

Sobre las supuestas inclinaciones mu'tazilíes de 'Abd al-Ḥaqq Ibn 'Aṭīyya (Granada, m. 541/1147). Acusaciones medievales y exoneraciones contemporáneas¹

[On the alleged Mu'tazili leanings of 'Abd al-Ḥaqq Ibn 'Aṭīyya (Granada, d. 541/1147). Medieval accusations and contemporary exonerations]

Delfina Serrano Ruano
ILC, CSIC

Xavier Casassas Canals
Universidad de Salzburgo (Austria)

Resumen

Este artículo pretende contribuir a un mejor conocimiento de dos cuestiones muy necesitadas de atención: el método, contenido y significación del comentario coránico del sabio granadino 'Abd al-Ḥaqq Ibn 'Aṭīyya (Granada, m. 541/1147) por una parte, y la circulación de doctrinas mu'tazilíes en al-Andalus por otra. Para ello y tras reevaluar la información disponible acerca del autor y de su *al-Muḥarrar al-waḥīz* que es como se titula el comentario, damos a conocer el contenido de una importante publicación sobre el método exegético de Ibn 'Aṭīyya. Se trata de la monografía *Manḥaḥ Ibn 'Aṭīyya fī tafṣīr al-Qur'ān al-karīm* del experto egipcio en teología islámica 'Abd al-Wahhāb 'Abd al-Wahhāb Fā'id en cuyo tercer capítulo se plantea si las doctrinas mu'tazilíes que importantes sabios musulmanes achacaron a Ibn 'Aṭīyya tras su muerte (y puede que incluso también cuando aún vivía) resisten un cotejo con las doctrinas teológicas que nuestro exégeta presenta y discute en su comentario. A pesar de no tratarse de una publicación reciente (1973) la monografía de Fā'id, que sepamos, no ha tenido eco entre quienes se han ocupado del mu'tazilismo, la heterodoxia o el desarrollo de las ciencias coránicas en al-Andalus.

Palabras clave

Exegesis coránica; al-Andalus; Ibn 'Aṭīyya; heterodoxia; mu'tazilismo

Abstract

This article is aimed at improving our present understanding of two questions that are in much need of attention: on the one hand, the method, contents, and significance of 'Abd al-Ḥaqq Ibn 'Aṭīyya's (Granada, d. 541/1147) commentary of the Coran, and the

¹ Este artículo resulta de un proyecto de investigación titulado "Interdisciplinariedad y pluralismo en el discurso normativo islámico, y su interacción con el judaísmo (textos, contextos y contactos)" dirigido por Delfina Serrano Ruano y en cuyo equipo de trabajo figura Xavier Casassas Canals. Hubiera sido deseable recibir apoyo material del Ministerio de Ciencia e Innovación pero la solicitud de financiación que presentamos a la convocatoria de 2018 fue rechazada con argumentos como que el proyecto carece de objetivos claros y de una "estrategia de liderazgo internacional". El artículo ha sido redactado por Delfina Serrano.

circulation of Mu'tazili doctrines in al-Andalus, on the other. To that end, we first present a review of available information about the author and his *al-Muḥarrar al-wajīz* (i.e. the title of the commentary). Subsequently we discuss the contents of a relevant publication on Ibn 'Aṭīyya's exegetical method by the Egyptian expert in Islamic theology 'Abd al-Wahhāb 'Abd al-Wahhāb Fā'id. In the third chapter of his *Manḥaḡ Ibn 'Aṭīyya fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, 'Abd al-Wahhāb Fā'id analyses a number of accusations of Mu'tazilism levelled against Ibn 'Aṭīyya by some well-known Muslim scholars after his death (although the accusations may already have emerged in Ibn 'Aṭīyya's lifetime) and wonders whether they resist a comparison with the theological doctrines Ibn 'Aṭīyya presented and discussed in his *Muḥarrar*. Though the publication of 'Abd al-Wahhāb Fā'id's monography is not recent (1973), to the best of our knowledge, it has not found echo among students of either Mu'tazilism, heresy or the development of Coranic sciences in al-Andalus.

Key words

Coranic exegesis; al-Andalus; Ibn 'Aṭīyya; heresy; Mu'tazilism

1. Una valiosa pero poco difundida publicación sobre la heterodoxia en al-Andalus en el período de transición entre almorávides y almohades

La importancia de los desarrollos intelectuales que se produjeron en al-Andalus entre finales del siglo XI y la primera mitad del XII nos lleva, por enésima vez, a insistir en la necesidad de desterrar para siempre la imagen de oscurantismo, tosquedad e intransigencia religiosa con la que aún, por irritante que resulte, sigue siendo caracterizado el período almorávid, a pesar de los muchos esfuerzos que se han hecho por difundir esta revisión historiográfica en publicaciones académicas escritas en distintas lenguas (árabe, francés, español, inglés...)². Obviar todo este esfuerzo por limitaciones idiomáticas no es una excusa aceptable. Además, hoy en día los buscadores de internet permiten conocer títulos de publicaciones relevantes, si bien es cierto que aún sigue siendo difícil acceder a sus contenidos completos, especialmente en el caso de publicaciones de países árabes.

Lo cierto es que compartir los resultados de la investigación a través de la participación en conferencias y reuniones científicas, y de publicaciones académicas, incluso cuando estas últimas se anuncian o se cuelgan en abierto en conocidas plataformas y en repositorios institucionales, no siempre resulta

² Es una línea de investigación en la que, por lo que respecta al derecho y la teología, se insertan una buena parte de mis publicaciones. Véanse por ejemplo Delfina Serrano Ruano, "Los almorávides y la teología aš'arī: ¿Contestación o legitimación de una disciplina marginal?" en C. de la Puente (ed.), *Identidades marginales*, Estudios Onomástico Biográficos de al-Andalus XIII, Madrid, 2003, pp. 461-516 y las referencias bibliográficas allí citadas. Existe una traducción árabe de este capítulo por M. Bensbaa: véase *Al-Ibānātu*, 2/3 (2015), Centro Abū al-Ḥasan al-Aš'arī para los Estudios Teológicos, Tetuán, pp. 305-338. Véase también mi "Later Ash'arism in the Islamic West" en S. Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford, R.U., Oxford University Press, 2016, pp. 515-533.

suficiente. Sigue siendo necesario realizar una labor de difusión, en algunos casos incluso de vulgarización, de lo que ciertas contribuciones representan para el estado de una determinada cuestión científica. Para ello, las reseñas y las notas bibliográficas en los formatos clásicos o en otros menos convencionales como los blogs de internet, son de una gran ayuda. Las líneas que siguen se insertan en este propósito de difusión de una importante aportación en árabe sobre el método exegético del gran sabio granadino 'Abd al-Ḥaqq Ibn 'Aṭīyya (m. 541/1147) publicada en 1973 y que no ha recibido la atención que merece, a pesar de su interés para la cuestión de la heterodoxia en al-Andalus y dos campos concretos de la actividad intelectual en la época de transición entre almorávides y almohades (exégesis del Corán y teología discursiva o *kalām*), temas que siguen estando muy necesitados de estudio. Y es que, como indica el título de este trabajo, 'Abd al-Ḥaqq Ibn 'Aṭīyya fue acusado de *zandaqa*, al parecer todavía en vida —y tras su muerte—, y de mostrar cierta inclinación hacia el mu'tazilismo en algunos pasajes de su famoso comentario del Corán.

Xavier Casassas, con quien mantengo una fructífera colaboración científica desde hace ya varios años, conoce bien mi interés tanto por las discusiones de tipo teológico que aparecen en las fuentes jurídicas árabes como por los comentarios coránicos andalusíes. Recientemente me he ocupado del capítulo sobre la predestinación y el libre albedrío (*Kitāb al-Qadar*) del *Muwaṭṭa'* de Mālik b. Anas a través del comentario que Abū Bakr Ibn al-'Arabī hizo del mismo³. Xavier, que entre otros temas se ocupa de la difusión del comentario coránico de Ibn 'Aṭīyya al-Garnāṭī entre los mudéjares y los traductores latinos del Corán, me advirtió de que en la introducción a una de las ediciones del mismo se cuenta que fue acusado de mu'tazilismo por importantes sabios musulmanes. Dada la importancia del tema y el escaso interés que parece haber suscitado entre los investigadores occidentales, decidimos examinar la cuestión detenidamente. Con ello esperamos contribuir a un mejor conocimiento del comentario de Ibn 'Aṭīyya, del contexto de su elaboración, de su potencial para estudiar la teología islámica y más concretamente, las visiones sobre el mu'tazilismo en el al-Andalus de época del autor.

El desarrollo alcanzado por las ciencias religiosas islámicas en la época almorávid y el grado de imbricación entre las mismas -en especial por lo que respecta a la incorporación del estudio de la lengua árabe al análisis del Corán y de la tradición profética- se percibe muy claramente a través de las biografías de los grandes sabios que vivieron en este período, y sobre todo, leyendo sus

³ Véase mi “Debates on free will and predestination in the 12th century Islamic West: Abū Bakr Ibn al-'Arabī's (468/1076-542/1147 or 543/1148) *Kitāb al-Qabas fī Sharḥ Muwaṭṭa'* Mālik Ibn Anas”, Islamic Law Blog, special feature “*Muwatta'* Roundtable”, The program in Islamic Law at Harvard Law School Forum Roundtable on the recent publication of “*al-Muwaṭṭa'* – Recension of Yahya b. Yahya al-Laythī (d. 234/848) by Mālik b. Anas”, distributed through Harvard University Press, Harvard Law School (Cambridge, Massachusetts), 9 de diciembre de 2019.
En línea en: <https://islamiclaw.blog/2019/12/06/muwa%e1%b9%ad%e1%b9%ada%ca%be-roundtable-debates-on-free-will-and-predestination-in-the-12th-century-islamic-west-abu-bakr-ibn-al-%ca%bfarabis-468-1076-542-1147-or-543-1148-kitab-al-qabas/>.

obras. Esta tarea se ha visto facilitada por proyectos recientes como los siete volúmenes de la *Enciclopedia de la Cultura Andalusí* editada por la Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes bajo la dirección de Jorge Lirola, o la puesta a disposición del público del fichero HATA (Historia de los autores y transmisores de al-Andalus), que recoge los resultados de un proyecto homónimo dirigido por Maribel Fierro⁴. No obstante, aún queda mucho trabajo por hacer a pesar de que contamos con ediciones aceptables de un considerable volumen de esas obras desde hace ya varias décadas. Que pudieran surgir figuras de altísimo nivel como el propio de Ibn ‘Aṭīyya es, de hecho, suficientemente indicativo de la valoración que debe hacerse de la religión y de la actividad intelectual en este período, un nivel que hubiera sido imposible sin que las autoridades políticas se implicaran en este proceso de forma mucho más comprometida que la mera tolerancia o el "mirar hacia otro lado".

