

**La invención de la exclusión:  
La configuración del rebelde como objeto de conocimiento  
en Ibn Ḥazm de Córdoba**

**Tesis  
Doctorado en Humanidades con mención en Filosofía  
Universidad Nacional del Litoral**

**Pablo Gabriel Quintana**

Directora:

Dra. Valeria Buffon

Consejo Nacional de Investigaciones científicas y Técnicas

Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales

Universidad Nacional del Litoral

Santa Fe, Argentina

2022



## Contenido

RESUMEN .....	5
AGRADECIMIENTOS.....	7
ADVERTENCIAS .....	8
INTRODUCCIÓN .....	10
1.1. Argumentos para la rebelión .....	11
1.2. (Dis)continuidades metodológicas .....	19
1.3. Hacia un análisis del poder en al-Andalus.....	23
PRIMERA PARTE.....	28
De Bagdad a Córdoba: la recepción de la lógica en al-Andalus.....	28
2.1. La transmisión de la lógica griega a los árabes: el <i>Órganon</i> árabe .....	29
2.2. La “Escuela de Bagdad” y al-Fārābī.....	31
2.3. La lógica en al-Andalus: de Ibn ‘Abdūn a Averroes .....	35
2.4. Aristóteles en Ibn Ḥazm. ....	36
2.4.1. Ibn Ḥazm frente a la tradición árabe sobre la lógica.....	36
2.4.2. Ibn Ḥazm y su <i>Taqrīb</i> : Lógica, ¿qué y para qué? .....	39
2.4.3. El <i>Kitāb al-burhān</i> : los <i>Analíticos</i> en el <i>Taqrīb</i> .....	44
2.4.3.1. La formación del silogismo.....	48
2.4.3.2. La conversión de las proposiciones y otras operaciones lógicas. ....	67
2.4.3.3. Las tres figuras de la demostración. ....	72
2.4.3.4. Primacía de la primera figura y reducción de la segunda y la tercera a aquella. ....	82
2.4.3.5. El uso de ejemplos metafísicos y jurídicos. ....	88
2.4.3.6. El problema de la “inferencia por transferencia” como argumentación por analogía. ....	94
2.5. Conclusión: argumentación silogística en el discurso jurídico. ....	100
SEGUNDA PARTE .....	105
Lógica y argumentación jurídica .....	105
3.1. Literalismo en la teoría legal temprana .....	106
3.2. Literalismo en al-Shāfi’ī.....	109
3.3. Ibn Dāwud y la formación del <i>zāhirismo</i> .....	113
3.4. La formación jurídica de Ibn Ḥazm.....	115
3.5. La metodología y la hermenéutica jurídica de Ibn Ḥazm.....	119
3.5.1. Concepción del significado “literal” ( <i>zāhir</i> ) según Ibn Ḥazm.....	122
3.5.2. Concepción del <i>ijtihād</i> según Ibn Ḥazm.....	127

3.6. De la hermenéutica <i>zāhirī</i> a la enunciación silogística .....	132
3.6.1. Clases de discernimiento ( <i>tamyīs</i> ): de los “principios del intelecto” ( <i>‘awā’il al-‘aql</i> ) a la demostración ( <i>burhān</i> ).....	132
3.6.2. Estructura silogística de la argumentación jurídica .....	138
3.7. La estructura argumentativa del discurso jurídico sobre el rebelde .....	142
3.8. Conclusión: Enunciado y discurso en los textos de Ibn Ḥazm sobre la rebelión.....	152
<b>TERCERA PARTE</b> .....	157
<b>El rebelde entre gobernantes y juristas: tramas de poder en al-Andalus</b> .....	157
4.1. El establecimiento de la ley entre gobernantes y juristas: aspectos teóricos y prácticos .....	158
4.2. La emergencia de la ley sobre la rebelión: temas y conceptos .....	163
4.2.1. Los fundamentos doctrinales de la ley sobre la rebelión .....	164
4.3. De la fragmentación a la sistematización: al-Shāfi‘ī.....	168
4.4. Ibn Ḥazm ante la rebelión: contexto de producción, temas y conceptos ....	170
4.4.1. ¿Quién es el rebelde?.....	179
4.4.1.1. Precedentes históricos y doctrinales de la rebelión .....	183
4.4.1.2. El rebelde entre bandidos, apostatas e infieles .....	194
4.4.2. El rebelde entre el castigo y la obediencia.....	202
4.4.3. Ibn Ḥazm ante el problema de las condiciones del imamato .....	212
4.4.4. Ibn Ḥazm y la tesis del “gobernante injusto” .....	219
4.4.5. Ibn Ḥazm entre “bandidos” y “bestias feroces con pieles de ovejas” en la época de las taifas. ....	228
4.5. Conclusión: La emergencia del “objeto” rebelde. ....	233
<b>CONCLUSIONES</b> .....	236
<b>Cómo funciona el poder en al-Andalus</b> .....	236
5.1. Hacia un programa de aplicación de la lógica al discurso jurídico.....	237
5.2. La configuración del objeto por exclusión.....	240
5.3. El rebelde como problema filosófico: el cuestionamiento del poder en al- Andalus .....	242
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	245
7.1. Fuentes primarias .....	246
7.1.1. Manuscritos.....	246
7.1.2. Ediciones .....	246
7.1.3. Traducciones .....	248
7.2. Fuentes secundarias .....	250



## RESUMEN

Al-Shāfi'ī (m. 820) es responsable de la resignificación y adaptación de conceptos y precedentes legales y doctrinales que conducen a la sistematización de la doctrina legal sobre la rebelión (*al-bughāt*) en el Islam. Esto implica un proceso de diferenciación de un concepto legal, *baghy*, y de otros similares como bandidos (*al-muḥāribūn*) y apóstatas (*al-ridda*). Según al-Shāfi'ī, un rebelde (*baghy*) es aquel que se niega a obedecer al gobernante justo (*al-imām al-'ādil*) y tiene la intención de rebelarse mediante el combate (*qitāl*) (*al-Umm*, 2001, p. 216). Para que un rebelde sea calificado como tal, debe tener un *ta'wīl*, debe haber declarado abiertamente su rebelión y debe ser parte de un grupo más grande de rebeldes (2001, pp. 215-217). Además, el ejemplo de la conducta de 'Alī b. Abī Ṭālib (m. 661) durante la Batalla del Camello en 656, en la que se negó a atacar a los *khawārij* antes de que lo atacaran a él, es el estándar legal y moral de al-Shāfi'ī con el que juzga a los gobernantes musulmanes de su tiempo.

Ibn Ḥazm realizó la primera aportación andalusí a la doctrina jurídica de la rebelión. Si bien el cordobés sigue a al-Shāfi'ī en los aspectos principales de su discurso sobre la rebelión, particularmente en referencia a los antecedentes y características legales y doctrinales, al tratamiento y castigo de los *baghy*, la contribución más importante de Ibn Ḥazm es la de reubicar el foco del problema en la conducta del gobernante musulmán y considerando, al respecto, que es obligatorio rebelarse contra un gobernante injusto e incluso que el gobernante podría ser acusado de rebelión (*al-Muḥallā bi al-Āthār*, s.f., XI, pp. 333-362). Por tanto, su abordaje del “problema del rebelde” implica un giro epistemológico desde la causa del *baghy* a la legitimidad del gobernante.

Nuestra principal hipótesis es que tal giro es desarrollado por Ibn Ḥazm a través de un proceso de configuración del rebelde como objeto de conocimiento jurídico desarrollado por una acción discursiva y metodológica de exclusión del abordaje de bandidos, apóstatas e infieles. Sus principios metodológicos no son solo los de la escuela de derecho *zāhirī*, como se puede suponer, sino también los de sus ideas sobre la argumentación silogística y apodíctica, como explica en su *Taqrīb*, donde enfatiza la importancia del razonamiento lógico para las ciencias religiosas (1983, IV, pp. 102-104). Siguiendo a al-Fārābī en sus comentarios a los *Analíticos Primeros* de Aristóteles, el cordobés establece catorce modos de silogismo aplicables a la argumentación jurídica.

En consecuencia, en su *Taqrīb*, Ibn Ḥazm integra la argumentación lógica con el razonamiento jurídico, acción que luego estructurará su sistema de argumentación en el discurso sobre la rebelión.

Finalmente, explicaremos que el giro epistemológico, la asimilación de la argumentación silogística al discurso de la rebelión, la centralidad de los precedentes doctrinales sobre la conducta de los Compañeros del Profeta durante la primera *fitna* y el “enfoque del gobernante como rebelde” son medios de confrontación frente a las autoridades políticas y religiosas de al-Andalus. Por tanto, en el discurso de Ibn Ḥazm sobre la rebelión entran en juego los debates sobre los fundamentos del derecho, la legitimidad de los gobernantes y el lugar de los juristas y filósofos en la sociedad andalusi del siglo XI.

## AGRADECIMIENTOS

La tesis doctoral que presentamos a continuación es el resultado de un proceso de arduo y complejo trabajo de muchos años y sacrificios. Sin dudas, ha sido la experiencia más difícil y a la vez satisfactoria de mi vida profesional y me ha permitido vincularme y trabajar con docentes, compañeros de doctorado, becarios y estudiantes que han sido de vital importancia para que mi formación y este proyecto de investigación lleguen a buen puerto.

Solo queda dar las gracias a quienes han contribuido con su guía y consejo a mi formación humana y profesional, que se completa con la entrega de esta tesis. En primer lugar, quiero agradecer especialmente a la Dra. Valeria Buffon, quien ha dirigido este trabajo y a quien aprecio por su calidad humana y por su paciencia y profesionalismo en el acompañamiento de mi formación; a la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral y la Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Entre Ríos, de las cuales me siento orgulloso de decir que he egresado. A los docentes del Doctorado en Humanidades (FHUC-UNL) y las autoridades y personal de la Secretaría de Posgrado, que siempre han estado a disposición y han resuelto mis dudas y dificultades. A las autoridades del Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales (CONICET-UNL) y mis compañeros becarios e investigadores, con quienes he compartido incontables almuerzos y momentos de trabajo. Al Dr. Víctor Muñoz Gómez (Universidad de la Laguna, España) y la Dra. Maribel Fierro (CSIC, España), quienes han apoyado mi formación y han estado siempre disponibles ante mis innumerables consultas. Agradeciendo, además, a Griselda Pressel, cuya ayuda y consejo han sido de una calidad invaluable para mí desde que comencé mi formación de grado.

Finalmente, este proyecto no tendría razón de ser sin el apoyo y acompañamiento incondicional de mi familia y de mi esposa, María Florencia Ramírez, a quienes dedico este trabajo y todo el esfuerzo que representa como símbolo de humilde agradecimiento.

## ADVERTENCIAS

Es menester realizar algunas aclaraciones respecto de las normas de citado y exponer el sistema de transliteración árabe-castellano que utilizaremos a lo largo de este trabajo. En primer lugar, utilizaremos las normas establecidas por APA (2018, sexta edición), aunque en los casos en que sea necesario agregaremos información a las referencias bibliográficas citadas, tanto en el cuerpo del texto como en notas al pie, sobre todo con el fin de aclarar si las fuentes citadas se tratan de ediciones o traducciones.

En segundo lugar, utilizaremos las normas establecidas por la editorial Brill para transliterar las expresiones árabes al castellano cuando lo creamos conveniente, pues en algunos casos ofrecemos los textos árabes completos junto con la respectiva traducción.

	<b>EI 3 - EWIC - EQ</b>
ء	' (Unicode 02BE)
ا	a, ā/Ā
ب	b
پ	p
ت	t
ث	th
ج	<b>A: j T: c</b>
چ	ç
ح	ḥ
خ	kh
خو	kh <sup>w</sup>
د	d
ذ	dh
ر	r
ز	z

ژ	zh
س	s
ش	sh
ص	ṣ
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	‘ (Unicode O2BF)
غ	gh
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
ه	h
ة	
و	w/v, ū/Ū, -uww
ی/ي	ī/Ī, -iyy-
Short Vowels	a, e, i, ɪ, o, ö, u, ü

# INTRODUCCIÓN

“- ¡Cómo! ¿Se imaginan ustedes que me tomaría tanto trabajo y tanto placer al escribir, y creen que me obstinaría, si no preparara -con mano un tanto febril- el laberinto por el que aventurarme, con mi propósito por delante, abriéndole subterráneos, sepultándolo lejos de sí mismo, buscándole desplomes que resuman y deformen su recorrido, laberinto donde perderme y aparecer finalmente a unos ojos que jamás volveré a encontrar? Más de uno, como yo sin duda, escriben para perder el rostro”. Foucault, M., *La arqueología del saber*.

“[Esos libros] acercan lo lejano, hacen fácil lo difícil y someten al poderoso. Entre ellos están los ocho libros de Aristóteles, compuestos para las definiciones de la lógica”. Ibn Ḥazm de Córdoba, *Aproximación a las definiciones de la lógica*.

### **1.1. Argumentos para la rebelión**

Abū Muḥammad ‘Alī b. Aḥmad b. Sa‘īd b. Ḥazm b. Ghālib b. Ṣāliḥ b. Khalaf b. Ma‘dān b. Sufyān b. Yazīd al-Fārisī al-Qurṭubī, nacido en Córdoba en el 994 y fallecido en Montíjar (Huelva) en el 1064, es un pensador marginal en la historia intelectual de al-Andalus hasta el siglo XI. Es, a la vez, un jurista, teólogo, filósofo e historiador, pero fundamentalmente un polemista nato, cuya producción es el resultado de los vínculos suscitados entre gobernantes e intelectuales, los cuales dieron lugar a la conformación de un “orden islámico” (Manzano Moreno, 2006) que establecía una ortodoxia respecto del poder político y las prácticas religiosas y que giraba en torno a la legitimidad de la dinastía Omeya y de los ‘*ulamā*’ (sabios) pertenecientes a la escuela de derecho mālikī, afirmada como corriente de interpretación jurídica “oficial” en al-Andalus desde el califato de ‘Abd al-Raḥmān III, que se extiende desde el 929 hasta el 961.

Entre la literatura y la política, pues su *Collar de la paloma* es un escrito de juventud y su educación se produjo en el ámbito cortesano en el cual su padre llegó a desempeñarse como *wazīr* de al-Manṣūr y su hijo al-Muẓaffar, los intereses de Ibn Ḥazm van, principalmente, desde la teología musulmana y el estudio de las religiones hasta la lógica y los fundamentos del derecho. Su obra jurídica, particularmente, discurre en torno a los debates sobre los principios de interpretación y razonamiento de la ley, respecto de los cuales el cordobés asume una postura crítica hacia el uso que los mālikīes hacían del *taqlīd* (“seguimiento” o “imitación” de la opinión de juristas precedentes) y del *ijtihād* (“esfuerzo” en la interpretación independiente de problemas jurídicos no abordados precisamente por el Corán, los ‘*aḥādīth*’ y el consenso entre juristas [*ijmā*’]). Es así que produjo una innumerable cantidad de textos refutando la validez de tales principios y de otros, como el *qiyās* (analogía), y se ocupó de un

incontable número de cuestiones jurídicas sobre las que se manifestó en desacuerdo con la mayoría de los juristas de otras escuelas del islam, lo cual ha llevado a los estudiosos de su obra a caracterizarlo como un pensador “liberal” en materia jurídica,<sup>1</sup> aunque, en realidad, ello obedece a su irrestricto amoldamiento al propósito de reconstruir una ley despojada de lo que el cordobés ha juzgado como agregaciones de los juristas posteriores al Profeta y a sus Compañeros. Un ejemplo de ello son sus consideraciones respecto del acceso de las mujeres a los espacios religiosos<sup>2</sup> y sus apreciaciones sobre la homosexualidad.<sup>3</sup>

Con excepción de las ocasiones en que fue nombrado *wazīr*, al igual que su padre, al triunfar el intento de restauración Omeya que apoyó al príncipe al-Mustazhir en el 1023, y cuando impartió clases de la doctrina *zāhirī* en la gran mezquita de Córdoba durante el reinado de Hishām III al-Mu‘tadd entre el 1027 y 1031, antes de ser expulsado por la presión ejercida por los sabios *mālikīes*, Ibn Ḥazm fue, generalmente, perseguido, encarcelado y su pensamiento condenado por sus detractores. Estas fueron casi siempre las circunstancias de su participación política y de sus intervenciones en debates públicos con juristas *mālikīes*. Asimismo, sus detractores se refieren ocasionalmente a sus aproximaciones a la lógica, la filosofía en general y sus usos en la interpretación de la ley con tono animosamente condenatorio,<sup>4</sup> lo cual, por cierto, debe visualizarse como significativo respecto del estado de los estudios filosóficos en al-Andalus, pues evidentemente la filosofía griega era lo suficientemente conocida por defensores y detractores como para que su reprobación y persecución fuera un tema sobre el que veían necesario pronunciarse.

Asimismo, su espíritu de confrontación no solo se evidencia en los debates públicos frente a juristas *mālikīes* en los que intervino, como el que lo enfrenta con el jurista Ibn al-Bāriyat en la isla de Mallorca en el 1038 (Adang, 2014), o en las epístolas que escribió dirigiéndose a sus detractores con tono vehemente, como su *Epístola en*

---

<sup>1</sup> Vid. Guichard (2006, p. 244).

<sup>2</sup> Vid. Adang (2002, pp. 75-94).

<sup>3</sup> Vid. Adang (2003, pp. 5-31).

<sup>4</sup> Ibn Sahl habría acusado a Ibn Ḥazm diciendo: “In my view this matters are just the result on the reliance on the books of the ancients and the materialist and the logicians, the book of Euclid and the Almagest, and other heretics”: Ibn Ḥazm (1983, III, pp. 119-128). La traducción al inglés es de Adang (2014, p. 58).

*respuesta al quien grita desde lejos* (1983, III, pp. 119-128) contra Ibn Sahl (m. 1093)<sup>5</sup> o su *Epístola en respuesta a Ibn Naghrīlat el judío* (1983, III, pp. 41-70), sino que también es uno de sus propios amigos quien, en un dialogo citado por el propio Ibn Ḥazm en su *Collar de la paloma*, lo califica como un “hombre polemista” (*rajul jadālī*) (1983, I, p. 159; 1985, p. 160).

Cabe destacar, además, que uno de sus discípulos más conocidos, Šā‘id al-Andalusī (m. 1070), lo acusa de oponerse a Aristóteles en algunos de los puntos fundamentales de la lógica con “argumentos propios de quien no ha llegado a comprender la finalidad de esta ciencia, ni conoce a fondo los libros de este filósofo” (Llaveró Ruiz, 2000, p. 157). En contraposición, otro de sus discípulos, al-Ḥumaydī (m. 1095), asegura que la obra lógica del cordobés, su *Aproximación a las definiciones de la lógica* (*Taqrīb al-ḥudūd al-manṭiq wa-l-madjaluh*, 1983, IV, pp. 91-356), clarifica esta ciencia y corrige la mala opinión que sus contemporáneos tenían de ella con el fin de contradecir a aquellos que intentaron corromperla (Puerta Vílchez, 2013, p. 743). En efecto, como lo explica el autor en el prólogo, el *Taqrīb* pretende ser una introducción a la lógica por medio de palabras comunes, de un lenguaje simple y familiar, capaz de ser entendido por todos los hombres, y de ejemplos jurídicos que muestren su aplicación a las ciencias religiosas (1983, IV, pp. 93-104). De este modo, la obra constituye, no solo el primer escrito sobre lógica del que tenemos registro en al-Andalus, sino también un verdadero programa de asimilación de la argumentación silogística a los principios de razonamiento del discurso jurídico, motivo por el cual encontraremos al cordobés insistiendo sobre el valor instrumental de la lógica en un número importante de sus escritos, tal como señala, *i.e.*, en su *al-Fiṣal* (1996, I, pp. 36, 38-42) donde afirma que todo conocimiento debe ser alcanzado mediante pruebas demostrativas (*burhān*) basadas en los criterios de la lógica aristotélica.

Su espíritu de confrontación, su uso instrumental de la lógica y su hermenéutica *zāhirī* se enlazan de forma armónica en su obra jurídica, que, de este modo, se configura como un entramado de elementos metodológicos, argumentativos y doctrinales que son dispuestos de forma coherente junto con un verdadero “programa de asimilación” de la lógica al derecho. Este es el caso del conjunto de textos jurídicos que conforman el

---

<sup>5</sup> Ibn Sahl no es precisamente señalado como el interlocutor de la epístola, que Ibn Ḥazm escribe en respuesta a una carta anónima que llegó a sus manos, sino que Kaddouri (2001, p. 317) ha sido quien ha inferido es Ibn Sahl a quien se dirige el cordobés por coincidir las acusaciones que se citan en la epístola con las esbozadas por Ibn Sahl en una de sus obras titulada *Tanbīh*.

tratamiento de la figura del rebelde (*baghy*), que denominaremos el “problema del rebelde”, pues en su abordaje se consideran cuestiones relativas a la conducta del gobernante, además de las causas, los castigos y la reforma del rebelde como sujeto de cuestionamiento de las autoridades políticas y religiosas en el islam. Ciertamente, al abordar la figura del *baghy*, Ibn Ḥazm interviene en los debates sobre la conducta de los Compañeros del Profeta durante la guerra civil (*fitna*) desencadenada después de la muerte del califa ‘Uthmān en el 656, cuestión que constituirá un eje a partir del cual juzgará las variables mediante las cuales se determinará quién es el rebelde. A su vez, en la interpretación de los reportes (*‘aḥādīth*) que se refieren a la primera *fitna* del islam, como también a otras cuestiones, de las aleyas coránicas y de las opiniones de juristas precedentes, el cordobés esboza una red de principios y argumentos contruidos sobre la base lógico-hermenéutica antes referida.

Ahora bien, la doctrina legal sobre la rebelión (*bāghy*, plural *bughāt*) es formulada por primera vez de forma sistemática en Egipto por el jurista al-Shāfi‘ī (m. 819-820). La elaboración de esta doctrina supuso la creación de una categoría jurídica, la de rebelde, distinta a otras similares de previa existencia, como la de bandido (*al-muḥārib*) o de apóstata (*al-ridda*). Una de las diferencias más significativas señalados por al-Shāfi‘ī entre las tres figuras es que el acusado de rebelión no puede ser asesinado, torturado ni encarcelado.

El jurista gazatí considera que un rebelde es alguien que se niega a obedecer al gobernante justo y se levanta en armas contra él. Además, estima que para dar calificación legal a un *bāghy* como rebelde han de darse tres circunstancias: 1) que el rebelde tenga una determinada interpretación (*ta’wīl*) de la religión, 2) que lleve a cabo una acción de rebelión explícita (*khurūj*) y 3) que forme parte de un grupo más amplio.<sup>6</sup> Esta sistematización de la noción de rebelde en los discursos jurídicos surge como consecuencia de las aproximaciones a los comportamientos de los Compañeros del Profeta en las guerras civiles que asolaron el naciente imperio islámico (656-661), como ya hemos señalado. Su conducta en esos conflictos suponía diversos dilemas de orden moral dado que ellos representaban un modelo de conducta ideal que debía ser imitado por el resto de los musulmanes. En este sentido, la doctrina sobre la rebelión implicó

---

<sup>6</sup> Vid. al-Shāfi‘ī (2001, V, pp. 513-528. Hemos consultado, además, el pormenorizado análisis que de la cuestión realiza El Fadl (2006, pp. 147-161).

también la introducción de un límite moral y legal al derecho del gobernante a recurrir a métodos violentos para combatir a sus oponentes y para castigar a los criminales.

En al-Andalus, es Ibn Ḥazm quien realiza la primera contribución a la doctrina legal sobre la rebelión. Su posicionamiento frente a la misma refleja una abierta intolerancia frente a la injusticia tanto en la actuación de los rebeldes como en la de los gobernantes. Al respecto, marca una clara diferencia entre la rebelión frente al gobernante justo y la legitimidad del levantamiento en armas frente al gobernante injusto. En este sentido, la principal diferencia frente a la doctrina elaborada por al-Shāfi'ī reside en la postulación de un límite de dimensión moral a partir del cual se criminaliza al gobernante o al rebelde.

En cuanto a quienes han estudiado la doctrina ibnhazmiana sobre la rebelión, Serrano Ruano (2008) ha atribuido esta adopción tardía de dicha doctrina en al-Andalus al hecho de que ésta se había difundido ampliamente en los círculos legales del islam oriental y había sido aceptada de forma generalizada, lo cual obligaba a los juristas mālikīes (escuela de derecho oficial en al-Andalus) a incorporarla en su propia doctrina o a elaborar una refutación razonada de la misma.

Por otro lado, cabe destacar que el proceso de asimilación de esta doctrina se produce de forma paralela a la asimilación de la ciencia de los fundamentos del derecho (*uṣūl al-fiqh*) en al-Andalus.<sup>7</sup> Este desarrollo jugó un papel esencial en la adopción de la doctrina legal sobre la rebelión y, particularmente, en el posicionamiento de Ibn Ḥazm al respecto, quien, a pesar de haberse formado primero en el seno de la escuela shāfi'ī y luego mālikī, terminaría favoreciendo la escuela de derecho zāhirī en lo que Adang ha denominado como un caso de “conversión intra-islámica” (2001, p. 73-87). De este modo, la elaboración de su discurso sobre la rebelión tiene lugar en un contexto de oposición frente a la escuela mālikī y de conflictividad luego del desplazamiento del poder en al-Andalus de la dinastía Omeya entre fines del siglo X y comienzos del XI.

Antes de los estudios exploratorios realizados por Serrano Ruano sobre la doctrina legal sobre la rebelión en juristas andalusíes y por Fierro (1987, 1992) sobre la diferenciación entre bandidaje, apostasía y rebelión, Bercher (1923) y Kraemer (1980) habían analizado el fenómeno de la rebelión en el derecho penal musulmán enfocándose en la inspiración ideológica, el tratamiento y castigo del rebelde derrotado y la relación entre

---

<sup>7</sup> Al respecto, recordemos que al-Shāfi'ī fue el principal artífice de la sistematización de la ciencia de los fundamentos del derecho: *vid.* Hallaq, 1997, pp. 30-35.

Estado y rebelión. No obstante, el estudio más importante al respecto es el de Abou El Fadl (2006), quien ha analizado los fundamentos doctrinales del discurso legal sobre la rebelión y el proceso de diferenciación de la figura jurídica del rebelde respecto de otras como la del hereje, el bandido, el apóstata, etc. Su análisis sobre Ibn Ḥazm se enfoca en una de sus obras en particular, *Los ornamentos de las tradiciones (al-Muḥallā' bi-l-Athār*, s.f.), sin considerar otros textos donde el fenómeno de la rebelión es analizado en un contexto de oposición frente al gobernante. Por último, Cook (2004) ha estudiado la doctrina legal sobre la rebelión en Ibn Ḥazm de forma subsidiaria al problema de las interpretaciones del mandato coránico de “comandar el bien y prohibir el mal” (Corán, III: 104) en el pensamiento islámico. En su trabajo, tanto los gobernantes como los juristas son analizados como agentes capaces tanto de “prohibir el mal” como de cometerlo. En este sentido, Ibn Ḥazm es uno de los primeros juristas que sostiene la obligatoriedad (*tā'at*) de reprobación al gobernante si comete algún acto de injusticia; en caso de que éste no desista y se someta al castigo apropiado, debe ser depuesto y otro debe ocupar su lugar (Cook, 2004, p. 81). Si bien estos considerandos sobre la rebelión no son desarrollados en el marco de una doctrina sobre “prohibir el mal”, interesa a Cook enfatizar la relación entre el aspecto doctrinal y el aspecto socio-histórico de la rebelión, variable que consideraremos de vital importancia en el análisis que pretendemos llevar adelante.

Por otra parte, es necesario presentar algunos matices –por cierto, obviados por la literatura acerca de la doctrina legal sobre la rebelión- respecto del proceso de asimilación de la ciencia de los fundamentos del derecho sobre el cual hemos llamado la atención. Entre mediados del siglo IX y principios del X, se llevan a cabo diversas traducciones al árabe de los libros del *Órganon* de Aristóteles<sup>8</sup> en el seno de la “Casa de la sabiduría” (*bayt al-ḥikma*) en Bagdad. Dicho movimiento dio lugar a un “proyecto aristotélico”, liderado por el cristiano Abū Bishr Mattā (m. 940) y sus estudiantes Yaḥyā b. ‘Adī (m. 974) y al-Fārābī (m. 950), desde el cual se llevaron a cabo diversas traducciones del *Órganon* (Rescher, 1964; Peters, 1968; Lameer, 1994), se redactaron

---

<sup>8</sup> Esta “versión” incluía los nueve tratados comentados por Alejandro de Afrodisia, es decir, los tratados lógicos de Aristóteles junto con la *Retórica*, la *Poética*, y la *Isagoge* de Porfirio como introducción: Aristóteles (1948-1952) *Manṭiq Aristū*. Badawī, ‘A. (ed.). Beirut: Dār al-Qalam. 3 vols. Cabe destacar, además, que es posible consultar uno de los manuscritos disponibles en la Biblioteca Nacional de Francia (MS Árabe 2346) de manera online: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8422956q.r=organon?rk=21459;2> (consulta: 20/06/2017).

los primeros comentarios y se produjeron obras de reflexión filosófica acerca de la aplicabilidad de la lógica a las ciencias islámicas y, particularmente, la ciencia del derecho. En este sentido, debemos a al-Ghazālī (m. 1062) la introducción de principios de razonamiento y argumentación lógicos a la teoría legal (Hallaq, 1997, p. 137), a pesar de que Ibn Ḥazm haya dado el primer paso en esta dirección unas décadas antes en el mencionado *Taqrīb*. En efecto, Ibn Ḥazm destaca el valor de la lógica en el contexto de las ciencias religiosas y seculares, y simplifica sus principios fundamentales a partir del uso de nuevo vocabulario y de ejemplos concretos del derecho con el fin de hacerla comprensible para todos los hombres. Desarrolla, además, un análisis pormenorizado de los libros del *Órganon* árabe haciéndose eco de la tradición sobre la lógica propia de los pensadores del “proyecto aristotélico” (Ramón Guerrero, 2013; Lameer, 2013).

De este modo, los principios metodológicos que guían la producción del saber en las obras de Ibn Ḥazm son aquellos propios de su adhesión a la escuela *zāhirī* y su interpretación de la lógica aristotélica, como ya hemos mencionado. Numerosos estudios se han ocupado de esta cuestión, entre ellos los de Goldziher (1884), Arnáldes (1956) y Adang (2007), que han analizado su metodología jurídica aplicada a la teología, considerando algunos principios relacionados con la silogística del autor, como el razonamiento por analogía (*qiyās*). Por su parte, Chejne (1984 [2008]), Puig Montada (2001), Ramón Guerrero (2002, 2013) y Lameer (2013) han desarrollado estudios introductorios a la obra lógica del autor, valorando, principalmente, los vínculos de éste con los textos lógicos de la Escuela de Bagdad. Sin embargo, aún no se ha indicado la relación entre ambas dimensiones metodológico-argumentativas.

El propósito de la presente investigación consiste en explicar los modos en que el rebelde se configura como objeto de conocimiento en Ibn Ḥazm y cómo el poder es ejercido y confrontado a través de la producción, organización y circulación de un discurso sobre la rebelión en al-Andalus. Nos preocupa cómo es construida la “verdad” sobre el rebelde en la intertextualidad del pensamiento de Ibn Ḥazm a partir de las herramientas metodológicas y argumentativas utilizadas en torno al “problema del rebelde”: aquellas propias de su interpretación de la lógica aristotélica y de su adhesión a la escuela de derecho *zāhirī*.

En consecuencia, nuestro trabajo se desarrollará dividido en tres partes. En primer lugar, se abordará la vinculación de Ibn Ḥazm con la tradición árabe sobre la lógica (principalmente, al-Fārābī y el “proyecto aristotélico”) y analizaremos su sistema de

argumentación basado en su interpretación de los temas de los *Analíticos Primeros* y la aplicación práctica de los modos posibles de silogismos (*jāmi‘a*) a la argumentación jurídica, en particular, su uso en el discurso sobre la rebelión.

En segundo lugar, considerando la formación jurídica de Ibn Ḥazm y que su pensamiento se desarrolló en un contexto de oposición frente a los juristas de la escuela mālikī, examinaremos la metodología y las decisiones legales concretas (*furū‘ al-fiqh*) del cordobés<sup>9</sup> en torno a la rebelión, principalmente, en la *mas‘ala* “*El combate de la gente rebelde*” (*Muḥallā’*, s.f., XI, pp. 333-362) y el capítulo “*Discurso sobre el imamato y el más excelente [para gobernar]*” (*al-Fiṣal*, 1996, V, pp. 19-32). En este caso, nuestro análisis estará enfocado en la identificación y la descripción interpretativa del discurso sobre la rebelión atendiendo a la construcción de enunciados, conceptos y objetos de conocimiento mediante el recurso a la argumentación silogística, los principios hermenéuticos del *zāhirīsmo*, sus combinaciones posibles y la estructura general de la doctrina sobre la rebelión.

Por último, se describirá la emergencia del objeto “rebelde” considerando su vínculo con otras categorías jurídicas (como las del bandido, el apostata o el infiel) mediante las operaciones metodológico-argumentativas postuladas por el autor que, como intentaremos demostrar, construyen un discurso en el seno del cual el “rebelde” deviene materia de conocimiento del discurso jurídico. Para ello, nos centraremos en los siguientes aspectos: 1) descripción de las diferentes opiniones sobre la rebelión de juristas precedentes a Ibn Ḥazm; 2) análisis de las fuentes legales y su interpretación en las cuales están basadas estas opiniones precedentes; 3) refutación de estas opiniones por Ibn Ḥazm.

En esta última instancia de nuestro trabajo atenderemos, además, al papel de la figura del gobernante en la configuración del objeto “rebelde” y las pronunciaciones explícitas que logremos vislumbrar sobre la situación política y religiosa de al-Andalus en la obra de Ibn Ḥazm y que posibiliten revelar la configuración del discurso abordado en las estrategias de confrontación frente a los grupos de poder.

---

<sup>9</sup> Considerando que el derecho *zāhirī* nunca fue puesto en práctica en al-Andalus, resultaría erróneo, metodológicamente hablando, plantear un análisis de las posibles consecuencias de la aplicabilidad de las decisiones legales de Ibn Ḥazm. Sin embargo, consideramos que el abordaje de las condiciones de posibilidad de ciertos problemas legales implica una lectura del contexto religioso, social e intelectual de al-Andalus de parte del cordobés (*Cfr.* Adang, 2002, 2007; Fierro, 2019).

## 1.2. (Dis)continuidades metodológicas

Nuestro objeto de análisis son los textos, no el autor ni su obra, lo cual no significa que los entendamos como instancias separadas. Tampoco cualquier texto, sino unos textos producidos en una época y espacio particulares. Esto quiere decir que sus condiciones de posibilidad están determinadas por estructuras específicas (sociales, religiosas, políticas) que el investigador contemporáneo sólo puede percibir en parte, pues accede justamente a textos que constituyen una manifestación parcial de esas estructuras que les posibilitaron *emerger*. Dicho esto, pues en definitiva el trabajo del historiador consiste en explicar cómo esas estructuras son visibles mediante la intención del sujeto hablante de un texto, no necesariamente el autor,<sup>10</sup> nuestro objetivo es encontrar a dicho sujeto hablante en el análisis de los enunciados que conforman un texto y su discurso, sus correlaciones, sus emergencias, sus exclusiones, etc. En adición, no consideramos la intención de tal sujeto como la instancia fundadora de los enunciados (Foucault, 2018: 46-56), sino que el propio análisis de estos nos remite a otros enunciados precedentes, dichos y no dichos, a visualizar en el discurso las operaciones por las cuales unos enunciados emergen y otros son excluidos.

Los enunciados son los átomos del discurso. Son las unidades mínimas en las que se puede descomponer “lo dicho” que se tiene por verdadero y lo “no dicho” que permanece implícito en los discursos que circulan en una época determinada. Asimismo, los enunciados pueden ser aislados por sí mismos, tal como hemos esbozado en capítulos anteriores, y es posible identificarlos en un entramado de relaciones con otros elementos semejantes a él (Foucault, 2018, p. 106). En este sentido, las proposiciones serían tipos de enunciados, pero no necesariamente coinciden siempre con estos. Del mismo modo, un silogismo constituye un enunciado en sí mismo, como también lo son las partes que lo conforman, las proposiciones y los términos.

Para el propio Ibn Ḥazm, un enunciado es “toda aserción que vale por sí misma”, la cual “indica que cada parte del enunciado denota algo significativo” (*al-Akḥbār*, 1983, IV, p. 190). Formular un enunciado implica, entonces, afirmar o negar algo acerca de algo que puede ser verdadero o falso (*al-Akḥbār*, 1983, IV, p. 191).<sup>11</sup> En este sentido, identificar

---

<sup>10</sup> Cfr. Foucault, 2018, pp. 69-75.

<sup>11</sup> El vínculo esbozado aquí entre una propuesta metodológica foucaultiana, en los términos concebidos por Paul Veyne (1984, pp. 199-238), y la propia concepción de las unidades del discurso (conceptos, objetos, enunciados y el propio discurso) por el autor que constituye nuestro tema de investigación no es arbitrario. Al definir lo que Ibn Ḥazm entiende por enunciado pretendemos otorgar una pertinencia

cada uno de los elementos que constituyen el enunciado no supone agotar el análisis descriptivo del mismo pues sus reglas de emergencia permiten reconocer los procedimientos y las causas por las que surgen unos enunciados y no otros en una determinada época, lo que podríamos llamar las “condiciones de posibilidad” de los enunciados. De este modo, la emergencia de enunciados, de conceptos y de “objetos” *acerca de y en torno del* “rebelde” se suscita según ciertas estructuras lógicas, elementos lingüísticos e instrumentos hermenéuticos,<sup>12</sup> como hemos dicho, pero también por determinadas circunstancias históricas acerca de las cuales, si bien las analizaremos en el capítulo consiguiente, podemos afirmar que “lo dicho” y “lo no dicho” sobre el “rebelde” no era tan evidente como podría parecer.

Ahora bien, hemos hecho mención del “objeto” como uno de los conceptos centrales de nuestra investigación, noción que, por cierto, se traduciría al árabe como *mawḍūʿ*, aunque su significado no sería precisamente el mismo que le otorgamos los occidentales. La significación de *mawḍūʿ* puede ser tanto “objeto” como “sujeto”, en tanto las lenguas semitas –entre ellas, el árabe– suponen una fractura total entre el objeto, el sujeto y el lenguaje, inmovilizando a los dos primeros mediante el tercero. La lengua árabe expresa, al contrario de las occidentales, la movilidad de la realidad a la vez que la del sujeto. Las occidentales, por su parte, no conciben el sujeto y el objeto como fenómenos que emergen simultáneamente como consecuencia del acto de hablar que les sirve de fundamento, sino que, por el contrario, invierten las realidades y ven el acto de la palabra como un simple intermediario entre un sujeto y un objeto ya separados.<sup>13</sup>

Al respecto, conviene subrayar, además, que el término *mawḍūʿ* es utilizado en dos sentidos: **(a)** cuando deriva de *waḍʿ*, noción que sirve en la literatura traducida del griego como el equivalente al verbo *títhēmi* (“colocar”), *mawḍūʿ* designa a “acuerdo

---

operatoria a uno de los conceptos centrales manejados por la sociedad en el marco de la cual el autor produce su obra. No obstante, consideramos la vigilancia pertinente que supone que la noción de “enunciado” no se limita a su concepción lógico-gramatical sino que también se estima su valor operativo en la configuración de conceptos, objetos y del propio discurso. En este sentido, la operación de conocimiento que como historiadores llevamos adelante está ligada al utillaje nocional que los hombres del pasado compartían con sus contemporáneos para comprender su propia sociedad. *Cfr.* Chartier (2005, pp. 57-58).

<sup>12</sup> *Vid.* Foucault, 2018, p. 112.

<sup>13</sup> *Vid.* Lomba Fuentes, 2004, pp. 288-291.

mutuo” o “convención”. En la lingüística árabe este término se refiere a la perspectiva que considera que el significado de las palabras puede derivarse de las convenciones de la sociedad más que de la naturaleza. De acuerdo con Maróth, esto es una consecuencia del problema discutido en la filosofía griega acerca de si las cosas son por convención (*nómōilthései*) o por naturaleza (*phúsei*) (2006, III, p. 176). Al respecto, los árabes aceptaron la opinión de Aristóteles (*De Interpretatione* 16a19-20) sobre el origen convencional del lenguaje. Por otra parte, **(b)** en la literatura árabe de traducción, el griego (*hupó*)*keimai* (latín, (*sub*)*iaceo/sterno*) “subyacer” es traducido también por *wad‘*, conteniendo un sentido metafísico o lingüístico. En metafísica, *hupokeímenon* corresponde al latín *substratum* y se refiere en terminología filosófica al portador de cualidades. En lingüística se refiere al sujeto de una proposición (Afnan, 1969, pp. 315-316). Tomando un ejemplo citado por Maróth (2006, III, pp. 176-177), al-Ghazālī afirma que una proposición categórica está conformada por dos partes: si tomamos el ejemplo “el mundo es creado” (*al-‘ālam ḥādith*), *al-‘ālam* es el “concepto subyacente” o “portador de cualidades” (*mawḍū‘*) del cual la “cualidad de ser creado” es “reportada” (*mukhbar ‘anhu*). Asimismo, al-Ghazālī afirma que toda sentencia consiste de un “reporte” (*khobar*) y “lo que es reportado” (*mukhbar ‘anhu*). De modo que el término *mawḍū‘* se corresponde con lo que la lógica escolástica medieval entendía por *subiectum*.

En definitiva, lo explicitado respecto de la noción “objeto” no implica que el propio Ibn Ḥazm la utilice en este sentido. Utilizamos la noción de “objeto” en el sentido de “todo lo puede ser materia de conocimiento”, no sólo en tanto “materia de la que se ocupa una ciencia o saber”, pues definir el “objeto” como “lo que puede ser materia de conocimiento” supone la necesidad de considerar un proceso de configuración que fije las condiciones de posibilidad para que un “objeto” sea cognoscible. Esa “configuración” y las “condiciones de posibilidad” del rebelde son nuestro objeto de investigación. En este sentido, pretendemos alcanzar una explicación acerca de cómo un determinado “objeto”, el “rebelde”, emerge en la superficie de una formación discursiva (Foucault, 2018, pp. 46-56). Diremos al respecto que esto tiene lugar a través de una “operación discursiva de exclusión” que determina ciertos enunciados y distingue, y por lo tanto excluye, unos conceptos determinados. Dicha “exclusión” implica una acción de remover algo (un objeto, un concepto, un enunciado) del lugar que ocupaba en el discurso. A su vez, en una instancia paralela, supone también negar o rechazar las condiciones de posibilidad de algo (de nuevo, un objeto, un concepto, un enunciado).

De este modo, dicha operación nos permitirá identificar los lugares del discurso donde el objeto “rebelde” puede emerger, donde podrá ser designado a partir de diferencias individuales que posibilitarán que alcance el estatuto de objeto del discurso jurídico.

Existen, además, determinadas reglas de formación propias del discurso jurídico que se verán complementadas por las condiciones históricas de posibilidad para un objeto emerja, para que se pueda “decir algo de él” y para que diversos individuos puedan decir cosas diferentes del mismo, incluso juicios contrapuestos. Asimismo, en esta instancia, tales condiciones permiten que el objeto se inscriba en un “dominio de parentesco” con otros objetos y que establezca con ellos relaciones de semejanza, de alejamiento, de diferencia, de transformación (Foucault, 2018, pp. 57-68). Esos objetos serán los de “bandido”, “apostata”, “infiel” y “hereje”, principalmente.

Encontraremos aún otro objeto, el de “gobernante”, el cual emergerá en los enunciados acerca del “rebelde” haciéndose foco en la conducta de ambos sujetos en el contexto de un enfrentamiento. Puesto que tal vinculación discursiva se postula, además, acerca de prácticas no discursivas, la configuración de ciertos objetos impone el establecimiento de normas, conductas y acciones concretas, aquello que los individuos *hacen*, aunque sin que ello imponga un determinismo radical, una relación de causa y efecto, sino que diremos, más bien, que las prácticas discursivas y no discursivas están entrelazadas.

En cuanto a la noción de “discurso”, entendemos que designa al conjunto de enunciados que provienen de un mismo sistema de formación y que remiten a condiciones de existencia idénticas (Foucault, 2018, pp. 141, 153-154). Su análisis implica, desde la perspectiva asumida en este trabajo, la descripción de los hechos discursivos como horizonte para investigar las unidades o elementos que estos conforman. Frecuentemente, nominaremos tales hechos como “operaciones discursivas”, que son las que causarán la emergencia de enunciados, objetos y del propio discurso.

En función de lo expresado hasta aquí, podríamos definir nuestro proceder metodológico de la siguiente manera:

Descripción de:

I. Las condiciones históricas de posibilidad del discurso sobre el rebelde a partir del estudio de lo que se hacía y se decía sobre éste, es decir, de la “rebelión” como *fenómeno* y de los enunciados cuya formulación constituyen el “discurso” sobre el rebelde.

a) Aislar y determinar los vínculos entre los enunciados, conceptos y objetos que constituyen el saber sobre el rebelde en relación a las prácticas concretas del poder jurídico.

b) Describir el encadenamiento de los enunciados sobre el rebelde y las formas unitarias bajo las cuales se presentan: aquellas basadas en una estructura argumentativa según las especies posibles de silogismos y en una metodología jurídica de acuerdo a la hermenéutica *zāhirī* y la toma de posición frente a la contradicción entre silogismo (*jāmi'ah*) y “analogía” jurídica (*qiyās*).<sup>14</sup>

c) Comprender el sentido de los actos asociados a la rebelión y de los conceptos que lo establecen como tal.

II. Descripción del saber sobre el rebelde en términos de estrategias de poder:

Establecer la función del discurso sobre la rebelión (formación de un saber sobre el rebelde) respecto de las prácticas no discursivas (las relaciones de poder en relación a la práctica jurídica) y al funcionamiento entrelazado de unas y otras. Teniendo en cuenta que la producción del discurso jurídico tiene lugar en un marco de negociación y competencia entre gobernantes y juristas, como así también que las decisiones jurídicas (*furū' al-fiqh*) resultantes parten de la necesidad de responder a problemas de la realidad cotidiana y no sólo se presentan como consecuencia de discusiones teóricas, analizaremos el “problema del rebelde”, tal como lo presenta Ibn Ḥazm, en relación a la cuestión de cómo el poder es ejercido y confrontado a través de la producción, organización y circulación de un discurso sobre la rebelión en al-Andalus.

### 1.3. Hacia un análisis del poder en al-Andalus.

La instauración del califato Omeya de Córdoba en el 929 se produce como consecuencia de un proceso de afianzamiento del poder de la dinastía Omeya a partir de una doble causa: la islamización de gran parte de la población de la península hacia mediados del siglo X y la integración de dos grupos de poder: la familia Omeya y los funcionarios que se desempeñaban en el aparato administrativo del Estado con la compleja red de intelectuales (juristas y sabios religiosos pertenecientes a la escuela

---

<sup>14</sup> La tradición árabe sobre la lógica ha utilizado la noción de *qiyās* para el griego συλλογισμός (silogismo). Ibn Ḥazm, por su parte, utiliza el término *jāmi'ah* para silogismo y restringe *qiyās* a su concepción jurídica (analogía), principio de razonamiento rechazado por el cordobés por considerarlo demasiado arbitrario.

mālikī), que se ocupaban de la formulación de las normas jurídicas que regulaban la vida cotidiana y de un sistema teológico que era legitimado a partir de la promesa de asegurar a los creyentes la salvación eterna. Esta situación de poder ha sido denominada por Manzano Moreno como “orden islámico” (2006, p. 365), designando al conjunto prácticas, normas y expresiones en las que estos grupos de poder afirmaban su posición de privilegio y ejercían el dominio sobre el conjunto de la población de al-Andalus.

Como ha observado Fierro, los juristas mālikīes andalusíes conformaban un grupo muy bien integrado a través de redes de maestros y discípulos, “integración de la que dejaron constancia en varios diccionarios biográficos destinados precisamente a mostrar una sucesión ininterrumpida de expertos en el saber religioso” (2011, p. 141). No obstante, frecuentemente tuvieron que hacer frente a formas alternativas de gestión del mundo del saber,<sup>15</sup> como el caso del *zāhirīsmo* representado principalmente por Ibn Ḥazm.

Estos ulemas casi nunca ocuparon cargos de relevancia en el aparato administrativo de los Omeyas, sino que, fundamentalmente, ejercían la función de control social de la población de acuerdo con los principios ideológicos que representaba la autoridad Omeya. Asimismo, eran los encargados de preservar el *dīn*, es decir, el orden religioso y la regulación de los asuntos del mundo terrenal, tanto en cuanto a la aceptación del orden político Omeya como al mensaje salvacional implícito en ello, que suponía una “esperanza de redención en la vida futura para todos aquellos que siguieran con paso firme los preceptos de la revelación divina y de su posterior elaboración” (Manzano Moreno, 2006, pp. 380-381).

Hacia mediados del siglo X, los fundamentos de la práctica “ortodoxa” islámica representada por los Omeyas y los juristas mālikīes estaban ya bien fijados en al-Andalus, aunque, como acertadamente observa Manzano Moreno (2006, p. 390), es necesario distinguir entre los principios del aparato ideológico del poder Omeya y la complejidad de situaciones con que la vida cotidiana confrontaba su aplicación. Los dictámenes jurídicos (*fatwā*) elaborados por alfaquíes prestigiosos (*muftī*) en forma de respuesta (*‘aftā*) ante cuestiones o casos difíciles cuya resolución se planteaba como dudosa, se ocuparon de lidiar con la vida cotidiana y con la aplicación práctica del poder. Una vez instaurado el califato de Córdoba se observa un progresivo aumento de *fatāwā*, cuidadosamente recopiladas y puestas por escrito lo cual favoreció la paulatina

---

<sup>15</sup> Cfr. Manzano Moreno, 2006, pp. 361-415.

homogeneización de la práctica jurídica y la consagración del principio de autoridad *mālikī*.<sup>16</sup>

A lo largo del siglo XI, en la época de las taifas, los juristas *mālikīes* seguían conformando el fundamento de toda la vida cultural de al-Andalus, encontrándose sus redes de maestros y discípulos y sus jerarquías de responsabilidades, que los relacionaba unos con otros, implantadas con fuerte presencia tanto en los grandes centros urbanos como a escala local, incluso en los espacios rurales. Además, se encontraban unidos al poder político, directa o indirectamente, a través de diversas relaciones de interdependencia como los nombramientos de *cadīs* de las capitales, que dicho poder utilizaba como herramienta para controlar las magistraturas de las ciudades secundarias y de los *ḥuṣūn* (castillos)<sup>17</sup> que actuaban de capitales de distrito (Guichard y Soravia, 2006, pp. 245-248). La designación de estas magistraturas tenía lugar en un verdadero marco de competencia y negociación entre juristas y gobernantes, como testimonia el caso de Ibn Sahl (m. 1093),<sup>18</sup> pues los emires de las taifas se encontraban ante la necesidad de obtener de los juristas la legitimación de sus acciones.

Ante este panorama, Ibn Ḥazm asume una postura reaccionaria frente a los *mālikīes* que buscaban adaptar la ley a las situaciones y a las necesidades contemporáneas aplicando principios de razonamiento que no se ajustaban al sentido “literal” (*ẓāhir*) de los textos sagrados, lo cual implicaba, a los ojos del cordobés, “tergiversar” las palabras de Dios y del Profeta, motivo por el cual escribe numerosas obras refutando tales principios.<sup>19</sup> En tanto reaccionario, su aproximación a la concepción de la ley y sus diversas

---

<sup>16</sup> Acerca del conjunto de jueces que administraban el aparato judicial y sus vínculos con las figuras de los emires y califas Omeyas en al-Andalus, *vid.* Martos Quesada, 2012, pp. 121-145.

<sup>17</sup> Sobre la naturaleza de los *ḥuṣūn*, su vínculo con las alquerías (*qarya*) y con la estructura general de la organización de las actividades de producción mediante las diversas funciones ejercidas allí por las autoridades estatales, *vid.* Glick, 2007, pp. 41-53.

<sup>18</sup> Ante las negociaciones por su nombramiento para la magistratura suprema de Granada entre el emir ‘Abd Allāh y su hermano Tamīm, que deseaba nombrarlo en Málaga, provincia que gobernaba, se relata que el representante de Ibn Sahl, al-Qulay‘ī, dijo: “si quieres sacar a cualquier, aunque no sea más que un dírham contra la ley, las gentes lo tendrían por odioso; y, en cambio, si les sacas mil por vía legal, podrás hacerlo sin que nadie diga nada”. Citado por Guichard y Soravia, 2006, pp. 248-249. Sobre el nombramiento de Ibn Sahl, *vid.* El Hour, 2011, pp. 143-161.

<sup>19</sup> Su esfuerzo en este sentido no solo se traduce en la producción de obras jurídicas, como su *Kitāb Iḥṭāṭ al-qiyās wa-l-ra’i* y *wa-l-istiḥsān wa-l-taqlīd wa-l-ta’līl* (1969), sino también numerosos pasajes de su obra lógica, como ya hemos visto respecto de su concepción del *qiyās* en su *Taqrīb*.

implicancias, desde las metodológicas hasta las sociales y políticas, no es “insensible a las exigencias derivadas de las transformaciones históricas”, como han considerado Guichard y Soravia,<sup>20</sup> pues podríamos decir que su “conversión jurídica” a la escuela zāhiriī testimonia su reacción ante la situación político-religiosa en la que se encontraba al-Andalus a comienzos del siglo XI. Es cierto que también se propone “reconstruir un derecho despojado de todo lo que juzga agregación de los juristas posteriores al Profeta y a los Compañeros” (Guichard y Soravia, 2006, p. 244), pero ello no necesariamente contradice el hecho de que su producción intelectual deba ser interpretada, al menos en parte, como una continuidad de su actividad política. Su figura intelectual es, sin dudas, marginal y excepcional en el mundo andalusí del siglo XI, aunque también es producto de la comunidad científica a la cual confronta (Martínez-Gros, 1992).

En consecuencia, en el presente trabajo explicaremos que las sentencias de Ibn Ḥazm sobre la rebelión emergen en circunstancias históricas particulares. Y, en este sentido, el conjunto de enunciados que abordan la figura del rebelde suponen su pronunciación tácita sobre la situación política de al-Andalus, sobre los debates acerca de los fundamentos de la ley y el papel del gobernante y los juristas en las sociedades musulmanas, poniendo en circulación un discurso dirigido a los “grupos dominantes” frente a los cuales el cordobés se manifiesta como un agente que es a la vez receptor y emisor de poder. Al respecto, siguiendo a Foucault (2000, pp. 37 y ss.), entendemos que el poder no se localiza en un espacio concreto, ni es potestad solo de algunos de ejercerlo. No es posible apropiarse de él, como si fuera un bien. El poder se ejerce en red, donde los individuos circulan y están siempre en situación de sufrirlo y también de ejercerlo. De este modo, desde el entramado de las relaciones de poder ejercidas entre gobernantes y juristas, desde el núcleo del discurso de poder que construyen y extienden sobre la superficie social los intelectuales mālikīes, emerge Ibn Ḥazm como una figura disidente entendiendo las estrategias y las prácticas mediante las cuales ese poder es ejercido y legitimado, como así también las sufre en carne propia y las ejerce él mismo. En conclusión, en lo que respecta al análisis del poder, nos proponemos vislumbrar los modos discursivos y no discursivos por los cuales la configuración del “rebelde” como objeto de conocimiento de la ciencia jurídica deviene estrategia de confrontación del

---

<sup>20</sup> Ambos autores citan, en realidad, una observación de Roger Arnáldez al respecto: Guichard y Soravia, 2006, p. 243.

poder, permitiéndonos comprender cómo el poder es ejercido y disputado a través de la producción, organización y circulación de un discurso sobre la rebelión en al-Andalus.

## **PRIMERA PARTE**

### **De Bagdad a Córdoba: la recepción de la lógica en al-Andalus**

## 2.1. La transmisión de la lógica griega a los árabes: el *Órganon* árabe

Del corpus Aristotélico, el conjunto de los tratados lógicos que integran el *Órganon* fueron considerados como centrales en muchas de las tradiciones a las que se transmitió en diversas formas: traducciones, comentarios o epítomes, entre otros. Algunas partes del *Órganon* fueron consideradas como más importantes que otras, distinción ampliamente ilustrada por el número y el alcance de las traducciones, sumarios, comentarios y la circulación de diversos textos relacionados con el *Órganon* en dichas tradiciones. Uno de los componentes clave del *Órganon* fueron los *Analíticos Primeros*, donde Aristóteles establece una teoría general de la argumentación racional. Lo preceden otros tratados que se ocupan de los diversos elementos del discurso lógico: por ejemplo, los términos, tratados en las *Categorías*, y las proposiciones, en *Sobre la interpretación*; los textos que siguen, de acuerdo con el orden “canónico” del *Órganon* ideado por los comentaristas de la antigüedad tardía se abordaban aplicaciones específicas de la teoría general de la argumentación desarrollada en los *Analíticos Primeros*: argumentos demostrativos (*Analíticos Posteriores*), razonamiento dialéctico (*Tópicos*) y argumentos sofísticos (*Refutaciones sofísticas*). Los comentaristas de la antigüedad tardía añadieron dos textos al conjunto del *Órganon* (tal como concebimos su estructura actualmente), la *Retórica* y la *Poética*, en los cuales, según consideraban, se describían teorías de los argumentos retóricos y poéticos, respectivamente (Black, 1990; Vagelpohl, 2008). Además, añadieron la *Isagogé* de Porfirio como un prefacio al estudio de la lógica aristotélica. Los filósofos árabes tomaron la organización básica de los tratados lógicos de la tradición siríaca, que a su vez la había recibido del aristotelismo neoplatónico alejandrino (Black, 2005; Vagelpohl, 2010).

Esta tradición siríaca produjo dos configuraciones textuales de dicha estructura: los denominados “cuatro libros” de Lógica, que incluía la *Isagogé*, las *Categorías*, *Sobre la interpretación* y partes de los *Analíticos Primeros*, y los llamados “nueve libros” de Lógica, que integraba los textos restantes, partes de los *Analíticos Primeros*, los *Analíticos Posteriores*, los *Tópicos*, las *Refutaciones Sofísticas*, la *Retórica* y la *Poética*. Ambas configuraciones fueron conocidas como el *Órganon* “corto” y el *Órganon* “largo” (Hugonnard-Roche, 1993, 1994; Vagelpohl, 2010).

Las primeras traducciones de los *Analíticos Primeros* son comúnmente asociadas al nombre de Prōbā, probablemente de Antioquía, y datan de mediados del siglo V y VI. Además de sus traducciones, las actividades de Prōbā en el campo de la lógica incluyen diversos restos fragmentarios de comentarios de la *Isagogé*, *Sobre la Interpretación* y

los *Analíticos Primeros*. Su traducción de *Analíticos Primeros* no abarca el texto completo, sino que se interrumpe en el capítulo 7 del libro I (Vagelpohl, 2010). Esta práctica de restringir los *Analíticos Primeros* parece haber sido transmitida a los lógicos árabes, como se testimonia a partir de uno de los tratados lógicos más tempranos en lengua árabe, una paráfrasis de la lógica aristotélica atribuida al sabio persa Ibn al-Muqaffa' (m. 756), la cual también finaliza en el capítulo 7 del libro I, donde informa a los lectores que allí termina su paráfrasis (Lameer, 1994, p. 11; Vagelpohl, 2010). Asimismo, la importancia de los *Analíticos Primeros* en la tradición siríaca queda atestiguada en la producción de otros estudios y comentarios, entre los cuales se cuentan un tratado sobre el silogismo del filósofo jacobita Severus Seboht (m. 667), quien, además, habría traducido la *Introducción a la lógica* de Pablo el Persa (mediados del siglo VI), traducciones de las *Categorías* y los *Analíticos Primeros* atribuidas a Jacobo de Eddesa (m. 708) y traducciones y comentarios de las *Categorías*, *Sobre la interpretación* y los *Analíticos Primeros*, autoría del prominente traductor sirio Jorge, Obispo de los Árabes (m. 724) (Peters, 1968, p. 14).

Si bien contamos con los manuscritos (MS) de algunos de los textos producidos por la tradición siríaca, una de las fuentes de información más importantes de las traducciones siríacas es el manuscrito resguardado en la Biblioteca Nacional de Francia (fondo árabe 2346, fols. 66a-130r), que contiene traducciones árabes del *Órganon* completo en su versión de los “nueve libros” y notas marginales (y algunas anotaciones integradas al cuerpo del texto) que señalan diversas variantes entre la traducción árabe en el MS y las traducciones siríacas a las que el/los autor/es de las notas habría tenido acceso. Asimismo, dichas notas y suscripciones en el MS nos informan que la compilación, la colación y parte de las anotaciones de sus componentes fue llevada a cabo por el filósofo Ibn Suwār (m. después de 1017), estudiante de Yahyā b. ‘Adī (m. 974), importante lógico árabe que perteneció al círculo de traductores y comentaristas conocidos como los “peripatéticos de Bagdad” o “Escuela de Bagdad” (Hugonnard-Roche, 1993).

Finalmente, la traducción al siríaco de los *Analíticos Primeros* elaborada por Ḥunayn b. Ishāq (m. 873) y su hijo Ishāq b. Ḥunayn (m. 910), aunque tardía, serviría de base a las traducciones árabes que se llevarían a cabo bajo el movimiento de traducciones greco-árabe durante los siglos IX y X. El mismo Ḥunayn y su círculo de traductores producirían traducciones árabes de los “nueve libros” del *Órganon*, excepto los *Analíticos Posteriores* y la *Poética* (Vagelpohl, 2010).

De acuerdo con la información presente en el MS parisino y el *Fihrist* de Ibn al-Nadīm (m. 995) se elaboraron diversas traducciones árabes de los *Analíticos Primeros*. Dos de ellas son categorizadas como “viejas”, una traducción anónima y la otra realizada directamente del griego por el traductor melkita Ibn al-Biṭrīq (m. c. 835), quien estuvo asociado al círculo de traductores de al-Kindī (m. 873). Luego, alrededor del 835-840, seis de los “siete libros” estaban disponibles en traducción (excluyendo aparentemente los *Analíticos Posteriores*) (1970, II, pp. 586, 598 y ss.). Desde mediados del siglo IX, a las traducciones integrales del *Órganon* producidas por Ḥunayn y su círculo, se añade una traducción árabe de los *Analíticos Primeros* atribuida a un desconocido Theodorus, quien habría sido asesorado por el mismo Ḥunayn (Peters, 1968). El manuscrito parisino, como se ha probado a través del testimonio de Ibn al-Nadīm y del MS Chester Beatty 3769 (en Dublín), es autoría de Theodorus (Thāwdūrūs Abū Qurrah, obispo de Ḥarrān, m. 825), a pesar de que el MS esté firmado por un tal Niẓārī (Peters, 1968, p. 15).

