

# LA HISTORIA DE LA CAIRUÁN DE LOS AGLABÍES EN IFRĪQIYA

## *The history of the Aghlabid Kairouan in Ifrīqiya*

---

FAYSAL MOHAMED AL-LAL

Dirección completa de la institución: Avda. Cervantes, 2, 29071, Málaga (Málaga)

Universidad de Málaga, [fsaladi@hotmail.com](mailto:fsaladi@hotmail.com)

ORCID [000-0002-0209-6766]:

Recibido/Aceptado: 20-09-2022 / 11-12-2022

Cómo citar: APELLIDOS, Mohamed, "La historia de la Cairuán de los Aglabíes en Ifrīqiya", en *Albahri entre oriente y occidente. Revista independiente de estudios históricos*, 8 (2022), pp. 119-160.

**Resumen:** El periodo de la historia de Cairuán examinado comprende antes y durante la primera etapa del islam, aunque se incide en la Cairuán de la dinastía de los aglabíes (800-909). En este sentido, se estudia la historia de la villa de Cairuán, en particular, y de Ifrīqiya, en general, desde varias vertientes: geográfico, histórico, económico-social y religioso-cultural. De hecho, se señala que Cairuán ha destacado tanto por ser centro logístico de las expediciones militares como por convertirse en uno de los centros neurálgicos de conocimiento de las ciencias islámicas. Es más, se incluye distintas aproximaciones al concepto de autoridad en el seno del pensamiento islámico. Por último, concluye con un análisis descriptivo de las distintas fases por las que los gobernadores aglabíes han transcurrido, desde sus orígenes hasta la debacle de la dinastía.

**Palabras clave:** Cairuán; Aglabíes; Túnez; África del Norte; Islamismo.

**Abstract:** The period of Kairouan's history examined includes the period before and during the early Islamic period, although the focus is on the Kairouan of the Aghlabid dynasty (800-909). In this sense, the history of the town of Cairouan and Ifrīqiya is studied from several angles: geographical, historical, economic-social and religious-cultural. In fact, it is pointed out that Kairouan has stood out both for being a logistical center for military expeditions and for becoming one of the nerve centers of knowledge of Islamic sciences. Moreover, it includes different approaches to the concept of authority within Islamic thought. Finally, it concludes with a descriptive analysis of the different phases through which the Aghlabid governors have passed, from their origins to the collapse of the dynasty.

**Keywords:** Kairouan; Aghlabid; Tunisia; North Africa; Islam.

**Sumario:** 1. Aspecto geográfico-histórico; 2. Aspecto económico-social; 3. Aspecto cultural-religioso; Conclusiones; Referencias.

---

## 1. ASPECTO GEOGRÁFICO–HISTÓRICO

La división geográfica del mundo que aparece en el primer capítulo de la obra titulada *Muqaddima* (المقدمة—Los prolegómenos o introducción a la historia universal) de Ibn Jaldūn (2008, 74-75) toma como punto de referencia la línea del Ecuador y, a partir de aquí, divide la superficie terrestre en siete zonas o climas. En su diseño del mapa del mundo, Ibn Jaldūn (2008, 99-108) localiza la ciudad de Cairuán en la parte segunda del tercer clima del hemisferio norte. Esta demarcación geográfica se extiende desde China hasta el Magreb, de este a oeste, y desde la parte meridional de la ribera del Mediterráneo y de Mongolia hasta la parte septentrional del Sahara y de la India, de norte a sur.

وهذا المنكشف من الأرض قالوا هو [...] وهو المنقسم بالأقاليم السبعة. وخط الاستواء يقسم الأرض  
بنصفين من المغرب إلى المشرق.

Se dice que la parte descubierta de la Tierra [...] se divide en siete climas. El ecuador divide la Tierra en dos mitades, de oeste a este, en dos mitades<sup>1</sup>.

Al respecto, Talbi (1978, 857-858) señala que dicha ciudad se encuentra, con mayor exactitud, en la meseta central de la actual Túnez a unos sesenta metros a nivel del mar y a ciento sesenta kilómetros aproximadamente al sur de la capital del país. Al tratarse Cairuán de una ciudad del interior, ubicada entre laderas montañosas que miran hacia la costa mediterránea, el clima predominante es el continental con lluvias regulares, que oscilan entre los doscientos cincuenta y quinientos milímetros cúbicos, y temperaturas que varían bruscamente de la noche al día, los veranos suelen ser muy calurosos y los inviernos, muy fríos.

Asimismo, Planhol (1998, 410) indica que la ciudad de Cairuán, por su posición central excepcional, enlaza tres grandes parajes naturales de la región de Ifrīqiya: el Sahel (ساحل—línea costera que delimita el mar de arena del Sáhara), la Estepa y el Tell (تل—colina o montículo que se extiende desde el valle del Indo hacia el este hasta el sudeste de Europa hacia el oeste). Planhol (1998, 398) agrega que esta región está delimitada al norte por la cuenca sur del mar Mediterráneo, al oeste por los países del Atlas y al sureste por la provincia de Tripolitania.

<sup>1</sup> Ibn Jaldūn, 2008, 74: 9-12.

Hourani (2010, 27) asevera que el ejército árabe emprendió un largo recorrido cuyo punto de partida fue la franja occidental de la península arábiga, concretamente, en la comarca desértica del Heyaz. Esta larga ruta comprendía desde las sierras montañosas de Oriente Medio cruzando los relieves abruptos y boscosos de la Dorsal Tunecina hasta llegar a la recta final, el borde septentrional de la costa atlántica del continente africano. En este sentido, Hourani (2010, 49) expone que con el objetivo de mantener este vasto territorio y proteger sus fronteras ante posibles invasiones enemigas, surgió la necesidad de crear enclaves militares geoestratégicos que sirvieran de alojamiento de una guarnición dependiente del poder militar central y, en ocasiones puntuales, de residencia temporal de caudillos militares.

Consecuentemente, Planhol (1998, 364) manifiesta que entre estas fortificaciones militares permanentes figuraba la ciudad de Cairuán, situada en la baja estepa de Túnez Central, se fundó como base militar para la conquista de los países del Atlas. Por ende, Talbi (1982, 124-125) subraya que, en principio, la función principal de la ciudad de Cairuán era el almacenamiento de armamento y estancia de reposo y encuentro para soldados y comerciantes de las rutas caravaneras. Por este motivo, se puso el nombre de Cairuán a esta ciudad, su étimo es de origen persa *Kārawān*; más tarde, se introdujo en la lengua árabe como *Qayrawān* con el significado de ‘guarnición o base militar’.

Planhol (1998, 367-371) informa que desde tiempos remotos grandes civilizaciones dejaron su impronta en el extremo nororiental de los países del Atlas, o sea, en Ifríqiya. Primero, fueron los griegos que se asentaron en esta zona durante un prolongado espacio de tiempo debido a sus condiciones meteorológicas y la explotación de recursos. Después, la colonización fenicia fue el germen de la vida urbana con la implantación de puertos por toda la cuenca sur del Mediterráneo y el litoral atlántico del Sahara Occidental. Los fenicios, pueblo dedicado al comercio marítimo, fundaron Cartago o *Qart ḥadašt* que quiere decir ‘la ciudad nueva’, a partir del 814 a.C. Por último, la ocupación romana amplió su territorio extendiéndose hacia el interior hasta las lejanas provincias de la actual Mauritania. La demarcación territorial romana del primer limes en el siglo I d.C. se prolongaba desde la actual Túnez con las altas y bajas estepas hasta los oasis del Jerid y el marco montañoso de las llanuras litorales del sur, pasando más al oeste, al norte de Nemencha, Aurés y El Hodna, hasta llegar al valle bajo del Chelif. El segundo limes del siglo III de la era cristiana se desplazaba mucho más al sur, al pie meridional de Nemencha y Aurés, al suroeste del Hodna y a lo largo del margen meridional del Atlas Telliano Occidental (Ouarsenis, Tiaret, Freída,

Tlemecén). De esta forma, los romanos supieron combinar la planificación comercial y urbana efectuada por los fenicios con las técnicas agrícolas y ganaderas de los griegos.

Sin embargo, la influencia de la colonización extranjera, fenicia, romana y griega no fue tan profunda en las regiones del interior como en las zonas costeras o limítrofes de la antigua ciudad fenicia de Cartago considerada paso casi obligatorio entre las dos grandes cuencas marítimas del Mediterráneo Oriental y Occidental.

Asimismo, Manzano Moreno (1992, 26) recalca que el mundo estaba dominado por dos grandes imperios alrededor del siglo IV era cristiana: por un lado, el Sasánida que se había extendido por Oriente Medio y parte del Océano Índico; por otro, el Romano que había conquistado toda la ribera del Mediterráneo.

Por nuestro objeto de estudio, nos hemos centrado solo en el Imperio romano que Hourani (2010, 29-30) describe como una sociedad en la que predominaba la mitología, el cristianismo adaptado a sus antiguas creencias paganas, el hedonismo y la diglosia entre el griego y el latín. A pesar de haberse convertido en una potencia militar y naval en su afán de controlar las rutas comerciales marítimas, este extenso imperio se fragmentó en dos partes: una occidental que corresponde, en la actualidad, a los países de la Europa Occidental; con Roma por capital y poblada, en su inmensa mayoría, por pueblos germano-latinos conocidos entre los árabes como los francos (الإفرنج—al-ifranj). La zona oriental que desde la historiografía occidental del siglo XIX se conoce como Bizancio tenía por capital Constantinopla y comprendía el norte de África, la Europa del Este, Asia Menor, el Oriente próximo hasta Iraq y las islas orientales del Mediterráneo. La línea divisoria entre el occidente y el oriente romanos era la península itálica porque el norte pertenecía a la parte occidental mientras que el sur, a la parte oriental.

Por su parte, Talbi (1966, 117-124) asegura que se desconoce la existencia de un estado organizado en la región de Ifrīqiya durante la etapa preislámica a excepción del reino de Numidia (siglo II a.C.) regido por el príncipe Masinisa y sus descendientes cuya capital había sido Cirta, la actual Constantina. Con el paso del tiempo, este reino se anexionó a Byzacena y Africa Proconsularis formando la provincia bizantina de Africa cuyo dominio se reducía a las costas de la cuenca sur y oriental del Mediterráneo sin adentrarse en su interior. Los romanos nunca lograron hacerse con el control de la región porque la población autóctona, en aquellos tiempos, eran tribus bereberes que se sublevaban constantemente.

Ibn Jaldūn (2008, 646-647) sostiene que al propagarse el mensaje del islam por el norte de África muchos árabes musulmanes, en su mayoría de las estepas y los desiertos de la península arábiga, decidieron asentarse en estos territorios carentes de una cultura urbana por aquellos tiempos. Además, Ibn Jaldūn (2008, 649-650) añade que este factor ha hecho que al construir la ciudad de Cairuán no se preocuparan para su emplazamiento más que de los pastos para los camellos, de la proximidad del desierto y de las rutas caravaneras.

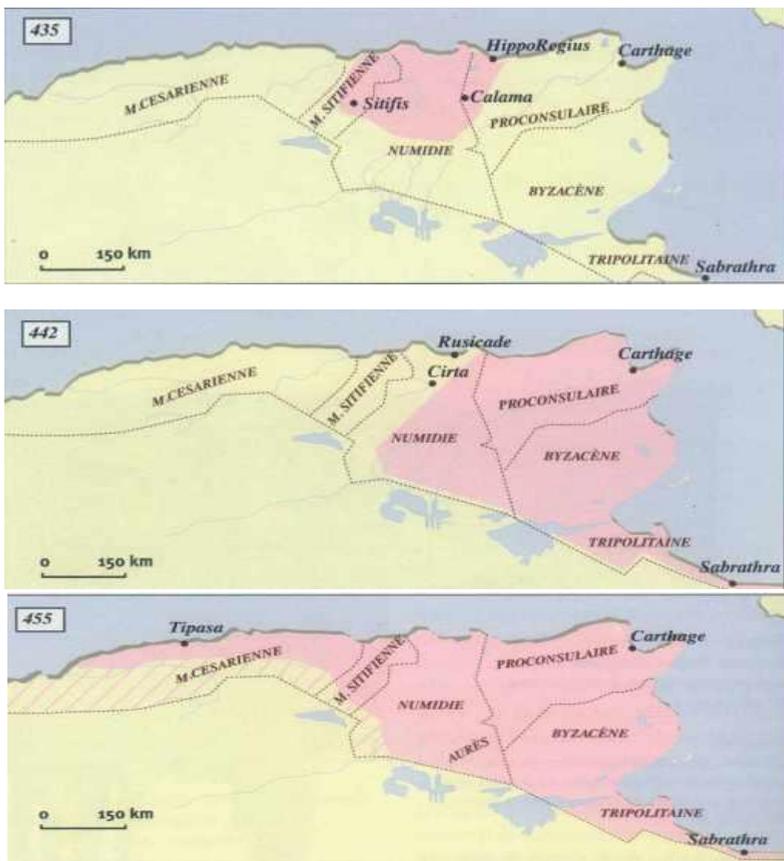


Figura 1: mapa ‘El estado vándalo y el África bizantina’ [extraído de (la página web <<https://jahiliyyah.wordpress.com/2011/10/16/royaume-vandale-principautes-maures-et-reconquete-byzantine/>>) y verificado con Talbi (1966: 126)]

Sin embargo, ‘Uṭmān Ḥiḡāzī (1997, 76) señala que había quienes supusieron, como Ibn ‘Idārī, Abū Bakr ‘Abd Allāh ibn Muḡammad al-Mālīkī, Ibn Dubbāg e Ibn Nāyī, que la elección de su ubicación había estado motivada por miedo a las invasiones marítimas de los bizantinos y terrestres de los montañeses bereberes. Por esta razón, los caudillos militares habían decidido levantar la ciudad de Cairuán a medio camino entre los macizos montañosos y el litoral mediterráneo. Al respecto, Ibn Dubbāg e Ibn Nāyī (1968, 6) escribieron:

ولكن اجعلوا بينها وبين البحر ما لا يدركه غزاة البحر، لأن صاحب المركب لا يظهر من اللجة حتى يستتره الليل، فهو يسير إلى ساحل البحر إلى نصف الليل، فيخرج فيقيم غارته إلى نصف النهار، فلا تدرکہا منه غارة أبدا.