2. ‘Abd al-Ḥaqq Ibn ‘Aṭīyya y el contexto de la elaboración de su famoso comentario del Corán

Abū Muḥammad ‘Abd al-Ḥaqq b. Gālib b. ‘Aṭīyya es, sin lugar a dudas, una de esas figuras cuya vida y obra definen toda una época, con sus luces, sus sombras, sus contradicciones, sus cambios y sus sobresaltos⁵. Este "polifacético ulema" como ya lo define Ibn al-‘Abbār, nació en Granada en 481/1088-89. Estudió con su padre, Abū Bakr Gālib b. ‘Abd al-Raḥmān b. Gālib b. ‘Abd al-Ra’ūf Ibn ‘Aṭīyya (m. 518/1124), y con los dos tradicionalistas más reputados de al-Andalus en aquel momento: Abū ‘Alī al-Gassānī y Abū ‘Alī al-Ṣadafī. Las obras

⁴ En línea en http://kohepocu.cchs.csic.es/register/to/hata_kohepocu/database.

⁵ Para la biografía de Ibn ‘Aṭīyya, nos basamos en el trabajo de José María Fórneas que, a pesar del tiempo transcurrido desde su publicación, sigue siendo modélico en cuanto a despojo riguroso de las fuentes disponibles hasta entonces y claridad expositiva: Véase J.M. Fórneas, "Los Banū ‘Aṭīyya de Granada (II)*", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebráicos*, 26 (1977), pp. 27-60 y las fuentes allí citadas. Véanse también, en la misma revista y sobre otros miembros de la familia los números 25 (1976), pp. 69-80; y 27-28 (1978-79), pp. 65-77. Cito también algunos datos extraídos de mi "Los almorávides y la teología aṣ‘arī", p. 483 y de V. Lagardère, "La Haute Judicature à l'époque almoravid en al-Andalus", *Al-Qanṭara*, 7/1-2 (1986), pp. 135-228 en 220-221. R. El Hour, "Ibn ‘Aṭīyya al-Muḥāribī, ‘Abd al-Ḥaqq b. Gālib" en J. Lirola y J.M. Puerta (dirs.), *Biblioteca de al-Andalus*, vol. II, *De Ibn Adḥā a Ibn Buṣṣrā*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2009, pp. 409-414 n° 333 sigue básicamente lo ya dicho por Fórneas, prestando especial atención al contexto político. Están además las biografías de Ibn ‘Aṭīyya en árabe por parte de estudiosos contemporáneos de la exégesis coránica o insertas en las introducciones a las ediciones de las obras de Ibn ‘Aṭīyya. En general estas biografías, aunque deben ser tenidas en cuenta, adolecen de un cierto desconocimiento del contexto histórico e intelectual andalusí almorávid que es necesario incorporar al estudio de la obra de Ibn ‘Aṭīyya. En el fichero HATA la entrada correspondiente a Ibn ‘Aṭīyya lleva el número 541 de la sección correspondiente a Corán. Incluye una amplia relación de fuentes, manuscritos y estudios relevantes, aunque en la versión que he consultado no se citan las referencias bibliográficas cuyo contenido damos a conocer en este artículo.

En nuestra síntesis seguimos un orden más cronológico que temático para dar un mayor relieve de la relación del contexto político y social con las cuestiones de tipo religioso, ideológico e intelectual.

de 'Abd al-Ḥaqq dan testimonio también de su excelente formación en jurisprudencia, teología discursiva o *kalām*, lengua árabe y literatura.

En 508/1114 se produjo en Granada un enfrentamiento entre Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. 'Alī b. 'Abd al-Malik b. Samayūn al-Lawāṭī (Tánger 444/7-1052/1055-Tremecén 524/1130) por una parte, y los alfaquíes de la ciudad, por otra. Ibn Samayūn había sido nombrado cadí de Granada por Yūsuf b. Tāšufīn en 490/1097 y combatido con el ejército de 'Alī b. Yūsuf en Talavera en 503/1109. Fue sustituido por Abū Bakr al-Qulayī a quien "la gente de Granada pidió que ocupara el cadiazgo" tras la mencionada disputa. El episodio se saldó también con la salida -parece que voluntaria- de Abū Bakr Gālib Ibn 'Aṭiyya al Sūs, acompañado de su hijo, el cual, al parecer, había sido "menospreciado y encarcelado" por Mazdalī, gobernador almorávid de Granada y de Córdoba entre 505/1111, año de su nombramiento, y 508/1114, fecha de su muerte. Este personaje, que es calificado como "musulmán rigorista", durante el año que gobernó Valencia no concedió ninguno de los cargos de cadí y de *jaṭīb* a musulmanes andalusíes. Curiosamente, esas primeras disputas con las autoridades almorávides de Granada también se atribuyen al "excesivo rigor" de 'Abd al-Ḥaqq b. 'Aṭiyya.

De estas noticias tan ambiguas podemos sacar dos conclusiones: una la necesidad de tomar con suma cautela las caracterizaciones de "rigorismo" que preceden, y otra que entre los alfaquíes con los que se enfrentó Ibn Samayūn se encontraban Ibn 'Aṭiyya padre e hijo.

Cualquiera que fuera la causa de la desavenencia, la salida de al-Andalus no se produjo sin que el joven 'Abd al-Ḥaqq tratara, haciendo uso de sus grandes dotes literarias, de congraciarse con Mazdalī, siendo su fracaso lo que seguramente dio pie a describir el trato recibido en términos del menosprecio al que hemos aludido anteriormente. Lo sabemos gracias a una serie de cartas transmitidas por al-Faṭḥ b. Jāqān en sus *Qalā'id al-'iqyān* de las cuales Fórneas traduce algunos pasajes interesantes⁶. Una de ellas es un panegírico dedicado al "*qā'id* 'Abd Allāh Ibn Mazdalī", por el cual, según el compilador "Ibn 'Aṭiyya obtuvo estimación". En otra, que podría tener el mismo destinatario u otro igualmente poderoso, Ibn 'Aṭiyya alude a intrigas y calumnias contra él y se afana por manifestar su inocencia con la esperanza de recuperar su favor. En otra ocasión Ibn 'Aṭiyya transmite su pésame a Mazdalī por la muerte de su hermano Muḥammad. En otra, Ibn 'Aṭiyya lamenta la toma de Mallorca a los almorávides, episodio que Fórneas relaciona con la ocupación de las Baleares en 1115 por Ramón Berenguer III. En otra carta dirigida a su maestro el cadí y alfaquí Abū Sa'īd Jallūf b. Jalaf, Ibn 'Aṭiyya dice encontrarse en Valencia adonde había llegado acompañando a 'Abd Allāh b. Mazdalī en su campaña para defender Zaragoza.

La frecuente participación de 'Abd al-Ḥaqq en una serie de campañas militares de los almorávides en al-Andalus ya apunta a una reconciliación que se verá confirmada con su nombramiento como *qāḍī* de Almería por 'Alī b. Yūsuf

⁶ Véase, "Los Banū 'Aṭiyya de Granada (II)*", pp. 39-54.

b. Tāšufīn (m. 537/1143) en *muḥarram* 529/octubre-noviembre 1134. En una época tan convulsa, con un gobierno en plena decadencia, incapaz de evitar la desintegración interna de su territorio y de frenar el avance de los cristianos por el norte y de los almohades por el sur, los problemas estaban lejos de haber terminado para ‘Abd al-Ḥaqq, como veremos más adelante. Mientras tanto tuvo tiempo de enseñar hadiz y *fiqh* a un nutrido grupo de discípulos y de componer sus obras. Entre estas últimas destacan el *Fihris* o *Fahrasa*, catálogo de maestros y obras estudiadas con ellos, y un voluminoso comentario del Corán titulado *al-Muḥarrar al-Wayîz* ("El Preciso Conciso") *fī tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*.

Al tiempo que documenta el curso seguido por el autor y por su padre en el aprendizaje de distintas disciplinas como el *kalām* aš‘arí, el *Fihris* ha permitido a quienes lo han estudiado reconstruir importantes redes de transmisión de la ciencia en al-Andalus en los siglos XI y XII y observar el paso de la transmisión y asimilación de obras traídas de fuera hacia la producción de contribuciones originales⁷. El comentario coránico, por su parte, ilustra bien la culminación de ese proceso. A pesar de que está disponible en varias ediciones y de su prestigio como modelo de exégesis coránica medieval, *al-Muḥarrar al-Wayîz* ha despertado muy poco interés entre los islamólogos españoles. La breve introducción a la metodología y a la significación de la obra que sigue se basa en un análisis reciente de Vincent Cornell al que incorporamos también algunas interesantes observaciones de José María Fórneas⁸.

