

FORMAS DE LA TRANSMISIÓN DEL SABER ISLÁMICO A TRAVÉS DE LA *TAKMILA* DE IBN AL-ABB} R DE VALENCIA (época almohade)

Por
JESÚS ZANÓN

1. Planteamiento y objetivos

Las formas o modos concretos de transmisión del saber en el mundo islámico fueron muy pronto codificados, coincidiendo con la fijación de los textos fundamentales de la tradición profética (*hadis*) y del derecho (*fiqh*). No obstante, existen discrepancias entre diversos autores y tratadistas, que podrían ser debidas a varias razones: usos y tradiciones locales, innovaciones de determinados transmisores, carácter particular de las materias transmitidas, etc. G. Vajda mostró la necesidad de contrastar las exposiciones teóricas con documentación en la que se refleja lo que realmente ocurría en la práctica. En concreto, llevó a cabo una serie de estudios a partir de repertorios de transmisores de obras (*barn-ma'í* o *fihrist*) y de certificados de audición extraídos de determinadas obras manuscritas². Pero, además de este

(1) Los estudios sobre Ibn al-Abb-r han sido recientemente impulsados gracias al congreso "Ibn al-Abb-r i el seu temps" desarrollado en Onda los días 20-22 de febrero de 1989 y organizado científicamente por la División departamental de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante. Las actas fueron publicadas con el título *Ibn al-Abbar, polític i escriptor àrab valencià*, Valencia, 1990.

(2) Estos trabajos fueron reunidos tras su fallecimiento en un volumen titulado *La transmission du savoir en Islam (VIIe-XVIIIe siècles)*, Londres, 1983. Debe añadirse: G. Vajda, *Les certificats de lecture et de transmission dans les manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Paris*, París, 1956.

tipo de fuentes, los diccionarios biográficos pueden arrojar mucha luz sobre el tema. La gran cantidad de referencias que allí puede encontrarse permite realizar al mismo tiempo un análisis particularizado y un análisis de las frecuencias.

El presente trabajo consistirá en el análisis de los términos y expresiones relativos a la transmisión del saber que aparecen en las biografías de la *Takmila* de Ibn al-Abbār (m. 658/1260) fallecidos después del año 540 de la hégira (=1145). El total de biografías asciende a 1.642³. El estudio se circunscribe a un espacio geográfico-temporal homogéneo: al-Andalus en las épocas almorávide y almohade⁴, de modo que sirva de punto de partida y de contraste para investigaciones similares que se realicen en el futuro en ámbitos geográficos y temporales distintos⁵.

Se tomarán en consideración únicamente los términos que vinculan a los personajes biografiados con sus maestros, y se dejarán de lado los que ponen en relación a los biografiados con sus discípulos, ya que la mención a éstos últimos en las biografías tiene un carácter secundario y no exhaustivo⁶.

He aquí algunas consideraciones sobre la cuantificación realizada. Es habitual en la *Takmila*, y en otras obras del género biográfico, que el autor reduzca a una unidad términos que debieran repetirse, agrupando a los maestros según el modo de transmisión. Así, por ejemplo: *sami'a* (el personaje biografiado) *min [ful-n] wa-[ful-n] wa-[ful-n] wa-[ful-n]...* La expresión *sami'a min* (“escuchó de”), se contabilizará tantas veces como maestros se citen, pues se aplica a cada uno de ellos. Por otro lado, en algunas ocasiones (pocas) aparecen dos obras distintas transmitidas según un mismo modo de transmisión. Por ejemplo *qara'a al-Muwat'at'*

(3) Aprovecho para este estudio la base de datos confeccionada para mi Tesis Doctoral, La vida intelectual en al-Andalus durante la época almohade: *Estudio de la Takmila de Ibn al-Abbār*, dirigida por la Dra. Manuela Marín, y defendida en la Universidad Complutense en el año 1991.

(4) Teniendo en cuenta que los primeros personajes analizados fallecen en 540/1145, quiere decir que su período de formación se sitúa a lo largo del último tercio del siglo anterior, coincidiendo con el asentamiento de los almorávides en al-Andalus.

(5) La *Takmila li-Kitāb al-ʿIlā* de Ibn al-Abbār ha sido objeto de varias ediciones, todas incompletas. Se manejarán las siguientes: edición de ʿI. al-ʿAbbār al-Ḥusaynī de El Cairo, 1955 (citada IA(Cairo)); esta edición quedó inconclusa y es necesario utilizar el vol. II de la edición de F. Codera, publicada en Madrid, 1887 (citada IA(Codera)). A partir de la biografía nº 1797, F. Codera utilizó un manuscrito resumen de la *Takmila*; es preciso entonces acudir al «Apéndice a la edición Codera de la “Tadmila” de Aben al-Abbar” editado por M. Alarcón en *Miscelánea de Estudios y textos árabes*, Madrid, 1915, pp. 147-690 (se cita IA(Codera+Alarcón)). Esta última edición contiene además un conjunto de biografías no recogidas por Codera ni por la edición de El Cairo (citado IA(Alarcón)).

(6) De modo general se puede decir que la referencia a discípulos responde a un interés de Ibn al-Abbār por señalar a sus propios maestros o a sus fuentes, o bien se trata de hijos de los biografiados, o de personajes muy destacados.

wa-ṣaḥīḥ al-Bujārī “leyó el *Muwatṭa*” y el *Ṣaḥīḥ al-Bujārī*. También en este caso *qara’a* se contará una vez por cada obra. Se evitarán los nombres propios (en ocasiones suplidos por *ful-n*, fulano), con el objeto de no recargar demasiado el trabajo con información que no es esencial. Por la misma razón se evitará dar referencias cronológicas y bibliográficas de personajes y obras muy conocidos.

Previo al análisis de los términos de la *Takmila*, se trazará una síntesis de los modos de transmisión según los teóricos. Se seguirá fundamentalmente un texto de *uṣūl al-ḥadīth* fundamentos de la tradición profética, el *Taqrīb wa-l-taysīr li-maʿrifat sunan al-baṣīṭ al-nawawī* de al-Nawawī (m. 676/1180)⁷, cuyas consideraciones pueden generalizarse al resto de las ciencias islámicas. Además, al-Nawawī señala las opiniones de sus antecesores, y la magnífica traducción anotada de W. Marçais, con referencias a las fuentes fundamentales de *ḥadīth* del resto de las ciencias islámicas, nos dispensa de acudir directamente a dichas fuentes.

Tres serán los objetivos que nos proponemos cumplir: 1) clarificación de la terminología, a veces ambigua, de Ibn al-Abbās; 2) establecimiento de una jerarquía de los modos de transmisión según la frecuencia de uso, y de una jerarquía según su valor intrínseco; 3) precisiones sobre las modalidades que se dan en la práctica de las formas de transmisión.

2. Los modos de transmisión de las ciencias islámicas según la teoría.

Según al-Nawawī los modos de transmisión del *ḥadīth* por orden descendente de valor, son ocho: *samʿ* (audición), *qirʾa* (recitación), *iʿza* (licencia), *munwala* (entrega), *kitba* (escrito), *iʿlām* (declaración), *waʿiyya* (testamento) y *wiʿda* (hallazgo).

Los dos primeros implican la presencia física del discípulo junto al maestro.