No obstante, colocad entre ella (la ciudad) y el mar lo que los invasores del mar no saben, porque el jefe de la embarcación no aparece de las profundidades del mar hasta que la noche lo cubre, va a la orilla del mar hacia la medianoche, sale y prepara su incursión hacia el mediodía; pues nunca la va a invadir<sup>2</sup>.

También, Talbi (1978, 858-859) nos informa que la fundación de la ciudad de Cairuán aunque se atribuía exclusivamente al general árabe ‘Uqba ibn Nāfi‘ (670-684), en realidad, no era así; ya que la fundación de esta ciudad se realizó en diversas fases y había estado siempre sujeta a distintas modificaciones a gusto de los mandos militares del momento. Según Talbi (1982, 115-119), en una primera fase, Mu‘āwiya ibn Ḥudāyī (665-669), que estaba al frente del ejército en la expedición hacia el continente africano entre los años 654 y 665, decidió sentar los cimientos de la ciudad en la cima de un monte a unos cuantos kilómetros de la futura Cairuán y la había denominado al-Qarn por su relieve, ya que se había tratado de un lugar elevado libre de ataques sorpresas e inundaciones.

Asimismo, Talbi (1978, 859-860) detalla que en una segunda fase, ‘Uqba ibn Nāfi‘, que relevó en el cargo de mando militar a Mu‘āwiya ibn Ḥudāyī alrededor del año 670, erigió la ciudad de Cairuán en una altiplanicie boscosa llena de olivos, rodeada por dos ríos Zirūd (زرود—Zeroud) y Marq al-Layl (مرق الليل—Marguellil) y cercana a las montañas, sobre las ruinas de una antigua villa romana o bizantina que se llamaba en su momento Qūniya o Qamūniya. Bajo la orden de ‘Uqba ibn Nāfi‘, se talaron los árboles en un perímetro de trece mil seiscientos codos, que corresponde a siete kilómetros y medio aproximadamente, con el fin de trazar en el interior el emplazamiento de la gran mezquita y la casa del gobernador. Para la construcción de los

<sup>2</sup> apud por ‘Uṭmān Ḥiḡāzī, 1997, 76: 16-19.

edificios de la ciudad se aprovecharon los materiales utilizados por sus antecesores. El problema de abastecimiento de agua se resolvió con la instalación de depósitos de agua que bautizaron como ‘tanque de agua’ (قصر الماء) a varias millas al sur de la ciudad. El agua, procedente de unos acuíferos situados a unos treinta y tres kilómetros al oeste de la ciudad, se transportaba a través de un acueducto. También disponían de pozos y cisternas en las casas y las mezquitas.

Una vez edificada la nueva ciudad cuya construcción había durado cinco años aproximadamente, Ibn ‘Idārī (1983, 19-20) escribió:

دار عقبة مع أصحابه حول المكان وهو يدعو الله قائلا "يا رب املاها فقهاء و علماء، و اعمرها بالمطيعين و العابدين واجعلها عزا لدنياك و ذلا لمن كفر بك و أعز بها الإسلام، فأصلح بها المغرب و امنعها عن جبابرة الأرض.

‘Uqba ibn Nāfi’, quien en compañía de sus compañeros, comenzó a suplicar a Dios: ¡Oh, Dios!, te pido que dicha villa fuera una ciudad de conocimiento y ciencia; habitada por personas obedientes y entregadas al servicio de Dios; se convirtiera en un lugar donde se glorificase tu religión y se humillara a quienes renegaran de ti; el islam fuera lo más apreciable de ella, al-Magrib prosperase con ella y la protegiera de los tiranos de la tierra<sup>3</sup>.

Igualmente, Talbi (1982, 122-124) señala que en una tercera fase, Abū al-Muhāyir Dīnār (675-682), quien sustituyó a ‘Uqba ibn Nāfi’ en el cargo de mando militar, en su intento de simpatizar con la población autóctona de la comarca, decidió trasladar la capital a varios kilómetros a las afueras de la actual Cairuán en un lugar habitado por bereberes y que denominó Tākīrwān. Por último, tras el breve mandato de Abū al-Muhāyir Dīnār, ‘Uqba ibn Nāfi’ retomó las riendas del ejército en el año 682 y desplazó la capital al lugar donde él la había erigido.

En su estudio, Talbi (1978, 860) recapitula que con el advenimiento del islam se habían intentado sofocar las continuas revueltas bereberes pero no se erradicaron totalmente tal fue el caso de la sublevación de Tahūda (684) donde pereció el general árabe ‘Uqba ibn Nāfi’ y otros muchos soldados a manos del insurrecto beréber Kusayla (683-688) y sus partidarios que se hicieron con el gobierno de la ciudad. Sin embargo, sus habitantes, en su mayoría beduinos procedentes de la península arábiga, no se vieron forzados a abandonarla. Este gobierno local no duro mucho tiempo, ya que en el año 689 fue derrocado por las tropas árabes enviadas por el califato omeya de

<sup>3</sup> apud por ‘Utmān Ḥiyāzī, 1997, 77: 5-8.

Damasco, lideradas por Zuhayr ibn Qays al-Balawī (m. 693) y Ḥassān ibn al-Nu‘mān al-Gasānī (m. 705) y auspiciadas por varias tribus bereberes.

Al respecto, Planhol (1998, 348) enuncia que el proceso de pacificación e islamización de los bereberes no se hizo efectiva hasta la derrota de la resistencia beréber encabezada por una sacerdotisa conocida como la Kāhina (m. 700) de Aurés y la caída de Cartago todavía en manos de los bizantinos a finales del siglo I/VII.

Durante el siglo VIII, la zona seguía atravesando cierta inestabilidad política debido a los continuos enfrentamientos originados por el descontento popular de la población beréber y el sectarismo religioso tal como se recoge en el artículo de la *Encyclopédie de l’Islam* sobre los bereberes de Yver (EI 1975, 1210) quien señala que varias tribus bereberes se unieron, formando numerosos grupos y declarando su independencia, como los war’yûma y los ḥawwāra que aprovecharon la división interna y la debilidad del gobierno central, primero en manos de los omeyas de Damasco y luego de los abasíes de Bagdad.

Planhol (1998, 56) advierte que, tras el fracaso de ofensivas militares, tanto la dinastía omeya como la abasí aplicaron la máxima “divide y vencerás” a fin de debilitar al enemigo y seguir preservando su hegemonía. Ambas dinastías se hicieron valer de artimañas, como deportar tribus hostiles, instalar tribus sediciosas y sospechosas en medio de poblaciones dóciles prometiéndoles participar en el poder, entregar tierras de paso a tribus vasallas o la combinación de cualquiera de las posibilidades mencionadas.

No obstante, Hourani (2010, 65) apunta que el detonante del desmembramiento de ambos califatos fue que no pudieron ejercer un dominio absoluto de los territorios conquistados que se extendían desde el Índico hasta el Atlántico y se vieron obligados a conferir cierta autoridad a señores afines al régimen o terratenientes que por sus ansias de poder se revelaron en su contra al cabo de un tiempo.

También, Manzano Moreno (1992, 70-75) expone que en la medida en que el islam se expandía por los continentes africano y euroasiático hizo que el pueblo árabe se convirtiera en una minoría frente a la diversidad de pueblos con lenguas y tradiciones culturales distintas. De hecho, la causa principal de la incapacidad en consolidar una estructura estatal estable en ambas dinastías fue tanto la corrupción de la clase oligarca como el desequilibrio económico de la distribución de la riqueza no solo entre los diversos sectores de la sociedad sino también entre las distintas regiones del imperio.

Talbi (1966, 74-75) puntualiza que, ante este panorama de tumultos, revueltas y descoordinación del gobierno, el gobernador de la villa de Cairuán

navegaba constantemente entre dos peligros, de un lado, el ejército, y los *jawāriȳ* bereberes, de otro. Después de varios golpes de estado y luchas sangrientas en la primera mitad del siglo VIII, las tropas árabes comandadas por el almirante al-Aglab (m. 768) recuperaron un efímero control de la región en el transcurso de la segunda mitad del mismo siglo. Aunque la estabilidad y la hegemonía política no se logró hasta la llegada al poder de la dinastía de los aglabíes, en un principio, dependiente del Califato abasí de Bagdad y después independiente.

Talbi (1966, 104-114) resalta que, a partir del siglo IX, Cairuán alcanzó su máximo esplendor con la dinastía aglabí que gozaba de ciertos privilegios concedidos por los abasíes de Bagdad. Tras reprimir varias revueltas del ejército en la región, Ibrāhīm ibn al-Aglab (757-812), hijo de al-Aglab, fue nombrado gobernador de M'zab y luego también de Ifrīqiya por el califa abasí Hārūn al-Rašīd (766-809) en el año 800.

Al respecto, Ibrāhīm ibn al-Aglab que obtuvo del califa Hārūn al-Rašīd la administración de la provincia de Ifrīqiya no se conformaba con ser un simple gobernador de provincia, sino que sus miras estaban puestas en establecer una dinastía propia. Su mandato duró hasta el año 812. A partir de aquí y hasta comienzos del siglo X, el gobierno de Cairuán fue presidido por sus descendientes. Ibrāhīm ibn al-Aglab consolidó su soberanía y la de sus descendientes creando un ejército propio a cambio de reconocer nominalmente la autoridad de los califas abasíes y remitir anualmente una suma de dinero a las arcas del estado central abasí a través de la recaudación de impuestos.

Talbi (1966, 335-336) informa que se procedió a la investidura de Ibrāhīm ibn al-Aglab como emir tras el acuerdo suscrito entre él y el califa abasí Hārūn al-Rašīd, cuyas obligaciones por parte del emir se habían sintetizado en siete cláusulas: preservación de la unicidad del imanato, manifestación de una obediencia piadosa, acuerdo de amistad y ayuda mutua, ejercicio de poder conforme a la ley islámica o *charía*, percepción de impuestos en las formas legales, aplicación de las penas legales y defensa de la religión. El convenio estipulado, de orden más espiritual que de interés material, fue ratificado por el consenso unánime del Consejo de Notables.

No obstante, Talbi (1966, 134) asevera que el califa abasí Hārūn al-Rašīd como medida de precaución no concedió al emir la autoridad absoluta sino con ciertas restricciones por miedo a que en un futuro se rebelara en su contra. De tal modo que repartió el gobierno de la provincia entre el emir, que ejercía el poder ejecutivo, y el juez o *cadí*, el poder judicial.

Planhol (1998, 397) recapitula que en tiempos de los romanos la provincia de Ifrīqiya se extendía desde la Dorsal Tunecina, las estepas de Túnez Central, el Tell Oriental hasta las inmediaciones de la actual frontera argelina, junto a Tabarka. En un momento dado se extendió incluso hasta Tébesa. Talbi (1966, 128) subraya que la frontera trazada por el emirato aglabí era similar a la provincia romana de Africa, la región más urbanizada y sedentarizada de todo el continente africano, en donde la obra civilizatoria romana fue la más profunda y la más perdurable.

En este sentido, Talbi (1966, 125-128) precisa que el territorio de la Ifrīqiya de los aglabíes estaba delimitado al norte por el mar donde se localizan en la actualidad las ciudades de Túnez, Cartago y Tabarka; al oeste por los macizos de la Pequeña Cabilia donde se encuentran las ciudades de Constantina y Sétif; hacia al sur en dirección este, atravesando las ciudades de Tobna, capital de la comarca de M'zab, Biskra y Tahuda situadas en los macizos de Aurés y Nemencha, hasta llegar a la región de Chott el-jerid donde se emplazan las ciudades de Nefta y Tozeur; al este, en línea recta, cruzando la comarca de Nefzaua había un paso estrecho, acotado al norte por el mar y al sur por las cordilleras montañosas de Nefusa, donde se localizan actualmente las ciudades de Gabes, Sabratha, Trípoli y Lebda o Leptis Magna, esta última era la ciudad fronteriza con Egipto.



Figura 2: mapa ‘La fundación del Emirato aglabí’ [extraído de (la página web <http://mutazilisme.fr/le-mutazilisme-au-maghreb-partie-3-difriqiya-a-al-andalus/>>) y verificado con Talbi (1966, 127)]

Marçais (1975, 256) reseña que en un principio existían desavenencias entre los emires aglabíes y los demás estamentos de la sociedad. Estas

desavenencias estaban provocadas por la planificación fiscal que contradecía, en parte, los principios de la ley islámica; de modo que se encontraron con la oposición, de una parte, del ejército o la aristocracia militar, y de los alfaquíes o la burguesía intelectual urbana, de otra.