Según Cornell, el *Muḥarrar* constituye el estadio inmediatamente anterior a la plena madurez de la exégesis coránica andalusí, un proceso que se alcanza con *al-Īmī li-ahkām al-Qur’ān* de Ibn Farḥ al-Qurṭubī (m. 671/1273)⁹ mientras que para algunos especialistas árabes el *Muḥarrar* representa la singularidad de la exégesis del Corán hecha desde al-Andalus. Como declara el propio Ibn ‘Aṭiyya en el prólogo de la obra, se trata de un comentario inclusivo e integrador (*īmī*) que aplica distintas ciencias religiosas a la interpretación del texto sagrado de forma clara y concisa, en un estilo accesible a lectores no especializados en las complejidades de la teología racional y muy didáctico. Ello explica el éxito alcanzado por la obra tanto en el Oriente como en el Occidente islámico en los siglos siguientes a su composición. Sin embargo, y a pesar de esta buena recepción, parece que su transmisión en las décadas inmediatamente posteriores a la muerte de su autor fue bastante escasa¹⁰.

⁷ Véase J. Zanón, "La actividad intelectual: las ramas del saber. Centros y métodos de conocimiento" en M. J. Viguera (dir.), *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades. Siglos XI a XIII, Historia de España Menéndez Pidal*, VIII-2, Madrid, Espasa Calpe, 1997, pp. 551-84, en 558.

⁸ Véase V. Cornell, "‘*Ilm al-Qur’ān* in al-Andalus. The *Tafsir muḥarrar* in the works of three authors", *Jusur: The UCLA Journal of Middle Eastern Studies* 2 (1986), pp. 63-81 y Fórneas, "Los Banū ‘Aṭiyya de Granada (II)*", pp. 54-60.

⁹ Sobre la vida y la obra de Ibn Farḥ al-Qurṭubī véase ahora D. Serrano Ruano, "Al-Qurṭubī" en *Encyclopaedia of the Qur’ān*, General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC.

En línea en <http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_050504>.

¹⁰ Zanón, "La actividad intelectual", p. 558.

El comentario de Ibn 'Aṭīyya presta atención al Corán como fuente de la *ṣarī'a*, al tiempo que expone y analiza las expresiones coránicas y las implicaciones de los usos lingüísticos, las estructuras gramaticales, las diferentes lecturas y sus sentidos¹¹. Las opiniones de los expertos en *kalām* son sometidas a un análisis crítico; se mencionan interpretaciones alternativas con el objetivo declarado de neutralizar "las desviaciones heterodoxas de los partidarios de la interpretación alegórica [cuando no es necesaria] y las de los bāṭiníes"¹². Sin embargo, Cornell nota que a pesar de tener a los bāṭiníes en el punto de mira, la manera en que Ibn 'Aṭīyya define el término *aya* en el sentido de símbolo o signo abre la puerta a una comprensión más mística de las descripciones del Corán sobre objetos y sucesos del mundo material. Fórneas, por su parte, ya se había hecho eco de una cierta contradicción entre la intención de alejarse de alegorías innecesarias y esoterismos, por una parte, y la presencia de Ibn 'Aṭīyya en una *riwāya* mística documentada en la *Fahrṣa* de Ibn 'Aṣṭība (m. 1224/1809). En esta misma línea, Cornell señala que la propuesta de percibir a Dios a través de sus obras que recoge el *Muḥarrar* es la misma que la que está en el origen del panteísmo de los sufíes monistas. A la luz de estas conexiones, concluye Cornell, el frecuente recurso al *Muḥarrar* por parte de Abū l-Ḥasan al-Šādīlī no debe sorprendernos.

Se desconoce la fecha en que Ibn 'Aṭīyya abandonó la judicatura de Almería, aunque es de suponer que permaneció en ese cargo hasta 541, cuando recibió el nombramiento como cadí de Murcia. El 25 de ramadán de ese año/28 de febrero de 1147 se puso de camino, pero cuando se dirigía a casa de su pariente político Abū 'Abd al-Raḥmān b. Ṭāhir se le impidió entrar "por hostilidad hacia él" y fue desviado a Lorca, donde le sorprendió la muerte. En el trayecto de Murcia a Lorca estuvo acompañado de Ibn Abī Ŷamra, el cual obtuvo permiso del maestro para transmitir su *tafsīr*.

Todo lo que podemos decir sobre las razones exactas de la mencionada "hostilidad" es que el antecesor de Ibn 'Aṭīyya en el cadiazgo de Murcia, Abū 'Abd Allāh Ibn Abī Ŷa'far, había tomado el poder en la ciudad en 539/1144 aprovechando la ola de levantamientos generalizados contra los almorávides que en aquellos días recorrió al-Andalus¹³. En el otoño de 540/1145 el precario control del territorio que aún mantenían los almorávides experimentó una cierta mejoría y cuando Ibn Abī Ŷa'far se dirigía a Granada con 2000 caballeros para ayudar a la toma de la alcazaba en la que un contingente almorávid resistía contra los rebelados, se vieron sorprendidos por un ejército enviado desde el Magrib como refuerzo. A resultas de este encuentro, Ibn Abī Ŷa'far perdió la vida, su tropa fue desmantelada y masacrada y aunque por poco tiempo, Granada volvió al control de los almorávides. A finales de 1146 Murcia seguía

¹¹ Cornell, " *ʿIlm al-Qur'ān in al-Andalus*", pp. 73-74.

¹² Véase Fórneas, "Los Banū 'Aṭīyya de Granada (II)*", p. 58.

¹³ Por lo que respecta a la manera en que un grupo social concreto, el de los cadíes, reaccionó y aprovechó esta coyuntura manifestando así el alcance de la autoridad que eran capaces de ejercer más allá de las cuestiones estrictamente jurídicas y judiciales véase M. Fierro, "The *Qāḍī as ruler*" en *Saber religioso y poder político en el Islam*, Madrid, AEI, 1994, pp. 71-116, esp. pp. 87-103.

sumida en luchas intestinas. Dos bandos se disputaban el poder: el de Ibn Farāy al-Ṭagrī y el de Ibn 'Iyād, este último representado por Abū 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Sa'd b. Mardaniš. A falta de otras explicaciones puede aventurarse que la expulsión de Ibn 'Aṭiyya fuera una escenificación del rechazo que despertaba un representante intruso de la legitimidad almorávid, sin más trasfondo ideológico.

3. Acusaciones de zandaqa y de filo-mu'tazilismo contra 'Abd al-Ḥaqq Ibn 'Aṭiyya

Hay otros aspectos oscuros de la vida de Ibn 'Aṭiyya a los que también merece la pena prestar atención. En concreto nos referimos a las acusaciones de *zandaqa* y de mu'tazilismo que consta se formularon contra él en vida y tras su muerte, dentro y fuera de al-Andalus respectivamente. En este artículo nos proponemos hacer una relectura de dichas acusaciones con el fin de poder arrojar algo de luz sobre el trasfondo ideológico de los conflictos en los que se vio implicado nuestro sabio, y viceversa, sobre las motivaciones políticas de esas acusaciones, al menos en origen. Reconsiderar todas estas evidencias nos puede llevar también a ampliar nuestro conocimiento sobre la difusión del mu'tazilismo en el al-Andalus tardo-almorávid y plantear si podemos sumarnos a la tesis de que en esta región concreta del mundo islámico la implantación de dicha doctrina como tal fue "un fantasma que nunca existió"¹⁴.

3.1. Acusación de zandaqa

Dicha acusación es mencionada por al-Zarkašī (s. XV) —historiador con un punto de vista favorable a los almohades— a partir de su maestro el cadí y muftí Aḥmad b. Muḥammad al-Qal'yānī, con intención de exonerar a Ibn 'Aṭiyya. Se hacen eco de la noticia Fórneas y los editores del *Fihris*, entre otros¹⁵. Al parecer se decía que un cierto literato entró al campamento de 'Abd al-Mu'min y se

¹⁴ Véase S. Stroumsa, "The Mu'tazila in al-Andalus: The Footprints of a Phantom", *Journal of Intellectual History of the Islamicate World*, 2 (2014), pp. 80–100. En este artículo se pasa por alto el período almorávid, lo cual no es más que un reflejo de la laguna correspondiente en la investigación previa sobre el tema. Apoyándose en una propuesta previa de Gregor Schwarb, lo que la autora propone es precisamente compensar la falta de fuentes -que no es tan aguda como ella piensa y así tratamos de mostrarlo en este artículo- incorporando la perspectiva de los sabios judíos. Véase Gregor Schwarb, "Mu'tazilism in the age of Averroes" en P. Adamson (ed.), *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the 6th/12th century*, Londres, Warburg Institute, 2011, pp. 251-282.

