andalus: estado de la cuestión», en *Flocel Sabaté y Jesús Brufal (coords.). VII Curso Internacional d'Arqueologia Medieval*. Lleida, pp. 177-94.

47 Alejandro García Sanjuán (2002). *Hasta que Dios herede la tierra. Los bienes habices en al-Andalus. Siglos X al XV*, Huelva (trad. inglesa Leiden, 2007), p. 265. Véase también Vincent Lagardère (1995). *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Age. Analyse du Mi'yar d'al-Wansarisi*. Madrid: Casa de Velazquez, p. 278, n° 235.

48 Calero Secall (2000). «Algunas fetuas», p. 139.

49 Luis Molina (ed. y trad.) (1983). *Una descripción anónima de al-Andalus*, 2 vols., Madrid, II, p. 41.

50 Trillo San José. «Mezquitas en al-Andalus». Para Toledo en una época anterior, Susana Calvo Capilla (1999). «La mezquita de Bab al-Mardum y el proceso de consagración de pequeñas mezquitas en Toledo (ss.

Los musulmanes de al-Ándalus realizaron donaciones para una amplia variedad de finalidades, siendo especialmente señaladas las relacionadas con las mezquitas. Estas donaciones podían ser de dos tipos. A veces se donaba un terreno para la construcción de una nueva mezquita. En otras ocasiones, los bienes se donaban para el mantenimiento de lugares de culto ya existentes. Con las rentas que generaba el alquiler de los bienes se podían satisfacer tres tipos de gastos principales: personal, tanto cultural (imam, almuédano), como de mantenimiento, así como gastos de fábrica y consumibles (aceite para lámparas, esterillas para el rezo).⁵¹ Como ha señalado Alejandro García Sanjuán, el control de los alfaquíes sobre estos bienes no era sólo teórico, puesto que actuaban como gestores y beneficiarios de los mismos.⁵² Abundan los poemas en los que se critica a los alfaquíes por apoderarse de los bienes de las mezquitas.⁵³

A algunas de las mezquitas secundarias se hace referencia con nombres de algún personaje que debió ser su fundador, a veces miembros de la familia real o de la corte cordobesa, a veces notables que también eran ulemas. Es el caso del ulema de origen beréber ‘Abd Allah b. Wansus. Durante la revuelta del Arrabal (año 202/818), perseguidos por las tropas del emir, algunos de los revoltosos se refugiaron en su mezquita y ‘Abd Allah b. Wansus cerró la puerta para que los perseguidores no pudieran entrar, escribiendo luego al emir pidiéndole que concediese el perdón (amán) a los refugiados en su mezquita, como ocurrió, sin duda por la especial relación que los Banu Wansus tenían con los omeyas cordobeses, pues habían ayudado al primer emir ‘Abd al-Rahman I (r. 138-72/756-88) a escapar de los abasíes.⁵⁴ Otros ejemplos de mezquitas fundadas por ulemas o relacionadas con ellos son los siguientes: Bishr al-Asamm enseñaba lengua árabe y bellas letras en su mezquita situada en el adarve de Ibn Maryam en Sevilla;⁵⁵ ‘Abd Allah b. Yahyá b. Idris al-Ilbiri (m. 352/963) llamaba a la oración en su mezquita incluso en la época en la que desempeñó el visirato;⁵⁶ el cordobés ‘Abd al-Wahhab b. Mundir (m. 436/1044), hijo del cadí Mundir b. Sa’id al-Balluti, era una persona muy piadosa que llevaba una vida recluida, dedicándose a rezar, recordar a Dios (*dikr*) y dirigir la

XII-XIII)», *Al-Qantara* xx, 299-330 y Soledad Sánchez-Chiquito de la Rosa et al. (2010). *Mezquitas en Toledo a la luz de los nuevos descubrimientos*, Toledo. Para el caso cordobés, Carmen González Gutiérrez (2016). *Las mezquitas de Córdoba: concepto, tipología y función urbana*, Tesis Doctoral, Universidad de Córdoba, <http://helvia.uco.es/xmlui/handle/10396/13194> y (2017). «Madinat Qurtuba, Urban Development, and Islamization: The Evidence of Minor Mosques», en Markus Ritter y Ilse Sturkenboom con Fernando Valdés Fernández (eds.). *Beiträge zur Islamischen Kunst und Archäologie*. Wiesbaden, pp. 12-27.