Dichas desavenencias desembocaron en la insurrección de Mansūr al-Tunbudī en el año 824: el pueblo veía como los miembros de la familia aglabí abusaban de su autoridad e hacían caso omiso a las sugerencias de los alfaquíes en materia legal y administrativa; razón más que suficiente para acrecentar el malestar popular instigado en parte por los juristas y los doctores en las ciencias islámicas.

Talbi (1966, 377-378) señala que, durante el primer cuarto del siglo IX, la discordia y la discriminación existente en el seno del ejército provocaron el éxodo de más de un centenar de soldados con sus familias hacia el vecino e indómito reino del Magreb Occidental donde solicitaron asilo y fueron muy bien acogidos por los idrisíes (789-985), dinastía gobernante de esta región en aquel entonces. Los exiliados ostentaron altos cargos en la administración de la corte idrisí y se instalaron en la margen izquierda del río Fez (que da nombre a la ciudad allí fundada) donde también se edificó la residencia amiral. A partir de entonces, esa parte de la ciudad se denominó Madīna al-Qarawiyyīn. En los siglos sucesivos, Fez tomó el relevo de Cairuán en tanto que centro intelectual y se convirtió en la capital cultural del mundo árabe occidental.

Talbi (1966, 144-146) indica que en el primer tramo de gobierno de los aglabíes (800-838) se manifestó cierto descontento popular que desembocó en disturbios urbanos en distintas villas del emirato auspiciados por la naciente aristocracia de la espada compuesta por los *abnā'* (إبناء—hijos) que designa un rango específico del ejército abasí constituido, en su mayoría, por tropas de elite, de origen persa, especializadas particularmente en los combates de sitio y las expediciones peligrosas, de un lado; y, de otro, por la burguesía mercantil pujante formada de mercaderes y artesanos que habían reunido fuerzas suficientes entre mercenarios subsaharianos y esclavos eslavos.

Asimismo, Talbi (1966, 231-236) recuerda que, en el transcurso de los años, varios emires aglabíes se dieron cuenta de que los alfaquíes, que, en ese tiempo, destacaban por su rectitud y honradez, ya contaban con la simpatía del pueblo; por tanto, ejercían una gran influencia entre las masas populares. Así que los emires aglabíes comenzaron a acercarse a estos hombres versados en derecho islámico consultándoles asuntos de estado y adoptando medidas legales de acuerdo con el veredicto que emitían. Tal fue el caso del alfaquí

Sahnūn ibn Sa‘īd (776-854) que fue nombrado juez magistrado o cadí de Cairuán, capital de la provincia, en el año 848.

En la misma línea se sitúa Marçais (1975, 256) quien expone que la nueva orientación suní de la política del emirato se consolida con la expedición a Sicilia comandada por el alfaquí Asad ibn al-Furāt (759-828) en el año 827 donde los árabes se apoderaron de la ciudad que estaba bajo el yugo del Imperio bizantino de Constantinopla. Marçais también comenta que junto al éxito de la expedición, hubo otros logros que contribuyeron a aumentar la popularidad de la dinastía aglabí, como la conquista de Malta en el año 868, la realización de grandes obras hidráulicas, como estanques de agua, infraestructuras, recintos amurallados, construcción de edificios monumentales y la remodelación y ampliación de la gran mezquita construida por ‘Uqba ibn Nāfi‘.

Talbi (1978, 861) informa que los aglabíes fijaron, en un principio, su residencia, conocida como al-qaṣr al-qadīm o al-‘abbāsiyya (القصر القديم (أو العباسية)), a tres kilómetros al sur de Cairuán hasta alrededor del año 878, cuando uno de los emires decidió trasladarse a un palacio real situado a las afueras denominado Raqqāda (رقادة).

Talbi (1966, 537-555) anota que, a finales del siglo IX, comenzó el declive del reinado aglabí tras un periodo de tregua, prosperidad económica y soberanía absoluta. De la aparente calma que imperaba con ciertos emires aglabíes, como Abū ‘Iqāl al-Aglab ibn Ibrāhīm (838-841), Abū al-‘Abbās Muḥammad ibn al-Aglab (841-856), Abū Ibrāhīm Aḥmad ibn Muḥammad (856-863), Ziyādat Allāh ibn Muḥammad (863-864) y Abū al-Garānīq Muḥammad ibn Aḥmad (863-875), se pasa a una etapa crítica caracterizada por las revueltas internas protagonizadas en su mayoría por bereberes, conspiraciones militares, controversias ideológicas de índole religiosa y la disputa por la supremacía en el poder con otros reinos colindantes o clanes. Estas revueltas no hicieron más que augurar la hecatombe de la dinastía.

Talbi (1966, 468-475) asegura que la conquista de Sicilia, que aparentemente se concibió como un llamamiento a luchar por la causa de Dios, no era más que un pretexto para saciar las ansias de poder y riqueza de unos cuantos. La isla se convirtió en el refugio de los elementos más turbulentos, belicosos y descontentos del ejército aglabí tal como evidenciaban las atrocidades cometidas, torturas, saqueos, piraterías, botines, vejaciones y expolios cometidos allí al tiempo de la conquista.

Manzano Moreno (1992, 133) indica que aprovechando el desgaste del gobierno de la dinastía aglabí, Abū ‘Abd Allāh al-Šī‘ī (m. 911), activista del movimiento clandestino chíi ismailí, se trasladó a Ifrīqiya en el año 893-894,

donde estableció contacto con miembros de la tribu kutāma. En 902, este personaje y sus aliados bereberes lanzaron un ataque contra varias localidades de la región y asediaron Cairuán hasta que consiguieron expulsar al último soberano aglabí, Abū Mudār Ziyādat Allāh III ibn ‘Abd Allāh (903-909). Tras casi siete años de intensas batallas, Abū ‘Abd Allāh al-Šī‘ī llamó a ‘Ubayd Allāh al-Mahdī (909-934), líder religioso del movimiento, para que tomara posesión del territorio ocupado y fuera proclamado imām, es decir, dirigente político y guía religioso del nuevo estado según la concepción chií del poder político en el islam.

## 2. ASPECTO ECONÓMICO–SOCIAL

Planhol (1998, 343-344) recalca que los primeros pobladores de la región de *Ifrīqiya* desde la Prehistoria eran campesinos productores de cereales que se asentaron en las montañas que dominaban las estepas y los desiertos, donde crecía un bosque penetrable con agua abundante. Planhol (1998, 344) señala que Mikesell (1961) recalca que su medio de vida se basaba, de una parte, en cultivos de regadío en fondos de valles abancalados acompañado de árboles frutales y asociado a la agricultura de secano de las altas laderas; de otra, en la vida pastoral con trashumancia a corta distancia.

Yver (1975, 1210) describe el África Septentrional durante la etapa fenicia y bizantina como un solar de pueblos pastoriles y nómadas, distribuido en tribus sumidas en una anarquía política. Planhol (1998, 352-353) señala que Camps (1980, 124-125) asevera que el vehículo usual de desplazamiento para el comercio local y las distancias cortas desde los primeros siglos de la era cristiana era el asno en el norte de África y para el gran comercio transahariano, el dromedario. En cambio, para el campo de batalla se prefería el caballo, primero enganchado a los carros y luego montado.

En la historia de este nomadismo beréber de los países del Atlas, Planhol (1998, 354) indica que durante la expansión del islam hubo ciertos intentos de organización estatal durante la expansión del islam como el emirato *rustumī* de Tahert (767-909), cerca del actual Tiaret, de corte *jāriyī* contrario al principio de herencia patrilineal y a la gestión tributaria del sistema de gobierno impuesto por las dinastías omeya y abasí. Este pequeño estado surgido en las inmediaciones del Magreb Central se definía como una compañía comercial con bajos gravámenes al transporte de mercancías de las rutas caravaneras del Sahara.

Por su parte, Yver (1975, 1209-1210) expone que la población beréber del norte de África se distribuía en tres grandes grupos: al este, los *lawāta*

(*hawwāra*, *aurīga*, *nafzāwa*, *awraba*) repartidos entre la Tripolitania, la Cirenaica, el Jerid, el Aurés; al oeste, los *ṣanhāya* diseminados por el Magreb Central y Occidental (*kutāma* de la Pequeña Cabilia, *zwāwa* de la Gran Cabilia, *zanāta* del litoral argelino entre la Cabilia y el Chelif, *ifren* del Chelif al Muluya, *gumāra* del Rif, *maṣmūda* por el litoral atlántico de Marruecos, *yēzūla* del Gran Atlas. *Lemṭa* del sur de Marruecos, *ṣanhāya* nómadas del Sahara Occidental; en los confines de las llanuras meridionales de la Tripolitania a Yebel Amur y avanzando progresivamente hacia el Magreb Central y Occidental, se habían esparcido los *zanāta*.

Manzano Moreno (1992, 68-69) indica que surgió una necesidad imperiosa de organizar y gestionar el nuevo estado islámico al difundirse progresivamente el mensaje del islam por los territorios conquistados. Pese a que, en un principio, se había tomado como modelo la administración de los imperios bizantino y sasánida; uno de los califas omeyas, ‘Abd al-Mālik ibn Marwān (685-705), intentó centralizar el estado emprendiendo ciertas reformas, como la reducción de tareas de los gobiernos provinciales cuyo principal cometido se había limitado al envío de las contribuciones de sus respectivas provincias a las arcas del Tesoro Público, el proceso de arabización lingüística tanto de la administración como de los funcionarios y la ceca.

Ibn Jaldūn (2008, 457-463) añade que fiel ejemplo de la herencia de la tradición romana y persa fue la utilización de sus monedas durante la era de los califas ortodoxos y la primera etapa del Califato omeya. A principios del siglo II/VIII, los omeyas decidieron seguir los modelos bizantino y persa en la acuñación monetaria, dinar de oro y dracma o *dirham* de plata respectivamente. Sin embargo, grababan en el anverso de la moneda inscripciones de decoración epigráfica y leyendas religiosas en árabe como la fórmula de la unicidad de Dios (لا اله الا الله—*Lā ilāha illa allāh*), la de la alabanza a Dios (الحمد لله —*Alḥamdu lillāh*) o la de la salutación al Enviado de Dios y sus familiares (صلى الله عليه وسلم وعلى أهله — *Ṣallā allāhu ‘alayhi wa sallama wa ‘alā ahlihi*), mientras que en el reverso aparecía la fecha y el nombre del soberano sin representar su efigie. En cuanto al valor de la moneda se determinó en función del peso del metal o en grano y difería de una región a otra.

وقارن ذلك أيام عبد الملك فشخص مقدارهما وعينهما في الخارج كما هو في الذهن ونقش عليهما  
السكة باسمه وتاريخه إثر الشهادتين الإيمانيتين وطرح النقود الجاهلية رأساً حتى خلصت ونقش  
عليها سكة وتلاشى.

Esto coincidió con los días de ‘Abd al-Malik, que fijó el valor de cada una y las materializó con el que tenían en teoría. Al acuñarlas grabó en ellas su nombre y la fecha de su reinado tras los dos testimonios de fe. Y retiró simplemente de la circulación las monedas de época preislámica para que fueran refundidas y volvieran a ser grabadas con su cuño, de manera que las antiguas desaparecieron<sup>4</sup>.



Figura 3: Las primeras monedas árabes acuñadas en el territorio anteriormente bizantino [extraído de (la página web (<<https://sgiufrida.wixsite.com/apuntes-numismaticos/califato-omeya>>))]

Hourani (2010, 73) expone que conforme avanzaba el ejército árabe en sus conquistas, se confiscaban nuevos territorios que se entregaban en régimen de cesión temporal a quienes colaboraban con la monarquía ofreciendo sus servicios tanto militar como administrativamente. Este hecho fomentó la aparición de una nueva elite formada por la burocracia administrativa y la aristocracia militar que afianzó su dominio adueñándose de las tierras rurales conquistadas.

Por su parte, Manzano Moreno (1992, 91-92) informa que el acaparamiento de terrenos y la acumulación de riquezas por parte de los miembros del régimen administrativo militar provocaron el éxodo de la población rural a la ciudad. Algunos de estos pequeños agricultores,

<sup>4</sup> Ibn Jaldún, 2008, 462: 4-10.

disgustados por el trato vejatorio recibido, se convirtieron en bandidos que se dedicaron a asaltar caravanas y al pillaje de mercancías. Manzano Moreno (1992, 74-75) agrega que la situación tan asfixiante que padecía el campesinado durante el gobierno del califa omeya Hišām ibn ‘Abd al-Mālik (724-743) a causa del requisamiento de propiedades y de la fuerte presión tributaria desencadenó en el año 740 una serie de revueltas sociales con tintes de movimientos religiosos de tendencia *jariyī* *sufri* lideradas por el beréber Maysara (m. 740). El gobernador de la provincia por aquel entonces era Balŷ ibn Bišr al-Quṣayrī (740-741) quien como máximo responsable de la seguridad ciudadana no las toleró e intentó reprimirlas, ya que entre sus funciones se contemplaba la percepción de tributos, el reparto de los estipendios, el mantenimiento del orden y la dirección de las campañas militares.

A pesar de estas resistencias locales, protagonizadas por los más desfavorecidos en la distribución de la riqueza y del poder, la creación de una aristocracia burócrata y militar local como resultado del establecimiento del estado islámico en sus territorios, supone el enraizamiento de su organización, cultura y religión, Hourani (2010, 171-173) anota que el reclutamiento masivo en el ejército de unidades no árabes, sobre todo de turcos en Oriente Medio y subsaharianos en el norte de África, modificó el organigrama sociodemográfico de los estados islámicos. A ello habría que añadir los elementos reclutados, bien como funcionarios o bien como militares, entre las poblaciones autóctonas -en nuestro caso los bereberes- quienes, islamizados o no, formaron parte, muy pronto, de la organización estatal islámica.