Desde la segunda mitad del siglo IX, circula en los círculos peripatéticos de Bagdad la traducción árabe de Theodorus, junto con una traducción llamada “vieja” (*qadīm*) de autor y fecha desconocido que es mencionada en el MS parisino y la versión antes mencionada de al-Biṭrīq.<sup>21</sup> Finalmente, de al-Fārābī (m. 950), probablemente el primer gran lógico árabe, han sobrevivido un “pequeño comentario”,<sup>22</sup> un “comentario medio”<sup>23</sup> y un “gran comentario”<sup>24</sup>, el cual se encontraba disponible en tiempos de Maimónides (m. 1204).<sup>25</sup>

## 2.2. La “Escuela de Bagdad” y al-Fārābī

A lo largo de los siglos IX y X, la Escuela de Bagdad fue el epicentro del desarrollo de la lógica en tierras del islam. Los fundadores de dicha escuela fueron un grupo de eruditos sirios, incluyendo entre ellos a los maestros Abū Bishr Maṭṭā’ b. Yūnus (m. 940) y sus discípulos. Sus principales continuadores fueron Yahya b. ‘Adī (m. 974) y al-

<sup>21</sup> Vid. Badawi (1948-1952) *Maṭṭiq Aristū*. Vol. I. pp. 122, 141.

<sup>22</sup> Al-Fārābī (1988b) *Al-Qiyās al-ṣaghīr*. En: Muḥammad Taqī Dānish’pashūh (ed.). *Al-Maṭṭiqiyāt li-l-Fārābī*. Vol. 1. Qum: Maktabat Āyat Allāh al-‘Uẓmā al-Mar’ashī al-Najafī, pp. 152-194

<sup>23</sup> Al-Fārābī (1988a) *Al-Qiyās*, ed. Muḥammad Taqī Dānish’pashūh. pp. 115-151.

<sup>24</sup> Al-Fārābī (1988c) *Sharḥ al-qiyās*, ed. Muḥammad Taqī Dānish’pashūh. pp. 263-553.

<sup>25</sup> En cuanto a los numerosos estudios sobre la obra lógica de al-Fārābī, se puede consultar, principalmente: Abed (1991), Lameer (1994), Chatti (2019) y Hodges (2020).

Fārābī (m. 950). La mayoría de ellos, con excelción de al-Fārābī que era musulmán, eran cristianos nestorianos.<sup>26</sup>

Abū Bishr Maṭṭā' b. Yūnus fue el primer especialista en lógica en escribir en lengua árabe. Tuvo a su cargo completar los trabajos realizados por los discípulos de Ḥunayn b. Isḥaq (m. 873) elaborando la primera traducción al árabe de los *Analíticos Posteriores* y la *Poética*, y traduciría, además, varios comentarios griegos de las obras de Aristóteles, como el de Temistio a los *Analíticos Posteriores*. Abū Bishr Maṭṭā' no fue solo traductor sino que también escribió numerosos comentarios lógicos y tratados, que lamentablemente no han sobrevivido.<sup>27</sup>

Yahya b. 'Adī, que estudió lógica y filosofía tanto con Abū Bishr Maṭṭā' como con al-Fārābī, es una figura importante como traductor de obras griegas del siríaco al árabe y como el más influyente maestro de lógica: virtualmente, la mitad de los lógicos árabes del siglo X son sus discípulos (Rescher, 1963, p. 15). En este sentido, se destaca no solo como pedagogo, sino que, además, escribió varios trabajos independientes, incluyendo un comentario sobre los *Analíticos Primeros*, que no ha sobrevivido.<sup>28</sup>

Al-Fārābī ha sido, junto con Avicena, el lógico más importante del islam. Sus comentarios, de los cuales ha sobrevivido solo una parte, cubren por completo el *Órganon* aristotélico, incluyendo la *Retórica* y la *Poética*, en gran detalle, motivo por el cual fue conocido como el “segundo maestro” después del estagirita (Rescher, 1963, p. 11). Además, ha sido, en gran medida, la lupa a través de la cual los lógicos árabes que le siguieron comprendieron Aristóteles, incluso Avicena, quien se oponía a su influencia. Aparte de sus comentarios lógicos, escribió numerosos tratados sobre problemas específicos cuyo análisis está lejos aún de agotarse.<sup>29</sup>

En este sentido, contamos con un comentario a la *Isagogé* de Porfirio que, recordemos, los árabes estudiaban como un tratado introductorio al *Órganon*.<sup>30</sup> También ha llegado

---

<sup>26</sup> Sobre la Escuela de Bagdad como centro de traducciones de las obras filosóficas y científicas griegas, *vid.* Sourdel (1986, p. 1141) y Gutas (1999, pp. 100-104, 132 y ss.).

<sup>27</sup> Sobre Abū Bishr Maṭṭā' b. Yūnus y su lugar en la historia de la lógica árabe, *vid.* Walzer (1962), Rescher (1964), Endress (1991, p. 844-846), Street (2005), Vagelphol (2010).

<sup>28</sup> Sobre Yahya b. 'Adī y su lugar en la historia de la lógica árabe, *vid.* Walzer (1962), Rescher (1964), Endress (2002, pp. 245-246), Street (2005), Vagelphol (2010), D'ancona (2017).

<sup>29</sup> Para consultar una lista completa de los comentarios, compendios y tratados lógicos de al-Fārābī, *vid.* Rescher, 1963, pp. 12-17; Hodges, 2020, pp. 7-27.

<sup>30</sup> Hay edición y traducción al inglés de Dunlop (1956, pp. 117-138).

hasta nosotros un comentario de las *Categorías*<sup>31</sup> y del *De Interpretatione*,<sup>32</sup> al que nos referimos especialmente en relación al tratamiento de la clasificación de las proposiciones por Ibn Ḥazm. En cuanto a los *Analíticos Primeros*, al-Fārābī se cuenta entre sus primeros comentaristas en la tradición árabe sobre la lógica.<sup>33</sup> Su *Breve comentario*<sup>34</sup> enuncia como propósito mostrar (1) qué son el silogismo (*al-qiyās*) y la inferencia (*al-istidlāl*), (2) mediante qué medios la cosa desconocida debe ser descubierta, y (3) cuántas son las variedades (*‘asnāf*) de silogismos y cómo y de qué se componen cada uno de ellos (1988b, pp. 153; 1963, p. 49). A grandes rasgos, los objetivos indicados por el persa se corresponden con los temas desarrollados por Aristóteles, aunque no se encuentra presente la idea de precedencia de la silogística como introducción al abordaje de la demostración, más allá de que dicha referencia se encuentre implícita a lo largo del comentario.

Entre sus comentarios de los *Analíticos Primeros* se cuentan un compendio<sup>35</sup> sobre la teoría silogística de Aristóteles, un “breve comentario”<sup>36</sup> y lo que aparenta ser un “comentario largo”.<sup>37</sup> El primero y el segundo constituyen abordajes alternativos de aproximadamente las mismas temáticas. *Qiyās al-ṣaghīr* es una introducción elemental (epítome) a la silogística de Aristóteles más que un comentario acompañado del texto de los *Analíticos Primeros*. *Sharḥ al-qiyās* es, efectivamente, un comentario acompañado del texto de los *Analíticos Primeros*, el cual abarcaría desde II.11 61b7 a II.27 70a22.

<sup>31</sup> Edición y traducción en Dunlop (1958, pp. 21-54).

<sup>32</sup> Al-Fārābī (1988) *Kitāb Bārī Armīniyās*. Muḥammad Taqī Dānish’pashūh (ed.). Vol. 1. Qum: Maktabat Āyat Allāh al-‘Uzmā al-Mar’ashī al-Najafī, 83-114. Existe, además, una traducción de Zimmermann, F. W. (1981) *Al-Farabi’s commentary and short treatise on Aristotle’s De Interpretatione*. Londres: Oxford University Press, 220-247.

<sup>33</sup> Antes del filósofo persa, conocemos la existencia de un breve comentario de al-Kindī (c. 805-873), que no ha sobrevivido, un comentario extenso por Abū Ishāq Ibrāhīm Quwairī (c. 855-915), que tampoco ha llegado hasta nosotros, un epítome de los *Analíticos Primeros* I-7 por el famoso médico Al-Rāzī (865-925), también perdido, y un comentario, hoy extraviado, por Abū Bishr Mattā ibn Yūnus (c. 870-c. 940), maestro de al-Fārābī (Rescher, 1963, pp. 31-33).

<sup>34</sup> Al-Fārābī (1988b) *Al-Qiyās al-ṣaghīr*. En: Muḥammad Taqī Dānish’pashūh (ed.). *Al-Manṭiqiyāt li-l-Fārābī*. Vol. 1. Qum: Maktabat Āyat Allāh al-‘Uzmā al-Mar’ashī al-Najafī. 152-194; al-Fārābī (1963) *Short commentary on Aristotle’s Prior Analytics*. Rescher, N. (trad.). Pittsburgh: Pittsburgh University Press.

<sup>35</sup> *Al-Qiyās*, ed. Muḥammad Taqī Dānish’pashūh, 1988a; trad. Chatti y Hodges, 2020.

<sup>36</sup> *Kitāb al-qiyās al-ṣaghīr*, ed. Muḥammad Taqī Dānish’pashūh, 1988b; trad. Rescher, 1963.

<sup>37</sup> *Sharḥ al-qiyās*, ed. Muḥammad Taqī Dānish’pashūh, 1988c.

La versión del texto aristotélico allí incluida estaría relacionada con la copia parisina del manuscrito según Lameer (1994, pp. 7-8).<sup>38</sup>

También contamos con un compendio de parte de los *Analíticos Posteriores*,<sup>39</sup> pues en las primeras líneas remite a un escrito suyo anterior donde habría tratado los modos de alcanzar el conocimiento (Hodges, 2020, p. 16). Finalmente, también han llegado hasta nosotros algunos compendios de la *Retórica*, que ha sobrevivido en una edición en latín,<sup>40</sup> y la *Poética*.<sup>41</sup>

En contraposición a la concepción de la lógica como el estudio de los textos aristotélicos que defendía la Escuela de Bagdad, Avicena (m. 1037) afirma que un libro sobre lógica no es un comentario del estagirita sino un tratado independiente que se ocupa de la cuestión bajo sus propios términos. Al respecto, sus aproximaciones a la lógica fueron esbozadas en una serie de tratados contenidos en su *Kitāb al-shifā'* donde se ocupa de las nueve partes del *Órganon* árabe.<sup>42</sup> Dicha oposición se vio reflejada, además, en la catalogación de su propio trabajo como “oriental” en contraste a una perspectiva “occidental” de la Escuela de Bagdad, intención que, por cierto, titula una de sus obras: *Manṭiq al-Mashriqiyyīn (Lógica oriental)*.<sup>43</sup>

A grandes rasgos, su abordaje de la lógica no difiere sustancialmente de la propuesta por al-Fārābī y solo se aparta en cuestiones menores del precedente aristotélico. En este sentido, recupera ciertos materiales derivados, quizás, de Galeno y, probablemente, de fuentes estoicas, como su tratamiento de la cuantificación del predicado de las

---

<sup>38</sup> Vid. Rescher (1963, pp. 31-40), Lameer (1994, pp. 7-20), Chatti y Hodges (2020, pp. 7-24).

<sup>39</sup> Al-Fārābī (1987) *Kitāb al-Burhān*. Fakhry, M. (ed.). Beirut: Dār el-Mashreq., pp. 19-96.

<sup>40</sup> *Rhetorica Aristotelis – nec non Alpharabii compendiosa declaratione*. Ed. Alexander Achillinus. Venecia. 1515.

<sup>41</sup> Edición y traducción en Arberry, A. J. (1938) Fārābī's canon of poetry. *Rivista degli Studi Orientali*. Vol. 17, pp. 266-278.

<sup>42</sup> Algunos de esos tratados son: *al-Burhān* (‘Afīfī, A. (ed.) Cairo: al-Maṭba‘a al-amīriyya, 1956); *al-Qiyās* (Zāyid, S. (ed.). Cairo: al-Hay‘a al-‘amma li-ṣu‘ūn al-maṭābi‘ al-amīriyya, 1964); al-Madkhal (Qanawatī, G. S., al-Ḥuḍayrī, M., al-Ahwānī, A. F. (eds.). Cairo: al-Maṭba‘a al-amīriyya, 1952); al-Jadal (al-Ahwānī, A. F. (ed.). Cairo: al-Hay‘a al-‘amma li-ṣu‘ūn al-maṭābi‘ al-amīriyya, 1965). También contamos con una traducción al inglés de *al-Qiyās*: Shehaby (1973). Para consultar una lista completa de los trabajos lógicos de Avicena, vid. Strobino, R. (2018) Ibn Sina's Logic. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Zalta, E. (ed.). Disponible online: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/ibn-sina-logic/> (consulta: 12/12/2019).

<sup>43</sup> Avicena (1910).

proposiciones categóricas, la elaboración de calidad y cantidad para proposiciones condicionales, y la utilización de las proposiciones singulares a la manera de los estoicos (Rescher, 1963, pp. 76-86). Los trabajos lógicos de Avicena serán centrales para redefinir un conjunto de problemas y doctrinas heredadas de la lógica antigua y tardo-antigua. Aunque, como hemos señalado, su obra forma parte de una tradición de la lógica que se caracterizaría como aristotélica, las innovaciones fundamentales que introduce lo posicionan como una figura canónica. La mayor parte de los lógicos posteriores debieron confrontarlo, sea como críticos o como seguidores, y el conjunto de la lógica árabe quedará dividida en torno a su figura como pre-aviceniana o pos-aviceniana (Street, 2004). Entre las innovaciones introducidas por Avicena se encuentran cuestiones sistemáticas como técnicas, desde la división de la lógica en sus áreas principales a la lectura de las proposiciones y la comprensión de las modalidades, desde una nueva clasificación de las proposiciones hipotéticas a su teoría de la demostración (Strobino, 2018).<sup>44</sup>

Cabe destacar, por último, que al ser contemporáneo de Ibn Ḥazm, resulta muy difícil que el cordobés haya conocido algunos de los escritos lógicos de Avicena por lo cual solo haremos mención del filósofo nacido en Bukhārā de manera transversal, como en el tratamiento de la cuarta figura de la demostración.

### **2.3. La lógica en al-Andalus: de Ibn ‘Abdūn a Averroes**

Aunque no pretendemos en este apartado esbozar un análisis exhaustivo de los estudios de la lógica en al-Andalus, realizaremos una descripción de conjunto pasando por los principales autores contemporáneos y posteriores a Ibn Ḥazm y sus escritos lógicos con el propósito de introducirnos en una contextualización de la obra del cordobés.<sup>45</sup>

De acuerdo con Rescher (1963, p. 16), para los siglos XI y XII, al-Andalus era el principal centro de estudios sobre la lógica en el islam. Ibn ‘Abdūn (m. 990), quien estudió medicina y filosofía en Bagdad,<sup>46</sup> se ocupó de transmitir a Córdoba las tradiciones de la Escuela de Bagdad en el estudio de la lógica aristotélica (Guerrero, 2010).

---

<sup>44</sup> Sobre los mencionados temas lógicos abordados por Avicena se puede consultar, además: Black (1990), Street (2005), Gutas (2014), Chatti (2019).

<sup>45</sup> Existen pocos estudios de conjunto de la lógica en al-Andalus, que, fundamentalmente, se reducen a aquellos que abordan las figuras de Ibn Ḥazm, Averroes e Ibn Ṭumlūs. *Vid.* Elamrani-Jamal (1995), Guerrero (2010), Chatti (2019), Ben Ahmed (2020).

<sup>46</sup> *Vid.* las referencias de Ṣā‘id al-Andalusī sobre Ibn ‘Abdūn: Llavero Ruiz (2000, pp. 164-165).

Por otra parte, encontramos a Abū Salt (m. 1134), que escribió un compendio sobre lógica que sigue de cerca a al-Fārābī, y a Ibn Bājjā (m. 1138), quien revitalizó los estudios sobre Aristóteles a través de los comentarios de al-Fārābī (Rescher, 1963, p. 17).

Ibn Ṭumlūs (m. 1223), por su parte, nos ha legado su *Kitāb al-madkhal li-manā‘at al-manṭiq*, obra en la que, según Asín Palacios (1916: XXVII), cita a al-Fārābī y Averroes y expone de forma metódica y completa todas las partes del *Órganon* aristotélico.

Finalmente, Averroes (m. 1198) ha sido, sin dudas, el lógico más importante de al-Andalus, principalmente por haber escrito diferentes tipos de comentarios sobre la mayor parte de las obras de Aristóteles, entre las cuales se cuentan un sumario sobre lógica que recorre el *Órganon* en toda su extensión,<sup>47</sup> un epítome y una paráfrasis de la *Isagogé* de Porfirio, de las *Categorías*, del *De Interpretatione*, de los *Analíticos Primeros y Posteriores*, de los *Tópicos*, la *Retórica* y la *Poética*.<sup>48</sup>

En línea con las consideraciones de sus predecesores, Averroes divide los procesos lógicos en cinco tipos de argumentos: demostrativos, dialécticos, retóricos, poéticos y falaces. Estas inferencias no se distinguen por sus formas, que son las mismas, sino por sus premisas, las cuales serán necesarias, generalmente aceptadas, generalmente recibidas, imaginativas y engañosas, respectivamente. Por otra parte, para Averroes el propósito principal de la lógica es la demostración, pues es el único procedimiento que lleva a la certeza en filosofía. Esto no supone, no obstante, que los argumentos no demostrativos sean inútiles, sino que, a grandes rasgos, donde un cierto tipo de argumento no es efectivo, otros deberían serlo (Ben Ahmed, 2021).

## **2.4. Aristóteles en Ibn Ḥazm.**

### **2.4.1. Ibn Ḥazm frente a la tradición árabe sobre la lógica.**

Actualmente no poseemos muchos testimonios sobre los inicios de la lógica en al-Andalus, sólo encontramos algunas referencias en el propio Ibn Ḥazm y particularmente

---

<sup>47</sup> Según indica Ben Ahmed (2021), próximamente se publicará una edición y traducción al inglés de los comentarios de Averroes (*Short commentaries on Aristotle's Organon*) por Charles Butterworth. Una parte de dichos comentarios ya ha sido publicada: Averroes (1977) *Three Short Commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric, and Poetics*. Butterworth, Ch. (ed. y trad.). Albany: Suny Press.

<sup>48</sup> Vid. la exhaustiva lista de ediciones y traducciones ofrecida por Ben Ahmed (2021).

en el *Libro de las categorías de las naciones* de Šā'id al-Andalusī (m. 1070),<sup>49</sup> discípulo del cordobés, donde se nos informa de algunos autores que se dedicaron específicamente a la lógica y sobresalieron en ella desde mediados del siglo X (trad. Llaveró Ruiz, 2000, pp. 149, 153, 156 y ss.). Sabemos que el nombre de Aristóteles era conocido en al-Andalus en el siglo X, como lo atestigua la biografía que le dedicó Ibn Shulshul (m. 994), aunque de la información que ofrece la obra no es posible vislumbrar que tuviera un conocimiento directo de los textos aristotélicos, sino que sus fuentes serían indirectas (Guerrero, 1984/85, 2007). No existen testimonios directos tampoco de la posible circulación del *Órganon*.

Uno de los testimonios más valiosos sobre la vida intelectual de Ibn Ḥazm de Córdoba es aquel en el cual el historiador de las ciencias Šā'id al-Andalusī informa respecto del cordobés:

Se dedicó al estudio de las ciencias y a recoger las tradiciones históricas (*al-āṭār*) y las tradiciones islámicas (*al-sunan*). Cultivó la lógica, materia sobre la que compuso un libro titulado Libro de aproximación a las definiciones de la lógica (*Kitāb al-taqrīb li-ḥudūd al-manṭiq*),<sup>50</sup> en el que explica con amplitud cuáles son las vías más adecuadas para acceder a los conocimientos y utiliza ejemplos jurídicos y compilaciones de la ley islámica. Se opone [en esta obra] a Aristóteles –creador de esta ciencia-, en algunos de sus puntos fundamentales, con unos argumentos propios de quien no ha llegado a comprender la finalidad de esta ciencia, ni conoce a fondo los libros de este filósofo; la mayor parte de esta obra [de Ibn Ḥazm] está llena de abundantes errores y de faltas manifiestas. Con posterioridad, profundizó en el estudio de la jurisprudencia islámica (*'ilm al-sharī'a*) hasta conseguir dominarla como nadie, antes que él, lo había hecho en al-Andalus.<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Šā'id al-Andalusī (1912) *Kitāb tabaqāt al-umam*. Cheiko, L. (ed.). Beirut: Imprimerie Catholique; trad. de Llaveró Ruiz, E. (2000), *Historia de la filosofía y de las ciencias o Libro de las categorías de las naciones*. Madrid: Trotta.

<sup>50</sup> Ibn Ḥazm (1983) *Taqrīb al-ḥudūd al-manṭiq wa-l-madjaluh* (Facilitando la comprensión de las reglas de la lógica), ed. 'Abbās, I., Beirut, IV, pp. 93-356.

<sup>51</sup> Šā'id al-Andalusī (1912, pp. 75-76); trad. Llaveró Ruiz (2000, pp. 156-157).

Sin dudas, las palabras de Şā'id constituyen un testimonio fundamental sobre la recepción del *Órganon* en al-Andalus y particularmente de la existencia de divergencias en la interpretación de la lógica aristotélica en el mundo intelectual andalusí del siglo XI. Y esto por dos razones: en primer lugar, porque nos informa de la primera obra sobre lógica elaborada en al-Andalus y de la asimilación de principios lógicos a la argumentación en el discurso jurídico de Ibn Ḥazm.<sup>52</sup>

En segundo lugar, porque el juicio de valor expresado por Şā'id se sostiene sobre el hecho de que él mismo informa haber estudiado con un maestro conocido como Ibn al-Waqqashī (m. 1096), quien “dominaba perfectamente la lógica”,<sup>53</sup> y que, a su vez, el autor de la *Ṭabaqāt* habría sido discípulo de Ibn Ḥazm<sup>54</sup> y de este modo conocería de primera mano las enseñanzas del cordobés y otras interpretaciones que difieren de la de su maestro, como la suya propia según se puede interpretar en el testimonio citado. Vale aclarar, sin embargo, que, según el estudio de la producción intelectual de Şā'id elaborado por Llaveró Ruiz (2000, pp. 11-17), éste se destacó en otras áreas del conocimiento, como la astronomía, las matemáticas y la jurisprudencia, pero no así en lógica. La formación de Şā'id como discípulo de Ibn Ḥazm parece haber estado orientada hacia la teología, a juzgar por uno de los títulos de una de las cuatro obras conocidas del toledano, *Discursos sobre las gentes de las religiones y las sectas*, hoy perdida, la cual se trataría de un estudio de historia de las religiones vinculado con el *Kitāb al-Fiṣal* de Ibn Ḥazm y, quizás, su continuación como ha supuesto Asín Palacios (1927, I, p. 54).

Particularmente, en el *Taqrīb*, no hemos observado citas directas del texto aristotélico, ni referencias a otros lógicos árabes. Por ello, podría decirse que las fuentes de Ibn Ḥazm no fueron el texto de Aristóteles ni el de Porfirio, sino los autores andalusíes que lo precedieron y fueron sus maestros, como él mismo lo testimonia:

He estudiado las definiciones de la lógica con Abū 'Abd Allāh Muhammad b. al-Hasan al-Madhijī, el médico, que Dios se apiade de él, conocido por Ibn al-Kattānī; no he visto mente más aguda que la suya en este asunto, ni facultad de discreción más amplia que la suya. Había estudiado con el médico Abū 'Abd

---

<sup>52</sup> Cfr. Hallaq (1997, p. 137).

<sup>53</sup> Şā'id al-Andalusī (1912, p. 74); trad. Llaveró Ruiz (2000, p. 178).

<sup>54</sup> Cfr. Llaveró Ruiz (2000, pp. 12-13).

Allāh al-Jabalī, quien a su vez había estudiado en Bagdad con Abū Sulaymān Dāwūd b. Bahrām al-Sijistānī. Este Dāwūd había estudiado con Mattā. También la estudié con Tābit b. Muhammad al-Jurjānī al-‘Adawī, de kunya Abū l-Futūh; no he visto entre las criaturas de Dios, loado y ensalzado sea, a nadie más versado en esta ciencia que él, ni con más celo que él, ni más capaz para ella que él, pues cuando llegué al comienzo de los Apodícticos con al-Jurjānī, compareció conmigo ante él Muhammad b. al-Hasan, presentándose y dándose a conocer a al-Jurjānī; fue testigo de mi estudio con al-Jurjānī. Éste había aprendido esta ciencia de al-Hasan b. Sahl b. al-Samh en Bagdad, quien, a su vez, la había aprendido de Mattā. Me contó Tābit que vivió con al-Hasan en una misma casa durante un año (citado en Guerrero, 2014, p. 95).

Esta noticia permite vincular a Ibn Ḥazm con la escuela lógica de Bagdad, de la que Abū Bishr Mattā b. Yūnus y al-Fārābī habían sido sus maestros más importantes. En función de ello, no podemos afirmar aún que los textos lógicos de al-Fārābī eran conocidos en al-Andalus, pero sí que la enseñanza de la lógica estaba influenciada por la Escuela de Bagdad y al-Fārābī en particular. Ibn Ḥazm se habría formado y su obra se habría elaborado en este contexto de producción. En su *Libro de la demostración (Kitāb al-burhān)* es posible verificar que su exposición de las tres figuras del silogismo y de sus catorce modos válidos sigue la silogística de al-Fārābī expuesta en su comentario a los *Analíticos Primeros*.

#### **2.4.2. Ibn Ḥazm y su *Taqrīb*: Lógica, ¿qué y para qué?**

De acuerdo con Puerta Vílchez (2013, p. 743), Ibn Ḥazm habría escrito su *Taqrīb* probablemente durante su segundo exilio, entre 1025 y 1029, como él mismo lo expresa: “hemos escrito este libro y muchos de nuestros libros, mientras nos encontrábamos exiliados lejos de nuestra patria, nuestra familia y nuestros hijos; más aún, hemos temido, en nosotros mismos, por la injusticia y la opresión” (1983, IV, pp. 346-347). Por su parte, Ljamai (2002, pp. 34-36) ha ubicado la composición del *Taqrīb* entre el 1023 y el 1029, señalando además que éste es uno de sus trabajos más tempranos, sin dudas anterior a su obra jurídica *al-Iḥkām*<sup>55</sup> y al ya mencionado *Kitāb al-Fiṣal*. Esto se confirma si tenemos en cuenta que en el comienzo del *Fiṣal* (1996, V, p.

---

<sup>55</sup> Ibn Ḥazm (1926-1928) *Al-Iḥkām li-uṣūl al-aḥkām*. Shakir, A. (ed.). El Cairo. 8 vols.

38) encontramos citado el *Taqrīb*: “Este capítulo ya lo hemos tratado en nuestro libro titulado *Aproximación a la definición de la lógica*” (1996, V, p. 38).

En cuanto a la estructura del *Taqrīb*, como lo explica el autor en el prólogo, pretende ser una introducción a la lógica por medio de palabras comunes, de un lenguaje simple y familiar, capaz de ser entendido por todos los hombres, y de ejemplos jurídicos que muestren su aplicación a las ciencias religiosas (1983, IV, pp. 93-104). En esta introducción a la obra, Ibn Ḥazm fundamenta la necesidad del estudio de la lógica para la comprensión de las “Palabras de Dios”, como también lo han sido la gramática y el derecho. Asimismo, afirma que esta ciencia es necesaria para la clarificación de la existencia de las cosas, para dar forma a las cosas y poder percibirlas en el alma, para posibilitar la comunicación mediante el lenguaje oral entre un enunciador y un receptor<sup>56</sup> y, por último, para establecer la existencia de los signos por convención, principalmente la escritura, que permite la comunicación entre personas separadas por el espacio y el tiempo (1983, IV, pp. 95-97).

A continuación del prólogo, el cordobés expone la *Isagogé* de Porfirio (1983, IV, pp. 104-133), presentada como una introducción al estudio de la lógica. Luego, se ocupa de los tratados del *Órganon* aristotélico junto con la *Retórica* y la *Poética*, siguiendo la tradición de los “ocho libros” de la lógica entre los árabes, aunque la reduce a cinco “libros”<sup>57</sup> integrando en lo que denomina *Libro de la demostración* (1983, IV, pp. 218-350): los *Analíticos Primeros*, los *Analíticos Posteriores*, las *Refutaciones Sofísticas* y los *Tópicos*. De manera que la obra está estructurada del siguiente modo: 1) Prólogo; 2) *Introducción a la lógica o Isagogé (Madkhal al-manṭiq aw Isāghūjī)* (1983, IV, pp. 104-133); 3) *Categorías (Kitāb al-asmā’ al-mufrada)* (1983, IV, pp. 134-186); 4) *Libro de las proposiciones (Kitāb al-akhbār)* (1983, IV, pp. 187-217); 5) *Libro de la demostración (Kitāb al-burhān)* (1983, IV, pp. 218-350); 6) *Libro de la retórica (Kitāb*

---

<sup>56</sup> “El sabio hábil puede articularlas [a las palabras] desde el pecho, la garganta, la tráquea, el paladar, la lengua, los labios y los dientes. Y para ello da forma al aire, impulsándolo con un golpe de la lengua hacia los conductos auditivos. Con esto, el alma del hablante, como ya lo ha percibido y se ha establecido en ella, lo hace llegar al alma del interlocutor, y lo transmite a ella por medio de un sonido, que es comprendido al recibir su impresión a través de un lenguaje sobre el que se han puesto de acuerdo. Y a partir de ahí es percibido lo que ya había percibido el alma del hablante y se establece en el alma del interlocutor aquello mismo que ya estaba en el alma del hablante, pues sale hacia aquella lo mismo que lo que hay en ésta” (trad. Ramón Guerrero, 1996, p. 147; ed. ‘Abbās, 1983, IV, p. 96).

<sup>57</sup> En efecto, titula cada una de estas cinco como partes como “*kitāb*”.

*al-bulāgha*) (1983, IV, pp. 351-353); 7) *Libro de la poética (Kitāb al-shi'r)* (1983, IV, pp. 354-356).

Finalmente, es necesario señalar que cada una de estas partes no siguen al pie de la letra el texto aristotélico, sino que están constituidas por una exposición explicativa de los temas de la lógica. El *Libro de la demostración*, en particular, está conformado por 19 capítulos, a lo largo de los cuales se exponen los temas de (a) los *Analíticos*,<sup>58</sup> cuyo propósito es determinar “la forma de la demostración y sus condiciones”; (b) los *Tópicos (Tūbiqā)*, “que trata sobre la dialéctica, (...) los tipos de argumentos y sus muchas condiciones” (1983, IV, p. 218); y (c) las *Refutaciones Sofísticas (Sūfistīqā)*, “descripción de los alborotadores desviados de las verdades para la victoria de la ignorancia y la charlatanería, ya que es indispensable para el buscador de las verdades conocer a las personas de estos atributos y prepararse para ellas” (1983, IV, p. 218). Los temas lógicos estudiados aquí por Ibn Ḥazm no siguen necesariamente un orden coherente con el *Órganon* árabe, incluyendo incluso una clasificación de las ciencias en el último capítulo (1983, IV, pp. 348-350).

A propósito de ello, la mencionada clasificación de las ciencias que encontramos en el capítulo 19 del *Taqrīb*, titulado “Capítulo sobre las condiciones recibidas de las premisas de las ciencias evidentes para la gente autorizada” (1983, IV, pp. 348-350), no es la única propuesta por Ibn Ḥazm. También en su *Epístola sobre el establecimiento del camino de la salvación de manera abreviada* (trad. Tornero, 2007, pp. 49-62; ed. ‘Abbās, 1983, III, pp. 131-140) ofrece una breve descripción de las “ciencias de los antiguos” como respuesta ante la cuestión de la oposición existente entre sus contemporáneos ante la ciencia, refiriéndose a la división entre filósofos y teólogos, unos abocados a la búsqueda de la verdad mediante los principios de razonamiento de la filosofía griega, otros postulando la autoridad exclusiva de la revelación profética. Por último, el cordobés ha dedicado una epístola al tema de la clasificación de las ciencias, su *Epístola sobre los grados de las ciencias* (ed. ‘Abbās, 1983, I, pp. 61-90), donde se ocupa de sistematizar ordenadamente las diferentes ciencias con que Dios ha distinguido a “los hijos de Adán” del resto de las criaturas. En efecto, Ibn Ḥazm afirma que Dios ha enviado al Profeta para salvar a quienes lo sigan de “la oscuridad de la infidelidad y la ceguera de la ignorancia”, acercándolos a la “luz de la ciencia”. Y que

---

<sup>58</sup> Ibn Ḥazm denomina al primer tratado de los *Analíticos* “*Anūlūṭīqyā*” y al segundo “*Afūdhīqīqā*” (1983, IV, p. 218).

“Dios todopoderoso ha honrado a los hijos de Adán y los ha preferido por encima de muchas de sus criaturas, y los ha distinguido del resto de su creación mediante el discernimiento, lo cual les permitió actuar en las ciencias y en las artes” (1983, I, p. 61). Existen diversos trabajos sobre las clasificaciones de las ciencias en el pensamiento del cordobés (Asín Palacios, 1934, pp. 46-56; Chejne, 1982, pp. 152-251; Gómez Nogales, 1965; Samsó, 1992; Ramón Guerrero, 2018), como así también respecto de la tradición que ha tratado esta cuestión desde los inicios de la producción filosófica en el Islam (Rosenthal, 2007; Bakar, 1998; Ramón Guerrero, 2018). Acerca de la lógica en particular, en el referido capítulo 19 del *Taqrīb*, Ibn Ḥazm sólo observa que ésta es “la medida (*mi’yār*) para toda ciencia” (1983, IV, p. 349), concepción que también encontramos en la mencionada *Epístola sobre el establecimiento del camino de la salvación de manera abreviada*, en la cual destaca que la utilidad de la lógica (y la filosofía) reside en “distinguir las verdaderas naturalezas de las cosas de las que no lo son” (Tornero, 2007: 50; ‘Abbās, 1983, III, p. 131). Asimismo, sostiene que la filosofía y la lógica<sup>59</sup> llevan al “conocimiento del mundo entero en todos sus géneros, especies e individuos, con sus substancias y accidentes, y el conocimiento de la demostración apodíctica” (Tornero, 2007, p. 50; ‘Abbās, 1983, III, p. 131). Finalmente, en su *Epístola sobre los grados de las ciencias* divide la lógica en racional (*‘aqlī*) y sensorial (*ḥisī*),<sup>60</sup> correspondiéndose lo racional con lo divino (*‘ilāhī*) o lo natural (*ṭabī‘ī*), y lo sensorial sólo con lo natural (*ṭabī‘ī*) (ed. ‘Abbās, 1983, I, p. 80). Gómez Nogales (1965, p. 69) ha interpretado esta definición como referente a la filosofía en general y a su división como correspondiente con la metafísica y la física. Efectivamente, más allá de tal inconsistencia y de que Ibn Ḥazm define a la filosofía, antes de la mencionada referencia a la lógica cuando enumera las siete partes en que se dividen las ciencias en todas las naciones, como el “conocimiento de las cosas tal como son según sus definiciones (*ḥudūd*), géneros (*‘ajnās*) e individuos (*‘ashkhās*), y el conocimiento de

---

<sup>59</sup> En efecto, para Ibn Ḥazm la primera “ciencia de los antiguos” es la “filosofía y las definiciones de la lógica sobre la que hablaron Platón, su discípulo Aristóteles y Alejandro y los que le siguieron” (1983, III, p. 131). El resto de las ciencias descritas son la ciencia de los números, la geometría, la astronomía y la medicina.

<sup>60</sup> El término *ḥisī* refiere en Aristóteles a la imaginación sensitiva (*al-tawḥum al-ḥawāsa*) mediante la cual se da la facultad de desear de todo animal (racional e irracional) permitiéndole moverse por sí mismo: *vid. De anima*, 433b27-30, 434a5-6; Averroes (2009) *Long commentary on the De anima*. III. n° 56, pp. 426-427).

Dios” (1983, I, p. 78), queda claro que entiende a la lógica en términos de instrumento metodológico y argumentativo de la filosofía y a la física y la metafísica como partes de ésta, como es posible observar claramente, por ejemplo, en la *Catálogo de las ciencias* de al-Fārābī.<sup>61</sup>

Volviendo sobre el prólogo del *Taqrīb*, allí parece quedar claro el objetivo de la lógica para Ibn Ḥazm. Expresa que las actitudes de los hombres frente a los ocho libros de lógica de Aristóteles han sido de cuatro tipos: tres de ellas equivocadas<sup>62</sup> y una que ha abordado su estudio y uso de manera correcta. Esta cuarta clase de hombres son los que comprenden los objetivos de la lógica y son guiados por ella hacia la confirmación de la unicidad de Dios: “dan testimonio de la división de las cosas creadas, efectos del Creador sobre ellas y de cómo las gobierna” (trad. Ramón Guerrero, 1996, p. 151; ed. ‘Abbās, 1983, IV, p. 100). En síntesis, es exclusivamente este cuarto grupo de hombres quienes comprenden el fin, los métodos de la lógica y su utilidad para hacer “visible todo lo abstruso en la totalidad de las ciencias” (trad. Ramón Guerrero, 1996, p. 151; ed. ‘Abbās, 1983, IV, p. 100). Las tres clases de hombres que comprendieron equivocadamente los libros de lógica es para quienes el cordobés escribe el *Taqrīb*.

Hacia el final del prólogo, Ibn Ḥazm insiste en el valor utilitario de la lógica refiriendo que es aplicable a la comprensión del “Libro de Dios altísimo, para la tradición oral de su Profeta, bendígalo Dios y lo salve, y para las opiniones legales para lo lícito y lo ilícito, lo obligatorio y lo permitido (*al-fatyā fī al-ḥilāl wa-l-ḥarām, wa-l-wājib wa-l-mibāḥ*)” (trad. Ramón Guerrero, 1996, p. 153; ed. ‘Abbās, 1983, IV, p. 102). Además, en coherencia con su clasificación de las ciencias, sostiene que es útil para la gramática,

---

<sup>61</sup> Al-Fārābī (1953) *Catálogo de las ciencias*. González Palencia, A. (trad.). Madrid. CSIC, pp. 8-9; al-Fārābī (1996) *Iḥṣā’ al-‘ulūm*. Dr. ‘Alī Abū Maḥmūd. Dār wa-l-Maktabat al-Hilāl, pp. 27-29.

<sup>62</sup> La primera clase es la de “quienes juzgan en contra de estos libros porque encierran incredulidad (*kufr*) y hacen prevalecer la herejía (*‘ilḥād*), sin informarse de sus ideas o sin haberlos leído”. La segunda clase son “quienes consideran que estos libros son un dislate incomprensible, un discurso disparatado y palabras divagatorias”. Además, estos hombres “se aprestan rápidamente a ser hostiles hacia lo que ignoran y a censurar lo que no saben”. La tercera clase son “quienes leen estos libros mencionados con entendimientos perturbados, con deseos torcidos y con miradas insanas; sus corazones están impregnados de un tonel de desprecio; navegan en un barco de incapacidad; encuentran malsana la transmisión de las leyes (*sharā’i*); aceptan las palabras de los ignorantes (*jihāl*) de que son libros de herejía (*kuttub ‘ilḥād*); pasan por alto lo que no comprenden, no lo consideran detenidamente, no lo entienden; se definen a sí mismos como los que los comprenden, cuando resulta que son los hombres más alejados de ello y los más apartados de su conocimiento” (trad. de Ramón Guerrero, 1996, pp. 149-150; ed. ‘Abbās, IV, pp. 98-99).

el lenguaje, la historia, la poesía, la retórica, la métrica, la medicina, la geometría y la astronomía.

Finalmente, define el tema de los libros sobre la lógica en concordancia con cada uno de los tratados aristotélicos, los cuales tratan sobre el “conocimiento de lo que subsiste por sí respecto de lo que no subsiste por sí, del sujeto (*ḥāml*) y del predicado (*maḥmūl*), del modo de predicación (*wujūh al-ḥamal*), de la controversia (*shaghb*), de la demostración (*burhān*), de la persuasión (*‘iqnā’*) y de otras cosas distintas” (trad. Ramón Guerrero, 1996, p. 154; ed. ‘Abbās, 1983, IV, pp. 102-103).

### **2.4.3. El *Kitāb al-burhān*: los Analíticos en el *Taqrīb*.**

El objeto de investigación de los *Analíticos* es la demostración y la ciencia a la que esta corresponde es la ciencia demostrativa (*apodeiktikēs epistēmēs/‘ilm al-burhān*), tal como lo enuncia Aristóteles en el comienzo de los *Analíticos Primeros* (24a10-11).

Entre los comentaristas antiguos del estagirita, Alejandro de Afrodisia ha señalado el carácter introductorio de este tratado lógico respecto de los *Analíticos Segundos*, donde se analizan los procedimientos propios de la ciencia demostrativa mediante los principios establecidos en el tratado que le precede.<sup>63</sup> Asimismo, ambos tratados constituyen el último tramo hacia la comprensión de lo que es la demostración, camino allanado por los tratados lógicos aristotélicos precedentes (*Categorías* y *Sobre la interpretación*), como lo ha señalado también Juan Filópono,<sup>64</sup> otro de sus comentaristas.

Alejandro, a su vez, afirma que el hombre, con el fin de “volverse como los dioses”, mediante el conocimiento de lo que es verdad, y tomando en consideración que el conocimiento de lo que es verdad es alcanzado a través de la demostración, entonces “la demostración será considerada más valiosa y digna de mayor estudio” (2014, pp. 47-48) y por ello mismo también lo será la silogística, pues la demostración es un tipo de silogismo (25b30). Por esta razón, señala Alejandro, Aristóteles estudia el silogismo en los *Analíticos Primeros* antes de discutir la demostración (2014, p. 48).

---

<sup>63</sup> Alejandro de Afrodisia (2014 [1991]) *On Aristotle Prior Analytics 1.1-7*. Barnes, J., Bozien, S., Flannery, K., Ierodiakonou, K. (trads.). Londres: Bloomsbury, 46-50.

<sup>64</sup> Juan Filópono (2014 [2008]) *On Aristotle Posterior Analytics 1.1-8*. McKirahan, R. (trad.) Londres: Bloomsbury, 15-16.

Siguiendo el mismo argumento, teniendo en cuenta que los silogismos están compuestos de proposiciones y las proposiciones de términos, Aristóteles se ocupa, en primera instancia, de aquellos elementos de los cuales depende el “ser de un silogismo” antes de abordar los silogismos propiamente dichos, como lo indica Alejandro (2014, p. 54). De este modo quedan trazadas las cuestiones de las que se ocupará el estagirita en los *Analíticos Primeros*: qué son las proposiciones o premisas, qué son los términos, qué es un razonamiento, cuáles de estos son perfectos e imperfectos, en qué consiste que una cosa esté incluida en otra o no lo esté, qué implica predicar acerca de todos o acerca de ninguno, es decir, acerca de lo universal afirmativo o acerca de lo universal negativo (24a11-15). Finalmente, considerando el desarrollo de estos temas, se ocupa, en el contexto de la presentación de los silogismos, de las combinaciones posibles de estos en las figuras y los procedimientos lógicos mediante los cuales se prueba la verdad de estos razonamientos.

Al-Fārābī se cuenta entre los primeros comentaristas de los *Analíticos Primeros* en la tradición árabe sobre la lógica.<sup>65</sup> Su *Breve comentario* enuncia como propósito mostrar (1) qué son el silogismo (*al-qiyās*) y la inferencia (*al-istidlāl*), (2) mediante qué medios la cosa desconocida debe ser descubierta, y (3) cuántas son las variedades (*‘asnāf*) de silogismos y cómo y de qué se componen cada uno de ellos (1988b, p. 153; 1963, p. 49). A grandes rasgos, los objetivos indicados por el persa se corresponden con los temas desarrollados por Aristóteles, aunque no se encuentra presente la idea de precedencia de la silogística como introducción al abordaje de la demostración, más allá de que dicha referencia se encuentre implícita a lo largo del comentario.

El tema central de los *Analíticos Primeros* para al-Fārābī es el silogismo. En efecto, dicha afirmación se encuentra particularmente enfatizada hacia el final de la introducción, donde, además, aclara que su discusión será breve y simple, ateniéndose a lo que considere absolutamente necesario en su explicación (1988b, p. 154; 1963, p. 50-51).

---

<sup>65</sup> Antes del filósofo persa, conocemos la existencia de un breve comentario de al-Kindī (c. 805-873), que no ha sobrevivido, un comentario extenso por Abū Ishāq Ibrāhīm Quwairī (c. 855-915), que tampoco ha llegado hasta nosotros, un epítome de los *Analíticos Primeros* I-7 por el famoso médico Al-Rāzī (865-925), también perdido, y un comentario, hoy extraviado, por Abū Bishr Mattā ibn Yūnus (c. 870-c. 940), maestro de al-Fārābī (Rescher, 1963, pp. 31-33). Ya nos hemos ocupado de la obra lógica de al-Fārābī en la sección 2.2, donde también hemos listado las ediciones y traducciones disponibles de los textos donde trata los *Analíticos* de Aristóteles.

En Ibn Ḥazm encontramos que el propósito de los “Analíticos”, pues así denomina a los *Analíticos Primeros*, mientras que llamará “Apodíctica” a los *Analíticos Posteriores*, es el “establecimiento de la demostración y cómo corregir la inferencia” (*‘iqāmat al-burhān wa kayfiyat taṣḥīḥ al-istidlāl*) (1983, IV, p. 219). Claramente, se observa un enunciado breve del tema general del texto aristotélico puesto que a lo largo de su obra el cordobés, en ocasiones, utiliza el término *burhān* refiriéndose al razonamiento que procede mediante una estructura silogística, el cual, en última instancia, pretende alcanzar un conocimiento establecido por demostración en los términos en que es explicada en los *Analíticos Posteriores*. En consecuencia, el “establecimiento de la demostración” implica el abordaje de los elementos que intervienen en el trazado de un razonamiento demostrativo.

En cuanto a la “inferencia”, señalada también por al-Fārābī, esta es definida por el cordobés en una de sus obras jurídicas, *Las disposiciones de los fundamentos de la Ley*, como “la solicitud de la prueba antes del conocimiento del intelecto y sus consecuencias o antes de que un hombre conozca” (1926, I, p. 39). Considerando que en el *Kitāb al-burhān*, como se ha señalado, se refiere al procedimiento –tal es el sentido de “*kayfiyat*”- por el cual se corrige la inferencia, dicha noción indica las operaciones lógicas mediante las cuales se establece, a partir de una proposición dada, una proposición consecuente por medio de la transposición de sus términos sujeto y predicado sin que sea alterado el valor de verdad inicial. En este sentido debemos entender también la “prueba exigida antes de alcanzar el conocimiento y sus consecuencias”, parafraseando a Ibn Ḥazm. Y, efectivamente, la conversión (*‘aks*) será uno de los temas abordados por el cordobés y por al-Fārābī en su tratamiento del tratado aristotélico.

Antes de proceder al análisis concreto del *Kitāb al-burhān*, señalemos que Ibn Ḥazm, de quien no sabemos con exactitud si accedió al texto de los *Analíticos*, trata en el primer capítulo los temas de los *Analíticos Primeros* siguiendo la estructura expositiva del mismo Aristóteles correspondiente a los capítulos 1 a 7, aunque menciona solo en una ocasión al estagirita (1983, IV, p. 233).<sup>66</sup> Así es que define la proposición y el silogismo

---

<sup>66</sup> Al respecto, recordemos que, como mencionamos en la sección 2.1, una de las primeras traducciones de los *Analíticos Primeros*, asociada al nombre de Prōbā, probablemente de Antioquía, abarcaba solo hasta el capítulo 7 del primer libro puesto que, aparentemente, los contenidos consiguientes resultaban injuriosos para la fe cristiana. Además, el propio al-Fārābī ha reportado que un tiempo después de que el cristianismo fuera declarada religión oficial del imperio romano, las autoridades cristianas reformaron la

(1983, IV, pp. 219-220), sintetiza las clases de proposiciones (simples y variables, determinadas, indeterminadas y singulares, definidas e indefinidas) (1983, IV, pp. 220-222), sintetiza los conceptos modales de lo posible, lo necesario y lo imposible (1983, IV, p. 223), define el término medio y la conversión de las proposiciones (1983, IV, p. 222), explica la conversión de las proposiciones categóricas y condicionales (1983, IV, pp. 223-232), establece los modos válidos y no válidos de silogismos y la reducción de las figuras segunda y tercera a la primera (1983, IV, pp. 232-243).

Cabe destacar, además, que tanto al-Fārābī como Ibn Ḥazm expresan un objetivo pedagógico en sus respectivos tratamientos del arte de la lógica. El persa denota la necesidad de expresarse (*'ibārat*) en “palabras conocidas (*'alifāz mashhūra*) para las personas [que usan] la lengua árabe” y con “ejemplos familiares para la gente de nuestro tiempo” (1988b, p. 153; 1963, p. 49) puesto que los ejemplos presentados por Aristóteles pretenden clarificar las cuestiones abordadas bajo ciertos parámetros geográficos y lingüísticos (i. e. Grecia y la lengua griega) y ser reconocibles para la gente de su tiempo. Según al-Fārābī, como consecuencia de ello, mucha gente de su tiempo pensó (*ẓann*) que los libros de lógica (*kuttub al-manṭiq*) “no eran de utilidad y fueron dejados de lado” (*lā jadwa', wa-kānat taṭarah*) (1988b, p. 154; 1963, pp. 49-50). En la misma línea, el cordobés llama la atención sobre la “complejidad de la traducción” (*ta'aqīd al-tarjamāt*) de los libros de lógica de Aristóteles, los cuales han sido expuestos “con términos poco comunes y de uso no divulgado” (*'alifāz ghayr 'āmyat wa-lā fāshyat al-isti'māl*) (trad. Ramón Guerrero, 1996, p. 151; ed. 'Abbās, 1983, IV, p. 100). Según considera Ibn Ḥazm, la razón por la cual los “antiguos traductores” (*salif al-tarjimīn*) oscurecieron las palabras, las hicieron difíciles y endurecieron el camino hacia ellas fue debido a “la codicia y la avaricia de ellos por la ciencia” (*al-shaḥḥa min-hum bi-l-'ilm wa-l-ḍann bi-hu*). Por tales motivos, el objetivo del cordobés es “exponer los significados de estos libros por medio de términos fáciles y sencillos, para que, si Dios quiere, se igualen al comprenderlos la gente común (*'āmiyy*) y los especialistas (*khāṣṣiyy*), los sabios (*'ālim*) y los ignorantes (*jāhil*)” (trad. Ramón Guerrero, 1996, p. 151; ed. 'Abbās, 1983, IV, p. 100).

---

enseñanza de la lógica en Alejandría restringiendo el currículum lógico hasta los capítulos sobre los silogismos asertóricos, es decir, hasta los *Analíticos Primeros* I.7, lo cual se corresponde con el denominado “*Órganon* corto” conformado por la *Isagogé*, las *Categorías*, el *De Interpretatione* y los capítulos referidos de los *Analíticos Primeros*. Vid. Vagelpohl (2010, pp. 132-156).

Como ya hemos observado respecto de las consideraciones introductorias de Ibn Ḥazm en su *Kitāb al-burhān*, existe entre los comentaristas y estudiosos de los textos aristotélicos una preocupación central por hacer sus producciones comprensibles para los posibles lectores. En este sentido, hemos visto la enunciación referente a la utilidad de los libros de lógica de Aristóteles para todas las ciencias y para discernir entre las premisas verdaderas y falsas.<sup>67</sup> Y, fundamentalmente, se destaca que la utilización de ejemplos<sup>68</sup> provenientes de la metafísica y la jurisprudencia para explicar los modos silogísticos de las tres figuras de la demostración, como veremos más adelante, representa un verdadero esfuerzo de aculturación en el estudio de la lógica, pues constituye una acción de transposición de las normas de la lógica griega a los principios de razonamiento propios de un contexto islámico en el que es necesaria su aplicabilidad a la interpretación de los textos sagrados y el establecimiento de la ley.

#### **2.4.3.1. La formación del silogismo.**

Según hemos observado, el *Kitāb al-burhān* es uno de los “libros” del *Taqrīb* de Ibn Ḥazm que se correspondería, desde el punto de vista de los temas que se tratan, con el contenido de los *Analíticos*, donde el autor presenta una teoría del silogismo, estrechamente vinculada con la silogística de al-Fārābī (Chejne, 1984; Ramón Guerrero, 2013; Lameer, 2013), exponiendo tres figuras del silogismo y sus catorce modos válidos, y dando la aplicabilidad de cada uno de ellos al discurso jurídico.

Hemos señalado también que al-Fārābī, por su parte, nos ha legado un compendio (1988a; trad. Chatti y Hodges, 2020) sobre la teoría silogística de Aristóteles, un “breve comentario” (1988b; trad. Rescher, 1963) y lo que aparenta ser un “comentario largo” (1988c) de los *Analíticos Primeros*. Como ya hemos mencionado en la sección 2.2, de acuerdo con Lameer (1994, pp. 7-8), este breve comentario abarcaría, a grandes rasgos, desde II.11 61b7 a II.27 70a22, estaría organizado más como una introducción a la silogística que como un conjunto de comentarios acompañados del texto aristotélico y habría sido elaborado sobre la base de una copia de los *Analíticos Primeros* relacionada

---

<sup>67</sup> Dichas referencias, como también algunas específicas a la utilidad de la lógica en ciencias como la gramática, la historia, la medicina y la astronomía, entre otras, se pueden observar en el prólogo del *Taqrīb*: *vid.* ed. ‘Abbās, 1983, IV, pp. 102-103.

<sup>68</sup> Sobre el uso de ejemplos en los comentarios filosóficos y sobre los *Analíticos Primeros* en particular por autores musulmanes se puede consultar el trabajo de Harvey (1997, pp. 91-113).

con el manuscrito existente en la Biblioteca Nacional de Francia.<sup>69</sup> En cuanto a la terminología de la silogística utilizada por al-Fārābī esta es, a grandes rasgos, coherente con la que se encuentra en el manuscrito parisino: la palabra *qiyās* es la expresión más frecuente para συλλογισμός (1988b, pp. 152-153) y, en menor medida, la noción *miqyās* (1988b, pp. 152-153) y otras formas derivadas.

En el caso de Ibn Ḥazm, a lo largo de su *Kitāb al-burhān*, para referirse al silogismo (συλλογισμός) utiliza de forma consistente la expresión *jāmi'a* (جامعة), es decir, “asociación”. La raíz de la palabra *jāmi'a* es J (ج) + M (م) + ‘ (ع), cuya significación es “reunir”, “recoger”, “combinar” y “vincular”. Aparece en 129 ocasiones en el Corán, en once formas derivadas: tres verbales (*jama'a*, *ajma'u*, *ij'tama'u*), cinco nominales (*ajma'īn*, *jam'*, *jumu'at*, *jamī'*, *majma'*), participios activos (*jāmi'* y *muj'tami'un*) y participios pasivos (*majmū'a*). La derivación *jāmi'* (جامع) es un participio activo nominal (I) que significa “reunir”, “coleccionar”; a su vez, es uno de los nombres de Dios (الجامع), significando “el ‘Coleccionista’ de los seres creados para el día del juicio final”, o bien “el ‘Combinador’ de cosas de naturalezas similares y de cosas de naturalezas contrarias, en existencia” (Lane, 1968, II, p. 456). En su forma coránica, esta derivación es utilizada significando “reunir” (*jāmi'u*: “¡Señor nuestro! Es verdad que vas a reunir a los hombres en un día sobre el que no hay duda” [Corán, III: 9]) y “los ha reunido” (*jāmi'in*: “Realmente los creyentes son los que creen en Allāh y en su Mensajero y son aquellos que cuando están con Él por algo que los ha reunido no se retiran sin antes pedirle permiso” [Corán, XXIV: 62]).

En efecto, concretamente en su explicación de la formación del silogismo encontramos la raíz J (ج) + M (م) + ‘ (ع) utilizada en el sentido de “unir”, “reunir”, “asociar”:

Se sabe que las dos proposiciones mencionadas se unen (*ijtamī'atā*) y los Antiguos las llaman la “unión” (*qarīna*). Se sabe que por su unión (*ijtamā'ahumā*) —como hemos dicho— comienza a ser a partir de ambas una tercera proposición, verdadera siempre, obligatoria, necesaria e inevitable. Esta nueva proposición, que procede de la unión (*ijtamā'*) de las proposiciones primera y segunda, se llama conclusión, porque ella se deduce a partir de esas dos proposiciones. Los Antiguos

---

<sup>69</sup> Rescher señala el año 910 como fecha aproximada de su composición (1963, pp. 34-36), es decir, posterior a la composición estimada de la traducción que encontramos en el manuscrito parisino, que Lameer (1994, pp. 3-5) ubica en torno al segundo o tercer cuarto del siglo X (la traducción, no el manuscrito parisino).

llaman a las dos proposiciones y a la conclusión conjuntamente en lengua griega “silogismo” (*sulujismūs*), y a las tres juntas se les llama en lengua árabe “asociación” (*jāmi‘a*). Esto es como cuando dices: ‘Todo hombre es viviente’; ésta es una proposición que por separado se llama premisa. Luego dices: ‘Todo viviente es sustancia’; ésta también es una proposición que por separado se llama “premisa” (*muqaddima*). Cuando unes las dos a la vez, la llamas asociación por su unión (*ijtamā‘ahumā*); es como cuando dices: ‘Todo hombre es viviente y todo viviente es sustancia’; de esta conjunción se produce una tercera proposición, que es: ‘Todo hombre es sustancia’; ésta es una proposición que por separado se llama conclusión (*natīja*). Cuando le unes (*jami‘tahā*) la tercera, a todo se le llama “asociación” (*jāmi‘a*). “Asociación” en griego es el “silogismo” (*sulujismūs*). (trad. Ramón Guerrero, 2014, pp. 100-101; ed. ‘Abbās, 1983, IV, pp. 219-220).

واعلم أن القضيتين المذكورتين إذا اجتمعنا سمتهما الأوائل "القرينة". واعلم أن باجتماعهما كما ذكرنا- تحدث أبدا عنهما قضية ثالثة صادقة أبدا لازمة ضرورة لا محيد عنها، وتسمى هذه القضية الحادثة عن اجتماع القضيتين الأولى والثانية: "نتيجة" لأنها انتجت عن تينك القضيتين والأوائل يسمون القضيتين والنتيجة معا في اللغة اليونانية "السلجسموس" وتسمى الثلاث كلها في اللغة العربية: "الجامعة".، مثال ذلك أن نقول: كل إنسان حي فهذه قضية تسمى على انفرادها: "مقدمة" ثم نقول: وكل حي جوهر، فهذه أيضا قضية تسمى على انفرادها: "مقدمة" فإذا جمعتهما معا فاسمهما قرينة لاقتراهما وذلك إذا قلت: كل انسان حي، وكل حي جوهر فيحدث من هذا الاجتماع قضية ثالثة وهي أن كل إنسان جوهر فهذه قضية تسمى على انفرادها نتيجة، فإذا جمعتهما ثلاثتها سميت كلها جامعة، والجامعة باليونانية السلجسموس.

Entonces, el silogismo es, para Ibn Ḥazm, la unión de dos proposiciones o premisas y de una tercera, llamada conclusión, que surge de dicha unión. Al conjunto de estas tres proposiciones le denomina “asociación” o “silogismo”. Cabe destacar que el cordobés señala que el término “*qarīna*” es el utilizado por los “Antiguos” para referir la relación de las proposiciones que forman un silogismo,<sup>70</sup> pero cuando señala cómo procede la formación del silogismo describe la relación entre las proposiciones a través de diferentes formas derivadas de la raíz J (ج) + M (م) + ‘ (ع). A lo largo del resto de los temas tratados en el *Kitāb al-burhān*, es consistente la presencia de esta terminología para describir la relación entre los términos, entre las proposiciones y la formación del silogismo en el tratamiento de la conversión de las proposiciones (1983, IV, pp. 222-227), las tres figuras de la demostración y sus ejemplos correspondientes (1983, IV, pp.

<sup>70</sup> Vid. Afnan (1969, p. 232).

228-233 y ss.), la validez de la conclusión (1983, IV, pp. 243-244), las clases de demostraciones (1983, IV, pp. 254-256), la existencia de polisilogismos (1983, IV, pp. 262-263), etc.

Al respecto, Ibn Ḥazm no ofrece una definición concreta de lo que es el silogismo, como sí podemos observar tanto en el texto árabe de los *Analíticos Primeros* (24b18-20) como en los comentarios de al-Fārābī:

Aristóteles árabe <sup>71</sup>		al-Fārābī <sup>72</sup>	
En cuanto al silogismo, este es un enunciado, en el que, si son colocadas más de una cosa, se da <b>necesariamente</b> otra cosa diferente para la existencia de esas cosas colocadas en ellas mismas. <sup>73</sup>	فأما القياس فهو قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم شيء ما آخر من الاضطراب لوجود تلك أشياء الموضوعه بذاتها.	El silogismo es un enunciado compuesto de premisas que, constituidas, si se unen, necesariamente de la fuerza de estas [premisas] mismas y no por otra razón, otra cosa se sigue de ellas. Y lo que viene a ser conocido con un silogismo, se le llama ‘conclusión’ o ‘lo que se sigue’. <sup>74</sup>	والقياس قول مؤلف عن مقدمات توضع اذا ألفت، لزم عنها بانفسها لاسبب غير ها شيء آخر غير ها اضطراباً. وما حصلت معرفته بقياس فإنه يسمى النتيجة والردف.

Al respecto, podemos observar que, en primer lugar, no se explicita qué tipo de relación debería existir entre las “cosas” que conforman el silogismo para que, necesariamente, se dé la existencia de otra cosa diferente. No obstante, esas “cosas” que conforman el

<sup>71</sup> Aristóteles (1948-1952) *Manṭiq Aristū*. Badawi, ‘A. (ed.). Vol. 1. Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, 142 (24b20-22).

<sup>72</sup> Al-Fārābī (1988) *Al-Qiyās al-ṣaghīr*. Muḥammad Taqī Dānish’pashūh (ed.). Vol. 1. Qum: Maktabat Āyat Allāh al-‘Uẓmā al-Mar’ashī al-Najafī, 160.

<sup>73</sup> *Cfr.* Chatti y Hodges (2020, p. 43).

<sup>74</sup> *Cfr.* Lameer (1994, pp. 16-17) y Chatti y Hodges (2020, p. 124).

silogismo, como sugieren Chatti y Hodges (2020, p. 43), serían las proposiciones y cuando estas aparecen “colocadas” (*waḍi‘a*) en la estructura del “enunciado” (*qawl*) son llamadas “premisas” (*muqaddamat*, literalmente “cosa colocada al frente de”), tal como expresa al-Fārābī en su propia definición. Ahora bien, esa “otra cosa diferente” que “viene a la existencia” como producto de la relación entre las premisas es, evidentemente, la “conclusión”, que el persa denomina “*natija*” (“conclusión” o “consecuencia”) o “*radaf*” (literalmente, “lo que se sigue”, aunque en algunos textos lógicos árabes tempranos se utilizaba como un sinónimo de “*natija*”).

En segundo lugar, cabe mencionar que, aunque no se explicita el tipo de relación entre las premisas, esta será reconocible mediante la presentación de ejemplos dado que una de las funciones de la lógica era construir una descripción de las propiedades de dicha relación a través del estudio de ejemplos. Al respecto, ya hemos mencionado la importancia de los ejemplos en al-Fārābī y en Ibn Ḥazm, tanto desde su valor explicativo como conceptual.