51 García Sanjuán (2002). *Hasta que Dios herede la tierra*; Ana María Carballeira (2002). *Legados píos y fundaciones familiares en al-Andalus (s. IV/X-VI/XII)*, Madrid.

52 García Sanjuán (2002). *Hasta que Dios herede la tierra*, pp. 351-5.

53 T. Gallega Ortega García (2004-12). «Ibn Jafaya, Abu Ishaq». *Biblioteca de al-Andalus*, 3, pp. 547-564, n.º 667. Mercedes Aragón Huerta (2004-12). «Ibn Razin, ‘Abd al-Malik», *Biblioteca de al-Andalus*, 4, pp. 462-9, n.º 992.

54 Ibn al-Abbar (1915). «Apéndice a la edición de Codera de la *Tecmila* de Aben al-Abbar», ed. Maximiliano A. Alarcón y A. González Palencia, en *Miscelánea de Estudios y Textos Árabes*, Madrid, n.º 2863; Helena de Felipe (1997). *Identidad y onomástica de los beréberes de al-Andalus*, Madrid, pp. 230-8.

55 PUA id 2657.

56 PUA id 5619.

oración en la mezquita cordobesa llamada *masyid Badr*.⁵⁷ La hermana de ese cadí vivía en Los Pedroches (Fahs al-Ballut), el lugar de su familia. Dedicada a la devoción en su mezquita, a ella se dirigían las viejas de la región y las mujeres virtuosas para rezar y estudiar el derecho (*fiqh*) y la vida de los devotos (*'abidun*).⁵⁸ Es esta solo una muestra de la abundante información sobre mezquitas de particulares mencionadas en las fuentes escritas.⁵⁹

Estos oratorios podían potenciar o favorecer determinadas acciones por parte de quienes los habían fundado o de quienes se reunían en ellos para el rezo. La rebelión del Arrabal de Córdoba fue antecedida por reuniones en las mezquitas de dicha área residencial en las que se criticaba la actuación de los agentes tributarios y del propio emir. Se sabe que, desde sus alminares, al-Hakam I fue difamado, haciéndose pública su afición a la bebida. No es extraño que por ello el duro sofoco de la revuelta incluyera la desaparición del arrabal y de sus «casas y mezquitas». ⁶⁰ El cordobés Sulayman al-Shaqqaq –seguidor del predicador Ibn Abi l-Rabi' ya mencionado– fue denunciado por sus vecinos, molestos porque se levantaba en mitad de la noche y se subía al tejado de la mezquita cercana a su casa, desde donde llamaba a la oración y se dedicaba a rezar oraciones no canónicas hasta la aurora.⁶¹

Prácticas en las mezquitas objeto de debate y reprobación por los ulemas

Los ulemas y, más en concreto, los alfaquíes se preocuparon por establecer cuál debía ser la conducta a seguir en las mezquitas, haciéndolo en obras de distintos tipos, desde manuales de derecho,⁶² colecciones de fetuas,⁶³ tratados de *hisba*⁶⁴ y tratados contra las innovaciones, con un tratamiento bastante extenso en el compuesto por al-Turtushi (m. 520/1126).⁶⁵ Me limitaré a mencionar algunas de las cuestiones que debatieron.