2.1. Audición (*samʿ*)⁸. El discípulo escucha directamente del maestro, quien puede citar de memoria o leer de un libro. La mayoría de los autores considera la audición el modo de transmisión de mayor valor. Las fórmulas empleadas por los transmisores serían las siguientes: *ḥaddatā-n* (“nos ha contado”), *ajbara-n* (“nos hizo saber”) *anbaʾa-n* (“nos ha informado”), *samiʿtu* (“he escuchado”), *q-la*

(7) Traducido y anotado por W. Marçais en distintos números de la revista *Journal Asiatique*, y reimpresso como monografía con el título de *Le Taqrīb de En-Nawawī*, París, 1902. Para otros tratados de *uṣūl al-ḥadīth* véase la introducción de W. Marçais a la obra citada.

(8) *Taqrīb*, 103-105. G. Vajda, “De la transmission orale du savoir”, p. 2, en *La transmission du savoir en Islam*, op cit.

la-n~ (“nos ha dicho”) y *ḍakara la-n*~ (“nos ha mencionado”). Existen posiciones divergentes sobre el valor y la aplicación especial de cada una de estas fórmulas.

2.2. Recitación (*qir~'a*)⁹. El discípulo recita ante el maestro, ya sea leyendo o citando de memoria. Ciertos tradicionistas denominan este modo de transmisión *‘ard*. Según añade W. Marçais, el término *qir~'a* tiene un sentido amplio al considerarse tanto al discípulo que recita como al que escucha recitar; en cambio, el término *ard* tiene un sentido estricto: recitación efectuada personalmente. No existe unanimidad en considerar la audición superior a la recitación. Al-Naw~wṢcita a autores que los consideran iguales en valor, como el fundador de la escuela jurídica malikí M~lik b. Anas, o a partidarios de la recitación como modo más elevado. Las fórmulas más indicadas para transmitir tradiciones recibidas por recitación son: *qara'tu ‘alà ful~n* (“he leído ante fulano”), y *quri'a ‘alà ful~n wa-an~asma* (“se leyó ante fulano y yo he escuchado”). Existen partidarios y adversarios de emplear las fórmulas citadas anteriormente para la transmisión por audición: *haddaḥa-n*~ (“nos ha contado”), *ajbara-n*~ (“nos hizo saber”) y *sami' tu* (“he escuchado”).

2.3. Licencia (*iĪ~za*)¹⁰. Es un modo de transmisión de evolución complejo y muy controvertido. Básicamente se trata de una autorización dada por el maestro al discípulo para transmitir. En un origen se daba *iĪ~za* tras la audición o la recitación, pero a partir del siglo III/IX, cuando ya se habían fijado por escrito las más importantes colecciones de tradiciones, la *iĪ~za* se convirtió en un modo de transmisión independiente. Al-Naw~wṢ indica varias modalidades, de las que recogemos solamente algunas: 1) el maestro especifica a quién da la licencia y la obra que autoriza transmitir; 2) especifica la persona a la que da licencia, pero no la obra; 3) en la *iĪ~za c~mma* (“licencia general”) no se señala ninguno de los dos términos.

2.4. Entrega (*mun~wala*)¹¹. Puede ser de dos tipos: 1) unida a la licencia (*maqrāna bi-l-iĪ~za*) o simple (*muĪ~rrala*). El primer tipo es considerado un modo especial de *iĪ~za* o licencia de muy alto valor. En cambio, las tradiciones recibidas según el segundo tipo, sin licencia, no pueden ser transmitidas.

(9) *Taqr.Ṣ*, 105-115. G. Vajda, “De la transmisión orale”, p. 2.

(10) *Taqr.Ṣ*, 115-126. W. Marçais (p. 115, n.2) señala que la *iĪ~za* se aplica al conjunto de las ciencias islámicas. Para un detallado conocimiento teórico de la *iĪ~za* y sus modalidades es necesario tener en cuenta la bibliografía citada por G. Vajda en *Les certificais de lecture*, p. V nota 1.

(11) *Taqr.Ṣ*, 126-133. G. Vajda, “De la Transmisión orale”, p. 3.

El maestro entrega al discípulo un original, o un ejemplar cotejado con el original, donde se consignan las tradiciones oídas por él. Según otra modalidad, el discípulo presenta al maestro un cuaderno con las tradiciones recogidas por éste, que deberá examinarlas antes de autorizar su transmisión. Ésta última modalidad es llamada *‘ard al-mun~wala* (“presentación de la entrega”). Las fórmulas más empleadas para señalar este tipo de transmisión son *haddatā-n~(n)S* o *ajbara-n~(n)S*. Según G. Vajda, raramente se utiliza la expresión *n~wala*.

2.5. *Kit~ba* (escrito)¹². El maestro escribe (o hace escribir) para un discípulo las tradiciones por él recogidas. Es indiferente que el discípulo se encuentre o no presente. Existen dos modalidades según se acompañe o no de licencia (*iī~za*). En el primer caso, se le confiere el mismo valor que a la transmisión por entrega (*mun~wala*) también acompañada de licencia. La fórmula empleada sería una de las siguientes: *m~katabtu la-ka*, *m~katabtu ilay-ka*, *ma katabtu bi-hi ilay-ka*. Para la transmisión por escrito no acompañada de licencia, existe discrepancia de criterios en cuanto a su valor, siendo incluso negado por algunos teóricos.

Los siguientes modos de transmisión eran de validez muy controvertida.

2.6. *I‘l~m* (declaración)¹³. El maestro declara a un discípulo que cierta tradición o cierta obra ha sido por él escuchada, sin autorizar al discípulo a transmitirla a su vez. Al-Naw~wS cita autores partidarios y adversarios de esta forma de transmisión. Él se declara de acuerdo con los segundos.

2.7. *Wa‘iyya* (testamento)¹⁴. El maestro, antes de morir o de salir de viaje, lega a un discípulo un cuaderno con las tradiciones por él recogidas. La mayor parte de los teóricos restan validez a este tipo de transmisión.

(12) *TaqrS*, 133-136. Según anota W. Marçais (p. 133, n. 2), este modo de transmisión existe también para las ciencias coránicas y las filológicas, pero se le aplica el término de *muk~taba* en lugar de *kit~ba*. G. Vajda, “De la transmission orale”, p. 3.

(13) *TaqrS*, 136-137. Vajda, G., “De la transmission orale”, p. 3.

(14) *TaqrS*, 137. Vajda, G., “De la transmission orale”, p. 3.

2.8. *WiĪ~da* (hallazgo)¹⁵. Alguien encuentra un escrito con tradiciones de puño y letra de su transmisor. La mayor parte de los autores restan validez a la transmisión de tradiciones conocidas de este modo¹⁶.