En tercer lugar, podemos observar que, al igual que Aristóteles, al-Fārābī deja abierta la posibilidad de que un silogismo pueda estar conformado por más de dos premisas y, efectivamente, se ocupa de los “silogismos compuestos” en sus comentarios.<sup>75</sup>

Ahora bien, la historia del término *συλλογισμός* es amplia como también las discusiones que se han desarrollado entre comentaristas antiguos, medievales y modernos,<sup>76</sup> las cuales no pretendemos recapitular ni discutir aquí. No obstante, respecto de su equivalente en la tradición árabe y en relación con lo considerado en el tratamiento de Ibn Ḥazm, nos interesa poner en discusión dos puntos concretos de la definición citada más arriba. En primer lugar, ya hemos llamado la atención sobre la variedad de términos árabes correspondientes a la palabra griega y los problemas de interpretación que impone dicha complejidad semántico-conceptual, aunque claramente no hemos agotado el abordaje de la cuestión y la lista de términos árabes equivalentes es aún más amplia. Esto mismo nos indica que el término utilizado con mayor frecuencia, *qiyās*, abarca un vasto rango de argumentos y no solo una clase válida de estos.

En segundo lugar, en la definición alfarabiana se destaca que la expresión “necesariamente de la fuerza de las premisas mismas” indica que las premisas producen significación (o la postulan, mejor dicho) a partir de la relación entre los elementos que

---

<sup>75</sup> Vid. Al-Fārābī (2020) *al-Qiyās*. Chatti y Hodges (2020, pp. 139-141).

<sup>76</sup> Ver al respecto las notas de Smith (1989) a 24a12 y 24b18-22.

la constituyen (nombres, verbos, términos) y las variables que se predicán acerca de dicha relación: la afirmación, la negación, la universalidad, la particularidad o la indefinición de una cosa sobre otra. Asimismo, aquello que “se sigue” de las premisas en al-Fārābī o “se da necesariamente otra cosa diferente” en el Aristóteles árabe subraya su separación respecto de aquello que se postula en las premisas, es decir, que, de la relación entre dos premisas, pues una premisa en sí misma no es *sullogismos*, se postule algo más que lo predicado en las premisas.

Además, el uso del término *jāmi'a* que observamos en la silogística de Ibn Ḥazm expresa conjuntamente la relación predicativa entre las premisas y entre estas y lo que resulta de ellas. Al respecto, el sentido de “coleccionar” –en este caso, premisas o proposiciones– que expresa este término es señalado también por Alejandro de Afrodisia respecto de la etimología de *sullogismos*, noción que deriva del prefijo “*sun*” (“colección”, “conjunción”) y “*logismos*” (“cálculo”),<sup>77</sup> significando que un silogismo es, efectivamente, una colección de enunciados (2014, p. 64).

Luego, en cuanto a las proposiciones, como en el Aristóteles árabe (ed. Badawi, 1948, p. 142, 24b17-19) y en el comentario de al-Fārābī (1988a, pp. 116-117, trad. Chatti y Hodges, 2020, pp. 118-119; 1988b, p. 155, trad. Rescher, 1963, p. 52), para Ibn Ḥazm las proposiciones que componen un silogismo están compuestas de términos, que son aquellos en lo que se descompone (*διαλύεται/tanḥalu*)<sup>78</sup> una premisa (24b16), la cual se constituye de un sujeto y un predicado:

La proposición está compuesta de un sujeto y un predicado, es decir, de lo calificado y del atributo y la unión está compuesta de dos premisas en cada una de las cuales hay una palabra compartida por ambas premisas. Se sabe que cada una de las palabras de las dos premisas, los Antiguos las llaman “término” y llaman a la palabra compartida: “término medio” (1983, IV, p. 228).<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> En realidad, la referencia es al término “*logos*” por parte de Alejandro, aunque, como señala Barnes (et al., 2014, p. 64, nota 74), la etimología correcta es “*sun*” y “*logismos*”.

<sup>78</sup> El manuscrito parisino presenta una glosa por encima del término “*tanḥalu*” (“se diluye”) en el texto principal (f. 66a) que aclara: “*tanqasim*” (“está dividida” [una premisa]).

<sup>79</sup> Todas las traducciones citadas a partir de este punto y previamente son de nuestra autoría, a menos que se indique lo contrario según corresponda.

القضية تكون من موضوع ومحمول أي من مخبر عنه وخبر وأن القرينة تكون من مقدمتين في كل واحدة منهما لفظة تشترك فيها المقدمتان معاً، فاعلم أن كل لفظة من ألفاظ المقدمتين فإن الأوائل يسمونها "حداً" ويسمون اللفظة المشتركة: "الحد المشترك".

Ahora bien, podemos observar que se describe al sujeto en términos de lo “calificado” (*mukhabar*) y al predicado como el “atributo” o la “calificación” (*khobar*). Si nos remitimos al comentario de al-Fārābī, para quien “una premisa y un juicio son enunciados en los cuales se juzga una cosa sobre otra” (1988b, p. 155), a la “característica” (*ṣifat*) se le denomina “predicado” y a “lo que es caracterizado” (*mawṣūf*) se le denomina “sujeto”. Ambos expresan el significado de sustantivos (*ʿasmāʾ*) y verbos (*fi ʿāl*), como en el ejemplo “Zayd está yendo”, en el cual “se juzga (*ḥakam*) sobre Zayd que está yendo, y él es caracterizado (*waṣf*) con ello” (1988b, p. 155), es decir, con la acción (*fi ʿāl*, es decir, el verbo) de “estar yendo”. Por lo tanto, Zayd es lo caracterizado (*mawṣūf*) con la acción “yendo” y “yendo” es la cosa que es juzgada (*ḥakam*) acerca de Zayd.

En lo que respecta a lo estrictamente terminológico, en ocasiones también encontramos en al-Fārābī un uso del término “*khobar*” y algunas derivaciones referidas a la “característica” paralelamente al uso antes mencionado de “*ṣifa*”. Del mismo modo, la descripción enunciada por Ibn Ḥazm acerca de aquello que compone una proposición debe ser entendido en referencia a lo “calificado” o “caracterizado” (*mukhabar*) en el sujeto por un “atributo”, “calificación” o “característica” (*khobar*) en el predicado, expresados ambos por sustantivos o verbos. En otras palabras, aquello que es llamado por Aristóteles “lo que es predicado” (κατηγορούμενον) y “aquello de lo que se predica” (κατηγορείται).<sup>80</sup>

En el ejemplo “todo hombre es viviente” (*kull ʿinsān ḥiyya*) –al que, en efecto, recurre el cordobés constantemente- encontramos una proposición compuesta por un sujeto (“todo hombre”) y un predicado (“es viviente”) enunciados a partir de lo “calificado” (*mujabar/κατηγορείται*) en el sujeto, es decir, el sustantivo “hombre”, y la “calificación” (*jabar/κατηγορούμενον*) en el predicado, es decir, el verbo y el sustantivo “es viviente”.

De lo anteriormente referido por Ibn Ḥazm respecto de la relación entre los términos se desprende, además, su definición del término medio como la “palabra compartida” (*al-*

<sup>80</sup> *Analíticos Primeros*, 24b16. Striker (2009) traduce del griego “what is predicated and what it is predicated of”.

*lifaza al-mushtarika*) entre las premisas que anteceden a la conclusión de un silogismo.<sup>81</sup> De tal modo que, en el ejemplo:

‘Todo hombre es viviente’, y ‘todo viviente es sustancia’, estas son dos proposiciones que repiten la mención de lo ‘viviente’ en cada una de ellas. Y esa palabra repetida, como hemos mencionado, es llamada por los Antiguos ‘término medio’ a causa de la participación de este en ambas proposiciones (1983, IV, p. 222).

كل إنسان حي، وكل حي جوهر، فهاتان قضيتان قد تكرر ذكر الحي في كل واحدة منهما، وهذه اللفظة المتكررة كما ذكرنا تسميها الأوائل "الحدّ المشترك" من أجل اشتراك القضيتين فيه

Luego, en cuanto al modo en que los términos se organizan para formar premisas y proposiciones, el cordobés afirma:

Los Antiguos llamaron a la premisa en la que está la palabra general ‘premisa mayor’, por ejemplo, si dijeras: ‘todo hombre es viviente’, y ‘todo viviente es sustancia’, entonces donde se menciona la ‘sustancia’ es lo que denominan ‘[término] mayor’ porque la palabra que está en ella es general respecto de la palabra que está en la otra premisa. Esto se debe a que ‘sustancia’ es más general que ‘viviente’ y que ‘hombre’, y la otra la denominan ‘[término] menor’ (1983, IV, pp. 228-229).

الأوائل يسمون المقدمة التي فيها اللفظ الأعم "مقدمة كبرى" مثل قولك: كل إنسان حي، وكل حي جوهر فالتّي فيها ذكر الجوهر هي التي يسمونها كبرى لأن اللفظة التي فيها أعم من اللفظة التي في المقدمة الأخرى، وذلك أن الجوهر أعم من الحي ومن الإنسان، والأخرى يسمونها الصغرى.

El contexto en el que Ibn Ḥazm presenta la definición de los tres términos, enuncia la relación del término medio con los términos mayor y menor y explica la posición del término medio en las premisas se ajusta, a grandes rasgos, a los temas que discute Aristóteles en *Analíticos Primeros* 4, donde considera la determinación de las figuras

---

<sup>81</sup> Al menos en apariencia, no hay distinción conceptual clara entre premisas (*muqaddima*) y proposiciones (*qaḍāyā*) en Ibn Ḥazm que sugiera un hilemorfismo en el análisis de la estructura del silogismo, como se ha insinuado respecto de Aristóteles (MacFarlane, 2000, pp. 255-268).

silogísticas mediante la posición del término medio en las premisas. Por esta razón, si bien Aristóteles no indica en su definición del término medio y de los extremos (25b32-37) los modos de la cantidad, es decir, si son universales, particulares o indeterminados, el carácter “general” (*‘a’amm*) al que refiere el cordobés para distinguir entre el término mayor y menor implica, implícitamente, la consideración de cómo deberían estar dispuestos los términos para que haya, necesariamente, un razonamiento perfecto (*συλλογισμὸν εἶναι τέλειον*, 26a20), es decir, cuando “tres términos se relacionan entre sí de tal manera que el último esté [contenido] en el conjunto del [término] medio y el [término] medio esté o no [contenido] en el conjunto del [término] primero” (*Análíticos Primeros* 26a31-34).

Los elementos que componen una proposición, los criterios a partir de los cuales se relacionan los términos, los tipos de proposición y la determinación de su valor de verdad son tratados por Aristóteles en *Sobre la interpretación*, temas de los que Ibn Ḥazm se ocupa en su *Kitāb al-akhbār* (1983, IV, pp. 187-217), sección que precede al *Kitāb al-burhān*.<sup>82</sup> Luego de referirse a la estructura del silogismo, como paso previo a ocuparse de la conversión de las proposiciones (1983, IV, pp. 223-227) y de las figuras de la demostración resultantes de la consideración de la posición del término medio en las premisas (1983, IV, pp. 232-243), el cordobés presenta una recapitulación de la relación entre los términos y los tipos de proposición (1983, IV, pp. 220-223).

Considerando, entonces, los elementos que componen las proposiciones, Ibn Ḥazm las describe según los siguientes criterios: **(a)** si el nombre (*‘ism*), el verbo (*kalām*) y el atributo (*sifa*) son definidos (*maḥṣul<sup>an</sup>*) o indefinidos (*gayr maḥṣula*) en el sujeto y en el predicado, respectivamente; **(b)** según la cantidad (*‘aswār/kamiya*); **(c)** según la calidad (*kayfiya*); y **(d)** según la materia, atendiendo a la relación que existe entre el sujeto y predicado.

En primer lugar, **(a)** una proposición es indefinida (*gayr maḥṣulāt*) cuando “presenta un carácter negativo antes de la cosa descrita, que es ‘lo calificado’, que es llamado por los Antiguos ‘sujeto’” (*al-Burhān*, 1983, IV: 220), como en el ejemplo “todo no-hombre es piedra”, y cuando presenta un carácter negativo antes del predicado, es decir, un verbo

---

<sup>82</sup> Al-Fārābī también produjo un comentario de *Sobre la interpretación*, el cual no consideraremos en nuestro análisis, sino sólo la recapitulación de dichos temas que encontramos en su comentario a los *Análíticos Primeros*. Al-Fārābī (1988d, I, pp. 83-114). Existe, además, una traducción de Zimmermann (1981, pp. 220-247).

indefinido, como en el ejemplo “Zayd es no viviente” (*al-Akhhbār*, 1983, IV, p. 210).<sup>83</sup>

Por otra parte, cuando una proposición “no tenga un carácter negativo antes de su sujeto, el cual es ‘lo calificado’, se le llama ‘simple o definida’ (*basīta*)” (*al-Akhhbār*, 1983, IV, p. 210), pues si se dijera “todo no-hombre es piedra” “no se obtiene nada para informar de ello” (*al-Akhhbār*, 1983, IV, p. 210).

En segundo lugar, **(b)** una proposición es determinada (*maḥṣura*) cuando el sujeto que la conforma presenta “indicadores de cantidad” (*dhawāt ’aswār*), es decir, se predica acerca de la generalidad (*’umūm*), llamado “universal” (*kully*), o acerca de la particularidad (*khuṣūṣ*), llamado “particular” (*jazi ’ī*) (*al-Burhān*, 1983, IV, p. 220; *al-Akhhbār*, 1983, IV, p. 194). Los “indicadores de cantidad” a los que refiere el cordobés son, como indica en *al-Akhhbār* (1983, IV, p. 194): “todo” (*kull*), “totalidad” (*jamī’*) o “ninguno” (*lā wāḥid*), en cuanto a lo universal, y “algún” (*ba ’id*) o “parte” (*juz’*) o “porción” (*tā’ifa*) o “segmento” (*qiṭ’a*), en cuanto a lo particular. De este modo, Ibn Ḥazm ejemplifica: “todo (*kull*) hombre es viviente” o “la totalidad (*jamī’*) de los hombres son vivientes” o “ninguno (*lā wāḥid*) de los hombres rebuznan” o “ninguno (*lā wāḥid*) de los hombres relinchan” o “algunos (*ba ’id*) hombres son escribas” o “parte (*tā’ifa*) de los musulmanes son médicos” o “algunos (*lā ba ’id*) hombres no son piedra”. En cuanto a las proposiciones indeterminadas (*mahmulat*) son aquellas que no presentan los indicadores de cantidad antes mencionados y su sujeto no se predica acerca de un individuo en particular, como en los ejemplos: “el hombre es viviente” o “el viviente es sensible” (*al-Akhhbār*, 1983, IV, p. 194).

Por último, en lo que respecta al criterio de la cantidad, las proposiciones singulares (*makhṣūṣa*) son aquellas en las cuales el sujeto:

Se predica acerca de un individuo único o de [varios] individuos, no acerca de la totalidad de sus especies en la negación o en la afirmación, como si dices: ‘Zayd no está yendo’, ‘tus hermanos no son honorables’, ‘fulano es califa’, ‘Umar es viviente’ (*al-Akhhbār*, 1983, IV, p. 193).

---

<sup>83</sup> En este sentido, el cordobés coincide con al-Fārābī, pues el persa indica que un sustantivo (*ism*) es indefinido (*maḥṣal*) “cuando la partícula negativa, que es la partícula ‘no’ (*lā*), es vinculada (*qarin*) con el sustantivo de manera tal que combinadas (*majmw’a*) las dos palabras asumen la forma de una sola expresión” (Al-Fārābī, 1988d, p. 85).

فالمخصوصة ما كانت خبراً عن شخص واحد أو عن أشخاص بأعيانهم لا عن جميع نوعهم بنفي أو إيجاب، كقولك:  
زيد غير منطلق، وإخوتك لا كرام، وفلان خليفة، وعمرو حي.

En tercer lugar, (c) las proposiciones son afirmativas (*'ijāb*) o negativas (*nafy*). Aunque Ibn Ḥazm no enuncia una definición concreta de la afirmación y la negación como sí lo hace Aristóteles al indicar que “una afirmación es la aserción de algo unido a algo, y una negación es la aserción de algo separado de algo” (*Sobre la interpretación* 17a25-26), el valor afirmativo o negativo de un enunciado se encuentra implícito en los temas tratados en su *al-Akḥbār*, particularmente en el capítulo tercero (1983, IV, pp. 190-195), donde se definen las proposiciones categóricas y condicionales (1983, IV, pp. 191-192), entre otras cuestiones.<sup>84</sup> Allí, sostiene que una aserción puede ser afirmativa (*'ijāb*) o negativa (*nafy*) y que cada una de ellas puede ser verdadera (*ṣadaq<sup>an</sup>*) o falsa (*kadhāb<sup>an</sup>*) (1983, IV, p. 191). Asimismo, señala que en una proposición categórica puede darse que, mediante la inserción de un carácter negativo como “*lā*”, “*laysa*” o “*ghayr*”, una proposición que era inicialmente falsa se vuelva verdadera o viceversa. Por ejemplo, afirmar que “Dios es diferente de Dios” (*'ilāh ghayr Allāh*) es una proposición falsa, pero si se inserta un carácter negativo para afirmar que “No hay más Dios que Dios” (*lā 'ilāh ghayr Allāh*), la proposición es verdadera. De acuerdo con el cordobés, esta operación es lo que se denomina “afirmación y negación”, pues la inserción del carácter negativo permite negar lo que se afirmaba en el primer enunciado que, considerado en sí mismo, resultaba falso (1983, IV, p. 191). Del mismo modo, es posible también extraer (*'ikhrāj*) el carácter negativo del primer enunciado para que la proposición sea verdadera, resultando, si tomamos el enunciado inicial, “Dios es Dios”.

Por otra parte, una proposición es condicional cuando se afirma o se niega algo bajo una cierta condición. Este enunciado puede ser, a su vez, (1) “conjuntivo” (*muttaṣil*) cuando se presenta la unión de una cosa con otra respecto de algo que se da o no se da, como al señalar que “si se pone el sol, es de noche” (*'in ghābat al-shams kān al-layl*), en el caso de la afirmación, o que “si el sol no saliera, no sería de día” (*'in lam taṭali 'a lam yakūn nahār*), en el caso de la negación. O puede ser (2) “disyuntivo” (*fāṣil*) cuando se señala

---

<sup>84</sup> A grandes rasgos, el capítulo trata el enunciado, los complementos de las palabras, que Ibn Ḥazm denomina “sufijos y fijaciones” (*lawāḥiq wa-rabī<sup>am</sup>*), verbos completos e incompletos, proposiciones categóricas y condicionales, proposiciones simples y variables, según el número de los sujetos y predicados que la componen, proposiciones diádicas y triádicas, según el número de sus términos, y las proposiciones determinadas, indeterminadas y singulares (*al-Akḥbār*, 1983, IV, pp. 190-195).

la separación de una cosa respecto de otra y cuando lo que se afirma en el sujeto resulta dudoso (*shakk*) en función de la división (*qasm*) del predicado del enunciado, como al señalar que “el cosmos es creado o es eterno” (*al-Akhhār*, 1983, IV, p. 192).

En el caso de al-Fārābī, se observa que sigue de cerca el texto aristotélico al sostener que “cada premisa (*qaḍiya*) afirma (*yuthabit*) una cosa acerca de otra, como si decimos: ‘Umar está yendo; o niega (*yanafī*) una cosa acerca de otra, como si decimos: Zayd no está yendo” (1988b, p. 155). Asimismo, al-Fārābī es, sin dudas, la referencia de Ibn Ḥazm en lo que refiere a los tipos de enunciados condicionales antes referidos e incluso a los ejemplos explicativos. En este sentido, en su comentario sostiene que los enunciados condicionales pueden **(1)** mantener la unión (*’itṣāl*) de una cosa con otra, como al indicar que “si el sol ha salido, es de día” (*’in ṭala ‘at al-shams, kān nahār<sup>an</sup>*), ya que a partir de la partícula “si” se subsume la existencia del día bajo la salida del sol (*kawn al-nihār bi-ṭulū‘a al-shams*). O pueden **(2)** mantener la separación (*’infiṣāl*) de una cosa respecto de otra, como al señalar que “en este momento es de noche o de día” (*hadhā al-waqt ‘immā layl wa- ‘immā nahār*), en tanto con el uso de la partícula “o” (*’immā*) se indica una separación entre el día y la noche (1988b, p. 156).

Finalmente, **(d)** las proposiciones, atendiendo a la relación entre el sujeto y el predicado que las constituyen, pueden ser: necesarias (*wājib*), posibles (*mumkin*) o imposibles (*mumtana ‘a*). Al respecto, Ibn Ḥazm sostiene en su *al-Akhhār* que:

Se sabe que los elementos de todas las cosas, es decir, sus divisiones, al informarse de ellas, son tres divisiones, no cuatro: lo **necesario**, que es lo que puede existir y es manifiesto, o es lo que debe existir, como el amanecer del sol en cada mañana, y lo que es similar a eso. Esto se denomina en la Ley “obligatorio y necesario”. Lo **posible**, que es lo que puede ser y lo que puede no ser, y esto es como si esperaríamos que lloviera mañana y lo que es similar a eso, y esto se denomina en la Ley “lícito y permitido”. Lo **imposible**, que es lo que [sucede cuando] no hay forma de que el hombre permanezca bajo el agua durante todo un día, o que viva un mes sin comer o caminar en el aire sin un artificio y lo que es similar a eso, y esto, si es evidente de un hombre, nos enseña que es un profeta y esta sección se denomina en la Ley: “ilícito y prohibido” (*al-Akhhār*, 1983, IV, p. 195).

واعلم أن عناصر الأشياء كلها، أي أقسامها، في الإخبار عنها، ثلاثة أقسام لا رابع لها: إما واجب وهو الذي قد وجد وظهر، أو ما يكون مما لا بد من كونه، كطلوع الشمس كل صباح، وما أشبه ذلك. وهذا يسمى في الشرائع: "الفرض واللازم". وإما ممكن وهو الذي قد يكون وقد لا يكون، وذلك مثل توقعنا أن تمطر غداً وما أشبه ذلك، وهذا يسمى في الشرائع: "الحلال والمباح". وإما ممتنع وهو الذي لا سبيل إليه كبقاء الإنسان تحت الماء يوماً كاملاً، أو عيشه شهراً بلا أكل أو مشيه في الهواء بلا حيلة وما أشبه ذلك، وهذه التي إذا ظهرت من إنسان علمنا أنه نبي وهذا القسم يسمى في الشرائع: "الحرام والمحظور".

Dicha clasificación de las proposiciones parece sugerir la posibilidad de establecer un paralelismo entre las modalidades de la lógica aristotélica<sup>85</sup> y las calificaciones deónticas de "obligatorio", "permitido" y "prohibido". Un trabajo reciente de Lameer (2019) se ha ocupado de estudiar dicho paralelismo según es presentado por Ibn Ḥazm en su *Taqrīb* (1983, IV, pp. 195-199) y en algunos de sus textos jurídicos, principalmente su *Ihkām fī 'uṣūl al-aḥkām* (1926), concluyendo que el cordobés propone una lectura *zāhirī* de las modalidades y sus interrelaciones y destacando que, más allá de que es uno de los primeros en ocuparse de esta cuestión –incluso antes que los lógicos del siglo XIV, como ha estudiado Knuuttila (1981)-<sup>86</sup> sus consideraciones no son suficientes para hablar de un "sistema" de lógica deóntica como una ramificación de la lógica modal aristotélica, probablemente debido a su formación limitada como lógico (2019, p. 127-128).

Para Ibn Ḥazm, entonces, lo "necesario" es lo que puede o debe existir, lo "posible" se relaciona con lo que puede ser o no ser, pero que aún no ha llegado a ser, y lo "imposible" es lo que no puede ni podrá ser.<sup>87</sup> De este modo, lo "posible" comprende el

---

<sup>85</sup> Aristóteles discute las modalidades en varios lugares, pero principalmente en *De Interpretatione* 12 y 13. *Vid.* McNamara (2014).

<sup>86</sup> Knuuttila (1981, pp. 225-248). Cabe destacar que, en realidad, existen menciones de las modalidades deónticas antes de Ibn Ḥazm en el comentario de al-Fārābī al *De Interpretatione* de Aristóteles (1981, p. 158), particularmente al pasaje correspondiente a 21a34-37, donde brevemente se sugiere que la obligación, la permisión y la prohibición están, de algún modo, a la par de la necesidad, la posibilidad y la imposibilidad: *cfr.* Lameer (1994, p. 240; 2019, pp. 115-118). Además, se ha sugerido que el persa amplía hacia "lo posible" en las proposiciones modales: en enunciados sobre lo posible o lo necesario, toma "todo B" en el sentido de "todo lo que actualmente es o puede posiblemente ser B" (Chatti y Hodges, 2020, p. 32). No obstante, Hodges (2019) ha concluido que al-Fārābī no ha sostenido tal afirmación, aunque sí creía que Aristóteles ampliaba a "lo posible" en algunas circunstancias. *Vid.* Hodges (2019, pp. 39-73).

<sup>87</sup> *Cfr.* Guerrero (2002, pp. 35-36).

ser futuro (o no ser) de lo que actualmente no es, y el no ser futuro (o ser) de lo que actualmente es, como ha sugerido Lameer (2019, p. 121).

Por otra parte, postula los siguientes paralelismos entre las modalidades aristotélicas y deónticas, como se observa en el texto previamente citado: entre lo “necesario” (*wājib*) y lo “obligatorio y necesario” (*farḍ wa-l-lāzim*), entre lo “posible” (*mumkin*) y lo “lícito y permitido” (*ḥalāl wa-l-mubāḥ*), y entre lo “imposible” (*mumtani‘*) y lo “ilícito y prohibido” (*ḥarām wa-l-maḥzūr*). A su vez, el cordobés subdivide las modalidades aristotélicas: lo necesario se divide en “lo que se conocía antes de que fuera, que debe ser” y “lo que era antes de que fuera necesario que fuera sin interrupción”; lo posible se divide en “probable” (*qarīb*), “improbable” (*ba‘īd*) y “adecuado” (*maḥḍ*); y lo imposible se divide en “lo imposible por adición” (*mumtani‘ bi-l-‘iḍāfat*), “lo imposible por costumbre” (*mumtani‘ fī-l-‘ādat*), “lo imposible por el intelecto” (*mumtani‘ fī-l-‘aql*) y “lo imposible absoluto” (*mumtani‘ muṭlaq*). También subdivide las modalidades deónticas relacionadas con lo posible: lo permitido (*mubāḥ*) se divide en “recomendado” (*mustaḥabb*), “desaprobado” (*makrūh*) y “indiferente” (*mustaw<sup>in</sup>*) (*al-Akḥbār*, 1983, IV, pp. 195-197). De acuerdo con Lameer (2019, p. 122, nota 21), esta subdivisión de lo posible parece retrotraerse hasta Amonio a través de la lógica desarrollada por la Escuela de Bagdad (1981, p. 89-90), donde la distinción se explica entre lo posible “por la mayor parte” (*hōs epi to polu*), lo posible “equivalente” (*epi isēs*) y lo posible “por la menor parte” (*ep’ elatton*).<sup>88</sup>

A propósito de la relación entre lo “obligatorio y necesario”, lo “lícito y permitido” y lo “ilícito y prohibido”, Ibn Ḥazm señala que se caracteriza por darse una disyunción en la que solo una de estas calificaciones puede ser verdadera a la vez:

Es como cuando dices: esta cosa es obligatoria, o es permitida indiferente, o es permitida recomendada, o es permitida desaprobada, o está prohibida, Y estas partes, como ves, completan la oposición, es decir, cada una de las partes es diferente de las otras y constituyen todas ellas una división completa (*al-Burhān*, 1983, IV, p. 250).<sup>89</sup>

ونحو قوله: هذا الشيء إما واجب وإما مباح متساو وإما مباح مستحب وإما مباح مكروه وإما حرام وهذه الأقسام كما ترى تامة التعاند أي كل قسم منها مخالف لسايرها وقسمت تامة مستوفاة.

<sup>88</sup> Vid. Amonio (2014, p. 104, 1-5).

<sup>89</sup> Cfr. Ramón Guerrero (2014, p. 104).

Que la disyunción sea descrita como “completando la oposición” significa que son mutuamente exclusivas. Además, el cordobés señala que la disyunción es completa, es decir, que no hay otras alternativas más que las tres modalidades mencionadas.<sup>90</sup>

Existe aún otra dimensión de las modalidades aristotélicas y deónticas que es necesario traer a colación para comprender su desarrollo en Ibn Ḥazm, más allá de que no pretendemos agotar su tratamiento en este pasaje de nuestro trabajo, pues no constituye nuestro foco de interés principal. Algunas de las modalidades mencionadas constituyen lo que en la teoría legal islámica se denomina las “cinco calificaciones” (*al-aḥkām al-khamsa*): (1) lo “obligatorio” o el “deber” (*wājib, farḍ*), que abarca acciones tanto individuales, como la oración ritual, como colectivas, como la *jihād*, cuyo cumplimiento es recompensado y cuya falta implica un castigo; (2) lo “recomendado” (*mustaḥabb, mandūb*), que representa un acto cuyo cumplimiento supone una recompensa pero cuya omisión no requiere de castigo; (3) lo “permitido” (*mubāḥ*), referido a los actos cuya realización o incumplimiento es igualmente legítimo y no implica recompensa o penalización; (4) lo “desaprobado” (*makrūh*), que conlleva recompensa cuando se omiten ciertos actos, pero no castigo cuando se cometen; (5) y lo “prohibido” (*ḥarām*), que refiere a los actos cuyo incumplimiento supone un castigo.<sup>91</sup> Ibn Ḥazm considera esta dimensión estrictamente jurídica de las modalidades cuando se ocupa de algunas de ellas en su *Iḥkām* (1926, I, p. 43), donde señala, entre otras cosas, que *farḍ, wājib* y *lāzim* son sinónimos.<sup>92</sup> Además, expresa que todos aquellos asuntos que no son mencionados en los textos revelados carecen de sentido ya que, todo lo que Dios no ha declarado prohibido (*ḥaram*) a través de su Profeta, en realidad lo ha permitido (*ḥilal*) (1927, IV, p. 140). Como ha señalado Lameer al respecto (2019, p. 124), esto significa que, si no hay ninguna regla por la cual una acción determinada está prohibida, esto debe ser tomado como suponiendo que, implícitamente, está permitida, sin que sea necesario establecer previamente que no es obligatoria tampoco. Tales consideraciones

---

<sup>90</sup> Vid. Lameer (2019, p. 123), donde se explica que la relación entre las calificaciones legales mencionadas se establece, según señala el cordobés en su *al-Iḥkām* (1927, V, p. 105), una disyunción que se prueba como exhaustiva por medio de una *reductio ad impossibile*.

<sup>91</sup> Vid. Schacht (1982, pp. 120-123) y Hallaq (1997, pp. 40-42).

<sup>92</sup> Por cierto, de acuerdo con Hallaq (1997, p. 40), los ḥanafíes distinguen a *wājib* y *farḍ* como dos categorías de lo “obligatorio”: la primera refiere a una norma legal a la cual se llega por medio de evidencia cierta, y la segunda es determinada por medio de evidencia probable.

obedecen, claramente, a la perspectiva *zāhirī* con la que Ibn Ḥazm procedía a interpretar los textos de forma literal,<sup>93</sup> obviando el recurso de la analogía (*qiyās*) que constituía una desviación del sentido de la palabra de Dios y el Profeta para el cordobés.

Asimismo, respecto del tratamiento de la silogística en *al-Burhān*, las modalidades aristotélicas y las deónticas no aparecen asociadas a los ejemplos jurídicos allí presentados (1983, IV, p. 240-243). Por el contrario, estas son tratadas como si fueran términos de una lógica de predicados en lugar de operadores lógicos. En este sentido, las proposiciones en la lógica predicativa tienen un valor de verdad (verdadero/falso), mientras que las proposiciones deónticas no lo tienen (Lameer, 1994, p. 244-245; 2019, pp. 117, 127).

Hemos dicho que Ibn Ḥazm se ocupa de forma sintética de las clases de proposiciones antes de enfocarse en la conversión de estas. La primera distinción que realiza al respecto es entre proposiciones “simples” (*basā’it*) y “variables” (*mutagayirāt*). Las simples son aquellas en las que se alcanza un significado de aquello sobre lo que se predica (*mukhabar*) a partir de la afirmación o la negación de un atributo (1983, IV, p. 220). Es decir que el enunciado “todas las personas están hablando” es una proposición simple conformada por cuatro términos, un sujeto con un nombre definido (“las personas”) y un indicador de cantidad universal (“todas”), y un predicado con dos verbos definidos que constituyen el atributo o aquello que se predica de “todas las personas”. En este caso, se daría, como afirma Aristóteles en *Sobre la interpretación*, que un enunciado asertivo singular debe siempre afirmar o negar un predicado singular de un sujeto singular (17a16-17). Y, de este modo, dicho enunciado conformaría una aserción simple (ἀπλή) entendida como “un sonido significativo acerca de si algo se da o no se da, con arreglo a la división de los tiempos” (17a23-24).

Ahora bien, en su *al-Akhhbār*, Ibn Ḥazm expresa que:

Se sabe que si el predicado es uno y los sujetos son muchos, entonces son proposiciones múltiples, como si dices: ‘el rey, el [ser] humano y el genio son vivientes’. Entonces, estas son tres proposiciones, y si el sujeto es uno y los predicados son muchos, entonces es una proposición singular, como si dices: ‘el alma del hombre es viviente, racional, mortal y noble sobre un cuerpo que acepta la forma erguida’; si todo eso estuviera separado o cada uno de los predicados

---

<sup>93</sup> Trataremos específicamente esta cuestión en la sección 3.5.

[de la proposición] fuera autónomo, son **proposiciones variables** (*al-Akḥbār*, 1983, IV, p. 192-193).

واعلم أن المحمول إذا كان واحداً والموضوعات كثيرة فهي قضايا كثيرة كقولك: الملك والانسى والجني أحياء. فهذه ثلاث قضايا، وإذا كان الموضوع واحداً والمحمولات كثيرة فهي قضية واحدة كقولك: نفس الإنسان حية ناطقة مية مشرقة على جسد يقبل اللون منتصب القامة؛ فإن فرقت كل ذلك أو كان كل محمول منها مستغنياً بنفسه كانت قضايا متغايرة.

Entendemos que aquí el cordobés refiere, en primer lugar, a aquellos enunciados asertivos singulares definidos por Aristóteles y la negativa del estagirita de reconocer la existencia de enunciados compuestos (17a16-17, 21-23), pues sostiene que cualquier aserción se reduce, en definitiva, a una combinación de afirmaciones o negaciones unidas por conjunciones. De este modo, una conjunción sería un acoplamiento de aserciones sin más unidad intrínseca que la secuencia de oraciones en una sentencia larga.<sup>94</sup> Si nos remitimos al ejemplo de Ibn Ḥazm, de la proposición conformada por un predicado (“son vivientes”) y muchos sujetos (“el rey, el ser humano y el genio”) –o, para ser más exactos, un sujeto constituido por tres nombres- se predica que (1) “el rey es viviente”, (2) “el [ser] humano es viviente” y (3) “el genio es viviente”, es decir, tres proposiciones simples o tres afirmaciones que, combinadas y unidas por conjunción, conforman una aserción compuesta.

Ahora bien, respecto de lo que el cordobés denomina proposiciones variables (*mutagayirāt*), entendemos que se hace necesario considerar con detenimiento lo referido por Aristóteles en *De Interpretatione* 17a8-24, puesto que no necesariamente lo que indica Ibn Ḥazm nos permite, sin más, asociar las proposiciones variables a las aserciones compuestas. Digamos, entonces, que para Aristóteles existen dos tipos de unidad en los enunciados, (1) una es la de los enunciados en sí mismos, como en el ejemplo “Sócrates camina”, (2) y la segunda tiene lugar en una suerte de imposición mediante la introducción de una conjunción, como en el ejemplo “Sócrates está sentado y Platón está de pie”, donde “y” unifica lo que claramente son dos enunciados. Esto sucede con los silogismos hipotéticos que constan de varios enunciados unificados mediante una conjunción condicional, como al decir “si es de día, el sol está por encima de la tierra”, donde “si” funciona como conjunción condicional que unifica dos sentencias.

---

<sup>94</sup> Cfr. Amonio (2013, pp. 84-85).

Del enunciado que es uno en sí mismo (**1**), y además anterior al que es uno por conjunción, unos son afirmativos (**a**) y otros negativos (**b**). Las afirmativas son anteriores en su expresión a las negativas porque se convierte en negativa incorporando una partícula negativa y es necesario que el enunciado que recibe la adición preexista respecto de la que es completada por la adición.

Luego, Aristóteles insiste sobre la necesidad de que un enunciado sea completado por algo más que la inflexión del verbo para que sea un enunciado asertivo. Es necesario que haya algo más sobre lo que el verbo realiza la aserción significando el ser o el no ser. Afirma que es necesario que el término predicado sea un verbo o la inflexión de un verbo, mientras que el sujeto no es siempre un nombre, el caso de un nombre o un nombre indefinido, sino que es a veces una frase que consta de varios nombres (17a9-14). Afirma, como ya hemos señalado, que las aserciones simples son aquellas en las que se afirma o se niega algo acerca de algo según la división de los tiempos (17a23-24). En relación con ello, trata aquellas aserciones más complejas que las simples en las que se indica más de una cosa acerca de algo (17a 9) y que no serían simples sólo en función de que, por ejemplo, varios atributos o accidentes se prediquen de una cosa consecutivamente. En efecto, estas aserciones no singulares constituyen proposiciones simples en tanto están formadas por varias aserciones singulares unidas por una conjunción. De este modo, afirmar o negar una cosa acerca de varias cosas o afirmar o negar varias cosas acerca de una cosa, serían de igual modo *un* enunciado afirmativo o *un* enunciado negativo. Como consecuencia de ello, una aserción compuesta sería la constituida por aserciones simples unidas por conjunción (17a22-23).

Aristóteles realiza, asimismo, una distinción entre aserciones que son singulares (**1**), que “**(A)** indican una sola cosa o **(B)** que tienen unidad gracias a una conjunción”, y aserciones que son múltiples (**2**), que “**(A)** no indican una sola cosa o **(B)** que no van unidas por conjunción” (17a15-16). De acuerdo con Amonio, esta segunda distinción (**2**) referiría no al modo de expresión de una aserción, como en el primer caso (**1 A-B**), sino a la significación de sus términos, indicando que el significado puede ser uno o múltiple. En efecto, cuando los términos que conforman una proposición se predicán de una naturaleza única, esta es *una*, incluso si el sujeto de ella, el predicado o ambos, es una definición completa en lugar de un nombre. Este es el caso del ejemplo dado por Amonio: “el animal racional mortal es una esencia viviente sensible” (2013, p. 79). Entonces, una proposición sería múltiple cuando cualquiera de los términos tiene varios significados y, por lo tanto, habría tantas proposiciones como significados sean

indicados, incluso si los significados múltiples se expresan mediante un solo nombre, como en el caso de “Ajax luchó con Héctor”, donde no se indica de forma clara a cuál de los Ajax se refiere.

Por otra parte, esto no implica, necesariamente, que una proposición simple o compuesta pueda ser, a su vez, singular o múltiple de acuerdo con la segunda distinción que hace Aristóteles (17a16-17). Un enunciado asertivo singular tiene unidad por conjunción no cuando se trata de enunciados cuya expresión indica una unidad accidental sólo en función de la conjunción, es decir, cuando decimos consecutivamente que “Sócrates está sentado y Alcibiades está de pie”, sino cuando se presentan como silogismos hipotéticos en un modo condicional o disyuntivo, por ejemplo: “el universo es eterno o creado”.

**(2 A):** Aserciones acerca de lo universal en relación con la naturaleza única de muchas cosas que son predicadas de todas ellas o en referencia a aquellas proposiciones que usan una definición como sujeto o predicado, pues también pueden significar muchas cosas.

**(2 B):** Aserciones cuya aparente unidad no es causada por una conjunción, como “es de día, hay luz, no es de día, es de noche”.

Volviendo al texto de Ibn Ḥazm, ya hemos señalado más arriba la relación entre proposiciones simples y compuestas respecto de los dos ejemplos allí presentados. Luego, adicionalmente, al referirse a las proposiciones variables parece distinguirlas respecto de las singulares y las múltiples, postulando acerca del segundo ejemplo que (a) si fuera separado (*farraqtu*) o (b) si cada predicado fuera “autónomo” (*mustaghani<sup>an</sup> bi-nafsih*) conformarían proposiciones variables. Entonces, en primer lugar, entendemos que se sugiere que (a) es posible separar el enunciado en dos aserciones: en la primera, los atributos “viviente”, “racional”, “mortal” y “noble” se predicán del “alma del hombre”; en la segunda, “la forma erguida” se predica del “cuerpo [del hombre]”. Por otra parte, entendemos que el término *mustaghani<sup>an</sup>*, de la raíz *ghaniā*,<sup>95</sup> remite a la “suficiencia” de los predicados del enunciado tomados por separado, refiriéndose particularmente al significado de ellos. De modo tal que, en este caso, la proposición del

---

<sup>95</sup> Se puede consultar un uso similar semejante de *mustaghani<sup>an</sup>* en el comentario de al-Fārābī al *De Interpretatione* (1988d, p. 95; 1981, p. 231-232), donde se utiliza dicho término para significar la “suficiencia” de la sustancia (*jawhar*) para existir (*wujūd*) en función de que no necesita accidentes (*‘arād*) puesto que sus accidentes pueden cambiar pero su ser no se disminuye (*yunaqaṣ*) cuando uno de dichos accidentes deja de ser inherente a ella.

segundo ejemplo es “variable” en cuanto a los significados posibles que se extraen de considerar sus elementos por separado y la capacidad de significación de los predicados que la componen tomados en sí mismos.

Finalmente, en relación con la importancia del verbo para que sea posible aseverar algo acerca de algo, como lo indica Aristóteles (17a10-11), Ibn Ḥazm afirma que:

El verbo no determina una proposición hasta que se completa, ya sea largo o corto, como si dices ‘el hombre compuesto de un cuerpo recibe la forma y el alma viviente, racional y mortal mueve su mano con un cuerpo definido de la extremidad, y en su extremidad hay un cuerpo fluido contrario al color de la superficie de su cuerpo en su mano, y escribe en esa superficie trazos cuyos significados comprende’, entonces todo esto es **equivalente** a decir ‘el hombre es escriba’ (*al-Akhbār*, 1983, IV, p. 193).

الكلام لا يسمى قضية حتى يتم، وسواء طال أو قصر، كقولك الإنسان المركب من جسد يقبل اللون والنفس حية ناطقة ميةته يحرك يده بجسم محدد الطرف، وفي طرفه جسم مائع مخالف للون سطح جسمه في يده، يخط في ذلك السطح خطوطاً تفهم معانيها، فكل هذا مساو لقولك إنسان كاتب.

En efecto, Ibn Ḥazm sostiene que el verbo es lo que determina que una sentencia se constituya, lo que causa que el predicado sea, efectivamente, predicado de un sujeto, puesto que, si no hubiese verbo, ni el sujeto ni el predicado serían tales. Es, entonces, mediante el verbo que una sentencia se convierte en aseveración. De este modo, una definición puede incluir varios verbos hasta que se completa el significado, en este caso “el hombre es escriba”.

#### **2.4.3.2. La conversión de las proposiciones y otras operaciones lógicas.**

Aunque no encontramos en Aristóteles, tampoco en al-Fārābī, una definición de ἀντιστρέφειν,<sup>96</sup> Ibn Ḥazm afirma que la conversión (*'aks*) es “trocar” (*taja 'al*)<sup>97</sup> los

<sup>96</sup> Ross (1957, p. 293) distingue seis usos de ἀντιστρέφειν en los *Analíticos*.

<sup>97</sup> Lane (1968, p. 431) explica que la raíz “J’-L” refiere a “hacer/crear una cosa a partir de otra”, por ejemplo, hacer de una pareja un matrimonio. En este sentido, se puede decir que se crea algo nuevo a partir de algo preexistente. El sentido de “trocar” o “alterar”, que le otorgamos en la traducción, refiere a hacer/crear algo para que esté en un estado o condición alterada, novedosa respecto de su estado previo, como en Corán, XV: 74: “hicimos (*ja 'alnā*) que lo de abajo sea lo de arriba e hicimos que cayera sobre ellos una lluvia de piedras de arcilla”.

términos de una proposición, es decir, el sujeto y el predicado o, como ya hemos señalado que refiere el mismo autor, “lo que se predica” (*khabar*) y “aquello sobre lo que se predica” (*mukhabar*).

De este modo, la función lógica de la conversión es brindar la prueba del valor de aquellas proposiciones conformadas por aserciones afirmativas, negativas, universales y particulares. Según lo indica el mismo Aristóteles, y hemos observado lo propio en Ibn Ḥazm, los silogismos asertóricos emplean cuatro tipos de proposiciones: (a) proposiciones negativas universales, (b) proposiciones afirmativas universales, (c) proposiciones negativas particulares, (d) proposiciones afirmativas particulares.<sup>98</sup>

Para el cordobés, es necesario que (a) se invierta la proposición negativa universal, como en “ninguna persona es piedra, ninguna piedra es persona” (*al-Burhān*, 1983, IV, p. 223, 25a6-7). En relación con ello, según expresa Ibn Ḥazm, parecería que todo aquello que es convertible universalmente sería convertible particularmente, pues al afirmar una cosa acerca del todo también sería predicable la afirmación respecto de cada una de sus partes. Esto sucedería en el caso de los individuos respecto de la especie, ya que “cada individuo de ella es llamado con el nombre de la especie porque cada ser humano se llama en su esencia ‘hombre’, y la especie también se denomina ‘hombre’” (1983, IV, p. 224). Sin embargo, en este caso no es posible la convertibilidad de las proposiciones negativas particulares (c), pues expresar que “alguna piedra no es hombre” y, al invertirla, que “algún hombre no es piedra” resulta falso. Queda claro aquí que, tanto para el cordobés como para Aristóteles (25a12-14), la negativa particular no es convertible, más allá de que el ejemplo presentado sea falso en su proposición inicial. En este sentido, un ejemplo más claro de ello sería “algún animal no es hombre”, puesto que la proposición convertida no tendría el mismo valor de verdad que aquella que se convierte, como apunta el propio al-Fārābī en su *al-Qiyās* (1988b, p. 123; 2020, p. 122):

Cuando decimos ‘algún animal no es humano’, su verdad no se preserva cuando es invertida, tanto cuando su cantidad es preservada o cuando es cambiada. Pues

---

<sup>98</sup> Con el objetivo de poder retomar luego los criterios de conversión de las proposiciones para analizar el establecimiento de los modos en las figuras, tendremos en cuenta las denominaciones latinas utilizadas por la escolástica medieval para designar dichos modos sobre la base de las letras asignadas a las proposiciones: afirmativa universal (A), negativa universal (E), afirmativa particular (I) y negativa particular (O).

ninguno de los dos enunciados ‘algún humano no es animal’ y ‘ningún humano no es animal’ es verdadero junto a [la proposición inicial].

كقولنا: حيوان ما ليس بإنسان، فإنه إذا انقلبت لم تحفظ الصدق، لا عند ما تبقى كميتها ولا إذا تبدلت، فإنه ليس يصدق معه: لا قولنا إنسان ما ليس بحيوان ولا قولنا: ولا إنسان واحد حيوان.

En el mismo sentido, afirmar que “todo hombre es viviente” y, si se invirtiera particularmente, que “algún viviente es hombre” sí permitiría transponer el valor de verdad de la proposición inicial a la proposición consecuente. Al respecto, señala Ibn Ḥazm que “no todo lo que es necesario para lo particular es necesario para lo universal. No ves eso si dijiste: ‘todo viviente es hombre’ [que resulta] falsa, pues el ángel es viviente y no es hombre, y el elefante es viviente y no es hombre” (1983, IV, p. 224). No obstante, queda claro por lo dicho que es posible la conversión de lo afirmativo universal (**b**), como sucede en el caso de las proposiciones afirmativas universales cuyos términos son equivalentes (*masāwī*) en la conversión. Por esta razón, la conversión de las proposiciones ‘todo viviente es sensible’, ‘todo [ser sensible] es viviente’, ‘algún [ser] sensible es viviente’ resultan verdaderas al verificarse en lo equivalente (*masāwī*). Si nos detenemos en estas tres proposiciones, recurriendo a variables literales para representarlas (A: viviente; B: sensible), su convertibilidad sería la siguiente:

(1) En todo A se da B, entonces en todo B se da A.

(2) En todo A se da B, entonces en algún B se da A.

Siguiendo el razonamiento de Ibn Ḥazm, la **primera conversión** sería falsa por dos razones: la primera, porque las proposiciones afirmativas universales no se invierten universalmente, sino particularmente; y la segunda, porque no se verifica su convertibilidad considerando la equivalencia de los términos que componen la proposición, concretamente respecto de su cuantificación, pues sucede que el término A es más general que el término B. La **segunda conversión** es verdadera ya que la proposición afirmativa universal se invierte particularmente. En este sentido, si asumiéramos que la conversión consecuente no fuera el caso, ello implicaría que ‘ningún [ser] sensible es viviente’. Esta proposición podría ser convertida universalmente resultando ‘ningún viviente es sensible’ y esto implicaría que la proposición ‘todo viviente es sensible’ fuera compatible con ‘ningún viviente es

sensible’, lo cual es imposible. Por lo tanto, si la proposición ‘todo viviente es sensible’ es verdadera, la consecuente ‘algún [ser] sensible es viviente’ también sería verdadera. Ahora bien, si bien encontramos este hilo de razonamiento tanto en Aristóteles (25a17-19) como en al-Fārābī (1988b, pp. 163-164), Ibn Ḥazm lo expresa implícitamente al proporcionar estas tres proposiciones como ejemplo y al coincidir con el filósofo persa en relación con la no-equivalencia de los términos para probar que las proposiciones afirmativas universales no se invierten universalmente. Para ser más exactos, el cordobés afirma que la conversión de las proposiciones afirmativas universales resulta falsa cuando:

El adjetivo es más general que el sustantivo o más específico que este, así como hemos presentado; en cuanto al **más general**, se trata de lo que has dicho: ‘todo hombre es viviente’, en cuanto **al específico**, sería como si dijéramos: ‘todo médico es hombre’, entonces si se invirtiera, y dices: ‘algunos hombres son médicos’, sería verdadero, y si dijeras: ‘todas las personas son médicos’, sería falso. Por esta razón, por eso hemos intentado invertirlo particularmente porque no es cierto en todo esto sobre cada caso, ya sea general, específico o equivalente (1983, IV, p. 224).

إذا كان الوصف أعم من الموصوف أو أخص منه كما قدمنا؛ فأما الأعم فنحو قولك: كل إنسان حي وأما الأخص فكقولنا: كل طبيب إنسان، فإذا عكست وقلت: وبعض الناس أطباء صدقت ولو قلت: وكل الناس أطباء كذبت، فلهذا قصدنا إلى عكسها جزئية لأنها تصدق في كل ذلك أبداً على كل حال من عام أو خاص أو مساو

Resulta claro, entonces, que la proposición afirmativa es necesario que se invierta particularmente **(d)**, como lo indica el mismo Aristóteles (25a9), por ejemplo: “algunas personas son gramáticos” se invierte particularmente al expresar que “algunos gramáticos son personas” (1983, IV, pp. 224-225).

Una vez presentados los argumentos de la convertibilidad de **(a)**, **(b)** y **(d)**, Ibn Ḥazm presenta ejemplos del ámbito jurídico para explicar la aplicabilidad de esta operación lógica a la argumentación en este tipo de discurso. Respecto de las proposiciones negativas universales **(a)** indica que, “si es cierto que ‘ninguna de las bebidas intoxicantes está permitida’, entonces ‘ninguna cosa de lo que está permitido es intoxicante’, y si se invirtiera particularmente, también se verificaría” (1983, IV, p. 225)

dado que la proposición consecuente sería ‘algo de lo permitido no es intoxicante’.<sup>99</sup> Luego, en cuanto a las proposiciones afirmativas universales **(b)**, ejemplifica señalando que “si ‘a todo progenitor se debe obediencia’, entonces ‘algún deber es obedecer al progenitor’”, pues se invierte particularmente, como hemos señalado más arriba, y, según el argumento del mismo cordobés, “si se lo invirtiera universalmente resultaría falso, porque [en realidad] debiera mostrársele obediencia a la madre, al califa, al sabio, al virtuoso, al vecino, y ninguno de estos es un progenitor” (1983, IV, p. 225). Lo interesante de este último argumento es que no sólo señala que la consecuencia lógica de la proposición resultante sería falsa, pues ‘todo deber es obedecer al progenitor’ no expresa la misma verdad que ‘a todo progenitor se debe obediencia’, sino que también se afirma dicha *falsedad* en relación con la aplicabilidad estrictamente jurídica de dicha proposición, es decir, la obediencia debida a la madre, al califa, al sabio, al virtuoso y al vecino. Ninguno de estos, retomando el razonamiento lógico, expresan una parte del término “progenitor” respecto del cual se predica la “universalidad”.

Finalmente, en referencia a las proposiciones afirmativas particulares **(d)**, indica que, “si [respecto de] ‘algunos infieles, está permitido derramar su sangre (*mubāḥ al-damm*)’, entonces ‘algunos cuya sangre está permitido [derramar] (*al-mubāḥ dimmā’whum*) son infieles’”. Siguiendo el argumento utilizado anteriormente acerca de **(b)**, señala que, si **(d)** se invirtiera universalmente afirmando que “todo aquel cuya sangre está permitido [derramar], es infiel”, la proposición sería claramente falsa “porque está permitido [derramar] la sangre el adúltero casado (*al-thānī al-muḥṣan*),<sup>100</sup> y no así el infiel” (1983, IV, p. 226). Nuevamente, el argumento es lógico-jurídico en tanto no se ofrece una referencia arbitraria (el adúltero) sino que refiere al contexto específico de aplicabilidad de la proposición.

---

<sup>99</sup> Vale la pena aclarar que la cuestión de la prohibición del consumo de alcohol en el islam es una de las que mayores discusiones ha despertado entre los juristas musulmanes. Sobre las consideraciones del cordobés sobre este tema, donde también se puede observar su utilización de la silogística, se puede consultar: *Risālat al-Talkhīṣ* (ed. ‘Abbās, 1983, III, pp. 143-184); y *al-Nubdha fī uṣūl al-fiqh al-zāhirī* (ed. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī, 1940). Además, sobre el consumo de vino en *al-Talkhīṣ*, vid. Lange (2013, pp. 429-453), y en *al-Nubdha*, vid. Sabra (2013, pp. 97-160), donde se encuentra una traducción del texto.

<sup>100</sup> De acuerdo con Lane (1968, II, p. 587), literalmente “un hombre obligado, por estar casado, a abstenerse de aquello que es ilícito o indecoroso”.

Como ya hemos señalado, al ocuparse de la clasificación de las proposiciones en su *al-Akḥbār* (1983, IV, pp. 195-199), Ibn Ḥazm sugiere la posibilidad de establecer un paralelismo entre las modalidades de la lógica aristotélica y las calificaciones deónticas de “obligatorio”, “permitido” y “prohibido”. Al respecto, luego de tratar la conversión de las proposiciones categóricas, aborda lo propio en el caso de las modalidades aristotélicas (1983, IV, pp. 225-227), cuestión cuyo análisis no profundizaremos aquí sino que trataremos oportunamente en la segunda parte de nuestro trabajo allí donde esbozemos su aplicabilidad al ámbito jurídico.

#### **2.4.3.3. Las tres figuras de la demostración.**

Aristóteles en los *Analíticos Primeros* determina tres figuras (σχῆμα) del silogismo según la consideración de la posición del término medio en las premisas. De este modo, el término medio podría ser (a) sujeto en la premisa mayor y predicado en la menor (25b26-26b33), (b) predicado en la mayor y predicado en la menor (26b34-28a9), o bien, (c) sujeto en la mayor y sujeto en la menor (28a10-29a18). Recordemos, asimismo, que se puede distinguir, además, una cuarta figura, según este criterio, donde el término medio es (d) predicado en la premisa mayor y sujeto en la menor, pero que no fue señalada por Aristóteles sino por Galeno de Pérgamo (ca. 130-ca. 200 d.C.). Avicena (980-1037) parece ser, entre los filósofos árabes, el primero en considerar la existencia de una cuarta figura,<sup>101</sup> aunque se encuentra en discusión la posible existencia de una obra de al-Fārābī en la cual habría discutido y rechazado la cuarta figura del silogismo.<sup>102</sup>

Tanto en su *al-Qiyās* (1988a, pp. 127-136) como en su *al-Qiyās al-ṣaghīr* (1988b, pp. 159-166), al-Fārābī lista los modos (*durūb*) de los pares de premisas categóricas en cada una de las tres figuras según la posición del término medio, produciéndose que las dos premisas sean (1) ambas universales, o (2) ambas particulares, o (3) ambas indeterminadas (*mahmulatān*), o que (4) la premisa mayor sea universal y la menor

---

<sup>101</sup> Avicena (1964, pp. 106-107).

<sup>102</sup> Ibn al-Ṣalāḥ (1181-1245) señaló que la cuestión de la cuarta figura ya había sido problematizada por al-Kindī (801-873) y al-Fārābī antes de Avicena. Es quien nos ha informado, además, de la existencia del mencionado tratado de al-Fārābī. Aunque en los comentarios del filósofo persa a los *Analíticos Primeros* que han llegado hasta nosotros no se discute explícitamente la posibilidad de la cuarta figura, Lameer (1994, pp. 123-126) ha llamado la atención sobre su aceptación implícita de esta figura en su comentario de *Analíticos Primeros* I.7.

particular, o que (5) la premisa mayor sea particular y la menor universal, o que (6) la premisa mayor sea indeterminada, o que (7) la premisa mayor sea indeterminada y la menor universal, o que (8) la premisa mayor sea particular y la menor indeterminada, o que (9) la premisa mayor sea indeterminada y la menor particular. A su vez, a los criterios de cantidad agrega los de calidad, es decir, si las premisas son afirmativas o negativas, resultando que puedan ser (1) ambas afirmativas, o (2) ambas negativas, o que (3) la premisa mayor sea afirmativa y la menor negativa, o que (4) la premisa mayor sea negativa y la menor afirmativa (1988a, p. 127). Asimismo, trata los modos de los silogismos productivos teniendo en cuenta las denominadas “condiciones de productividad” (*nattaj*), es decir, las combinaciones posibles de premisas según los criterios de cantidad y calidad que producen conclusiones verdaderas y, por lo tanto, silogismos válidos.<sup>103</sup> Como consecuencia de ello, enumerará catorce modos categóricos productivos en las tres figuras (1988a, pp. 127-128).

En línea con Aristóteles y al-Fārābī, Ibn Ḥazm afirma la existencia de tres figuras posibles en consideración de la posición del término medio en las premisas:

Es sabido que las figuras de la demostración no están compuestas sino sólo de tres, en referencia a<sup>104</sup> las formas de las uniones sobre las que se basa la demostración, porque necesariamente el término medio debe ser (a) predicado en la premisa primera y sujeto en la segunda, o debe ser (b) predicado en cada una de las dos, o **debe ser** (c) sujeto en cada una de las dos. No hay camino en el orden del intelecto hacia una cuarta división de uno de los modos, decididamente.

فاعلم الآن أن أشكال البرهان لا تكون إلا ثلاثة، نعني بأشكاله صور القرائن التي يقوم منها البرهان، لأنه لا بد من أن يكون الحد المشترك محمولاً في المقدمة الواحدة وموضوعاً في الثانية، أو يكون محمولاً في كل واحدة منهما أو يكون موضوعاً في كل واحدة منهما؛ ولا سبيل في رتبة العقل إلى قسمة رابعة بوجه من الوجوه البتة.

<sup>103</sup> Como han observado Hodges y Chatti (2020, p. 48, notas 72 y 73), al-Fārābī ignora en algunos casos las sentencias indeterminadas, aunque el cálculo que elabora parece ser correcto, lo cual resulta confuso. Según los autores, esto puede deberse a que el persa se limita a copiar los cálculos de la fuente que pudiera haber utilizado, que podrían ser Filópono (*In Aristotelis Analytica Priora Commentaria*, ed. M. Wallies, Berlin: Reimer, 1905, p. 70, 1-21) o Prōbā (Van Hoonacker, A. (1900, pp. 70-116).

<sup>104</sup> Literalmente, “‘significando con sus figuras [de la demostración]’ las formas de las uniones”.

De este modo, la conformación de las tres figuras podría resumirse en el siguiente esquema:

	1° Figura	2° Figura	3° Figura
Premisa Mayor [PM] (o segunda [P <sup>2</sup> ])	M es P	P es M	M es P
Premisa Menor [Pm] (o primera [P <sup>1</sup> ])	S es M	S es M	M es S
Conclusión	S es P	S es P	S es P

Como puede observarse en el cuadro anterior, el orden de la premisa mayor y la premisa menor están invertidos. En efecto, los términos se encuentran dispuestos de esta manera en la estructuración de las figuras de la demostración para Ibn Ḥazm. Como veremos más adelante en los ejemplos jurídicos y metafísicos ofrecidos, el término menor se presenta en primer lugar y el término mayor en segundo lugar. En la definición de la posición del término medio en las premisas pareciera, a simple vista, que se describe la cuarta figura (“predicado en la premisa primera y sujeto en la segunda”). Sin embargo, si consideramos que no se explica a qué corresponde la “premisa primera” y la “premisa segunda”, se comprende, al compararlos con los ejemplos ofrecidos, que:  $PM=P^2$  y  $Pm=P^1$ .

Ahora bien, antes de considerar los modos válidos de silogismos en cada una de las tres figuras según las variables de calidad y de cantidad aplicadas a las premisas que los conforman, el cordobés enuncia un conjunto de reglas que determinarán dichos modos válidos de silogismos compuestos por proposiciones categóricas y modales (1983, IV, p. 229). Tales reglas serían equivalentes a las “condiciones de productividad” de al-Fārābī, aunque Ibn Ḥazm no las distingue en estos términos sino que presentan un carácter más general. Estas son las siguientes:

- a) El término medio no “emerge” (*yakhruj*) en la conclusión, sino que esta debe estar constituida por el término “más cercano” (*'aql*) y el “más alejado” (*'ab'ada*).

- b) Si una de las dos premisas es indeterminada y la otra es determinada, la conclusión debe ser indeterminada.
- c) Si una de las premisas es particular, la conclusión debe ser particular.
- d) Si una de las premisas es singular, la conclusión debe ser singular.
- e) Si una de las premisas es negativa, la conclusión debe ser negativa.
- f) Si una de las premisas es particular o singular y la otra premisa es singular, la conclusión debe ser particular negativa o singular negativa. Por ejemplo, al afirmar: ‘ninguna de las personas es piedra’, ‘Zayd [forma parte] de las personas’, entonces ‘Zayd no es piedra’.
- g) Si una de las premisas es necesaria y la otra es posible, la conclusión debe ser posible.
- h) Si ambas premisas son equivalentes, la conclusión debe ser equivalente.
- i) Si ambas premisas son afirmativas, la conclusión debe ser afirmativa.
- j) Si ambas premisas son necesarias, la conclusión debe ser necesaria.
- k) Si ambas premisas son posibles, la conclusión debe ser posible.
- l) Si ambas premisas son indeterminadas, la conclusión debe ser indeterminada.
- m) Si ambas premisas son universales, la conclusión debe ser universal.
- n) Si la conclusión es universal, sus premisas no podrán ser particulares, pues “lo particular está implícito en lo universal y lo universal no está implícito en lo particular”.