¹⁵ Véase Fórneas, "Los Banū 'Aṭiyya de Granada (II)*", pp. 36-37; M. Abū l-A'ṣfān y M. al-Zāhī, "Muqaddimat al-taḥqīq. Al-mu'allif: Abū Muḥammad 'Abd al-Ḥaqq b. 'Aṭiyya" en *Fihris Ibn 'Aṭiyya*, Beirut, Dār al-Garb al-Islāmī, 1983 (2ª ed.), p. 37. Ambos estudios citan *Ta'rīj al-dawlatayn al-muwahḥidiyya wa-l-ḥafṣiyya*, ed. M. Mādūr, Tunis, Al-Maktaba al-'Aṭī, 1966, p. 9, trad. E. Fagnan, *Chronique des almohades et des hafçides attribuée a Zerkechi; traduction française d'après l'édition de Tunis et trois manuscrits*, Constantina, Imprimerie Adolphe Braham, 1895, p. 10.

encontró allí con unos almerienses que se quejaban de su cadí, el *imām* 'Abd al-Ḥaqq b. Gālib [b. 'Aṭiyya] porque había supuestamente incurrido en *zandaqa*. Entonces el literato recitó los siguientes versos:

En materia de religión la gente de Almería carece de rectitud (*jalāq*) - hacen graves acusaciones de impiedad (*yufassiḡūn ... tafsiḡ^m*) contra los cadíes justos (*quḏāt al-'adl*)

Dijeron que 'Abd al-Ḥaqq había incurrido en *zandaqa* - les dije: ¡Por Dios! 'Abd al-Ḥaqq no es ni mucho menos un *zindīq*

Como ya nota Fórneas, la noticia contiene un importante error histórico, pues es imposible que la autoridad ante la que se quejaron los almerienses fuera el primer califa almohade, 'Abd al-Mu'min. Sin embargo, las acusaciones de mu'tazilismo contra nuestro sabio que conocemos a través de otras fuentes y estudios y que vamos a examinar en lo sucesivo, aconsejan otorgarle credibilidad y certifican que las dudas sobre su "ortodoxia" surgieron cuando aún vivía. Además, si sustituimos a 'Abd al-Mu'min por el emir almorávid 'Alī b. Yūsuf b. Tāšufīn, quizá nos encontremos ante una explicación de las razones por las que Ibn 'Aṭiyya tuvo que salir de Almería, probablemente ayudado por el propio emir quien, al confiarle la judicatura de Murcia, habría creído cumplir un doble objetivo: poner a salvo a un apreciado sabio y colocar en Murcia a un partidario suyo. En este contexto la polémica que sabemos mantuvo Ibn 'Aṭiyya con al-Ruṣātī muy probablemente en Almería, pues allí fue donde el filósofo Ibn Ṭufayl pudo estudiar con ambos, adquiere un nuevo sentido. Al biografiar a al-Ruṣātī en su *Mu'jam* Ibn al-'Abbār menciona que Ibn 'Aṭiyya había criticado duramente varios pasajes del libro de al-Ruṣātī sobre las genealogías de los Compañeros del Profeta titulado *Iqtibās al-anwār wa-iltimās al-azhār*, críticas que Ibn al-'Abbār juzga no exentas de parcialidad e injusticia. En respuesta, al-Ruṣātī compuso una refutación titulada *Izhār fasād al-i'tiqād bi-bayān sū' al-intiqād*¹⁶. De esta polémica no sabemos más. Sería aventurado establecer una relación directa de la misma con la acusación de *zandaqa* pero cabe pensar que la confrontación entre ambos sabios escalara al punto de hacer la permanencia de Ibn 'Aṭiyya en Almería insostenible. En sus estudios sobre la heterodoxia en al-Andalus Maribel Fierro ha insistido en el trasfondo político o no estrictamente religioso de una buena parte de las acusaciones de *zandaqa* que ha conseguido recopilar y en la necesidad de verlas como parte de la amplia variedad de mecanismos de inclusión en y exclusión del concepto hegemónico de comunidad elaborado por los ulemas y así mantener su posición de privilegio dentro de ella¹⁷.

Fierro alude al caso de Ibn 'Aṭiyya y especula con la posibilidad de que estuviera motivado por su seguimiento de las doctrinas de la escuela teológica

¹⁶ Véase Fórneas, "Los Banū 'Aṭiyya de Granada (II)*", p. 39.

¹⁷ Véase, por ejemplo, "Religious dissension in al-Andalus: ways of exclusion and inclusion", *Al-Qanṭara*, XXII/2 (2001), pp. 463-487.

aš'arí¹⁸. La investigación sobre la difusión del aš'arismo realizada desde que Fierro avanzó la hipótesis mencionada hasta hoy ha mostrado que la mera profesión del aš'arismo difícilmente pudo ser la causa de una acusación tan grave. Sin embargo, no puede descartarse que alguna opinión suya sobre cuestiones teológicas fuera sacada de contexto de forma malintencionada, o mal interpretada, como vamos a ver enseguida sucedió en el caso de su supuesto mu'tazilismo. Además, es necesario tener presente que aunque en época de Ibn 'Aṭiyya la cúpula del poder almorávid consideraba el cultivo del aš'arismo no ya como algo legítimo sino aconsejable, el *kalām* seguía siendo una disciplina que interesaba a una selecta minoría de ulemas y despertaba muchos recelos entre el común de los alfaquíes mālikíes¹⁹.

Resulta paradójico que Ibn 'Aṭiyya terminara siendo acusado de filo mu'tazilismo a pesar de que, como ya hemos apuntado, en la declaración de propósitos y metodología con la que introduce su *tafsīr* afirma haber consignado "las opiniones exegéticas de los sabios adscritas a ellos, así como los virtuosos antepasados acogieron las acepciones puramente árabes del Libro de Dios, libres de la desviación heterodoxa de los que profesan la alegoría o el esoterismo. Cuando en uno de los sabios que gozan de buena reputación ocurre un vocablo que tiende un tanto a los propósitos de los heterodoxos, pongo en guardia frente a él"²⁰. Su caso no es único. Otro de los más importantes aš'aríes de este período, si no el más importante, Abū Bakr Ibn al-'Arabī, fue acusado de sostener el pre-determinismo extremo (*qāla bi-l-ŷabr*), a pesar de sus denodados esfuerzos por rebatir esa misma doctrina²¹. Curiosamente a él también se le atribuyó un "excesivo rigor" en el ejercicio del cadiazgo²². Es también muy conocida la acusación de literalismo y antropomorfismo teológico lanzada de forma genérica contra los almorávides a pesar de sus esfuerzos por promover el aš'arismo en los territorios sobre los que gobernaban y así, una mayor apertura hacia el recurso a la razón como criterio interpretativo de los textos sagrados²³.

¹⁸ "Religious dissension in al-Andalus", p. 466.

¹⁹ Véase Serrano Ruano "Los almorávides y la teología aš'arí".

²⁰ Véase Fórneas, "Los Banū 'Aṭiyya de Granada (II)*", p. 58.

²¹ Véase S. A'rāb, *Ma' al-qāḍī Abī Bakr Ibn al-'Arabī*, Beirut, Dār al-Garb al-Islāmī, 1987, pp. 177-179, citando *Azhār al-riyāḍ fī qjbār 'Iyāḍ* de al-Maqqarī.

²² Véase una visión muy matizada del supuesto rigorismo de Ibn al-'Arabī en P. Cano, A. García y A. Tawfiq, "Ibn al-'Arabī al-Ma'āfirī, Abū Bakr" en J. Lirola y J.M. Puerta (dirs.), *Biblioteca de al-Andalus*, vol. II, *De Ibn Adhā a Ibn Bušrā*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2009, pp. 129-158.

²³ Véase D. Serrano Ruano, "Por qué llamaron los almohades antropomorfistas a los almorávides" en M. Fierro, P. Cressier y L. Molina (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid: CSIC/Casa de Velázquez, 2005, vol. II, pp. 815-852.

3.2. *Ibn Taymiyya, Ibn 'Arafa e Ibn Ḥaṣṣar al-Haytamī critican los sesgos mu'tazilíes del tafsīr de Ibn 'Aṭīyya*

Es posible pues que la acusación de *zandaqa* esté directamente relacionada con otras acusaciones de mu'tazilismo que sí nos constan y por varias vías, pero puesto que no podemos asegurarlo, lo mejor es mantener la cautela hasta disponer de evidencias más concretas. Nuestra impresión es que lo que en un principio pudo ser una acusación genérica de *zandaqa* motivada por enemistad, por rivalidad o por interés político, terminara creando un halo de sospecha y de "mala reputación" en torno a Ibn 'Aṭīyya que podría haber influido negativamente en la manera en que autores posteriores leyeron su comentario coránico —principal objeto de las críticas— viendo inclinaciones mu'tazilíes donde no las había. La falta de base para hacer esas acusaciones ha sido argumentada de forma muy convincente por los responsables de al menos una de las ediciones del *Muḥarrar* y sobre todo, por el experto egipcio en teología islámica 'Abd al-Wahhāb 'Abd al-Wahhāb Fā'id en el tercer capítulo de su monografía sobre esta misma obra, publicada en 1973²⁴. Nuestro tratamiento de la cuestión sigue el hilo argumental de este último estudio.

La más temprana y la más grave de esas acusaciones dada la fama y el prestigio de su autor es la formulada por Ibn Taymiyya (m. 728/1328) en su epístola *Muqaddima fī uṣūl al-tafsīr*. Allí Ibn Taymiyya reconoce que "el comentario de Ibn 'Aṭīyya y otros de su mismo estilo seguía más de cerca la sunna y el consenso y estaba más a salvo de la innovación (*bid'a*)" que el famoso *al-Kaṣṣāf* de al-Zamajšarī. Sin embargo, añade, si Ibn 'Aṭīyya "hubiera transmitido las palabras de los píos ancestros tal cual se mencionan en los *tafsīres* tradicionales hubiera sido mejor pues, a menudo, toma del comentario de Muḥammad Ibn Ḥarīr al-Ṭabarī -que es de los mejores y más valiosos que se han escrito- pero omitiendo lo que Ibn Ḥarīr tomó a su vez de los píos ancestros. Y menciona lo que supuestamente es la opinión de los verificadores (*al-muḥaqqiqūn*) pero en realidad a quien se refiere es a un grupo de expertos en *kalām* que establecieron sus fundamentos (*qarrarū uṣūla-hum*) sobre bases similares (*bi-ṭuruq min ḡins*) a aquellas sobre las cuales los mu'tazilíes establecen los suyos. Es cierto que están más cerca de la sunna que del mu'tazilismo pero conviene que a cada uno se le reconozca lo que es suyo y que se dé a conocer que [sus palabras] forman parte del corpus exegético de una determinada escuela [y no de la tradición exegética de autoridad]"²⁵.