3. Análisis de expresiones y términos de la *Takmila* de Ibn al-Abb~r que hacen referencia a la transmisión de las ciencias islámicas

3.1. Expresión *sami~ca* [materia/obra] *min ful~n*.

Cabe aceptar que la expresión *sami~ca min* (“escuchó de”), debe identificarse con la transmisión por audición (*sam~ca*). Es la expresión más utilizada en la *Takmila*, citada en 2387 ocasiones. No obstante, en la mayor parte de los casos (84%), no se expresa la materia u obra objeto de tal audición, según el recuento siguiente:

sami~ca min [ful~n] [obra]	262	11%
sami~ca min [ful~n] [materia]	117	4,9%
sami~ca min [ful~n] (sin especificar obra ni materia)	2008	84,1%
total	2387	100%

Hay que señalar, en primer lugar, que la única materia citada tras la expresión *sami~ca min* es la tradición profética o *had~S*. Sorprende que otras disciplinas, tanto o más frecuentes que el *had~S* como las lecturas coránicas (*qir~t*) o la filología

(15) *Taqr~S*, 137-140. Según W. Marçais, *op. cit.*, 137, nota 3, el q~H~S~ly~H denomina a este modo de transmisión *al-jat~l*. En la *Takmila*, siempre que aparece este término, tiene el sentido de escrito autógrafo, como por ejemplo: *rawà al-MuwaĪta' 'an [ful~n] f~Ssana 504 wa-kataba-hu bi-jat~li-hi* (“transmitió el *MuwaĪta'* de [fulano] en el año 504, y lo escribió de su puño y letra”) (IA(Cairo) n° 1297). Señala también W. Marçais que la *wiĪ~da* es común a las ciencias coránicas y a las filológicas. G. Vajda, “De la transmission orale”, p. 3.

(16) al-Silaf~S(478/1085 - 576/1180), maestro de un gran número de andalusíes, en su *al-WaĪiz f~S~kr al-muĪ~z wa-l-muĪ~S*, reduce los modos de transmisión, también por orden descendente de valor, a tres: *sam~t*, *mun~wala* e *iĪ~za*. Señala también la terminología que adopta: 1) *anba'a-n~S* (“me ha informado”), cuando el maestro y el discípulo se encuentran en presencia el uno del otro; 2) *kalaba ilayya* (“me ha escrito”), cuando la transmisión se efectúa por correspondencia; 3) *ajbara-n~* (“nos hizo saber”) *ħadda ĩ-n~ħadda ĩ-n~S* (“nos ha contado/me ha contado”) y *sami~tu* (“he escuchado”), cuando se trata de una audición que no implica *iĪ~za*. Véase G. Vajda “Un opuscule inédit d'as-Silaf~S”, *Bulletin d'information de l'Institut de Recherche et d'Hisloire de textes*, 14, París, 1966, pp. 85-92; reimpresso en G. Vajda, *La transmission du savoir en Islam*, XIII.

(*arabiyya*), no aparezcan nunca señaladas tras la expresión *sami^ca*, y sí, en cambio, tras la fórmula *ajad^uan*, según veremos más adelante. ¿Nos encontramos ante una especialización de fórmulas aplicadas a materias (no a obras), de modo que *sami^ca* solamente se aplica al *had^S*? Si ello fuera así, habría que pensar que el alto porcentaje de expresiones *sami^ca min [ful-n]* sin especificación de materia podría equivaler en muchos casos a *sami^ca al-had^Smin [ful-n]*.

Consideremos ahora las referencias a obras concretas. Éstas, como se puede observar en el siguiente cuadro, son de distinta índole, pero destacan también por su frecuencia las obras de *had^S* sobre las de otras disciplinas:

Obras de <i>had^S</i>	133	50,8%
al-Muwa ^t at ^a ¹⁷ y obras de derecho	45	17,2%
Obras sobre lecturas coránicas	10	3,8%
Obras de filología, adab y poesía	29	11,1%
Otras obras	45	17,2%
Total	262	100%


Llama la atención el alto porcentaje de obras de *had^S* si se compara este cuadro con el gráfico 1, donde se reflejan porcentualmente las disciplinas cultivadas por los mismos personajes biografiados por Ibn al-Abb^r que sirven de base para el presente estudio. Se observa que el *had^S* no es precisamente la materia de mayor preferencia, estando por delante las ciencias coránicas, el *adab*, el *fiqh* y la filología¹⁸.

(17) El *Muwa^tat^a* en al-Andalus podía ser tan necesario para los estudios de derecho como para los de tradiciones proféticas. I. Goldziher da testimonios de cómo en al-Andalus nunca fueron estimados los *Sunan* de Ibn M⁻á^a, colección de tradiciones considerada canónica en Oriente, y en su lugar se utilizaba el *Muwa^tat^a* de M⁻lik (véase *Muslim Studies*, II, Londres, 1971, pp. 240-2). El interés por el estudio de las tradiciones incluidas en la obra de M⁻lik nació como resultado de la controversia entre m⁻likíes y partidarios de la tradición del profeta (véase Fierro, M^a I., "The Introduction of hadith in al-Andalus", *Der Islam*, 66, 1 (1989), pp. 80-90).

(18) Es necesario remarcar que la comparación sólo es válida hasta cierto punto, puesto que los datos del cuadro reflejan obras transmitidas a discípulos, mientras que los del gráfico representan las disciplinas por las que se distinguieron los mismos discípulos tras llegar a un estadio de madurez. El gráfico ha sido tomado de mi Tesis Doctoral inédita citada anteriormente. Para su lectura hay que aclarar que cada disciplina está representada por dos columnas. La primera representa a los personajes fallecidos entre los años 540/1145 y 595/1198 de la hégira, la mayor parte de los cuales se instruirían en época almorávide, y la segunda para los personajes fallecidos después del 596/1199, formados en época almohade.

{imagen}

GRAFICO 1

En conclusión, la expresión *sami^ca min [ful~n]* parece tener dos sentidos en la *Takmila*. En primer lugar indica un modo de transmisión concreto: la audición; y, en segundo término, la encontramos asociada preferentemente al *had* 

Pasemos ahora a considerar otros aspectos de la audición en la *Takmila*.

Se distingue claramente *sami^ca* de otras expresiones relacionadas con la transmisión: *sami^ca ṢahṢ al-Buj~rṢ min [ful~n] wa-ajad^u ‘an-hu al-qir~’~t* (“escuchó el *ṢahṢ* al-Buj~rṢ de [fulano] y tomó de él las lecturas coránicas”)¹⁹; *sami^ca al-Muwat̄ta’ min [ful~n] wa-aí~za la-hu* (“escuchó el *Muwat̄ta’* de [fulano] y le dio licencia para transmitir”)²⁰; *sami^ca min [ful~n] wa-tafaqqaha*

(19) IA(Codera+Alarcón) n° 1874. Expresiones similares son muy frecuentes. Otros ejemplos: IA(Cairo), n°s 1534, 1541, 1665, 2117; IA(Codera) n° 1656; IA(Codera+Alarcón) n°s 1814, 2089.

(20) IA(Cairo) n° 2184. Otras referencias de las múltiples que se podrían citar: IA(Cairo) n°s 1315, 1515, 1522, 1523, 1560, 1632; IA(Codera+Alarcón) n° 2068; IA(Alarcón) n° 2239.

bi-hi (“escuchó de [fulano] y estudió derecho con él”)²¹. Estos ejemplos, a los que podrían añadirse muchos más, confirman que Ibn al-Abb̄r hace uso de un lenguaje técnico y preciso.