Por lo que se refiere a los tratados de *hisba*, Ibn 'Abdun reprueba la utilización de las mezquitas como lugares de reunión y debate de asuntos que preocupan a la comunidad:

Son las mezquitas casas de Dios y lugares de oración y de culto, más puros que

57 PUA id. 5976.

58 PUA id 12632.

59 Otras referencias en Rafael Valencia (2001). «Los Banu-z-Zubaydi de Sevilla», *Anaquel de Estudios Arabes* 12, 759-68, 762 (mezquita de al-Zubaydi); Maribel Fierro (1999). «Los *mawali* de 'Abd al-Rahman I». *Al-Qantara* XX, pp. 65-98, 77 (*masyid Masrūr* en Córdoba). Ibn Yulyu (1955). *Tabaqat al-atibba' wa-l-hukama'*, ed. Fu'ad Sayyid, El Cairo (mezquita de al-Qarmuni en Córdoba).

60 Terés (1967). «Linajes árabes en al-Andalus», p. 72.

61 Manuela Marín (1990). «Law and piety: a Cordovan fatwa». *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin* 17, pp. 129-36.

62 Por ejemplo, en su manual Ibn Hisham (m. 606/1209) afirma que quienes se llevan piedras de las mezquitas quedan inhabilitados para actuar como testigos: Alfonso Carmona (2004). «Los ulemas de al-Andalus describen la conducta inmoral», *Anuario Medieval* 12, pp. 95-109, 107.

63 Pueden verse las referencias a mezquitas en Vincent Lagardère (1995). *Histoire et société en Occident musulman*. Madrid: Casa de Velázquez.

64 Muhammad Abdel-Wahhab Khallaf (1984). «Tis' wata'iq fi su'un al-hisba 'alā l-masayid fi l-Andalus», *Hawliyyat Kulliyat al-adab*, Kuwait, pp. 22/5.

65 Abu Bakr al-Turtushi (1993). *Kitab al-hawadit wa-l-bida'* (*El libro de las novedades y las innovaciones*), trad. María Isabel Fierro. Madrid.

cualquier otro, por lo cual no deberán celebrarse en ellas reuniones que no sean para lo dicho, y no para tratar de impuestos, pleitos o cualquier asunto referente a cosas mundanales, ya que son lugares reservados para los negocios del otro mundo [...].⁶⁶

Lo que preocupaba especialmente era que se alzase la voz, sin respetar el decoro y el recogimiento propio de un lugar dedicado a recordar a Dios, y que se tratasen asuntos mundanos:

«'Umar b. al-Jattab –(Dios esté satisfecho de él!– solía sentarse en la mezquita, sentándose en torno a él gentes a las que refería las nuevas de los ejércitos y ellos le contaban anécdotas (*ahadit*)». Según otra versión, «le relataban hadices del Profeta –(Dios lo bendiga y salve!–». Para que ello sea admisible, se requiere que el relato no se haga con alboroto ni elevando la voz, además de ser breve, sin prolongarlo en demasía, pues entonces no hay nada malo en ello, sobre todo si se trata de relatos del ejército y de las tropas. Se ha transmitido que cierta mezquita se elevó a los cielos para quejarse de aquellos que hablaban en ella de cosas mundanas. Los ángeles fueron a su encuentro diciendo: «Hemos sido enviados para aniquilarles». Se ha transmitido que los ángeles se quejaron a Dios Altísimo del hedor de las bocas de los murmuradores y de quienes en las mezquitas hablan de cosas mundanas. Se ha transmitido que el Mesías –(sobre él sea la paz!– pasó junto a una gente que disputaba entre sí en la mezquita y comenzó a golpearles diciendo: «(Oh, hijos de las víboras!, tomáis las mezquitas de Dios como si de zocos se trataran, mientras que éste es el zoco de la otra vida». ⁶⁷

Ibn al-Dabbag (m. 546/1151) impuso silencio a un alto personaje de la corte que hablaba en la mezquita durante la oración.⁶⁸

El respeto debido a las mezquitas se veía también alterado por poetas que escribían sus versos en las paredes exteriores.⁶⁹ Pero mayor gravedad tuvo lo ocurrido durante la *fitna* cordobesa, cuando las tropas catalanas que apoyaban al pretendiente omeya Ibn 'Abd al-Yabbar llevaron a cabo acciones escandalosas y sacrilegas contra la religión musulmana, mojando las paredes de una mezquita con vino, moviendo una *qibla* y burlándose de la llamada a la oración.⁷⁰