Al respecto, Manzano Moreno (1992, 94-101) muestra que tal era el caso del Califato abasí, inmerso en querellas familiares y disidencias sectarias, no tuvo más remedio que, a partir del siglo IX, otorgar un amplio margen de poder a los gobernadores locales, en su mayoría a fuerzas militares que ya no eran de origen árabe. La consecuencia directa de ello fue la sólida implantación de nuevas dinastías en cada provincia, como los tuluníes de origen turco en la región de Egipto.

En este sentido, Talbi (1966, 189-190) resalta que las líneas de demarcación durante el emirato aglabí eran tres: militar, étnica y económica. Las zonas costeras y orientales estaban más industrializadas gracias a la pesca, las bases navales o dársenas y el comercio marítimo; mientras que en las zonas del interior y del noroeste, donde la presencia militar era más acentuada por razones de seguridad y defensa contra

ataques enemigos, se erigían o se reformaban torres vigías, fortificaciones y ciudadelas, herencia de la Antigüedad.

Al mismo tiempo, Talbi (1966, 693- 699) recalca que las instituciones aglabíes, fieles imitadoras del modelo abasí, eran las más avanzadas del Magreb y permitían gobernar el estado con eficacia. En cierto modo, supieron adaptarse a las nuevas circunstancias y a evolucionar en el transcurso de los tiempos. En esta organización estatal, el emir procuraba asegurar la justicia en todas las esferas sociales, por lo tanto, no podía gobernar solo y hacer caso omiso de los consejos y las presiones que había recibido. Para las decisiones importantes, consultaba a los consejeros que él mismo había elegido, bien de entre las personas de palacio que gozaban de su total confianza, o bien de especialistas competentes. Además, siempre le escoltaban dos guardias de la armada y un ujier que se ponía de pie en la antecámara para vigilar la puerta. En las ceremonias oficiales, su asiento se cubría con un velo para separarle del vulgo y el color oficial era el negro al igual que los abasíes.

La provincia de *Ifrīqiya* se dividía en valiatos o municipios gobernados por valíes, leales servidores al emir, elegidos de entre los miembros de la dinastía o señorías árabes afines al régimen. Al servicio de estos gobernadores municipales, había un regidor o prefecto de la villa en las capitales de provincia, varios recaudadores de impuestos y un comandante de tropas locales.

El sistema de gobierno de los aglabíes se había organizado en varias dependencias:

- En primera instancia, el Cuerpo General de Seguridad del Estado constituido por las Fuerzas Armadas distribuidas en tropas que estaban bajo el mando de generales elegidos de entre los parientes varones más cercanos del emir o patronos de la dinastía.
- En segunda instancia, la Administración Central presidida por el visir que era la máxima autoridad del gobierno tras el emir y era elegido de entre los familiares más allegados del emir o los altos dignatarios de la Corte. Su principal cometido consistía en aconsejar y asistir al emir y controlar todos los ministerios de la Administración del Estado. Dicha administración se organizaba en una cancillería, un gabinete de correspondencia oficial y archivo gestionado por un secretario general, un instituto de la moneda dedicado al control y la acuñación de la moneda oficial y, por último, un departamento de finanzas agregado a una tesorería que contaba con numerosos recaudadores fiscales y un director del

Tesoro Público (صاحب بيت المال—*ṣāhib bayt al-māl*) quienes, a su vez, estaban bajo la dirección de un técnico cualificado, el intendente de finanzas (صاحب الخراج—*ṣāhib al-jarāy*). Los fondos públicos procedían de las multas y las contribuciones fiscales de los ciudadanos, como el azaque para los musulmanes; el impuesto de capitación individual destinado a los no musulmanes, principalmente judíos y cristianos, residentes en territorio islámico; el tributo fiscal sobre la renta de la tierra; el diezmo como tasa aduanera aplicado al transporte de mercancías extranjeras.

- En tercera instancia, el aparato judicial lo conformaban la Magistratura Superior de Justicia adherida a dos secciones: el Almotacenazgo y la Junta de Agravios. La Magistratura Superior la regía un juez magistrado o cadí considerado una de las personalidades más representativas del régimen, se escogía siempre con base en la opinión de los alfaquíes del Consejo de Notables. Éste destacaba por el dominio de las ciencias islámicas y la integridad moral, se ocupaba esencialmente de velar por la observancia de la ley islámica y resolver los litigios por apremio o arreglo conforme a la jurisprudencia islámica y a su esfuerzo personal de interpretación. A menudo, se sentaba en la mezquita para escuchar a los litigantes, juzgar y velar por el cumplimiento de las penas. Además de sus atribuciones judiciales, era tutor de los huérfanos, los dementes y los pródigos; ejercía de representante legal de las novias sin tutores en la estipulación del contrato matrimonial, administraba los bienes del habiz, supervisaba la ejecución de los testamentos y las actas de última voluntad, etc.

El cadí se encontraba en una situación delicada por la dificultad de conciliar los intereses del pueblo con los deseos de los funcionarios y del poder, en general; sin contar con los recelos que oponían a las dos escuelas jurídicas suníes de aquellos tiempos, hanafíes y malikíes, entre sí, y éstas dos en contra de los mutazilíes que contaban con la adhesión y el apoyo del estado.

En cuanto al Almotacenazgo cuyo máximo representante era el almotacén encargado de revisar las transacciones mercantiles, censurar los actos incívicos, velar por el orden civil, entre otras funciones. Con respecto a la Junta de Agravios encabezada por un juez de apelación cuya labor debía constituir, en teoría, la defensa contra la autocracia, los fallos judiciales y los abusos de poder

independientemente de su origen; en la práctica, se limitaba solo a resolver delitos leves y arbitrariedades irrelevantes.

Por su parte, Hourani (2010, 162) asevera que Cairuán, al igual que cualquier otra ciudadela o fortaleza antigua, que fue fundada en su origen por razones militares, se convirtió en una gran metrópolis que intentaba responder a las múltiples necesidades de sus habitantes dotándola de una administración de gobierno custodiada por soldados, un tribunal de justicia para jueces, establecimientos para comerciantes y artesanos, mercados de compra y venta de artículos para campesinos, beduinos y mercaderes de tierras lejanas, academias de enseñanza para docentes y alumnos. En este sentido, Hourani (2010, 162-163) describe este tipo de ciudadela como un recinto amurallado de piedra donde se insertaba tres edificios claves en torno a los cuales giraba la vida urbana:

- En primer lugar, la mezquita que representaba, según Hourani (2010, 54), el lugar de reunión, oración y estudio.
- En segundo lugar, la sede del gobierno (Hourani, 2010, 165-166) que se localizaba, al principio en el casco urbano, pero en épocas posteriores ha pasado a ser común cierta distancia entre el centro de la ciudad y la residencia o barrio real. La sede estaba rodeada de jardines y se estructuraba en varias cámaras, algunas destinadas para tratar asuntos de estado como audiencias, recepción de embajadores, inspección de tropas, reunión del consejo; otras, reservadas para uso particular del dirigente, sus familiares, su guardia y su personal de servicio.
- En tercer lugar, el zoco (Hourani, 2010, 162-163): un conjunto de edificios alineados y cruzados por calles estrechas, paralelas y perpendiculares en forma de cuadrilátero, organizado por tipo de actividad. Dentro de este complejo comercial al aire libre, estaban las tiendas de comestibles, los bazares, los almacenes de mercancías importadas y las oficinas de cambio que, a menudo, realizaban las funciones de los bancos en la financiación del comercio exterior. A cierta distancia del mercado se construían los talleres y las fábricas de tejidos y metalistería, así como, las residencias de sus trabajadores.

Hourani (2010, 163-164) añade que los eruditos, los ricos comerciantes y algunas familias de terratenientes residían en el centro de la ciudad mientras que en la periferia de la ciudad se edificaban las viviendas de los trabajadores

de los talleres de tareas ruidosas o malolientes, como las tenerías o carnicerías, que se montaban a su alrededor. Aquí también se ubicaban los barrios de los campesinos vendedores de frutas, verduras y ganado. En los mercados de estos barrios se equipaban, ordenaban, despachaban y recibían las caravanas. A cierta distancia de estos barrios, o sea, en el exterior del recinto amurallado se habían habilitado parcelas destinadas para los cementerios. Cada barrio con unos cientos o miles de habitantes albergaba su propio centro de culto, su mercado filial o *swayqa* que abastecía las necesidades locales y tal vez sus baños turcos o *ḥammām*.

Hourani (2010, 166-168) reseña que los edificios de la ciudad se distribuían, generalmente, en cuatro categorías según el poder adquisitivo de la familia y/o el uso de la vivienda:

- Los edificios del zoco principal o *qayṣariyya* (قيصرية), se edificaban alrededor de grandes patios con locales en la planta baja donde se almacenaban los bienes de valor y fondas en las plantas superiores que servían de hospedaje para los comerciantes no residentes en la ciudad y otros visitantes. La mayoría de estas edificaciones se erigían a iniciativa del gobierno o de hombres de reconocido prestigio de la ciudad con el propósito de que las rentas procedentes de ellas se destinaran a fines caritativos. Dicha iniciativa ha dado lugar a la institución de fundaciones religiosas de carácter no lucrativo.
- Los edificios de las familias humildes se levantaban en torno a un patio comunitario con cuatro pisos, talleres en la planta baja y apartamentos independientes de varias habitaciones en las plantas superiores. En ocasiones, se construían chabolas en las proximidades de estos edificios.
- Las familias acaudaladas construían grandes mansiones de dos plantas con un portón que daba acceso a una entrada que conducía directamente a un patio interior que comunicaba con la sala de recepción de invitados y las demás alcobas. En este tipo de edificios, la fachada exterior carecía de importancia, en contraste, con los muros del interior cubiertos de inscripciones con decoración vegetal o geométrica.
- En el recinto real se erigía un palacio con varias dependencias, en una sección se ubicaba el tesoro, la ceca y las oficinas para los secretarios; en otra, los salones externos donde se despachaban los asuntos públicos y las estancias privadas custodiadas por eunucos y el personal de servicio. Fuera del palacio se localizaban los barracones para la guardia real, casas de altos oficiales, talleres de tejidos de alta

costura para el uso palaciego y mercados de caballos y armas para el ejército.

En lo relativo al comercio, Hourani (2010, 71-72) destaca que la conexión entre el Mediterráneo y el Índico dio un nuevo impulso al transporte de mercancías marítimo y terrestre favoreciendo la importación de una gran variedad de artículos destinados al consumo o a la reexportación, como seda china, especias, perfumes, maderas, piedras preciosas y productos metalúrgicos, marfil, ámbar, esclavos, pieles y cueros, bronce, hierro, etc. La exportación era casi toda de productos manufacturados, como papel, textiles, objetos metálicos, armas y joyas, y otros productos, como algodón, cereales y frutos secos. Por ende, no solo se promovió el movimiento de mercaderes, artesanos, ejércitos, estudiantes, académicos, peregrinos, etc., sino también el intercambio de conocimiento, creencias, estilos, experiencias, ideas y modas.

Dentro de esta amplia red comercial que se prolongaba desde el Mediterráneo al Índico, Hourani (2010, 73) especifica que Cairuán se convirtió en el centro neurálgico de importación y distribución del comercio del eje del mediterráneo que enlazaba cuatro grandes urbes del mundo árabo-islámico, Córdoba en al-Ándalus y Fez en el Magreb con El Cairo en Egipto y Damasco en Siria. Entre los productos comercializados, ‘Uṭmān Ḥiṣṣāzī (1997, 119-124) y Hourani (2010, 73) destacan, de un lado, la exportación de trigo y sémola a Alejandría, de tejidos, tapices y telas elegantes a Bagdad, de aceite de oliva a Italia; de otra, la importación de seda andalusí, de oro procedente de África Occidental y de las zonas subsaharianas, de metales, de algodón y de caña de azúcar de Oriente.

De manera que la ciudad de Cairuán se concibió como centro de consumo, punto de llegada y salida de las rutas comerciales, motor de la producción rural de los núcleos urbanos colindantes y redistribuidor de los productos. Al respecto, ‘Uṭmān Ḥiṣṣāzī (1997, 97) puntualiza que este hecho trajo consigo la regulación y la fiscalización tanto de los mercados, permanentes o semanales, sometidos a normas concretas como de la producción artesanal con oficios que estaban agrupados en función de sus actividades.

Con relación a ello, Ibn Jaldūn (2008, 726-730) informa que el mercado laboral cairuaní ofrecía una multitud de ofertas de empleo en oficios muy variados gracias al flujo comercial de las rutas caravaneras y su relativa proximidad geográfica a Egipto: desde artesanos, carniceros, curtidores, orfebres, zapateros, trabajadores de azófar, masajistas de baño hasta comerciales, comisionistas, preparadores de ungüento y *harīsa*. Por

consiguiente, Ibn Jaldūn (2008, 735) asevera que el sustento de la mayoría de los habitantes tanto de Cairuán como de otras capitales de provincia procedía, por una parte, de algunas ocupaciones consideradas indispensables, como la agricultura, la construcción, la alfayetería, la carpintería y la tapicería; por otra, de otras profesiones mejor remuneradas que requerían de mano de obra cualificada y gozaban de cierto prestigio, como la tocología, la medicina, la escritura y la edición de libros, el canto y los instrumentos musicales.