En las sesiones de audición, un discípulo podía hacer de lector en lugar del maestro. Tal discípulo tendría una relación muy estrecha con su maestro. Así *sami^ca min [ful-n] wa-jtaššā bi-hi wa-huwa k-na al-q-ri’ ‘alay-hi li-m~yusmi^c* (“escuchó de (fulano, el maestro), le fue especialmente asiduo e hizo de lector de cuanto (el maestro) hacía escuchar”)²². No se puede saber hasta qué punto era frecuente que el maestro escogiera un lector entre sus discípulos, pues en ocasiones los maestros son los que dictan personalmente: *laqiya [ful-n] wa-sami^ca min lafti-hi ba^cd taw-šī-hi* (“encontró a [fulano] y escuchó de su propia boca algunas de sus obras”)²³. No son infrecuentes los discípulos que permanecieron largos años junto a un maestro: *sami^ca bi-baladi-hi min [ful-n] wa-l-zama-hu naħw ‘išr-šī sanat^{an}* (“escuchó en su ciudad de [fulano] y le fue asiduo durante unos veinte años”)²⁴. Tampoco es infrecuente encontrar rebatidas las opiniones del maestro: *sami^ca bi-baladi-hi [ful-n] wa-n-šara ‘alay-hi fšusā al-fiqh* (“escuchó en su ciudad de [fulano] y discutió con él sobre los fundamentos del derecho”)²⁵.

A las sesiones de audición podían acudir niños: *sami^ca fš šugari-hi min [ful-n] Muwatšā’ M-lik wa-ba^cd Garš al-ħadš li-‘Ubayd All-h* (“escuchó en su infancia de [fulano] el *Muwatšā’* de M-lik y parte del *Garš al-ħadš* li-‘Ubayd All-h”)²⁶. En cuanto a la edad del maestro, existía en general una relación entre longevidad y prestigio²⁷. Un ejemplo de longevidad es el siguiente: *sami^ca*

(21) IA(Cairo) 1550. Otras referencias: IA(Cairo) n^{os} 1880, 2018, 2081; IA(Codera+Alarcón) n^{os} 2028, 2078; IA(Alarcón) n^{os} 2762.

(22) IA(Cairo), n^o 220. Una serie de sesiones (veintiuna) multitudinarias y renombradas, que tuvieron lugar en ramad-n del año 534 (abril-mayo 1140), estuvieron dedicadas al *šāš* al-Buj-rš leyó en aquella ocasión Ibn ‘Ubayd All-h, discípulo predilecto del transmisor Šurayh b. Muħammad. Véase IA(Cairo), n^{os} 2080, 239, 1493; IA(Codera) n^o 1633. Otros ejemplos en IA(Cairo) n^o 698.

(23) IA(Cairo) n^o 1299.

(24) IA(Codera+Alarcón), n^o 1820.

(25) IA(Codera+Alarcón), n^o 1911.

(26) IA(Cairo) n^o 2027. Otras referencias: IA(Cairo) n^o 497. Los tratadistas han discutido mucho sobre la edad mínima que debe tener un discípulo para poder “escuchar” las tradiciones proféticas. Según unos no es recomendable antes de los veinte años o los treinta. Al-Naw-wš dice que en su época la opinión general es que se pueden escuchar *ħadš*-es cuando se tiene la facultad de entenderlos exactamente y de escribirlos, y esa facultad se manifiesta en diferentes edades según los individuos. Según el q-dš‘Iy-d, el límite mínimo es de cinco años. Véase *Taqrš*, pp. 101-102.

(27) Así se muestra en J. Zanón, “Demografía y sociedad: la edad de fallecimiento de los ulemas andalusies”, Actas del Simposio “*Saber religioso y poder político en el islam*” (en prensa).

min [ful-n] ... wa-laqiya-hu bi-Turt Āa wa-qad q-raba al-mi 'a fSinni-hi (“escuchó de [fulano] y le encontró en Tortosa cuando contaba cerca de cien años de edad”)²⁸.

La audición podía ser recíproca: *sami^ca min-hu Ibn Baškuw-l wa-sami^ca min-hu huwa ay^dan fa-tadabbā Ī* ~ (“Ibn Baškuw-l escuchó de él, y también éste escuchó de Ibn Baškuw-l; eran simétricos en la transmisión”)²⁹.

La audición de una obra podía ser total o parcial: *sami^ca min [ful-n] al-Arba^c Ī had^S min Īum^ci-hi wa-l-ni^f al-awwal min al-SŠa li-bn Ishāq* (escuchó de [fulano] la totalidad de *al-Arba^c Ī had^S* y la primera mitad de la *SŠa* de Ibn Ishaq”)³⁰. En ocasiones se especifica que un discípulo escuchó poco (tiempo) o al contrario: *sami^ca min [ful-n] yas^San wa-aĪ-za la-hu* (“escuchó de fulano poco y le dio licencia para transmitir”)³¹; *sami^ca min [ful-n] ka^San wa-jtalafa ilay-hi mudat^{an}* (“escuchó de [fulano] mucho (tiempo) y le sucedió (en la dirección de las sesiones de audición) durante un período”)³². En ocasiones, el maestro consideraría que el discípulo no tenía capacidad suficiente, y le negaba la licencia para transmitir: *sami^ca min [ful-n] Kit-b al-SŠa li-bn Ishāq wa-lam yuĪ Š* (“escucho de [fulano] el *Kit-b al-SŠa* de Ibn Ishaq y no le dio licencia para transmitir”)³³.

Es sabido que hasta época nazarí no hubo *madrasa*-s, lugares específicos para la enseñanza³⁴. La *Takmila* apenas informa de lugares concretos (sí de poblaciones) donde tenían lugar las sesiones de audición. Estos solían ser las mezquitas, pero también casas particulares, tiendas³⁵, etc. Por curioso, citamos un caso especial:

(28) IA(Cairo) n° 735.

(29) IA(Cairo) n° 398. Al-Naw-wŠ dedica un capítulo al caso de la simetría o reciprocidad en la transmisión del *had^S* en su *Taqr^S*, pp. 225-226. Manuela Marín ha consagrado recientemente un amplio estudio a Ibn Baškuw-l. Véase Ibn Baškuw-l, *Kit-b al-mustag^S bi-ll-h*, ed. crítica y estudio, Madrid, 1991.

(30) IA(Cairo) n° 1593. Otros ejemplos: IA(Cairo) n°s 239, 1376, 1858 bis, 2167, IA(Codera+Alarcón) n°s 1810, 1922, 1969, 2090.

(31) IA(Cairo) n° 495. Otras referencias: IA(Cairo) n°s 276, 1491.

(32) IA(Cairo) n° 221. Otras referencias a discípulos que se mantuvieron largo tiempo al lado de sus maestros en IA(Cairo) n°s 693, 1573; IA(Codera+Alarcón) n° 2088.

(33) IA(Cairo) n° 1515.

(34) La primera *madrasa* en al-Andalus es ya de época nazarí. Véase M^a Jesús Rubiera, “Datos sobre una “madrasa” en Málaga anterior a la našrŠde Granada” *Al-Andalus*, XXXV (1970), pp. 223-6.

(35) En IA(Cairo) n° 1370, un discípulo escucha de su maestro en su tienda (*ħ-nā*) de B-b al-Zayy-tŠ de Almería.

un personaje escuchó de cuatro maestros en el camino de la aceifa contra Cutanda³⁶.

3.2. Expresión *ajadā* [materia], [obra] *°an ful~n*

Si tras la expresión *sami°a min [ful~n]* en un alto porcentaje no se dejaba explícito el objeto de la audición, tras la expresión *ajadā °an ful~n* ocurre lo contrario. La proporción de referencias sin contenido es relativamente reducida:

Sin contenido	375	27,4%
Materias	913	66,7%
Obras	81	5,9%
Total	1369	100%

El siguiente cuadro muestra la distribución de las materias:

Lecturas coránicas ³⁷	624	68,3%
Hadṣ	3	0,3%
Fiqh	8	0,9%
°Arabiyya/luga	170	18,6%
Adab	92	10,1%
Tibb	10	1,1%
Kal~m	6	0,7%
Total	913	100%

(36) IA(Cairo) n° 1304. Sobre la aceifa de Cutanda véase M^a Jesús Rubiera y Mikel de Epalza, *Xàtiva musulmana (segles VIII-XIII)*, Xàtiva, 1987, p. 155.