En una de sus fetuas Ibn Taymiyya adopta un tono algo más conciliador señalando que el comentario de Ibn 'Aṭīyya es "mejor que el de al-Zamajšarī,

²⁴ Véase al-R. al-Fārūq, 'AA. b. Ibrāhīm al-Anṣārī *et al.*, "Muqaddima: ... Al-ta'rīf bi-l-mu'allif" en *idem* (eds.), *Tafsīr Ibn 'Aṭīyya. Al-Muḥarrar al-waḡīz. Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, Doha, Wizārat al-Awqāf wa-l-Šu'ūn al-Islāmiyya fī Qaṭar, 1328/2007 (2ª ed.), pp. 33-37; 'Abd al-Wahhāb 'Abd al-Wahhāb Fā'id, *Manḥaḡ Ibn 'Aṭīyya fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, El Cairo, al-Hay'a al-'Āmma li-Šu'ūn al-Maṭābi' al-Amīriyya, 1393/1973, pp. 219-262.

²⁵ Véase 'Abd al-Wahhāb Fā'id, *Manḥaḡ Ibn 'Aṭīyya fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, pp. 219-220 citando *Muqaddima fī uṣūl al-tafsīr* de Ibn Taymiyya, p. 23.

más correcto en lo que respecta a la transmisión de materiales ajenos y más alejado de las innovaciones. La aportación original del autor sobre la base de sus propias investigaciones es también mayor" pero no puede evitar añadir: "aunque incluye algunas [innovaciones]". "No es solo mejor" añade "sino mucho mejor e incluso es probablemente el que debe prevalecer de entre estos comentarios [que se desvían un tanto de la senda marcada por los píos ancestros]"²⁶.

Con el tiempo estas observaciones alcanzaron tanta repercusión en el Oriente y el Occidente islámico que se pidió al teólogo aš'arí, alfaquí šāfi'ī y tradicionista egipcio Aḥmad b. Ḥaḡar al-Haytamī (m. 974/1566) que emitiera una fetua sobre si en el *tafsīr* de Ibn 'Aṭīyya había mu'tazilismo. Y respondió:

sí, esa afirmación está bastante justificada (*hal fī tafsīr Ibn 'Aṭīyya i'tizāl... na'am fī-hi šay'un kati'un*), hasta el punto de que el imām verificador [Ibn 'Arafa] al-Mālikī (m. 803/1401) dijo: «suscita más temor frente al innovador que [al-Kaššāf] de al-Zamajšarī, porque cuando advierto a la gente de que al-Zamajšarī es un innovador, no me cuesta convencerles de que deben ser cautelosos con su comentario pues su mu'tazilismo y su discrepancia con respecto a lo correcto son de sobra conocidos por ellos, habiéndole ellos declarado un innovador, un extraviado, un perverso y un ignorante en más de una ocasión. Sin embargo, Ibn 'Aṭīyya, aunque es sunní, no deja de introducir [en su comentario] opiniones de algunos mu'tazilíes que resultan de una aproximación mu'tazilí a la exégesis coránica y que él afirma sin advertir contra ellas. De esta manera alguien puede pensar que son sunníes y que las doctrinas que cita a partir de ellos proceden de [una interpretación] de las fuentes que está en vigor, no siendo ese el caso ni mucho menos. Así pues, el perjuicio que representa el comentario coránico de Ibn 'Aṭīyya es mucho mayor para la gente que el de *al-Kaššāf*²⁷.

De un tradicionalista ḥanbalí como Ibn Taymiyya podíamos esperar una cierta reticencia, pero que sus críticas fueran replicadas e incluso intensificadas por otros sabios que compartían con Ibn 'Aṭīyya escuela teológica e incluso jurídica como es el caso de Ibn 'Arafa, es indicativo de varias cosas a la vez: el contexto problemático de la recepción del *Muḡarrar*, los peligros en los que se podía caer por aplicar una metodología racional a la exégesis coránica en un clima de extrema suspicacia frente al mu'tazilismo y la "heterodoxia" —susplicacia quizá justificada, pues los críticos de Ibn 'Aṭīyya son figuras de un merecido prestigio intelectual— pero también, y es lo más llamativo, del éxito del método interpretativo aplicado por Ibn 'Aṭīyya pues por paradójico que resulte, si hay algo que reflejen claramente las críticas antes mencionadas es el gran impacto y difusión alcanzado por el *Muḡarrar*.

²⁶ Véase 'Abd al-Wahhāb Fā'id, *Manḡay Ibn 'Aṭīyya fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, p. 220, citando *Fatāwā Ibn Taymiyya*, II, p. 194.

²⁷ Véase 'Abd al-Wahhāb Fā'id, *Manḡay Ibn 'Aṭīyya fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, p. 220 citando *al-Fatāwā al-ḡadītiyya* de al-Haytamī p. 172.

4. Exoneración de Ibn 'Aṭiyya

Partiendo de las fuentes citadas anteriormente, 'Abd al-Wahhāb Fā'id lleva a cabo un análisis exhaustivo de los pasajes del *Muḥarrar* que podrían haber servido de base a la polémica, llegando a la conclusión de que no hay razón para acusar a su autor de un cierto filo mu'tazilismo, en clara contradicción con lo dicho por Ibn Ḥaṣṣar al-Haytamī. Aunque reconocemos haber quedado convencidos por la cuidadosa argumentación de Fā'id²⁸, al reproducirla en los párrafos que siguen nuestro interés no es tanto persuadir al lector de la ortodoxia de Ibn 'Aṭiyya como ilustrar su pensamiento teológico y proporcionar una especie de guía a las partes relevantes de su *Muḥarrar*.

Fā'id divide sus argumentos en "formales" y "sustantivos". Entre los primeros está el hecho de que Ibn 'Aṭiyya profesara la doctrina jurídica mālikī, la cual, por norma general, no se combina con el mu'tazilismo sino, en todo caso, con la escuela teológica aš'arī, plenamente reconocida como parte constitutiva de la sunna²⁹. El segundo argumento formal, que en realidad es una prolongación del anterior, es que estudió la doctrina aš'arī a partir de las obras escritas por los principales maestros de la escuela hasta su época³⁰. Su *Fihris*, de hecho, es una de las principales fuentes de las que disponemos para conocer las obras de esta temática que circulaban en al-Andalus en la primera mitad del siglo XII³¹. Tampoco consta que entre sus fuentes para conocer la teología islámica se contara ningún tratado mu'tazilí, excepto las obras de Abū 'Alī al-Fārisī cuyas doctrinas Ibn 'Aṭiyya trata de rebatir en su *tafsīr*. Ninguno de estos argumentos nos parece definitivo si tenemos en cuenta que en el Occidente islámico se atribuyó a un teólogo un poco anterior a Ibn 'Aṭiyya y considerado aš'arī como él -Ibn Tūmart (m. 524/1130)- la doctrina típicamente mu'tazilí de la negación de los atributos divinos³². Más convincente nos resulta el tercer

²⁸ Al contrario de lo que sucede, por ejemplo, a Abdulmuttalip Arpa, autor de un artículo en el que intenta defender a Ibn Taymiyya y al resto de críticos del trato demasiado severo al que, según él, Fā'id les somete en su estudio. Al mismo tiempo, Arpa suscribe la necesidad de enfatizar el respeto por la sunna de Ibn 'Aṭiyya. Véase "al-Ittiyāh al-i'tizālī fī tafsīr Ibn 'Aṭiyya al-Andalusī", *International Journal of Social Science Studies*, 64/3 (2017), pp. 159-166.

²⁹ *Manḥaṣṣat Ibn 'Aṭiyya fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, pp. 221-222.

³⁰ Fā'id, *Manḥaṣṣat Ibn 'Aṭiyya fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, p. 222.

³¹ Véase J.M. Fórneas, "Al-Tamhīd de al-Bāqillānī y su transmisión en al-Andalus", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebráicos*, 27-8 (1977-9), pp. 433-40; *Idem*, "De la transmisión de algunas obras de tendencia aš'arī en al-Andalus", *Awraq*, 1 (1978), pp. 4-11.

³² Aunque en los últimos años se había llegado a un cierto consenso en rechazar que exista base en los escritos teológicos atribuidos a Ibn Tūmart para contarle entre los partidarios de la negación de la realidad de los atributos divinos, Jan Thiele ha aportado recientemente nuevas evidencias que obligan a reabrir el debate y a admitir como mínimo que la posición almohade sobre el tema experimentó cambios de orientación muy significativos en época de 'Abd al-Mu'min. Véase Jan Thiele, "Debates on anthropomorphism among the Ash'arites of the Islamic west", Ponencia dentro del Panel #6/089.1 "Transcendentalism and Anthropomorphism: The Assimilation of Conflicting Discourses in Islamic Thought (10th - 14th centuries)", European Academy of Religion Annual Conference 2019, Bolonia (Italia),

argumento formal esgrimido por Fā'id y es que los dos exégetas andalusíes más influidos por Ibn 'Aṭiyya y que citan más profusamente su *tafsīr*, Ibn Farḥ al-Qurṭubī e Ibn Jayyān al-Ta'ālabī al-Garnāṭī, no hagan la más mínima alusión a la presencia de supuestos sesgos mu'tazilíes en el mismo³³.

A continuación, 'Abd al-Wahhāb Fā'id se ocupa de lo que él llama argumentos sustantivos, es decir, a mostrar sobre la base del propio *Muḥarrar* cuál es la posición de Ibn 'Aṭiyya en las cuestiones que dividían a mu'tazilíes y aš'aríes y así determinar si es legítimo tacharlo de tibieza o de cercanía con lo que defendían los primeros. Y lo hace despejando de forma convincente cualquier posible duda respecto a la "ortodoxia" de nuestro sabio y dejando en mal lugar a sus críticos por haber hecho afirmaciones tan delicadas sacando las opiniones de Ibn 'Aṭiyya de contexto y sin tener en cuenta el conjunto de su *Muḥarrar*³⁴.