فأما الضروري فالفلاحة والبناء والخياطة والنجارة والحياكة. وأما الشريفة بالتوليد والكتابة والوراقة والغناء والطب.

Entre los indispensables están: la agricultura, la construcción, la confección de ropa, la carpintería y el tejido. Y entre los dignos de mención por la nobleza de su objeto están: la tocología, la escritura, la edición de libros, el canto y la medicina<sup>5</sup>.

Desde el punto de vista socioeconómico, Hourani (2010, 154) subraya que en el seno de las sociedades urbanas islámicas se configuró una clase burguesa que concentraba la mayor parte de la riqueza de la ciudad. Esta nueva clase social estaba dividida entre la burguesía intelectual constituida por eruditos musulmanes o ulemas y la burguesía mercantil formada por comerciantes y maestros artesanos. De hecho, existía una estrecha relación entre ellas justamente por tres razones: la primera era que la burguesía mercantil necesitaba recurrir a los ulemas especializados en derecho para redactar los documentos en un registro culto, zanjar las disputas sobre la propiedad del difunto y supervisar la división de ésta tras su fallecimiento; la segunda era que esta burguesía mercantil enviaba a sus hijos a las escuelas para que fueran educados por estos ulemas a fin de que adquirieran un conocimiento del árabe, del Corán y eventualmente del derecho; la última era que los comerciantes y artesanos distinguidos considerados hombres de impecable reputación actuaban de adules cuyo testimonio era aceptado por un juez, cargo ostentado por un erudito musulmán.

Hourani (2010, 135-138) hace hincapié en que, a pesar de la prosperidad comercial y el crecimiento vertiginoso de la ciudad, la agricultura y la ganadería eran la base de la economía de la nueva sociedad árabe por considerarse los principales medios de subsistencia. En este sentido, el pueblo árabe adaptó sus técnicas de pastoreo y labranza a las técnicas de apacentamiento, cultivo y las formas de tenencia de la tierra preexistentes en

<sup>5</sup> Ibn Jaldūn, 2008, 735: 15-18.

cada región. El resultado en el campo de la agricultura fue la incorporación de nuevos cultivos de frutas y hortalizas como cítricos y legumbres. Aun así, los árabes seguían centrándose exclusivamente en el cultivo de olivos, palmeras datileras, viñedos, trigo y otros cereales debido a las condiciones meteorológicas adversas y al tipo de tierra al cual estaban habituados.

En concreto, Planhol (1998, 371) señala que Despois (1940, 127-152) apunta que la mayoría de los campos de secano de la comarca de *Ifrīqiya* estaban cubiertos de olivares debido a la exportación de aceite a Roma a partir del siglo II d.C.

En contrapartida, Hourani (2010, 139-140) advierte que el aspecto negativo de este desarrollo tan acelerado de la sociedad árabe era la ausencia de una política económica común. De modo que cada región adoptaba sus propias medidas según sus conveniencias y propiciaba la competencia interregional. Por consiguiente, este fenómeno no hizo más que acrecentar la desigualdad entre las regiones periféricas y centrales y la rivalidad entre ellas con el fin de conseguir la mayor participación posible en el mercado y ejercer el monopolio comercial.

En cuanto al aspecto demográfico, Talbi (1978, 862) estima que la población de la ciudad de Cairuán rondaba los cincuenta mil habitantes en sus inicios y estaba compuesta por soldados árabes y sus familiares. El impulso de las obras hidráulicas y la dimensión de la ciudad en el siglo II/VIII demostraban que tuvo lugar una explosión demográfica cuyo porcentaje alcanzaba los cien mil habitantes aproximadamente. Sin contar que la ciudad disponía de cuarenta y ocho baños públicos y su avenida principal por el lado oeste de la Mezquita de ‘Uqba ibn Nāfi‘ se extendía unos cuatro kilómetros cuya longitud se prolongaba desde la Puerta de Abu4 al-Rabi‘ al sur hasta la Puerta de Túnez al norte.

Talbi (1978, 862) detalla que al-Faḍl ibn Rawḥ (177-178/793-794) cuando era gobernador de Cairuán autorizó la edificación de una iglesia, indicio más que suficiente para saber que entre la población de mayoría musulmana había cristianos. Tanto judíos como cristianos hicieron de intermediarios en el comercio entre las dos riveras políticamente hostiles del Mediterráneo gracias a que mantenían estrechas relaciones con sus correligionarios de Italia. Incluso algunos cronistas notificaron que los cristianos conservaban la escritura latina en sus inscripciones funerarias hasta el siglo IX.

Al hablar de la composición étnico-cultural de los pobladores de Cairuán, Talbi (1978, 862) cita a al-Ya‘qubī quien anotó que la población de Cairuán

durante la segunda mitad del siglo IX era multicultural, ya que convivían persas de Jurasán, bereberes, romanos y árabes. Algunos de estos últimos eran descendientes de *azd*, como los *aws* y *ḥazraʿy*, y de *yāsīm*, como los *banū al-azraq*; mientras otros eran descendientes de *muḍār*, como las tribus de *qurayš*, de *qays ʿaylān*, de *ḥindif* con el clan de *tamīm*, etc. En este sentido, Talbi (1978, 861) menciona también a al-Qāḍī ʿIyāḍ quien recogió en su crónica que Cairuán adquirió un carácter netamente étnico o religioso tal fue el caso de los *fīhr*, clan del fundador de la villa, que se asentaron por el norte de la Mezquita de ʿUqba ibn Nāfi, y de otros barrios, como *ḥārat yaḥṣub*, *darb al-firšāš*, *sūq al-yahūd* y *raḥbat al-qurayšiyīn*.

### 3. ASPECTO CULTURAL-RELIGIOSO

El crisol de culturas del mundo islámico era ya un hecho desde el siglo IX, Hourani (2010, 164) lo constata al exponer que en cada barrio se integraba un grupo étnico con sus propios valores esenciales centrados, la mayoría de los casos, en la lengua nativa y sus creencias religiosas, y en torno a ellos se establecía la identidad cultural.

Pese a la existencia de campos culturales diferentes, ʿUṯmān Ḥiḡāzī (1997, 74) percibe Cairuán como un espacio social homogéneo. El principio diferenciador por antonomasia era la lengua y la simbología comunitaria específica, en Cairuán existía el fenómeno de la diglosia con un sustrato lingüístico del latín africano y el púnico, un adstrato importante de la lengua bereber y el superestrato de la lengua árabe como lengua oficial y litúrgica.

Ante este panorama, Yver, Pellat y Basset (1975, 1213) anotan que la población autóctona de *Ifrīqiyya*, antes de su islamización estaba sumida en el animismo y, más tarde, los fenicios introdujeron su religión pagana y se impuso el politeísmo que se había extendido por todo el Magreb. En contraste, Monès (1990, 256) expone que el judaísmo había quedado relegado a pequeños núcleos de población en las zonas montañosas y el cristianismo se había diseminado por las zonas costeras con dos doctrinas cismáticas de la iglesia apostólica romana, el donatismo y el arrianismo.

Manzano Moreno (1992, 31) agrega, en la misma línea que Monès, que la amplia mayoría de la población árabe antes de la llegada del islam había adoptado la idolatría como forma de adoración; fenómeno que les impulsó a esculpir estatuas de barro, de madera o de cualquier otro material en representación a las divinidades objeto de adoración y albergarlas en templos rudimentarios que servían de centro de adoración para la entrega de sus ofrendas y el sacrificio de animales. Otra forma de politeísmo popular

extendido durante la etapa preislámica era adorar a ciertos árboles o piedras sagradas considerados moradas de sus divinidades.

Con el advenimiento del islam, se llevó a cabo un plan para arabizar a los musulmanes de *Ifrīqiyya* para que pudieran comprender los principios básicos de su nueva religión. Para esta labor, ‘Uṭmān Ḥiṣṣāzī (1997, 141-142) señala, según Abū Bakr ‘Abd Allāh ibn Muḥammad al-Mālikī (1994, 74-124), la tarea realizada en este sentido (es decir, la arabización de los musulmanes de *Ifrīqiyya*) por unos treinta compañeros del profeta del Islam, entre los cuales, cabe destacar: Rabī‘a ibn ‘Abbad al-Dīlamī (s.f.), Rwayfi‘ ibn Tābit al-Anṣārī (m. 672), Abū Zam‘a al-Balawī (m. 654), ‘Uqba ibn Nāfi‘ (m. 684), ‘Abd al-Raḥmān ibn al-Aswad ibn ‘Abd Ya‘ūt (s.f.), Ma‘bad ibn al-‘Abbās ibn ‘Abd al-Muṭṭalib (m. 655), Abū ‘Amrū ‘Āṣim ibn ‘Umar ibn al-Jaṭṭāb (m. 689), ‘Abd al-Raḥmān ibn Zayd ibn al-Jaṭṭāb (m. 632), ‘Ubayd Allāh ibn ‘Umar ibn al-Jaṭṭāb (m. 657), ‘Abd al-Raḥmān ibn Sabīḥa al-Layī (s.f.), Abū Dūīb Juwayld ibn Jālid al-Hudlī al-Šā‘ir (m. 648), ‘Abd al-Raḥmān ibn al-‘Abbās ibn ‘Abd al-Muṭṭalib ibn Hāšim (m. 652), Marwān ibn al-Ḥakam ibn Abī al-‘Āš (m. 685), Abū Maṣṣūr al-Fārisī Mawlā Sa‘d ibn Abī Waqāš (s.f.), Abū Sa‘īd al-Maqburī (m. 718) y al-Mugīra ibn Abī Barda al-Kinānī al-Qiršī (m. circa 723).

Por otra parte, ‘Uṭmān Ḥiṣṣāzī (1997, 143-149) resalta el rol del califa omeya ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz (717-720) quien envió una misión científica compuesta de diez eruditos musulmanes pertenecientes a la generación posterior al profeta del Islam: Abū ‘Abd Allāh Ismā‘īl ibn ‘Ubayd Allāh ibn Abī al-Muhāyīr (m. 749), Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Ḥubulī (m. 718), Ismā‘īl ibn ‘Ubayd al-Anṣārī apodado como Tāyīr Allāh (m. 725), Abū Mas‘ūd Sa‘d ibn Mas‘ūd al-Tuḥaybī (s.f.), Abū al-Ŷaḥm ‘Abd al-Raḥmān ibn Rāfi‘ al-Tanūjī (m. 731), Mūhib ibn Ḥaī al-Ma‘āfirī (s.f.), Ḥayān ibn Abī Ŷabla al-Qiršī (m. 742), Abū Ṭamāma Bakr ibn Sūāda al-Ŷuḍāmī (m. 745), Abū Sa‘īd Ŷa‘tal ibn Hā‘āt ibn ‘Umayr al-Butūr (m. circa 733) y Ṭalq ibn Ŷābān al-Fārisī (s.f.). Asimismo, ‘Uṭmān Ḥiṣṣāzī (1997, 149) reseña que esta misión de estudio convirtió a Cairuán en un núcleo del conocimiento de las ciencias islámicas y en centro difusor de las enseñanzas de la lengua árabe y del Corán durante los tres primeros siglos del islam en el Magreb. De tal forma que Cairuán se convirtió en la primera ciudad magrebí de estudio y erudición de la jurisprudencia islámica.

Igualmente, ‘Uṭmān Ḥiṣṣāzī (1997, 149-154) destaca que el exponente más sobresaliente de la capital de *Ifrīqiyya* era la mezquita aljama de ‘Uqba ibn Nāfi‘, considerada la primera mezquita que se erigió en el Magreb y sirvió de referente para el resto de mezquitas. Esta mezquita se edificó en el año 670

en una superficie de pequeñas dimensiones y simple sin ornamentos ni decoraciones. Sin embargo, en el transcurso de los años y con los gobiernos sucesivos se fue reconstruyendo, ampliando la superficie, levantando un minarete, un tanque y un jardín a su alrededor. Dicha mezquita no solo se habilitó para realizar la prescripción obligatoria del azalá sino también para predicar e impartir clases. Esta última función pedagógica de la mezquita hizo que fuera el foco de ignición de la creación de escuelas primarias de la enseñanza del Corán (كتاب—*kuttāb*), residencias de estudiantes y bibliotecas anexas a ella. Aparte de la mezquita aljama de ‘Uqba ibn Nāfi‘, se construyeron otras mezquitas de gran renombre, como la mezquita aljama Al-zaytūna (698) en Túnez capital y la mezquita aljama de Las tres puertas (866) en el mismo Cairuán.

Por su parte, Hourani (2010, 84-90) recalca que el auge del estado de bienestar sin precedentes en la historia del mundo islámico y el contacto con las civilizaciones preislámicas propició el florecimiento intelectual y artístico. Sin olvidar, las constantes referencias de las aleyas coránicas a la búsqueda del conocimiento que constituían el principal germen de la divulgación de las letras y las ciencias por toda la geografía del mundo islámico. En consecuencia, Ibn Jaldūn (2008, 806-808) subraya que el conjunto de estos factores no hizo más que potenciar los viajes de estudio de estudiantes entusiasmados y motivados a investigar en todos los campos de conocimiento y a sistematizarlos en disciplinas.

كيف زخرت فيها بحار العلم وتفننوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم واستنباط المسائل والفنون حتى أربوا على المتقدمين وقاتوا المتأخرين.

¡Qué caudalosos fluían entonces los ríos de la ciencia! Se conocían las diversas metodologías específicas que se usaban en la enseñanza de las diferentes disciplinas, se suscitaban cuestiones y se desarrollaron nuevas especialidades en tal medida que se superó lo que los anteriores habían alcanzado y lo que los que vinieron después lograron<sup>6</sup>.