(37) Las lecturas coránicas citadas explícitamente, como *qir~a N~fī* (“la lectura de N~fī”), *qir~a Ibn Kaṣ* (“la lectura de Ibn Kaṣ”), etc, se han considerado “obras” para el recuento estadístico, mientras que las expresiones más generales, como *al-qir~at* (“la lecturas”), o, incluso *al-qir~at al-sab°* (“las siete lecturas”), se han considerado materia. Se ha razonado que cada *al-qir~* concreta es al Corán lo que cada colección canónica de tradiciones es al *Hadṣ*.

Todas las disciplinas islámicas fundamentales aparecen representadas, pero destacan por su alta frecuencia las lecturas coránicas (*qir ~'at*), la filología (*'arabiyya/luga*) y el *adab*, que juntas suman un 96%. Parece claro, pues, que la expresión *ajadū 'an* es una fórmula aplicada fundamentalmente a las ciencias coránicas y filológicas, en tanto que *sami'a min* lo es para las ciencias de la tradición. Pero ¿puede suponerse que la fórmula *ajadū 'an* implica *sim-^s* como modo de transmisión? Cabría pensar afirmativamente, puesto que, en caso contrario, no se explicaría que las ciencias coránicas y la filología nunca aparezcan tras la fórmula *sami'a min*. Sin embargo se encuentran referencias que indican que la expresión *ajadū 'an* no expresa en sí un modo de transmisión concreto, como: *ajadū 'an [ful ~n] jutaba-hu mun ~walat^{an}* (“tomó de [fulano] sus sermones del viernes por entrega”)³⁸, *ajadū qir ~'at 'ar^han 'an [ful ~n]* (“tomó las lecturas coránicas por presentación de [fulano]”)³⁹, *ajadū mušannaf al-Nis ~'S qir ~'at^{an} 'an [ful ~n]* (“tomó los *Sunan* de al-Nis ~'S por recitación de [fulano]”)⁴⁰, y también: *ajadū 'an [ful ~n] Maq ~m ~t al-Har § Bayna qir ~'a wa-sim ~a* (“tomó de [fulano] las Maqamas de al-Har § Sya por recitación ya por audición”)⁴¹.

En vista de todo lo anterior optamos por considerar que la fórmula *ajadū 'an* se aplica fundamentalmente a las ciencias coránicas y a las filológicas, pero no implica un modo concreto de transmisión. En los casos en que no se indique otra cosa, éste sería la audición, el modo más habitual.

Veamos a continuación cómo se distribuyen las obras citadas:

Obras sobre lecturas coránicas	34	42%
Obras y colecciones de had ^S	22	27,2%
Obras de derecho	8	9,9%
Obras de gramática	6	7,4%
Obras de <i>adab</i> y poesía	8	9,9%
Obras históricas/biográficas	3	3,7%,
Total	81	100%

(38) IA(Cairo) n° 1514.

(39) IA(Codera+Alarcón) nos 1855, 1970.

(40) IA(Cairo) n° 1712.

(41) IA(Cairo) n° 1581.

En el cuadro precedente se observa algo parecido a lo ocurrido en el caso de la expresión *sami'ca min*. Allí, cuando Ibn al-Abb-r no indicaba la obra concreta que se transmitía, sino la materia, la expresión se aplicaba al *had*. Sin embargo, cuando señalaba obras, éstas podían pertenecer a cualquier ciencia islámica, pero, preferentemente, al *had*. Aquí, la expresión *ajad'an* se aplica sobre todo a las ciencias coránicas y filológicas cuando se trata de materias. Cuando se citan obras concretas, éstas pertenecen a cualquier disciplina islámica, aunque, preferentemente, a las *qir'at*.

A propósito de la expresión *sami'ca min* hemos visto una serie de peculiaridades relativas a la audición señaladas en la *Takmila*. Tras la fórmula *ajad'an* también se encuentran datos concretos sobre la transmisión, pero en mucha menos cantidad. La referencia más destacable es la siguiente: *laqiya [ful-n] šabiyy^{an} wa-ajad'an-hu fStilka l-h-l fa-li-šlika lam yuhaddi* *an-hu* (“encontró a fulano y tomó (lecciones) siendo un niño, por eso no transmitió de él”)⁴².

3.3. Expresión *qara'a'alà [ful-n]* (obra)

Son muy escasas las referencias en las que se halla la fórmula *qara'a'alà [ful-n]* (obra): 90 en total. Debe identificarse con el modo de transmisión por recitación o lectura. Su escasa frecuencia puede deberse al hecho de que en las sesiones de audición se escogería a un solo individuo, un discípulo aventajado o predilecto, para realizar la función de *q-r'i'* o lector. Éste recibiría la transmisión por recitación, y el resto de los discípulos, por audición. Por otro lado se observa que, frente a las fórmulas *sami'ca min* y *ajad'an*, tras las que apenas se citan obras, con la expresión *qara'a'alà* sucede lo contrario: Ibn al-Abb-r suele señalar la obra concreta que lee o recita un *q-r'i'*.

Materias ⁴³	6	6,7%
Obras	75	83,3%
Sin contenido	9	10%
Total	90	100%

(42) IA(Cairo) n° 1309.

(43) En concreto, *adab* (5) y *arabiyya* (1).

En algunas ocasiones no es el biografiado quien recita sino el que escucha la recitación de un condiscípulo de mayor prestigio: *sami‘a min [ful-n] Saḥīḥ al-Bujārī Si-qir‘at Ibn ‘Ubayd All-h* (“escuchó de [fulano] el Saḥīḥ al-Bujārī en la lectura de Ibn ‘Ubayd All-h”)⁴⁴. Hemos visto en el apartado 2.2. que el fundador de la escuela malikí, Malik b. Anas, consideraba de igual valor la audición y la recitación. Pero, según acabamos de señalar, el *qari‘* o lector/recitador tiene un papel sobresaliente frente al mero auditor: 1) Ibn al-Abbār suele señalar la obra concreta que se lee o recita; en cambio, raramente indica la obra transmitida por audición, y 2) a veces nos ofrece el nombre del *qari‘* cuando no se trata ni del maestro ni del discípulo biografiado.

A continuación se ofrece el recuento de referencias por obras, agrupadas según las materias:

Corán	30	40%
Obras de ciencias coránicas	1	1,3%
Obras de hadīṣ	18	24,0%
Obras de fiqh	14	18,7%
Obras de filología	3	4%
Obras de adab	5	6,7%
Obras de historia/biografías	4	5,3%
Total	75	100%

Todas las disciplinas islámicas están representadas, pero el Corán se destaca sensiblemente. Evidentemente el libro sagrado se recitaba según alguna de las lecturas canónicas. Así: *qara‘a al-Qur‘-n ‘alà [ful-n] bi-l-sab‘* (“recitó el Corán ante [fulano] según la siete lecturas canónicas”)⁴⁵. No puede pensarse que la expresión *qara‘a ‘alà* tenga alguna relación especial con las lecturas coránicas, como hemos visto que sucede en parte con la expresión *ajadā‘an*. El mayor porcentaje de citas al Corán debe verse, más bien, como índice del gran desarrollo de las ciencias

(44) IA(Cairo) n°s 239, 637, 1493; IA(Codera) n° 1633. Sobre Ibn ‘Ubayd All-h véase IA(Cairo) n° 2080.