4.1. Debates en torno a la cuestión de la unicidad, esencia y atributos divinos

Por lo que respecta a la unicidad, la esencia y los atributos divinos, Ibn 'Aṭiyya argumenta dentro del marco del trascendentalismo propio de los aš'aríes, por ejemplo, al comentar Corán II, 29; VI, 3 y XVI, 50 donde niega que Dios pueda ser concebido como un cuerpo o comparado con los seres creados, o que esté sujeto a accidentes. Respecto a los atributos divinos cuya interpretación pueda dar pie a concebir a Dios como un cuerpo o con características propias de los seres creados, las secciones sobre Corán V, 64; II, 115, o XI, 37 del *Muḥarrar* dan pie a pensar que Ibn 'Aṭiyya era más partidario de darles una interpretación metafórica (*ta'wīl*) que de la doctrina más conservadora del *tafwīd* (es decir, creer en ellos tal cual sin inquirir en su significado, defiriéndolo a Dios), aunque el exégeta no cuestiona ni la ortodoxia ni la legitimidad de esta segunda opción³⁵.

Los atributos divinos constituyen uno de los principales puntos de fricción entre mu'tazilíes y aš'aríes. Ibn 'Aṭiyya afirma su realidad (por ejemplo al comentar Corán IV, 166 y II, 34), rechazando explícitamente la posición contraria de los mu'tazilíes (por ejemplo al comentar Corán II, 165 y II, 255). Al

European Academy of Religion, 4-7 de marzo de 2019; Idem, "Revisiting the relationship between Almohad and Ash'arī doctrine", ponencia presentada al Seminario internacional "Mosaics of al-Andalus: New Trends for Old Issues", CNERU-Universidad de Córdoba, 20 de febrero de 2020.

³³ Fā'id, *Manḥaṣṣ Ibn 'Aṭiyya fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, pp. 222-223. Sobre el testimonio de Abū Ḥayyān al-Garnāṭī véase también Fórneas, "Los Banū 'Aṭiyya de Granada (II)*" p. 55, donde se recogen las valoraciones positivas de Ibn Jaldūn -gran rival de Ibn 'Arafa- y de Ibn Sa'īd al-Magribī.

³⁴ La forma más práctica de citar un *tafsīr* que sigue el orden de aparición de las azoras y dentro de estas, el de las aleyas del Corán, especialmente cuando existen varias ediciones de éste como en el caso del *Muḥarrar*, es indicar el número de azora y de aleya comentados, y ése es el sistema que vamos a utilizar en lo sucesivo.

³⁵ Fā'id, *Manḥaṣṣ Ibn 'Aṭiyya fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, pp. 229-233.

comentar Corán IV, 164 defiende el carácter increado del Libro Sagrado y de la palabra de Dios, doctrina contraria a la que sostienen los mu'tazilíes que lo consideran creado y, por tanto, contingente. Centrándose en Corán II, 117 y III, 47 Ibn 'Aṭīyya refuta la opinión de Abū 'Alī al-Fārisī según la cual las aleyas del Corán relativas a la palabra de Dios, atributo divino, han de ser interpretadas en sentido metafórico a la manera en que lo hacen los mu'tazilíes porque, aunque desde un punto de vista estrictamente lingüístico sería lícito anteponer el sentido metafórico al literal, hacerlo implicaría que la palabra de Dios es creada, lo cual debe ser rechazado³⁶. Poco después, y esto es importante, al ocuparse de la aleya 59 de la misma azora III (Āl 'Imrān) cita las dos opiniones anteriores sin advertir de que la opinión de los mu'tazilíes sobre la interpretación de las referencias coránicas a la palabra de Dios es errónea (*fāsīd*), no considerando necesario repetir la refutación de la misma llevada a cabo poco antes. Sin embargo, como bien señala 'Abd al-Wahhāb Fā'id, no es lícito inferir que Ibn 'Aṭīyya pretenda con ello introducir una interpretación mu'tazilí en su comentario, afirmándola sin advertir al lector en contra de ella, que es de lo que le acusó Ibn Ḥayyār al-Haytamī³⁷.

4.2. La visión de Dios en el Más Allá

Por lo que respecta a otra de las grandes cuestiones que dividían a mu'tazilíes y sunníes, la visión de Dios en el Más Allá, Ibn 'Aṭīyya cita opiniones y argumentos esgrimidos desde ambos bandos con la intención de mostrar la preponderancia de los sunníes sobre los mu'tazilíes. Por ejemplo, al comentar Corán VI, 103 afirma que los sunníes son unánimes en que los creyentes verán a Dios el día del Juicio Final y que esto se puede demostrar mediante argumentos racionales y textuales. Refuta la opinión de los mu'tazilíes que niegan que dicha visión deba entenderse en sentido literal pues según ellos, tal cosa implicaría que Dios es visible, o que puede ser aprehendido o percibido de alguna manera o que está en algún lugar (*muqābil^{an} li-l-ra'y aw mutahayyiz^{an} aw ḥāl^{an} fī makān*). Igualmente rechaza la interpretación de la raíz "naẓara" en Corán LXXV, 23 en el sentido de *intaẓara*, o "esperar", alegando que no se sostiene desde un punto de vista lingüístico. En opinión de Ibn 'Aṭīyya el término debe interpretarse en sentido literal de mirar o ver. Asimismo, rechaza el recurso de los mu'tazilíes al segmento "*lā yudriku-Hu al-abṣār*" de Corán VI, 103 para sustentar su negativa de que Dios pueda ser visto el día del Juicio Final, señalando que esas palabras se refieren exclusivamente a la posibilidad de verlo en este mundo. Añade que es necesario distinguir entre la visión (*ru'ya*) y la percepción (*idrāk*) pues esta última implica abarcar al objeto de forma íntegra

³⁶ Fā'id, *Manḥay Ibn 'Aṭīyya fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, pp. 233-236. Abū 'Alī al-Fārisī, tal como señala Fā'id citando *Ta'rīj Bagdād*, VII, 267, fue acusado de mu'tazilismo.

³⁷ Fā'id, *Manḥay Ibn 'Aṭīyya fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, pp. 236-237.

(*al-iḥāṭa al-šāmila*) y desde todos los ángulos o direcciones, algo que es imposible en relación con Dios; Dios puede ser visto pero no abarcado³⁸.

El recurso a otras aleyas por parte de los mu'tazilíes para sustentar su doctrina de la imposibilidad de la visión de Dios el día del Juicio Final es objeto de discusión y refutación en otros pasajes del *Muḥarrar*. Por ejemplo, Ibn 'Aṭiyya señala que Corán VII, 143 se refiere a la visión de Dios en este mundo, únicamente. Respecto a esgrimir Corán X, 26 con el mismo objetivo, Ibn 'Aṭiyya les contrapone el significado de Corán XI, 46 y II, 261, sumándose a la interpretación de la mayoría (*al-ḡumhūr*) de *al-ḥusnà* y de *al-ziyāda* en Corán X, 26 en el sentido de *al-ḡanna*, "el Paraíso" y de "mirar hacia la cara de Dios", respectivamente. A continuación, alude a una interpretación muy alejada de la posibilidad de la visión según la cual *al-ḥusnà* significa *al-ḥasana* o "acto de obediencia" mientras que *al-ziyāda* quiere decir que "los actos de obediencia se duplicarán" (*taḍīf al-ḥasanāt*). Ibn 'Aṭiyya dice que esta última opinión es contraria a lo que dicta la reflexión (*al-naẓar*) pero que incluso si no fuera así, la primera opinión debe prevalecer porque sus partidarios son mucho más numerosos que los de la segunda. Y a continuación explica las razones que justifican dicha prevalencia con más detalle³⁹.

Fā'id se hace eco de las críticas del estudioso egipcio contemporáneo Muḥammad Ḥusayn Dahabī. En opinión de este último, al comentar Corán X, 26 Ibn 'Aṭiyya antepone (*tarḡīḥ*) la segunda de las dos opiniones que acabamos de citar, dejando al descubierto su tendencia hacia la negación mu'tazilí de la posibilidad de ver a Dios el día del Juicio Final, o en el mejor de los casos, dando más valor a esta opinión del que merecía. Dahabī no puede negar el respeto manifiesto de nuestro sabio por la opinión de la mayoría (*al-ḡumhūr*) pero observa que esta manera de argumentar, en su opinión tan insatisfactoria, podría explicar las reprobaciones de Ibn Taymiyya. Fā'id rechaza que tal conclusión pueda sustentarse en las palabras concretas empleadas por Ibn 'Aṭiyya y que él cita. Es justo decir, incluso, que se trata de una tergiversación infundada de sus palabras. Como observa Fā'id, no se puede culpar a Ibn 'Aṭiyya por haber considerado que dicha aleya carecía de relevancia para la cuestión de la visión de Dios y de capacidad para probar la necesidad de afirmar o negar su realidad, al contrario que otras aleyas mucho más explícitas y concluyentes sobre la cuestión⁴⁰.

³⁸ Fā'id, *Manḥay Ibn 'Aṭiyya fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, pp. 237-238.

³⁹ Fā'id, *Manḥay Ibn 'Aṭiyya fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, pp. 239-240.

⁴⁰ Fā'id, *Manḥay Ibn 'Aṭiyya fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, pp. 241, citando a Muḥammad Ḥusayn Dahabī, *al-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn: baḥṭ tafṣīlī 'an naš'at al-tafsīr wa-taṭawwuri-hi wa-alwāni-hi wa-maḡāhibi-hi*, El Cairo, Dār al-kutub al-ḥadīṭa, 1961-62, 3 vols., I, 231-232. Sobre la cuestión de la visión de Dios véase también el comentario a Corán XI, 34 examinado por Fā'id en *Manḥay Ibn 'Aṭiyya fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, pp. 250-251.