Por ende, dicha labor permitió clasificar las ciencias atendiendo no solo a la clasificación propuesta de Ibn Jaldūn (2008, 808-810) sino también a su origen:

- En el primer estadio, Ibn Jaldūn (2008, 1108-1124) sitúa las ciencias instrumentales utilizadas como medio para adquirir las ciencias propiamente dichas. Estas ciencias surgen a partir del patrimonio lingüístico árabe y se denominan ciencias de la lengua árabe que

<sup>6</sup> Ibn Jaldūn, 2008, 807: 1-6.

incluye la gramática, la lexicografía, la estilística y la retórica, el arte de la argumentación y la literatura con su prosa, su poesía y unida a esta última, el canto.

- En el segundo estadio, Ibn Jaldūn (2008, 925-1039) localiza las ciencias naturales o intelectuales centradas en el conocimiento del mundo exterior mediante el uso de la razón. Dichas ciencias derivan de la traducción de obras de filósofos y científicos de la sabiduría antigua. Estas ciencias se dividen en tres grandes áreas: en primer lugar, la lógica de la cual forma parte la dialéctica; en segundo lugar, la física que se diversifica en la ontología, la medicina, la agricultura, la química, la magia y la ciencia esotérica de las letras; en tercer lugar, las matemáticas repartidas en cuatro disciplinas: la aritmética con el cálculo correspondiente, el álgebra y las operaciones comerciales, de una parte. De otra, la geometría que se subdivide en la ingeniería, la agrimensura y la óptica; por último, la astronomía que se ramifica en las tablas astronómicas.
- En el tercer estadio, Ibn Jaldūn (2008, 811-857) ubica las ciencias tradicionales fundamentadas en la transmisión del conocimiento del islam a través del Corán y la sunna. Estas ciencias abarcan la exégesis coránica, la ortoepía coránica, el estudio del hadiz y de los tradicionistas, la jurisprudencia islámica, el reparto de herencias, la oratoria y la hagiografía.

اعلم ان العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلًا وتعلِيمًا هي على صنفين: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره. وصنف نقلي يأخذه عن وضعه.

Debe saberse que las ciencias que el hombre estudia y de cuyo aprendizaje y enseñanza se ocupa son de dos clases. Una que es la natural para el hombre, en la que le guía su capacidad intelectual; y otra que tiene que ser recibida, tomándola de quien la instruyó<sup>7</sup>.

Por consiguiente, Talbi (1982, 151) puntualiza que el interés por las ciencias islámicas contribuyó a que, en distintas capitales del mundo árabe, entre ellas, en la Cairuán de los aglabíes, proliferasen las escuelas coránicas que requerían de profesionales en la materia. En concreto, Talbi (1978, 862) recalca que la capital de *Ifrīqiyya* destacaba en el campo de la jurisprudencia islámica con personalidades de gran renombre que fueron pioneros en el Magreb de esta disciplina, entre ellos, cabe destacar alfaquíes de la talla de Yaḥyà ibn Sallām al-Baṣrī (741-815) con su *Tafsīr* (تفسير—Exégesis

<sup>7</sup> Ibn Jaldūn, 2008, 808: 8-11.

coránica); de Asad ibn al-Furāt (circa 759-828), con su *Al-asadiya* (الاسدية), síntesis personal de diversas enseñanzas recibidas que había englobado numerosas disciplinas, la había compuesto después de haber asistido a las clases del imán Mālik, del ḥanafí Muḥammad ibn al-Ḥasan y de otros maestros orientales; por último, de Saḥnūn ibn Sa‘īd (777-854) con su obra monumental *Al-mudawwana al-kubrā* (المدونة الكبرى) donde había transmitido las enseñanzas del imán Mālik.

### 3. 1. Noción de autoridad en el seno del pensamiento islámico

Talbi (1966, 566-567) señala que los seísmos ideológicos que sacudieron el epicentro del oriente islámico siempre acabaron por afectar al Magreb convirtiéndolo en un auténtico mosaico de múltiples tendencias religiosas. De hecho, Hourani (2010, 50-51) indica que estas turbulencias ideológicas desembocaron en una guerra civil a raíz del conflicto entre ‘Alī ibn Abī Ṭālib (656-661), el último de los califas ortodoxos, y sus adversarios a partir del año 656.

Al respecto, Talbi (1966, 353-378) afirma que las desavenencias políticas configuraron un nuevo mapa ideológico-religioso del Magreb: el emirato *idrīsī* de corte chií en el Magreb Occidental, el emirato *midrarī* de corte *jāriyī* *ṣufī* en Siyilmasa, el emirato *rustumī* de corte *jāriyī* *ibādī* en el Magreb Central y el emirato *aglabī* de corte suní aunque, en ocasiones puntuales, de corte *mu‘tazilī* por sus estrechos vínculos con Bagdad en el Magreb Oriental.

Manzano Moreno (1992, 133) hace notar que la historia religiosa en el Magreb se delimitaba por las relaciones que un líder religioso normalmente procedente de Oriente establecía con un grupo tribal, generalmente poco islamizado y asentado en zonas excéntricas, al que predicaba un mensaje que influía profundamente entre los miembros del clan tribal. De esta forma, la tribu se convertía en el brazo armado de sus pretensiones enfrentándose al gobierno de turno y derrocándole sin demasiada dificultad. A este respecto, Talbi (1982, 46) añade que el medio utilizado de difusión de sus ideas entre las masas eran las escuelas primarias de la enseñanza del Corán y las tertulias que tenían lugar en las mezquitas.

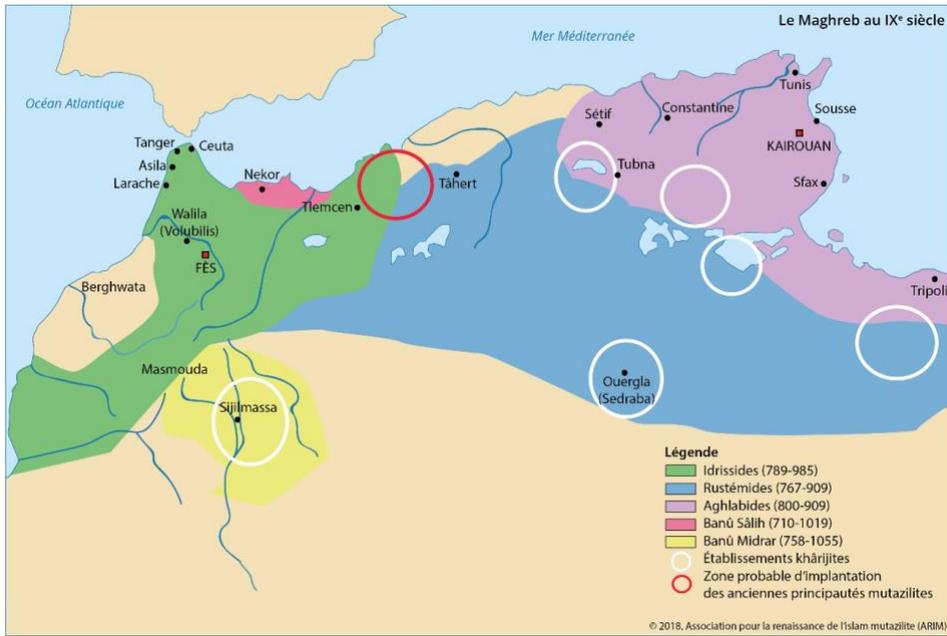


Figura 4: mapa político-religioso del Magreb [extraído de (la página web <http://mutazilisme.fr/le-mutazilisme-au-maghreb-partie-3-difriqiya-a-al-andalus/>>)]

En este tema, Planhol (1998, 54) presenta a la mayoría de los bereberes de la época de expansión del estado islámico y del islam en tanto que doctrina como analfabetos y supersticiosos fácilmente manipulables y muy vulnerables a todas las formas de propaganda a causa de sus elementales conocimientos teológicos. De modo que, estaban expuestos a todos los movimientos ya sean sectarios, rigoristas o heterodoxos sin defensa contra las invenciones y se dejaban arrastrar por reformadores o personajes piadosos y elocuentes. Así que, siempre encontraron en ellos la excusa perfecta para cambiar el rumbo de sus vidas.

De hecho, Talbi (1966, 337-338) incide en que los aglabíes de *Ifrīqiyya* no solo se vieron influidos por los abasíes en el aspecto administrativo sino también en la ideología. Durante ciertos tramos del emirato, algunos emires designaron a varios intelectuales de tendencia *mu‘tazilī* cadíes de la provincia, bien sea por contentar a los aristócratas y burócratas de la sociedad cairuaní, o bien por mantener un equilibrio de poder. De tal manera que el *mu‘tazilismo* se convirtió en la doctrina oficial del Estado hasta el gobierno de Abū al-

‘Abbās Muḥammad I ibn al-Aglab (841-856) quien empujado por la fidelidad del pueblo al sunismo decidió cambiar la orientación de la política religiosa del Emirato y nombró a Saḥnūn ibn Sa‘īd (848-854) juez de la Magistratura Superior.

Talbi (1982, 47) hace observar la diversidad cultural y religiosa de *Ifrīqiyya*. A pesar de que esta provincia era el bastión de la ortodoxia suní, en sus villas se concentraban numerosos núcleos de desertores *jawāriȳ ibāḏīya* y, en menor medida, de heterodoxos chiíes y heréticos *mu‘tazila*; sin olvidar, las minorías religiosas judía y cristiana.

Al hilo de ello, Marçais y Schacht (1975, 257) informan que la Cairuán de los aglabíes se convirtió en el lugar de encuentro en el que se iniciaron debates o discusiones acerca de cuestiones relacionadas con el dogma tales como la absoluta unicidad de Dios y sus atributos, la naturaleza del Corán, el concepto de justicia divina y la predestinación, entre los suníes tradicionalistas, los chiíes sectarios, los *mu‘tazilíes* especulativos y los *jawāriȳ ibāḏīya* disidentes.

Además de estas disputas, Manzano Moreno (1992, 111) señala que surgieron discrepancias en torno a la noción de autoridad, sobre todo con relación a los conceptos de *al-walā’ wa al-barā’* (الولاء والبراء). Para Talbi (1982, 18-20) ambos conceptos representan las dos caras de una misma moneda: el primero, *al-walā’* (الولاء) significa adhesión, afecto, apego y cohesión solidaria que liga a todos quienes pertenecen y comparten la misma fe y el mismo ideal; mientras que, el segundo, *al-barā’* (البراء) es el corolario negativo del primero e implica inculpación, reprobación, desautorización, retractación y rechazo.

En relación a esta dicotomía *al-walā’ wa al-barā’* (الولاء والبراء), Talbi (1966, 63-66) indica que, para los suníes, fieles a la sunna del Enviado de Dios, el postulado de compromiso de lealtad del súbdito hacia el gobierno en territorio islámico se inscribe dentro de las enseñanzas del contenido del dogma cuyo objetivo principal es mantener el orden, preservar la unidad de la comunidad y la integridad del espacio donde se proyecta. Por consiguiente, se debe tolerar la tiranía del gobierno con resignación y tener paciencia para evitar a como diera lugar el caos y la anarquía que sería el peor de los males de la sociedad.

Al respecto, Roser Nebot (2002, 118-119) añade que la primera idea que Abū Bakr (632-634) quiso dejar clara en este sentido era la diferencia ontológica entre el gobierno del Enviado de Dios que había sido designado por voluntad divina y su gobierno que fue investido por voluntad de la comunidad como primer califa tras la muerte del Enviado de Dios. En otro

orden de cosas, se trataba de un dirigente electo que solo actuaba en calidad de mandatario de la voluntad del grupo con sujeción a los principios del mensaje revelado tal como Al-bujārī (1990) recoge en su colección de hadices:

Ciertamente los hijos de Israel eran gobernados por sus profetas. Cada vez que moría un profeta le sucedía otro. El caso es que después de mí no habrá otro profeta, sino que habrá sucesores...<sup>8</sup>

De modo que sus tareas directivas eran, esencialmente, de cuatro clases y de carácter meramente civil en el sentido de dictar órdenes de administración y gestión del gobierno materializando en hechos las necesidades organizativas de los musulmanes en unos condicionamientos temporales determinados tal como Roser Nebot (2002, 158: 34-37) concretiza a continuación:

- El mando militar en expediciones de guerra.
- La negociación diplomática con otras comunidades.
- La recaudación de contribuciones fiscales al Estado.
- La instauración de los órganos del Estado.

Por tanto, Roser Nebot (2002, 154-155) informa que, según la concepción suní de autoridad, la gestión del gobierno en sus órganos y régimen es de índole civil; en cambio, en la causa de su creación y ordenación y en sus objetivos propuestos mediante sus ejecuciones es de carácter religioso.

En consecuencia, Hourani (2010, 187-188) puntualiza que la labor de los ulemas dentro de la órbita suní posee una naturaleza de vigilancia y/o apoyo a la gestión del gobierno y de crítica constructiva a la misma. En este sentido, los eruditos musulmanes, depositarios de la tradición teológica y legal, se convierten en la voz de la conciencia de los gobernantes porque su deber es aconsejarles y hacerles entrar en razón sin llegar a combatirles.