(45) IA(Cairo) n° 1459; IA(Codera+Alarcón), n° 1891.

coránicas en al-Andalus, como puede observarse en el gráfico 1, ya presentado⁴⁶. Por otro lado hay que considerar que: 1) el Corán debe ser conocido por todo buen musulmán; 2) el Corán es necesario para los estudios de *uṣūl al-fiqh* o fundamentos del derecho; 3) las ciencias coránicas y las filológicas guardan una estrecha relación.

3.4. Expresión *aĪ-za la-hu*

Se ha señalado más arriba que los modos de licencia (*iĪ-za*) pueden ser muy variados, y así se refleja en la *Takmila*. Se ha contabilizado un total de 1301 casos en los que aparece la expresión *aĪ-za la-hu* (“le dio licencia para transmitir”), o alguna otra equivalente. Solamente en contadas ocasiones se deja explícito el contenido de la *iĪ-za*, que suele ser poco concreto, según se puede observar en la siguiente relación:

conjunto de la transmisión del maestro (<i>ĪamSriw-yati-hi</i>)	8
lo que el maestro había transmitido (<i>m~raw~hu</i>)	12
lo que el maestro había transmitido y compuesto (<i>m~ raw~hu wa-allafa-hu/ṣannafa-hu</i>)	18
Obras concretas	8

Sobre las modalidades de *iĪ-za* reflejadas por la *Takmila*, caben citar las siguientes referencias. No era necesario que el receptor de la licencia hubiera llegado a conocer personalmente al maestro: *aĪ-za la-hu wa-lam yalqa-hu* (“le dio licencia para transmitir sin encontrarse con él”)⁴⁷. O, si acaso le hubiera conocido personalmente, no era necesario que el discípulo le escuchara: *aĪ-za la-hu wa-lam yasma^c-hu* (“le dio la licencia sin haberle escuchado”)⁴⁸. Como la *iĪ-za* no implica

(46) No se puede pensar que Ibn al-Abb-r dé un trato de preferencia a los lectores coránicos. L. Potizet señala al comienzo de su estudio sobre los lectores coránicos andalusíes en Oriente que, en los últimos siglos de la presencia musulmana en al-Andalus, el Occidente musulmán se convirtió en “leader incontesté” en esta materia (“Un type d’échange culturel”, *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I. (Málaga, 1984)*, Madrid, 1986, p. 658). Por mi parte, he analizado el diccionario biográfico oriental de *muqri’-s, Ma^rrifat al-qurr-’* de al-Ṣahabī (m. 748/1348 o 753/1352), donde cabe encontrar las biografías de los lectores coránicos más destacados del mundo islámico a los ojos de un ulema oriental. Un recuento de los lectores coránicos biografiados en esta obra sugiere que, en la segunda mitad de la época almorávide, y sobre todo, en época almohade, es cuando esta actividad en al-Andalus goza de un gran aprecio en todo el mundo islámico, hasta el punto de que en el intervalo de los lectores fallecidos entre 551/1156-600/1203 (personajes que pudieron formarse en la segunda mitad de la época almorávide o primera de la almohade) la representación andalusí es superior a la del resto del mundo islámico. (Datos tomados de mi Tesis Doctoral inédita).

(47) IA(Cairo) n° 1664; IA(Codera+Alarcón) n° 1911.

(48) IA(Cairo) n° 1381.

una relación directa, Ibn al-Abbār debe indicar del mismo modo la ausencia de relación, como constatar que efectivamente hubo un trato directo: *aĪ-za la-hu wa-laqiya-hu* (“le dio la licencia habiéndose encontrado”)⁴⁹; *aĪ-za la-hu wa-sami^ca min-hu* (“le dio la licencia habiéndole escuchado”)⁵⁰. Hemos visto más arriba, en una referencia sobre la audición, que la transmisión del saber podía ser recíproca. El modo concreto de transmisión sería indiferente. Ibn al-Abbār señala un caso de audición e *iĪ-za* recíprocas en las que él mismo está implicado: *sami^ctu min [ful-n] wa-sami^ca min-n* *Ṣwa-aĪ-za lṢbi-lafṭi-hi wa-aĪaztu la-hu* (“escuché de [fulano] y él escuchó de mí; me dio la *iĪ-za* personalmente y yo se la di a él”)⁵¹. La transmisión de una obra podía efectuarse en parte por audición y en parte por *iĪ-za*⁵². El receptor de la *iĪ-za* podía ser un niño: *aĪ-za la-hu Īaddu-hu fṢigari-hi* (“su abuelo le dio la licencia en su niñez”)⁵³; *aĪ-za la-hu [ful-n] wa-huwa ibn sitt sin* *Ṣ* (“[fulano] le dio la licencia cuando contaba con seis años de edad”)⁵⁴. El aspecto que quizá llama más la atención son las licencias múltiples y las licencias generales, señaladas con bastante frecuencia. Por ejemplo: *aĪ-za la-hu [ful-n] wa-li-ban* *Ṣhi* (“[fulano] le dio licencia a él y a sus hijos”)⁵⁵; dos orientales, al-Juṣṣāṣ y al-Silaf *Ṣ* dieron licencias generales (*al-iĪ-za al-^c-mma*) a los andalusíes⁵⁶. Cuando Ibn al-Abbār señala una de estas *iĪ-zas* generales, en cierta manera está indicando un posible eslabón débil en una cadena de transmisión: *ḥaddatā^c an [ful-n] bi-l-iĪ-za al-^c-mma* (“transmitió de [fulano] con licencia general”)⁵⁷. Tal vez por esta razón sería raro que un maestro indicara explícitamente que transmitía a través de una *iĪ-za* general: *k-na yuḥaddi^c bi-l-iĪ-za al-^c-mma wa-yaqā^c bi-h* (“transmitía por licencia general y la declaraba”)⁵⁸. La *iĪ-za* podía también denegarse⁵⁹. No son infrecuentes las peticiones de licencia efectuadas por el mismo interesado o por una tercera persona: *istaĪ-za*

(49) IA(Codera+Alarcón) n° 1911.

(50) IA(Cairo) n°s 1301 y 1738.

(51) IA(Cairo) n° 1682.

(52) Por ejemplo: IA(Cairo) n° 1887; IA(Codera+Alarcón) n° 1894.

(53) IA(Cairo) n° 826.

(54) IA(Codera), n° 1670.

(55) IA(Codera) n° 1642.

(56) Las referencias son numerosas; baste con IA(Cairo) n° 442.

(57) IA(Codera+Alarcón) n° 1832.

(58) IA(Cairo) n° 1673.

(59) IA(Cairo) n°s 239, 2099; IA(Codera) n° 1613.

huwa li-nafsi-hi (“le pidió la licencia para sí mismo”)⁶⁰; *istaÍ ~za la-hu [ful ~n]* ([fulano] le pidió [al maestro] la licencia para [un tercero]”)⁶¹.