De la consideración de este conjunto de reglas, particularmente de aquellas que toman en consideración la cantidad y la calidad de las proposiciones, se determinan los modos posibles de silogismos a partir de cuatro criterios generales correspondientes a cada figura. Estos no son enunciados de forma explícita por el cordobés, sino que los aborda mediante el análisis de una serie de ejemplos que resultan falsos en su conclusión o erróneos en su composición, es decir, que explica los modos válidos considerando los modos inválidos. Al respecto, observa, primer lugar, que podemos encontrarnos tanto con dos premisas falsas que arrojan una conclusión verdadera, lo cual es engañoso, o con dos premisas verdaderas que arrojan una conclusión falsa, por ejemplo: “‘todos los hombres no son piedras’, y ‘todas las piedras no son asnos’, la conclusión sería: entonces, ‘todos los hombres no son asnos’” (1983, IV, p. 230).

En segundo lugar, llama la atención sobre las premisas falsas que arrojan conclusiones verdaderas, brindando dos ejemplos: (1) “‘todo hombre es piedra’, y ‘toda piedra es

sustancia’, conclusión: entonces, ‘todo hombre es sustancia’”; (2) “‘no todo hombre es perro’, y ‘no todo perro es caballo’, conclusión: ‘ningún hombre es caballo’” (1983, IV, p. 230).

En tercer lugar, considera que, si bien no habría diferencia entre las proposiciones particulares y singulares que conforman un silogismo cuya conclusión es verdadera, como en el caso de “‘Zayd es racional’, ‘algún racional es mortal’, entonces, ‘Zaid es mortal’” (1983, IV, p. 231), no se debe confiar cuando se presentan dos premisas particulares o dos premisas singulares, o bien, una singular y una particular.

Luego de presentar los criterios que determinan el establecimiento de las tres figuras, Ibn Ḥazm indica los modos silogísticos de cada una de ellas brindando los ejemplos correspondientes, afirma la primacía de la primera figura e indica que la segunda y la tercera pueden ser reducidas (*rāji‘ān*) a la primera (1983, IV, pp. 232-233). Al respecto, presentamos a continuación los modos silogísticos en un esquema comparativo entre los propios de Ibn Ḥazm (1983, IV, pp. 230-240) y los que explica al-Fārābī en su comentario (1988b, pp. 159-166) para luego ocuparnos del análisis de las operaciones lógicas mediante las cuales es posible realizar dicha reducción según las consideraciones de ambos autores.

Recordemos que las denominaciones de los modos se corresponden con los utilizados por la escolástica medieval que representaba las cuatro clases de proposiciones con una letra correspondiente: afirmativa universal (A), negativa universal (E), afirmativa particular (I) y negativa particular (O). Adicionalmente, se identifica la conformación de cada silogismo con las iniciales de la cantidad y la cualidad correspondientes a la premisa menor (Pm), la premisa mayor (PM) y la conclusión (C).

IBN ḤAZM			AL-FĀRĀBĪ		
1° figura	BARBARA=AAA Pm=UA PM=UA C=UA	Todo hombre es viviente, todo viviente es sustancia:	1° figura	BARBARA=AAA Pm=UA PM=UA C=UA	Todo cuerpo es compuesto, todo compuesto es creado: [necesariamente] todo cuerpo es creado.

		todo hombre es sustancia.			
	CELARENT=EAE- 1 Pm=UA PM=UN C=UN	Todo hombre es viviente, ningún viviente es sustancia: ningún hombre es sustancia.		CELARENT=EAE- 1 Pm=UA PM=UN C=UN	Todo cuerpo es compuesto, ningún compuesto es eterno: [necesariamente] ningún cuerpo es eterno.
	DARII=AII-1 Pm=PA PM=UA C=PA	Algunas de las personas son vivientes, todo viviente es sustancia: algunas de las personas son sustancia.		DARII=AII-1 Pm=PA PM=UA C=PA	Algunos existentes son compuestos, todo compuesto es creado: [necesariamente] algunos existentes son creados.
	FERIO=EIO-1 Pm=PA PM=UN	Algunas de las personas		FERIO=EIO-1 Pm=PA PM=UN	Algunos existentes son compuestos,

	C=PN	son vivientes, ninguno de los vivientes es piedra: algunas de las personas no son piedra.		C=PN	ningún compuesto es eterno: [necesariamente] algunos existentes no son eternos.
2° figura	CESARE=EAE-2 Pm=UA PM=UN C=UN	Todo hombre es viviente, ninguna de las piedras es viviente: ninguna de las personas es piedra.	2° figura	CESARE=EAE-2 Pm=UA PM=UN C=UN	Todo cuerpo es compuesto, ninguna [cosa] eterna es compuesta: [necesariamente] ningún cuerpo es una [cosa] eterna.
	CAMESTRES=AEE Pm=UN PM=UA C=UN	Ninguna de las piedras es viviente, todo hombre es viviente:		CAMESTRES=AEE Pm=UN PM=UA C=UN	Ningún cuerpo es increado, toda [cosa] eterna es increada: ningún cuerpo es eterno.

		ninguna de las piedras es hombre.			
	FESTINO=EIO-2 Pm=PA PM=UN C=PN	Alguna de las personas es viviente, ninguna de las piedras es viviente: algunas de las personas no son piedra.		FESTINO=EIO-2 Pm=PA PM=UN C=PN	Algunos existentes son compuestos, ninguna [cosa] eterna es compuesta: algunos cuerpos no son eternos.
	BAROCO=AOO Pm=PN PM=UA C=PN	Algunas de las piedras no son vivientes, todo hombre es viviente: algunas de las piedras no son		BAROCO=AOO Pm=PN PM=UA C=PN	Algunos existentes no son cuerpos, todo móvil es cuerpo: algunos existentes no son móviles.

		hombres.			
3° figura	DARAPTI=AAI Pm=UA PM=UA C=PA	Todo hombre es viviente, todo hombre es sustancia: algunos vivientes son sustancia.	3° figura	DARAPTI=AAI Pm=UA PM=UA C=PA	Todo móvil es creado, todo móvil es cuerpo: [necesariamente] algunos creados son cuerpos.
	FELAPTON=EAO Pm=UA PM=UN C=PN	Todo hombre es viviente, ninguna de las personas es piedra: algunos vivientes no son piedra.		FELAPTON=EAO Pm=UA PM=UN C=PN	Toda [cosa] eterna es activa, ninguna [cosa] eterna es corpórea: [necesariamente] algunos activos no son corpóreos.
	DATISI=AII-2 Pm=PA PM=UA C=PA	Algunos vivientes son personas, todos los vivientes son sustancia:		DATISI=AII-2 Pm=PA PM=UA C=PA	Algún cuerpo es activo, todo cuerpo es compuesto: [necesariamente] algún activo es compuesto.

		algunas de las personas son sustancia.			
	DISAMIS=IAI Pm=UA PM=PA C=PA	Todo hombre es viviente, algunas personas son sustancia: alguna sustancia es viviente.		DISAMIS=IAI Pm=UA PM=PA C=PA	Todo cuerpo es creado, algún cuerpo es móvil: [necesariamente] alguna [cosa] creada es móvil.
	BOCARD=OAO Pm=UA PM=PN C=PN	Todo hombre es viviente, algunas personas no son piedra: algunos vivientes no son piedra.		FERISON=EIO-3 Pm=PA PM=UN C=PN	Algún cuerpo es activo, ningún cuerpo es eterno: [necesariamente] algún activo no es eterno.
	FERISON=EIO-3 Pm=PA PM=UN C=PN	Algún viviente es hombre,		BOCARD=OAO Pm=UA PM=PN C=PN	Todo cuerpo es creado, algún cuerpo no es móvil:

		ningún viviente es piedra: alguna persona no es piedra.			[necesariamente] alguna [cosa] creada no es móvil.
--	--	---	--	--	---

Antes de ocuparnos de la validación de los diferentes modos silogísticos, cabe destacar que al-Fārābī, a diferencia de Aristóteles, presenta DATISI antes que DISAMIS y FERISON antes que BOCARDO, lo cual es inusual, aunque se repite en su *al-Qiyās* (2020, pp. 131-133) y, como indican Hodges y Chatti (2020, p. 99, nota 79), aparece en algunos textos tardíos del siglo XII como el *Mulakhkhaṣ* de Fakhr al-Dīn al-Rāzī (1961).

#### **2.4.3.4. Primacía de la primera figura y reducción de la segunda y la tercera a aquella.**

En el tratamiento de los modos silogísticos de las figuras segunda y tercera, Ibn Ḥazm ofrece sucesivamente la prueba de la validez de cada uno de ellos y las operaciones mediante las cuales pueden ser reducidos a la primera figura (1983, IV, pp. 234-240), afirmando al igual que Aristóteles la primacía de la primera figura en tanto la conclusión de los razonamientos imperfectos -es decir, aquellos de las figuras segunda y tercera- es alcanzada a través de la primera (*Analíticos Primeros* 29a30-29b25). El mismo procedimiento encontramos en al-Fārābī (1988b, pp. 161-166).

#### ***CESARE:***

En cuanto a la prueba de CESARE, el cordobés sostiene, en primer lugar, que no hay relación entre esta y el segundo modo de la primera figura (CELARENT) ya que el predicado de la premisa mayor de CELARENT es el sujeto en la premisa mayor de CESARE.

En segundo lugar, afirma que la prueba de la validez de la conclusión es alcanzada invirtiendo la premisa negativa, por lo que se dice “si ninguna de las piedras es viviente, entonces ninguno de los vivientes es piedra”. Luego indica que, si se toma la premisa menor de CELARENT, “todo hombre es viviente”, y se le agrega la conclusión

invertida de CESARE resultando “todo hombre es viviente, ninguno de los vivientes es piedra”, esto se corresponde con las premisas menor y mayor de CELARENT en lo que respecta a su estructura lógica ( $Pm=UA+PM=UN$ ) (1983, IV, pp. 234-235). De este modo, se reduce  $-\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\epsilon\iota\nu$  para Aristóteles- el primer modo de la segunda figura (CESARE) al segundo modo de la primera (CELARENT) (27a5-9, 29b3-4).

### ***CAMESTRES:***

Señala el cordobés que este segundo modo de la segunda figura es diferente del que le precede por estar invertidos los términos de las premisas mayor y menor de ambos. Esto sucede porque también se encuentran invertidos los términos de la conclusión de ambos. Por otra parte, la prueba de la validez de la conclusión es alcanzada mediante dos conversiones. Primero, se invierte la premisa mayor, por lo cual se dice “si ninguna de las piedras es viviente, entonces ninguno de los vivientes es piedra”. Y luego a la premisa “si todo hombre es viviente” (premisa mayor) se le agrega la anteriormente invertida, entonces se dirá “ninguno de los vivientes es piedra, y todo hombre es viviente, entonces ninguna de las piedras es hombre” (1983, IV, p. 235).

Segundo, se invierte la conclusión, por lo cual se dice “si ninguna de las piedras es hombre, entonces ninguna de las personas es piedra” (1983, IV, pp. 235-236). De esta manera, CAMESTRES se reduce al segundo modo de la primera figura (CELARENT), puesto que, al invertir la conclusión de CAMESTRES se obtiene la conclusión de CELARENT, es decir, una proposición universal negativa (27a9-14).

### ***FESTINO:***

Indica Ibn Ḥazm que este tercer modo de la segunda figura se diferencia del cuarto modo de la primera (FERIO) porque el predicado de la premisa mayor de FERIO es el sujeto de la premisa mayor de FESTINO.

La prueba de la validez de la conclusión es alcanzada mediante la conversión de la premisa negativa, es decir, la premisa mayor. Entonces, “ninguna de las piedras es viviente” se invierte diciendo “ninguno de los vivientes es piedra”. Y esto último se agrega a la premisa no invertida, es decir, la menor, por lo cual se enuncia que “algunas de las personas son vivientes, y ninguno de los vivientes es piedra” (1983, IV, p. 236). De este modo, FESTINO se reduce al cuarto modo de la primera figura (FERIO) puesto

que la conversión FESTINO se corresponde con las premisas menor y mayor de FERIO.<sup>105</sup>

### **BAROCO:**

En cuanto a este cuarto modo de la segunda figura, afirma el cordobés que sus premisas no se invierten porque si se invirtiera la premisa universal afirmativa, es decir, la premisa mayor, lo haría particularmente arrojando una proposición particular negativa (1983, IV, pp. 236-237). Si nos remitimos al ejemplo brindado en este caso, el razonamiento según lo dicho sería el siguiente: si se invierte particularmente la premisa mayor que arrojaría un particular negativo, se diría que “algún viviente no es hombre”. De esta manera, obtendríamos dos premisas particulares negativas, pues la premisa menor era “algunas de las piedras no son vivientes”, y –como lo indica el mismo Ibn Ḥazm– dos premisas particulares negativas no pueden arrojar una conclusión verdadera ni tampoco se invierten (1983, IV, p. 237). Entonces, si pasamos en limpio la conversión presentada en este argumento, se diría que “algunas de las piedras no son vivientes, y algún viviente no es hombre, entonces algunas piedras no son hombre”, lo cual es falso.

Entonces, la prueba de la validez de la conclusión es alcanzada mediante la conversión del contrario de la conclusión, pues su contrario resulta verdadero. Según ello, se diría “todas las piedras son hombre, y todo hombre es viviente, como lo demostramos en la premisa mayor, entonces resultará esto: toda piedra es viviente” (1983, IV, p. 237). De este modo, el cordobés propone la validación de BAROCO mediante *reductio ad impossibile*, pues una deducción directa por conversión no es posible, tal como señala Aristóteles (27a36-27b3).

### **DARAPTI:**

La prueba de la validez de la conclusión es alcanzada mediante la conversión de la premisa menor, por lo cual se diría: “si todo hombre es viviente, entonces algunos vivientes son hombres”. A ello se agrega la premisa mayor: “algunos vivientes son hombre, y todo hombre es sustancia, entonces algunos vivientes son sustancia” (1983,

---

<sup>105</sup> Aristóteles establece la validez de FESTINO por reducción a FERIO en *Analíticos Primeros*, 27a32-36. Sin embargo, en 29b5-6 señalará que todos los silogismos pueden reducirse a silogismos universales en la primera figura, proponiendo la validación de FESTINO por reducción al absurdo en CELARENT, punto que no es considerado por Ibn Ḥazm. *Vid.* Ross (1957, p. 315) y Striker (2009, p. 110).

IV, p. 237). Y, de esta manera, DARAPTI se reduce al tercer modo de la primera figura (DARII) a través de la reducción de su premisa menor (28a17-22). Por otra parte, Aristóteles señala que DARAPTI, tomando en consideración el criterio de que todos los silogismos pueden ser validados por silogismos universales en la primera figura, también puede ser validado por reducción al imposible (28a22-3).

#### ***FELAPTON:***

La prueba de la validez de la conclusión es alcanzada mediante la conversión de la premisa menor, por lo cual se diría: “si todo hombre es viviente, entonces algunos vivientes son hombre”. Luego, se agrega a ello la premisa mayor: “ningún hombre es piedra, entonces algunos vivientes no son piedra” (1983, IV, p. 238). De esta manera, FELAPTON se reduce al cuarto modo de la primera figura (FERIO) a través de la de la reducción de su premisa menor lo cual es posible tomando en consideración, como lo indica el cordobés, que los términos de las premisas menor y mayor de ambos modos son equivalentes en cuanto a su cantidad. De manera similar a la prueba de DARAPTI, Aristóteles explica que FELAPTON puede ser validado también por reducción al imposible usando un silogismo en BARBARA (28a26-30).

#### ***DATISI:***

La prueba de la validez de la conclusión es alcanzada mediante la conversión de la premisa particular, es decir, la premisa menor. Entonces, se diría: “si algunos de los vivientes son personas, entonces algunas de las personas son vivientes”. A ello se le agrega la premisa universal, es decir, la premisa mayor, y se dice: “algunas de las personas son vivientes, y todo viviente es sustancia” (1983, IV, p. 238). En este caso, entonces, DATISI se reduce al tercer modo de la primera figura (DARII) (28b11-14), puesto que, al reducir su premisa menor, esta se corresponde con la premisa menor de DARII, es decir, una proposición particular afirmativa compuesta por términos equivalentes (“hombre” y “viviente”).

#### ***DISAMIS:***

Las premisas de este cuarto modo de la tercera figura son contrarios (*makhālif*) respecto del modo que le precede (DATISI), como lo indica Ibn Ḥazm (1983, IV, p. 238). En efecto, la premisa mayor de DISAMIS es la premisa menor de DATISI puesto que ambas conforman una proposición particular afirmativa. Asimismo, la premisa menor

de DISAMIS es la premisa mayor de DATISI siendo ambas una proposición universal afirmativa.

La prueba de la validez de la conclusión es alcanzada mediante la conversión de la premisa particular, es decir, la premisa mayor, por lo cual se dice: “si algunas de las personas son sustancia, entonces alguna sustancia es persona”. Luego, se agrega a ello la premisa universal, es decir, la premisa menor, y se dice: “alguna sustancia es persona, y toda persona es viviente, conclusión: alguna sustancia es viviente”. En consecuencia, este cuarto modo de la tercera figura se reduce al tercer modo de la primera figura (DARII) (28b7-11) tomando en consideración que el silogismo obtenido mediante la reducción quedaría conformado del siguiente modo:  $Pm=PA+PM=UA \rightarrow C=PA$ .

### **BOCARDO:**

Antes de proceder al análisis correspondiente a la conversión y la prueba de este modo, cabe destacar, como se puede apreciar en el esquema comparativo de los modos silogísticos de Ibn Ḥazm y al-Fārābī, que BOCARDO y FERISON están invertidos en el orden de presentación de uno y otro autor. Para ser más exactos, aquello que es presentado como el 14° silogismo categórico correspondiente al sexto modo de la tercera figura en al-Fārābī, ocupa, en la explicación del cordobés, el quinto modo de la tercera figura. Recordemos que Aristóteles trata primero BOCARDO y luego FERISON (28b15-29a10), es decir, que es Ibn Ḥazm quien presenta el mismo ordenamiento que Aristóteles y no así al-Fārābī. Sin embargo, la estructura y la prueba de la validez de ambos modos resulta idéntica, como veremos a continuación.

En cuanto al quinto modo de la tercera figura, afirma Ibn Ḥazm que no hay conversión en este caso puesto que, si se invirtiera la premisa universal, es decir, la premisa menor, se invertiría particularmente arrojando “algún viviente no es hombre”. Y, luego, si a ello se le asociara (*jami'anā*) la premisa particular (1983, IV, p. 239), es decir, la premisa mayor, diríamos: “algún viviente no es hombre, y algún hombre no es piedra”. Y, puesto que, como señala el cordobés, se ha dicho que dos premisas particulares negativas no pueden arrojar una conclusión verdadera, esta conversión no prueba la validez de la conclusión, como también ha señalado Alejandro de Afrodisia (2014, p. 177).

Asimismo, Ibn Ḥazm indica que tampoco hay conversión de la premisa particular negativa, es decir, la premisa mayor, sino que la prueba de su validez se alcanza mediante la conversión del contrario de su conclusión ya que, si la conclusión de este

modo no fuera válida (*kānat... bāṭl<sup>an</sup>*), su contrario sería verdadero, el cual sería “todo viviente es piedra”. De modo tal que, luego de agregarle la premisa menor a la conversión del contrario de la premisa mayor, se diría: “todo hombre es viviente y todo viviente es piedra, conclusión: entonces, todos los hombres son piedra” (BARBARA) (1983, IV, p. 239).

De esta manera, tal como explica también Aristóteles (28b15-20), la validación de BOCARDO se produce por reducción al imposible (*muḥāl*) usando un silogismo en BARBARA puesto que, volviendo sobre el ejemplo presentado por el cordobés, si no se concediera que “algún viviente no es piedra” [conclusión de BOCARDO] se debe suponer el contrario, es decir, “todo viviente es piedra”, pero ello implica que “todo hombre es viviente” y, por lo tanto, se deduce que “todo hombre es piedra” [BARBARA]. No obstante, esto es imposible, pues se ha supuesto que “algún hombre no es piedra” [premisa mayor de BOCARDO].

La validación de BOCARDO también puede establecerse según el cordobés por écthesis (ἔκθεσις),<sup>106</sup> como también han señalado Aristóteles (28b21-22) y al-Fārābī (2020, p. 133),<sup>107</sup> formando con los mismos términos un silogismo tomando la conclusión de FERIO: “algún viviente no es piedra”, “todo hombre es viviente”, por lo tanto, “algún hombre no es piedra”. Ibn Ḥazm no se refiere explícitamente a este tipo de operación inferencial para validar BOCARDO, solo expresa que “no hay en su premisa mayor un término más general que en su premisa menor” (1983, IV, p. 239), de lo cual podemos deducir que podría referirse, formando el siguiente silogismo en FERIO: “piedra no se da en ningún Platón”, a la acción de tomar por éctesis un representante de “hombre” en que no se da “piedra” en ningún caso como equivalente a “todo hombre no se da en piedra”, “Platón se da en viviente”, por lo tanto, “piedra no se da en algún viviente”, conclusión que se buscaba confirmar en primera instancia.

De acuerdo con esta argumentación, este modo se reduce, entonces, al cuarto modo de la primera figura (FERIO) del cual toma la conclusión “agregándolo a la premisa menor” (*fatuḍīfuha 'ilā al-muqqadima al-ṣughrā*), resultando el silogismo “todo hombre es viviente, y algunos de los vivientes no son piedra, conclusión: entonces algunos hombres no son piedra”, cuya conclusión es equivalente a la conclusión del cuarto modo de la primera figura (FERIO).

---

<sup>106</sup> Sobre écthesis como proceso inferencial en Aristóteles, *vid.* Smith, R. (1982, pp. 113-127).

<sup>107</sup> *Cfr.* Hodges y Chatti (2020, p. 53).

### **FERISON:**

La prueba de la validez de la conclusión es alcanzada mediante la conversión de la premisa menor, por lo cual se diría: “si algún viviente es hombre, entonces algún hombre es viviente”. A ello se agrega la premisa mayor, la cual es universal negativa, y se dice: “algunos hombres son vivientes, y ninguno de los vivientes es piedra”. De este modo, FERISON se reduce al cuarto modo de la primera figura (FERIO), correspondiéndose la presente argumentación con la desarrollada tanto por al-Fārābī en su comentario (1988b, p. 165) como por Aristóteles en los *Analíticos Primeros* (28b33-35).

#### **2.4.3.5. El uso de ejemplos metafísicos y jurídicos.**

Luego de ocuparse de la validación de los diferentes modos silogísticos, el cordobés presenta ejemplos metafísicos y jurídicos (*mithāl 'ilāhī wa-mithāl sharī'ī*) de cada uno de ellos con el objetivo de “mostrar los méritos de estas artes [de la lógica] en cada ciencia” (1983, IV, pp. 240-243). El recurso explicativo de los ejemplos constituye una preocupación central para Ibn Ḥazm por hacer sus producciones comprensibles para los posibles lectores. En este sentido, ya hemos explicitado sus referencias a la utilidad de los libros de lógica de Aristóteles para todas las ciencias y para discernir entre las premisas verdaderas y falsas. Y, fundamentalmente, que la presentación de dichos ejemplos representa un verdadero esfuerzo de aculturación en el estudio de la lógica, pues constituye una acción de transposición de las normas de la lógica griega a los principios de razonamiento propios de un contexto islámico en el que es necesaria su aplicabilidad a la interpretación de los textos sagrados y el establecimiento de la ley.

A continuación presentamos, entonces, los modos silogísticos ordenados tal como los presenta el cordobés, que sigue a Aristóteles en este sentido, los ejemplos jurídicos en la columna central y los ejemplos metafísicos en la columna de la derecha. En el texto los ejemplos son presentados en el orden inverso.

IBN ḤAZM			
1º figura	BARBARA=AAA Pm=UA PM=UA	Toda bebida alcohólica es intoxicante, todo intoxicante está prohibido, entonces	Todo lo que surge de la acción del cosmos está

C=UA	toda bebida alcohólica está prohibida.	numerado, todo lo numerado está limitado, entonces todo lo que surge de la acción del cosmos está limitado.
CELARENT=EAE Pm=UA PM=UN C=UN	Toda bebida alcohólica es intoxicante, ningún intoxicante está permitido, entonces ninguna bebida alcohólica está permitida.	Todo lo que surge de la acción del cosmos está numerado, ninguna de las cosas numeradas es eterna, entonces nada de lo que surge de la acción del cosmos es eterno.
DARII=AII Pm=PA PM=UA C=PA	Algunas posesiones están prohibidas, todo lo prohibido debe ser evitado, entonces algunas posesiones deber ser evitadas.	Parte del cosmos es compuesto, todo lo compuesto está integrado de varias cosas, entonces parte del cosmos está compuesto de varias cosas.
FERIO=EIO Pm=PA PM=UN C=PN	Algunas ventas son usura, nada de lo que es usura está permitido, entonces algunas ventas no están permitidas.	Parte del cosmos es compuesto, nada de lo compuesto es

			eterno, entonces parte del cosmos no es eterno.
2° figura	CESARE=EAE Pm=UA PM=UN C=UN	Toda matanza de lo que no se posee está prohibida, ninguna cosa de lo que está prohibido está permitido, entonces la matanza de algo que no se posee no está permitida.	Todo el cosmos está compuesto de sus particulares, ninguna cosa de lo que está compuesto es eterno, entonces ninguna cosa del cosmos es eterna.
	CAMESTRES=AEE Pm=UN PM=UA C=UN	Ninguna cosa de lo que está permitido está prohibido, toda matanza de lo que no se posee está prohibida, entonces no está permitida la matanza de lo que no se posee.	Ninguna cosa de lo que es eterno es compuesta, todo el cosmos está compuesto de sus particulares, entonces ninguna cosa en el cosmos es eterna.
	FESTINO=EIO Pm=PA PM=UN C=PN	Algunos padres son infieles, nadie debe su obediencia a un infiel, entonces algunos padres no deben ser obedecidos.	Parte del cosmos es compuesto, ninguna cosa de lo que es eterno es compuesta, entonces parte del cosmos no es eterno.
	BAROCO=AOO Pm=PN PM=UA	Con algunos órganos sexuales de los esclavos no está permitido copular, con	Parte del cosmos no es creado, lo eterno es creado,

	C=PN	todo órgano sexual de la esposa o la esclava está permitido copular, entonces con algunos de los órganos sexuales de las esclavas, no el órgano sexual de la esposa o la esclava, no está permitido [copular].	entonces parte del cosmos no es eterno.
3° figura	DARAPTI=AAI Pm=UA PM=UA C=PA	Todo difamador de una mujer de estado honorable ( <i>muḥṣanat</i> ) <sup>108</sup> es corrupto, todo difamador de una mujer de estado honorable debe ser castigado ( <i>yaḥudd</i> ), entonces algunos corruptos deben ser castigados.	Todo compuesto es finito, todo compuesto está compuesto, entonces algunas [cosas] finitas son compuestas.
	FELAPTON=EAO Pm=UA PM=UN C=PN	Todo lo que está prohibido lo está [respecto] de cazar, nada de lo que está prohibido está permitido para las mujeres, entonces parte de lo prohibido de la caza no está permitido para las mujeres.	Todo cuerpo está compuesto de sus partes, ninguno de los cuerpos es eterno, entonces algunos de los compuestos de sus partes no son eternos.
	DATISI=AIH Pm=PA	Algunos orantes son aceptados para la oración	Algunos accidentes son

<sup>108</sup> En este caso, se refiere a una mujer adulta musulmana libre que ha tenido relaciones sexuales en el marco del matrimonio o concubinato. *Vid.* Serrano (2007, p. 169).

PM=UA C=PA	obligatoria ( <i>ṣalāt</i> ), a todo orante se le ordena orientarse hacia la <i>ka'bat</i> si puede, entonces algunos cuyas oraciones son aceptadas se les ordena orientarse hacia la <i>ka'bat</i> si pueden.	números, todos los accidentes son predicados, entonces algunos números son predicados.
DISAMIS=IAI Pm=UA PM=PA C=PA	Toda nodriza con cinco lactantes es ilícita, algunas nodrizas con cinco lactantes son madre, entonces algunas madres ( <i>'ummahāt</i> ) son ilícitas.	Todo cuerpo está limitado, algún cuerpo es compuesto, entonces algún compuesto está limitado.
BOCARDO=OAO Pm=UA PM=PN C=PN	Algunos de los que matan injustamente no son llevados a ello, todo asesino injusto es un corrupto, entonces algunos de los que no son llevados a ello son corruptos. [Estructura incorrecta, se corresponde con un silogismo en BAROCO].	Algunos cuerpos no son accidentes, todo cuerpo ocupa un lugar, entonces algunos accidentes no ocupan un lugar.
FERISON=EIO Pm=PA PM=UN C=PN	Algunas condiciones invalidan el contrato, ninguna de las condiciones precede al contrato, entonces algo de lo que	Algunos cuerpos tienen seis lados, ningún cuerpo <sup>109</sup> es un accidente, entonces algunos

<sup>109</sup> El texto árabe dice, literalmente, “ninguna cosa de los cuerpos es un accidente” (*wa-laysa shay' min al-'ajsām 'arḍiyyah*). No obstante, traducimos “ningún cuerpo” para otorgar coherencia a la correspondencia de los términos.

		invalida el contrato no precede al contrato.	de los que tienen seis lados no son un accidente.
--	--	--	---

De acuerdo a cómo se conforman los modos silogísticos de cada una de las tres figuras de la demostración en el cuadro que hemos presentado, debemos llamar la atención sobre el punto de que el cordobés explica correctamente que en la primera figura el término medio es sujeto en una premisa y predicado en la otra, en la segunda figura el término medio es predicado en ambas premisas y en la tercera figura el término medio es sujeto en ambas premisas (1983, IV, pp. 233-234, 237). Sin embargo, cuando presenta los ejemplos correspondientes a cada modo invierte la premisa mayor y la premisa menor, aunque solo al nominar las premisas de cada ejemplo. Es decir, los silogismos presentados son válidos y responden a la estructura enunciada para cada modo, solo que se presenta primero la premisa menor y luego la premisa mayor. Este orden “premisas menor-premisas mayor-conclusión” es estándar a lo largo del *Taqrīb* y es consistente también con el listado exhibido por al-Fārābī en su *al-Qiyās al-ṣaḡhyr* (1988b, pp. 159-166),<sup>110</sup> exceptuando a BOCARDO y FERISON que aparecen invertidos en el listado del cordobés. Por cierto, de forma inusual, en su *al-Qiyās* (2020, pp. 127-128) el persa presenta un listado diferente de los modos de la primera figura: BARBARA, DARII, CELARENT, FERIO.

Por otra parte, cabe mencionar que se puede observar un error en la conformación del silogismo en BOCARDO (1983, IV, p. 242) ya que no se compone de una premisa mayor universal afirmativa, una premisa menor particular negativa y una conclusión particular negativa, como el propio Ibn Ḥazm ha explicado (1983, IV, p. 239), sino que se presenta un silogismo constituido por una premisa mayor universal afirmativa, una premisa menor particular negativa y una conclusión particular afirmativa, la cual se corresponde, en realidad, con un silogismo en BAROCO. La razón por la cual el cordobés comete este error, como así también invierte el orden del quinto y sexto modo de la tercera figura, es incierto.

---

<sup>110</sup> Y con el listado del propio Aristóteles en *Analíticos Primeros*, 25b32-26a21. Este orden es el seguido, además, por otros lógicos árabes como Pablo ‘el persa’, Prōbā, Ibn al-Muqaffa’ y Avicena (*vid.* Hodges y Chatti, 2020, pp. 46-49).

#### 2.4.3.6. El problema de la “inferencia por transferencia” como argumentación por analogía.

El término *qiyās* es utilizado por Ibn Ḥazm en el capítulo 14 (1983, IV, pp. 296-309) de su *Kitāb al-burhān*, aunque allí su significación no es la de “silogismo” sino la de “analogía” (1983, IV, p. 296), según es tratado en el ámbito de la metodología jurídica como lo atestigua la obra del jurista al-Shāfi’ī, fundador de una de las escuelas de derecho del Islam y quien estableció los fundamentos de esta ciencia: el Corán, la tradición profética (*sunna*) y el consenso (*ijma’*) de los compañeros del Profeta. Al respecto, recordamos que Ibn Ḥazm pertenecía a la escuela *zāhirī*, fundada por Dāwūd ibn Khalaf (m. 883) en Bagdad, quien se había formado en el seno de la escuela *shāfi’ī*. La base de esta doctrina era que el Corán y la tradición profética auténtica deberían ser el único criterio para arribar a decisiones teológico-legales y que el método de interpretación debía hacer hincapié en el significado aparente (*zāhir*) del texto según las reglas gramaticales y sintácticas de la lengua árabe.<sup>111</sup> Entonces, teniendo en cuenta que la “analogía” (*qiyās*) en este contexto conforma un tipo de razonamiento para arribar a decisiones legales en casos que no se encuentran mencionados de forma directa en el Corán, la tradición profética o el consenso de los compañeros del Profeta, Ibn Ḥazm rechaza la argumentación por analogía como principio de razonamiento válido pues implicaría forzar de forma arbitraria el sentido de la revelación más allá de su significado aparente.<sup>112</sup>

Ibn Ḥazm entiende por “analogía” (*qiyās*) “[elaborar] una sentencia sobre algo sin base textual, en virtud de su semejanza (*li-shabihuhu*) con otro texto” (*Iḥkām*, 1926, I, p. 44). El método al que recurre el cordobés para rechazar la analogía es, entre otros (Abdallah, 1985), refutar los ejemplos brindados por otros juristas, a quienes llama “analogistas” (*qayyasūn*). De este modo, los analogistas afirman que la prohibición de comer cerdo contenida en el Corán<sup>113</sup> se refiere sólo a la carne del cerdo, pero por analogía se sabe que también la grasa del cerdo está prohibida. Ante esta sentencia, Ibn Ḥazm sostiene

---

<sup>111</sup> Nos ocuparemos de estos temas detenidamente en la segunda parte de nuestro trabajo.

<sup>112</sup> Sobre la metodología jurídica de Ibn Ḥazm, *vid.* Goldziher (2008 [1883]), Arnádez (1956) y Adang (2007).

<sup>113</sup> “No encuentro en lo que se me ha inspirado ninguna prohibición de comer de todo ello para nadie, a menos que se trate de un animal muerto, o de sangre derramada, o carne de cerdo (*lahma khinzirin*), pues es una impureza (*rij’sun*); o que sea una perversión, al haber sacrificado en nombre de otro que no fuera Allāh” (Corán, VI: 145).

que la grasa del cerdo está prohibida, aunque no por analogía, sino porque el contexto en el que se menciona la prohibición tiene una relación directa con la prohibición de la carne de cerdo. En este sentido, afirma que en la expresión “es una impureza” (*fa-innahu rij'sun*) de la aleya coránica, el sufijo “*hu*” del pronombre refiere al sustantivo más cercano, que sería “cerdo” (*khinzir*), y no sólo a su carne (*lahma*). Asimismo, dado que el cerdo en sí mismo es “impuro”, necesariamente todo lo que provenga de este, como la grasa, lo será también.<sup>114</sup>

Otra de las conclusiones jurídicas a la que los analogistas arriban mediante analogía es la de la prohibición del consumo de vino de dátil. Aunque no encontramos en Ibn Ḥazm una referencia directa a esta cuestión, sí podemos vislumbrar su valorización positiva de la silogística por encima de la analogía en los ejemplos jurídicos que brinda en su explicación de las tres figuras de la demostración y sus modos válidos. Puntualmente, en el primer modo de la primera figura, ejemplifica: “toda bebida alcohólica es intoxicante, todo intoxicante está prohibido, entonces toda bebida alcohólica está prohibida” (1983, IV, p. 240).

Ahora bien, en el mencionado capítulo 14, titulado “Sobre las recopilaciones de las cosas enumeradas [para] corregir las demostraciones que son corruptas”, Ibn Ḥazm se ocupa de la “analogía” en un contexto lógico. La primera afirmación que realiza al respecto es asimilar la analogía a lo que los “antiguos” llaman “inducción” (*istiqrā'*). Dice al respecto:

Sobre eso que llaman los “Antiguos” “inducción” (*istiqrā'*) y llama nuestra gente “analogía” (*qiyās*), decimos, con Dios todopoderoso y reconciliador: si el significado de esta palabra es seguir con tu pensamiento las cosas existentes que se asocian por una especie o un género, o se rigen con una sentencia, entonces encuentras en cada uno de los individuos de esa especie o en cada una de las especies de ese género un atributo que acompaña a cada individuo que está bajo la especie o cada especie [que está] bajo el género o cada uno de los regidos en ellos (1983, IV, p. 296).

فمن ذلك شيء سماه الأوائل "الاستقراء" وسماه أهل ملتنا "القياس" فنقول وبالله تعالى التوفيق: إن معنى هذا اللفظ هو أن تتبع بفكرك أشياء موجودات يجمعها نوع واحد أو جنس واحد، أو يحكم فيها بحكم واحد، فتجد في كل شخص من

---

<sup>114</sup> Citado en Abdallah (1985, p. 216).

أشخاص ذلك النوع أو في كل نوع من أنواع ذلك الجنس صفة قد لازمت كل شخص مما تحت النوع أو كل نوع تحت الجنس أو كل واحد من المحكوم فيهم.

Según el cordobés, el razonamiento por analogía se construye sobre la base de un atributo (C) presente en un individuo o situación A y en un individuo o situación B. En función de este atributo común, A y B pueden ser asociados bajo una misma especie o género (Z). En el ámbito jurídico, el razonamiento procedería del mismo modo: dado que A (sentencia ya establecida) y B (sentencia sin solución [por carecer de una base textual legítima]) son similares respecto de Z (una aleya coránica), y dado que C (atributo común) está presente en A, podemos concluir que C está presente en B. Volviendo sobre el ejemplo de la prohibición de la carne de cerdo antes referido, el argumento de los analogistas sostenían, además, que sobre la base de la analogía entre la carne y la grasa, la prohibición se extendía al consumo de la carne y la grasa de la cerda. Ibn Ḥazm también rechaza esta analogía, no por considerar falsa la conclusión del argumento, sino porque la palabra *khinzir*, contenida en la aleya coránica, es un sustantivo genérico que refiere al conjunto de la especie, incluyendo tanto al macho como a la hembra.

De este modo, en este capítulo, el cordobés presenta los argumentos de su rechazo del *qiyās* entendido como “analogía”, junto a otros tipos de razonamiento que le serían extensivos, como la “inferencia de lo evidente a lo ausente” (1983, IV, pp. 299-301) y la “ejecución de la causa en el efecto” (1983, IV, p. 303), lo cual queda claro hacia el final del capítulo:

Y se sabe que los antiguos llamaron a las premisas “*qiyās*”, luego vinieron los analogistas (*qayyasūn*) que usaron el *qiyās* de forma arbitraria. Llamaron *qiyas* a la forma arbitraria alcanzada a través de la inducción (*istiqrāʾ*) arribando a decisiones ante la ausencia de textos revelados del mismo modo que cuando estos textos existen; y lo hicieron sobre la base de ciertas características similares encontradas en dos cosas diferentes en términos de analogía, inferencia [de lo evidente a lo ausente] y ejecución de la causa en el efecto (1983, IV, p. 308).<sup>115</sup>

---

<sup>115</sup> Cfr. nuestra traducción con Chejne (1984, p. 68).

واعلم أن المتقدمين سمّوا المقدمات "قياساً"، فتحيل إخواننا القياسيون حيالاً ضعيفةً سوفسطائية بأن أوقعوا اسمَ القياس على التحكم والسفسطة، فسمّوا تحكمهم بالاستقراء المذموم قياساً، وسمّوا حكمهم فيما لم يرد فيه نص بحكم شيء آخر مما ورد فيه نص لاشتباههما في بعض أوصافهما قياساً واستدلالاً وإجراء للعلّة في المعلول.

Chejne (1984, p. 68) entiende que Ibn Ḥazm se está refiriendo con “inducción” (*istiqrā'*) al “conocimiento del universal mediante el particular”, es decir, a la *epagoge* aristotélica tratada principalmente en los *Analíticos Primeros*, II.21 y II.23, pero que, sin dudas, no se reduce exclusivamente a un razonamiento que comprueba (*epágonia*), “a partir de los casos particulares, lo universal” (*Tópicos* 156a4-5).<sup>116</sup> Asimismo, no hay en este capítulo del *Kitāb al-burhān* referencias directas a un proceso racional que proceda de este modo: el ejemplo citado por Ibn Ḥazm, que le atribuye a quienes siguen este tipo de razonamiento, de que dado que un agente (*fa'il*) es corpóreo (*jism*), entonces el Primer Agente (*fa'il al-awāl*) –o sea, Dios- es corpóreo (1983, IV, p. 297), es demasiado general y poco claro para ser analizado en términos de razonamiento inductivo.

En el texto árabe de los *Analíticos Primeros* la noción *istiqrā'* es mencionada en varias ocasiones en aquellos pasajes que se corresponden con *Analíticos Primeros*, II.23-25 (BNF árabe 2346, ff. 127r.-128v.),<sup>117</sup> refiriéndose tanto al razonamiento por inducción (*epagoge*) como a la abducción (*apagōgē*). Las tres veces que el término *apagōgē* aparece en el texto griego (69a20, 27 y 35) el manuscrito parisino da la palabra *istiqrā'* acompañada de una glosa ubicada por encima donde se lee *abāghūjī*, es decir, la transliteración árabe del griego *apagōgē*.

Dicha glosa está ausente de los compendios (1988a, pp. 141-143; 1988b, pp. 173-183) y el comentario (1988c, pp. 529-535) de al-Fārābī a los *Analíticos Primeros*.<sup>118</sup> Sin embargo, este uso de la noción *istiqrā'* habría ocasionado que al-Fārābī interpretara la abducción como otro capítulo sobre la inducción, considerando que Aristóteles se ocupa de la *epagoge* tanto en II.23 como en II.25. Al respecto, en primer lugar, en su comentario a *Analíticos Primeros*, II.23, al-Fārābī entiende la inducción como el acto de examinar (*taṣaffah*) todos o casi todos los casos particulares que caen bajo un determinado universal para determinar si un cierto predicado se aplica o no al

<sup>116</sup> Vid. Hamlyn (1976), Engberg-Pedersen (1979), McKirahan (1983) y Mié (2010).

<sup>117</sup> *Analíticos Primeros*, II 23, abarca los siguientes folios del manuscrito: 127r. (línea 14)-127v. (línea 12); II 24 abarca 127v. (línea 13)-128r. (línea 9); II 25 abarca 128r. (línea 9)-128v. (línea 4).

<sup>118</sup> Vid. Lameer (1994, p. 162) y Hodges (2020, pp. 66-67).

reconocimiento de dichos casos particulares (1988b, p. 173). Adicionalmente, considera que es un “argumento que tiene la fuerza (*qawwat*) de un silogismo de la primera figura” (1988b, p. 173), en el cual el término medio está conformado por los particulares que son examinados. Finalmente, la inducción es a veces “completa” (*tāmm*) y otras veces es “incompleta” (*ghayr tāmm*): es “completa” cuando “son examinadas todas las clases (*’aṣnāf*) de cosas incluidas bajo el objeto (*mawḍw’a*) de la premisa la cual se procura mostrar (*bayān*) con la inducción”, y es “incompleta” cuando “son examinadas la mayoría de estas cosas”, aunque no todas (1988b, p. 174).

Por otra parte, respecto de la primera clase de abducción explicada por Aristóteles (69a20-21: *istiqrā’-apagōgē*),<sup>119</sup> al-Fārābī, partiendo de que cuando la verdad de la premisa menor de una deducción no es clara (*khifā’*), aunque igual o menos que la conclusión, indica que debemos recurrir a una inducción completa (*al-istiqrā’ al-burhānī*) para eliminar la incertidumbre (*yazuwāl al-khifā’*) de la menor, permitiéndonos así remover la incertidumbre de la conclusión (1988c, pp. 530-531). Así pues, al-Fārābī explica tal incertidumbre con respecto a la universalidad de estas proposiciones en tanto nuestro conocimiento de la premisa menor tiene un carácter restrictivo y sólo puede ser expresada como una proposición particular. Por consiguiente, dependiendo la conclusión en parte de esta premisa, es inevitable que

---

<sup>119</sup> Aristóteles explica que hay dos clases de abducción: en primer lugar (69a20-21), hay abducción cuando la premisa mayor (AaB) es clara (*dēlon*) y la premisa menor (BaC) es igual o más convincente (*pistōn*) que la conclusión (AaC). Así, si se desea establecer la verdad de AaC, se asume la verdad de una segunda proposición (AaB), y luego, si BaC es igual o más convincente que AaC, bajo la forma de un silogismo en la primera figura (AaB, BaC → AaC), hay abducción, pues al asumir la verdad de AaB, se está más cerca de la ciencia al ser “alejados” (*apagein*) de AaC a la consideración de BaC. En segundo lugar (69a22-24), hay abducción cuando hay “menos medios” (*oliga méssa*) de la premisa menor que de la conclusión. De modo que, si se desea establecer la verdad de DaZ, se pone en relación esta proposición con el conocimiento de una segunda proposición (DaE), llamando así la atención hacia una tercera (EaZ) que, de ser verdadera, establecerá, junto con la anterior, la verdad de DaZ. Ahora bien, si EaZ aún no es conocida, pero los términos de los cuales depende su conexión son pocos (*oliga*) -i. e. el término X- puede haber una abducción alejando (*apagōgē*) la atención de DaZ hacia la prueba de la verdad de EaZ a través de X que, si es lograda, junto con DaE, permitirá establecer la verdad de DaZ. En otras palabras, la atención cambia (*apagōgē*) de DaZ a la prueba de EaZ que, si es establecida, permite completar la prueba de DaZ: DaE, EaX, XaZ → DaZ. En este caso, se está más cerca de la ciencia (*epistēmē*) al tomar en consideración que la verdad de DaZ depende del conocimiento deductivo de la verdad de EaZ. Seguimos aquí, principalmente, la interpretación de Lameer (1994, pp. 155-169). Cfr. Ross (1957, pp. 489-491), Hamlyn (1976), McKirahan (1983), Barnes (1985, pp. 110-111), Smith (1989, pp. 223-224).

también sea particular. De modo que es mediante la inducción que buscamos tornar (*istiqrā'*) la premisa menor en una proposición universal, haciendo posible tornar la conclusión en una proposición universal también (1988c, p. 530).

Luego, la segunda clase de abducción (69a22-24) es interpretada por al-Fārābī, no como otro caso de inducción, sino como una elaboración adicional de 69a20-21. Es, pues, porque los términos intermedios entre B y C –refiriéndose al ejemplo aristotélico de 69a25-30– son pocos (*qalīlat*), que la inducción puede ser de ayuda para resolver la incertidumbre en cuanto a la universalidad (*kulliyat*) de la premisa menor de la deducción (*qiyās*). Y porque el examen de los particulares de C, que son B, tomará menos tiempo que examinar aquellos que son A, el conocimiento de la premisa menor es de menor alcance que el conocimiento de la conclusión (1988c, p. 531-532).

El persa presenta un argumento análogo en su *al-Qiyās*,<sup>120</sup> donde explica que el objetivo de este tipo de argumento es verificar una proposición universal, como “todo B se da en A”, para lo cual, primero, es necesario desmontar el término B en varios casos particulares, i.e. B<sub>1</sub>, B<sub>2</sub> o B<sub>a</sub>, B<sub>b</sub>, etc. Luego, se debe examinar (*taṣaffuḥ*) cada caso particular para poder establecer si B<sub>1</sub>, B<sub>2</sub> (y los casos particulares subsiguientes) son A. Si se comprueba que cada caso de B se da, efectivamente, en A, entonces podemos inferir que “todo B se da en A”. Si, por el contrario, este no fuera el caso, entonces obtendríamos una refutación (*ibtāl*) de “todo B se da en A” (1988a, pp. 141-142).<sup>121</sup>

Al respecto, Lameer (1994, p. 163) ha señalado que la afirmación alfarabiana de que no puede haber inducción si la premisa menor es menos conocida que la conclusión no es correcta y debe ser calificada como una consecuencia de la representación “inductiva” de la *apagōgē* en la versión árabe de los *Analíticos Primeros*. Sin embargo, sostiene que dicha lectura “inductiva” de la *apagōgē* no debe ser descartada, considerando que el texto árabe de 69a28-29 resulta de cierta importancia para la comprensión de la abducción como un todo (1994, pp. 174-175). Rescher (1963, p. 93), por su parte, ha señalado que la abducción (*istiqrā'*) es tratada por al-Fārābī como una “inferencia por transferencia” (*al-istidlāl al-nuqlat*) (1988b, pp. 175 y ss.), cuyo modo sería que dado cierto “asunto” conocido por sensación (*bi-l-ḥass*) que se encuentra en una cierta

---

<sup>120</sup> Allí define a la inducción (*istiqrā'*) como un “examen (*taṣaffuḥ*) de [varias] cosas particulares que son incluidas bajo cierto concepto (*amr*) universal para verificar (*taṣḥīḥ*) si el contenido (*ḥukm*) de ese concepto es verdadero (*ḥayy*) o falso (*salb*)” (1988a, p. 141). Cfr. nuestra traducción con la de Hodges y Chatti al inglés (2020, p. 137).

<sup>121</sup> Vid. Hodges (2020, pp. 62-67).

condición (*ḥāl*), y que una cierta cosa “existe” (*mawjūd*) en un asunto determinado; entonces “el pensamiento transfiere” (*yanaqil al-dhihn*)<sup>122</sup> esta condición o cosa del asunto conocido a otro asunto desconocido similar (*shabah*) al anterior. Luego “juzga” (*yaḥkum*) con respecto al asunto desconocido sobre esta base conocida (1988b, p. 175). Rescher afirma, al contrario de Lameer (1994, pp. 205-207), que este es un razonamiento por analogía que se correspondería con la *apagōgē* aristotélica (1963, p. 93), procediendo del siguiente modo: dado que A y B son similares respecto de S, y dado que T está presente en A, podemos concluir que T está presente en B. Sin embargo, este tipo de razonamiento se corresponde con la denominada “inferencia de lo evidente a lo ausente” (*istidlāl bi-l-shāhid ‘alā al-ghāib*), como en efecto la denomina al-Fārābī (1988b, pp. 175-176), a la cual, como ya hemos señalado, Ibn Ḥazm asocia a la inducción (*istiqrā’*) y a la analogía (*qiyās*) (1983, IV, p. 308).

Entonces, el tratamiento de la noción *istiqrā’* en Ibn Ḥazm aparece asociada a *qiyās*, entendido como un razonamiento por analogía, la cual es rechazada categóricamente. Sin embargo, tomando en consideración la peculiar transmisión de la concepción de la *epagoge* y la *apagōgē* como razonamientos que estarían englobados dentro de la inducción (*istiqrā’*), surge el interrogante acerca de si la analogía puede ser construida como una inducción (*istiqrā’*), como lo sugiere Rescher respecto de al-Fārābī (1963, p. 93), y si su rechazo por el cordobés obedece a una concepción de este tipo. Adicionalmente, restará verificar los vínculos lógicos posibles entre estos razonamientos y la “inferencia de lo evidente a lo ausente” según la exposición del cordobés sobre la base de las consideraciones de al-Fārābī.<sup>123</sup>

## **2.5. Conclusión: argumentación silogística en el discurso jurídico.**

El *Taqrīb* de Ibn Ḥazm pretende introducir a sus lectores coetáneos en los conceptos fundamentales de la lógica como instrumento de razonamiento y argumentación y para los estudiosos modernos se presenta como un compendio general sobre los temas tratados por Aristóteles en el *Órganon* árabe. Por otra parte, es importante destacar que

---

<sup>122</sup> El término árabe utilizado con mayor frecuencia para “intelecto” (*nous*) es *‘aql* que significa literalmente el “acto de retener o contener” una cosa, en este contexto, el conocimiento. El término *dhihn* aparece en las versiones árabes de *Analíticos Posteriores*, 89b8, y *De Interpretatione*, 16b20, para “pensamiento” (*diánoia*).

<sup>123</sup> Efectivamente, nuestra investigación actual está enfocada en la traducción y la interpretación de este capítulo del *Taqrīb* y de su relación con los comentarios de al-Fārābī: *vid.* Quintana (2021).

para el propio Ibn\_Ḥazm su obra representa una suerte de introducción a la producción intelectual que desarrollará durante su vida pues el *Taqrīb* es anterior a su trilogía de escritos principales,<sup>124</sup> su *Kitāb al-Fiṣal* (compuesto entre el 1027 y el 1048, y revisado hasta el 1058), su *al-Iḥkām li-uṣūl al-aḥkām* (escrito desde el 1038 en adelante y completado en algún momento posterior al 1046) y su *al-Muḥallā bi-l-āthār* (del cual sabemos que en el 1048 aún se encontraba en plena elaboración).<sup>125</sup> En este sentido, se destaca el carácter pedagógico que el cordobés le otorga a la obra al presentarla a través de palabras comunes, de un lenguaje simple y familiar, capaz de ser entendido por todos los hombres, y de ejemplos jurídicos que muestran su aplicación a las ciencias religiosas (1983, IV, pp. 93-104).

El papel explicativo y argumentativo que tienen los ejemplos en el *Taqrīb* –finalidad que el cordobés comparte con los comentaristas y estudiosos árabes de los textos aristotélicos– dan cuenta de un propósito ulterior que es la elaboración de un programa de aplicación de la silogística a la argumentación filosófica y jurídica. Al respecto, hemos referido que el cordobés afirma el valor utilitario de la lógica señalando que es adaptable a todas las ciencias y permite discernir entre las premisas verdaderas y falsas. No debe menospreciarse la insistencia en presentar los modos silogísticos mediante ejemplos jurídicos: esto es importante no solo en términos explicativos, como hemos dicho, sino que también debe acentuarse que dichos ejemplos son casos concretos de jurisprudencia potencialmente aplicables a la realidad social de al-Andalus. Constituyen sentencias que se expresan sobre asuntos que, efectivamente, podemos encontrar manifestados en los textos legales de Ibn Ḥazm y de otros juristas. Por esta razón, enuncian también las discusiones y la conflictividad suscitada entre los juristas andalusíes acerca de los fundamentos de la ley, cuestión de la que nos ocuparemos en los próximos capítulos.

---

<sup>124</sup> Recordemos que, según Ljamai (2003, p. 34-36), el *Taqrīb* habría sido compuesto entre el 1023 y el 1030 siendo una de las obras más tempranas del cordobés, elaborada incluso en paralelo a sus últimos años de actuación en la vida política de al-Andalus.

<sup>125</sup> Resulta interesante constatar las referencias cruzadas que podemos encontrar entre estas cuatro obras: el *Fiṣal* es citado en numerosas ocasiones en el *Iḥkām* (1926, I, pp. 16-17, 25, 36, 86, 94, 97, 129, 132), en la *Muḥallā* (s.f., XII, p. 277) y también en el *Taqrīb* (vid. referencias en Puerta Vélchez, 2013, p. 699); el *Iḥkām* aparece referido en el *Fiṣal* (vid. Puerta Vélchez, 2013, p. 705) y en la *Muḥallā* (s.f., I, p. 79); y la *Muḥallā* se cita en el *Iḥkām* (vid. Puerta Vélchez, 2013, p. 725). En cuanto al *Taqrīb*, aparece citado en el *Fiṣal* (1995, I, p. 38-39) y probablemente en el *Iḥkām* y la *Muḥallā*, aunque aún no hemos podido comprobarlo.

A dicho programa se le agregarán los principios metodológicos que guían, según el cordobés, la interpretación de los textos sagrados, a partir de los cuales conformará la estructura argumentativa que determinará la construcción de enunciados en diversos asuntos jurídicos, entre los cuales se encuentra el abordaje de la figura del rebelde, pues el establecimiento de la ley supone disputas en torno a una base doctrinal desde la cual se extrae la sentencia jurídica. A lo largo de ese proceso se apelará a los modos silogísticos presentados para afirmar, refutar o poner en discusión las mencionadas bases doctrinales o las opiniones de otros juristas.

Al respecto, podríamos sintetizar las consideraciones de Ibn Ḥazm sobre la silogística en los siguientes puntos:

- a. El propósito de los “Analíticos” de acuerdo con Ibn Ḥazm es el “establecimiento de la demostración y cómo corregir la inferencia” (*‘iqāmat al-burhān wa kayfiyat taṣḥīḥ al-istidlāl*) (1983, IV, p. 219). Con el término *burhān* el cordobés se refiere al razonamiento que procede mediante una estructura silogística y el “establecimiento de la demostración” implica el abordaje de los elementos que intervienen en el trazado de un razonamiento demostrativo. Por otra parte, la corrección de la inferencia supone las operaciones lógicas, como la conversión (*‘aks*) mediante las cuales se establece, a partir de una proposición dada, una proposición consecuente por medio de la transposición de sus términos sujeto y predicado sin que sea alterado el valor de verdad inicial.
- b. El silogismo es, para Ibn Ḥazm, la unión de dos proposiciones o premisas y de una tercera, llamada conclusión, que surge de dicha unión. Al conjunto de estas tres proposiciones le denomina “asociación” (*jāmi‘a*) o “silogismo” (*sulujismūs*). Indica, además, que el término “*qarīna*” es el utilizado por los “Antiguos” para designar la relación de las proposiciones que forman un silogismo, pero cuando señala cómo procede la formación del silogismo describe la relación entre las proposiciones a través de diferentes formas derivadas de la noción “*jāmi‘a*”. Asimismo, el uso del término *jāmi‘ah* expresa conjuntamente la relación predicativa entre las premisas y entre estas y lo que resulta de ellas.
- c. Para Ibn Ḥazm las proposiciones que componen un silogismo están compuestas de términos, que son aquellos en lo que se descompone (*ḍiālūṭa/tanḥalu*) una premisa, la cual se constituye de un sujeto y un predicado. Aquello que compone una proposición debe ser entendido en referencia a lo “calificado” o “caracterizado”

- (*mukhabar*) en el sujeto por un “atributo”, “calificación” o “característica” (*khabar*) presente en el predicado, expresados ambos por sustantivos o verbos. Ello se corresponde con lo que Aristóteles denomina “lo que es predicado” (κατηγορούμενον) y “aquello de lo que se predica” (κατηγορείται) (24b16).
- d. Ibn Ḥazm clasifica las proposiciones simples y variables, en categóricas y condicionales, dividiéndose estas últimas en conjuntivas y disyuntivas. Además, describe los elementos que componen las proposiciones según: **(a)** si el nombre (*ʿism*), el verbo (*kalām*) y el atributo (*ṣifa*) son definidos (*maḥṣul<sup>an</sup>*) o indefinidos (*gayr maḥṣulāt*) en el sujeto y en el predicado, respectivamente; **(b)** según la cantidad (*ʿaswār/kamiyat*) (determinadas, indeterminadas y singulares); **(c)** según la calidad (*kayfiyat*) (afirmativas y negativas, verdaderas o falsas); y **(d)** según la materia, atendiendo a la relación que existe entre el sujeto y predicado (necesarias, posibles e imposibles). Dicha clasificación parece sugerir, por primera vez entre los lógicos árabes, la posibilidad de establecer un paralelismo entre las modalidades de la lógica aristotélica y las calificaciones deónticas de “obligatorio”, “permitido” y “prohibido”.
- e. Ibn Ḥazm afirma que la función lógica de la conversión (*ʿaks*) es “trocar” los términos de una proposición, es decir, el sujeto y el predicado o “lo que se predica” (*khabar*) y “aquello sobre lo que se predica” (*mukhabar*) para otorgar la prueba del valor de verdad.
- f. En cuanto a los modos silogísticos válidos en las tres figuras de la demostración y las denominadas “condiciones de productividad”, Ibn Ḥazm es consistente con los criterios establecidos por al-Fārābī. Las principales divergencias son el orden de presentación de los modos y un error en la exposición del ejemplo metafísico y jurídico del silogismo en BOCARDO por parte del cordobés.
- g. El tratamiento de la noción *istiqrāʿ* en Ibn Ḥazm aparece asociada a *qiyās*, entendido como un razonamiento por analogía, la cual es rechazada categóricamente. Sin embargo, tomando en consideración la peculiar transmisión a los lógicos árabes, como al-Fārābī, de la concepción de la *epagoge* y la *apagōgē* como razonamientos que estarían englobados dentro de la inducción (*istiqrāʿ*), surge el interrogante acerca de si la analogía puede ser construida como una inducción (*istiqrāʿ*).
- h. El estudio de la lógica aristotélica por Ibn Hazm tiene el objeto de servir de instrumento para la práctica jurídica entendida como análisis literalista de la ley, por lo tanto requiere un desarrollo riguroso de la silogística que nuestro autor explica en

los términos más sencillos que encuentra para convencer a sus coetáneos sobre la importancia de establecer razonamientos válidos que den soluciones sólidas para problemas jurídicos que suponen consecuencias empíricas sobre la realidad social de al-Andalus.

**SEGUNDA PARTE**  
**Lógica y argumentación jurídica**

### 3.1. Literalismo en la teoría legal temprana

Antes de al-Shāfi'ī (m. 820) resulta difícil encontrar reflexiones sistemáticas en tierras del islam acerca de cómo la Ley debe ser justificada y cómo se construye un argumento jurídico correcto. La mayor parte de la literatura jurídica anterior al siglo IX contiene opiniones de autores citados con el objetivo de ser refutados o legitimados. Uno de ellos es Muḥammad al-Shaybānī (m. 804), quien en su *al-Jāmi'a al-kabīr* presenta una comprensión matizada del significado “literal” (*ẓāhir*). En ella encontramos una referencia a una distinción entre casos de definición específica y general en la sección sobre “juramentos”, donde se utilizan términos que serán comunes luego en la *Risālat* de al-Shāfi'ī:

Un hombre dice, ‘mi esclavo es libre si yo como pollo’ y él come gallo. O realiza un juramento (ḥallaf) [prometiendo] que no comerá carne de un ‘camello sacrificado’ y come carne de un ‘camello’, macho o hembra, o que no comerá la carne vacuna, macho o hembra, y come un buey (...). En todos estos casos, es responsable [de romper el juramento]. Si realiza un juramento [prometiendo] que no comerá una gallina y come un gallo, o que no comerá la carne de un gallo y come la carne de una gallina, o que no comerá la carne de un camello hembra y come la carne de un camello macho (...) entonces no será responsable [de romper el juramento]. Un hombre ordena a otro hombre comprar una vaca, y él compra un buey, o comprar un camello macho, y compra un camello hembra, entonces la orden permanece sin cumplirse (al-Shaybānī, 1356 H., I, pp. 72-73).

El asunto en cuestión aquí no es lo que la persona pretende al prestar el juramento, sino lo que la palabra significa “literalmente”. Usando ciertas palabras, la persona se está comprometiendo a sí misma a un “curso de acción” no relacionado con su propia intención al pronunciar esas palabras. Un término general como “pollo” (*dajāj*) abarca tanto a la hembra como al macho “literalmente”, aun cuando es comúnmente utilizado para referirse a la gallina solamente, por lo cual comer un gallo rompe el juramento. En el caso del término referido a “camello de matanza” (*jazūr*) es entendido con frecuencia como referido a camellos hembra (pues son los destinados, usualmente, al sacrificio), pero “literalmente” no acarrea una connotación específica del género. De modo tal que comer un *ba'ir* (camello hembra o macho) rompe el juramento de no comer *jazūr*.