4.3. Justicia divina, predestinación, libre albedrío, la promesa, la amenaza y la intercesión

La posición de Ibn 'Aṭīyya sobre la justicia divina y otras cuestiones relacionadas con ella es, de nuevo, la propia de los sunníes: las cosas suceden porque Dios quiere, con una voluntad eterna que es un atributo de Su esencia. Así lo manifiesta en su comentario a Corán VI, 125. Al comentar la aleya 148 de esa misma azora, refuta explícitamente la posición de los mu'tazilíes tras exponer la que él considera correcta en línea con la que defienden los aš'aríes. Esta última posición incluye la doctrina del *kasb* o *iktisāb* ("adquisición de las acciones creadas previamente por Dios por parte de los siervos") con la que los aš'aríes trataron de resolver la contradicción entre sostener la predestinación divina, por un lado, y por otro, considerar responsables a los individuos (*taklīf*) por sus delitos y malas acciones. La misma línea argumental es seguida en su comentario a Corán V, 3; II, 205; III, 31; II, 3 y 22⁴¹.

Al comentar Corán V, 88 Ibn 'Aṭīyya reproduce la refutación de Abū l-Ma'ālī al-Ŷuwaynī a la interpretación mu'tazilí del verbo *razaqa* en el sentido de que remite a lo que se posee. Esta idea es rechazada por al-Ŷuwaynī en su *Iršād* donde afirma que no es correcto afirmar que la posesión divina (*mulk Allāh*) sobre las cosas implique una provisión o recompensa (*rizq*). Sin embargo, y a pesar de que en la época almorávid la autoridad de al-Ŷuwaynī era plenamente reconocida en al-Andalus, Ibn 'Aṭīyya no suscribe su argumento, sino que se limita a recomendar a sus lectores que lo tomen en cuenta. Esto indica que la refutación de al-Ŷuwaynī no le pareció suficientemente convincente. Sin embargo, de aquí a concluir que Ibn 'Aṭīyya tendía hacia la interpretación mu'tazilí del verbo *razaqa*, como nuevamente advierte Fā'id, hay un gran trecho, más cuando al comentar esta y otras aleyas relevantes queda meridianamente claro que sostenía la interpretación sunní de ese verbo y consideraba débil la de los demás⁴².

La idea mu'tazilí que impone a Dios la corrección (*ṣalāh*) es rebatida por Ibn 'Aṭīyya con toda contundencia, por ejemplo, al comentar Corán III, 3. Allí afirma la postura sunní de que Dios no tiene ni esa ni ninguna otra obligación; simplemente Él tiene la potestad de hacer algo que el intelecto humano considera correcto, o de no hacerlo. Al llegar a Corán IV, 17 Ibn 'Aṭīyya se ocupa de la discrepancia relativa a las evidencias textuales de que Dios se impuso algo a Sí mismo. Se muestra claramente partidario de afirmar esas obligaciones siguiendo a su padre, Gālib b. 'Aṭīyya, de nuevo en contra del criterio de al-Ŷuwaynī. La doctrina mu'tazilí sobre los criterios racionales de bondad o maldad es igualmente rechazada por Ibn 'Aṭīyya quien, al comentar Corán II, 169 declara que sólo la *šarī'a* y no el intelecto tiene capacidad para establecer si algo es bueno o malo. Lo mismo hace al comentar Corán VI, 90, refutando la

⁴¹ Fā'id, *Manḥaṣṣ Ibn 'Aṭīyya fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, pp. 242-244. Sobre los debates en torno a la predestinación y el libre albedrío véase el apartado siguiente.

⁴² Fā'id, *Manḥaṣṣ Ibn 'Aṭīyya fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, p. 245.

doctrina mu'tazilí que otorga al intelecto la capacidad de imponer obligaciones y establecer responsabilidades, pues ese papel, reitera, corresponde a la *šarī'a* exclusivamente⁴³.

Queda claro que en su *Muḥarrar* Ibn 'Aṭīyya se opone a la idea mu'tazilí de la justicia divina. No es justo alegar que reproduce las palabras de los mu'tazilíes sin advertir contra ellas. Por ejemplo, al comentar Corán III, 19 cita la afirmación de Abū 'Alī al-Fārisī según la cual el islam es la religión de la unicidad y la justicia. El hecho de que no la comente no indica mu'tazilismo alguno; simplemente que ser mu'tazilí no impide a un teólogo afirmar algo que coincide con la creencia islámica correcta y, por tanto, cuando eso sucede, no hay por qué rebatirlo⁴⁴.

La doctrina mu'tazilí que afirma la libertad de la voluntad humana y que los seres humanos son los creadores de sus propias acciones también es refutada minuciosamente por Ibn 'Aṭīyya, el cual afirma la doctrina sunnī de que Dios es quien crea esas acciones y que a los seres humanos no les queda más que adquirirlas (*kasb*). Es en esta adquisición o elección de obrar de una determinada manera y no de otra donde radican la responsabilidad legal (*taḳlīf*), la recompensa y el castigo. Así lo afirma en relación con Corán II, 38; IV, 88; I, 7; III, 78; IV, 39. En su opinión, Corán II, 281 sirve para neutralizar el rechazo de los pre-deterministas extremos o *ḡabrīes* a la idea del *iktisāb*. Y no sólo eso. Para despejar cualquier posible duda, al comentar Corán XVI, 9 y V, 60 afirma que doctrinas mu'tazilíes como las de Abū 'Alī al-Fārisī no son más que pependencias y opiniones perniciosas⁴⁵.

Por lo que respecta a la promesa y la amenaza, y al estatus de aquél que ha cometido un pecado mortal (*al-manzila bayna l-manzilatayn*), es sabido que los mu'tazilíes sostienen la inexorabilidad de la recompensa y el castigo divinos pues lo contrario según ellos desmentiría la promesa y la amenaza divinas. Consideran además que quien muere sin haberse arrepentido de cometer un pecado mortal está condenado al fuego eterno del infierno sin posibilidad de intercesión (*šafā'a*) alguna en su favor.

Todas estas ideas son también discutidas y rebatidas por Ibn 'Aṭīyya. Por ejemplo, al comentar Corán XVI, 32 reitera la doctrina sunnī: Dios no está obligado a premiar ni a castigar nada, sino que la recompensa es un favor divino y el castigo una manifestación de justicia por Su parte; la buena o la mala acción (*al-'amal*) no son más que signos de la recompensa y el castigo. Por el contrario, la posición mu'tazilí es que la acción constituye la razón (*'illa*) de dichos recompensa y castigo. Ibn 'Aṭīyya entiende Corán IV, 18 y 48 en el sentido que le dan los sunnīes: el destino del pecador que no se arrepiente tras su muerte no depende del pecado cometido ni del arrepentimiento sino de la voluntad divina, pues Dios puede perdonar o castigar a voluntad. Y lo mismo en relación con Corán II, 81; IX, 92; IV, 48 y 10, centrando su refutación de los mu'tazilíes

⁴³ Fā'id, *Manḥaḡ Ibn 'Aṭīyya fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, pp. 245-247.

⁴⁴ Fā'id, *Manḥaḡ Ibn 'Aṭīyya fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, pp. 251-252.

⁴⁵ Fā'id, *Manḥaḡ Ibn 'Aṭīyya fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, pp. 248-250.

en mostrar si estas aleyas deben ser entendidas en sentido general o particular, afirmando la posición sunní frente a mur'yí'ies, mu'tazilíes y jāri'yíes y sintetizando la cuestión de la promesa y la amenaza⁴⁶. La negación mu'tazilí de la posibilidad de la intercesión a favor del que ha muerto en pecado mortal y sin haberse arrepentido es refutada al comentar Corán II, 48, entre otras. Esta posibilidad es reafirmada en relación con Corán II, 255, donde el intérprete granadino la atribuye a la acción de los profetas, los ulemas y los virtuosos (*al-ṣāliḥīn*). Es interesante la diferenciación que establece Ibn 'Aṭīyya entre las capacidades de intercesión de cada uno de estos grupos. La de los profetas es efectiva en todos los casos mientras que ulemas y virtuosos pueden intervenir en los casos menos graves⁴⁷. Según Fā'id esta diferenciación es bastante singular. El único paralelo que ha encontrado procede del *Ŷāmi'* de Ibn Farḥ al-Qurṭubī el cual presenta este mismo reparto tripartito de papeles, pero sin atribuirlo a Ibn 'Aṭīyya y sustentándolo sobre una base profética distinta⁴⁸. Ello daría pie para pensar que al-Qurṭubī pretendía ampliar o corregir la argumentación de Ibn 'Aṭīyya sin que pareciera que lo estaba haciendo, por deferencia y respeto hacia una de sus principales y más respetadas fuentes. Sin embargo, lo más curioso en nuestra opinión y que parece haber escapado a la atención de Fā'id es la inclusión, entre las autoridades religiosas capaces de interceder por los pecadores, de los ulemas inmediatamente después de los Profetas y por delante de los virtuosos. Indica el valor social, religioso y ético que Ibn 'Aṭīyya otorgaba al conocimiento intelectual y a la racionalidad sin entrar necesariamente en contradicción con las inclinaciones místicas que pueden detectarse en el *Muḥarrar*.

4.4. Ordenar el bien y prohibir el mal

Fā'id dedica la última sección de su capítulo a examinar la doctrina sobre el principio de ordenar el bien y prohibir el mal por parte de Ibn 'Aṭīyya, a pesar de que como el propio Fā'id reconoce, no hay diferencias importantes entre sunníes y mu'tazilíes a este respecto⁴⁹. Dado que la posición concreta de Ibn 'Aṭīyya ha sido ya objeto de un detallado análisis por parte de Michael Cook en el marco más amplio de la doctrina mālikí sobre este conocido principio⁵⁰, no consideramos necesario reproducir esta parte del capítulo de Fā'id. Sin embargo, la asociación que Fā'id ha hecho entre el supuesto mu'tazilismo de Ibn 'Aṭīyya y su doctrina sobre ordenar el bien y prohibir el mal nos ha servido para darnos cuenta de que Ibn 'Aṭīyya también otorga un destacado papel político y social a los ulemas en relación con el mencionado principio, algo cuya singularidad llama la atención del propio Michael Cook. Al comentar Corán III,

⁴⁶ Fā'id, *Manḥaṣṣat Ibn 'Aṭīyya fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, pp. 252-258.