A continuación, Roser Nebot (2010, 117: 17-22) cita un hadiz auténtico, según la clasificación islámica de los hadices, en el que el Profeta insta a los musulmanes a que proporcionen consejo a los gobernantes:

A Dios le complacerán de vosotros tres cosas: Que le adoréis sin asociarle nada, que os atengáis todos unidos al vínculo de Dios y no os disgreguéis, y que deis

<sup>8</sup> apud por Roser Nebot, 2002, 119: 8-9.

consejo a quien Dios encomiende vuestro asunto (amr), es decir, la dirección y administración política de la comunidad<sup>9</sup>.

Asimismo, Talbi (1966, 232-236) anota que estos doctos tradicionalistas en *Ifrīqiyya* se adscribían a dos escuelas jurídicas, por un lado, la escuela de la región del Heyaz y Medina cuyo imán era Abū ‘Abd Allāh Mālik ibn Anas al-Aṣḥabī (m. 795); por otro, la escuela de la región de Irak y Cufa cuyo imán era (m. 768). El radio de influencia de la escuela de Medina residía entre los estamentos populares mientras que la escuela de Cufa se ceñía a las altas esferas de la sociedad.

No obstante, Manzano Moreno (1992, 120) asevera que esta dicotomía *al-walā’ wa al-barā’* (الولاء والبراء) para los *jawāriy* se asocia a la noción de autoridad que está íntimamente ligada al concepto de soberanía. En el sentido en que soberanía y autoridad pertenecían por completo, y sin solución de aceptar otra lectura, a Dios. Ninguna decisión política podía venir de nadie que no hubiese sido Dios, quien comunica su voluntad a través de los textos autoritativos islámicos y las circunstancias históricas.

Sin embargo, Talbi (1982, 19-20) subraya que se trata de un movimiento de reivindicación socio-política limitado exclusivamente a una reagrupación pacífica de personas de una misma ideología al servicio de un arquetipo revolucionario que casi siempre desembocaba en manifestaciones y enfrentamientos violentos. El origen de los *jawāriy* se remonta al arbitraje de Siffīn (657) y a la batalla de Nahrawan (658) cuando un grupo de disidentes quería hacer justicia en solidaridad con todos aquellos que murieron en el campo de batalla en luchas intestinas del primer estado islámico debido al descontento, a la decepción y al reproche que sentían hacia la actuación política de los dos últimos califas ortodoxos, ‘Uṭmān ibn ‘Affān (644-656) por el favoritismo hacia el clan de los *qurayš* y ‘Alī ibn Abī Ṭālib (656-661) por la aceptación del arbitraje de Siffīn propuesto por el fundador de la dinastía omeya Mu‘āwiya ibn Abī Sufyān (661-680).

En este sentido, los disidentes *jawāriy* contemplan que el gobernante debe ser infalible e impecable ya que si transgrede algún precepto o es corrupto debe ser cesado de su cargo y, si se resiste a ello, ha de ser combatido. Es más, al-‘Uṭaymīn (2000, 72-76) añade que su intransigencia les condujo a considerar incrédulo a quien infringiera alguno de los límites establecidos por Dios. Roser Nebot (1995, 442) califica a los *jawāriy* como:

<sup>9</sup> Roser Nebot, 2010, 117: 17-22.

Grupo político que defendía la idea de que no existe decisión política sino por voluntad de Dios, expresada tanto en el texto coránico como en las condiciones espaciotemporales que envuelven la vida de la comunidad, sin apelación alguna a intervención humana para su modificación. Esta idea particularmente defendida por uno de sus numerosos colectivos, los *ḥarūriyya*, conocidos por su lema «nadie decide sino es Dios» (*la ḥukma illa li-llah*) de acuerdo con algunos de los versículos coránicos (Corán, VI, 57; XII, 40; XII, 67). Los *Jawāriy*, en general, son denominados también *muḥakkima*, por su negativa a aceptar el arbitraje en la disputa entre Mu‘āwiya ibn Abī Sufyān, gobernador musulmán de Siria, y ‘Alī ibn Abī Tālib, cuarto califa del Islam<sup>10</sup>.

En el seno de los *jawāriy* surgieron controversias entre el principio del *isti‘rād-širā* (استعراض—شراء) que Talbi (1982, 21) concibe como «la declaración pública de lucha armada hasta el punto de que el individuo debe sacrificar su propia vida a causa de unos ideales y morir como mártir» y el principio de *taqiyya-kitmān* (تقية—كتمان) que consiste, según Talbi (1982, 23), «en manifestar creencias y actitudes contrarias a las creencias profundas que uno tiene a fin de escapar del acoso y la persecución, dejando en la clandestinidad las verdaderas creencias y actitudes, convirtiéndose en un criptocreyente».

Al respecto, Talbi (1982, 24-25) asevera que estas diferencias no hicieron más que alentar fricciones internas que acarrearón la fragmentación del grupo en varios bloques que tomaron los nombres de cuatro líderes del grupo: en un bando, estaban los seguidores de Nāfi‘ ibn al-Azraq (m. 687) y Naýda ibn ‘Āmir (m. 692) que cegados por su sed de venganza optaron por tomar represalias recurriendo a las armas; mientras que, en el otro bando, se encontraban los partidarios de ‘Abd Allāh ibn Šaffār (s.f.) y ‘Abd Allāh ibn Ibāḍ (m. 8708) que escogieron actuar de forma encubierta y secreta como infiltrados.

Talbi (1982, 27) informa que los jarichíes *jawāriy šāffariyya* o seguidores de ‘Abd Allāh ibn Šaffār y los *jawāriy ibāḍiyya* o prosélitos de ‘Abd Allāh ibn Ibāḍ, tanto unos como otros, se sintieron coaccionados ante las persecuciones y las torturas en Oriente durante la primera década del siglo VIII y decidieron huir hacia el Magreb donde se hicieron pasar muchos de ellos por comerciantes. Los primeros que hicieron su aparición en el escenario magrebí fueron los *jawāriy šāffariyya* y luego los *jawāriy ibāḍiyya* con Sulma ibn Sa‘d al-Ḥaḍramī (m. 724) y el fundador de la dinastía *rustumī* ‘Abd al-Raḥmān ibn Rustum (m. 784) de origen persa. Asimismo, Talbi (1982, 34-

<sup>10</sup> Roser Nebot, 1995, 442.

35) anota que los *jawāriȳ ibādīyya* estaban mejor organizados que los *jawāriȳ ṣāffariyya* porque contaban con un centro de adoctrinamiento de misioneros en Basora coordinado por Ŷābir ibn Zayd al-Azdī (m. *circa* 722) y Abū ‘Ubayda Muslim ibn Abī Karīma al-Tamīmī (m. *circa* 755).

Por su lado, Manzano Moreno (1992, 112-113) enfatiza que, en un principio, los *mu‘tazila* no prestaron demasiada importancia a esta dicotomía *al-walā’ wa al-barā’* (الولاء والبراء), ya que se mantenían al margen de la política hasta el ascenso al poder del califa abasí al-Mā’mūn (813-833), quien se adhirió a esta tendencia racionalista fundamentada en la argumentación y la dialéctica, exhortó a sus súbditos que aceptaran dicha creencia e instauró la *miḥna* que era una especie de inquisición encargada de interrogar a quienes no compartían sus creencias y que estaban bajo sospecha por el peligro que suponían para el régimen.

Asimismo, Gimaret (1993, 785) recuerda que el principal impulsor de esta corriente de pensamiento basada en la teología natural fue Wāṣil ibn ‘Aṭā’ al-Gazzāl (m. 748). Con relación a ello, Talbi (1982, 383) señala que los difusores de dicha doctrina eran Bišr ibn Giyāṭ al-Marīsī (m. 833) de origen judío en Oriente y Sulaymān al-Farrā’ (m. 827) de origen cristiano en el Magreb.

En referencia al chiísmo, esta dicotomía *al-walā’ wa al-barā’* (الولاء والبراء) se sustenta en la teoría de la *imāma* (الإمامة) que Roser Nebot (2002, 178) expone que se considera un instrumento de actuación política inscrito dentro de los artículos de fe. En este sentido, Ibn Jaldūn (2008, 910-911) reseña que dicha teoría se trata de un precepto religioso. Por tanto, la *imāma* (الإمامة) consiste en que el imán designado como dirigente de la comunidad debía estar en manos de *ahlu al-bayt* o descendientes del Enviado de Dios por vía de su primo y yerno casado con su hija Fāṭima (m. 632), ‘Alī ibn Abī Ṭālib (m. 660). De ahí que los chiees no cesan de exaltar las virtudes de ‘Alī ibn Abī Ṭālib.

وجعلوا الإمامة لسياسة الخلق في الانقياد إلى الشرع، وأفردوه بذلك أن لا يقع اختلاف كما تقرر في الشرع.

El imamato, según ellos, está instituido para regir a los humanos y conducirlos hacia la ley religiosa, y eso implica que el imán sea uno solo para que no surjan diferencias, como se establece en la ley<sup>11</sup>.

Igualmente, Talbi (1966, 577-587) evidencia que el movimiento chií se introdujo paulatinamente en el Magreb a partir del 762-763 con dos

<sup>11</sup> Ibn Jaldún, 2008, 911: 22-25.

estudiantes de un tataranieta de ‘Alī ibn Abī Ṭālib, Ŷa‘far al-Šādiq (m. 765), Abū Sufyān (s.f.) y al-Ḥuluwānī (s.f.) que habían emprendido el viaje hacia el Magreb en busca de mejor fortuna gracias a su conocimiento y su origen. Éstos dos habían sido los precursores del movimiento en el Magreb y el misionario Abū ‘Abd Allāh al-Šī‘ī, originario de la ciudad de Cufa, considerada centro tradicional del chiísmo, solamente dio forma a esta doctrina que había preparado el camino de los fatimíes al poder.

## CONCLUSIONES

Del escenario de vaivenes políticos, apogeo económico e incremento demográfico acaecidos en Cairuán durante el mandato de la dinastía aglabí, Ibn Jaldūn (2008, 291-294) establece una relación intrínseca entre la perdurabilidad en el gobierno de una dinastía y la edad de las personas. Una dinastía permanece normalmente en el poder durante tres generaciones aproximadamente. Más bien, cada generación comprende cuarenta años y si se multiplicara por tres, el resultado final sería un total de ciento veinte años.

فهذا العمر للدولة بمثابة عمر الشخص من التزايد إلى سن الوقوف ثم إلى سن الرجوع ولهذا يجري على السنة الناس في المشهور أن عمر الدولة مائة وعشرون سنة.

La vida de una dinastía es pues semejante a la vida de las personas, en el sentido de que crece hasta que llega a un punto en el que se detiene, y luego empieza a retroceder. Por eso es dicho común en las lenguas de las gentes que la vida de una dinastía es de 120 años<sup>12</sup>.

Estas tres generaciones corresponden a tres fases de una dinastía, a su vez extensibles a las tres etapas de la vida del individuo que Talbi (1966, 268) verifica en la historia de la dinastía aglabí. A continuación, Ibn Jaldūn (2008, 292-294) ilustra el trinomio explicativo del esquema cíclico en tres etapas en el desarrollo de las sociedades y los estados:

- La primera fase es la de crecimiento equiparable a la etapa de la niñez. Esta etapa la representa el abuelo que se encarga de construir el imperio, con ayuda de sus parientes, limitándose a utilizar lo necesario y lo que encuentre a su disposición. A pesar del sacrificio y el esfuerzo realizados, no pierde la esperanza de lograr el prestigio y la gloria anhelados. Esta fase se fundamenta en el espíritu colectivo, la economía de recursos y el refuerzo de los lazos de parentesco, a fin de salvaguardar la dignidad y el honor del clan familiar.

<sup>12</sup> Ibn Jaldún, 2008, 294: 14-18.

- La segunda fase es la de mantenimiento equivalente a la etapa de la madurez. En esta etapa, el padre es quien asume la tarea de conservar el patrimonio heredado de su predecesor. En dicha fase, se observa que la tendencia al colectivismo de la generación anterior ha dejado paso al individualismo de la próxima generación. Aquí se aspira a conseguir independencia, exclusividad y autonomía con el objetivo de ejercer un dominio total de su territorio. Esta generación actúa de nexo entre la tradición de los antecesores y la modernidad de los sucesores.
- La última fase es la de estancamiento correspondiente a la etapa de la senectud. El actor principal de esta etapa es el hijo, víctima de los bienes heredados del abuelo y el padre, acaba destruyendo este patrimonio que a sus antecesores tanto les ha costado conseguir. Al estar acostumbrado a una vida de caprichos inmersa en el exceso, el hijo se convierte en una persona vulnerable, arrogante, derrochadora y egoísta que solo piensa en si mismo sin importarle los demás; hecho que presagia el principio del fin de una dinastía.

En síntesis, el progreso de las dos primeras fases comienza a entrar en regresión en la última fase. Entonces, este proceso evolutivo cuando alcanza su meta se vuelve involutivo. Al igual que el ser humano, quien tras su nacimiento adquiere ciertas facultades durante su infancia; después, las desarrolla y se convierte en adulto; al alcanzar el pleno desarrollo de dichas facultades, empieza de nuevo a perderlas progresivamente retrocediendo a su estado primitivo; de repente, se ve abocado a la vejez que es un periodo de constantes recaídas hasta que fallece.

وأما أعمار الدولة أيضا وإن كانت تختلف بحسب القرانات إلا أن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته.

Y con las edades de las dinastías ocurre otro tanto, que varían según las conjunciones astrales, aunque, por regla general, una dinastía no sobrepasa la edad de tres generaciones, entendiéndose por ello la de un individuo cuando alcanza su punto medio, que es de 40 años, cuando el periodo de crecimiento y desarrollo llega a su punto culminante<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Ibn Jaldún, 2008, 292: 10-15.