La utilización de un término con una connotación específica del género es excluyente, y “comer” (*ʿakal*) lo opuesto no implica romper el juramento. Al-Shaybānī presenta, además, un caso similar que parece estar construido como una analogía (*qiyās*) al ejemplificar “un hombre ordena a otro”. Dicho enunciado no implica un razonamiento explícito basado en la analogía, sino que es evidente que las palabras referidas tienen significados literales específicos, que difieren de lo que es de “uso común” o de lo que el hablante estuviera intentando decir con ellas (Gleave, 2012, pp. 94-95).

Este tipo de razonamientos en la teoría legal temprana dan una muestra de la importancia de la comprensión jurídica del lenguaje en diversas obras sobre los fundamentos del derecho (*ʿuṣūl al-fiqh*) antes de al-Shāfiʿī. No obstante, recién en su *Risālat* se observa, por primera vez, una sólida sistematización del rol del lenguaje en el proceso legal exegético. Además, allí establece una teoría hermenéutica coherente, en la cual identifica el significado deseado por el hablante en el caso de los textos revelados, es decir, Dios mismo o el Profeta. En relación con ello, su trabajo puede ser visto como una formalización de los propósitos de la derivación legal de tendencias que ya estaban presentes en la exégesis coránica y las obras de los gramáticos.

Como ha advertido Gleave (2012, pp. 96-98), se pueden reconocer tres concepciones entre los textos tempranos de *ʿuṣūl* acerca del sentido que es posible otorgar al “significado literal” (*zāhir*). Primero encontramos a Abu Bakr al-Jaṣṣāṣ (m. 980), autor de un importante texto ḥanafī muʿtazilī de *ʿuṣūl al-fiqh* titulado *al-Fuṣūl fī ʿilm al-ʿuṣūl*,<sup>126</sup> donde desarrolla una visión de un “significado” aferrado al texto que está principalmente vinculado con el entendimiento de los usuarios de un lenguaje ordinario y cómo la comunidad entiende las palabras que escuchan en el texto. Esta sería su concepción de “significado literal”. En segundo lugar, el jurista mālikī y teólogo Abu Bakr al-Bāqillānī (m. 1013) en su obra *al-Taqrīb wa-l-ʿirshad*<sup>127</sup> afirma que el determinante principal del significado del que un texto es “dueño” y que debería actuar como el presunto significado cuando se intenta “derivar” la ley de las fuentes es aquello dictado por las reglas lingüísticas y gramaticales. De este modo, la construcción del “significado literal” no cae en manos de la comunidad sino de los expertos en gramática. En tercer lugar, ʿAlī b. ʿAmr Ibn al-Qaṣṣār (m. 1007) en su *al-Muqaddima fī*

---

<sup>126</sup> Abu Bakr al-Jaṣṣāṣ (1994).

<sup>127</sup> Al-Bāqillānī (1993).

*'uṣūl al-fiqh*,<sup>128</sup> resumen sobre las reglas de la hermenéutica jurídica, considera que el principal determinante del “significado literal” en los textos revelados es el significado dictado por la situación de referencia original, el lenguaje de los árabes (*lughā al-'arab*), en el cual habló Dios al Profeta y este último junto con sus Compañeros se comunicó con la comunidad. Este lenguaje determina el significado primigenio que un texto revelado, de forma aislada, debería tener desde el comienzo de la tarea hermenéutica, es decir, antes de que sea abordado con fines interpretativos por los sabios. No es necesariamente lo que el texto significa, pues otros textos revelados pueden ajustarse a este significado.

Estas tres concepciones serán evidentes luego en la *Risāla* de al-Shāfi'ī,<sup>129</sup> aunque no están diferenciadas ni son objeto de un tratamiento extenso. El significado inherente a un enunciado constituye para los autores referidos el presunto significado intencionado al comienzo de la exégesis. Como se ha observado antes, se postula una distinción entre, por un lado, el uso de un lenguaje popular o significado gramatical o el “lenguaje de los árabes” (*lughat al-'arab*) y lo que viene a ser el principal contendiente del “significado literal”: el denominado “*ma'nā' mawḍū' lahu*”, según el cual los significados son asignados a las palabras mediante una operación de “colocación” (*wad'*), donde es establecida la relación entre sonido y significado (Gleave, 2012, p. 30). Estas tres concepciones de “significado literal” (*ma'nā' zāhir*) son, en todo caso, indicaciones del “significado literal”. Esta distinción es presentada solo parcialmente en la *Risāla* de al-Shāfi'ī y aparece más desarrollada en estos textos tempranos. Estos autores no siempre distinguen entre el significado que, debido a la evidencia sobre la cual está sustentado, es un presunto significado literal y el significado literal propiamente dicho. Por esta razón, estas consideraciones constituyen un estado intermedio entre las nociones relativamente rudimentarias del “significado literal” (*ma'nā' zāhir*) que encontramos en la *Risāla* y la teoría consistente que encontraremos luego en *'uṣūl al-fiqh*.

Todo lo dicho hasta aquí es indicativo del desarrollo de la teoría legal temprana cuando los juristas sistematizaron gradualmente su pensamiento lingüístico bajo la influencia de las ciencias gramaticales, exegéticas y retóricas. En el marco de este desarrollo temprano, el significado literal es entendido, casi exclusivamente como el significado establecido por *wad'*, es decir, el significado que es adjuntado a una palabra o

---

<sup>128</sup> Ibn al-Qaṣṣār (1996).

<sup>129</sup> Al-Shāfi'ī (1961).

enunciado mediante un acto de “colocación” (*waqʿ*) por el cual la relación sonido-significado es establecida. De todos modos, como señala Gleave (2012, p. 98), en estos textos tempranos el significado literal es identificado, en ocasiones, con el “significado deseado” por el hablante y, otras veces, los significados “literal” y “deseado” son diferenciados. Esta falta de claridad será luego clarificada en las obras de *ʿuṣūl al-fiqh*: el significado literal no se obtiene tan fácilmente y se accede a él a través de indicadores, que incluyen el uso de lenguaje popular, la comprensión gramatical y lo que antes hemos referido como *lugha al-ʿarab*, es decir, la “lengua de los árabes”. A su vez, estos indicadores son objeto de discusión y, como consecuencia de ello, el “significado literal” pasa a ser utilizado en el comienzo del proceso de establecimiento de la ley. De este modo, queda reducido a un nivel exclusivamente hermenéutico y debe ser alcanzado antes del “significado deseado”. El uso precedente de *ẓāhir* (significado “aparente” u “obvio”) para lo literal da lugar al *maʿnāʾ ḥaqīqa* (significado “verdadero” o “real”) en las obras de *ʿuṣūl al-fiqh* clásicas de manera tal que *ẓāhir* es reasignado como un elemento técnico del proceso hermenéutico.

Mientras que en el marco de la teoría legal temprana se desarrollaron mecanismos para descubrir el “significado deseado”, los juristas posteriores a al-Shāfiʿī agregaron a ellos diversos métodos para determinar el “significado literal” como una categoría distinta. Así pues, el “significado literal” constituiría el punto de partida del ejercicio exegético, permaneciendo como su meta el descubrimiento del “significado deseado” por el hablante.

### **3.2. Literalismo en al-Shāfiʿī**

Durante el primer cuarto del siglo VIII tiene lugar un considerable crecimiento de la actividad legal intelectual en la que participaron tanto árabes musulmanes como no-árabes conversos. El incremento del interés sobre los asuntos legales se reflejó rápidamente en la evolución de varios centros de actividad legal a lo largo de las tierras del Islam. Hacia mediados del siglo VIII, Ḥijāz, Irak, Siria, y más tarde Egipto, se habían convertido en los centros más prominentes de reflexión jurídica (Hallaq, 1997).

Durante este periodo, la actividad legal descansaba sobre el Corán y sobre las acciones del Profeta y de los primeros musulmanes, a quienes se consideraba con una especial autoridad religiosa en virtud de la presunción de que conocieron las intenciones del Profeta de primera mano.

En este contexto, comienza a producirse, gradualmente, la transformación de los “viejos” métodos de razonamiento legal, aquellos basados exclusivamente en la opinión personal (*ra'y*),<sup>130</sup> a los “nuevos”, basados en la analogía (*qiyās*) y la deducción (*ijtihād*). Sin embargo, no debe entenderse de la descripción de este proceso que la fijación de los métodos de razonamiento jurídico haya sido lineal dado que tanto las definiciones como la “etiquetas” que podemos asignar a cada uno de ellos resultan ambiguos, *i. e.*, lo que durante el primer siglo del Islam se consideraba *ra'y*, en el sentido de razonamiento libre respecto de un caso particular, parece identificarse más tarde con una forma de razonamiento relacionada con *qiyās*. En torno a la época en que al-Shāfi'ī (767-820) escribió su *Risāla* (1961), unos años antes de su muerte, el razonamiento legal era, frecuentemente, concebido como *qiyās*, cuya significación implicaba dos métodos distintos: la analogía propiamente dicha, esto es, cuando dos casos son reunidos en función de un aspecto común, y un argumento *a fortiori* en sus dos formas, de mayor a menor y de menor a mayor, según la perspectiva de los juristas iraquíes (Hallaq, 1997).

El florecimiento del pensamiento de al-Shāfi'ī tuvo lugar en una época en la cual un poderoso grupo de tradicionalistas sostenía la tesis de que ninguna de las acciones o dichos de la comunidad islámica debía escapar lo sancionado en el Corán o los testimonios del Profeta (Hallaq, 1997, pp. 20-21). Asimismo, este grupo veló por la lucha contra la extendida tendencia de ignorar los testimonios proféticos e insistió en el uso de la razón para determinar cuestiones legales que no estuvieran reguladas por el Corán. De este modo, al-Shāfi'ī formuló su concepto de cómo la ley debía ser elaborada en el marco de una realidad conflictiva entre tradicionalistas y racionalistas. Los primeros estaban convencidos de que toda conducta humana debía ser firmemente regulada por la *sunna* del Profeta y que el razonamiento humano no tiene lugar en cuestiones religiosas; los segundos, muchos de los cuales pertenecían al movimiento *mu'tazilī*, consideraban que el texto del Corán era suficiente para formular las normas que regulaban la vida del musulmán. Ante esta realidad, la *Risāla* representa una respuesta contundente al papel de la razón y los métodos mediante los cuales la Ley debe ser formulada, constituyendo

---

<sup>130</sup> Este implicaba dos tipos de razonamiento: el primero era el razonamiento humano libre basado en consideraciones prácticas y alcanzado sin base textual, el segundo era el razonamiento libre basado en un texto y motivado por consideraciones prácticas. Eventualmente, el primero sería abandonado en favor del segundo.

el primer trabajo en ser designado como *uṣūl al-fiqh* (“fundamentos del derecho”).<sup>131</sup> La principal preocupación de al-Shāfi’ī en su obra fue justificar las bases fundamentales de la *sunna*, el consenso (*ijmā’*)<sup>132</sup> y el *qiyās*.

Para al-Shāfi’ī, la base de la ley se encuentra en dos textos, el Corán y la *sunna*, y todas las normas legales deben ser formuladas a través de una interpretación basada en una de cinco combinaciones posibles de estos dos recursos textuales: 1) sólo el Corán; 2) el Corán y la *sunna* en conjunto, ambos expresando la misma norma; 3) el Corán y la *sunna* en conjunto, donde la *sunna* explica lo que contiene el Corán; 4) sólo la *sunna*; y 5) ninguna de las anteriores, procediendo a una interpretación legal a través del *ijtihād* (1961, p. 67-68). En esta quinta variedad de *bayān*, esto es, sentencia o comunicación dirigida a alguien en lengua árabe,<sup>133</sup> al-Shāfi’ī introduce el uso del razonamiento personal (*ijtihād*) para el establecimiento de normas legales que no están expresadas en el Corán o la *sunna*,<sup>134</sup> explicando su uso a partir de una situación cotidiana a la que debe enfrentarse todo musulmán: cómo encontrar la dirección correcta hacia la cual se debe rezar (*qibla*).

Dice: “si el objeto (la Mezquita sagrada hacia la cual debe dirigirse el rezo) es visto, entonces (la oración) en esa dirección es determinada (por la vista); pero si (la Mezquita) está fuera de la vista, la dirección es determinada por razonamiento personal (*ijtihād*)” (1961, p. 77). De este modo, así como Dios ha provisto de herramientas a los musulmanes para encontrar la dirección de la Meca, del mismo modo permite a los juristas encontrar una respuesta a un problema legal no regulado en el Corán ni la *sunna* y derivar de ello una solución correcta.

Al-Shāfi’ī sostiene que, en el caso de que la Meca no se encuentre a la vista,

“Dios ha puesto marcas (para que los hombres sean guiados) y ha erigido la Mezquita Sagrada en cuya dirección fueron ordenados dirigir sus rostros (durante el rezo). Que dirijan sus rostros en esa dirección (es determinado por) las marcas

---

<sup>131</sup> Hallaq (1997, p. 21).

<sup>132</sup> Recordemos que el concepto de “consenso” existía desde tiempos pre-islámicos, refiriéndose al acuerdo formal consciente de la tribu. Entre las primeras escuelas de Derecho, el consenso expresaba una “doctrina promedio” entre los juristas y la comunidad de una región en particular.

<sup>133</sup> Específicamente, refiere al número finito de arreglos textuales empleados por Dios para expresar normas legales: 1961, pp. 67-68.

<sup>134</sup> *Cfr.* Lowry, 2007, pp. 240-274.

puestas por Él o por la facultad de razonamiento que Él ha implantado en los hombres para reconocer dichas marcas” (1961, p. 77).

Este tipo de conocimiento legal debe estar basado en el Corán y la *sunna*, o derivado del consenso (*ijmā'*) y la analogía (*qiyās*).<sup>135</sup> Efectivamente, su argumento está basado, por analogía, en la aleya XVI: 16: “Y marcas. Y por medio de las estrellas se guían”.

Para al-Shāfi'ī, la analogía es, entonces, un método de razonamiento a través del cual las indicaciones son buscadas a partir de precedentes paralelos en el Corán o la *sunna* para determinar un conocimiento legal, como el ejemplo citado. Además, la analogía debe estar basada en dos condiciones: la primera es que Dios o el Profeta han prohibido cierto acto a través del Corán o la *sunna* o lo han permitido por una razón implícita.<sup>136</sup>

Si tal razón se encuentra en la ausencia de un texto específico del Corán o la *sunna*, el acto debe ser prohibido o permitido en conformidad con la razón implícita de permiso o prohibición. La segunda condición es que podemos encontrarnos con que un acto es análogo con sólo un aspecto de cierto precedente y, a su vez, análogo a otro aspecto de otro precedente, pero ni el primero ni el segundo proporcionan una analogía válida. En dicho caso, la analogía debe aplicarse sobre el precedente que contiene la similitud más evidente (1961, p. 79). Para ilustrar esta segunda condición del *qiyās*, al-Shāfi'ī refiere a la prohibición de cazar en el estado de inviolabilidad de la Peregrinación. En caso de que esta acción tenga lugar, debe compensarse lo hecho sacrificando una res equivalente al animal cazado, sometiendo la decisión a dos personas justas (Corán, V: 95-96). El jurista observa aquí un problema de interpretación sobre la significación de lo que el texto refiere como “compensación equivalente” (*jazā'm mithl*) ya que podrían considerarse diversos aspectos del animal cazado para elegir uno equivalente que será víctima de la ofrenda: tamaño, parecido, precio, etc. En este caso, el razonamiento por analogía debe aplicarse, como enseña al-Shāfi'ī, sobre el animal de tamaño más cercano ya que es más probable que dos hombres justos (*ma'arūf*)<sup>137</sup> concuerden sobre la equivalencia de tamaño que sobre el precio (1961, pp. 77-78).

---

<sup>135</sup> Cfr. 1961, pp. 77-79.

<sup>136</sup> Cfr. Lowry, 2007, pp. 61-163.

<sup>137</sup> Al-Shāfi'ī define a una persona justa como aquel que actúa de acuerdo según el mandato de obedecer a Dios (1961, p. 78). Además, remite al respecto a una aleya coránica: LXV: 2.

### 3.3. Ibn Dāwud y la formación del zāhirismo

Abū Bakr Muḥammad Ibn Dāwūd (868-909) fue el fundador de la escuela jurídica conocida por el nombre de Zāhirī. Su familia era originaria de Isfahān donde su padre era secretario del *qāḍī* ‘Abd Allāh b. Khālīd al-Kūfī, aunque Dāwūd nacería en Kufa en torno al 868. Pasaría sus años formativos en Bagdad, trasladándose luego a Nishapur donde completaría sus estudios de la mano de Ishāq b. Rāhwayhi, quien pertenecía a la escuela tradicionalista que, siguiendo las enseñanzas de al-Shāfi’ī, se oponían al uso de *ra’y* (opinión personal) considerando que la opinión de una persona individual no puede tener la palabra final en una decisión legal. Dāwūd se enfrentaría con su maestro, refutando gran parte de sus enseñanzas. Al respecto, sus biógrafos lo describen generalmente como un “seguidor fanático” (*muta’aṣṣib*) de al-Shāfi’ī, a pesar de que su padre pertenecía a la escuela Ḥanafī. Luego de retornar de Nishapur, se instalaría en Bagdad donde concentraría un número considerable de discípulos y siendo reconocido, prontamente, más allá de las fronteras de Bagdad. Sus consideraciones sobre el razonamiento jurídico fueron construidas en base a su posicionamiento en torno a las previas controversias presentadas por al-Shāfi’ī y sus seguidores hacia los ḥanafíes respecto de la utilización arbitraria de *ra’y* y *qiyās* (analogía) en el proceso de deducción de la ley (Goldziher, 2008, pp. 27-34; Osman, 1978, pp. 11-47; Schacht, 1991, pp. 182-183). De este modo, sobre la base de la iniciativa shāfi’ī, Dāwūd pretendía ir más allá rechazando el *qiyās* como recurso legítimo de razonamiento jurídico como así también la aplicación de la causalidad (*ta’līl*), como lo atestigua Ibn Khaldūn (m. 1406) en su *al-Muqaddima* (2015, p. 511).

Además de la analogía y la causalidad, Dāwūd también rechazó el *taqlīd*, es decir, el seguimiento incondicional de las enseñanzas de una cierta autoridad o escuela precedente en cuestiones que no se encontraban explicadas de forma clara en las fuentes legales legítimas. La afirmación acerca de que “la imitación indiscriminada de las enseñanzas de una persona falible (*ma’ṣūm*) es refutable y evidencia de una mirada estrecha” ha sido atribuida a él respecto de su rechazo del *taqlīd* y, a pesar de que no sabemos con exactitud si efectivamente esta le pertenece, al menos coincide con sus consideraciones al respecto en una de sus obras, su *Kitāb ‘ibṭāl al-taqlīd* (Osman, 1978, 2015). Adicionalmente, otro de los principios de razonamiento de Dāwūd y sus seguidores es el *ijma’* (consenso), es decir, el “consenso” de los sabios competentes en torno a ciertas cuestiones jurídicas, concepto cuya aplicabilidad comparte con otras escuelas como la de sus rivales shāfi’íes. No obstante, la opinión de los zāhiríes se

diferencia de sus predecesores respecto de quiénes deben ser estas autoridades y quién debe ser considerado con capacidad para determinar el *ijma'* (Goldziher, 2008, pp. 32-35; Turki, 2002, p. 395).

Asimismo, respecto de la importancia del *ijma'* en el Islam, existieron diversas opiniones contradictorias. Los teólogos musulmanes consideraban que era imposible determinar el acuerdo del conjunto de las autoridades competentes existentes en una generación determinada puesto que no se podía conocer a la totalidad de estas autoridades.<sup>138</sup> A su vez, aunque se partiera del supuesto de que fuera posible determinar dicho acuerdo, no sería posible garantizar que las autoridades realmente estuvieran convencidas de aquello que expresaran como su opinión (Goldziher, 2008, pp. 30-32). Finalmente, quienes rechazan la validez del *ijmā'* llaman la atención sobre el hecho de que el Profeta no haya mencionado el consenso como recurso jurídico válido. El fundador de la escuela mālikī, Mālik b. Anas (m. 795), sólo considera al respecto las enseñanzas de los sabios de Medina, descarta las limitaciones territoriales para determinar el *ijmā'* y discrepa, junto a otros juristas, respecto del establecimiento de restricciones cronológicas (Schacht, 1979, pp. 311-314; Hallaq, 1997, p. 80). Luego, existían discrepancias en cuanto a si el consenso refería a la generación precedente de *mujtahidūn*<sup>139</sup> o a la generación contemporánea (Hallaq, 1997, pp. 78-81).

Los *zāhirīes* consideraban que el *ijmā'* era el consenso entre los Compañeros del Profeta (*ijmā' al-ṣaḥāba*) y que es legítimo sólo lo que se enseña con la debida consideración de un consenso auténticamente documentado de los Compañeros del Profeta. Además, sostenían que el consenso de las generaciones futuras es completamente irrelevante y que ninguna doctrina puede o debe derivarse de él, pues afirman que el consenso de todas las autoridades competentes era posible sólo en la época de los *ṣaḥāba*, quienes formaron un círculo en un lugar específico cuyos miembros y su número eran familiares para cada uno de ellos (Goldziher, 2008, pp. 32-34). Luego de la generación de los Compañeros, quienes habían asimilado estos criterios se dispersaron a lo largo y ancho de las regiones del imperio islámico y se volvieron tan numerosos que ya no era posible enumerarlos. Por esta razón, era imposible determinar si lo que enseñaron en los lugares donde se asentaron lo hicieron sobre la base del consenso inicial.

---

<sup>138</sup> Vid. Schacht (1979, pp. 82-97).

<sup>139</sup> Jurista que practica el *ijtihād*, es decir, el “razonamiento independiente” de un jurista para encontrar solución a una cuestión legal.

### 3.4. La formación jurídica de Ibn Ḥazm

Entre los estudiosos modernos se encuentra en discusión las causas de la desaparición de la escuela *zāhirī* en al-Andalus. Principalmente, Melchert (1997), quien ha afirmado que se debió al fracaso de sus adherentes en desarrollar una sólida tradición de estudios de sus principios fundamentales, y Adang (2005), quien considera que existía una tradición activa en al-Andalus incluso en la época anterior a Ibn Ḥazm. Aunque las discusiones giran en torno a las fuentes disponibles sobre la base de las cuales se habría formado gradualmente el pensamiento *zāhirī* en al-Andalus. En efecto, como afirma Adang (2005, pp. 125-126), el *zāhirīsmo* es introducido por el *faqīh* Abū Muḥammad ‘Abd Allā al-‘Absī de Córdoba (m. 885), quien habría estudiado con Ibn Dāwūd en Bagdad, y luego reforzado por la presencia de maestros orientales que tuvieron discípulos en la península ibérica, dando paso a continuación a la existencia de maestros y discípulos formados en al-Andalus. El mismo Ibn Ḥazm no habría dejado nunca la península, como tampoco, presumiblemente, su maestro, Ibn Muflit (m. 1035).<sup>140</sup>

Antes de Ibn Ḥazm, la figura más destacada del *zāhirīsmo* en al-Andalus fue Abū al-Ḥakam Mundhir b. Sa‘īd (m. 966), quien fue nombrado en el año 950 por el califa ‘Abd al-Raḥmān III al-Nāṣir para ocupar el cargo más alto de la administración judicial, *qāḍī al-jamā‘a* en Córdoba, siendo luego confirmado en el cargo por el sucesor califal al-Ḥakam II. Aunque pueda resultar sorprendente encontrar a un *zāhirī* en una posición de semejante importancia considerando que la escuela oficial del califato era la *mālikī*, como señala Adang (2005, p. 120), era esperable que Mundhir ejerciera dicho rol de acuerdo con los principios *mālikīes*, sobre los cuales se presupone que era evidentemente competente, en lugar de los *zāhirīes*. Al respecto, resulta significativo el hecho de que las funciones judiciales oficiales sean ejercidas en el marco de la escuela *mālikī* sea un requisito excluyente, incluso ante el caso de juristas que adhirieran abiertamente a otra escuela jurídica. Adicionalmente, la poca presencia de testimonios tempranos acerca de las actividades de los *zāhirīes* en al-Andalus sugiere hasta qué punto estas eran marginales, pues se encuentran ausentes, salvo algunas excepciones, de los diccionarios biográficos porque los compiladores no los consideraban importantes u oportuno mencionarlos. Por otra parte, como indica Adang (2005, p. 125), considerando que los *zāhirīes* extranjeros que son mencionados poseían mayor libertad de expresión,

---

<sup>140</sup> El propio Ibn Ḥazm lo señala como su maestro en el *Collar de la paloma* (1985, p. 243).

probablemente aquellos que eran locales no expresaban abiertamente su *zāhirī*smo por miedo a sufrir represalias de parte de los grupos de poder *mālikīes*, como efectivamente sucedió con Ibn Ḥazm.<sup>141</sup>

En cuanto a la formación jurídica del cordobés, el suyo es uno de los infrecuentes casos de “conversión intra-islámica” (Adang, 2001), puesto que, en la mayoría de los casos, un jurista se forma y se mantiene leal a la escuela jurídica a la que pertenecía su padre. Ibn Ḥazm se formó inicialmente como *mālikī* ya que su padre se desempeñaba como secretario del gobernante *de facto* al-Manṣūr b. Abī ‘Amir (m. 1002), quien en realidad ocupaba el cargo de *ḥājib* en la corte del debilitado califa Hishām II. De la larga lista de maestros con los que el cordobés estudió gramática, poesía, *ḥadīth* y *fiqh*, entre otras disciplinas, la mayoría de ellos son *mālikīes* con excepción del ya mencionado *zāhirī* Ibn Muflit.

Los intereses de juventud del cordobés habrían sido la literatura, su *Collar de la paloma* es, en efecto, un escrito de juventud, y la política, siguiendo así el camino de su padre. Sin embargo, esta perspectiva de seguir una carrera política en la corte Omeya se vería trastocada desde el 1009 cuando se desató en al-Andalus una guerra civil entre beréberes recientemente inmigrados, los *ṣaqāliba* o “eslavos” y una facción conformada por los árabes, los beréberes instalados en la península desde hacía varias generaciones y los *muwalladūn*. En 1013 fue forzado a abandonar Córdoba y comenzó a vagar por al-Andalus involucrándose en diversas actividades políticas apoyando a los Omeyas (Puerta Vílchez, 2013, pp. 8-10). En 1017 se unió al ejército de un príncipe Omeya en Valencia, quien pretendía recuperar el trono califal que estaba en manos de ‘Alī b. Ḥammūd (m. 1018), pero el levantamiento fracasaría e Ibn Ḥazm sería encarcelado. Una vez liberado, se instalaría en Játiva, retirándose gradualmente de la actividad política y dedicándose, cada vez con mayor frecuencia, a la actividad intelectual. En este momento de su vida habría tenido lugar el despertar de su interés por las ciencias jurídicas. Al respecto, ha sido señalado en numerosas ocasiones el relato anotado por un discípulo de Ibn Ḥazm en el que su maestro le relató que la razón por la cual había decidido comenzar a estudiar la ley fue en la ocasión del funeral de un amigo de su padre en el que, al entrar a la mezquita en el momento previo al comienzo de la oración de la tarde, no supo que debía realizar una reverencia al ingresar, a pesar de que su maestro allí presente se lo indicó. Ante la vergüenza por el error cometido, Ibn Ḥazm

---

<sup>141</sup> Vid. Kaddouri (2014, pp. 135-150).

comenzó a estudiar con el *faqīh* Abū ‘Abd Allāh b. Daḥḥūn, quien lo introdujo en el estudio de la *Muwatta’* de Mālik b. Anas.<sup>142</sup>

Se han señalado algunas incoherencias respecto de la cronología como de la veracidad de este relato.<sup>143</sup> Si se considera verdadero el testimonio que informa que el cordobés tenía 26 años en el momento de la anécdota antes referida, la misma podría ubicarse en torno a los años 1019-1020. Durante los tres años que Ibn Ḥazm estudió con Ibn Daḥḥūn habría comenzado a considerar opciones alternativas a la escuela mālikī a partir de la influencia que tuvo sobre él su maestro Mundhir b. Sa‘īd. De este modo, como sugiere Adang (2001), en torno al 1022 cuando comienza a escribir el *Collar de la paloma*, el cordobés ya se habría introducido en el estudio de las obras *zāhirīes* de Ibn Dāwūd y su hijo Muḥammad b. Dāwūd (m. 910) como también del propio Mundhir, a quien el cordobés elogia sobremanera en su *Epístola sobre la excelencia de al-Andalus*.<sup>144</sup>

En el 1023 Ibn Ḥazm participaría una vez más de un intento de restauración Omeya al apoyar al príncipe al-Mustaẓhir, quien sería proclamado califa y nombraría wazīr al cordobés. Luego de un reinado de tan sólo seis semanas el Omeya sería asesinado e Ibn Ḥazm nuevamente encarcelado. Al ser liberado, decidiría finalmente retirarse de la vida política y retomó sus estudios de *fiqh* (Adang, 2011, pp. 77-80; Puerta Vílchez, 2013, pp. 11-12). Durante este intervalo se habría producido su “conversión” hacia la escuela *zāhirī*, luego de un breve periodo en el que habría adherido a la escuela *shāfi‘ī*. Conocemos su breve fase *shāfi‘ī*, no por sus propios testimonios, sino por la pluma de uno de sus biógrafos, el historiador omeya Ibn Ḥayyān (m. 1076),<sup>145</sup> quien nos informa que el cordobés fue antagonista de aquellos ‘*ulamā*’ por el estilo polémico con el que se enfrentaba a ellos. Adang (2001, p. 80) señala al respecto que, concretamente, las críticas del cordobés habrían estado dirigidas hacia el uso del *ra’y* y el *taqlīd*, como también a la devoción exagerada de estos hacia Mālik b. Anas, pues consideraba que los

---

<sup>142</sup> Vid. Adang (2001, pp. 77-80).

<sup>143</sup> Al respecto, resulta difícil imaginar que alguien como Ibn Ḥazm no supiera comportarse dentro de una mezquita en el momento de la oración. En apoyo a esta consideración existe un testimonio de al-Dhahabī quien sugiere que hacia los años 1017-1018 el cordobés ya conocería lo suficiente de cuestiones legales como para evitar un error de ese tipo. Vid. Asín Palacios (1927, p. 106), García Gómez (1985), Chejne (1982), Fierro (1996), Adang (2001).

<sup>144</sup> Trad. Pascual de Gayangos (1840, p. 180); ed. ‘Abbas (1983, II, p. 179).

<sup>145</sup> Ibn Ḥayyān (1979).

mālikīes abusaban en basar sus opiniones jurídicas en autoridades precedentes, incluso por encima de las fuentes reveladas, el Corán y el *ḥadīth*. Eventualmente, Ibn Ḥazm tampoco se contentaría con los principios doctrinales del shāfi‘ismo, contraponiéndose al uso del razonamiento independiente (*ijtihād*) en relación a su adherencia al principio del *qiyās*.

En las últimas décadas, diversos estudiosos de la figura del cordobés han sugerido que la “conversión” de Ibn Ḥazm a la escuela zāhirī fue una reacción ante la situación político-religiosa en la que se encontraba al-Andalus a comienzos del siglo XI, punto con el que estamos de acuerdo y del que nos ocuparemos oportunamente en los capítulos consiguientes, aunque por diferentes motivos que los expuestos por estos autores. Recientemente, Fierro (2019) ha concluido que dicha “conversión” podría haber estado motivada por su deseo de salvaguardar el mundo en el que se había criado, el cual consideraba que se encontraba amenazado por las acciones de los ‘*ulamā*’ mālikīes, bajo la influencia de los cuales había tenido lugar la destrucción de la biblioteca capitalina del califa al-Ḥakam II y poetas y hombres de letras habían sido perseguidos y acusados de infidelidad. Según Fierro (2019, p. 20), durante el reinado de Hishām III al-Mu‘tadd entre el 1027 y 1031, momento en el cual, junto a su maestro Ibn Muflit, impartió clases de la doctrina zāhirī en la gran mezquita de Córdoba, Ibn Ḥazm probablemente haya pensado que podría doblegar el poder de los mālikīes polemizando con ellos en lo que respecta a los principios de establecimiento de la ley. Antes de Fierro, Chejne (1982) ha considerado que la “conversión” tuvo lugar simplemente como una “curiosidad académica” en la cual el cordobés encontró una herramienta de discusión frente al resto de las escuelas vigentes y que, en definitiva, terminaría por convertirse en defensor acérrimo del zāhirismo. Chejne también ha hecho hincapié sobre la posibilidad de que Ibn Ḥazm haya considerado responsables a los mālikīes de la crisis política del califato (1982, pp. 43-45), factor que también ha sido señalado como causa de la “conversión” por Arnádez (1971, p. 795).

Adang (2001, pp. 82-83) señala al respecto que el punto de mayor controversia entre zāhirīes y mālikīes habría sido el enfático rechazo del *qiyās* por los primeros. Sabido es que el cordobés escribió en efecto un tratado al respecto titulado *Kitāb Ibṭāl al-qiyās wa-l-ra’y wa-l-istiḥsān wa-l-taqlīd wa-l-ta’līl* (ed. Ṣā’id al-Afghānī, Beirut, 1969). Lo cierto es que con motivo de esta disputa Ibn Ḥazm y su maestro Ibn Muflit fueron expulsados de la gran mezquita de Córdoba y número considerable de sus discípulos serían encarcelados y torturados. Además, el califa Hishām III al-Mu‘tadd, persuadido

por los mālikīes, prohibió a ambos seguir enseñando el zāhirīsmo forzándolos a retirarse de la vida pública.

Luego de estos acontecimientos, en 1038 el cordobés sería bienvenido en la isla de Mallorca por su gobernador Ibn Rashīq (m. 1048), quien le habría permitido retomar allí sus enseñanzas. Ibn Ḥazm participaría de numerosas disputas públicas frente a juristas mālikīes, saliendo victorioso en diversas ocasiones, ganándose nuevos enemigos. Los mālikīes, percibiéndolo como una amenaza, convocaron al reconocido sabio mālikī Abū al-Walīd al-Bājī (m. 1081) que derrotó al cordobés en una serie de disputas que lo obligaron, nuevamente, a exiliarse retirándose a las tierras de sus familias en Huelva donde se dedicaría a la vida intelectual hasta su muerte en 1064.

### 3.5. La metodología y la hermenéutica jurídica de Ibn Ḥazm

En un capítulo de su *La precisión para los fundamentos del derecho*, titulado “Sobre las palabras circulares de los filósofos especulativos” (*Iḥkām li-uṣūl al-aḥkām*,<sup>146</sup> 1926, I, pp. 35-52), encontramos una suerte de glosario de conceptos clave del sistema jurídico, teológico y filosófico de Ibn Ḥazm. Allí presenta una definición concreta de lo que entiende por *ṭā’at* (“obediencia”) y *wajīb* (“obligatorio”). En cuanto al primero, sostiene que la obediencia “es la ejecución del mandato del encargado en lo referente a lo ordenado y la abstención de realizar lo prohibido: toda piedad ha sido llamada obediencia” (1926, I, p. 43).

En cuanto a lo “obligatorio” (*wajīb*), Ibn Ḥazm entiende todo aquello que es ordenado por Dios, quien tiene el poder de imponer sanciones por desobediencia.<sup>147</sup> No encontramos en el *Iḥkām* una definición específica de *wajīb*, aunque sí refiere a este al detenerse en el concepto de “deber” (*farḍ*): “aquello por lo cual quien desobedece merece (*istaḥaqqā*) ser culpado y [ser] llamado desobediente a Dios, exaltado sea. [Deber] es sinónimo de ‘obligatorio’ (*wājib*), ‘necesario’ (*lāzim*) e ‘imposición’ (*ḥatm*)” (1926, I, p. 43).

En principio, el cordobés aborda lo “obligatorio” desde una dimensión jurídica, pues *wajīb* constituye una de las cinco normas bajo las cuales son categorizados todos los actos sujetos a la regulación de la *shar’īa*. En este sentido, el incumplimiento de todos los actos categorizados como “obligatorios” (por ejemplo, la oración ritual) implican un

---

<sup>146</sup> De aquí en adelante nos referiremos a esta obra como *Iḥkām*.

<sup>147</sup> Cfr. definición de “mandato” (*‘Amr*), 1926, I, p. 42.

castigo cuya ejecución es considerada necesaria (Hallaq, 2009, pp. 19-20). Esta concepción de *wajib*, en tanto categoría definitoria de los actos obligatorios, es también sinónimo de *farḍ*<sup>148</sup> (Schacht, 1982, pp. 120-121). Aunque Ibn Ḥazm no se ocupe en este punto del *Iḥkām* de cada una de las cinco normas a las que hemos referido -sólo de lo “obligatorio” y lo “prohibido”-, expresa una evidente relación entre la obligatoriedad, la desobediencia, la culpabilidad y el castigo.

De manera similar, tal como ha señalado Hourani (1985, p. 170), lo “malo” (*qabīḥ*) es utilizado como equivalente de lo prohibido o desaprobado por la Revelación y resulta incognoscible sin ayuda de la razón. Asimismo, “virtud” (*fāḍila*) significa obediencia a Dios y particularmente a los mandatos generales para llevar una vida recta (1983, I, pp. 339-340) de acuerdo con su cumplimiento según las obligaciones específicas de la *sharī‘a*.

Para Ibn Ḥazm, puesto que la obediencia a los mandatos de Dios conduce a la salvación, y la Revelación especifica en qué consiste la obediencia, las tareas prácticas más importantes para el hombre son descubrir qué establece la Revelación y luego cumplirla fielmente en todo momento y en todas las circunstancias. En este punto, Ibn Ḥazm no es del todo coherente en su terminología. A veces habla de las “virtudes” (*faḍā’il*) como sinónimo de todos los actos de obediencia (*tā’at*), y los vicios como sinónimos de todos los actos de desobediencia. Dice al respecto:

No hay entre las virtudes y los vicios, ni entre los actos de obediencia y desobediencia, sino la repulsión o la inclinación del alma. Entonces, es feliz aquel que se ha inclinado hacia las virtudes y la obediencia y siente aversión a los vicios y la desobediencia. Es desgraciado aquel que se ha inclinado hacia los vicios y la desobediencia y se ha apartado de las virtudes y la obediencia (1983, I, pp. 339-340).<sup>149</sup>

---

<sup>148</sup> De acuerdo con Hallaq (1997, p. 40), los ḥanafíes distinguen a *wajib* y *farḍ* como dos categorías de lo “obligatorio”: la primera refiere a una norma legal a la cual se llega por medio de evidencia cierta, y la segunda es determinada por medio de evidencia probable.

<sup>149</sup> Cfr. con las traducciones de Asín Palacios (1916, pp. 10-11) y Tornero Poveda (2007, p. 67).

ليس بين الفضائل والردائل ولا بين الطاعات والمعاصي إلا نفار النفس وأنسها فقط. فالسعيد من أنست نفسه بالفضائل والطاعات ونفرت من الردائل والمعاصي، والشقي من أنست نفسه بالردائل والمعاصي ونفرت من الفضائل والطاعات.

En otros casos, divide lo obligatorio, que sería coextensivo con los actos de obediencia, en dos clases, *fāḍila* y *sharī'a*: “Guárdate de dar gusto a tu prójimo haciéndole algo que a ti te desagrade, a no ser que a ello te obligue la ley divina o la virtud” (1983, I, p. 345). Esta división se corresponde con la división del tema en sus obras, el *Libro de los caracteres y la conducta que trata sobre la medicina de las almas (Akhlāq wa-l-siyar)* y *La precisión para los fundamentos del Derecho (Al-Iḥkām li-uṣūl al-aḥkām)*. Ambos tipos de obligación (*fāḍila* y *sharī'a*) refieren a la práctica de las virtudes para llevar una vida recta para lograr la salvación y al cumplimiento de las obligaciones establecidas en la ley.

Si bien el énfasis en la concepción de la virtud está en la obediencia a la Revelación, Ibn Ḥazm introduce un abordaje filosófico de la noción de virtud, particularmente en cuanto al cultivo de una vida virtuosa, como ya hemos observado respecto de su concepción de la *falsafa* como filosofía práctica. En este sentido, al hablar de *falsafa*, el cordobés refiere a las tres ramas de la filosofía práctica de acuerdo con la tradición aristotélica: la ética personal, la economía doméstica o la gestión familiar (la “economía” original) y la política. Los encontramos distinguidos y tratados como conocimiento normativo o sabiduría en libros de “ética” como el *Tahdhīb al-akhlāq* de Miskawayh,<sup>150</sup> donde las teorías racionalistas originales de la filosofía ética griega están en el fondo y el interés es más bien una guía para la vida virtuosa. Sin embargo, esos libros todavía se clasificaban como “filosofía” (Hourani, 1985, p. 178). El *Akhlāq* de Ibn Ḥazm se corresponde con este tipo de literatura, y es factible conciliar este tipo de “filosofía” con su teoría de las virtudes (a pesar de su asistematicidad) dado que son vistas como obligaciones más generales, no especificadas precisamente por la ley (*sharī'a*); por lo tanto, existe un ámbito legítimo para que la sabiduría humana brinde orientación sobre dichas “obligaciones”, utilizando la racionalidad como recurso. Este sentido racional (*'aql*) debe llevarse a la práctica teniendo en cuenta que “la prudencia [en el uso] de la razón está en la práctica de la obediencia y las virtudes, y esta prudencia implica evitar la desobediencia y los vicios” (1983, I, p. 378).

---

<sup>150</sup> Miskawayh (1968).

Para Ibn Ḥazm, entonces, la razón cuando se usa correctamente no se opone a la Revelación, simplemente se pone a su servicio. También se debe notar que todas sus consideraciones sobre la virtud apuntan a concebirla como un medio para el bien del individuo. No presenta una idea de la actividad virtuosa como un fin en sí mismo, hecho por sí mismo y constituyendo su propia recompensa. Y aunque el cumplimiento de las virtudes y otras obligaciones puede contribuir, efectivamente, al bien de la sociedad, esa no es su esencia: es simplemente la obediencia a la voluntad divina, tal como se expresa en la Revelación. Esto no quiere decir que Ibn Ḥazm no esté preocupado por el bien común, sino que ese es el objetivo principal de sus obras. Su preocupación es, en este sentido, la salvación de cada miembro individual de la *umma*.

Al respecto, Hourani señala que las incursiones del cordobés durante su juventud en la vida política perseguían el fin de restablecer una dinastía Omeya estable como guía de la comunidad musulmana de al-Andalus y que su dedicación exclusiva posterior a la vida intelectual significó consagrar sus esfuerzos a ayudar a los individuos musulmanes a encontrar el camino correcto hacia la salvación. Agrega también que en los capítulos de su *al-Fiṣal* correspondientes a la cuestión del establecimiento del imato y las condiciones de acceso al trono del gobernante (1996, IV, pp. 149-179; V, pp. 5-32) realiza pocas observaciones sobre los modos en que la autoridad contribuye al bien común de la *umma* (1985, pp. 178-179). En realidad, tanto su producción intelectual, considerada globalmente, como sus afirmaciones éticas, jurídicas y doctrinales relativas a la relación entre el gobernante y los súbditos musulmanes debe ser entendida como una extensión de su accionar político de juventud, como tendremos ocasión de analizar en profundidad en la tercera parte de este trabajo. En este sentido, el establecimiento de condiciones para el acceso al trono del imato, el cumplimiento del mandato de “comandar el bien y prohibir lo reprochable” y sus consideraciones respecto del “califa injusto” y la “rebelión” responden a su preocupación por el bien de la sociedad pues Ibn Ḥazm considerará que todo gobernante, según las consideraciones de Ibn Ḥazm, debe hacerse cargo del gobierno, asumiendo el mando de los asuntos de todos los musulmanes con una autoridad sólida que asegure el cumplimiento de las obligaciones religiosas y legales que contribuyan a consolidar el orden de la comunidad.

### **3.5.1. Concepción del significado “literal” (*ẓāhir*) según Ibn Ḥazm**

En su *Iḥkām*, el cordobés define a un “texto” (*naṣṣ*) como “la palabra mencionada en el Corán y la sunna que se infiere (*mustadal*) del juicio de las cosas, y es aparente (*ẓāhir*)

en sí misma”. Agrega que “cada palabra mencionada puede llamarse como la dijo el hablante (*mutakalim*)” y a dicho discurso (*kalām*) puede llamársele “texto” (1926, p. 42). De aquí se comprende que del Corán y la sunna se infiere el establecimiento de un determinado asunto y que dicha inferencia se establece sobre el significado “aparente” de la palabra. Además, se señala que dicho significado “aparente” es el mismo, o debe serlo, tanto en un texto como cuando es enunciado por el hablante, es decir, el jurista. Como ha señalado Gleave (2012, pp. 150-153) esto implica considerar las afirmaciones del cordobés acerca del lenguaje, puesto que es necesario explicar lo que sucede con el significado de la palabra presente en un texto y tal como es interpretada por el hablante. Para Ibn Ḥazm, Dios otorgó al hombre la habilidad tanto de hablar una lengua como de utilizar la razón para poder distinguir las cosas, sobre todo lo verdadero de lo falso, para debatir con otros y demostrar el error de sus opiniones (1926, pp. 15-29). Asimismo, cada lengua tiene una forma correcta de ser utilizada que el hombre debe ser capaz de reconocer para poder asignar un significado a las cosas. En consecuencia, teniendo en cuenta que cuando Dios inventó el lenguaje estableció ciertas reglas específicas para su utilización, es esencial que todos los hablantes estén familiarizados con ellas para poder comprender lo que está siendo dicho. Al respecto, observa el cordobés que:

Para cada cosa nombrada, sea accidente o cuerpo, existe un nombre que le es particular y por el cual se distingue de otras cosas para que la comprensión mutua pueda ocurrir y para que el oyente a quien se dirige pueda comprender el significado deseado por el hablante que se dirige a él. Si este no es el caso, entonces la comprensión [mutua] no podrá ocurrir nunca, y que Dios se dirija a nosotros sería inútil (*Iḥkām*, 1926, I, p. 276; Gleave, 2012, p. 153).

De modo tal que el significado “aparente” o “literal” no está localizado en el entendimiento de cada oyente sino en el significado “original” o “inherente” de las palabras, siendo Dios mismo quien posiciona un nombre sobre un significado. Las reglas del lenguaje son, entonces, las gramaticales y las concernientes a las relaciones entre la palabra, el significado y la cosa. En consecuencia, *zāhir* es el significado determinado lingüísticamente y aquel que es obtenido eliminando la ambigüedad indexical de una palabra o conjunto de palabras. Acerca del valor indexical, Ibn Ḥazm enuncia una serie de reglas, entre las cuales enuncia que (a) un pronombre indeterminado en el caso acusativo refiere al objeto nombrado más cercano, (b) los

pronombres demostrativos “esto” y “esta” (*hādhā, hādhihi, etc.*) refieren al objeto presente más cercano, (c) los pronombres demostrativos “aquello” y “aquella” (*dhālika, tilka, etc.*) refieren al objeto más distante, como también los pronombres “él”, “ella” y “ellos” (*hū, hiya, hum/humā*). Un ejemplo de esto se encuentra en la refutación por Ibn Ḥazm de la extensión de la prohibición del consumo de la carne de la cerda (*khinzīra*) mediante una analogía con la prohibición del consumo de la carne del cerdo (*khinzir*), del cual nos hemos ocupado en la sección 2.5.3.6 en relación al tratamiento de la analogía (*qiyās*) en el ámbito de la lógica. Allí el cordobés sostiene que en la expresión “es una impureza” (*fa-innahū rij’sun*) de la aleya coránica sobre la que se postula la analogía<sup>151</sup>, el sufijo “hu” del pronombre refiere al sustantivo más cercano, que sería “cerdo” (*khinzir*), y no solo a su carne (*lahma*). Asimismo, dado que el cerdo en sí mismo es “impuro”, necesariamente todo lo que provenga de este, como la grasa, lo será también.

Esta concepción del *zāhir* determina, además, el rechazo del “significado implicado” (*mafḥūm*) y la analogía, pues la extracción de la causa (*illa*) de una decisión de un texto es descrita no sólo como una contravención de los principios racionales, sino también como el rechazo de los requerimientos del lenguaje de acuerdo con su significado literal. De esta manera, de acuerdo con las reglas gramaticales antes mencionadas, cuando “sabemos que el Profeta ha dado un texto de Corán o ha hablado enlazando cierto nombre con cierta decisión, entonces debemos sólo situar dicha decisión sobre lo que se necesita de ese nombre; no debemos moverlo del lugar donde el Profeta de Dios lo colocó” (1926, II, p. 533). Del mismo modo, una analogía no puede establecerse sobre la “razón” (*sabab*) de una decisión particular, transfiriendo dicha decisión hacia otras situaciones en las cuales la “razón” sea la misma. En cuanto al “significado implicado” este refiere a cuando un texto es asociado con un atributo, un tiempo o un número y, entonces, es obligatorio decidir sobre todo lo que diverge de esa cualidad, tiempo o número. Además, se divide en tres categorías: (a) cuando la cosa implicada incluye, pero va más allá de lo dicho explícitamente, (b) cuando la cosa implicada es la opuesta a lo que está dicho explícitamente, y (c) cuando la cosa implicada está desconectada, tanto en oposición como en acuerdo, con lo que es dicho explícitamente.

---

<sup>151</sup> “No encuentro en lo que se me ha inspirado ninguna prohibición de comer de todo ello para nadie, a menos que se trate de un animal muerto, o de sangre derramada, o carne de cerdo (*lahma khinzirin*), pues es una impureza (*rij’sun*); o que sea una perversión, al haber sacrificado en nombre de otro que no fuera Allāh” (Corán, VI: 145).

Para el cordobés todos estos casos se tratan de intentos de recuperar del texto otra cosa que no sea su significado literal y, por lo tanto, deben ser rechazados (Gleave, 2012, pp. 169-170; Sabra, 2013, pp. 107-108).

El consenso (*ijmā'*) es rechazado por Ibn Ḥazm tal como es concebido por los juristas pertenecientes a otras escuelas. Apoyándose en el Corán,<sup>152</sup> afirma que el desacuerdo es parte de la naturaleza humana y sólo Dios puede resolver esas diferencias de forma definitiva. Agrega que resulta imposible que todos los hombres acuerden en una misma opinión y que, si este fuera el caso, dicho acuerdo no constituiría un mandato de Dios y, en consecuencia, no conformaría la *shar'īa*. Sin embargo, el cordobés acepta un tipo de consenso limitado a aquel alcanzado por los Compañeros del Profeta (*ṣaḥāba*) ya que, dado que los *ṣaḥāba* estuvieron en desacuerdo acerca de tantas cuestiones, cualquier consenso alcanzado por ellos sólo puede haber sido inspirado por haber recibido tal opinión del Profeta mismo y, a través de él, de Dios. Todo intento de alcanzar un consenso por parte de los juristas que siguen a la generación de los Compañeros sobre cualquier cuestión jurídica es inválida porque no pueden abarcar a la totalidad de los musulmanes e implica sustituir la autoridad divina por la humana (Sabra, 2013, pp. 102-104).

El cordobés define el consenso en su *Iḥkām* como el acuerdo (*al-itifāq*) alcanzado entre dos o más de los Compañeros del Profeta acerca de lo que dijeron y condenaron a través de la autoridad del Profeta (*qālūhu wa dānuwā 'an naby*) y que se aplica al establecimiento de un argumento en la ley (*taqūm al-ḥujja fi-l-shar'īa*) (1926, I, p. 47). Por otra parte, en tanto lo que “dijeron y condenaron” los *ṣaḥāba* lo encontramos en los reportes (*akhbār*) transmitidos en los *aḥādīth*, es necesario que sea determinada la autenticidad de estos relatos y su cadena de transmisión (*isnād*), y, por lo tanto, en torno a esta cuestión se observan los mayores desacuerdos.

Al respecto, como ha señalado Sabra (2013, p. 103), la polémica gira en torno a si los “reportes únicos” (*akhbār al-āḥād*) deben ser considerados. Estos son de tres tipos: (a) aquellos transmitidos por un único narrador confiable en cada eslabón de la cadena de transmisión hasta alcanzar la autoridad del Profeta, (b) aquellos transmitidos por narradores individuales, incluyendo uno que no es confiable, por tener poca memoria o por ser desconocido, (c) un *isnād* al que le falta un eslabón, por ejemplo un reporte que

---

<sup>152</sup> “Si [la revelación] procediera de otro que Allāh, hallarían en ella muchas contradicciones” (Corán, IV: 82).

narra una noticia del Profeta sin la intervención de unos de sus Compañeros. Ibn Ḥazm acepta sólo el primer tipo de “reporte único” puesto que es el único sobre el que no se puede dudar sobre la autenticidad de su cadena de transmisión y por apoyarse en la autoridad del Profeta, características ausentes del segundo y tercer tipo. No obstante, el cordobés reconoce acerca del primer tipo que es posible encontrarse con reportes falsos cuya cadena de transmisión sea confiable: esto podría suceder, por ejemplo, con un testimonio falso transmitido luego del fallecimiento del informante y que, por tal razón, no puede desmentir dicho reporte. Ante ello, el cordobés afirma que la responsabilidad del jurista es actuar sólo a partir de la información a su alcance para determinar la legitimidad de un reporte. De esta manera, las opiniones de todos los Compañeros son fuentes legítimas de los reportes que informan los actos y dichos del Profeta. Todos los reportes deben ser aceptados siempre y cuando presenten una cadena de transmisión válida que muestre, en última instancia, un vínculo con uno de los *ṣaḥāba* (Schacht, 1985, pp. 1-6, 44-57).

En uno de los tratados del *Fiṣal* encontramos un ejemplo del uso del consenso en los términos descritos. En su “Discurso sobre el acuerdo [del establecimiento] del imato y lo que es correcto” (*kalām fī ‘aqad al-imāma bi-mādhā yaṣiḥu*) (1996, V, pp. 13-18), Ibn Ḥazm se ocupa de los procedimientos legítimos para la designación del gobernante islámico. Al respecto enuncia, en primer lugar, que el procedimiento más virtuoso y más correcto (*afḍalhā wa-aṣiḥhā*) es que el gobernante designe a un hombre antes de morir para que le suceda a su muerte, tal como lo hizo el Profeta con Abū Bakr, este con ‘Umar, y Sulayman b. ‘Abd al-Malik con ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz (1996, V, pp. 16-17). Luego, el segundo procedimiento es que “si muere el gobernante (*al-imām*) y no ha designado (*ya ‘ahad*) a nadie, se adelante un hombre digno (*mustaḥaq<sup>um</sup>*) del imato, lo demande (*ya ‘adw*) para sí mismo y que no sea disputado por nadie (*munāza lihu*)” (1996, V, p. 17). Esto es lo que hizo ‘Alī cuando fue asesinado ‘Uthmān. Finalmente, el tercer procedimiento es aquel según el cual el imām delega (*yuṣayar*) la elección de un califa (*ikhtiyār khalīfa*) para los musulmanes a uno o más hombres de confianza, como lo hizo ‘Umar antes de su muerte (1996, V, pp. 17-18). El cordobés afirma la legitimidad de este tercer procedimiento apoyándose en el reconocimiento del consenso de los musulmanes en ese momento (*taslīm lamā ajma ‘ ‘alīhu al-muslimūn ḥīna ‘idh*) y agrega que “no está permitido el retraso de la elección por más de tres noches” (*lā yajawz al-taraddud fī al-ikhtiyār akthar min thalātha layāl<sup>im</sup>*) sobre la base del siguiente

ḥadīth: “aquel que muere de noche sin haberse comprometido con un juramento de lealtad” (*man māta wa laysa fi ‘unuḡihi bay‘atun*) (1996, V, p. 18).<sup>153</sup>

En efecto, antes de morir, ‘Umar b. al-Khaṭṭāb (m. 644), segundo califa del islam, designó a un consejo de seis personas para que eligiesen a su sucesor. De esos seis, ‘Abd al-Rahman cedió su derecho en favor de los otros cinco con la condición de ser él quien eligiera al califa. Todos estuvieron de acuerdo con excepción de ‘Alī, quien pretendía sostener su derecho de acceso al trono califal por ser primo y yerno del Profeta. No obstante, ‘Abd al-Rahman designó a ‘Uthmān, quien fue aceptado por todos, incluso el propio ‘Alī.<sup>154</sup> Por lo tanto, tal como explica Ibn Ḥazm, el tercer procedimiento descrito es legítimo en tanto está fundamentado en el acuerdo de los Compañeros del Profeta.

### 3.5.2. Concepción del *ijtihād* según Ibn Ḥazm

El cordobés señala que el razonamiento independiente (*ijtihād*) implica “lograr el propósito y agotar el esfuerzo en la búsqueda de la verdad” (1926, I, p. 45). De este modo, puede ser practicado por cualquier creyente siempre que no sustituya su opinión por la ley revelada, incluso tales hombres serán retribuidos por sus esfuerzos a pesar de que puedan cometer errores. Asimismo, en tanto cada creyente conoce algún aspecto de la ley, aunque mínimamente, es posible que pueda presentar su opinión (*fatwa*) sobre aquellos aspectos de la ley que le sean familiares.<sup>155</sup>

Los considerandos de Ibn Ḥazm sobre el *ijtihād* son presentados sobre la base de su rechazo de la delegación de la interpretación de la ley a la autoridad (*taqlīd*), es decir, a los especialistas en *fiqh*. Para el cordobés, el uso del *taqlīd* está prohibido (*ḥarām*) (1940, p. 54), lo cual significa postular una polémica crítica hacia el sistema de *madhhab*, las escuelas jurídicas en torno a las cuales se organizan las diferentes

---

<sup>153</sup> Según los editores del *Fisal*, Muḥammad ‘Ibrāhīm Naṣr y ‘Abd al-Raḡman ‘Umyarat, este ḥadīth se corresponde con un reporte de Saḡīḡ Muslim presente en su *Libro del emirato* (*Kitāb al-imārat*). De este modo, el ḥadīth referido por Ibn Ḥazm sería una paráfrasis del citado por Muslim. En consecuencia, nuestra traducción toma en consideración lo señalado por los editores (1996, V, p. 18, nota 43). *Vid.* el ḥadīth de Muslim en: <https://quranx.com/Hadith/Muslim/USC-MSA/Book-20/Hadith-4562>

<sup>154</sup> *Vid.* Madelung (1998) acerca del proceso de elección de ‘Uthmān sobre la base del consenso de los *ṣaḡāba*.

<sup>155</sup> Ibn Ḥazm trata el razonamiento personal (*ijtihād*), además, en su *al-Nubadh fi ‘uṣūl al-fiqh al-zāhirī* (1940), ed. Kawtharī, M. Z., El Cairo: Maktab Nashr al-Thaqāfah al-islāmiyah, pp. 56-57. Existe una traducción en el citado artículo de Sabra (2013, pp. 97-160).

interpretaciones de la ley que fueron surgiendo desde el siglo VIII alrededor de ciertas figuras que lograron construir un consenso entre sus contemporáneos sobre ciertos principios interpretativos de la revelación: Abū Ḥanīfa (m. 767) en Irak, Mālik b. Anas (m. 795) en Medina, al-Shāfi‘ī (m. 820) en Egipto e Ibn Ḥanbal (m. 855) en Bagdad. Además, puesto que el cordobés produjo su obra en al-Andalus, es evidente que Ibn Ḥazm enuncia una crítica hacia el uso que los mālikīes, escuela oficial en territorio andalusí, hacían del *taqlīd* y del *ijtihād*. En este sentido, como ha observado Sabra (2013, p. 110), no se puede calificar a los zāhirīes de *madhhab* ya que se manifiestan en contra de la división de los creyentes entre especialistas en la ley (*mujtahid*) y aquellos que no lo son (*muqallid*).

Ibn Ḥazm define *taqlīd* como “creer en algo porque alguien (*fulān*) lo dijo sin basar lo correcto de su sentencia en una prueba (*burhān*)”. Agrega que “seguir (*atibā*) a quienes ha ordenado Dios, no es *taqlīd*, sino que lo es la obediencia (*tā’a*) a Dios todopoderoso” (1926, I, p. 40). En su *al-Nubadh* esboza la prueba de la presente definición remitiéndose a una aleya coránica: “la prueba de esto es lo que dijo el Todopoderoso: ‘¡seguid lo que os ha descendido de vuestro Señor y no sigáis a ningún protector fuera de Él! ¡Qué poco recapacitáis!’” (Corán, VII: 3) (1940, p. 54). De manera tal que, para el cordobés, solo Dios y el Profeta tienen la prerrogativa de establecer la ley y dicha autoridad no puede ser detentada por ningún hombre.<sup>156</sup>

Finalmente, de acuerdo con Ibn Ḥazm la abrogación (*nāsikh*) tiene lugar cuando “aparece un asunto diferente de otro que le antecede, y se impone sobre el primer asunto” (1926, I, p. 45). Por ejemplo, cuando una palabra tiene más de un significado no es válido restringirlo a un único sentido, sino que todos los significados son válidos siempre que tal consideración no resulte en un absurdo. Del mismo modo, cuando los textos del Corán y la *sunna* se contradicen entre sí, es menester intentar utilizarlos a todos sin postular que uno deroga al otro, a menos que se posea alguna prueba que permita validar la abrogación. En este caso, cuanto un texto A es más amplio que un texto B en su significado, el texto B constituye una excepción a la regla más general que es aquella establecida en A. Por otra parte, tanto el Corán como la *sunna* tienen el mismo nivel de autoridad en una abrogación puesto que ambas forman parte de una misma ley revelada. Por ello, Dios sólo abroga una sentencia, es decir, un mandato o una prohibición. No obstante, tal como señala Ibn Ḥazm en su *al-Nubadh* (1940, pp. 26-

---

<sup>156</sup> Vid. Adang (2014, pp. 50-63).

29), un texto coránico puede abrogar a otro texto coránico y lo mismo sucede con la *sunna*.

Encontramos un ejemplo de abrogación en el *Fiṣal* allí donde Ibn Ḥazm expone las diversas opiniones acerca de la obligación (*wujūb*) de “comandar el bien y prohibir el mal” (*al-‘amr bi-l-ma‘arūf wa-l-nahy ‘an al-munkar*)<sup>157</sup> que debería regir entre todos los musulmanes (*al-umma*) (1996, V, p. 19). Observa que no existe desacuerdo respecto del carácter “obligatorio” de este mandato, aunque sí lo hay en cuanto al modo de su implementación (*kayfiya*). Tomando en consideración su fundamentación coránica, “para que de vosotros surja una comunidad que llame al bien, ordene lo reconocido e impida lo reprochable” (Corán, III: 104), el foco de discusión se encuentra en si “desenvainar las espadas (*sall al-suyūf*) para comandar el bien y prohibir el mal es obligatorio”, particularmente frente a un gobernante injusto (*[al-imām] lam yakūn ‘adāl<sup>an</sup>*) (1996, V, pp. 19-20), si no existe otro modo de remover el vicio, si la “gente honorable” es capaz de luchar “sin perder la esperanza de la victoria”, entonces es “obligatorio” (*farḍ*) hacerlo. Por el contrario, si la “gente honorable” es poco numerosa, débil y sin esperanza de alcanzar la victoria, entonces pueden abstenerse de hacerlo (1996, V, p. 20). Efectivamente, esta es la opinión de las “facciones de la gente de la *sunna*, todos los *mu‘tazila*, todos los *khawārij* y los *zaydiya*” y, además, de ‘Alī y “todos lo que estaban con él de los *ṣaḥāba*, de la ‘madre de los creyentes’, ‘A’isha (...), de Mu‘āwiya, ‘Amr y an-Nu‘mān b. Bashīr (...)”, quienes aducen en su favor una serie de *aḥādīth* (**A**) refutados por el cordobés mediante un procedimiento que consiste en oponer otro grupo de *aḥādīth* (**B**) cuyo sentido literal (*zāhir*) contradice a los primeros y que, por tal razón, los abroga (*nāsikh*) (1996, V, p. 25).