⁴⁷ Fā'id, *Manḥaṣṣat Ibn 'Aṭīyya fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, pp. 258-260.

⁴⁸ Fā'id, *Manḥaṣṣat Ibn 'Aṭīyya fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, p. 259, nota 2.

⁴⁹ Fā'id, *Manḥaṣṣat Ibn 'Aṭīyya fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, pp. 260-262.

⁵⁰ Véase *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge University Press, 2001, pp. 19-20, nota 23; y 367.

104, nuestro sabio menciona la distribución tripartita de responsabilidad entre gobernantes, ulemas y el resto de la gente. La obligación de los ulemas consiste en advertir a los gobernantes y proporcionarles el conocimiento necesario sobre el tema, correspondiendo a estos últimos tomar la iniciativa en la erradicación (*tagyīr*) del mal mediante la fuerza y el poder del que disponen. En el caso de contravenciones recurrentes, al resto le corresponde denunciar ante las autoridades los hechos reprobables de los que son testigos tras haber intentado corregirlos mediante la palabra. En el caso de episodios que suceden de forma espontánea o inesperada como el rapto (*salb*) y la violación, es preceptivo intervenir inmediatamente en función de la situación y de la capacidad de cada uno. Tal como observa Michael Cook, aquí el deber parece concebirse como una prerrogativa del dominio de los ulemas ("the scholarly estate") que sugiere una construcción fuertemente elitista poco común en otros tratamientos del principio. Ibn 'Aṭīyya, lo mismo que al-Ṭa'labī, "interpreta la aleya como una orden divina de que tiene que haber ulemas en la comunidad islámica y que el resto de la comunidad debe seguirles dado al amplio conocimiento requerido para la aplicación del principio".

Este "elitismo" que según Cook se desprendería del pensamiento de Ibn 'Aṭīyya sobre el principio de ordenar el bien y prohibir el mal no debe entenderse solo como expresión de la superioridad intelectual propia. En el contexto político, religioso y social en el que escribe Ibn 'Aṭīyya, la capacidad de interceder por los pecadores y las funciones de asesoramiento por él asignadas a los ulemas responden también, y sobre todo, a la necesidad de proponerles como las máximas autoridades religiosas después de los Profetas, y frente a otras autoridades religiosas emergentes que les disputaban su supremacía. El "elitismo" de Ibn 'Aṭīyya, si es que lo podemos denominar así, se enmarca en la reacción mālikí-aš'arí frente al liderazgo carismático de los místicos sufíes, reacción a la que también contribuyeron famosos ulemas del período almorávid como Ibn Rušd al-Ŷadd, Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī, Abū Bakr Ibn al-'Arabī y el cadí 'Iyād⁵¹. Su acción cultural y su idiosincrasia no está exenta

⁵¹ Son varias las ocasiones en que Maribel Fierro se ha ocupado del cuestionamiento de la autoridad religiosa de los ulemas tradicionales que se produjo en al-Andalus desde mediados del siglo V/XI en adelante por parte de los sufíes. Véase, por ejemplo, su "Opposition to Sufism in al-Andalus" en F. De Jong y B. Radtke (eds.), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden, Brill, 1999, pp. 174-206. Sobre la reacción mālikí-aš'arí a este reto, aparte de los trabajos citados más arriba, véase D. Serrano Ruano, "Why did the scholars of al-Andalus distrust al-Ghazālī? Ibn Rushd al-Jadd's fatwa on *awliyā' Allāh*", *Der Islam*, 83 (2006), pp. 137-156 (art. reproducido en C. Kersten (ed.), *The fatwa as an Islamic legal instrument: concept, historical role, contemporary relevance*, Berlín-Londres, Gerlach Press, 2018, 3 vols., II, pp. 59-75); *Idem*, "La teología dialéctica (*kalām*) en el Occidente islámico a través de la *Muqaddima* y de la biografía de Ibn Jaldūn" en J.L. Garrot Garrot y J. Martos Quesada (eds.), *Miradas Españolas sobre Ibn Jaldūn*, Madrid, Ibersaf, Editores, 2008, pp. 249-68; *Idem*, "Mutakallimes y sufíes del Occidente islámico. Variaciones narrativas sobre la confluencia de dos formas emergentes del saber islámico (Ibn al-'Abbār, Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī e Ibn al-Zubayr)" en R.G. Khoury, J.P. Monferrer y M.J. Viguera (eds.), *Legendaria Medievalia en honor de Concepción Castillo Castillo*, Córdoba, Biblioteca Viva de al-Andalus-Ediciones El Almendro, 2011, pp. 81-97; X. Casassas Canals y D. Serrano Ruano, "Putting criticisms against al-Ghazālī in Perspective: New Materials on the Interface between Law, Rational Theology and Mysticism in Almoravid and Almohad al-Andalus (Ibn

de elitismo, pero tampoco lo está de ética religiosa, en tanto en cuanto propugnan la virtud a través de una concordancia entre lo que se predica y lo que se hace, ni de humanismo, en tanto en cuanto estos sabios son polifacéticos y se esfuerzan por difundir una aproximación multidisciplinar y racional al conocimiento religioso entre sus estudiantes⁵². También tratan de llegar a las masas alfabetizadas por ejemplo mediante la redacción de profesiones de fe. Confiados en su vasta formación y en sus muchos recursos, no rehúyen el debate y la confrontación con sus correligionarios, y a veces, como sucede con los intelectuales más brillantes de cada época, mostrarse flexibles y no dejarse arrastrar fácilmente hacia el sectarismo y el servilismo les convierte en objetivo de malentendidos, envidias y tergiversaciones interesadas.

4.5. Consideraciones finales

Fā'id termina su capítulo aconsejando a quienes no saben qué hacer con estas acusaciones de mu'tazilismo que juzguen a los hombres en función de los hechos que constan sobre ellos y no los hechos en función de los hombres que los señalan, por mucha autoridad y por mucho prestigio que tengan⁵³.

En conclusión

Las críticas contra Ibn 'Aṭīyya examinadas en este artículo no cambian en lo esencial las conclusiones ya avanzadas sobre la ausencia de arraigo del mu'tazilismo en al-Andalus, aunque documentan una extrema suspicacia con respecto a las doctrinas y a los sabios asociados con dicha escuela, como ya habíamos podido comprobar en el caso de la obra de Abū Bakr Ibn al-'Arabī⁵⁴. El mu'tazilismo no era una escuela establecida pero sus doctrinas podían ser utilizadas de forma eficaz para perjudicar a un contrincante. Refiriéndose no ya a las acusaciones de *zandaqa* sino a la persecución activa de ideas consideradas tal cosa, Maribel Fierro señala que suelen coincidir con épocas de intensa actividad por parte de movimientos revolucionarios considerados heréticos. En el al-Andalus de Ibn 'Aṭīyya podemos identificar ese tipo de coyuntura con la emergencia del movimiento almohade y con el temor al sufismo extremo⁵⁵. Recordemos que hay aspectos del pensamiento almohade

Rushd al-Jadd and al-Qurṭubī)" en A. Shihadeh y J. Thiele (eds.), *Philosophical theology in Islam: Ash'arism East and West*, Leiden, Brill, 2020, pp. 254-297.

⁵² Tomo prestada de Salvador Peña la idea de que el pensamiento de sabios musulmanes de época tan temprana contiene elementos que lo identifican con la corriente cultural que conocemos como humanismo, en especial por lo que atañe a Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī. Véase S. Peña Martín, *Corán, palabra y verdad: Ibn al-Sīd y el humanismo en al-Andalus*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2007.

⁵³ Fā'id, *Manḥaṣṣ al-Ḥaqq fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, p. 262.

⁵⁴ Véase nota 3.

⁵⁵ Véase M. Fierro, "Religious dissension in al-Andalus", p. 485.

como la negación de los atributos divinos y la anatemización de los adversarios musulmanes (*takfir*) que eran susceptibles de ser asimilados con el mu'tazilismo y con el jāriyismo respectivamente, y que algunas ideas de Ibn 'Aṭiyya podrían verse como una cierta apertura a formas de sufismo consideradas heterodoxas.

La acusación de estar demasiado abierto al mu'tazilismo podría haber surgido ya en vida de Ibn 'Aṭiyya, extendiéndose con posterioridad entre los círculos mālikíes-aṣ'aríes del norte de África y de forma paralela, entre tradicionalistas ḥanbalíes como Ibn Taymiyya. De ahí, la polémica parece haberse difundido entre determinados círculos de ulemas que sería arriesgado clasificar más allá de un cierto tradicionalismo o conservadurismo, el cual a su vez no implica necesariamente un rechazo del recurso a la razón, manteniéndose hasta nuestros días sin afectar a la apreciación generalizada por el Muḥarrar.

Lo que sí podemos afirmar es que en la primera mitad del siglo XII algunos expertos en aṣ'arismo como Ibn 'Aṭiyya disponían de conocimientos de primera mano sobre las doctrinas mu'tazilíes y eran capaces de rebatirlas con eficacia. Y no sólo eso. El aṣ'arismo había sido asimilado hasta el punto de adquirir un nivel de independencia con respecto a sus fuentes orientales suficiente para trascender la transmisión acrítica de las opiniones de las autoridades más veneradas de la escuela. Ibn 'Aṭiyya, como otros ulemas contemporáneos suyos, pudo escribir con la libertad y confianza suficientes como para convertirse en todo un maestro de la exégesis coránica pero quizá, también, como para infravalorar el riesgo de que sus palabras fueran mal interpretadas. A pesar de todos los avatares de la vida de Ibn 'Aṭiyya, la atmósfera que acabamos de describir dice mucho del aperturismo intelectual de la época tardo almorávid que culmina en la época almohade con figuras como Averroes, Maimónides e Ibn Farḥ al-Qurṭubī.