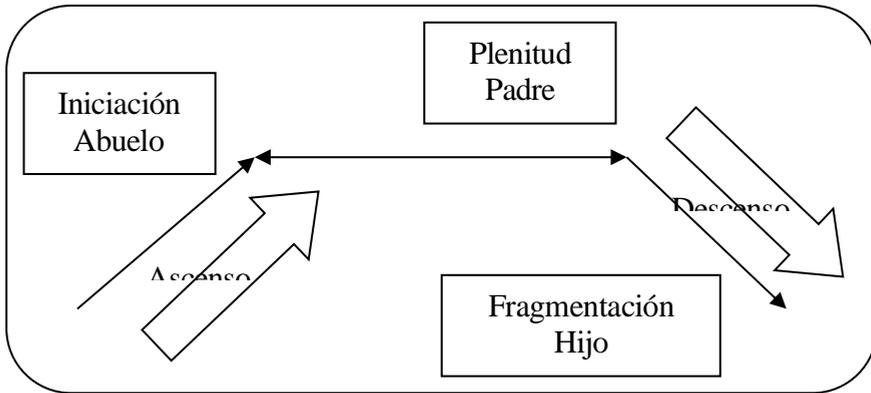


Figura 5: 'El ciclo de las dinastías'

En cuanto al nombre de la dinastía aglabí, Talbi (1966, 72-73) explica que deriva de la raíz trilítera (g-l-b) que evoca la idea de triunfar y vencer; en su morfología, esta palabra no es solo un elativo en el sentido de 'quien vence en todo, el invencible' como se puede pensar a simple vista sino también puede indicar una peculiaridad física 'el vigoroso'.

Igualmente, Talbi (1966, 89-92) evidencia que los orígenes de esta dinastía se remontan a la tribu de *tamīm*: una tribu numerosa y dispersa cuya distribución cubría a lo largo del siglo VI una gran porción de la Arabia Oriental, el Néyed, parte de Baréin y de al-Yamama; por el norte llegaba hasta los bordes del Éufrates y por el sur hasta los confines del desierto de al-Dahna.

El fundador de la dinastía fue al-Aglab ibn Sālim ibn 'Iqāl al-Tamīmī (m. 768), militar de origen tamimí procedente de Marw al-Rud, en la región de Jurasán, había llegado con su familia a Egipto a mediados del siglo VIII luego se había marchado con la tropa árabe enviada por el califato abasí de Bagdad a *Ifrīqiya* para hacer frente a las rebeliones bereberes jarichíes. Su destreza con las armas y el éxito de sus intervenciones realzó su prestigio y afianzó su poder. Al respecto, Talbi (1966, 701-703) agrupa a los descendientes de dicha dinastía en tres fases:

1ª. Fase de consolidación que incluye al emir Ibrāhīm ibn al-Aglab (800-812) y a sus dos hijos mayores Abū al-'Abbās 'Abd Allāh ibn Ibrāhīm (812-817) y Abū Muḥammad Ziyādat Allāh I ibn Ibrāhīm (817-838). Supuso el fortalecimiento de la autoridad, la pacificación interior y ha dotado al estado de unos ingresos fijos y sustanciales mediante la recaudación de impuestos.

- 2ª. Fase de apertura que abarca al tercer hijo del emir Abū ‘Iqāl al-Aglab ibn Ibrāhīm (838-841), junto al hijo de este último Abū al-‘Abbās Muḥammad I ibn al-Aglab (841-856), al sobrino de éste Abū Ibrāhīm Aḥmad ibn Muḥammad (856-863), al hermano del anterior Ziyādat Allāh II ibn Muḥammad (863-864) y al sobrino del precedente Abū al-Garānīq Muḥammad II ibn Aḥmad (863-875). Esta fase se caracterizó por una política de liberación, prestigio y expansión en ultramar.
- 3ª. Fase de declive que se inicia con Abū Ishāq Ibrāhīm II ibn Aḥmad (875-902) el segundo hijo de Abū Ibrāhīm, continúa con el hijo del predecesor Abū al-‘Abbās ‘Abd Allāh II ibn Ibrāhīm (902-903) y acaba con el nieto Abū Muḍār Ziyādat Allāh III ibn ‘Abd Allāh (903-909).

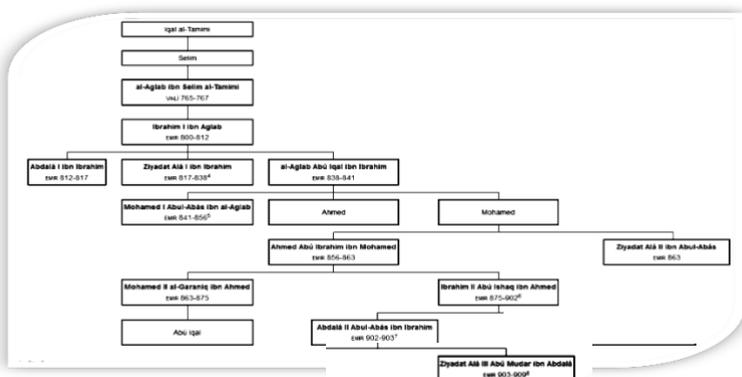


Figura 6: árbol genealógico de la dinastía aglabí [extraído de la wikipedia <es.m.wikipedia.org/wiki/Aglabí> y verificado con Talbi (1966, 724)]

Ibn Jaldūn (2008, 450-451) plantea en su teoría del ciclo de vida de las dinastías que existen dos instrumentos al servicio del poder de las dinastías que han marcado el principio y el final de cada una de sus etapas. Se trata de la fluctuación entre la espada y la pluma. En las fases primera y última del gobierno de una dinastía, el emir necesita hacer uso de la espada, o sea, de la fuerza y recurrir a los hombres de las armas. En cambio, en la fase intermedia, el gobernante se decanta por cultivar la mente y acude a los hombres de las letras, es decir, de la pluma.

اعلم أن السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة يستعين بهما على أمره.

Debe tenerse en cuenta que la espada y la pluma, ambas cosas, son instrumentos al servicio del jefe de la dinastía, que se sirve de ellos para desempeñar su función<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Ibn Jaldún, 2008, 450:1-3.

Al respecto, Talbi (1978, 860-861) informa que varias dinastías se establecieron de forma permanente en *Ifrīqiya* durante un tiempo prolongado: algunas de origen árabe, como los aglabíes y los fatimíes; otras de origen beréber, como los ziríes y los hafsíes. Algunas veces, la pugna por el poder ha hecho que entren en conflictos armados, mientras que, en otras ocasiones, compartían el gobierno formando coalición.

No obstante, Ibn Jaldūn (2008, 267-269) advierte que los árabes estaban casi siempre en la vanguardia dirigiendo los asuntos de estado, mientras que, los bereberes estaban relegados a segundo plano, aunque ocupaban, a veces, altos cargos en la administración, sobre todo en el ejército. El motivo por que los árabes llevaban las riendas del estado era que la mayoría de las tribus bereberes al aceptar el islam reconocían la superioridad de *qurayš* y *muḍār* sobre el resto de los pueblos, ya que el Enviado de Dios es descendiente directo de los *banū Hāšīm* cuyo linaje se remonta a dichos clanes. En resumidas cuentas, Ibn Jaldūn (2008, 269) llega a la conclusión que la perdurabilidad y la hegemonía de un gobierno se consiguen recurriendo no solo a la cohesión tribal sino también a la religión.

وهؤلاء البرابرة القائمون بالدولة [...] وإنما كانوا يتنافسون في الرتبة عندهم خاصة تسليما لما حصل من صبغة الملك لبني هاشم، ولما استحكم من الغلب لقريش ومضر على سائر الأمم. وذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة وجمع القلوب ولتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة الدين.

Todos estos bereberes que sostenían a la dinastía [...] sin pretender otra cosa que no fuera obtener de ellos puestos de privilegio. Pero siempre sometidos a ellos, ya que poseían el aura de la realeza de los *hāšīmíes* y porquese aceptaba la superioridad de *qurayš* y de *muḍār* sobre el resto de pueblos<sup>15</sup>.

Esto es así porque el poder—real sólo se alcanzaba con la superioridad, y la superioridad sólo se alcanza con la cohesión. Y la coincidencia de los deseos hacia las aspiraciones, y la unión de los corazones y su acuerdo sólo pueden darse con la ayuda de Dios a través del establecimiento de una religión<sup>16</sup>.

En síntesis, Talbi (1966, 6) asevera que esta etapa de la historia de Cairuán ocupa un lugar privilegiado en la memoria histórica de la civilización araboislámica por haber conseguido fundar el primer estado organizado en la región del Magreb.

<sup>15</sup> Ibn Jaldún, 2008, 269: 4-9

<sup>16</sup> Ibn Jaldún, 2008, 269: 13-17.

## REFERENCIAS

- GIMARET, Daniel (1993): “Mu‘tazila”. En E. Van Donzel, Ch. Pellat, C. E. Bosworth, W.P. Heinrichs (Eds.), *Encyclopédie de l’Islam*, Brill–Maisonneuve, Leiden-Paris, VII, pp. 785-795.
- HOURANI, A. (2010): *La historia de los árabes*, Traducción de Anibal Leal (título original *A History of the Arab Peoples*, Zeta, Barcelona).
- IBN JALDŪN (2008): ‘*Abd al-rahmān. Introducción a la historia universal*. Edición y traducción de Francisco Ruiz Girela (título original *Al-muqaddima*, 1970), Editorial Almuzara, Córdoba.
- MANZANO MORENO, E. (1992): *Historia de las sociedades musulmanas en la Edad Media*, Editorial síntesis, Madrid.
- MONES, H. (1990): “La conquête de l’Afrique du Nord et la résistance berbère”. En M. El Fasi, I. Hrbek, *Histoire Generale de l’Afrique: L’Afrique du VII<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*, Paris, UNESCO, 3 pp. 251-272.
- MARÇAIS, G. y SCHACHT, J. (1975): “Aghlabides”. En H. A. R. Gibb, J. H. Kramers, E. Lévi Provençal, J. Schacht, B. Lewis, Ch. Pellat (Eds.) *Encyclopédie de l’Islam*, Brill–Maisonneuve, Leiden–Paris, I pp. 255-258.
- PLANHOL, X. (1998): *Las naciones del Profeta, manual de geografía política musulmana*. Traducción de Juan Vivanco (título original *Les Nations du Prophète*, 1993), Edicions Bellaterra, Barcelona.
- ROSER NEBOT, N. (1995): “Valores de la raíz *hakama* en el corán y su traducción”. En R., Martín-Gaitero (Ed.) *Actas de los V Encuentros Complutenses en torno a la Traducción*, Editorial Complutense, Madrid, pp. 439-443.
- (2002): *Religión y política: la concepción islámica*, Fundación Sapere Aude, Madrid.
- (2010): “La des-traducción del Corán: recurso sustitutivo de la traducción. El asunto de *amr*”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 21, pp. 99-122.

TALBI, M. (1966): *L'Émirat Aghlabide*, Maisonneuve, Paris.

- (1975): “Ifriqiya”. En B. Lewis, V. L. Ménage, Ch. Pellat, J. Schacht (Eds.), *Encyclopédie de l'Islam*, Brill–Maisonneuve, Leiden–Paris, III, pp. 1073-1076.
- (1978): “Al-Kayrawān”. En E. Van Donzel, B. Lewis, Ch. Pellat, C. E. Bosworth (Eds.), *Encyclopédie de l'Islam*, Brill–Maisonneuve, Leiden–Paris, IV, pp. 857-864.
- (1982). “Al-biy'a allatī anšāt Sahnūn 'ālim al-Qayrawān (160-240/777-854)”. *Études d'Histoire Ifriqiyenne et de Civilisation Musulmanes Médiévale*. Publications de l'Université de Tunis, Tunis, 26, pp. 91-164.

‘UṬMAN ḤIYAZI, ‘A. (1997): *Al-tarbiya al-islāmiya fī al-qayrawān fī al-qurūn al-ḥiyrīa al-ṭalāt al-'ulā*, Al-maktaba al-‘aṣriya, Beirut.

YVER, G., PELLAT, C. y BASSET, R. (1975): “Berbères”. En H. A. R. Gibb, J. H. Kramers, E. Lévi Provençal, J. Schacht, B. Lewis, Ch. Pellat (Eds.), *Encyclopédie de l'Islam*, Brill–Maisonneuve, Leiden–Paris, I, pp. 1208-1222.

## **SOBRE EL AUTOR**

### **FAYSAL MOHAMED AL-LAL**

Soy Doctor en lingüística, literatura y traducción por la Universidad de Málaga (UMA). También, he obtenido dos másteres, uno en Formación del profesorado en enseñanza del español como lengua extranjera por la Universidad Internacional Menéndez Pelayo (UIMP) y otro en Educación y TIC por la Universidad Oberta de Catalunya (UOC). Me he licenciado en Filología árabe por la Universidad de Barcelona (UB). En cuanto a mi profesión, me dedico a la docencia del árabe como lengua extranjera. Por último, he publicado varios artículos: Traducción del árabe Adāb al-mu‘allimīn, de Ibn Saḥnūn (capítulos seleccionados); Actividades orientadas al desarrollo de la motivación para la enseñanza del español como lengua extranjera a adultos extranjeros residentes en Melilla; Aula inteligente: definición y evolución; Procedencia e iniciación al conocimiento del mensaje islámico desde la concepción ortodoxa salafí, Biografía y legado del alfaquí malikí Ibn Saḥnūn..