Entre los *aḥādīth* correspondientes al grupo **A**, aducidos por la “gente de la *sunna*”, se encuentran: (**A**<sub>1</sub>) “¿Los combatimos, Oh Mensajero de Dios? Él dijo: No, mientras estén rezando”; (**A**<sub>2</sub>) “[No],<sup>158</sup> a menos que vean una clara infidelidad en ellos y [encuentren] en Dios la prueba [de ello]”. Dentro de este mismo grupo, algunos contienen la obligación de aceptar con paciencia (*ṣabr*) si un hombre permite que la espalda de otro sea azotada y si se le arrebatan sus bienes (*māl*): (**A**<sub>3</sub>) “Si temes el destello (*sha‘ā‘*) de la espada, entonces echa tu manto sobre tu rostro y di: quiero que asumas mis pecados y

---

<sup>157</sup> Vid. Cook (2004).

<sup>158</sup> Este *ḥadīth* es presentado como respuesta a la pregunta enunciada en el primero, puesto que, como lo indica allí Ibn Ḥazm, algunos reportes refieren esta segunda respuesta en lugar de la primera.

tus pecados, y entonces serás de los ‘Compañeros del fuego’ (*aṣḥāb an-nār* [infierno]); (A<sub>4</sub>) “Sé un esclavo de Dios asesinado, y no seas un esclavo de Dios asesino” (1996, V, pp. 23-24).

Luego, entre los *aḥādīth* correspondientes al grupo **B**, aducidos por Ibn Ḥazm, se encuentran: (B<sub>1</sub>) “Si alguno de ustedes ve algo vituperable, entonces debe cambiarlo con su mano, si puede; y si no puede, [debe hacerlo] con su lengua (*lisān*); si no puede, con su corazón (*qalb*); y esto es lo más débil de la fe. No hay cosa alguna más allá de la fe”; (B<sub>2</sub>) “No hay obediencia (*tā’a*) en la desobediencia (*ma’aṣiya*). Más bien, la obediencia está en la obediencia [a Dios] (*tā’a fī tā’a*). Cada uno de ustedes debe escuchar y obedecer mientras no se les ordene desobedecer. Si se les ordena con desobediencia, entonces no hay escucha ni obediencia”; (B<sub>3</sub>) “aquel que es asesinado protegiendo su propiedad, es un mártir (*shahīd*). Aquel que es asesinado protegiendo su religión, es un mártir. Aquel que es asesinado protegiéndose de una injusticia (*muzalima*), es un mártir”<sup>159</sup>; (B<sub>4</sub>) “[Deben] comandar el bien y prohibir el mal, o serán castigados por Dios” (1996, V, p. 25).

La abrogación se establece sobre la base de los siguientes criterios: en primer lugar, los *aḥādīth* del grupo **A** contienen la prohibición de combatir (*al-nahy ‘an al-qitāl*), principio que corresponde a la situación de los musulmanes en los inicios del islam. En segundo lugar, los *aḥādīth* del grupo **B** aportan una “ley añadida” (*sharī’a zā’ida*) respecto del grupo **A**, que es el combate (*al-qitāl*). Finalmente, es evidente que quedan abrogados (*mansūkh*) los *aḥādīth* del grupo **A** y la sentencia jurídica establecida a partir de ellos queda invalidada desde el momento en que el Profeta pronunció los reportes del grupo **B** (1995, V, pp. 25-26), los cuales, en tanto abrogantes (*nāsikha*), quedan validados.

Además, el cordobés brinda como prueba de su argumento una aleya coránica: “Y si dos facciones entre los creyentes lucharan (*aqtataluwā*) entre sí, reconciliadlos. Pero si uno de ellos oprime (*baghat*) al otro, entonces combatid (*qatiluwā*) al opresor hasta que retorne a la orden de Dios” (Corán, XLIX: 9). Para Ibn Ḥazm este verso enuncia la obligación de combatir a la facción transgresora y conforma una sentencia firme (*muḥkam*) que no puede ser abrogada (*mansūkha*). Por lo tanto, constituye el principio que “gobierna” (*ḥākima*) cómo deben ser interpretados todos los *aḥādīth*, lo que hemos denominado como grupo A y B: “[todo] lo que está de acuerdo con este verso es una

---

<sup>159</sup> <https://quranx.com/Hadith/Nasai/DarusSalam/Volume-5/Book-37/Hadith-4100>

abrogación firme (*al-nāsikh al-thābit*), y [todo] lo que lo contradiga es abrogado y suprimido (*al-mansūkh al-marfūʿ*)” (1996, V, p. 26).

Entonces, el principio de la abrogación al que recurre el cordobés para refutar las opiniones de la “gente de la *sunna*”, quienes han abordado antes que él la cuestión del “comandar el bien y prohibir el mal”, es utilizado en función de un criterio cronológico (1), de un criterio que podríamos llamar “ley añadida” (*sharīʿa zāʿida*) (2) y un criterio epistemológico (3). Por el primer criterio (1) se establece que, ya que los *aḥādīth* correspondientes al grupo **A** remiten a la situación de los musulmanes en los inicios del islam, los reportes correspondientes al grupo **B** son posteriores por dicho motivo y por haber sido pronunciados con posterioridad. Por el segundo criterio (2) se dispone que los *aḥādīth* correspondientes al grupo **B** añaden un elemento a la sentencia referenciada en los reportes del grupo **A**, que es el combate (*al-qitāl*). En el caso de estos últimos, la obligatoriedad del combate aparece atada a una serie de condiciones; en cambio, en los del grupo **B**, la obligatoriedad es enunciada explícitamente y no se encuentra atada a ningún condicionamiento. Finalmente, por el criterio epistemológico (3) se establece que el verso coránico (Corán, XLIX: 9) presentado como prueba del argumento no puede ser contradicho por ningún *ḥadīth*, pues -como lo expresa el propio Ibn Ḥazm- “la palabra del Mensajero de Dios, que la paz de Dios esté con Él, no puede contradecir la palabra de su Maestro el Todopoderoso” (1996, V, p. 24). Asimismo, dicho verso también presenta el elemento añadido del combate validando, de esa manera, los *aḥādīth* del grupo **B**.

Respecto del segundo criterio no resulta claro si Ibn Ḥazm postula la precedencia cronológica respecto de la situación referida en los reportes del grupo **A**, pues remiten a los inicios del islam, o respecto de la fecha de composición de dichos *aḥādīth*. De acuerdo con Hallaq (1997, pp. 68-71) el criterio cronológico del *nāsikh* consiste en la precedencia temporal de un reporte sobre otro sobre la base de la cual se establece la abrogación. Esto implicaría determinar la cronología de los textos respecto de su registro, la cual podría encontrarse denotada en el texto mismo, ser establecida por evidencia externa -como a partir de ciertas prácticas o pronunciamientos de los *ṣaḥāba*- o examinando quién fue el primer transmisor del reporte de cada uno de los textos. Ninguno de estos puntos es explorado por el cordobés, al menos en el *Fiṣal*, aunque sí indica que ya ha examinado cada uno de los *aḥādīth* del grupo **A** en otra de sus obras,

su *al-Isāl ilā fahm Kitāb al-khiṣāl*, hoy perdida,<sup>160</sup> y lo que ofrece en el capítulo que hemos analizado es un resumen de aquella. En definitiva, una solución posible a esta paradoja sería determinar quién fue el primer transmisor de estos reportes a partir de un análisis de las cadenas de transmisión que pudieran referirse en las colecciones de *aḥādīth* que contengan los del grupo A y B.

### 3.6. De la hermenéutica *zāhirī* a la enunciación silogística

#### 3.6.1. Clases de discernimiento (*tamyīs*): de los “principios del intelecto” (*‘awā’il al-‘aql*) a la demostración (*burhān*)

Ahora bien, uno de los principales tópicos de su pensamiento es que todo conocimiento debe ser alcanzado mediante pruebas demostrativas (*burhān*) (1996, I, pp. 36, 38-42) basadas en los criterios de la lógica aristotélica. Así, el sistema de pensamiento del cordobés se caracteriza, en términos generales, por la utilización de la lógica aristotélica y de los principios de razonamiento del *zāhirismo*, pero ¿cómo exactamente se ordenan ambos sistemas ante la exposición de un problema concreto? ¿Qué es conocer por medio de la demostración (*burhān*) para Ibn Ḥazm?

El cordobés considera que el acto de conocer es “la creencia (*i’taqād*) de la cosa según lo que es, por lo que todo el que cree (*i’taqad*) según lo que es y no tiene ninguna duda al respecto, entonces [efectivamente] es conocedor (*‘ālim*) de ella” (1996, IV, p. 72). Este conocimiento puede ser alcanzado mediante la precisión de un sentido (*darūrat ḥass*), la intuición del intelecto (*badīhat ‘aql*), la prueba de una inferencia (*burhān istidlāl*), o por ser facilitada por Dios por medio de la creación de la creencia firme en el corazón del hombre (*taysīr Allāh [...], wa khulqa-hu li-dhalika al-mu‘ataqad fī qulb-hu*), es decir, la convicción de conocer lo que la cosa es a partir de la inspiración de Dios (1996, IV, p. 72).

Ibn Ḥazm enumera, entonces, los distintos tipos de discernimiento: la primera forma de discernimiento, que distingue a la parte racional (*nāṭiq*) de las facultades comunes con los animales, es el discernimiento (*tamyīs*) que comprende lo que se percibe (*‘adrakat*) mediante los cinco sentidos externos (1996, I, p. 39), a la cual se añade una sexta

---

<sup>160</sup> Vid. Puerta Vélchez (2013, pp. 710-711). Así Palacios (1927, I, p. 260) ha señalado que la obra referida en el título, el *Kitāb al-khiṣāl*, podría ser un trabajo de Muḥammad b. Yabqā b. Zarb (929-991), quien fue *qāḍī* jefe de Córdoba unos años antes del nacimiento de Ibn Ḥazm. No obstante, tal como expresa Puerta Vélchez, el propio Ibn Ḥazm habría escrito una obra titulada *Kitāb al-khiṣāl al-ḥāfiẓ li-jumal sharā’i’ al-islām*, por lo cual su *al-Isāl* sería un amplio auto-comentario de su *Kitāb al-khiṣāl*.

percepción, propia del niño, que es el conocimiento por intuición (*'ilm bi-l-badihiyāt*).<sup>161</sup> Dentro de este tipo de conocimiento encontramos el principio de “que la parte es menor que el todo” (*'an al-jazā' 'aql min al-kull*), como en el siguiente ejemplo brindado por Ibn Ḥazm: cuando a un niño se le dan dos dátiles y llora, pero se pone alegre cuando se le dan tres, de modo que discierne que el todo es mayor que la parte. Además, encontramos el principio de “que dos opuestos no se reúnen” (*yajtami 'a al-mutaḍāddān*) (1996, I, p. 40), por ejemplo, que un hombre no puede estar sentado y de pie al mismo tiempo. Este precepto se corresponde con el principio de no contradicción que presenta Aristóteles en la *Metafísica*, 1005b25-26, según el cual es imposible que se dé la coexistencia simultánea de términos contrarios en el mismo sujeto, es decir, que una proposición y su negación no pueden ser ambas verdaderas y en el mismo sentido.<sup>162</sup>

Luego, el cordobés diferencia este primer tipo de discernimiento de aquel cuya verdad es demostrada racionalmente:

No hay forma de la inferencia (*istadlāl*), sino a partir de estas premisas (*muqaddamāt*), y no hay cosa [que sea] correcta excepto refutándola (*radd 'alī-hā*). Y cualquier premisa evidenciada (*shahīdat*) a partir de estas [primeras] premisas con la validez (*ṣaḥḥat*), es verdadera ciertamente, y lo que no se evidencia (*tashhad*) de ello con validez, es inválido (*bā'īl*) (1996, I, p. 41-42).

ولا سبيل إلى الاستدلال ألينة إلا من هذه مقدمات، ولا يصح شيء إلا بالردّ عليها، فما شهدت له مقدمة من هذه مقدمات بالصحة فهو صحيح متيقن، وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل.

La referencia del cordobés a las premisas (*muqaddamāt*) remite a los primeros principios del conocimiento que ha nominado previamente como “principios del intelecto” (*'awā'il al-'aql*) (1996, IV, pp. 40-41) y entre los cuales hemos descrito a la percepción mediante los sentidos y al conocimiento por intuición (*'ilm bi-l-badihiyāt*).

<sup>161</sup> Asíñ Palacios traduce, quizás parafraseando, “conocimiento de las verdades intelectuales de evidencia inmediata” (1928, II, p. 87).

<sup>162</sup> Existen, además, otras formulaciones del principio de no contradicción en Aristóteles: que una proposición y su negación no pueden ser ambas verdaderas y en el mismo sentido (*Metafísica*, 1005b18-20); que es imposible que lo mismo sea y no sea a la vez (*Metafísica*, 996b3); que es imposible que de modo absoluto se den en lo mismo los contrarios, y los opuestos, y la afirmación y la negación (*Refutaciones Sofísticas*, 180c26).

Estos “principios del intelecto” son los “primeros principios” (πρώτας ἀρχάς) o “principio inmediato” (ἀμέση ἀρχή) descritos por Aristóteles en los *Analíticos Posteriores*, 72b14-24, que son las premisas de las cuales parte la demostración y entre los cuales se incluye, según Ross (1957, p. 675), al **(1)** axioma (ἀξίωμα), que abarca a **(a)** los principios que aplican a todo lo que es, por ejemplo, la ley de la contradicción y la del medio excluido; y a **(b)** los principios válidos de todo en una categoría particular, como el principio de que el todo es mayor que la parte e igual a la suma de sus partes. Por otro lado, se incluye la **(2)** hipótesis (ἀποφάνσεως), que se subdivide en **(a)** ὀρισμοί, las definiciones nominales de todos los términos usados en una determinada ciencia, y **(b)** ὑποθέσεις, las asunciones de la existencia de las cosas que corresponden a los términos primarios de una ciencia determinada.<sup>163</sup>

Además, Ibn Ḥazm indica que la validación de la verdad de una cosa se produce a partir de un retorno (*rujū‘a*) a los primeros principios, el cual puede ser “de cerca” (*qurb*) o “de lejos” (*bu‘d*). Cuando dicho “retorno” se produce “de cerca” se hace manifiesta (*‘azhar*) la verdad de una cosa para cada alma y es posible comprenderla (*fahim*). Por el contrario, cuanto más alejadas están las premisas (*muqaddamāt*) más difícil será la operación de la inferencia (*al-‘amal al-istidlāl*) hasta provocar incluso la incursión en el error (*ghalit*). No obstante, según señala el cordobés, dicho error no invalida que el retorno a una de las premisas sea verdadero (1996, I, p. 42).

Al respecto, aunque la referencia no sea explícita, la distinción entre la “lejanía” o “cercanía” de la verdad de una cosa remite a tener mayor o menor certeza (πιστεύειν) del conocimiento de los principios (ἀρχαῖς) a partir de los cuales se establecerá la demostración de una deducción (συλλογισμὸς), tal como explica Aristóteles en los *Analíticos Posteriores*, 72a25-37.<sup>164</sup> De este modo, al encontrarse “más cerca” del conocimiento de los “primeros principios” se tendrá mayor certeza de la verdad de una cosa para lo cual, como indica Aristóteles, se debe poseer una deducción demostrativa (72a26), que existe a partir de los principios de los que parte.

---

<sup>163</sup> Cfr. Tredennick (1960, pp. 32-33). Cabe mencionar, además, que Aristóteles trata la clasificación de los primeros principios, cómo llegan a ser conocidos y cuál es su modo de ser en *Analíticos Posteriores*, II 10 y 19, respectivamente: *vid.* Barnes (2002, pp. 99-101).

<sup>164</sup> Cfr. Barnes (2002, pp. 101-103). Concretamente, sobre la expresión “conocer mejor” y “tener mayor certeza” de los principios (72a32), Barnes señala que Aristóteles infiere que se deben conocer los principios a partir de la premisa de que se debe estar más convencido de los principios que de la conclusión.

Asimismo, Ibn Ḥazm distingue el conocimiento de lo ausente (*'ilm al-ghayb*), según el cual no es posible que, por ejemplo, un individuo A relate una noticia falsa, y luego un individuo B que no le escuchó proceda a realizar el mismo relato, sin agregarle ni quitarle ningún detalle. Si esto fuera posible, señala el cordobés, el individuo B poseería el conocimiento de lo ausente, es decir, de la “información del contenido de algo que no se conoce por lo que es en sí mismo” (*wa-huwa al-'ikhbār 'amā ya'alam al-makhbar 'an-hu bi-mā huwa 'alī-hu*) (1996, I, p. 42).

Finalmente, Ibn Ḥazm considera un tipo de razonamiento por convicción, el cual se encuentra fundado en el “acuerdo (*itfāq*) que le sucede [al hombre] en el encuentro (*muṣādafat*) con la creencia en la verdad (*itiqād al-ḥaqq*), particularmente en la fe (*taṣdīq*) que Dios todopoderoso le impone (*iftaraḍ*) de seguirle (*itbā'ahu*) sin razonar (*dūn istidlāl*)” (1996, V, p. 242), es decir, sin postular ningún tipo de cuestionamiento sobre la propia fe del creyente que implique la búsqueda de pruebas racionales o demostrativas. Al respecto, el cordobés distingue entre dos tipos de hombres según su capacidad de razonar la fe: por un lado, aquellos cuya alma les impulsa a cuestionar (*tanāza'*) las pruebas (*burhān*) de la verdad y no se conforman (*lā tastaqir*) con creer lo que fue revelado por el Mensajero de Dios hasta que escuchan las pruebas (*ḥata yasama'a al-dalā'il*) (1996, IV, p. 70) y, por otro lado, aquellos cuya alma se conforma con creer lo que fue revelado por el Profeta, cuyos corazones “se asientan en la fe” (*sakan 'ila al-'īmān*) y no cuestionan buscando la prueba del éxito de Dios (*ṭalab dalīl tawfiq<sup>am</sup> min Allāh*) (1996, V, p. 70). Para los primeros, Ibn Ḥazm señala que tienen la obligación de buscar las pruebas de su fe, puesto que si mueren con dudas o negación, morirán como un infiel (*kāfir*).<sup>165</sup> Los segundos son quienes no necesitan pruebas (*burhān*) de su fe ni la adaptación al razonamiento (*takayyuf istidlāl*). El cordobés indica que estas personas serían la “mayoría de las gentes del pueblo” (*jamhūr al-nās min al-'āmat*), las mujeres (*al-nisā'*), los comerciantes (*al-tijār*), los artesanos (*al-ṣanā'a*), los labradores (*'akarāt*), los fieles (*al-'ibād*), los “compañeros de los líderes que critican el discurso y la dialéctica” (*'aṣḥāb al-'immat al-dhīn yadhīmūn al-kalām wa-l-jadal*) y los hipócritas en la religión (*al-murā'in fī al-dīn*) (1996, IV, p. 70).

---

<sup>165</sup> En su *Fiṣal*, afirma en reiteradas ocasiones que ha sufrido a lo largo de su vida por las dudas sobre su fe que le generaba la reflexión sobre cuestiones dogmáticas: *vid.* 1996, IV, pp. 67-78.

Asín Palacios (1931, IV, p. 185) traduce la expresión “*‘aṣḥāb al-‘immaṭ*”<sup>166</sup> por “clérigos tradicionalistas”. Más allá del contrasentido que implica llamar “clérigos” a los especialistas en los *‘ahādāth*, pues en el islam no existe una figura similar a la propia del cristianismo, nos interesa destacar que, siguiendo la interpretación de Asín, Ibn Ḥazm se estaría refiriendo a los sabios encargados de elaborar las colecciones y producir las interpretaciones de los reportes (*hadīth*) de la vida del Profeta y de sus Compañeros utilizados en el proceso de establecimiento del dogma y de la ley en las sociedades musulmanas. Dicha interpretación tiene sentido si tenemos en cuenta que el capítulo del *Fiṣal* que hemos citado (1996, IV, pp. 67-78) se ocupa de la mencionada cuestión sobre el razonamiento de la fe en relación con el tema del *taqlīd*, es decir, tomar una sentencia (*‘akḥadh qawl*) sin la mediación de la autoridad del Profeta ni que Dios haya ordenado seguirla, como la define el propio Ibn Ḥazm (1996, IV, p. 68), para quien el *taqlīd* está prohibido (*ḥaram*). Por consiguiente, según las palabras del cordobés:

Si alguien sigue lo que dijo [otra persona] sin [la autoridad] del Mensajero de Dios en una sentencia tan solo porque fulano lo dijo, creyendo que si no dijo ese fulano dicha sentencia, él tampoco lo habría dicho, entonces el autor de esa sentencia es imitador, falso y desobediente a Dios todopoderoso y a su Profeta, es injusto y pecador (1996, IV, p. 79).

لو اتبع أحداً دون رسول الله في قول قاله لأن فلانا قاله فقط، واعتقد أنه لو لم يقل ذلك فلان ذلك القول لم يقل به هو أيضاً، فإن فاعل هذا القول مقلد مخطيء عاص لله تعالى ولرسوله، ظالم آثم.

De este modo, para el cordobés está prohibido el “seguimiento a ciegas” de la sentencia de una autoridad –sean tradicionalistas (*muḥaddith*) o sabios religiosos (*‘ulamā*) en general- en cuestiones de fe o en materia jurídica si no está mediada por la autoridad del Profeta.

Cabe destacar, en cuanto a los hombres que no se sienten inclinados a buscar la pruebas de su fe, que Averroes ha señalado que quienes no forman parte de los hombres de ciencia (*‘ahl al-‘ilm*) les es obligatorio tomar los textos revelados en su sentido literal (*ẓāhir*) puesto que Dios les ha provisto de símbolos (*‘amthāl*) y semejanzas (*‘ashbāh*)

<sup>166</sup> Literalmente, significa “los compañeros de los líderes”. El término “*‘immaṭ*”, en particular, es el plural de *imām*, noción con la cual Ibn Ḥazm designa a los gobernantes y a los líderes en general, como hemos visto en varias de sus obras.

que facilitan su comprensión. Además, indica que “hacer interpretación” (*ta'wīl*) de dichos textos sería infidelidad (*kuf̄r*) ya que el deber religioso (*far̄ḍ*) de estos hombres es “creer en el sentido literal” (*al-'imān bi-l-zāhir*).<sup>167</sup> Observamos, en este sentido, que en Averroes, como en Ibn Ḥazm, se presenta una división tajante entre quienes poseen la capacidad intelectual para buscar las pruebas demostrativas de su fe y quienes no tienen acceso a la demostración, sea por disposición innata (*fiṭr*), por costumbre (*ādat*) o por falta de medios de instrucción (*'adam 'asbāb ta'allim*), como expresa Averroes.

Por consiguiente, Ibn Ḥazm considera que todo lo que es probado (*thabat*) por demostración (*burhān*), aunque esté lejos de retornar a los primeros principios, es conocido por el alma de manera necesaria (*iḍṭirāriyat*). De esta manera, afirma el cordobés que “es indudable que todos los conocimientos son necesarios puesto que lo que no se conoce con certeza, más bien, se conoce por conjetura (*ẓann*), y lo que se conoce como conjetura no es ni ciencia (*'ilm*) ni conocimiento (*ma'arifat*)” (1996, V, p. 241). Por esta razón, para arribar al conocimiento mediante la demostración es preciso proceder a partir del estudio de la inferencia (*istidlāl*), es decir, “la investigación (*ṭalab*)<sup>168</sup> de la prueba (*dalīl*) antes del conocimiento del intelecto (*ma'āruḥ al-'aql*) y sus resultados o antes de que el hombre conozca (*'insān ya'ilm*)” (*Iḥkām*, 1926, I, p. 39). En este sentido, la investigación por la inferencia (*istidlāl*) constituye un tipo de conocimiento adquirido (*iktisāb*) y lo que antes hemos mencionado como la percepción (*mudrak*) a partir de los “principios del intelecto” (*'awal al-'aql*) y de los sentidos no proceden mediante inferencia sino que son el punto de partida de la inferencia y por el retorno a ellos se establece la verdad o invalidez del conocimiento (1996, V, p. 242). La referida “investigación de la prueba” supone el establecimiento de la validez de un enunciado mediante las leyes de la lógica, tema del que se ocupa el cordobés en su *Taqrīb*.

De esta manera, Ibn Hazm establece que las leyes de la lógica son la garantía de esta necesaria relación entre los primeros principios y la verificación del conocimiento, entre la fe del creyente y el conocimiento de Dios. Encuentra, además, en el Corán el mandato

---

<sup>167</sup> Averroes (2015, pp. 98-103).

<sup>168</sup> Nos inclinamos a traducir “*ṭalab*” por “investigación” y no por “estudio” o “solicitud”, que tienen sentido pero no permiten vislumbrar el carácter lógico de la definición de “inferencia”. Además, pretendemos ser coherentes con el uso que del término se hace en el texto árabe de los *Analíticos Primeros*, 32b21: *vid.* Aristóteles (1948). *Manṭiq Arisṭū*. ed. Badawi. Vol. I, p. 176.

para emplear el razonamiento lógico<sup>169</sup> y afirma al respecto que Dios no desea que aceptemos ninguna conclusión sino sólo cuando está basada en una prueba demostrativa (*burhān*). Esto quiere decir, no sólo que dicho procedimiento intelectual es legítimo en materia religiosa por orden de Dios, sino que además los textos revelados, interpretados desde la óptica *zāhirī*, constituyen la fuente primordial a partir de la cual se construye un conocimiento basado en la demostración.

### 3.6.2. Estructura silogística de la argumentación jurídica

Habiéndonos ocupado de los principios hermenéuticos y metodológicos a partir de los cuales Ibn Ḥazm construye argumentos, en lo que sigue nos ocuparemos de la estructura silogística de la enunciación que es posible observar en tales argumentos. En efecto, particularmente cuando el cordobés presenta argumentos para refutar las opiniones de otros juristas, su razonamiento procede mediante una estructura silogística, aunque su discurso no presente silogismos consecutivos, estrictamente hablando. Esto se debe a que el procedimiento que aplica, como veremos a continuación, integra los principios propios del *zāhirīsmo* -los hermenéuticos para la interpretación del Corán y los *aḥādīth* y los metodológicos para la refutación de otras opiniones y el establecimiento de las sentencias que enuncian su propia opinión- y los razonamientos y argumentaciones esbozados bajo formas silogísticas que ha fijado en su *Taqrīb*.

El ejemplo que hemos analizado previamente para visualizar cómo es utilizado el principio de la abrogación (*nāsikh*) es un caso de argumentación silogística. Recordemos que Ibn Ḥazm establece la abrogación de un grupo de *aḥādīth* **A** oponiéndoles otro grupo de *aḥādīth* **B** argumentando que estos últimos presentan una “ley añadida” (**C**) que hace de **B** el “grupo abrogante” (**D**) y de **A** el “grupo abrogado”. Entonces, el razonamiento procedería mediante la asociación necesaria de tres silogismos implícitos en la argumentación del cordobés cuyo propósito es “determinar (*naẓar*) cuál de los dos [grupos de *aḥādīth*] es el abrogante (*nāsikh*)” (1996, V, p. 25).

En primer lugar, se afirma que “estos otros *aḥādīth* [**B**] aportan una ‘ley añadida’ (*sharī‘a zā‘ida*) [**C**], que es el combate, y de esto no hay dudas, entonces es evidente que se abroga (*nāsikh*) [**D**] el significado de aquellos *aḥādīth* [**A**]”. Por “ley añadida”

---

<sup>169</sup> Corán XVI, 125: “Lámame al camino de tu señor con sabiduría y exhortación. Razona con ellos de la forma más cortés. Tu señor sabe de aquellos que se desvían de su camino y de aquellos correctamente guiados”.

debe entenderse un elemento que está presente en el grupo de *aḥādīth* **B**, por lo cual se lo considera “añadido” a los enunciados presentados en el grupo de *aḥādīth* **A**; ese elemento añadido es el “combate” (*qitāl*). Por consiguiente, podríamos decir que el argumento procede del siguiente modo:

- 1) Toda “abrogación” se da [mediante] una “ley añadida”, que es el combate: Todo **D** se da en **C**.
- 2) Ninguna “ley añadida”, que es el combate, se da en los *aḥādīth* [del grupo **A**]: Ningún **C** se da en **A**.
- 3) Por lo tanto, ninguna “abrogación” se da [mediante] los *aḥādīth* [del grupo **A**]: ningún **D** se da en **A**.

Así, se presenta, en primer lugar, un silogismo correspondiente al segundo modo de la primera figura (CELARENT), según la propia clasificación de Ibn Ḥazm, pues está constituido por una premisa menor universal afirmativa, una premisa mayor universal negativa y una conclusión universal negativa.

Luego, continuaría el argumento del siguiente modo:

- 1) [En] ninguno de los *aḥādīth* [del grupo **A**] se da una “ley añadida”, que es el combate: Ningún **A** se da en **C**.
- 2) [En] todos los *aḥādīth* [del grupo **B**] se da una “ley añadida”, que es el combate: Todo **B** se da en **C**.
- 3) Por lo tanto, ninguno los *aḥādīth* [del grupo **B**] se da en los *aḥādīth* [del grupo **A**]: Ningún **B** se da en **A**.

Aquí, se argumenta mediante un silogismo correspondiente al segundo modo de la segunda figura (CAMESTRES), según la propia clasificación de Ibn Ḥazm, pues está constituido por una premisa menor universal negativa, una premisa mayor universal afirmativa y una conclusión universal negativa.

Finalmente, se prueba el argumento presentado y, en consecuencia, la abrogación mediante el siguiente silogismo:

- 1) Toda “abrogación” se da [mediante] una “ley añadida”, que es el combate: Todo **D** se da en **C**.

- 2) Toda “ley añadida”, que es el combate, se da en los *aḥādīth* [del grupo **B**]: Todo **C** se da en **B**.
- 3) Por lo tanto, toda “abrogación” se da [mediante] los *aḥādīth* [del grupo **B**]: Todo **D** se da en **B**.

De este modo, queda probada la abrogación mediante un silogismo correspondiente al primer modo de la primera figura (BARBARA), según la propia clasificación de Ibn Ḥazm, pues está constituido por una premisa menor universal afirmativa, una premisa mayor universal afirmativa y una conclusión universal afirmativa.

A continuación, Ibn Ḥazm señala que “otra prueba” (*burhān ākhra*) en favor de este argumento es la aleya que hemos referido antes (Corán, XLIX: 9), la cual contiene “la obligación de combatir a la facción rebelde y es una sentencia sin abrogar”. Por ello, además, “es evidente que gobierna (*al-ḥākima*) a aquellos *aḥādīth* [del grupo **A**], y que los que estén de acuerdo con este verso, serán abrogantes y [quedarán] firmes (*al-nāsikh al-thābit*), y los que contradigan al verso, serán abrogados y suprimidos (*al-mansūkh al-marfūʿ*)” (1996, V, p. 26). De este modo, de forma extensiva al razonamiento silogístico antes descrito, el argumento se apoya en la autoridad del Corán, cuyo significado “gobierna” el sentido de los *aḥādīth* y, por ese motivo, prevalece sobre los del grupo **A**, abrogándolos, y afirma los del grupo **B**, estableciendo la sentencia que dicta que si el gobernante no cumple y hace cumplir al resto de los musulmanes la *sharʿīa*, entonces es obligatorio (*wajīb*) destituirlo (1996, V, p. 28).

A su vez, en el argumento de esta sentencia encontramos también una estructura silogística, particularmente bajo la forma de un silogismo condicional conjuntivo (*al-sharṭī al-muttaṣil*) en su modo afirmativo y en su modo negativo,<sup>170</sup> el *modus ponens* y

---

<sup>170</sup> El silogismo condicional (*sharṭī*) y sus subdivisiones, el conjuntivo (*muttaṣil*) y el disyuntivo (*munfaṣil*), son tratados por Ibn Ḥazm en el capítulo 2 de su *Kitāb al-burhān* (1983, IV, pp. 245-254). Sus consideraciones al respecto parecen seguir de cerca las de al-Fārābī (1988b, I, pp. 166-169), lo cual podría indicar que el cordobés también habría sido influenciado por la tradición lógica peripatética. Tal como ha observado Ramón Guerrero (2014, pp. 103-104, nota 59), no es Aristóteles quien se ocupa de las proposiciones condicionales y de los silogismos formados a partir de las mismas (*vid. Analíticos Primeros*, 50b1-3), sino los estoicos (*al-Fārābī's commentary and short treatise on Aristotle's De Interpretatione*, 1981, p. 45), cuyo desarrollo influye sobre el tratamiento de estos silogismos entre los lógicos árabes. Tanto al-Fārābī como Ibn Ḥazm presuponen la siguiente clasificación de los silogismos condicionales: los (1) silogismos conjuntivos condicionales se subdividen en el (a) “modo afirmativo”

el *modus tollens* para los lógicos latinos. Allí, Ibn Ḥazm sentencia que “la obligación (*wājib*), si ocurre una injusticia (*jawr*), es hablar con el *imām* sobre eso e impedirlo. Si la impide y retorna a la verdad, sometiéndose al castigo del [flagelo] de la piel, o [la amputación] de un miembro, el establecimiento de la pena por adulterio (*zinā*), la calumnia (*qadhf*), el [consumo] de vino, entonces no hay motivo para destituirlo (*khalaʿ*), es el *imām* como lo era [hasta el momento] y no se permite destituirlo” (1996, V, p. 28). Luego, la segunda parte del argumento continúa: “si [el *imām*] se niega a cumplir alguna de estas obligaciones y no retorna [a la verdad], es obligatorio destituirlo y colocar a otro [en su lugar]” (1996, V, p. 28).

Tal como es enunciado por el cordobés, el argumento se inicia con una sentencia condicional, la cual parafraseamos a fin de que sea más clara: “si ocurre una injusticia, entonces es obligatorio hablar con el *imām* sobre eso e impedirlo”. La misma se conforma por dos premisas unidas por dos partículas condicionales, “si” (*in*) y “entonces” (*fā*),<sup>171</sup> presentándose, de ese modo, bajo la forma “si ocurre **A**, entonces **B**”. Finalmente, esta sentencia está constituida por una premisa mayor (si ocurre **A**), que es condicional, y una premisa menor (entonces **B**), que es categórica. Enunciada de este modo, esta sentencia condicional constituye un silogismo condicional conjuntivo bajo la forma del *modus ponens*, pues: “si ocurre una injusticia, entonces es obligatorio hablar con el *imām* sobre eso e impedirlo; ha ocurrido una injusticia, por consiguiente, se sigue que es obligatorio que el *imām* la impida”.

El resto del argumento se compone de otras dos sentencias condicionales. La primera sería, nuevamente parafraseando, “si el *imām* impide una injusticia y retorna a la verdad, entonces no hay motivo para destituirlo”. Y la segunda, “si el *imām* no impide una injusticia y no retorna a la verdad, entonces es obligatorio destituirlo”. Al igual que la analizada en el párrafo anterior, ambas contienen los mismos conectores y se presentan bajo la misma forma: la primera, “si **C**, entonces no **D**”; la segunda, “si no **E**, entonces no **F**”.

En consecuencia, la primera conforma un silogismo condicional conjuntivo bajo la forma *modus ponens-tollens*, pues: “si el *imām* impide una injusticia y retorna a la verdad, entonces no hay motivo para destituirlo; el *imām* ha impedido una injusticia y

---

(*modus ponens*) y el (b) “modo negativo” (*modus tollens*); y (2) los silogismos condicionales disyuntivos. Vid. Lameer (1994, pp. 44-47), Ramón Guerrero (2014, pp. 103-104) y Chatti (2019, pp. 266-273).

<sup>171</sup> Sobre las consideraciones de Ibn Ḥazm acerca de estas partículas condicionales, *vid. Kitāb al-burhān* (1983, IV, p. 246).

retornado a la verdad, por consiguiente, se sigue que no hay que destituirlo”. La razón por la cual se presenta bajo el modo mencionado es que se afirma una parte de la premisa conjuntiva para negar, en la conclusión, la otra.

En cuanto a la segunda, constituye un silogismo condicional conjuntivo bajo la forma *modus ponens*, pues: “si el *imām* no impide una injusticia y no retorna a la verdad, entonces es obligatorio destituirlo; el *imām* no ha impedido una injusticia y no ha retornado a la verdad, por consiguiente, se sigue que es obligatorio destituirlo”. Al contrario de lo que sucede con el silogismo anterior, aquí se niega una parte de la premisa conjuntiva para afirmar, en conclusión, la otra.

Por último, Ibn Ḥazm cierra el círculo de su argumento apoyándose en una aleya coránica cuyo significado otorga la prueba de sus sentencias, puesto que afirma que “no es lícito incumplir ninguna de las obligaciones de la ley”: “Y ayudaos unos a otros en la virtud y la piedad, no os ayudéis en el pecado ni en la transgresión” (Corán, V: 2).

### **3.7. La estructura argumentativa del discurso jurídico sobre el rebelde**

Puesto que ya hemos presentado un análisis pormenorizado de los principios hermenéuticos y metodológicos a partir de los cuales Ibn Ḥazm establece la ley, en este apartado presentaremos un análisis de los criterios mencionados a partir de algunos ejemplos concretos de sus textos sobre la rebelión tomando en consideración aquellos criterios como también la estructura según la cual son presentados los mismos y el discurso en su conjunto.

La *Muḥallā' bi-l-Athār* (*El ornamento de las tradiciones*) de Ibn Ḥazm es un compendio de cuestiones jurídicas referidas a diversos temas del orden religioso, social, político y económico en el que vivía el cordobés. Contiene 2312 *mas'alat* o “cuestiones” las cuales están estructuradas, a grandes rasgos, del siguiente modo: en primer lugar, se presenta la cuestión legal a la que se pretende dar respuesta mediante la enunciación de una pregunta, del tipo “¿se debe combatir a los rebeldes?” (s.f., XI, p. 333) o “¿está permitida la magia?” (s.f., XII, p. 410), o simplemente de un problema, como “si la protección del siervo, las mujeres y los hombres liberados están permitidos para la gente rebelde” (s.f., XI, p. 360). En segundo lugar, se presenta la opinión del autor respecto de la “cuestión”, citando los textos que fundamentan la misma, en el caso de Ibn Ḥazm serán casi siempre versos del Corán o la tradición profética (*ḥadīth*). En tercer lugar, se presentan las opiniones de las autoridades precedentes que se han referido a la misma “cuestión” y los textos revelados y/o *'aḥādīth* que las fundamentan.

En cuarto lugar, se procede a refutar las opiniones de las autoridades antes referidas mediante diferentes mecanismos: rechazando un gran número de tradiciones proféticas por algún error en su cadena de transmisión (*isnād*), refutando la interpretación de los textos citados por las autoridades precedentes, refutando tales opiniones aduciendo otros textos como fundamentación y refutando la estructura lógica de los argumentos aducidos por las autoridades citadas. Por último, a menudo se expone una síntesis de la opinión del autor.<sup>172</sup>

En adición a la estructura descrita, consideramos necesario realizar tres observaciones. Primero, si bien, efectivamente, tanto en la *Muḥallā'* como en otros textos jurídicos esta estructura está claramente presente constituyendo el eje de los argumentos de Ibn Ḥazm, en ocasiones podemos observar que el orden puede ser diferente, por ejemplo, presentando las opiniones de las autoridades precedentes en primer lugar, luego de enunciar la “cuestión”, para después proceder a refutarlas. Segundo, en numerosas ocasiones es posible que sean expuestos nuevos interrogantes o “cuestiones” subsidiarias que pueden formar parte del argumento del propio autor en su ejercicio de refutación, o bien, conducir a referir las opiniones de las autoridades al respecto para luego retomar el hilo de la refutación. Tercero, en ocasiones es posible observar relaciones intertextuales acerca de una misma *mas'alat* donde se retoma el mismo hilo argumentativo, los procedimientos propios del ejercicio de refutación y los textos aducidos para la fundamentación de una determinada opinión. Aunque profundizaremos sobre uno de estos casos más adelante, digamos aquí que este tipo de relaciones constituye una excepción y no una regla de la estructura del discurso jurídico. Uno de estos casos es el del capítulo sobre el rebelde presente en la *Muḥallā'* (s.f., XI, pp. 333-362) y el tratado cuarto del *Kitāb al-Fiṣal*, particularmente el capítulo “La imposición del deber y la prohibición de lo reprobable” (1996, V, pp. 19-28) donde se trata la cuestión del levantamiento en armas frente al gobernante injusto presentando las opiniones de las mismas autoridades precedentes y se aducen los mismos textos como fundamentación.

En el caso del capítulo sobre el rebelde que encontramos en la *Muḥallā'* (s.f., XI, pp. 333-362) es posible constatar la estructura antes descrita e, incluso, las excepciones referidas respecto de su orden. En un primer ejemplo, donde Ibn Ḥazm trata la “cuestión” acerca de si está permitido o no cortar los suministros de los rebeldes

---

<sup>172</sup> Cfr. Adang (2002, pp. 76-77).

encerrados en su fortificación en ocasión de un asedio, se puede observar, en primer lugar, la enunciación de la *mas'alat*, luego una breve opinión del autor, enseguida la aducción de un verso del Corán como fundamentación, y finalmente una ampliación de la opinión del autor bajo la consideración de dos condicionantes respecto de la “cuestión” planteada. A continuación, presentamos la traducción de dicha *mas'alat* interviniendo el texto (en negrita) para dar cuenta de su estructura de manera más clara:

<p><b>2165 – Problema:</b> si se protegen los rebeldes en la fortificación en la que están las mujeres y los niños, no está permitido cortarles los suministros a ellos, sino que se les debe proveer a ellos con la cantidad [de suministros] que puedan procurarse [para] las mujeres y los niños, y no sólo de la gente rebelde, y evitar lo que está detrás de aquello.</p> <p><b>[Opinión de Ibn Ḥazm]</b> Y está permitido combatir contra ellos con catapultas y lanzamientos, y no se permite el combate contra ellos con fuego quemándolos a [las mujeres y los niños] excepto a la gente rebelde, tampoco con la inundación ahogándolos como aquellos, <b>[verso coránico]</b> según dijo Dios altísimo “Lo que cada alma adquiera sólo podrá perjudicarle a ella misma y nadie cargará con la carga de otro” (Corán, 6:164).</p> <p><b>[Opinión de Ibn Ḥazm]</b> En efecto, cuando ellos no estuvieron con [los rebeldes] sino sólo la gente rebelde [en la fortificación], se supone que deben evitar [el suministro] el agua y los alimentos</p>	<p><b>2165 - مسأله:</b> فإن تحصن البغاة في حصن فيه النساء والصبيان، فلا يحل قطع المير عنهم، لكن يطلق لهم منه بمقدار ما يسع النساء والصبيان ومن لم يكن من أهل البغي فقط، ويمنعون ما وراء ذلك. وجاؤز قتالهم بالمنجنيق والرمي، ولا يحل قتالهم بنار تحرق من فيه من غير أهل البغي، ولا بتغريق يغرقهم كذلك، لقول الله تعالى (ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى) [6:164].</p> <p>وأما إذا لم يكن فيه إلا البغاة فقط ففرض أن يمنعوا الماء والطعام حتى ينزلوا إلى الحق، وإلا فهم قاتلو أنفسهم بامتناعهم من الحق.</p> <p>وكذلك يجوز أن توقد النيران حواليتهم، ويترك لهم مكان يتخلصون منه إلى عسكر أهل الحق، لأن هذه نار أوقدناها، وما أطلقناه هم قادرون على الخلاص منها - إن أحبوا - ولا يحل إحراقهم، ولا تغريقهم دون أن يتخلصوا، لأن الله تعالى لم يأمر بذلك ولا رسوله ﷺ وإنما أمر بالمقاتلة فقط.</p> <p>ولا يحل بأن يبيتوا إلا بأن نقبض عليهم، وأما من لم يقاتل فلا يحل قتله - وبالله تعالى القوفيق.</p>
---	---

<p>hasta que vuelvan a la verdad, excepto que ellos combatan entre sí absteniéndose de la verdad.</p> <p><b>[Situación condicionante]</b> Y como eso se permite la combustión con fuego alrededor de ellos, y hay que dejarles para las [mujeres y niños] un lugar para escaparse del [fuego] hacia el ejército de la gente de la verdad, porque ese incendio que hemos provocado, y lo que hemos lanzado, [los rebeldes] son capaces de la liberarlos [a las mujeres y los niños] -si ellos quieren- tampoco se permite quemarlos, ni ahogarlos sin que sean liberados, porque Dios no ordenó aquello y tampoco su Mensajero, la paz y las bendiciones de Dios sean con Él, sino más bien ordenó el combate solamente.</p> <p><b>[Situación condicionante]</b> Y no se permite que se queden [a pasar la noche] hasta que los atrapemos [a los rebeldes], pero a quien no combata no está permitido matarlo -Dios todopoderoso reconcilia.</p>	
---	--

En cuanto al mencionado capítulo del *Fişal*, puesto que ya nos hemos ocupado de la recurrente estructura silogística de los argumentos y razonamientos allí presentes, podemos esbozar aquí una explicación que esquematice de forma más clara su estructura considerando, además, la metodología jurídica aplicada por Ibn Ḥazm.

[1] El primer enunciado del capítulo podría ser calificado como una *mas’alat* o “problematización de una cuestión jurídica”, pues el texto se inicia con una formulación, “Toda la ‘*umma* acuerda sobre la obligación (*wujūb*) de ‘comandar el bien

y prohibir el mal’”,<sup>173</sup> seguida de la delimitación de un problema, “difieren (*ikhtilafwuā*) sobre cómo debe implementarse [dicha obligación] (*kayfiyatihu*)”, a la cual se dará respuesta en el resto del capítulo.

[2] A continuación, Ibn Ḥazm desarrolla una descripción de las opiniones de juristas precedentes sobre la cuestión planteada acerca de la implementación. Enumera, entonces, las consideraciones de algunos de los *ṣaḥāba* y los que vinieron después de ellos como Sa’d b. Abī Waqqāṣ, Usāma b. Zayd, Ibn ‘Umar, Muḥammad b. Maslama y otros que les siguen como Aḥmad b. Ḥanbal<sup>174</sup> [Grupo 1]. La opinión de estas autoridades es, según la refiere el cordobés, que “el propósito de esa [aleyá] es, más bien, sólo [comandar y prohibir] con el corazón (*qulb*), o con el discurso (*lisān*), si es capaz, y no con la mano ni desenvainando las espadas y esgrimiendo (*waḍa‘a*) las armas”. [3] Luego, asigna esta opinión también a Abū Bakr b. Kaysān y a todos los al-Rawāfiḍ [Grupo 2], quienes sostienen la sentencia “incluso si son todos asesinados”, a menos que el surja el *imām al-nāṭiq* (literalmente, el “imām parlante”) reclamando el califato, en cuyo caso “es obligatorio desenvainar las espadas y [combatir] junto a él”.<sup>175</sup>

[4] Posteriormente, describe las opiniones de la “gente de la *sunna*, todos los *mu‘tazila*, todos los *khawārij* y los *zaydiyya*”, quienes expusieron que “desenvainar la espada para ‘comandar el bien y prohibir el mal’ es obligatorio, si no es posible rechazar el mal (*munkar*)” y “si a la ‘gente honorable’ le es posible combatir (*dafa‘*) y no se dan por vencidos, entonces es obligatorio (*fard*)”. Pero “si son pocos en número y débiles en [la búsqueda] de la victoria”, entonces pueden abstenerse de hacerlo (1996, V, p. 20). Esta es la opinión, además, de ‘Alī y “todos lo que estaban con él de los *ṣaḥāba*, de la ‘madre de los creyentes’, ‘A’isha [esposa de Muḥammad], Ṭalḥa, al-Zubayr, (...) de Mu‘āwiya, ‘Amr y an-Nu‘mān b. Bashīr (...), de ‘Abd Allāh b. al-Zubayr, de Muḥammad, de al-

---

<sup>173</sup> Ibn Ḥazm brinda, además, el verso coránico donde se refiere dicho mandato y sobre cuya interpretación discuten los juristas: “Para que surja de ustedes una comunidad que llame al bien, ordene lo reconocido e impida lo reprobable” (Corán, III: 104).

<sup>174</sup> En la edición que hemos utilizado aquí (ed. Muḥammad ‘Ibrāhīm Naṣr & ‘Abd al-Raḥman ‘Umyarat, 1996, V, p. 19) no figura el nombre de Ibn Ḥanbal. Así Palacios (1932, V, p. 34) sí lo incluye en su traducción, motivo por el cual lo integramos aquí.

<sup>175</sup> Los al-Rawāfiḍ son una rama del shi‘ismo que sostenía que si un descendiente de ‘Alī se levantaba en armas para reclamar el califato, todos los musulmanes debían apoyarlo. La expresión “imām parlante” es asignada a tal individuo por su condición de órgano de la revelación.

Ḥasan b. ‘Alī”, etc. También se enumera, en última instancia, a los fuqahā como Abū Ḥanīfā, al-Ḥasan b. Ḥuyay, Sharīk, Mālik, al-Shāfi‘ī, Dāwud, y los compañeros (*aṣḥāb*) de ellos [**Grupo 3**] (1996, V, pp. 20-23).

[5] Después, el cordobés consigna un conjunto de *aḥādīth* –que hemos tratado como “**Grupo A**” en capítulos anteriores- en los cuales el mencionado **Grupo 1** basa sus opiniones (1996, V, pp. 23-24). Aquí, Ibn Ḥazm introduce su parecer respecto del sentido de estos reportes, sobre los cuales afirma que “todo esto no es un argumento (*ḥuja*) a favor de ellos”, lo cual ha probado mediante un examen de la cadena de transmisión y el significado (*asānīd wa ma‘ānī*) de los mismos en otra de sus obras, su *al-Iṣāl ilā fahm*.<sup>176</sup>

[6] En adición a estas consideraciones, el cordobés presenta su propia interpretación de estos reportes apoyándose en una aleya (Corán, V: 2), argumentando que “la palabra del Mensajero de Dios, que la paz y las bendiciones de Dios estén con Él, no contradicen la palabra de su Señor” (1996, V, p. 24) y ofreciendo otras dos aleyas que fundamentan esta última sentencia (Corán, LIII: 3-4 y IV: 82). [7] Agrega, a continuación, un reporte, “tu sangre, tus riquezas, tus posesiones, y tu cuerpo (*abshārkum*)<sup>177</sup> son sagrados (*ḥarām*)”<sup>178</sup>, y enuncia una sentencia a modo de conclusión respecto de lo que ha afirmado previamente: “el musulmán cuya riqueza es tomada injustamente, y su espalda golpeada injustamente, y [aunque] es capaz de abstenerse de eso de cualquier modo que le sea posible, ayuda a su [propia] opresión sobre el pecado y la transgresión, esto está prohibido según el texto del Corán” (1996, V, p. 25).

[8] Luego, el cordobés cita un conjunto de *aḥādīth* -que hemos tratado antes como “**Grupo B**”-, cuya interpretación literal (*zāhir*) opone al sentido de los mencionados reportes del **Grupo A** y, a partir del cual, expone la abrogación (*nāsikh*) de estos últimos, como hemos explicado antes. Aquí sólo mencionemos que este principio es establecido mediante la “ley añadida” (*sharī‘a zā‘ida*), el combate (*al-qitāl*), que aportan los reportes del **Grupo B** respecto de los del **Grupo A**. Recordemos, además, que este procedimiento presenta, de forma implícita, un argumento de estructura silogística según el orden: **CELARENT-CAMESTRES-BARBARA**. A su vez, este

---

<sup>176</sup> Vid. Puerta Vélchez (2013, pp. 710-711).

<sup>177</sup> Literalmente, “tus pieles”, aunque se refiere a la prohibición del flagelo sobre el cuerpo por motivos injustos.

<sup>178</sup> <https://quranx.com/Hadith/Bukhari/USC-MSA/Volume-9/Book-88/Hadith-199>

razonamiento es fundamentado (*burhān*) por una aleya (**Corán, XLIX, 9**) que contiene la “obligación (*farḍ*) de combatir contra un grupo rebelde” (1996, V, pp. 25-26).

[9] En este punto del discurso se abre un paréntesis en el que Ibn Ḥazm cita y discute algunas objeciones presentadas a la interpretación de los reportes del **Grupo B** y la aleya coránica (**XLIX: 9**). Al respecto, indica que algunos (*qawm*) han señalado que estos textos refieren a los “bandidos” (*laṣūṣ*) y no al *sulṭān*, sobre lo cual el cordobés afirma que esto es falso (*baṭl*) y que no se puede establecer una sentencia (*takhsīs*) sin prueba. En su favor, cita una serie de *aḥādīth*, a la que denominaremos “**Grupo C**”.

[10] Posteriormente, se ocupa de las consideraciones de [a] algunos juristas que sostienen que “el combate trae consigo libertinaje en lugares sagrados, derramamiento de sangre, arrebato de riquezas, la deshonor del velo [de las mujeres] y la disolución del orden (*intishār al-‘amr*)” (1996, V, p. 27). Luego, [b] otros juristas (*al-ākhrūn*) replican a esta opinión diciendo que “esto no está permitido”, pues quien en apariencia “comanda el bien y prohíbe lo reprochable” pero comete estos actos (*fa‘il shī‘ān min hadhā*), debería ser combatido (*yaqātlhu*). Además, exponen que “si tener miedo (*khauf*) de los [actos] que mencionan impide rechazar lo reprochable (*taghayyar al-munkar*) y comandar el bien, entonces esto les impediría realizar la *jihād* contra la ‘gente de guerra’, y esto no lo diría ningún musulmán, incluso si eso [*jihād*] llevara a que los cristianos (*naṣāra*) capturen (*nisā‘*) a las mujeres musulmanas y a sus hijos, a arrebatar sus riquezas, a derramar su sangre y al libertinaje en los [lugares] sagrados” (1996, V, p. 27). Sin embargo, “no hay desacuerdo entre los musulmanes sobre que la *jihād* es obligatoria”, incluso en esta situación, y ambos asuntos son idénticos.

[11] Respecto de [a] y [b], Ibn Ḥazm se manifiesta a favor de [b], pues en respuesta a ello suscita la siguiente pregunta: “¿Qué le dirían a un *sulṭān* que pone a los judíos (*yahūd*) a cargo de su gobierno (*aṣḥāb al-‘amrhu*), a los cristianos en su ejército, obliga a los musulmanes a [pagar] la *jizya*, que carga con las espadas sobre los hijos de los musulmanes, permite el adulterio contra las mujeres musulmanas (*‘abāḥ al-muslimāt li-l-zinā*), carga con las espadas sobre todos los musulmanes que encuentre, gobierne sobre sus mujeres e hijos, es impío en público con ellos, y, a pesar de todo eso, permanece en el islam, lo proclama y no se abstiene de la oración? (*maqrra bi-l-islām, mu‘lin bihu, lā yad‘a al-ṣalā*)” (1996, V, p. 28). Para el cordobés, quien los interpela interrogando acerca de cada uno de estos actos y los posibles condicionamientos, la única respuesta posible a esta pregunta es que “es obligatoria la prohibición de todo eso” mediante la acción concreta frente al gobernante hasta que “retorne a la verdad”.

[12] Por último, el discurso finaliza con un análisis de las consecuencias que siguen ante el caso de que el gobernante impida la injusticia o no lo haga, situación que impone, de acuerdo con la opinión de Ibn Ḥazm, su destitución y reemplazo. Al respecto, ya hemos vislumbrado en capítulos anteriores que la argumentación del cordobés se presenta bajo la forma de un silogismo condicional conjuntivo que permite establecer la sentencia que dicta que “si el *imām* impide una injusticia y retorna a la verdad, entonces no hay motivo para destituirlo”. Y “si el *imām* no impide una injusticia y no retorna a la verdad, entonces es obligatorio destituirlo” (1996, V, p. 28). Finalmente, ofrece como prueba una aleya (**Corán, V: 2**) cuyo sentido postula que “no es lícito incumplir ninguna de las obligaciones de la ley”.

Por consiguiente, de acuerdo con la descripción que hemos realizado hasta aquí, podemos precisar que Ibn Ḥazm despliega un discurso en el que mediante emergencias y exclusiones se crean nuevos enunciados. Cada instancia de emergencia de un enunciado se produce a partir de la exclusión de otros enunciados posibles o mediante la relación causal que puede presentar con un enunciado que le antecede. A su vez, ambas instancias, la de emergencia y exclusión, posibilitan el encadenamiento de los enunciados y estos, consecuentemente, permiten el surgimiento del objeto “rebelde” que debe ser delimitado en cuanto a su nombre y a sus diferencias. La nominación es fundamental dado que, de ese modo, puede ser reconocido y discernidas sus formas y atributos por el intelecto<sup>179</sup>. Así pues, evidenciar sus diferencias respecto de otros objetos posibilita que se pueda “decir algo de él” específicamente. Asimismo, los recurrentes conceptos que se suceden a lo largo del encadenamiento de enunciados son operativos a las instancias de emergencia y exclusión que hemos referido. Al respecto, conceptos como “obligación”, “comandar el bien y prohibir el mal”, “abrogación”, “ley añadida”, “destitución”, entre otros, son causa de la exclusión de ciertos enunciados – como las opiniones de otros juristas- y de la emergencia de otros, como el que cierra el

---

<sup>179</sup> El propio Ibn Ḥazm describe en el prólogo del *Taqrīb* (1983, IV, pp. 93-104) los diferentes modos de esclarecimiento de las cosas: el primero es “la generación de las cosas que existen verdaderamente en sí mismas”, pues, de ese modo, son reconocibles. El segundo es su reconocimiento en la persona, “el traslado de sus formas y atributos a su alma, y la consolidación de ellas en el alma por el intelecto”. Tercero, la transmisión de lo que está en el alma de esas cosas, a través de los músculos que posibilitan el habla, y su manifestación por un sonido que es comprendido por la convención del lenguaje. Finalmente, la representación del sonido por la palabra escrita establecida también por convención. *Vid.* trad. Ramón Guerrero (1996, pp. 146-147).

presente discurso: “si el *imām* no impide una injusticia y no retorna a la verdad, entonces es obligatorio destituirlo; el *imām* no ha impedido una injusticia y no ha retornado a la verdad, por consiguiente, se sigue que es obligatorio destituirlo”.

Para finalizar lo expuesto hasta aquí, podríamos esquematizar el proceder de Ibn Ḥazm de la siguiente manera:

[1]	Enunciación de la <i>mas’alat</i> o “problema”	Sobre la obligación ( <i>wujūb</i> ) de ‘comandar el bien y prohibir el mal’ y su implementación: Corán, III: 104.
[2]	Descripción de las opiniones de <b>Grupo 1</b>	“El propósito de esa [aleyá] es, más bien, sólo [comandar y prohibir] con el corazón ( <i>qulb</i> ), o con el discurso ( <i>lisān</i> ), si es capaz, y no con la mano ni desenvainando las espadas y esgrimiendo ( <i>waḍa‘a</i> ) las armas”.
[3]	Descripción de las opiniones del <b>Grupo 2</b>	Concuerdan con el <b>Grupo 1</b> , a menos que el califato sea reclamado por el <i>imām al-nāṭiq</i> , en cuyo caso es obligatorio combatir junto a él.
[4]	Descripción de las opiniones del <b>Grupo 3</b>	“Desenvainar la espada para ‘comandar el bien y prohibir el mal’ es obligatorio, si no es posible rechazar el mal ( <i>munkar</i> )” y “si a la ‘gente honorable’ le es posible combatir ( <i>dafa‘</i> ) y no se dan por vencidos, entonces es obligatorio ( <i>fard</i> )”. Pero “si son pocos en número y débiles en [la búsqueda] de la victoria”, entonces pueden abstenerse de hacerlo.
[5]	Referencia de los <i>aḥādīth</i> del <b>Grupo A</b>	

	correspondiente a las opiniones del <b>Grupo 1</b>	
[6]	Interpretación de los <i>aḥādīth</i> del <b>Grupo A</b> por Ibn Ḥazm	Significado establecido sobre la base del <i>ẓāhir</i> y fundamentado en tres aleyas: <b>Corán, V: 2; LIII: 3-4 y IV: 82.</b>
[7]	Ibn Ḥazm cita un <i>ḥadīth</i> y formula un <b>enunciado-sentencia</b>	Enunciado: “El musulmán cuya riqueza es tomada injustamente, y su espalda golpeada injustamente, y [aunque] es capaz de abstenerse de eso de cualquier modo que le sea posible, ayuda a su [propia] opresión sobre el pecado y la transgresión, esto está prohibido según el texto del Corán”.
[8]	Referencia de los <i>aḥādīth</i> del <b>Grupo B</b>	El <i>ẓāhir</i> de los <i>aḥādīth</i> del <b>Grupo B</b> contradicen el sentido del <b>Grupo A</b> y los abrogan ( <i>nāsikh</i> ) sobre la base del criterio de la “ley añadida” ( <i>shar‘īa ẓā’ida</i> ): el combate ( <i>al-qitāl</i> ). Quedan refutadas las opiniones de los <b>Grupos 1, 2 y 3</b> mediante un argumento de estructura silogística ( <b>CELARENT-CAMESTRES-BARBARA</b> ) cuyos enunciados se fundamentan en una aleya ( <b>XLIX, 9</b> ).
[9]	Ibn Ḥazm refuta ciertas objeciones presentadas al sentido de los <i>aḥādīth</i> del <b>Grupo B</b> y la aleya ( <b>XLIX, 9</b> ).	Es falso que estos textos refieren a “bandidos” ( <i>lašūṣ</i> ) y no al <i>sulṭān</i> . Cita en su favor los <i>aḥādīth</i> del <b>Grupo C</b> .
[10]	Consideraciones de juristas [a]	“El combate trae consigo libertinaje

		en lugares sagrados, derramamiento de sangre, arrebató de riquezas, la deshonra del velo [de las mujeres] y la disolución del orden”.
	Consideraciones de juristas [b]	I) Quien en apariencia “comanda el bien y prohíbe el mal” pero comete estos actos ( <i>fa‘il shī‘ān min hadhā</i> ), debería ser combatido ( <i>yaqātlhu</i> ). II) Tener miedo ( <i>khauf</i> ) de los [actos], impidiendo rechazar el mal ( <i>taghayyar al-munkar</i> ) y comandar el bien, no anula la obligatoriedad de realizar la <i>jihād</i> .
[11]	Ibn Ḥazm se manifiesta en favor de [b]	Es obligatoria la prohibición de todos esos actos mediante la acción concreta frente al gobernante hasta que “retorne a la verdad”.
[12]	Argumentación establecida mediante <b>silogismos condicionales conjuntivos</b>	Enunciado-sentencia: “si el <i>imām</i> no impide una injusticia y no retorna a la verdad, entonces es obligatorio destituirlo; el <i>imām</i> no ha impedido una injusticia y no ha retornado a la verdad, por consiguiente, se sigue que es obligatorio destituirlo”.