3.5. Expresión *kataba*

Se ha contabilizado un total de 287 expresiones en las que aparece el verbo *kataba* “escribió”. Pero hay que distinguir los casos seguidos de la preposición *ilà* (225), es decir, un 78,4%, de los seguidos por otras preposiciones (62), que corresponde a un 21,6%.

Con *kataba ilà [ful ~n]* se señala la transmisión por escrito. Es significativo que, de la mayor parte de los maestros que transmiten según esta modalidad, se señale su lugar de origen, y que la mayoría sean orientales. Se trataría, pues, de una transmisión “por correspondencia”, efectuada en casos particulares. El discípulo no podría ponerse en contacto directo con un maestro, ante la imposibilidad de realizar un viaje, y solicitaría la transmisión de determinado saber por escrito a través de terceros. Por otro lado, no se expresa en ningún caso el contenido de lo que se transmite. Solamente en dos ocasiones se especifica la licencia para transmitir, pero no el contenido concreto: *kataba ilay-hi bi-iÍ ~za m ~rawà-hu* (“le escribió con licencia de transmitir lo que había transmitido”)⁶². En la segunda referencia está implicado el mismo Ibn al-Abb~r y cierto maestro oriental: *kataba ilay-hi yuÍ \$ la-hu wa-l \$ami° riw ~yati-hi... wa-an ~ibn ° ~mayn* (“escribió [a fulano] dándole licencia a él y a mí de transmitir todo lo que él había transmitido...; yo tenía entonces dos años”)⁶³.

En las expresiones *kataba* seguidas de las preposiciones °an [ful ~n] o li-[ful ~n] o sin preposición, el sujeto no es el maestro-transmisor sino el discípulo (el biografiado). Se señala entonces el mero acto de escribir o de copiar. No se trata, pues, de un modo de transmisión. Así podía ocurrir en las sesiones de audición: *kataba m ~sami°a* (“escribió lo que escuchó”)⁶⁴; *sami°a min [ful ~n] \$ah \$ al-Buj ~r \$wa-kataba-hu bi-jat t i-hi* (“escuchó de fulano el \$ah \$ de al-Buj ~rSy lo escribió de su puño y letra”)⁶⁵. *Kataba bayna yaday-[ful ~n]* o *li-[ful ~n]* suele estar referido a la función de secretario de un magistrado. Así: *\$ahiba al-q ~d \$*

(60) IA(Cairo) n° 1514.

(61) IA(Cairo) n°s 1514, 1678.

(62) IA(Cairo) n° 570.

(63) IA(Cairo) n° 2105

(64) IA(Cairo) n° 2057.

(65) IA(Cairo) n° 878.

[ful~n] *wa-l-zama-hu wa-kataba bayna yaday-hi* (“acompañó al cadí [fulano], le fue asiduo y le hizo de secretario”)⁶⁶, o *šakhiba q-šl-Íam-ša [ful~n] wa-jtašša bi-hi wa-kataba la-hu* (“acompañó al cadí de la comunidad [fulano], tuvo con él una relación particular y le hizo de secretario”)⁶⁷.

3.6. Expresión *n-wala* o equivalentes.

En las biografías examinadas de la *Takmila*, las expresiones *n-wala*, *mun-wala* o *tan-wala*, que denotan la transmisión por presentación, aparecen en catorce ocasiones. Es, por tanto, un tipo de transmisión muy poco frecuente. Solamente en dos casos no se cita la obra o la materia transmitida. Las obras citadas pertenecen a géneros variados; los comentarios al Corán, las colecciones de tradiciones y el *Muwatšša*’ aparecen en más de una ocasión. Son curiosos dos casos de transmisión del conjunto de los libros de sendas bibliotecas⁶⁸. Como no parece probable que el discípulo los copiara, se trataría de regalos de bibliotecas con autorización para transmitir el contenido de sus libros.

3.7. Expresión *tafaqqaha bi-[ful~n]*.

(“Estudió derecho con [fulano]”). Aparece en 84 ocasiones. En ningún caso se señala obra o rama concreta del derecho. Expresa la materia objeto de enseñanza (*fiqh*), y no implica un modo concreto de transmisión. Éstos habrán de señalarse mediante las fórmulas consabidas, como, por ejemplo: *tafaqqaha bi-[ful~n] wa-qara’a ‘alay-hi al-Mudawwana* (“estudió derecho con [fulano] y recitó ante él la *Mudawwana*”)⁶⁹. Podría considerarse sinónima la expresión *darasa ‘alà [ful~n]* (“estudió con”), contabilizada en veinte ocasiones. Pero se diferencia, al menos formalmente, en que casi siempre es explícita la materia: *darasa ‘alà [ful~n] al-fiqh*⁷⁰ (recordemos que el *fiqh* está implícito en el verbo *tafaqqaha*). La sinonimia queda clara en la siguiente cita: *tafaqqaha bi-[ful~n] wa-darasa fš mašlisi-hi*⁷¹. A propósito de esta expresión, puede resultar de interés la mención de un jurista, fallecido en Murcia en 574/1178, que tuvo determinados cargos en la administración judicial de Murcia, Játiva y Orihuela. Ibn al-Abb-r señala que “enseñó el *fiqh*

(66) IA(Cairo) n° 189.

(67) IA(Cairo) n° 1724.

(68) IA© 1626 y IA 1560.

(69) IA(Cairo) n°s 1541 y 1569.

(70) En un sólo caso *darasa* no se refiere al derecho, sino al *Kit-b* de Ššawayhi: IA(Cairo) n° 1469.

(71) IA(Cairo) n° 2050.

según la escuela cordobesa” (*darrasa al-fiqh ‘alā l-ṭarṣīa al-qurṭubīyya*)⁷². Esta “escuela cordobesa” debe identificarse con la casuística (*furāʿ al-fiqh*) desarrollada en época omeya. La referencia no carece de importancia, ya que pone de manifiesto el mantenimiento de la casuística tradicional en Šarq al-Andalus frente a la tendencia, en época almorávide y almohade, a dar un mayor énfasis a las fuentes del derecho (*uṣūl al-fiqh*). Dentro de este último movimiento se suele destacar a otro šarqī Abā Bakr al-Ṭurṭūṣī (m. 520/1126) y a Abā Bakr Ibn al-ʿArabī (m. 534/1149)⁷³.

3.8. Expresión *ḥaddaṭa ʿan [ful-n]*.

Aparece en 85 ocasiones. Se expresa la obra transmitida en la mitad aproximada de las referencias. Dichas obras son de todo tipo: ciencias coránicas, tradiciones, derecho, filología y bellas letras. En un segundo grupo de referencias no se deja explícita la obra transmitida, pero se hace constar que la transmisión se efectuó con *īl-za* o licencia (14 ocasiones). En el resto de referencias no consta más que el nombre del transmisor. Esta expresión no parece implicar un modo de transmisión concreto. Tampoco indica una materia específica. Es probable que Ibn al-Abbār la utilice como expresión sinónima de *rawà ʿan* (“transmitió de”). La diferencia puede estar en que con esta última fórmula señala la transmisión del maestro al personaje biografiado, mientras que con *ḥaddaṭa ʿan* indica la transmisión del personaje biografiado a su(s) discípulo(s)⁷⁴.