66 Lévi-Provençal y García Gomez (1948). *Sevilla*, p. 90.

67 Abu Bakr al-Turtushi (1993). *Kitab al-hawadit*, n.º 223. Véase también Alexandra Bill (2020). «Le contrôle de la voix et ses enjeux dans les mosquées d'al-Andalus d'après deux traités de *hisba* (première moitié du Xe et début du XIIe siècle)». *La voix au Moyen Âge: Le Congrès de la SHMESp (Francfort, 2019)* [en ligne]. Paris <https://books.openedition.org/psorbonne/8882?lang=fr>

68 Ibn Bashkuwal (1955). *Kitab al-sila fi ta'rij a'immat al-Andalus wa-'ulama'i-him wa-muhadditi-him wa-fuqaha'i-him wa-udaba'i-him*, ed. 'Izzat al-'Attar al-Husayni, 2 vols., Cairo, n.º 1510

69 Robert Pocklington (2004-2012). «al-Raffa', Abu 'Ali», *Biblioteca de al-Andalus*, 7, 140-2, n.º 1645; Antonio Javier Martín Castellanos (2004-2012). «Ibn Mary al-Kuhl, Abu 'Abd Allah», *Biblioteca de al-Andalus*, 4, pp. 119-23, n.º 781.

70 Ibn 'Idari (1993). *Al-Bayan al-mugrib*, pp. 88-91; Josep Suñé (en prensa). «The 'Amirid Jihad and the Radicalisation of the Christian Powers in the Iberian Peninsula».

La decoración suntuosa de las mezquitas (*tasyid al-masgyid*) fue otra cuestión debatida tal y como recoge al-Turtushi. El Compañero del Profeta Ibn 'Abbas había advertido: «Vosotros no dejaréis de decorar vuestras mezquitas como lo hicieron los judíos y los cristianos», mientras que Hawsab al-Ta'i explicó: «No hay forma mejor de que una comunidad corrompa sus actos que adornando sus mezquitas. Una comunidad nunca perece si no es a causa de sus ulemas». Los judíos y los cristianos se pusieron a adornar los templos cuando alteraron y cambiaron las Escrituras y dejaron de practicar lo contenido en ellas; según al-Turtushi, los musulmanes acabarían de forma parecida si daban preferencia a la vida terrena frente a la religión y si se dedicaban a rivalizar en engalanar y adornar las mezquitas, por ejemplo, con mosaicos. Cuando subió al poder el califa omeya 'Umar b. 'Abd al-'Aziz, famoso por su religiosidad y piedad, quiso quitar los mosaicos de la mezquita de Damasco, ordenando que se vendiesen, ingresándose lo obtenido en el tesoro público de los musulmanes. Habló entonces con él la gente más importante de Damasco, contándole todo lo que habían sufrido los musulmanes en su construcción en época de al-Walid durante largos años, y cómo los mosaicos habían sido transportados desde Bizancio. Ordenó 'Umar entonces que sus maravillas fuesen cubiertas con telas de algodón (*karabis*) para evitar que se distrajeran los que rezaban. Llegó después a conocimiento de 'Umar b. 'Abd al-'Aziz que un importante patricio (*bitriq*) había llegado de Bizancio como embajador y que, al ver la mezquita de Damasco, había quedado aterrado por su causa, exclamando: «(Y nosotros que hablábamos de que nuestro turno estaba cada vez más cerca! Este templo no ha sido levantado para nosotros ni para otros reyes de la tierra o gentes poderosas que se interesan por este mundo y su florecimiento. Ha sido levantado para ellos, al tiempo que se mantenían apartados de las cosas terrenas y autorizaban su destrucción. Sin duda, su turno durará largo tiempo». Llegaron dichas consideraciones a conocimiento de 'Umar b. 'Abd al-'Aziz, quien exclamó: «No creo conveniente la mezquita de Damasco más que como ofensa dirigida a los infieles». Ordenó a continuación a su secretario que desgarrase la tela de aquellas cortinas que ocultaban las maravillas de la mezquita.⁷¹