### 3.8. Conclusión: Enunciado y discurso en los textos de Ibn Ḥazm sobre la rebelión

Como ya hemos explicado en la introducción, los enunciados son los átomos del discurso. Son las unidades mínimas en las que se puede descomponer “lo dicho” que se tiene por verdadero y lo “no dicho” que permanece implícito en los discursos que circulan en una época determinada. Asimismo, los enunciados pueden ser aislados por sí mismos, tal como hemos esbozado en capítulos anteriores, y es posible identificarlos

en un entramado de relaciones con otros elementos semejantes a él (Foucault, 2018, p. 106). En este sentido, las proposiciones serían tipos de enunciados, pero no necesariamente coinciden siempre con estos. Del mismo modo, un silogismo, tal como lo concibe Ibn Ḥazm, es un enunciado en sí mismo, como también lo son las partes que lo constituyen, las proposiciones y los términos.

Foucault explica que la operación de individualizar los enunciados no se ajusta estrictamente a ningún modelo, como el de la lógica o la gramática, pues si “a veces el enunciado adopta las formas descritas y se ajusta exactamente a ellas, ocurre también que no las obedezca” (Foucault, 2018, p. 111). Al respecto, diremos que Ibn Ḥazm construye enunciados que emergen bajo ciertas reglas, que pueden ser las de la lógica, la gramática o la hermenéutica *zāhirī*, o mejor, una combinación de ellas. Dicha combinación otorga un carácter específico a la configuración de su discurso, una originalidad que causa su diferenciación y confrontación frente a otros discursos. Al analizar el proceder argumentativo-metodológico del cordobés en el capítulo anterior, hemos individualizado las secuencias que posibilitan la emergencia de ciertos enunciados, *i.e.* “si el *imām* no impide una injusticia y no retorna a la verdad, entonces es obligatorio destituirlo; el *imām* no ha impedido una injusticia y no ha retornado a la verdad, por consiguiente, se sigue que es obligatorio destituirlo”.

Para el propio Ibn Ḥazm, un enunciado es “toda aserción que vale por sí misma”, la cual “indica que cada parte del enunciado denota algo significativo” (*al-Akḥbār*, 1983, IV, p. 190). Formular un enunciado implica, entonces, afirmar o negar algo acerca de algo que puede ser verdadero o falso (*al-Akḥbār*, 1983, IV, p. 191). En este sentido, identificar cada uno de los elementos que constituyen el enunciado no supone agotar el análisis descriptivo del mismo pues sus reglas de emergencia permiten reconocer los procedimientos y las causas por las que surgen unos enunciados y no otros en una determinada época, lo que podríamos llamar las “condiciones de posibilidad” de los enunciados. De este modo, la emergencia de enunciados y de “objetos-conceptos” *acerca de y en torno del* “rebelde” se suscita según ciertas estructuras lógicas, elementos lingüísticos e instrumentos hermenéuticos,<sup>180</sup> como hemos dicho, pero también por determinadas circunstancias históricas acerca de las cuales, si bien las analizaremos en el capítulo que sigue, podemos afirmar que “lo dicho” y “lo no dicho” sobre el “rebelde” no era tan evidente como podría parecer. No era tan evidente que el

---

<sup>180</sup> *Vid.* Foucault (2018, p. 112).

“rebelde” fuera reconocido como una figura separada del “bandido”, del “hereje” y del “apóstata”. No era evidente que el acusado de “rebelión” debiera ser condenado a muerte. No era evidente que las causas de la rebelión fueran estrictamente políticas, es decir, con el propósito de destituir al gobernante. No era evidente que el propio gobernante pudiera ser acusado de rebelión. Tampoco lo era que el rebelde “tuviera razón” y, en este sentido, Ibn Ḥazm comprende que debe escribir sobre la “rebelión” para confrontar al poder en términos reconocibles por quienes ocupan ese espacio.

Al respecto, cabe aclarar que no queremos decir necesariamente que exista relación de causa y efecto entre el discurso y la realidad histórica. Tal como ha señalado Paul Veyne, “los discursos son las gafas a través de las cuales, en cada época, los hombres han percibido las cosas, han pensado y han actuado; se imponen a los dominantes tanto como a los dominados” (2014, p. 37). De manera tal que los acontecimientos que provocan el fin del califato omeya y la crisis que lleva a la instauración de los reinos de taifas entre fines del siglo X y mediados del siglo XI y que marcan la vida política e intelectual del cordobés posibilitaron la confrontación de discursos a partir de los cuales se legitimaba y se disputaba el poder. En ese contexto emergieron las sentencias de Ibn Ḥazm sobre la rebelión, constituidas por conjuntos de enunciados que, mediante operaciones de diferenciación, equivalencia y oposición, se pronunciaron sobre la situación política de al-Andalus, sobre los debates acerca de los fundamentos de la ley y el papel del gobernante y los juristas en las sociedades musulmanas, poniendo en circulación un discurso de confrontación frente a los grupos de poder.

En función de la hermenéutica, la metodología y la estructura silogística de los enunciados, hemos presentado una explicación de cómo son configurados los “enunciados” (*qawl*) sobre el rebelde considerados tanto en su singularidad como en relación con las conexiones que hacen posibles nuevos enunciados en la estructura general del discurso. Dicha explicación de los enunciados ha consistido en llevar adelante una descripción de los elementos que los hacen posibles: su estructura lógica, sintáctica y gramatical, el valor semántico-descriptivo de sus términos y conceptos, las operaciones que son condiciones de posibilidad de ciertos enunciados afirmativos, negativos, condicionales, interrogativos y de la relación de estos entre sí y respecto del discurso que construyen.

En este sentido, el “objeto”<sup>181</sup> de “rebelde” emerge por una combinación de referencias a un grupo de textos-fuente (el Corán, los *aḥādīth*, los de juristas precedentes y los suyos propios, pues cita o queda implícita la referencia) sobre los que se postulan separaciones, confrontaciones, oposiciones, comparaciones e interpretaciones, de referencias a otros “objetos-conceptos” (“bandido”, “infiel”, “dhimmīes”, etc.) y del recurso a ciertos principios argumentativos y metodológicos que guían dichos abordajes en torno a la cuestión de la obligación (*wujūb*) de ‘comandar el bien y prohibir el mal’, su implementación y el papel del gobernante injusto. En principio, tanto el “rebelde” como la “rebelión” están ausentes del tratamiento de la cuestión o, al menos, no son referidos explícitamente. De este modo, Ibn Ḥazm es el agente de la emergencia del “rebelde” como objeto de su discurso mediante un procedimiento de descripción, interpretación, refutación, argumentación y enunciación que se sirve de ciertos instrumentos hermenéuticos, metodológicos y lógicos. Además, como ya hemos sugerido, en el *Fiṣal* se esboza un proceso de separación, diferenciación y definición del “rebelde” respecto de otros objetos, como el “bandido”, el “infiel”, los “dhimmīes” y la figura del propio “gobernante”, referidos en otros discursos como vislumbraremos en nuestro análisis de la *Muḥalla*’ en los próximos capítulos.

El punto clave de este texto del *Fiṣal* es el posicionamiento del objeto “rebelde” en torno al problema de la destitución del gobernante. Ello implica un giro epistemológico en tanto el foco de discusión se sitúa alrededor del comportamiento del gobernante y no el de aquellos sujetos que cuestionan su posición. El discurso que postula este giro podría pensarse como el trazo de un círculo por un compás, donde el punto de apoyo de este representa la figura del gobernante y el trazo progresivo del círculo simboliza la configuración del “rebelde”. Luego, aunque parezca no haber punto de conexión entre el trazo y el punto de apoyo, puesto que el compás está constituido por dos elementos articulados en un punto en común, el trazo dependerá del punto de fijación y viceversa. Del mismo modo, al problematizarse el comportamiento del gobernante, el trazo que configura al “rebelde” estará condicionado por las consideraciones que se postulen acerca del gobernante, quien, en última instancia, al cerrarse el círculo y quedar dentro

---

<sup>181</sup> Recordemos que utilizamos la noción de “objeto” en el sentido de “todo lo puede ser materia de conocimiento”, no sólo en tanto “materia de la que se ocupa una ciencia o saber”, pues la primera definición da cuenta de la necesidad de un proceso de configuración que fije las condiciones de posibilidad para que un “objeto” sea cognoscible. Esa “configuración” y las “condiciones de posibilidad” del rebelde son nuestro objeto de investigación.

del mismo, puede concebirse, según la perspectiva, como “sujeto” y “objeto” de la rebelión.

## **TERCERA PARTE**

### **El rebelde entre gobernantes y juristas: tramas de poder en al-Andalus**

#### 4.1. El establecimiento de la ley entre gobernantes y juristas: aspectos teóricos y prácticos

Una de las funciones esenciales de la ley es resolver conflictos y mantener el orden (Watson, 1977). En lo que respecta a la ley islámica, su principal aspiración es cumplir el mandato divino y proteger la religión (*ḥirāsāt al-dīn*) y regular los asuntos de los musulmanes (*siyāsāt al-dunyā*), misión que corresponde al gobernante como sucesor del Profeta, tal como señalan los juristas musulmanes.<sup>182</sup> En este sentido, *dīn* (religión) y *dunyā* (asuntos del mundo terrenal) –dos conceptos que, por cierto, aparecen constantemente relacionados en Ibn Ḥazm– no necesariamente entran en conflicto uno con el otro, sino que su mantenimiento por parte del gobernante debe ser coherente. Por consiguiente, el gobernante es el encargado de implementar la *sharīʿa*, la cual está integrada tanto por lo temporal como por lo no temporal. En este contexto, los juristas afirman que el propósito de la ley es resguardar los intereses y asegurar el bienestar de todos los musulmanes en esta y la otra vida (*maʿād*), y con tal propósito han establecido cinco valores necesarios que la *sharīʿa* debe salvaguardar: la preservación y protección de la religión, la vida, el linaje, la propiedad y el intelecto. Consecuentemente, la primera tarea del gobernante, como la especifican los juristas, es la protección de la “ortodoxia”. Luego, todo lo relacionado con la preservación del orden y la resolución de conflictos, principalmente, preservar la paz y garantizar la seguridad de los musulmanes.<sup>183</sup>

Desde el punto de vista doctrinal, gobernantes y juristas son portadores de un empoderamiento para construir y representar la voluntad divina en el Islam (El Fadl, 2006), lo cual genera una dicotomía entre los objetivos, roles e intereses de ambos grupos de poder y, fundamentalmente, implica pensar las relaciones de poder en términos de competencia y negociación. Sin dudas, la complejidad del discurso jurídico es un resultado de esta dinámica de negociación-competencia entre gobernantes y juristas, de la cual la doctrina legal sobre la rebelión es una muestra clara, como veremos más adelante, en tanto se ocupa de las posiciones morales y legales de quienes se rebelan frente a las autoridades políticas, cuya conducta también se encuentra en observación.

---

<sup>182</sup> Vid. al-Māwardī (1996, p. 10; 1909, p. 3).

<sup>183</sup> Vid. al-Māwardī (1996, pp. 22-24; 1909, pp. 15-17).

Como ha observado Schacht (1979, p. 5), la ley islámica fue creada y desarrollada por un grupo de especialistas privados (los *'ulamā*,<sup>184</sup> “sabios”), quienes jugaban el papel de legisladores y sus obras tenían la fuerza de la ley. Estos sabios fueron quienes, durante los tres siglos posteriores a la muerte de Mahoma en el 632, se encargaron de establecer el contenido del Corán, como así también de producir una literatura explicativa de su significado, y de la *sunna*, organizada bajo la forma de *ḥadīth* (“relato”), tradiciones que recogían dichos y hechos del Profeta transmitidas por estos sabios a través del mundo musulmán, ocupándose de determinar cuáles eran genuinas y cuáles no. Los resultados de este enorme esfuerzo trascendieron el ámbito de los saberes religiosos, produciéndose que ciertas figuras lograran dotar a sus interpretaciones de un amplio consenso. Como consecuencia de este proceso se formaron las escuelas de derecho (Melchert, 1997).

Mālik b. Anas (m. 795) es el fundador de la escuela *mālikī*, que fue la que terminó implantándose en al-Andalus de la mano de la dinastía Omeya en un proceso que comenzó en el 756 con la instauración del emirato, pero que termina por afianzarse en 929 con la adopción del título califal por ‘Abd al-Raḥmān III, quien declara a la *mālikī* como la “escuela oficial” del califato Omeya de Córdoba. Como ha observado Fierro, los juristas *mālikīes* andalusíes conformaban un grupo muy bien integrado a través de redes de maestros y discípulos, “integración de la que dejaron constancia en varios diccionarios biográficos destinados precisamente a mostrar una sucesión ininterrumpida de expertos en el saber religioso” (2011, p. 141). Sin embargo, frecuentemente tuvieron que hacer frente a formas alternativas de gestión del mundo del saber<sup>185</sup> que, paradójicamente, no eran las propias de las otras tres escuelas jurídicas más importantes del mundo musulmán (la *ḥanafī*, la *shāfi‘ī* y la *ḥanbalī*), sino que se trataba del *zāhirīsmo* representado principalmente por Ibn Ḥazm.

Estos ulemas casi nunca ocuparon cargos de relevancia en el aparato administrativo de los Omeyas. Sin embargo, era habitual que ocuparan puestos como el de juez (*qāḍī*), jefe de la oración, emisor de dictámenes jurídicos (*muftī*) o supervisor de documentos notariales, pero fundamentalmente ejercían la función de control social de la población de acuerdo con los principios ideológicos que representaba la autoridad Omeya. Como

---

<sup>184</sup> Especialistas en el saber religioso, encargados de la interpretación del Corán y la tradición del Profeta [*ḥadīth*] con el fin de asegurar a la comunidad una correcta comprensión de las normas impuestas por Dios. *Vid.* Repp (2000, pp. 801-805).

<sup>185</sup> *Cfr.* Manzano Moreno, 2006, pp. 361-415.

ya hemos mencionado, eran los encargados de preservar el *dīn*, tanto en cuanto a la aceptación del orden político Omeya como al mensaje salvacional implícito en ello, que suponía una “esperanza de redención en la vida futura para todos aquellos que siguieran con paso firme los preceptos de la revelación divina y de su posterior elaboración” (Manzano Moreno, 2006, pp. 380-381). Además, obras como el *Mukhtaṣar* de al-Ṭulayṭulī (comienzos del s. X) establecían la forma “ortodoxa” de llevar a cabo la ablución, la oración, el *zakāt* (impuesto anual que gravaba cada musulmán), el ayuno y la peregrinación, entre otras prácticas rituales.<sup>186</sup>

Hacia mediados del siglo X, los fundamentos de la práctica “ortodoxa” islámica representada por los Omeyas y los juristas *mālikīes* estaban ya bien fijados en al-Andalus, aunque, como acertadamente observa Manzano Moreno (2006, p. 390), es necesario distinguir entre los principios del aparato ideológico del poder Omeya y la complejidad de situaciones con que la vida cotidiana confrontaba su aplicación. Los dictámenes jurídicos (*fatwā*) elaborados por alfaquíes prestigiosos (*mufṭī*) en forma de respuesta (*‘aftā*) ante cuestiones o casos difíciles cuya resolución se planteaba como dudosa, se ocuparon de lidiar con la vida cotidiana y con la aplicación práctica del poder. Una vez instaurado el califato de Córdoba se observa un progresivo aumento de *fatāwā*, cuidadosamente recopiladas y puestas por escrito lo cual favoreció la paulatina homogeneización de la práctica jurídica y la consagración del principio de autoridad *mālikī*.<sup>187</sup>

A lo largo del siglo XI, en la época de las taifas, los juristas *mālikīes* seguían conformando el fundamento de toda la vida cultural de al-Andalus, encontrándose sus redes de maestros y discípulos y sus jerarquías de responsabilidades, que los relacionaba unos con otros, implantadas con fuerte presencia tanto en los grandes centros urbanos como a escala local, incluso en los espacios rurales. Además, se encontraban unidos al

---

<sup>186</sup> Al-Ṭulayṭulī (2000). En este mismo sentido, Manzano Moreno (2006, pp. 380-381) llama la atención sobre dos obras de Ibn Ḥabīb (m. 852), su *Kitāb waṣf al-firdaws* (*Libro de la descripción del paraíso*, 1997) y su *Kitāb al-wāḍiḥat* (*Tratado jurídico*, 2002) que también fueron elaboradas con el propósito de fijar un orden político y jurídico. A ello podríamos agregar la *‘Uṭbiyya* del jurista al-‘Uṭbī (m. 868), que contiene una colección de “audiciones” (*samā’*) en las que se recogen *masā’il* (cuestiones) y *aqwāl* (sentencias) de distintos juristas y constituye un testimonio fundamental del proceso de formación de la sociedad andalusí y de la escuela *mālikī*: *vid.* Fernández Félix (2003).

<sup>187</sup> Acerca del conjunto de jueces que administraban el aparato judicial y sus vínculos con las figuras de los emires y califas Omeyas en al-Andalus, *vid.* Martos Quesada (2012, pp. 121-145).

poder político, directa o indirectamente, a través de diversas relaciones de interdependencia como los nombramientos de cadíes de las capitales, que dicho poder utilizaba como herramienta para controlar las magistraturas de las ciudades secundarias y de los *ḥuṣūn* (castillos)<sup>188</sup> que actuaban de capitales de distrito (Guichard y Soravia, 2006, pp. 245-248). La designación de estas magistraturas tenía lugar en un verdadero marco de comprensión y negociación entre juristas y gobernantes, como testimonia el caso de Ibn Sahl (m. 1093),<sup>189</sup> quien, por cierto, escribió un tratado polémico contra Ibn Ḥazm,<sup>190</sup> pues los emires de las taifas se encontraban ante la necesidad de obtener de los juristas la legitimación de sus acciones.

Ante este panorama, ¿qué sucedía entonces con aquellas interpretaciones de la práctica jurídica que fueron desplazadas del poder en al-Andalus, y con el *ẓāhirīsmo* de Ibn Ḥazm en particular?<sup>191</sup> ¿Qué tipo de influencia, si es que la tenían, podían ejercer sobre el establecimiento del *fiqh*? Adang ha afirmado sobre Ibn Ḥazm que su “*Muḥallā* no es una colección de *fatāwā* o un manual de *ḥisba* y por lo tanto su uso como recurso para reconstruir la realidad social de al-Andalus es limitado, más aún considerando que el derecho *ẓāhirī* en realidad nunca fue puesto en práctica” (2002, p. 77). Además, sostiene que sus textos legales expresan más una opinión personal que un análisis de la sociedad andalusí en el siglo XI y, en consecuencia, su método expresa más una situación ideal.<sup>192</sup> Si bien es cierto que las “sentencias” jurídicas producidas por Ibn Ḥazm no serían aplicadas a la realidad, el proceso de configuración del saber jurídico y el establecimiento de la ley tienen lugar en un marco de respuesta a la dinámica de la vida social y política. Bajo esta perspectiva, la producción del saber y la interpretación de los

---

<sup>188</sup> Sobre la naturaleza de los *ḥuṣūn*, su vínculo con las alquerías (*qarya*) y con la estructura general de la organización de las actividades de producción mediante las diversas funciones ejercidas allí por las autoridades estatales, *vid.* Glick (2007, pp. 41-53).

<sup>189</sup> Ante las negociaciones por su nombramiento para la magistratura suprema de Granada entre el emir ‘Abd Allāh y su hermano Tamīm, que deseaba nombrarlo en Málaga, provincia que gobernaba, se relata que el representante de Ibn Sahl, al-Qulay‘ī, dijo: “si quieres sacar a cualquier, aunque no sea más que un dírham contra la ley, las gentes lo tendrían por odioso; y, en cambio, si les sacas mil por vía legal, podrás hacerlo sin que nadie diga nada”. Citado por Guichard y Soravia, 2006, pp. 248-249. Sobre el nombramiento de Ibn Sahl, *vid.* El Hour (2011, pp. 143-161).

<sup>190</sup> *Vid.* Kaddouri (2001, pp. 299-319).

<sup>191</sup> *Cfr.* Adang (2002, p. 76).

<sup>192</sup> Esta afirmación de Adang es expresada concretamente acerca de la situación de las mujeres en la sociedad andalusí del siglo XI, tema del trabajo que aquí citamos.

recursos legales que éste implica están, sino determinados, al menos marcados por las circunstancias sociales y políticas en las cuales tienen lugar. Al pensar las relaciones entre juristas y gobernantes en un marco de negociación o competencia daría la impresión de que las decisiones jurídicas son elaboradas independientemente de las demandas sociales y el eco que estas producen en la propia práctica jurídica. Sin embargo, las mismas parten de la necesidad de responder a problemas de la realidad cotidiana y no sólo se presentan como consecuencia de discusiones teóricas, aunque estas, sin dudas, son una parte fundamental del proceso que culmina con la producción de la *fatwā* y la aplicación práctica de la *sharī'a* (El Fadl, 2006, pp. 109-111).

Eran entonces los propios juristas quienes decidían los límites de la *sharī'a* y tenían la prerrogativa de deslegitimar al gobernante que no la respetara. A su vez, estos necesitaban del gobernante para mantener la estabilidad interna de la sociedad (Fierro, 2011, pp. 142-143). Por lo tanto, si bien existía una necesidad mutua y esto explica que buscaran generalmente la cooperación, frecuentemente la puesta en circulación de ciertos discursos jurídicos podía tener un fin deslegitimador. Por todo esto, la doctrina legal sobre la rebelión elaborada por Ibn Ḥazm es susceptible de ser interpretada como una discurso de confrontación frente a los grupos de poder en al-Andalus,<sup>193</sup> más allá de que sus “sentencias” no se hayan aplicado a la realidad.

En efecto, el cordobés asume una postura reaccionaria frente a los *mālikīes* que buscaban adaptar la ley a las situaciones y a las necesidades contemporáneas aplicando principios de razonamiento que no se ajustaban al sentido “literal” (*zāhir*) de los textos sagrados, lo cual implicaba “tergiversar” las palabras de Dios y del Profeta desde el punto de vista de nuestro autor y motivo por el cual produce numerosas obras refutando tales principios, como ya hemos explicado antes.<sup>194</sup> En tanto reaccionario, su aproximación a la concepción de la ley y sus diversas implicancias, desde las metodológicas hasta las sociales y políticas, no es “insensible a las exigencias derivadas

---

<sup>193</sup> Vid. Carmona González (2013, pp. 161-178) donde se presenta un caso de desacuerdo entre Ibn Ḥazm y los *mālikīes* acerca de la doctrina del ejercicio de la justicia.

<sup>194</sup> Su esfuerzo en este sentido no solo se traduce en la producción de obras jurídicas, como su *Kitāb Ibtāl al-qiyās wa-l-ra'y wa-l-istihsān wa-l-taqlīd wa-l-ta'līl* (ed. Ṣā'id al-Afghānī, Beirut, 1969), sino también numerosos pasajes de su obra lógica, como ya hemos visto respecto de su concepción del *qiyās* en su *Taqrīb*.

de las transformaciones históricas”, como han considerado Guichard y Soravia,<sup>195</sup> pues podríamos decir que su “conversión jurídica” a la escuela *zāhirī* testimonia su reacción ante la situación político-religiosa en la que se encontraba al-Andalus a comienzos del siglo XI. Es cierto que también se propone “reconstruir un derecho despojado de todo lo que juzga agregación de los juristas posteriores al Profeta y a los Compañeros” (Guichard y Soravia, 2006, p. 244), pero ello no necesariamente contradice el hecho de que su producción intelectual debe ser interpretada, al menos en parte, como una continuidad de su actividad política. Su figura intelectual es, sin dudas, marginal y excepcional en el mundo andalusí del siglo XI a la vez que es producto de la comunidad científica a la cual confronta (Martínez-Gros, 1992). Al respecto, explicaremos más adelante que no era tan evidente que un jurista en una época de fragmentación política elaborara una doctrina que pusiera la lupa sobre la conducta del gobernante para determinar que este podía ser acusado de rebelión (*baghy*), como sucede en el caso de Ibn Ḥazm.

En consecuencia, y como ya hemos explicado en los capítulos precedentes, las sentencias de Ibn Ḥazm sobre la rebelión emergen en circunstancias históricas particulares. Y, en este sentido, el conjunto de enunciados que abordan la figura del rebelde suponen su pronunciación tácita sobre la situación política de al-Andalus, sobre los debates acerca de los fundamentos de la ley y el papel del gobernante y los juristas en las sociedades musulmanas, poniendo en circulación un discurso dirigido a los “grupos dominantes” frente a los cuales el cordobés se manifiesta como un agente que es a la vez receptor y emisor de poder.<sup>196</sup>

#### **4.2. La emergencia de la ley sobre la rebelión: temas y conceptos**

A continuación, nos ocuparemos de los elementos que constituyen el discurso sobre el “rebelde” y las operaciones que configuran su emergencia como “objeto-concepto” propio de la ciencia jurídica en el islam. En capítulos anteriores hemos descrito los principios hermenéuticos, metodológicos y argumentativos que guían dichas

---

<sup>195</sup> Ambos autores citan, en realidad, una observación de Roger Arnádez al respecto: Guichard y Soravia (2006, p. 243).

<sup>196</sup> Siguiendo a Foucault (2000, pp. 37 y ss.), entendemos que el poder no se localiza en un espacio concreto, ni es potestad solo de algunos de ejercerlo. No es posible apropiarse de él, como si fuera un bien. El poder se ejerce en red, donde los individuos circulan y están siempre en situación de sufrirlo y también de ejercerlo.

operaciones. Aquí, fundamentalmente, prestaremos atención a las bases doctrinales o “textos-fuente” acerca de la ley sobre la rebelión (el Corán, los *aḥādīth*, los de juristas precedentes y los suyos propios, pues son citados o quedan implícitas la referencias) sobre los cuales se postularán separaciones, confrontaciones, oposiciones, comparaciones e interpretaciones frente a otros “objetos-conceptos”, como los de “bandido”, “infiel”, “dhimmīes”, etc. Al respecto, realizaremos un análisis general de quienes escribieron sobre la rebelión antes de Ibn Ḥazm fuera de al-Andalus, aunque mencionaremos algunos juristas como al-Māwardī, pero, principalmente, nos centraremos en al-Shāfi‘ī, quien adapta ideas y conceptos que circulaban en su tiempo y sistematiza el discurso jurídico sobre la rebelión, cuyo abordaje será de vital importancia para comprender lo producido por el cordobés al respecto.

Por otra parte, consideraremos los debates políticos, jurídicos y religiosos en torno a la conducta de los Compañeros del Profeta como elemento determinante de las posturas relativas a las causas de la rebelión y, consecuentemente, de su separación de otras categorías, sobre todo la de “bandido”. A su vez, el recurso constante a los *ṣaḥābat* supone las discusiones referidas a la fidelidad histórica de la interpretación de los hechos que protagonizaron con el propósito de probar o refutar la legitimidad de aducir los textos de la tradición profética que registran esos acontecimientos a favor o en contra de las consideraciones que los diversos juristas han manifestado en torno a la doctrina sobre la rebelión.

#### **4.2.1. Los fundamentos doctrinales de la ley sobre la rebelión**

Una de las principales diferencias entre bandidos y rebeldes en los discursos islámicos son los castigos aplicados a uno y otro una vez vencidos: mientras que los bandidos pueden ser asesinados, crucificados, exiliados o, incluso, puede amputárseles una mano o un pie, los rebeldes no pueden ser ejecutados, crucificados o torturados.<sup>197</sup> Paradójicamente, el término árabe para bandidaje, *muḥāraba*, significa “disputar”, “desobedecer” o “hacer la guerra” (Lane, 1968, p. 540), por lo cual no connota necesariamente algo ilegal o inmoral. Por su parte, el término árabe para rebelión, *baghy*, significa “exigir” o “superar los límites” o “cometer una injusticia” (Lane, 1968, pp. 231-232) y, por lo tanto, no tiene un valor neutral, sino que, por el contrario, es una ofensa que tiene como consecuencia la corrupción del acusado en tanto resulta en la

---

<sup>197</sup> Vid. al-Māwardī, 1996, pp. 83-90; 1909, pp. 44-53.

destrucción de la vida y la propiedad (El Fadl, 2006, p. 32). Además, algunos juristas afirman que la ley sobre la rebelión es tan importante que la única razón por la cual los Compañeros del Profeta (*ṣahābat*) lucharon entre ellos fue para transmitir a los musulmanes la doctrina legal sobre la rebelión (*aḥkam al-bughāt*) (El Fadl, 2006, p. 33). Estas paradójicas posiciones vislumbran el complejo origen del discurso sobre la rebelión, marcado sin dudas por motivaciones teológicas y políticas, particularmente, las propias de los *ṣahābat* durante las guerras civiles que asolaron el naciente imperio islámico entre el 656 y el 661 en torno a las divergencias acerca de la muerte y sucesión del tercer califa, ‘Uthmān (Kennedy, 2004, pp. 69-81). Como ha señalado El Fadl (2006, pp. 32-34), las discusiones teológicas entre los Compañeros del Profeta y las consecuencias políticas resultantes y sobre todo las elaboraciones interpretativas posteriores de los juristas musulmanes, indican un intento de integrar la historia y la política con la teología. En este sentido, la ciencia del derecho se convirtió en el instrumento de negociación entre los tres discursos. Esto se vislumbró claramente en el hecho de que los debates jurídicos acerca de las diferentes formas de disenso, por ejemplo, cuando una cierta forma de disenso podía ser declarada como “apostasía” o “bandidaje”, mientras que otra podía etiquetarse como propia de un “rebelde” (*baghy*). De este modo, estos discursos eran el vehículo por el cual los juristas se pronunciaban acerca de la legitimidad de la rebelión<sup>198</sup> y, considerando, además, el aspecto simbólico que estos enunciados implicaban, expresaban sus opiniones respecto de los Omeyyas, los qarāmiṭa, los fāṭimīes, los khawārij y otros grupos de poder.

En este marco y con el fin de establecer el discurso sobre la rebelión, los juristas adaptaron, construyeron y re-significaron una serie de precedentes históricos y doctrinales. El primero es el ejemplo de la conducta de ‘Alī b. Abī Ṭālīb (m. 661), quien, según los precedentes comúnmente citados: a) se rehusó a atacar a los rebeldes, particularmente los *khawārij*, antes de que fuera atacado primero; y b) salvó las vidas y propiedades de los prisioneros, los heridos y los fugitivos en la “batalla del camello” en el 656, la cual tuvo lugar cerca de la ciudad de Baṣra y enfrentó a las fuerzas lideradas por la esposa del Profeta, ‘A’isha (m. 678), y el ejército de ‘Alī. Para constituirse como tal, los testimonios sobre la conducta del yerno del Profeta pasaron por un proceso de

---

<sup>198</sup> Algunos de casos de rebeldes de la historia del islam sobre los que se pronunciaron diversos juristas son: al-Ḥusayn b. ‘Alī (m. 680), ‘Abd Allāh Ibn al-Zubayr (m. 692) y Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh al-Nafs al-Zakiyya (m. 762).

reforzamiento de su credibilidad y consolidación de su autoridad como precedente jurídico. Por ejemplo, un *ḥadīth* atribuido al Profeta fue puesto en circulación presentando el accionar de ‘Alī como un mandato directo de Dios.<sup>199</sup>

El segundo de los precedentes está compuesto por dos versos del Corán, conocidos como *āyat al-baghy* (**a**) y *āyat al-ḥirāba* (**b**). El primero expresa lo siguiente:

- a) Y si dos facciones entre los creyentes lucharan entre sí, reconciliadlos. Pero si uno de ellos oprime (*baghat*) al otro, entonces combatid al opresor hasta que retorne a la orden de Dios. Pero si los creyentes son, en realidad, hermanos; reconciliad pues a ambas facciones y temed a Dios para que se os pueda dar misericordia (Corán, XLIX: 9-10).

El término *baghat*, como es utilizado en este contexto, significa “transgredir” o “tratar injustamente”. Como ha observado El Fadl, es importante notar que el verso aborda un conflicto entre dos facciones similares diferenciándose una de la otra por cometer una transgresión, aunque sin distinguir la causa de esta (2006, p. 38). Claramente, no existe una referencia a una situación en la que un individuo o grupo de individuos se rebela frente a una autoridad superior o un gobernante. El Fadl considera la posibilidad de que la transgresión esté relacionada con un acto de violencia (2006, p. 38), no obstante, en la misma *sūra* donde encontramos este precedente, se refiere que Dios “ha hecho que detestéis la infidelidad (*al-kufr*), la corrupción (*al-fusūq*) y la desobediencia (*al-‘iṣyān*)” (Corán, IXL: 7), que “no se burlen (*yasjar*) unos hombres de otros” y “no os difaméis (*talmizū*) unos a otros” (Corán, IXL: 11), por lo cual, fundamentalmente, la infidelidad y la desobediencia -incluyendo sus dimensiones religiosas y políticas- serán elementos constitutivos del discurso sobre la rebelión, como veremos más adelante.

Por último, los juristas han establecido una conexión entre el *āyat al-baghy* y el problema de la *fitna* (la “guerra civil” entre los Compañeros del Profeta), cuestión sobre la cual ha circulado otro *ḥadīth* donde se informa que el Profeta advirtió a uno de los *ṣahābat*, ‘Ammār b. Yāsir (m. 657), que sería asesinado por una “facción injusta” (*al-fi‘a al-bāghiya*). Posteriormente, ‘Ammār sería muerto luchando contra Mu‘āwiya b. Abī Sufyan (m. 680) en la batalla de Ṣiffīn, siendo la implicancia directa del reporte que Mu‘āwiya sería el *bāghy* (es decir, el “injusto”) y, en consecuencia, debería haber sido

---

<sup>199</sup> Vid. El Fadl, 2006, pp. 36-37.

combatido por la facción de ‘Ammār, liderada por ‘Alī b. Abī Ṭālib. Como veremos más adelante, el mismo Ibn Ḥazm aborda esta cuestión en su *Muḥallā* (s.f., XI, pp. 333, 335-336, 342).

En cuanto al *āyat al-ḥirāba*, este señala lo siguiente:

- b) El castigo para los que hagan la guerra (*yuḥāribūn*) a Dios y a su Mensajero y se dediquen a causar corrupción en la tierra, será la muerte o la crucifixión o que se le corte la mano o el pie en los extremos contrarios o que se les expulse de la tierra. Esto es para ellos una afrenta en esta vida, pero tendrán un inmenso castigo en el más allá. Excepto aquellos que se arrepientan antes de que puedan capturarlos. En ese caso, sabed que Dios es compasivo y misericordioso (Corán, V: 33-34).

Al contrario de lo que observamos en el verso anterior, aquí son evidentes los castigos aplicados a quienes “hagan la guerra” a Dios y al Profeta. Lo que no está explícito es qué actos o conducta serían castigados con la ejecución, la crucifixión, amputación de las extremidades o el exilio. Sin entrar en la compleja cuestión de discutir el concepto coránico de “corrupción”, la expresión “causar corrupción en la tierra” podría referirse a un amplio rango de actos y conductas desde escribir poesía herética hasta violación o saqueos (El Fadl, 2006, p. 48), aunque en otras aleyas del Corán se limiten a la destrucción de propiedad (tales como cosechas o animales de cría) y la vida de otros musulmanes (Corán, II: 205). Asimismo, como han observado Hinds y Crone (2003, pp. 24-42), los califas Omeyas, principalmente, se veían a sí mismos como representantes de Dios y del Profeta (*khulafā’ Allāh*) y consecuentemente todo aquel que luchara contra ellos estaría enfrentándose a Dios también, y, en consecuencia, merecería los castigos señalados en esta aleya. Sin embargo, este tipo de adaptación del verso no implica que no deba ser aplicado también a los gobernantes musulmanes, como veremos en Ibn Ḥazm, quien, por cierto, es el primero en interpretarlo en este sentido.<sup>200</sup>

Los primeros comentaristas del Corán discreparon acerca quién era el sujeto al que refiere el verso con *ḥirāba* (es decir, aquel que hace la guerra, más tarde identificado en el discurso jurídico como “bandido”). Tres interpretaciones se formaron al respecto: la aleya debía aplicarse a 1) los politeístas o 2) apostatas que hacían la guerra a los

---

<sup>200</sup> *Al-Muḥallā*, s.f., XII, p. 283; *al-Fiṣal*, 1996, V, pp. 19-28.

musulmanes, o 3) a los musulmanes que cometieran robos en el camino. La opinión legal aceptada eventualmente<sup>201</sup> se relacionaba con esta última interpretación, aplicándose por tanto a musulmanes que cometieran actos de bandidaje.<sup>202</sup>

Cabe destacar, por último, que tanto Omeyas como ‘Abbāsies llegaron al poder a través de la rebelión y, a su vez, usaron frecuentemente la doctrina sobre el bandidaje y la rebelión contra sus enemigos políticos (El Fadl, 2006, pp. 53-61).

#### **4.3. De la fragmentación a la sistematización: al-Shāfi‘ī**

El tratamiento jurídico del rebelde, como de otras categorías, tiene lugar en paralelo al proceso de establecimiento de la metodología y las formas de la argumentación propios del discurso jurídico en tierras del Islam. Los debates y conflictos que caracterizan este proceso producirán la formación de las diferentes escuelas (*madhāhib*) de derecho: la ḥanafī (fundada en Bagdad por Abū Ḥanīfa [m. 767]), la mālikī (fundada en Medina por Mālik b. Anas [m. 795], jurista partidario de los Omeyas), la shāfi‘ī (fundada en Egipto por al-Shāfi‘ī [m. 820], quien fue discípulo de los dos primeros) y la ḥanbalī (fundada por Aḥmad b. Ḥanbal [m. 855]). Además, los métodos de razonamiento y argumentación se vieron influenciados por la recepción de la filosofía griega, principalmente durante el “siglo de oro ‘Abbāsi” durante el cual los califas financiaban la recolección de obras científicas y estimulaban su traducción y estudio (Gutas, 1999), y concretamente la traducción y la producción de comentarios de los tratados lógicos de Aristóteles, progresivamente asimilados a la práctica jurídica (Hallaq, 1997).

Los primeros discursos sobre la rebelión son vagos y asistemáticos.<sup>203</sup> Es al-Shāfi‘ī quien adapta ideas y conceptos que circulaban en su tiempo y sistematiza el discurso jurídico sobre la rebelión. Como muchos otros juristas precedentes, no se centra en los casos en los que la rebelión se justificaría, sino en cómo los rebeldes deben ser tratados basando sus argumentos en fuentes autorizadas, es decir, utilizando aquellos precedentes cuya cadena de transmisores, que se remontan hasta el Profeta mismo o sus Compañeros, es considerada legítima (el denominado *taqlīd*).

---

<sup>201</sup> A partir de la noción de “bandidaje”, posteriormente los juristas crearían una categoría separada para los “rebeldes”, quienes, como ya hemos expresado, no recibían el mismo tratamiento. Este proceso de establecimiento de ambas categorías debe ser comprendido en el contexto del importante rol social que jugaba el bandidaje en la historia islámica temprana: *vid.* El Fadl, 2006, p. 52.

<sup>202</sup> Al-Rāzī (1938, pp. 213-216).

<sup>203</sup> *Vid.* El Fadl, 2006, pp. 100-147.

Al-Shāfi‘ī comienza a fijar su posición citando el *āyat al-baghy*. Primero, menciona que el verso no determina la responsabilidad de la propiedad o la vida si dos musulmanes combaten entre ellos; y segundo, llama la atención sobre el hecho de que se enuncia una preferencia por la reconciliación por sobre el combate. Concluye, en consecuencia, que debe priorizarse la reconciliación y que, a pesar de su rebelión, el *bāghy* no deja de ser un musulmán y debe tratárselo como tal. Tampoco se lo debe combatir con el objetivo de matarlo, sino sólo con el fin de repeler la rebelión o resistir su agresión (al-Shāfi‘ī, 2001, V, pp. 517-523).

Un *bāghy* es, entonces, aquel que se rehúsa a obedecer al gobernante justo (*al-imām al-‘ādil*) y tiene la intención de rebelarse mediante el combate (2001, V, p. 514). No está claro en esta definición a qué refiere el jurista con la expresión *al-imām al-‘ādil*, si refiere a un gobernante que gobierna con justicia, lo cual también sería poco claro, o al gobernante legítimo. Ambas interpretaciones abren, a su vez, el interrogante acerca de cómo los gobernantes musulmanes llegan al poder y cómo se produce el proceso de elección de un gobernante, cuestiones que serán consideradas por los juristas posteriores, Ibn Ḥazm entre ellos. A pesar de las apariencias, al-Shāfi‘ī no afirma explícitamente que aquel que se rebela contra un gobernante injusto no debe ser tratado como *bāghy*, ni tampoco que el *imām al-‘ādil* deba juzgado con el mismo criterio. En este sentido, tal como observa El Fadl (2006, p. 149), el modelo que el jurista tiene en mente para las discusiones sobre los rebeldes es el del califa ‘Alī b. ‘Abū Ṭālib y, en menor medida, Abū Bakr (m. 634). Al enunciar este modelo, estaba estableciendo a ‘Alī como el criterio con el que se evaluaría la justicia del gobernante: en otras palabras, ‘Alī es el estándar moral y legal con el que se juzgaría a los gobernantes ‘Abbāsies contemporáneos de al-Shāfi‘ī.

Por otra parte, para que un *bāghy* sea calificado como tal debe tener a) una interpretación (*ta’wīl*), b) debe haber declarado abiertamente su rebelión (*khurūj*) y c) debe formar parte de un grupo más amplio de rebeldes. Sobre este tercer punto, no explica cuán amplio debe ser el grupo del que forma parte el rebelde, sólo refiere la diferencia entre un grupo pequeño y uno más extenso en relación a la dificultad de vencerlos (2001, V, pp. 513-515). Al respecto, sostiene que, antes de ser combatidos, los rebeldes deben ser advertidos, cuestionados los argumentos de su rebelión e instados a arrepentirse (2001, V, p. 518) y sólo ser combatidos en caso de que continúen luchando hasta que se retiren o abandonen las armas, evitando matarlos. Al-Shāfi‘ī sostiene que el gobernante no puede buscar la ayuda de “infiel” para combatir a

rebeldes musulmanes; asimismo, si la “gente protegida” (*ahl al-dhimma*’, es decir, cristianos y judíos viviendo en territorio musulmán) ayudan a rebeldes musulmanes, esto no anula su compromiso de buena conducta. Sin embargo, serán responsables, contrariamente a los rebeldes musulmanes, de la destrucción de propiedad o el derramamiento de sangre (2001, V, p. 519).

Como podemos observar, al ocuparse del tratamiento de los rebeldes, al-Shāfi‘ī se enfoca más en la conducta del gobernante y sus fuerzas que en la de los propios rebeldes. El comportamiento de los rebeldes no define los límites de la legalidad y, en lo que respecta al gobernante, la ley establece la diferencia entre la legalidad y la ilegalidad. Es decir, como ya hemos señalado, en tanto y en cuanto los rebeldes expongan una determinada interpretación de la religión del Islam (*ta’wīl al-dīn*) que sea contraria a la de las autoridades políticas y religiosas a las que se enfrentan, la conducta de los *baghāt* no será un factor jurídico determinante. A su vez, si el gobernante es justo o injusto es irrelevante respecto del problema del tratamiento del rebelde (2001, V, p. 516). Por último, el jurista considera intrascendente el contenido del *ta’wīl* adoptado por los rebeldes, aunque no aborda el interrogante acerca de cuándo termina la rebelión y comienza la apostasía (*murtaddūn*) y la herejía (*zandaqa*)<sup>204</sup>.

Considerando que en la historia islámica temprana los rebeldes eran tratados como bandidos, crucificados y mutilados, uno de los principales objetivos de al-Shāfi‘ī era hacer este tratamiento más humano, como observa El Fadl (2006, p. 157). Y más importante es el hecho de que, apoyándose en los precedentes de los *ṣahābat* y sus predecesores y el esfuerzo intelectual de los juristas por establecer una cultura legal distintiva que permitiera envolver el poder califal bajo la autoridad de la ley (*sharī‘a*), al-Shāfi‘ī intentó poner límites a las formas con que lidiaban los gobernantes con rebeldes y bandidos.

#### **4.4. Ibn Ḥazm ante la rebelión: contexto de producción, temas y conceptos**

Hacia el siglo XI, la escuela *zāhirī* se involucra en los debates jurídicos en torno a la rebelión. Mientras que otras escuelas se enfocaron en el tratamiento del rebelde desde el derecho penal, los *zāhiríes* pensaron la cuestión desde la legitimidad moral o teológica de los rebeldes, sin dejar de considerar el problema de la legitimidad del gobernante.<sup>205</sup>

---

<sup>204</sup> Sobre estas dos categorías, *vid.* Fierro, 1987, pp. 177-188.

<sup>205</sup> Serrano Ruano (2008, pp. 257-282).

Este el caso de Ibn Ḥazm, para quien la religión del Islam había sido perfeccionada durante la vida del Profeta y sus Compañeros, constituyéndose como un modelo a seguir para la comunidad islámica posterior.<sup>206</sup> De este modo, la conducta y los dichos del Profeta, de inspiración divina para el cordobés,<sup>207</sup> y de sus Compañeros, quienes fueron testigos de la revelación y fueron responsables de la transmisión fidedigna del Corán y la *sunna*, se erigen como ejemplo moral y religioso y referencia constante al abordar la cuestión de la autoridad en el Islam y de la rebelión frente al orden existente. La preocupación de Ibn Ḥazm por el problema de la rebelión en el Islam está presente, fundamentalmente, en dos de sus escritos: los capítulos cuatro y cinco del tratado cuarto de su *Kitāb al-Fiṣal fī l-mīlāl wa-l-ahwā' wa-niḥāl* (1996), titulados “El mandato del bien y la prohibición de lo reprochable” (*al-'Amr bi-l-ma'arūf wa-n-nahy 'an al-munkar*, 1996, V, pp. 19-28) y “Discurso sobre la oración ritual bajo el [*imām*] corrupto, de la *jihād* junto con él, la peregrinación junto con él, el pago del *zakāt* a él, hacer cumplir sus decisiones judiciales y sentencias penales, etc.” (*al-Kalām fī al-ṣalāt khalaf al-fāsiq wa-l-jihād ma'ahu, wa-l-ḥajj ma'ahu, wa-daf' al-zakāt 'ilayhi, wa-nafād 'aḥkāmhu min al-'aqqīyat wa-l-ḥudūd wa-ghayr dhalika*, 1996, V, pp. 29-32), y en uno de los capítulos de su *Muḥallā bi-l-Athār*, titulado “El combate de la gente rebelde” (*Qatal ahl al-baghy*, s.f., XI, pp. 333-362), el cual está constituido por nueve *masā'il* o “cuestiones” relativas a distintos aspectos del problema del rebelde.

En cuanto al *Kitāb al-Fiṣal*, recordemos que la obra fue elaborada entre el 1027 y el 1046 (Puerta Vílchez, 2013, p. 699), y luego revisada hasta el 1058. Abarca, en sus diferentes versiones, varios volúmenes a lo largo de los cuales se ocupa de analizar y refutar con una gran erudición y amplio conocimiento de múltiples campos del saber aquellos “grupos desviados” dentro y fuera del Islam: los *shī'ies*, los *mu'tazila*, los *'asha'rīes*, los judíos, diversos grupos cristianos (como sabeos, jacobitas y nestorianos) e, incluso, zoroastrianos (denominados *al-majūs*, es decir, “los magos”) y distintos pensadores de la tradición filosófica helenística, referidos mayormente como los “Antiguos”. En el primero de los capítulos referidos se trata el mandato referido al deber colectivo de la comunidad musulmana de fomentar el comportamiento recto y desanimar la inmoralidad, al que se refiere con la expresión que da título al capítulo, “Comandar el bien y prohibir lo reprochable”, y los debates entre los juristas acerca de

---

<sup>206</sup> Adang (2006, p. 21).

<sup>207</sup> Corán, LIII: 4.

cómo debe ser cumplida esta obligación (1996, V, p. 19). Los dos enunciados que conforman el mandato rara vez aparecen de forma separada en el Corán, lo cual indica que la expresión en su conjunto está firmemente enraizada en el texto sagrado, donde aparece en nueve ocasiones.<sup>208</sup> El propio Ibn Ḥazm explica que “toda la *'umma* coincide sobre la obligación de comandar el bien y prohibir lo reprochable, no hay desacuerdo con ninguno de ellos, por lo que Dios Todopoderoso ha dicho: ‘Para que de vosotros surja una comunidad que llame al bien, comande el bien y prohíba lo reprochable’ (Corán, III: 104)” (1996, V, p. 19).

Respecto de los textos del *Kitāb al-Fiṣal* referidos, la cuestión planteada acerca de cómo debe ser cumplido el mencionado ‘mandato’ es abordada en relación con el problema de cómo se debe proceder si quien incumple el mandato es el propio califa, si debe ser reprobado solo “con el corazón y con la palabra” por sus súbditos o si tales actos ameritan esgrimir las armas con el fin de deponerlo. Más aún, y este el *quid* de la cuestión para Ibn Ḥazm, si dicho califa debe ser tratado como un “rebelde”. A lo largo del texto se discuten otras categorías considerando su aplicabilidad al califa que incumple el ‘mandato’, tales como “bandido” (*lašūṣ*), “corrupto” (*fāsiq*), “injusto” (*‘azīmat*), “combate” (*qitāl*) y “*jihād*”. No obstante, el concepto “rebelde” emerge en dos ocasiones: en un *ḥadīth* atribuido a ‘Abd Allāh b. ‘Umar b. al-Khaṭṭāb (m. 693), uno de los Compañeros del Profeta, donde se narra “si supiera cuál es la facción rebelde (*al-fi’at al-baghiya*), nadie me precedería en combatirlos” (1996, V, p. 20), reporte citado en apoyo del argumento por el cual se afirma que es obligatorio desenvainar las espadas para apoyar al califa justo. En la segunda ocasión, el concepto es referido tres veces, en sus diversas formas derivadas, en la ya mencionada *āya al-baghy*,<sup>209</sup> citada en este caso por Ibn Ḥazm para afirmar “la obligación de combatir a la facción rebelde” (*farḍ qitāl al-fi’at al-baghiya*) (1996, V, p. 26). En definitiva, si bien el problema del rebelde va a ser abordado en profundidad en el mencionado capítulo de la *Muḥallā*, los textos del *Kitāb al-Fiṣal* resultan complementarios pues el concepto “rebelde” se desplaza y emerge en torno al problema del cuestionamiento del gobernante donde es objeto de análisis la conducta de la autoridad, de modo tal que el gobernante ya no es el objeto de

---

<sup>208</sup> Corán, III: 104; III: 110; III: 114; VII: 157; IX: 67; IX: 71; IX: 112; XXII: 41; XXXI: 17.

<sup>209</sup> “Y si dos facciones entre los creyentes lucharan entre sí, reconcíliadlos. Pero si uno de ellos oprime (*baghat*) al otro, entonces combatid al opresor (*tabagha*) hasta que retorne a la orden de Dios” (Corán, XLIX: 9).

la “rebelión” sino el sujeto que realiza la acción, cuestión sobre la que volveremos en los próximos capítulos.

En cuanto a la *Muḥallā bi-l-Athār* es un compendio de cuestiones jurídicas, que contiene 2312 *masā'il* o “cuestiones”, en las que el autor polemiza con otras escuelas jurídicas y juristas precedentes. La obra fue compuesta antes del *Kitāb al-Fiṣal* ya que, como ha confirmado Ljamai (2003, p. 64), Ibn Ḥazm aún se encontraba finalizando la obra en 1048. Al respecto, se puede afirmar que se trata de la obra jurídica culmine del cordobés, pues en ella cita varios de sus textos jurídicos, contándose entre ellos *al-Iḥkām* (1926), *al-Īṣāl*<sup>210</sup> y *Nubdha* (1940)<sup>211</sup>.

Algunos de los temas abordados en la *Muḥallā* son las normas y las diferentes circunstancias de la oración (vols. II–IV), donde trata específicamente el tema de las mezquitas (vols. IV–V), los ritos funerarios (*janā'iz*) (vol. V), los retiros espirituales (*i'tikāf*) (vol. V), los tributos (*zakāt*) (vols. V–VI), el ayuno (vols. VI–VII), la peregrinación (*ḥajj*) (vol. VII), el ‘esfuerzo’ en pos de la fe (*jihād*) (vol. VII), las reglas relativas al sacrificio ritual (*aḍḥīḥ*) (vol. VII), el alimento (*aṭ'ima*), el sacrificio ritual (vol. VII), el consumo de alcohol (vol. VII), los votos (vol. VIII), los juramentos (*aymān*) (vol. VIII), los préstamos (*qarḍ*) o la deuda (*dayn*) (vol. VIII), las hipotecas (*rahn*) (vol. VIII) y otros asuntos monetarios y financieros, como las rentas, cuestiones relativas a la siembra, la usura, las monedas, y diversos asuntos de naturaleza económica desde el punto de vista de los *faqīh* (vols. VIII–IX). El volumen IX trata de la emancipación de los esclavos (*'itq* y *kitāba*) y las herencias (*mawārīth*). Allí, Ibn Ḥazm integra una sección acerca del imamato (*kitāb al-imāma*), tema al cual ha dedicado varios de sus escritos, como el referido tratado cuarto del *Kitāb al-Fiṣal*. A continuación, se tratan la oficina del *qāḍī*, los testimonios de los testigos (*shahādāt*), sobre el matrimonio (*nikāḥ*) y el divorcio (*ṭalāq*) (vols. IX–XI). Finalmente, en el último volumen se ocupa de diversos temas relativos a la guerra, el robo, la cacería, la embriaguez, la magia, etc. (vols. XI–XII).

Como ya hemos mencionado, el capítulo sobre el rebelde cuenta con nueve *masā'il* o “cuestiones”, desde la 2158 a la 2166. La primera (*masā'la* n° 2158) aborda la cuestión acerca de si se debe combatir a la gente rebelde, los tipos de rebeldes según la interpretación (*ta'wīl*) de la religión que expongan como causa de su rebelión (s.f., XI,

---

<sup>210</sup> Vid. Puerta Vílchez, 2013, pp. 710-711.

<sup>211</sup> Hay una traducción al inglés en: Sabra (2013, pp. 97-160).

pp. 333-334), indicando en qué casos dicho *ta'wīl* es legítimo y en cuáles no lo es, si el gobernante puede ser tratado como rebelde (*baghy*) o bandido (*muḥārib*) cuando no cumple con el mandato de “comandar el bien y prohibir lo reprochable” (s.f., XI, pp. 335-336), el tratamiento de los prisioneros tomados de una facción rebelde (s.f., XI, pp. 337-338), si se debe combatir a los rebeldes hasta que retornen a la obediencia (s.f., XI, pp. 339-340), si las propiedades de los rebeldes, incluyendo armas y caballos, deben ser confiscadas (s.f., XI, pp. 340-344). La segunda (*masa'la* n° 2159) trata la cuestión acerca de qué sucede cuando los rebeldes cometen delitos de sangre, destruyen las propiedades de los musulmanes o cometen una relación sexual ilícita (*farj*) en situación de combate (s.f., XI, pp. 344-347) y si quienes son asesinados defendiendo sus propiedades son mártires (s.f., XI, pp. 348-349). La tercera (*masa'la* n° 2160) trata la cuestión acerca de cómo debe actuar un musulmán cuando uno de sus parientes forma parte de una facción rebelde (s.f., XI, pp. 349-351). La cuarta (*masa'la* n° 2161) trata la cuestión acerca del reconocimiento de los actos legales y recolección de tributos (como el *zākat* o limosna legal) en territorio rebelde luego de que la rebelión es vencida (s.f., XI, pp. 352-354). En la quinta (*masa'la* n° 2162) se discute la cuestión relativa a si es lícito buscar la ayuda de la gente de la “casa de la guerra” (*dār al-ḥarb*), de los dhimmīs (“gente protegida”) o de otros rebeldes para combatir a los rebeldes (s.f., XI, pp. 354-356). Al respecto, el concepto de *dār al-ḥarb* está vinculado al de *jihād*, es decir, al deber de todo musulmán de persuadir a la conversión de los no musulmanes. En caso de que dicha persuasión implique hacer la guerra, esta debe ser justa y no opresiva, y su fin debe ser alcanzar la paz bajo el islam. Sobre la base de la práctica de la *jihād*, los territorios bajo el control de la fe islámica se denominan *dār al-islām* (“casa del islam”), los territorios bajo la amenaza continua de guerra y hacia los que está destinada la *jihād* se denominan *dār al-ḥarb*, y los territorios protegidos por acuerdos y pago de tributos al islam se denominan *dār al-'ahd* o *dār al-ṣulḥ* (“casa del pacto” o “casa de la conciliación”). La “gente de la guerra” (*ahl al-ḥarb*) son quienes se niegan a convertirse al islam luego de haber sido “persuadidos en buenos términos” y contra quienes es permisible llevar adelante cualquier tipo de guerra.<sup>212</sup> En cuanto al uso de esta noción por Ibn Ḥazm, *dār al-ḥarb* aparece asociada a los “politeístas” (*mushrik*) definidos por el cordobés como “un nombre que pertenece a los *dhimmī* y a los *ḥarbī*”

---

<sup>212</sup> Sobre la noción *dār al-ḥarb*, vid. Abel (1991, p. 126). Sobre los usos de esta noción en al-Andalus, vid. Fierro y Molina (2017, pp. 205-234) y García Sanjuan (1997, pp. 177-187).

(s.f., XI, p. 355), es decir, la “gente protegida” (*dhimmī*) o no musulmanes que vivían bajo la protección del islam a cambio del pago del tributo denominado *jizya*, y *ḥarbī* refiere a todos aquellos no musulmanes que vivían en territorios circundantes a los ocupados por el islam o, en otras palabras, los habitantes de la *dār al-ḥarb*. El término “politeístas” refiere a los cristianos que habitaban el norte de la península ibérica en tiempos de Ibn Ḥazm. Existe un ejemplo, no mencionado por el cordobés, de grupos de musulmanes pidiendo ayuda a habitantes de la *dār al-ḥarb* para combatir a otros musulmanes: el de los toledanos que decidieron rebelarse frente a los Omeyas solicitando la ayuda de “sus vecinos, los habitantes cristianos de la *dār al-ḥarb*”,<sup>213</sup> según informa el historiador ‘Īsā al-Rāzī (m. 989).

En definitiva, la noción *dār al-ḥarb* es utilizada con mayor frecuencia para describir el destino de las campañas militares dirigidas hacia territorio cristiano y con menos frecuencia, como es el caso de Ibn Ḥazm, para referirse a situaciones en las que el combate se dirige hacia rebeldes musulmanes y no musulmanes, motivo por el cual la quinta *masa’la* resulta de particular interés.<sup>214</sup>

La sexta *masa’la* (n° 2163) trata la cuestión relativa a cuando un musulmán mata a otro en situación de guerra con o sin intención, es decir, siendo consciente de que el derramamiento de sangre está prohibido, sobre lo cual debe prestar juramento. Además, se trata la cuestión referida a cuando los rebeldes pretenden retornar a la obediencia (s.f., XI, pp. 356-359). La séptima *masa’la* (n° 2164) se ocupa de la siguiente cuestión: si, ante el caso de que entre los rebeldes haya mujeres y niños que han alcanzado la edad de la pubertad, esto connota culpabilidad (s.f., XI, pp. 359-360). La octava *masa’la* (n° 2165) trata la cuestión acerca de si debe impedírsele a los rebeldes abastecerse con suministros en caso de que se encuentren fortificados y hayan entre ellos mujeres y niños, y si es lícito combatirles utilizando catapultas (*manjanīq*), manganas (*ramiyy*), fuego y agua (s.f., XI, p. 360). Por último, la novena *masa’la* (n° 2166) trata la cuestión sobre si quienes abandonan el combate y la rebelión deben ser protegidos quedando restaurada la “santidad de su sangre” (s.f., XI, pp. 360-362).

Por otra parte, el rebelde es abordado en el marco del tratamiento de la figura del bandido (*muḥārib*) en el *Kitāb al-Muḥāribīn* (“Libro de los bandidos”) en el tomo XII

---

<sup>213</sup> Citado por Fierro y Molina (2017, p. 215).

<sup>214</sup> Cfr. Fierro y Molina (2017, p. 213).

de la *Muḥallā* (s.f., XII, pp. 272-299). A grandes rasgos, allí se tratan las siguientes cuestiones:

A) A quién se refiere la siguiente aleya con la expresión “los que hagan la guerra” (*alladhīn yuḥāribūn*): “El pago para los que hagan la guerra a Allāh y a su Mensajero” (Corán, V: 33). La discusión en esta *masa’la* (nº 2256) gira en torno a designar dicha expresión a los politeístas, a los infieles, a los bandidos o a los dhimmīs y los castigos que corresponderían a cada uno de ellos. Según se observa en el texto, “los que hacen la guerra” no serían sólo aquellos que realizan una agresión hacia un musulmán o hacia la comunidad en su conjunto, sino también aquellos que infringen alguna de las normas o prohibiciones establecidas por el islam en este contexto, tales como el adulterio, el asesinato, la violación, tomar vino, comer cerdo, el derramamiento de sangre, abandonar la oración ritual, dejar de pagar el *zakāt*, dejar el ayuno en el mes de *ramadān* y abandonar la peregrinación (s.f., XII, pp. 276-277). Esbozado en estos términos, se infiere que quien infringe alguna de estas normas ha apostatado (*artada*), abandonando el islam, y, en consecuencia, podría ser tratado como un apóstata (*murtadd<sup>am</sup>*) aplicándosele el castigo de la muerte (s.f., XII, p. 277). En este punto, donde se afirma que quien comete alguna de estas “desgracias” es un infiel (*kāfir<sup>am</sup>*), lo cual lo convierte en un apóstata, no queda del todo claro si “infel” es una noción genérica referida a aquellos que no son musulmanes y que por no serlos “hacen la guerra” al islam o si es una condición similar a la del apóstata asignada a quien ha desobedecido las normas y las autoridades del islam. Al respecto, Ibn Ḥazm afirma que no todo aquel que desobedece ( *’āṣ*) es un bandido (*muḥārib*), y no todo bandido es un infiel (*kāfir*) (s.f., XII, p. 277). En el caso de que la expresión “los que hacen la guerra” sea atribuida a un *dhimmī* que rompe el pacto de protección que le permite vivir bajo una autoridad islámica, se dan tres situaciones: que se le aplique el mismo castigo que el bandido, que retorne al estado de protección en el que se encontraba o que elija entre convertirse al islam y la pena capital (s.f., XII, pp. 278-279). Según el cordobés, entonces, la aleya refiere a los “bandidos” con la expresión mencionada, no a los “ladrones” (*laṣṣ*) (s.f., XII, p. 281) ni a los “rebeldes”, a quienes se combate hasta que se someten o retornan a la obediencia (s.f., XII, pp. 280-281).