3.9. Expresión *rawà ʿan [ful-n]*.

Aparece en un 989 ocasiones. *Rawà ʿan* (“transmitió de”), y como sinónimo, *la-hu riw-ya ʿan* (“tiene transmisión de”), se aplica a la transmisión en sí: se trata de la constatación de la transmisión. Quizá por esta razón es raro que tras la expresión *rawà ʿan* se declare la obra o materia concretas transmitidas⁷⁵. En cambio, sí es muy frecuente que a continuación se señale el objeto de la transmisión tras otras fórmulas, como *samiʿa min*, *ajada ʿan* etc. Por ejemplo: *rawà ʿan [ful-n] samiʿa min-hu Muwaṭṭaʾ M-lik* (“transmitió de [fulano]; escuchó de él el

(72) IA(Cairo) n° 189.

(73) Cfr. mi Tesis Doctoral inédita, p. 180.

(74) Ibn al-Abbār utiliza muy corrientemente la expresión *ḥaddaṭa ʿan-hu [ful-n]* cuando se refiere a los discípulos del biografiado. Pero, como se ha justificado más arriba, la parte de las biografías relativa a los discípulos de los personajes biografiados no se ha tomado en cuenta para la realización del presente trabajo.

(75) Las excepciones quedan prácticamente reducidas a las siguientes: IA(Cairo) n°s 148, 215, 434, 451, 735, 1841, 1295, 1297 y 1354; IA(Codera+Alarcón) n°s 1610, 1914, 1992, 2021 2086 y 2094; IA(Alarcón) n° 2361 bis.

Muwaḥḥta'

de M-lik⁷⁶). En algún caso se expresa el carácter o la calidad de la *riw-ya*. Así: *lam yadbit m-rawà 'an [ful-n]* (“no fijó con precisión lo que había transmitido de [fulano]”)⁷⁷. Las *riw-ya-s* “altas”, es decir, transmisiones con *isn-d-es* o cadenas de transmisión breves, eran muy apreciadas por encontrarse más cerca de las fuentes⁷⁸: *'alà [ful-n] i'tamada li-'alw riw-yati-hi* (“se apoyó en [fulano] por lo alto de su *riw-ya*”)⁷⁹. De ordinario se produce una transmisión “alta” cuando un personaje recibe alguna enseñanza en edad temprana y la transmite en edad avanzada. De aquí que muchos maestros buscaban discípulos muy jóvenes⁸⁰. Una cadena de transmisión integrada por abuelo-padre-hijo podría fácilmente implicar un *isn-d* “alto”. En este sentido podría interpretarse que Ibn al-Abb-ṛ se ve obligado a declarar: *la-hu riw-ya 'an abŠhi 'an Īaddi-hi wa-lam ya'lu isn-du-hu* (“tiene transmisión de su padre, tomándola de su abuelo y su isnad no es alto”)⁸¹. En escasas ocasiones se hace referencia a alguna *riw-ya* de prestigio, como la del *Muwaḥḥta'* de Yahyà b. Yahyà (m. 234/848)⁸². Finalmente, señalaremos que frente a la *riw-ya* o mera recepción, memorización, fijación por escrito y transmisión de las ciencias islámicas, que ocupa la parte más importante de la actividad intelectual, existe un estudio crítico (*dir-ya*), que, aunque minoritario, gozaba de gran estima entre los autores árabes⁸³. Así: *k-nat al-dir-ya aglab 'alay-hi min al-riw-ya* (“se interesó mucho más por el conocimiento crítico que por la transmisión”)⁸⁴.

4. Conclusiones.

4.1. Sobre la terminología empleada.

Las fórmulas o expresiones empleadas más usualmente por Ibn al-Abb-ṛ en su *Takmila* para indicar la recepción de la transmisión de los personajes biografiados

(76) IA(Cairo) n° 1410. Los ejemplos se pueden multiplicar.

(77) IA(Cairo) n° 1632. Sobre la exactitud y fijación de los *hadīṣes (dabt)* véase *Taqrīṣ*, pp. 80 y ss.

(78) *Taqrīṣ*, pp. 193-199.

(79) IA(Cairo) n° 1381.

(80) *Taqrīṣ*, p. 198 y n. 4.

(81) IA(Cairo) n° 1606.

(82) IA(Cairo) n°s 298, 1520 y 2122; IA(Codera+Alarcón) n° 1720. Sobre esta transmisión concreta, conocida tanto en Oriente como en Occidente, véase M. A. Makki, *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana*, Madrid, 1968, p. 100.

(83) La oposición *riw-ya-dir-ya* se encuentra en todas las ciencias islámicas. Véase el prefacio de W. Marçais al *Taqrīṣ* de al-Naw-ḥī pp. i-iv.

(84) IA(Cairo) n° 1497.

pueden estar señalando bien la forma, bien el contenido de la transmisión o ambos tipos de información al mismo tiempo. Las fórmulas *qara 'a 'alà*, *ai'~za li-*, *n~wala* y *kataba ilà* expresan claramente la recepción de la transmisión por recitación, licencia, entrega y escrito respectivamente. Otras expresiones implican materias o disciplinas concretas, pero no un modo de transmisión. Así, *tafaqqaha*, y según parece, *darasa*, están asociadas al derecho. Las fórmulas *sami'ca min* y *ajadā 'an* parecen señalar tanto los modos de transmisión como determinadas materias con preferencia. En el primer caso, tradiciones proféticas por audición; en el segundo, ciencias coránicas y filológicas por audición o por algún otro modo de transmisión si así se indica. Finalmente, *rawà 'an* y *hadda'ā 'an* no hacen referencia ni al modo ni al contenido, sino a la transmisión en sí misma.

4.2. Sobre los modos de transmisión.

Según al-Naw~w§ los modos de transmisión del *had*§ por orden descendente de valor eran: 1) *sam'c* (audición), 2) *qir~'a* (recitación), 3) *i'~za* (licencia), 4) *mun~wala* (entrega), 5) *kit~ba* (escrito), 6) *i'cl~m* (declaración), 7) *waš'iyya* (testamento) y 8) *wi'~da* (hallazgo).

Considerando en conjunto todas las ciencias islámicas, los modos de transmisión en al-Andalus durante las épocas almorávide y almohade según, no su valor intrínseco sino la frecuencia de su aplicación, seguirían el siguiente orden: 1) audición, 2) licencia, 3) escrito, 4) recitación y 5) entrega. Los dos primeros son los más frecuentes con gran diferencia. Por otro lado, no es fácil deducir de los datos aportados por la *Takmila* cuál era el rango o valor dado a cada una de tales formas de transmisión. M~lik b. Anas consideraba equivalentes la audición y la recitación, pero, como se ha apuntado en líneas anteriores, parece que el modo más apreciado era la recitación. El valor de la *i'~za* dependería de cada caso particular: no sería lo mismo la transmisión efectuada a través de una *i'~za* general que según una *i'~za* particular o una *i'~za* acompañada de otra forma de transmisión. Los modos más controvertidos entre los teóricos en relación a su validez, a saber, *i'cl~m* (declaración), *waš'iyya* (testamento) y *wi'~da* (hallazgo), no debían producirse, o apenas se daban en la práctica en al-Andalus durante el período citado, puesto que no se hallan citados en la *Takmila* en ninguna ocasión.

La *Takmila* nos ofrece algunos detalles y circunstancias particulares referentes a las formas de transmisión, según se ha señalado a lo largo del apartado 2. de este trabajo. La información resulta escasa si la comparamos con la proporcionada por el *Taqr*§ de al-Naw~w§ Sin embargo tiene el interés de estar basada en la práctica, durante un período y en un lugar concretos.