Otra cuestión que preocupaba a los ulemas era la utilización de dinero ilícito para la construcción de las mezquitas. El alfaquí egipcio Asbag (m. 225/840) dijo: «Cerca de donde vivía Ibn al-Qasim había una mezquita que había sido construida con dinero no lícito, a causa de lo cual él no rezaba en ella, yendo a otra que estaba más lejos. En su opinión no actuaba bien quien rezaba en ella, pues la oración es la mitad de la religión y lo más meritorio que en ella se encierra».⁷² El juez Mundir ibn Sa'id se vio obligado a jurar con testigos frente a la *qibla* de la aljama cordobesa para superar los escrúpulos de las gentes que se negaban a rezar en la extensión de al-Hakam II porque dudaban de la licitud del dinero empleado en construirla.⁷³

71 Abu Bakr al-Turtushi (1993). *Kitab al-hawadit*, n.º 180-183; M. Fierro (1991). «En torno a la decoración con mosaicos de las mezquitas omeyas», *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vila*, 2 vols. Granada, I, pp. 131-144.

72 Abu Bakr al-Turtushi (1993). *Kitab al-hawadit*, n.º 185.

73 Mariam Rosser-Owen (2022). *Articulating the Hijaba: Cultural Patronage and Political Legitimacy in al-Andalus. The 'Amirid Regency c. 970-1010 AD*. Leiden-Boston, p. 141.

En época de Abu Bakr b. al-‘Arabi (m. 543/1147) se introdujo el uso del incienso (*bajur*) en las mezquitas,⁷⁴ pero, por lo general, el uso de perfumes está ausente en las descripciones que se hacen de los lugares de rezo de los musulmanes. No se documenta una prohibición expresa, sino que la abundancia del uso de perfumes en contextos profanos parece haber sido la razón para no extenderlo a lugares dotados de cierta sacralidad, expresada ésta en las mezquitas sobre todo mediante la luz.⁷⁵ Cuestiones muy debatidas fueron en cambio la permisibilidad de la presencia en las mezquitas de mujeres⁷⁶ o de no musulmanes.⁷⁷ En este apartado no he hecho más de esbozar un vasto tema de estudio que nos introduce en las dimensiones sociales de unos edificios a los que, por su carácter especial, los ulemas han prestado especial atención a lo largo de la historia del Islam.⁷⁸

BIOGRAFÍA DE LA AUTORA

Maribel Fierro es Profesora de Investigación en el Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo (CCHS-I). Trabaja sobre la historia política, social e intelectual de las sociedades islámicas premodernas, especialmente en el Occidente islámico (norte de África y Península Ibérica). Es autora entre otros libros de *‘Abd al-Mu‘min* (Oneworld, 2021), *Abdarramán III y el califato omeya de Córdoba* (Nerea, 2011) y *The Almohad revolution* (Ashgate, 2012). Ha editado con Francisco García Fitz, *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos* (Península Ibérica, ss. VIII-XIII) (CSIC, 2008) y con Alejandro García Sanjuán *Hispania, Al-Andalus y España. Identidad y nacionalismo en la historia peninsular* (Marcial Pons, 2020). Es editora de la sección de ciencias religiosas en la *Encyclopedia of Islam Three* (Brill) y de la revista de divulgación científica *Al-Andalus y la Historia* <https://www.alandalusylahistoria.com/>

- 74 Al-Satibi (s.d.). *Sl-I‘tisam*, 2 vols., Beirut, II, 104. El término *bajur* se refiere de forma general a cualquier sustancia que se quema para producir buen olor.
- 75 Julie Bonnéric (2015). «Réflexions sur l’usage des produits odoriférants dans les mosquées au Proche-Orient (ter/VIIe/vie/XIIe s.)». *Bulletin d’Études Orientales* LXIV, 293-317. Julie Bonnéric (2015). «La lumière dans les grandes mosquées préaméloukes en Égypte et dans le *Bilad alSam*: gestion pratique, organisation spatio-temporelle et portée symbolique», en Julie Bonnéric y Nadine Pangyot (ed.). «La lumière dans les religions du Livre: une approche pluridisciplinaire», *Chronos, Revue d’Histoire de L’Université de Balamand*, 32, p. 6786.
- 76 Manuela Marín (2006). «Mujeres en las mezquitas», en Soledad Sánchez-Chiquito de la Rosa et al. (2010). *Mezquitas en Toledo a la luz de los nuevos descubrimientos*. Toledo, p. 297-306; Christopher Melchert (2006). «Whether to keep women out of the Mosque: a survey of medieval Islamic Law», en Barbara Michalak-Pikulska y Andrzej Pikulski (eds.). *Authority, Privacy and Public Order in Islam*. Leuven, p. 59-69; Marion Katz (2021). *Women in the mosque. A history of legal thought and social practice*. New York.
- 77 Christopher Melchert (2013). «Whether to keep unbelievers out of sacred zones: a survey of medieval Islamic law». *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 40, pp. 177-94.
- 78 Alejandro García Sanjuán (1999). «Mezquitas y vida social en el Islam». *Historia de la provincia de Huelva. Un análisis de los ámbitos municipales*, Huelva, pp. 225-40; Amira K. Bennison (2022). «Mosques and Society in the Maghrib», en Kathryn Moore y Hasan-Uddin Khan (eds.). *The Religious Architecture of Islam II: Africa, Europe, and the Americas*. Turnhout.

RESUMEN

Los ulemas –los especialistas en el saber religioso– hicieron uso de las mezquitas no solo en relación a la principal función social que ellos desempeñaban (la transmisión del conocimiento religioso y las profesiones a ella asociados), sino también como espacios en los que inscribir dicho conocimiento religioso por medio de normas de conducta y en los que poner de manifiesto rango, reputación, adhesión al poder y a veces también contestación. En este estudio se recogen varios ejemplos de actuaciones de los ulemas tanto en las mezquitas aljamas como en las secundarias, ofreciéndose asimismo algunos ejemplos de las prácticas relacionadas con las mezquitas que fueron debatidas por los ulemas.

PALABRAS CLAVES

Al-Ándalus, ulemas, mezquitas aljamas, mezquitas secundarias, prácticas sociales, debates.

ABSTRACT

The ulama –specialists in religious knowledge– used mosques not only in relation to their primary social function (the transmission of religious knowledge and its associated professions), but also as spaces where such knowledge was inscribed through codes of conduct, and where status, reputation, allegiance to power, and at times dissent, were expressed. This study presents various examples of the actions of the ulama in both main congregational mosques and secondary ones, as well as some of the mosque-related practices that were debated by the ulama.

KEYWORDS

Al-Andalus, ulama, aljama mosques, secondary mosques, social practices, debates.

ملخص

استخدم العلماء، وهم أهل الاختصاص بالمعرفة الدينية، المساجد ليس فقط في ما يتصل بوظيفتها الاجتماعية الرئيسية المتمثلة في نقل المعرفة الدينية وما يرتبط بها من مهن، بل أيضًا باعتبارها فضاءات تُرسخ فيها هذه المعرفة من خلال قواعد السلوك، وإظهار المكانة والوجاهة والولاء للسلطة، وأحيانًا التعبير عن المعارضة. وتتضمن هذه الدراسة أمثلة متعددة لسلوك العلماء في المساجد الكبرى والمساجد الثانوية، كما تقدم أمثلة على ممارسات مرتبطة بالمساجد كانت موضوع نقاش بينهم

الكلمات المفتاحية

الأندلس، العلماء، المساجد الجامعة، المساجد الثانوية، الممارسات الاجتماعية، المناقشات.