- B) Discute la cuestión (*masa'la* n° 2257 y 2258) sobre si está permitido que se ayude a los bandidos entregándoles propiedades o bienes, si esto constituye un pecado o agresión hacia la *umma* y cuál debe ser el castigo aplicado a quienes actúen de este modo, pues Ibn Ḥazm afirma que esto está prohibido (s.f., XII, pp. 283-285).
- C) Asimismo, aborda la cuestión (*masa'la* n° 2261) sobre si está permitido negarse a pagar la limosna obligatoria (*zakāt*), problema sobre el cual Ibn Ḥazm sostiene que quien se niega a reconocer la obligatoriedad del pago del *zakāt* puede ser tratado como un apóstata (s.f., XII, p. 290).
- D) Debate también la cuestión (*masa'la* n° 2263) sobre si quien ejerce violencia contra otro musulmán o un *dhimmi*, sea mediante el derramamiento de sangre, la violación o el robo de bienes ajenos, debe ser tratado como un bandido. Ibn Ḥazm afirma al respecto, en otras cosas, que quien desenvaine la espada por enemistad no es un bandido (s.f., XII, pp. 292-293).
- E) Por otro lado, examina la cuestión (*masa'la* n° 2264 y 2265) acerca de si el castigo de los bandidos debe consistir en ser ejecutado, literalmente “golpear su cuello” (*yaḍarb ‘unuqhu*), y luego crucificado, o viceversa. Al respecto, el cordobés expresa que los bandidos deben ser crucificados y luego abandonados para morir de forma lenta y agonizante (s.f., XII, pp. 293-299).

A modo de balance, podemos observar que existe en el tratamiento del “rebelde” un juego de diferencias, delimitaciones, ordenamientos, desordenamientos y relaciones que dan lugar a la formación del objeto “rebelde”. Su emergencia, al menos en los términos planteados por Ibn Ḥazm, no es producto de una simple constante histórico-discursiva ni es evidente que fuese reconocido como tal, tanto en términos de procedimiento como de esencia, es decir, cómo el rebelde es tal y qué es el rebelde.

En efecto, existe una instancia previa a la constitución del objeto que es la del concepto. En esta instancia el concepto de “rebelde” es puesto en relación con otros conceptos: “bandido”, “politeísta”, “infiel” y “apóstata”. Dicha relación es un procedimiento que implica comparar, diferenciar, separar, describir y definir, acciones que suceden de forma desordenada y superpuesta. El procedimiento clave en el caso del “rebelde” es “diferenciar” puesto que Ibn Ḥazm aísla el concepto de “rebelde” a partir de sus diferencias respecto de los otros conceptos mencionados considerando un conjunto de enunciados que tratan fundamentalmente ciertos temas, tales como contra quien se

comete el delito (contra la religión, contra la autoridad política o contra la autoridad religiosa), su causa o motivación (políticas, religiosas o tribales) y las sanciones posibles (pena capital, amputación, crucifixión, prisión, etc.). Por otra parte, la propia prosa del cordobés crea conceptualización, pues si se piensa, por ejemplo, que la rebelión es un crimen contra la autoridad existente y está ideológicamente motivada, es decir, basada en una interpretación (*ta'wīl*) de la religión, ya se está conceptualizando: ¿quién y qué es la autoridad? ¿Qué elementos conforman una interpretación (*ta'wīl*) considerada “ilegal”?

Además, existe un *a priori* histórico-discursivo sobre cuya base tiene lugar el tratamiento del rebelde. Por una parte, observamos la presencia de enunciados que expresan las opiniones del propio Ibn Ḥazm y de juristas precedentes acerca de reportes históricos sobre la conducta de los Compañeros del Profeta durante la primera *fitna* del naciente imperio islámico entre el 656-661 y los primeros gobernantes de la dinastía Omeya (desde el 661). Dichos reportes son interpretados como “escenarios modelo” que serían extrapolables a la situación del rebelde, permitiendo emitir un juicio al respecto.

Los enunciados expresan tales juicios. Esto es significativo porque los escenarios históricos referenciados no son ni los enfrentamientos entre las autoridades Omeyas y los distintos focos rebeldes que dieron lugar a la instauración del califato Omeya de Córdoba entre fines del siglo IX y principios del siglo X, ni la *fitna* de al-Andalus que pone fin al califato entre el 1009 y 1031, por nombrar dos acontecimientos claves, en uno de los cuales estuvo involucrado el propio Ibn Ḥazm. Por otra parte, el tratamiento del rebelde se asienta sobre los enunciados que conforman las discusiones entre los juristas acerca de los principios metodológicos y epistemológicos con los cuales se produce el establecimiento de la ley. Esto, a su vez, tiene implicancias políticas, pues se ponen en juego los espacios de poder que ocupan los juristas en torno a los gobernantes, y religiosas, en tanto estos principios suponen interpretaciones diversas y opuestas de las fuentes religiosas de la ley, el Corán y los *aḥādīth*, y, en consecuencia, del dogma islámico.

Todos los elementos que constituyen la formación del objeto “rebelde” (conceptos, procedimientos o acciones, enunciados, etc.) serán explicados a continuación en función de lo que denominaremos “operación discursiva de exclusión”, a partir de la cual son determinados los enunciados y distinguidos, y por lo tanto excluidos, unos conceptos determinados, posibilitando la emergencia del objeto “rebelde”. Presentada en estos términos, entendemos la “exclusión” como la acción de remover algo (un objeto, un

concepto, un enunciado) del lugar que ocupaba en el discurso. A su vez, en una instancia paralela, supone también negar o rechazar las condiciones de posibilidad de algo (de nuevo: un objeto, un concepto, un enunciado).

#### 4.4.1. ¿Quién es el rebelde?

Si bien la exposición de Ibn Ḥazm parte de los mismos precedentes coránicos que sus antecesores, principalmente al-Shāfi‘ī, veremos a continuación que introduce en su argumentación otras aleyas con el fin de enmarcar sus ideas en un principio fundamental: que todos los musulmanes (incluidos juristas y gobernantes) tienen la obligación (*tā‘at*) de respetar y proteger la ley, entendida tanto en términos de *dīn* como de *sharī‘a*.<sup>215</sup>

En este sentido, Ibn Ḥazm afirma que todos los musulmanes deben obedecer (*wājib*) al gobernante justo y que la rebelión frente a dicho gobernante es un pecado.<sup>216</sup> En función de ello, el cordobés establece que existen dos tipos distintos de rebelión ya que difieren entre sí según la interpretación (*ta‘wīl*) del islam que expongan y la causa de su rebelión, poniendo de ejemplo a los *khawārij*,<sup>217</sup> quienes tenían “una interpretación equivocada de la religión” (*‘amā qism kharajwā ‘ala’ ta‘wīl fī al-dīn fī- ‘akhṭa ‘wāfīh*).<sup>218</sup> En primer lugar, los rebeldes pueden exponer una interpretación (*ta‘wīl*) válida [1] o inválida [2] de la religión. Dentro de aquellos que expresan un *ta‘wīl* válido [1], podemos encontrar [a] a los rebeldes que son considerados en un status similar al de los *mujtahid* que practican un juicio independiente (*ijtihād*) referido a un asunto específico de la ley. Esto es así incluso si la interpretación (*ta‘wīl*) es expuesta en contraposición a un consenso (*ijmā‘*) ya establecido, siempre que los rebeldes no sean conscientes de que existe un consenso vigente o una prueba clara de la existencia de dicho consenso (s.f., XI, p. 346).

---

<sup>215</sup> Vid. *al-Fiṣal*, 1996, V, p. 9; *al-Muḥallā*, s.f., XI, p. 354.

<sup>216</sup> “Es correcto que la gente rebelde es desobediente en su disputa con el *imām* y el deber de obediencia” (*fī-ṣaḥḥ ‘an ‘ahl al-baghy ‘aṣāt fī munāza‘atihim al-imām al-wājib al-tā‘at*): *al-Muḥallā*, s.f., XI, p. 354.

<sup>217</sup> Surgidos durante la primera *fitna*, se caracterizaban por oponerse al arbitrio como método para elegir un nuevo gobernante argumentando que dicha elección pertenecía a Dios solamente. Por esta razón se opusieron al arbitrio aceptado por el califa ‘Alī con Mu‘awiya (futuro primer califa Omeya) para decidir su sucesor. ‘Alī fue finalmente asesinado por un partidario de los *khawārij*. Al respecto puede consultarse: Kennedy, 2004, pp. 75-81.

<sup>218</sup> *Al-Muḥallā*, s.f., XI, p. 333.

Por otra parte, encontramos [b] a los rebeldes cuya causa aparece relacionada a un agravio concerniente a un asunto específico en cuyo caso su interpretación (*ta'wīl*) debe ser reconocida como válida.

En cuanto a los rebeldes que exponen una interpretación (*ta'wīl*) inválida [2], Ibn Ḥazm afirma que cualquier facción que pretenda erradicar (*ṭamasa*) la *sunna*, es decir, que la ignore mediante sus acciones, está manifestando una “interpretación corrupta y su ignorancia es completa” (*bi-l-ta'wīl al-fāsid li'anhā jahālat tāma*) (s.f., XI, p. 334). Al respecto, señala que una interpretación es corrupta y, por lo tanto, inválida cuando:

Está claro que la interpretación es diferente, porque la facción intenta ocultar que concuerda con la opinión de los *khawārij* para negar el mandato de los Quraysh, o responder a la gente para decir que el apedreamiento no es válido, o acusar de infiel a la gente [los musulmanes] que comete una falta, o pedir un préstamo a los musulmanes, o asesinar mujeres y niños, y la manifestación de la defensa de la invalidación de la predestinación, o la invalidación del uso de la razón, o que Dios todopoderoso no conoce nada hasta que sucede, o [negar] la inocencia de algunos de los compañeros [del Profeta], o la invalidación de la intercesión, o a la invalidación de la acción en la tradición del Profeta de Dios, o la negación [del pago] del *zakāt*, o del cumplimiento del derecho de un musulmán, o la verdad de Dios todopoderoso: estos no se excusan de su interpretación corrupta, pues la ignorancia es completa (s.f., XI, p. 334).

التأويل يختلف، فأبي طائفة تأولت في بغيتها طمسا لشيء من السنة، كمن قام برأي الخوارج ليخرج الأمر عن قريش، أو ليرد الناس إلى القول بإبطال الرجم، أو تكفير أهل الذنوب، أو استقراض المسلمين، أو قتل الأطفال والنساء، وإظهار القول بإبطال القدر، أو إبطال الرؤية، أو إلى أن الله تعالى لا يعلم شيئاً إلا حتي يكون، أو إلى البراءة عن بعض الصحبة، أو أبطال الشفاعة، أو إلى إبطال العمل بالسنة الثابتة عن رسول الله (...) ودعا إلى الرد إلى من دون رسول الله (...) أو إلى المنع من الزكاة، أو من أداء حق من مسلم، أو حق الله تعالى: فهؤلاء لا يعذرون بالتأويل الفاسد، لأنها جهالة تامة.

Entre las cuestiones enunciadas por el cordobés se expresan categorías jurídicas, que ya hemos mencionado en el análisis de al-Shāfi'ī, las cuales claramente quedan englobadas entre los actos que llevarían a la acusación del *bāghy*, como la infidelidad (*takfīr*). Se enuncian, además, cuestiones generales, algunas de ellas prohibidas en todo el mundo musulmán, como la usura, negarse a pagar el *zakāt*, asesinar mujeres y niños, negar el

apedreamiento como castigo lícito y el incumplimiento de los derechos de los musulmanes. En cuanto a quien “concuera con la opinión de los *khawārij*” ya hemos explicado que dicha facción, en tiempos de la primera *fitna* que enfrentó a los Compañeros entre sí, se oponía al arbitrio como método para elegir un nuevo gobernante argumentando que dicha elección pertenecía a Dios solamente. Por esta razón se opusieron al arbitrio aceptado por el califa ‘Alī con Mu‘awiya para decidir su sucesor. ‘Alī sería finalmente asesinado por un partidario de los *khawārij*.

Ahora bien, debemos explicar a qué se refiere Ibn Ḥazm con “la manifestación de la defensa de la invalidación de la predestinación (*qadr*)”, “que Dios todopoderoso no conoce nada hasta que sucede” y “la invalidación de la intercesión”. Las primeras dos cuestiones están íntimamente relacionadas pues el tema de la “predestinación divina” (*qaḍā’ wa’l-qadar*) frente al “libre arbitrio humano” (*ikhtiyār*) ha tenido un amplio desarrollo en el pensamiento islámico clásico. Al respecto, se considera la intervención directa de Dios en la creación de los existentes y, particularmente, sobre los actos humanos y la responsabilidad del hombre sobre sus acciones. En este sentido, los teólogos mu‘tazilīes y ash‘arīes han intentado reconciliar la idea de un Dios omnipotente que ha creado todo, incluyendo los actos humanos, con la de un Dios justo que no podría culpabilizar al hombre por acciones que no ha elegido, recompensándolo y castigándolo en relación a actos necesarios.<sup>219</sup> El propio Ibn Ḥazm se ocupa de la cuestión en varios pasajes de su *Kitāb al-Fiṣal* enunciando la cuestión en términos de si el hombre puede ser forzado (*mujbar*) o no por Dios respecto de sus acciones y, en consecuencia, carecería de capacidad de actuar (*istiṭā‘at*).<sup>220</sup> Entonces, teniendo en cuenta dichas consideraciones, negar que el hombre tiene voluntad (*mashī‘a*) propia, aunque no proceda de él sino solo si Dios así lo desea (1996, III, p. 35) constituye una “interpretación inválida” de la cuestión del influjo divino sobre los actos humanos y, por lo tanto, debiera ser calificada de “rebelión”.

En cuanto a la “invalidación de la intercesión (*shafā‘a*)”, el cordobés se ocupa de este tema en su *Kitāb al-Fiṣal* (1996, IV, pp. 111-116), donde explica que hay dos tipos de

---

<sup>219</sup> Para consultar cómo resuelven una y otra escuela de teología la cuestión, *vid.* De Cillis (2014, pp. 10-22).

<sup>220</sup> *Vid. al-Fiṣal*, 1996, III, pp. 33-62. Los capítulos se titulan “Discurso sobre la predestinación (*qadr*)” (pp. 33-38), “Capítulo sobre qué es la capacidad de actuar (*istiṭā‘at*)” (pp. 39-49) y “Discurso sobre que la capacidad actuar (*istiṭā‘at*) es no es completa (*tamām*) excepto con la acción (*fa‘il*), no antes de ella” (pp. 51-62). Sobre la “capacidad de actuar” (*istiṭā‘at*), *vid.* Gardet (1997, pp. 271-272).

“intercesión”: la que tendrá lugar al comparecer los hombres ante Dios el día del juicio por ministerio de Muḥammad y la intercesión del Profeta para extraer del fuego a los culpables de los pecados mayores (*'ahl al-kabā'ir*) (1996, IV, p. 113). De manera que, según el razonamiento del cordobés, deberían ser culpados de “rebelión” quienes contradigan dicha concepción de la “intercesión” como parte de su interpretación de la religión.

Principalmente, en el listado de acciones enunciado por el cordobés se observa una centralidad en el comportamiento de los Compañeros del Profeta, pues, como ya hemos observado, constituyen el centro del debate sobre el rebelde. Por otra parte, en términos generales, no se observa un criterio claro ni un listado definitivo de lo que constituirían los fundamentos de una “interpretación inválida”, sino que se mencionan motivos de orden teológico, jurídico y político, algunos de los cuales serán analizados en profundidad a lo largo de los textos sobre el rebelde en la *Muḥallā*, sobre todo los relativos a la conducta de los Compañeros del Profeta.

Entonces, ante la situación de que una facción exprese una interpretación (*ta'wīl*) inválida manifestada mediante algunos de los casos enumerados, Ibn Ḥazm afirma que se hará responsable a dicha facción por tales acciones en el más allá y, además, por el derramamiento de sangre de los musulmanes y por las propiedades dañadas o destruidas durante el transcurso de su rebelión. Expresa al respecto que:

Quien ignore un juicio de algo de la ley, entonces no es responsable de ello excepto en garantizar lo que se destruye de los bienes, porque lo dilapidó ilegalmente. Entonces para que siempre sepa, debe devolverlo a su dueño si es posible, y no debe insistir en lo que hizo y que conocía -en cuanto a la obligación de [pagar] el precio de la sangre a la casa de los bienes [tesorería] en particular, como lo mencionamos en el “Libro de la *dhimma'* y los castigos” (s.f., XI, p. 347).

أن من جهل حكم شيء من الشريعة فهو غير مؤاخذ به إلا في ضمان ما أتلف من مال فقط، لأنه استهلكه بغير حق، فعليه متى علم أن يردّه إلى صاحبه إن أمكن، وأن لا يصر على ما فعل وهو يعلم - وأما وجوب الدية في ذلك على بيت المال خاصة فلما ذكرناه في "كتاب الدماء والقصاص".

El mencionado “Libro de la *dhimma'* y los castigos” citado aquí por el cordobés refiere a uno de los temas abordados en su *al-Muḥallā*, titulado en realidad “Libro de la

*dhimma*, los castigos y el precio de la sangre” (*Kitāb al-dhimmā’, wa-l-qiṣāṣ wa-l-diyāt*) (s.f., X, pp. 213-269) que abarca desde la *masa’la* 2022 a la 2027. Entre otras cuestiones, Ibn Ḥazm se ocupa allí de la autonomía judicial de las “gentes del Libro” que viven en tierras del islam, de la intervención de los jueces musulmanes ante casos que involucren a *dhimmīes* y musulmanes y la obligación de los *dhimmīes* de respetar la ley del islam como condición previa para recibir la protección (*dhimmā’*).<sup>221</sup>

Además de estos dos tipos de rebeldes, que pueden exponer una interpretación válida [1 **a-b**] o inválida [2], Ibn Ḥazm distingue a aquellos que se rebelan con “propósitos mundanos” (*‘arḍ al-dunyā*) [3], como el deseo por usurpar el poder o por lealtades tribales o a un clan. Ante este tipo de rebeldes, el cordobés referencia una serie de ejemplos históricos provenientes del periodo Omeya: Yazīd b. Mu‘āwiya [Yazīd I] (m. 683), Marwān b. al-Ḥakam [Marwān I] (m. 685), ‘Abd al-Malik b. Marwān (m. 705), quienes se enfrentaron con Ibn al-Zubayr (m. 692), y Marwān b. Muḥammad (m. 750), quien se rebeló contra Yazīd b. al-Walīd [Yazīd III] (m. 744) (s.f., XI, p. 335).

#### **4.4.1.1. Precedentes históricos y doctrinales de la rebelión**

Los episodios protagonizados por estos personajes se corresponden con la denominada segunda *fitna* del islam que enfrentó a los Omeyas con Ibn al-Zubayr, hijo de Asmā’ bint Abī Bakr, quien era, como lo indica su *nasab*, hija del primer califa del islam, Abū Bakr. Al-Zubayr era, además, sobrino de ‘Aisha, tercera esposa de Mahoma, a quien acompañara, junto a su padre, a Baṣra donde comandaría la infantería en la batalla del camello en diciembre del 656.<sup>222</sup> El enfrentamiento se extendió desde los primeros años del reinado de Yazīd b. Mu‘āwiya (680-683) hasta la muerte de Ibn al-Zubayr en el 692. Los hechos fundamentales que desencadenaron el conflicto fueron, primero, el rechazo por ciertos líderes musulmanes de aceptar a Yazīd como califa y, segundo, el fracaso de los *sufyanidas* –la rama de los Omeyas descendientes de Mu‘āwiya b. Abī Sufyan [Mu‘āwiya I] (m. 680), primer califa del califato Omeya- de proponer candidatos adecuados para el califato después de la muerte de Yazīd.<sup>223</sup>

En cuanto al enfrentamiento inicial entre Yazīd b. Mu‘āwiya e Ibn al-Zubayr, este tuvo lugar en torno al nombramiento del primero como sucesor de su padre, Mu‘āwiya I, el

---

<sup>221</sup> Vid. Bouchiba (2014).

<sup>222</sup> Gibb (1960, pp. 54–55).

<sup>223</sup> Vid. Hawting (2000, pp. 46-57); Bosworth (1993, pp. 268-269).

cual fue rechazado por un grupo de musulmanes prominentes, miembros de la tribu de Quraysh, residentes en Medina y, por lo tanto, posibles candidatos al califato, entre los cuales se encontraba el propio al-Zubayr y Ḥusayn b. ‘Alī (m. 680), nieto del Profeta y líder de los descendientes de ‘Alī luego de la muerte del hermano mayor de este, Ḥasan, quien no reclamó su derecho al califato luego de la victoria de Mu‘āwiya sobre ‘Alī. Cuando Yazīd sucedió a su padre en el 680, al-Zubayr y Ḥusayn negaron su reconocimiento y huyeron a La Meca. Desde allí, Ḥusayn encabezó una revuelta que finalizó con su muerte en la batalla de Karbalā’ en el 680 y al-Zubayr participó de dos rebeliones contra Yazīd: la primera fue la protagonizada por la población de Medina, que había retirado su apoyo a Yazīd por la falta de idoneidad del califa (Hawting, 2000, p. 47); la segunda involucró a los *khārijīs* de Baṣra y otras partes de Arabia. Hacia el final de su vida, Yazīd dirigió un ejército hacia el Ḥijāz para sofocar las rebeliones de los medineses y de al-Zubayr. Este ejército derrotó a los medineses en la batalla de Harra en el verano del 683 consiguiendo el compromiso del pacto de fidelidad (*ba‘ya*) de parte de estos. Desde allí, el ejército Omeya se dirigió hacia La Meca y comenzó el asedio de la ciudad donde se refugiaba al-Zubayr. Durante el transcurso del asedio se produjo un incendio en la *Ka‘ba*, lo cual es señalado por las fuentes –evidentemente tendenciosas– como uno de los peores crímenes cometidos por los Omeyas.<sup>224</sup> Antes del fin del asedio, los reportes indican que llegó la noticia a los sirios de la muerte de Yazīd ante lo cual Ḥusayn b. Numayr, quien estaba al mando del ejército Omeya, entabló negociaciones con al-Zubayr ofreciéndole reconocerlo como califa si dejaba La Meca y retornaba con su ejército a Siria, a lo cual al-Zubayr se negó manteniendo el control de la ciudad.

Luego de la muerte de Yazīd hacia fines del 683, la autoridad Omeya colapsó e Ibn al-Zubayr logró extender su predominio sobre la mayor parte de los territorios con la excepción del centro y sur de Siria. Después de su autoproclamación como califa, nombraría gobernadores en Kūfa, Baṣra y Egipto para que representaran allí su autoridad. En el verano del 684 Marwān b. al-Ḥakam (m. 685) accedería al trono del califato luego de la abdicación de su primo, Mu‘āwiya b. Yāzid (Mu‘āwiya II), heredero de Yāzid I, por problemas de salud –en el contexto de las disputas entre Kalbīs y Qaysīs sobre la alternativa de un heredero Omeya a la línea *sufyanida* (es decir, el

---

<sup>224</sup> Vid. Hawting (2000, pp. 47-49); Kennedy (2004, pp. 82-102); Robinson (2011, pp. 215-221).

propio Marwān) y el apoyo a Ibn al-Zubayr<sup>225</sup> y al año siguiente recuperaría Egipto para los Omeyas y la autoridad de al-Zubayr comenzaría a retroceder. Marwān sería sucedido por su hijo ‘Abd al-Mālīk al año siguiente, quien derrotaría finalmente a sus rivales sirios, los Qaysīes, recuperaría Irak y el norte de Mesopotamia para los Omeyas y, eventualmente, enviaría un ejército hacia La Meca dominada por Ibn al-Zubayr. A comienzos del 691, el comandante del ejército Omeya, al-Ḥajjāj b. Yūsuf (m. 714), asedió la ciudad y puso fin al califato de al-Zubayr. Con la muerte de este al año siguiente –“muerto a sablazos y crucificado al revés”, según indica Ibn Ḥazm en su *Naqt al-‘arūs* (1974, p. 128)- la autoridad de ‘Abd al-Mālīk sería reafirmada y reconocida a lo largo y ancho del califato. Tal como señala Robinson (2011, p. 216), aunque Ibn al-Zubayr ha sido retratado por la literatura primaria y secundaria como un rebelde,<sup>226</sup> en realidad fue ampliamente reconocido como califa, incluso en mayor medida que sus competidores, al menos hasta el 692, detentando un control firme sobre La Meca, emitiendo moneda con su nombre desde el 684, recaudando impuestos, despachando ejércitos y suprimiendo el movimiento opositor más importante de la segunda *fitna*, la rebelión shi‘ī del sur de Irak entre el 685 y 687.<sup>227</sup>

Hemos dicho que la representación de Ibn al-Zubayr en las fuentes árabes es ambigua. En la *Continuatio* de al-Samirī es reconocido como califa legítimo y se lo menciona en una enumeración de los califas del periodo Omeya sin hacerse alusión, al menos en este pasaje, a las circunstancias bajo las cuales llegó al poder. Incluso se utiliza la misma *terminología del poder* que la utilizada respecto de los califas Omeyas para describir su arribo al poder y la duración de su reinado: se expresa, en primer lugar, que después de Marwān b. al-Ḥakam “se alzó” (*qām*) ‘Abd Allāh b. al-Zubayr, quien “gobernó (*malak*) durante ocho años y cinco meses” –en realidad, gobernó durante nueve años y un mes. En el *Kitāb futūḥ al-buldān* (1916, 1924) de Abū al-‘Abbās Aḥmad al-Balādhurī (m. 892) la figura de al-Zubayr es abordada en varias ocasiones, dos de las cuales nos

---

<sup>225</sup> Vid. Manzano Moreno, E. (1992, pp. 64-67).

<sup>226</sup> Robinson cita en apoyo de su afirmación: Abū al-Faḥ al-Samirī (2002), *The continuatio of the samaritan chronicle of Abū al-Faḥ al-Samirī al-Danaḥī*. Levy-Rubin, M. (ed. y trad.). Princeton: Darwin Press. 54 y ss. No obstante, en el pasaje citado se afirma, en realidad, que al-Zubayr fue reconocido como califa legítimo y gobernó durante ocho años y cinco meses: “After him [Marwān b. al-Ḥakam] rose (*wa-qām ba‘ada*) ‘Abd Allāh b. al-Zubayr, who ruled (*malak*) eight years and five months” (2002, pp. 54-55, 126).

<sup>227</sup> Para un análisis detallado de la historia política del periodo, *vid.* Dixon (1971); Robinson (2012).

interesa destacar particularmente: en primera instancia se hace mención de la “insurrección (*fitna*) de Ibn al-Zubayr” al describirse las diversas inundaciones que sufrió la ciudad de La Meca (1916, p. 82; 1900, p. 60). En segundo lugar, se menciona que un tal Sulaymān b. Marthad dijo que “Ibn al-Zubayr no es califa, es sólo un refugiado (*‘ā’idh*) en la Casa”, es decir, en la *Ka’ba* luego de que este designara a ‘Abd Allah b. Khāzim al-Sulamī (m. 692) como gobernador de Khurasān en el 684 por encima de Sulayman (1924, p. 178; 1900, p. 421). El tratamiento de la figura de Ibn al-Zubayr por al-Balādhurī no representa necesariamente una condena ni una defensa de los acontecimientos protagonizados por él ni de su oposición a los Omeyas. Al respecto, no tendría mucho sentido citar esta obra para afirmar cierta ambigüedad en la representación de su imagen, como ha señalado Gibb (1960) por ejemplo. La calificación de su alzamiento como “insurrección” (*fitna*) solo da cuenta de la conflictividad en el marco de la cual se da la ocupación de La Meca, sobre todo teniendo en cuenta el carácter concreto en el que aparece dicha mención, que consiste en la enumeración de las inundaciones en la ciudad de La Meca y los efectos que sufrió la *Ka’ba*. Por otra parte, su caracterización como “refugiado” (*‘ā’idh*) en La Meca debe entenderse en el contexto del asedio que intentaba recuperar la ciudad para los Omeyas. En el *Naqt al-‘arūs* de Ibn Ḥazm (1974), obra que contiene anécdotas y acontecimientos de diversa índole referidos a califas de la historia del islam, se menciona a Ibn al-Zubayr en diferentes circunstancias: en primer lugar, se lo enumera entre “los que alcanzaron el califato mediante un golpe de fuerza (*mughālabā*)”. Es interesante destacar que aparecen referidos junto a él Mu‘awiya (m. 680), el fundador del califato Omeya, Yazīd b. al-Walīd [Yazīd III] (m. 744) y Marwān b. Muḥammad (m. 750) entre los califas de oriente. Además, se mencionan, entre los “banī ‘Umayya de al-Andalus”, a ‘Abd al-Raḥmān b. Mu‘awiya [‘Abd al-Raḥmān I] (m. 788), fundador del emirato de Córdoba en el 756; al-Mahdī bi-llāh Muḥammad b. Hishām (m. 1010), cuarto califa Omeya de Córdoba durante dos etapas por algunos meses entre el 1009 y el 1010; Sulaymān al-Musta‘īn bi-llāh al-Thānī (m. 1016), quinto califa Omeya de Córdoba en dos oportunidades en el 1009 y entre el 1013 y el 1016; ‘Abd al-Raḥmān al-Mustaẓḥīr bi-llāh (m. 1024), séptimo califa Omeya de Córdoba entre fines del 1023 y principios del 1024; y Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Ubayd Allāh al-Mustakfī bi-llāh (m. 1025), octavo califa Omeya de Córdoba durante 1024 y 1025 (1974, p. 76; 1983, II, p. 56). Deteniéndonos un momento en la mención de estos califas Omeyas, es importante señalar, a pesar de encontrarnos en este pasaje sólo con una enumeración de personajes

que tienen en común haber tomado el poder por la fuerza, que es durante el breve califato de al-Mahdī bi-llāh que el padre de Ibn Ḥazm, Aḥmad, sería destituido de su puesto como *wazīr* y expulsado de la corte en Madīnat al-Zāhira, la ciudad palatina de las afueras de Córdoba. Si bien el propio Ibn Ḥazm lograría sostener su influencia en la corte, luego de la muerte de al-Mahdī en julio del 1010 y el retorno al trono de Hishām II (m. 1013), su familia sería perseguida, sus bienes confiscados y su padre encarcelado. En estas circunstancias se habría producido la conversión de los Banū Ḥazm en “fervientes legitimistas” de la dinastía Omeya, de acuerdo con García Gómez (1985, pp. 36-37), incluso viéndose envueltos en una fracasada conspiración *ṣaqāliba*<sup>228</sup> en la que encontraría la muerte uno de los hermanos del cordobés, Abū Bakr, y más tarde su propio padre en el 1012 (Puerta Vílchez, 2013, pp. 4-8). En cuanto al califa Sulaymān al-Musta‘īn bi-llāh, a pesar de que Ibn Ḥazm no estuvo directamente involucrado en los asuntos de su gobierno habiéndose exiliado en Almería, junto a uno de sus amigos más cercanos, Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad b. Ishāq b. Muḥallab, serían acusados de haber conspirado en favor de Sulaymān, siendo encarcelados y exiliados en el 1016, luego de que el quinto califa Omeya fuera ejecutado en Córdoba por el *idrisī* ‘Alī b. Ḥammūd (m. 1018), quien se proclamaría califa. Luego, durante el califato de ‘Abd al-Raḥmān al-Mustaẓḥir, el cordobés sería convocado por este a la capital donde sería nombrado *wazīr*, el cargo que había ocupado su padre, aunque la brevedad del gobierno de aquel, asesinado luego de sólo un mes y medio, llevaría a Ibn Ḥazm nuevamente a la cárcel. Luego de este nuevo fracaso político, habría decidido dedicarse a tiempo completo a la vida intelectual por lo cual no habría tenido vínculos con los

---

<sup>228</sup> Los *ṣaqāliba* mencionados en las fuentes árabes medievales refieren, a grandes rasgos, a los esclavos de origen eslavo. El término proviene del griego Σλάβος, nombre colectivo cuya representación bizantino-latina se utilizaba para designar a los agrupamientos de tribus eslavas de los siglos VI y VII que habitaban desde el norte del imperio bizantino hasta las tierras de los khazar y los bulghār en el este y de los francos y los lombardos en el oeste. En al-Andalus, durante la época Omeya, los *ṣaqāliba* eran utilizados como esclavos domésticos y soldados sobre todo en la capital. Además, pareciera que estos esclavos eran castrados al ingresar en tierras del islam, razón por la cual la noción *ṣaqāliba* pronto pasó a designar a los “eunucos blancos”. Desde el califato de ‘Abd al-Raḥmān III (929-961) la influencia de los *ṣaqāliba* iría en aumento, destacándose algunos de ellos como altos oficiales en la capital. Luego, desde el comienzo de la *fitna* en el 1009, varios jefes de los *ṣaqāliba* ‘amirīes jugarían un papel político-militar muy importante en la destitución de la dinastía Omeya. Uno de ellos, Wāḍih, un general que contaba con el favor del califa al-Mahdī bi-llāh, sería quien encarcelaría al padre de Ibn Ḥazm y le confiscaría sus bienes. Sobre los *ṣaqāliba*, vid. Guichard y Meouak (1995, pp. 872-881).

acontecimientos del también breve califato de ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Ubayd Allāh al-Mustakfī (desde enero del 1024 a junio del 1025).<sup>229</sup>

En cuanto a la segunda mención de Ibn al-Zubayr en el *Naqt al-‘arūs*, es referido entre los aspirantes al trono en “épocas (‘iṣr) en que se reunieron (*ijtima‘a*) simultáneamente varias personas destinadas (*sabaq*) por Dios para ocupar (*yaluwā*) el califato”. Según Ibn Ḥazm, esto sucedió en tres ocasiones en la historia del islam y, paradójicamente, Ibn al-Zubayr es mencionado no en el contexto de la segunda *fitna*, que hemos analizado en párrafos anteriores, sino en el conflicto desatado luego de la muerte del Profeta en que se reunieron como aspirantes Abū Bakr, ‘Uthman, ‘Umar, ‘Alī, al-Ḥasān, Mu‘awiya, Marwān b. al-Hakam, ‘Abd Allāh b. Wahb al-Rāsibī y el propio Ibn al-Zubayr (1974, p. 86; 1983, II, p. 63).

En tercer lugar, Ibn al-Zubayr es mencionado entre los califas que “no accedieron a ser destituidos (*khal‘*) y tuvieron paciencia (*ṣabr*) hasta que cayeron asesinados” señalándose al respecto que “luchó hasta que murió, dando la cara (*muqabil<sup>am</sup>*), sin retroceder (*ghayr mudbir*)” (1974, p. 109-110; 1983, II, p. 84). Por último, al-Zubayr es referido entre los califas que “murieron violentamente” (*muqatil<sup>am</sup>*) señalándose que “fue asesinado por la espada (*qital bi-l-sayf*) y crucificado al revés (*ṣalab mankkus<sup>am</sup>*)” (1974, p. 128; 1983, II, p. 102).

Luego, la figura de Ibn al-Zubayr es abordada por Ibn Ḥazm en su *Jamharat ansāb bi-l-‘arab* (1948, pp. 113-114) en la cual el cordobés se ocupa de la genealogía de las tribus árabes señalando sus ramificaciones y las personalidades más famosas de cada familia. Además de las árabes, concluye la obra refiriéndose a los linajes de los beréberes, orientales, magrebíes y andalusíes.

Por otra parte, en su *Asmā’ al-khulafā’ wa-l-wulāt wa-dhikr mudadihim* (1983, II, pp. 137-157) Ibn Ḥazm reconoce el califato de Ibn al-Zubayr y acusa a Marwān b. al-Hakam de romper la unidad del islam (1983, II, pp. 141-142). En este breve texto, el cordobés enumera los califas desde Abū Bakr al-Ṣiddīq (m. 634) hasta el ‘abbāsī Abū Ja‘far ‘Abd Allāh al-Qā’im bi-llāh (m. 1075), sobre los cuales indica la duración de sus mandos, madres de los califas y una breve reseña de los acontecimientos más

---

<sup>229</sup> Sobre el involucramiento de Ibn Ḥazm en los primeros años de la *fitna* de Córdoba, *vid.* Puerta Vélchez (2013, pp. 3-24).

importantes de sus gobiernos.<sup>230</sup> La reseña del cordobés sobre Ibn al-Zubayr dice lo siguiente:

Gobierno de ‘Abd Allāh b. al-Zubayr en La Meca:

Se le juró lealtad en La Meca en el año setenta y cuatro, tres meses después, y todos los musulmanes, desde Ifrīqiya hasta Khurāsān, estuvieron de acuerdo con él, prohibiendo el grupo de Ibn al-‘Arabiya<sup>231</sup> en Jordania, por lo que ordenó a su mensajero Marwān b. al-Ḥakam que tomara su lealtad después de que Marwān b. al-Ḥakam le prometiera lealtad. Cuando ellos llegaron, se eliminó la obediencia, y fue el primero en partir el bastón de los musulmanes sin interpretación ni duda, y le juró lealtad la gente de Jordania, y salió contra Ibn al-Zubayr, y mató a al-Nu‘mān b. Bashīr (m. 684), el primero de los nacidos bajo el islam de los Ansār,<sup>232</sup> el compañero del Mensajero de Dios, la paz y las bendiciones de Dios estén con él, en Ḥumṣ.

Y salió al-Mukhtar b. Abī ‘Ubayd b. Mas‘ūd al-Thaqafī (m. 687), y fue asesinado en Kūfa, y reclamó la condición de profeta con ignorancia, lo que requería que supiera por sí mismo que no era como lo que se manifiesta, y su condición es correcta según los sabios de la Historia.<sup>233</sup>

Es bueno que los que participaron en el asunto de Ibn al-Zahrā’ al-Ḥusayn hicieran un seguimiento de lo que sucedió con él, por lo que le decretó Dios a él, e hizo acciones por las cuales fue perdonado por esta buena acción. Fue asesinado en Kūfa por aquellos que imaginaron que se requería una prueba de lo que él era (...).

---

<sup>230</sup> Vid. Puerta Vilchez (2013, pp. 686-687).

<sup>231</sup> Una nota de la edición de ‘Abbas señala que Ibn al-‘Arabiya es Ḥasān b. Mālīk b. Baḥdal al-Kalbī (m. 689), quien fue gobernador de Palestina y Jordania bajo los califatos de Mu‘awiya I y Yazid I. Luego de la muerte de Yazid, se enfrentaría a Ibn al-Zubayr, apoyando a los sucesores omeyas con el fin de mantener los privilegios administrativos de los Banū Kalb.

<sup>232</sup> Nu‘mān fue el primer musulmán nacido luego de la *hijra*. Perteneció a la tribu Ansar de Medina. Durante el gobierno de Ibn al-Zubayr, Nu‘mān le juró lealtad y fue reconocido como gobernador de Ḥumṣ, posición que le fue otorgada durante el reinado del califa Omeya Yazīd I. Vid. Crone (1980, p. 155).

<sup>233</sup> En efecto, Mukhtar, aliado en principio con Ibn al-Zubayr en la Meca luego de la batalla de Kerbala en 680, rompería pronto con él y regresaría a Kufa donde declararía a Muhammad al-Hanafiyya (m. 700), hijo de ‘Ali, como mahdī e imam, llamando a la conformación de un califato bajo los descendientes de ‘Ali. Tras su muerte, sus seguidores formarían una secta shi‘ī conocida como los kaysanitas. Tal como afirma Ibn Hazm, numerosos textos posteriores caracterizan a Mukhtar como un falso profeta. Sobre Mukhtar, vid. Hawting (2000, pp. 51 y ss.); Kennedy (2016, pp. 41 y ss.); Hawting (1993, pp. 521-524).

Marwān conquistó Egipto y el Levante, luego murió diez meses después, por lo que ocupó su lugar en al-Khula‘ān de ‘Abd Allāh b. al-Zubayr, su hijo ‘Abd al-Malik, y se mantuvo su sedición hasta que su mando se hizo fuerte, y dirigió a su sirviente (*āmil*)<sup>234</sup> al-Ḥajjāj b. Yūsuf (m. 714) a la Meca y la sitió, y arrojó piedras a la Casa con catapultas (*manjanīq*),<sup>235</sup> e Ibn al-Zubayr fue asesinado en la mezquita sagrada en el año setenta y tres en *jumāda’ al-akhira*<sup>236</sup> viniendo sin retroceder, defendiéndose, combatiendo, por lo que no se sabe quién lo mató, y tenía setenta y tres años.<sup>237</sup> Es el primer hijo nacido bajo el islam. [Y fue asesinado por una de las calamidades del islam] y sus oponentes, porque los musulmanes fueron oprimidos por su asesinato abiertamente injusto, su crucifixión y la destrucción del santuario.

Su gobierno fue de nueve años y dos meses y medio.

Su madre [fue]: Asmā’ bint Abī Bakr al-Ṣiddīq, que Dios esté complacido con ellos (1983, II, pp. 141-142).

ولاية عبد الله بن الزبير بمكة

ببيع له بمكة سنة أربع وستين، بعد ثلاثة أشهر منها، وأجمع عليه المسلمون، كلهم من إريقية إلى خراسان، حاشا شردمة ابن الأعرابية بالأردون، فوجه إليهم رسوله مروان بن الحكم ليأخذ بيعتهم بعد أن بايعه مروان بن الحكم. فلما ورد عليهم خلع الطاعة، وهو أول من شق عصا المسلمين بلا تأويل ولا شبهة، وبايعه أهل الأردن، وخرج على ابن الزبير، وقتل النعمان بن بشير، أول مولود في الإسلام من الأنصار، صاحب رسول الله ﷺ، بحمص. وخرج المختار بن أبي عبيد بن مسعود الثقفي، فقتل بالكوفة، وأدعى النبوة في جهالات توجب أنه كان يعلم من نفسه أنه ليس كما يظهر، وحاله مضبوطة عند علماء التاريخ.

<sup>234</sup> De acuerdo con Lane, *āmil* designa, además de “trabajar”, “servir”, “hacer”, “ejecutar”, “construir”, a “un administrador de los asuntos públicos, y particularmente un gobernador de una provincia” (1968, p. 2159). En efecto, al-Ḥajjāj se desempeñó como gobernador de Tabāla en el sur de la península arábiga durante el califato de ‘Abd al-Malik y luego sería nombrado por el mismo califa al frente de una fuerza militar de elite dentro del ejército omeya denominada *shurfa*, la cual desempeñaba las funciones preventivas y represivas de una fuerza de seguridad junto con funciones judiciales (Nielsen, 1997, pp. 510-511; Marín, 1997, pp. 511-512). A su mando sitiaria la ciudad de la Meca, controlada por Ibn al-Zubayr, dando muerte a este en 692, recuperando la plaza para los Omeyas y restaurando la unidad del califato. Como recompensa por su actuación sería nombrado gobernador del Ḥijāz, Yemen y Yamāna (Dietrich, 1986, pp. 39-43; Hawting, 2000, pp. 58-71). Al-Ḥajjāj es la figura dominante en las fuentes que registran los acontecimientos del califato de ‘Abd al-Malik y parte del de su sucesor, al-Walīd I: *vid.* al-Balādhurī (1916, pp. 449 y ss.; 1900, pp. 298 y ss.); al-Ṭabarī (1990, XXI, pp. 206-209, 224-232).

<sup>235</sup> Sobre este tipo de máquinas de asedio, catapultas o trabucos de tracción o contrapeso, en el mundo islámico, *vid.* Pellat (1991, pp. 405-406).

<sup>236</sup> Sexto mes del calendario islámico.

<sup>237</sup> En al-Ṭabarī (1990, XXI, pp. 224-232) se encuentra un relato de la muerte de Ibn al-Zubayr.

ومن جيد ما وقع منه أنه تتبّع من الذين شاركوا في أمر ابن الزهراء الحسين، فقتل منهم ما أقدره الله عليه، وفعل أفعالاً يُعفي فيها على هذه الحسنّة. وقتل بالكوفة ممن توهم منه ما يوجب مُباينة ما هو عليه، فهذا كان الغالب عليه. وتغلب مروان على مصر والشام، ثم مات بعد عشرة أشهر، فقام مقامه في الخلعان لعبد الله بن الزبير، ابنه عبد الملك، وبقيت فتنته إلى أن قوي أمره، ووجه عامله الحجاج بن يوسف إلى مكة فحاصرها، ورمى البيت بحجارة المنجنيق، وقتل ابن الزبير في المسجد الحرام بمكة سنة ثلاث وسبعين في جمادى الآخرة مُقبلاً غير مُدبر، مُدفعاً عن نفسه، مقاتلاً، فلذلك لم يُعرف من قتله، وله ثلاث وسبعون سنة. وهو أول مولود ولد في الإسلام. [وقتل أحد مصائب الإسلام] وخرومه، لأن المسلمين استُضيموا بقتله ظلماً علانيةً، وصلبه، واستحلال الحرم. وكانت ولايته تسعة أعوام وشهرين ونصف شهر. أمه: أسماء بنت أبي بكر الصديق رضوان الله عليهم.

Las referencias a las figuras provenientes de la época de la segunda *fitna* corresponden, como hemos señalado antes, a un tipo de rebeldes que Ibn Ḥazm identifica con aquellos que se rebelan por “propósitos mundanos” (*‘ard al-dunyā*) [3], como el deseo por usurpar el poder o por lealtades tribales o a un clan. El Fadl (2006, p. 213) ha señalado al respecto que los ejemplos citados por el cordobés tienen implicancias en su contemporaneidad, que esos “propósitos mundanos” tienen que ver con “usurpar el poder” o con “lealtades tribales” y que se trata de “disputas políticas” que no tienen que ver con la religión. En efecto, el cordobés afirma que:

En cuanto a quien invoca una interpretación que no está permitida por la *sunnah*, sino como la interpretación de Mu‘āwiya que se venga de los asesinos de ‘Uthman antes de la promesa de lealtad a ‘Alī: estas son excusas, pues no hay en ello ninguna referencia a la religión, sino que es un error particular en un relato específico que no ha sido transgredido (s.f., XI, p. 335).

وأما من دعا إلى تأويل لا يحل به سنة، لكن مثل تأويل معاوية في أن يقتص من قتلة عثمان قبل البيعة لعلّي: فهذا يعذر، لأنه ليس فيه إحالة شيء من الدين، وإنما هو خطأ خاص في قصة بعينها لا تتعدى.

Al respecto, la referencia a Mu‘āwiya obedece al contexto de la batalla del camello de fines del 656 luego de la muerte del tercer califa ‘Uthman en junio del mismo año en la que se enfrentaron un ejército liderado por ‘A’isha (m. 678), viuda de Muḥammad, Ṭalḥa b. ‘Ubayd Allāh (m. 656) y al-Zubayr b. al-‘Awwām (m. 656) frente a las huestes de ‘Alī, ya proclamado califa y a quien los primeros acusaban de no haber vengado la muerte de su predecesor. La batalla se resolvería fácilmente a favor del ejército califal y en el enfrentamiento encontrarían la muerte tanto Ṭalḥa como al-Zubayr, quien, por

cierto, era el padre de ‘Abd Allāh b. al-Zubayr, de quien ya hemos relatado su rebelión frente al califato Omeya desde el 680. Mu‘awiya había tenido un protagonismo fundamental en la conquista de Siria y Palestina entre el 634 y 637, año en el que sería nombrado gobernador de Damasco,<sup>238</sup> y establecería un fuerte poder militar local con el fin de defenderse frente a un posible ataque de los bizantinos. Aún más, siendo el pariente más cercano de ‘Uthman, tenía la obligación moral de vengar su muerte y el daño causado al clan Omeya, deber que, además, le es literalmente asignado cuando la viuda de ‘Uthman le envió la vestimenta ensangrentada de su esposo. Aunque ‘Alī no había estado implicado en la muerte del tercer califa, su autoridad dependía del apoyo de hombres de Kūfa que se habían visto involucrados en la muerte de ‘Uthman. Por este motivo, Mu‘āwiya se rehusó a reconocer a ‘Alī como califa en tanto no castigara a los asesinos de su predecesor.<sup>239</sup>

Volviendo a las apreciaciones de Ibn Ḥazm, aunque resultan algo ambiguas al no especificar de qué se trata ese “error particular”, efectivamente postula una interpretación política, clánica o tribal de los acontecimientos que originan la primera *fitna*, pues el deber moral que recae sobre Mu‘āwiya impone su enfrentamiento con ‘Alī y la resolución del conflicto terminará con su llegada al poder del califato y la fundación de la dinastía Omeya en el 661.

Asimismo, el ejemplo del primer califa Omeya le permite a Ibn Ḥazm introducir un elemento moral en su análisis: aquellos gobernantes percibidos como piadosos son considerados como gobernantes legítimos, mientras que quienes luchan contra estos son vistos como rebeldes. Desde este punto de vista es que, efectivamente, son ‘Abd al-Malik b. Marwān (m. 705) y Marwān b. Muḥammad (m. 750) quienes son vistos como rebeldes en sus respectivos enfrentamientos con Ibn al-Zubayr y con Yazīd b. al-Walīd (m. 744) [Yazīd III] (s.f., XI, p. 335). En el caso de al-Zubayr, esta suposición se postula a pesar de que fue él quien desafió la autoridad Omeya y fue finalmente vencido por ‘Abd al-Malik, como ya hemos visto. En el caso de Yazīd III, aunque había ocupado el trono del califato desde abril del 744 luego del asesinato de su predecesor, al-Walīd b. Yazīd [al-Walīd II], en manos de ‘Abd al-Azīz b. al-Ḥajjaj b. ‘Abd al-Malik (m. 744), su primo, será su sucesor, Marwān b. Muḥammad [Marwān II] a quien se le considerará como rebelde pues incluso antes de la muerte de Yazīd III habría

---

<sup>238</sup> Madelung (1997, p. 61).

<sup>239</sup> Kennedy (2004, pp. 72 y ss.).

considerado la toma del poder por la fuerza, a pesar de que el propio califa habría nombrado a Ibrāhīm b. al-Walīd (m. 744) como su sucesor. En efecto, ante la muerte de Yazīd III, Marwān se negó a aceptar a Ibrāhīm como califa y marchó hacia Siria desde su gobernación en Mesopotamia, ganándose el apoyo de los qaysīes de Qinnasrin y Hims. Luego de vencer al ejército liderado por Sulayman b. Ḥisham, entraría en Damasco en diciembre del 744 donde recibiría el juramento de fidelidad (*bay‘a*) como califa.<sup>240</sup>

Al respecto, este tercer tipo de rebeldes [3] son considerados responsables, según Ibn Ḥazm, por “aterrorizar el camino”, por el “derramamiento de sangre” y por la destrucción de propiedades y por ello les corresponde la aplicación de la “sentencia de los bandidos” (*ḥukm al-muḥārib*) (s.f., XI, pp. 333, 343). Además, agrega:

Si el asunto empeora hasta que [comienzan] a aterrorizar el camino, tomando los bienes de los musulmanes para prevalecer, sin interpretación, o también derraman la sangre, entonces son bandidos y [se les aplica] la sentencia del bandidaje. Y si el asunto empeora hasta que rompen el consenso, entonces son apóstatas: serán confiscados todos sus bienes en ese momento, y divididos en cinco partes (s.f., XI, pp. 343-344).

فإن زاد الأمر حتي يخيفوا السبيل، ويأخذوا مال المسلمين غلبة، بلا تأويل، أو يسفكوا دمًا كذلك، فهؤلاء محاربون لهم حكم المحاربة، فإن زاد الأمر حتي يخرقوا الإجماع فهم مرتدون: تغنم أموالهم كلها حينئذٍ وتُخمس وتُقسَّم.

A modo de balance, presentamos a continuación un cuadro que nos permite organizar la información analizada respecto a los tipos de rebelión, las causas de las mismas y los ejemplos histórico-doctrinales ofrecidos por Ibn Ḥazm. Cabe aclarar que la figura de ‘Alī b. Abī Ṭālib es presentada como modelo a partir del cual se establecerán las características de la rebelión y del gobernante; no necesariamente se lo presenta como rebelde, aunque sí se lo trata en relación a las circunstancias que rodearon la toma del poder luego de la muerte de Uthmān en el 656 a partir de las cuales se discutirán las responsabilidades asignadas a gobernantes y opositores en situación de combate.

Tipo de rebelde	Causa	Ejemplo histórico-doctrinal
-----------------	-------	-----------------------------

<sup>240</sup> Vid. Hawting (2000, pp. 94 y ss.).

<b>1 – a: ta’wīl válido</b>	Aquellos que practican un juicio independiente ( <i>ijtihād</i> ) referido a un asunto específico de la ley.	‘Alī b. Abī Ṭālib (m. 661)
<b>1 – b: ta’wīl válido</b>	Agravio concerniente a un asunto específico en cuyo caso su interpretación ( <i>ta’wīl</i> ) debe ser reconocida como válida	
<b>2 - ta’wīl inválido</b>	Quien intenta erradicar ( <i>tamasa</i> ) la <i>sunna</i> , es decir, que la ignore mediante sus acciones, está manifestando una “interpretación corrupta”.	Mu‘āwiya b. Abī Sufyan [Mu‘āwiya I] (m. 680)
<b>3 – Propósitos mundanos</b>	Deseo por usurpar el poder o por lealtades tribales o a un clan	Yazīd b. Mu‘āwiya [Yazīd I] (m. 683), Marwān b. al-Ḥakam [Marwān I] (m. 685), ‘Abd al-Malik b. Marwān (m. 705), quienes se enfrentaron con Ibn al-Zubayr (m. 692), y Marwān b. Muḥammad (m. 750).

#### 4.4.1.2. El rebelde entre bandidos, apostatas e infieles

En capítulos anteriores (4.5) nos hemos ocupado del tratamiento del rebelde en las obras de Ibn Ḥazm y su vinculación con otros conceptos –bandidos, politeístas, infieles- a partir de los cuales se delimita el contenido del objeto “rebelde”. A propósito de la relación entre los conceptos de “rebelde” y de “bandido” postulada en el pasaje antes citado, hemos señalado que el rebelde es también abordado en el marco del tratamiento

de la figura del bandido (*muḥārib*) en el *Kitāb al-Muḥāribīn* (“Libro de los bandidos”) en el tomo XII de la *al-Muḥallā* (s.f., XII, pp. 272-299). Como ha señalado Fierro (1987, pp. 180, 186-187), el bandidaje (*muḥārabā*) se encuentra incluido entre los *ḥudūd Allāh*, es decir, los castigos previstos para ciertos actos que han sido prohibidos o sancionados en el Corán, que fueron considerados crímenes contra la religión y que, por lo tanto, hay una sanción establecida cuya imposición depende normalmente del gobernante. Ibn Ḥazm es particularmente elocuente al referirse a los bandidos afirmando que:

El bandido: es el arrogante temible para la gente del camino, el corruptor en el camino de la tierra -ya sea con arma, o sin arma- ya sea de noche, o de día -en Egipto, o en el desierto- o en el castillo del califa, o la reunión -ya sea que se presenten a sí mismos como el imām, o que no se presenten como el mismo califa- haya hecho eso con su ejército o alguien más, aislado en el desierto, o la gente de una aldea que habita en sus casas, o la gente de una fortaleza también, o la gente de una gran ciudad, o [una ciudad] no tan grande también, una o más, todos lo que luchan contra los transeúntes, o intimidan el camino matando un alma, o toman los bienes, o [provocando] heridas, o [cometiendo] una relación sexual ilícita: entonces, es un bandido, sobre él y sobre ellos –más o menos- [se aplica] el juicio de los bandidos determinado en la aleya (s.f., XII, p. 283).

المحارب: هو المكابر المخيف لأهل الطريق، المفسد في سبيل الأرض - سواء بسلاح، أو بلا سلاح أصلاً - سواء ليلاً، أو نهاراً - في مصر، أو في فلاة - أو في قصر الخليفة، أو الجامع - سواء قدموا على أنفسهم إماماً، أو لم يقدموا سوى الخليفة نفسه - فعل ذلك بجنده أو غيره - منقطعين في الصحراء، أو أهل قرية سكاناً في دورهم، أو أهل حصن كذلك، أو أهل مدينة عظيمة، أو غير عظيمة كذلك - واحداً كان أو أكثر - كل من حارب المار، وأخاف السبيل بقتل نفس، أو أخذ مال، أو لجراحة، أو لانتهاك فرج: فهو محارب، عليه وعليهم - كثروا أو قلوا - حكم المحاربين المنصوص في الآية.

Los bandidos serían, entonces, no solo aquellos que cometen una agresión hacia un musulmán o hacia la comunidad en su conjunto, sino también aquellos que infringen alguna de las normas o prohibiciones establecidas por el islam en este contexto, tales como cometer una relación sexual ilícita (*farj*) (s.f., XII, pp. 276-277). Esbozado el concepto de *muḥārib* en términos de desobediencia a la autoridad o de ejercicio de la violencia hacia otros musulmanes puede resultar confuso al compararlo con los

conceptos de rebelión (*baghy*) y apostasía (*ridda*).<sup>241</sup> Al respecto, según las consideraciones del cordobés, se podría inferir que quien infringe alguna de las normas mencionadas ha apostatado (*artada*), abandonando el islam, y, en consecuencia, podría ser tratado como un apóstata (*murtadd<sup>an</sup>*) aplicándosele el castigo de la muerte (s.f., XII: 277).<sup>242</sup> En este punto, donde se afirma que quien comete alguna de estas “desgracias” es un infiel (*kāfir<sup>an</sup>*), lo cual lo convierte en un apóstata, no queda del todo claro si “infel” es una noción genérica referida a aquellos que no son musulmanes y que por no serlos “hacen la guerra” al islam o si es una condición similar a la del apóstata asignada a quien ha desobedecido las normas y las autoridades del islam. Al respecto, Ibn Ḥazm afirma que no todo aquel que desobedece (*‘āṣ*) es un bandido (*muḥārib*), y no todo bandido es un infiel (*kāfir*) (s.f., XII, p. 277). En este sentido, un apóstata sería aquel que comete algunas de las siguientes faltas: “el adulterio, el asesinato, la violación, tomar vino, comer cerdo, y [carne de un animal] muerto (*maytatan*),<sup>243</sup> el [derramamiento] de sangre, abandonar la oración ritual, dejar [de pagar] el *zakāt*, dejar el ayuno en el mes de *ramaḍān*, abandonar la peregrinación” (s.f., XII, p. 277).

En el marco de su abordaje de los conceptos de *baghy* y *ridda* el cordobés hace referencia a la figura de ‘Ammār b. Yāsir (m. 657), uno de los partidarios de ‘Alī b. Abī Ṭālib (m. 661) asesinado mientras enfrentaba a Mu‘awiya en la batalla de Ṣiffīn,<sup>244</sup> en torno a quien, además, se ha construido la conexión entre el *āyat al-baghy*<sup>245</sup> y la doctrina legal sobre la rebelión a través del problema de la primera *fitna* del islam. Como ha señalado El Fadl (2006, p. 40) al respecto, existen varios reportes, no necesariamente de orientación shī‘ī, que afirman que el *āya al-baghy* fue revelado para referirse a la *fitna* entre los Compañeros del Profeta. De acuerdo con estos reportes, sobre la revelación de este verso, el Profeta informó las circunstancias en las cuales ‘Ammār encontraría la muerte en manos de una facción rebelde (*al-firqa* o *al-fi’a al-*

<sup>241</sup> Cfr. Fierro, 1987, pp. 186-187.

<sup>242</sup> Ibn Ḥazm se ocupa concretamente de las penas legales impuestas a los apóstatas en: *al-Muḥallā*, s.f., XII, pp. 108-125.

<sup>243</sup> Entiendo el término *maytatan* con relación a su uso coránico donde se expresa la prohibición del consumo de un animal muerto de causas naturales, no sacrificado: *vid.* Corán, VI: 145.

<sup>244</sup> Reckendorf (1986, p. 448).

<sup>245</sup> “Y si dos facciones entre los creyentes lucharan entre sí, reconcíliadlos. Pero si uno de ellos oprime (*baghat*) al otro, entonces combatid al opresor hasta que retorne a la orden de Dios. Pero si los creyentes son, en realidad, hermanos, reconcíliad pues a ambas facciones y temed a Dios para que se os pueda dar misericordia” (Corán, XLIX: 9-10).

*bāghiya*). Las implicancias de este reporte son que Mu‘awiya, siendo el *baghy* o la facción injusta, debería haber sido combatido y que ‘Alī debería haber sido apoyado.<sup>246</sup> Estas implicancias las encontramos abordadas en el propio Ibn Ḥazm, quien pone en relación al *āya al-baghy* con el siguiente reporte:

[Se ha transmitido] a través de Muslim de Muḥammad b. al-Muthana’ de Muḥammad b. Abī ‘Adī de Sulayman –que es al-A‘mash- de Abī Naḍra de Abī Sa‘īd al-Khudrī ‘que el Mensajero de Dios, la paz sea con él, menciona un grupo que estaría en su nación la cual saldría en un grupo de personas cuya identificación son las cabezas rapadas que son las peores criaturas o las peores de las criaturas, los cuales serán asesinados por la facción más cercana a la verdad’,<sup>247</sup> y menciona el resto de la noticia (s.f., XI, p. 342).

ومن طريق مسلم ني محمد بن المثني نا محمد بن أبي عدي عن سليمان - هو الأعمش - عن أبي نضرة عن أبي سعيد الخدري "أن رسول الله (...) ذكر قوماً يكونون في أمته يخرجون في فرقة من الناس سيماهم التحالق وهم شر الخلق أو من شر الخلق تقتلهم أدنى الطائفتين إلى الحق، وذكر باقي الخبر.

Según señala el cordobés, la “secta” referida en dicho reporte sería la “facción rebelde”,

Según lo que está en el verso de los rebeldes (*āya al-baghy*) y en lo que dijo [el Profeta] de ellos, la paz sea con Él, de la salida de los apóstatas (*māriqa*) entre las dos facciones de la *umma*, una de las cuales es rebelde (*bāghiya*), y es la que mató a ‘Ammār, y la otra es la primera en la verdad (s.f., XI, p. 342).

على ما في آية البغاة وعلى ما قال عليه السلام من خروج المارقة بين الطائفتين من أمته، إحداهما باغية، وهي التي تقتل عماراً، والأخرى أولى بالحق.

Entonces, se evidencia que Ibn Ḥazm identifica a Mu‘awiya y sus seguidores con la “facción rebelde”. A pesar de que, efectivamente, el cordobés parece haber conocido el conjunto de reportes que hacen alusión al asesinato de ‘Ammār y las discusiones suscitadas entre los tradicionalistas,<sup>248</sup> se infiere del vínculo que establece entre los

<sup>246</sup> Vid. El Fadl, 2006, pp. 40 y ss.

<sup>247</sup> <https://quranx.com/Hadith/Muslim/USC-MSA/Book-5/Hadith-2324>. Vid. *al-Muḥallā*, s.f., XI, p. 334.

<sup>248</sup> “El verso sobre la rebelión parece haber jugado un rol sustancial en las polémicas tempranas en la *fitna* entre los Compañeros del Profeta. Los califas ‘Uthmān y Mu‘awiya fueron acusados de ser *bughāt* por sus detractores. Además, los *khawārij* acusaron a ‘Alī de ignorar los mandatos del verso al aceptar el

reportes citados, el *āya al-baghy* y la referencia a la “facción que asesino a ‘Ammār”, que los partidarios de Mu‘āwiya son los opresores y los partidarios de ‘Alī son los oprimidos a quienes se debe prestar apoyo para combatir a los opresores “hasta que retornen a la orden de Dios”.

Además, en apoyo de sus argumentos Ibn Ḥazm cita el siguiente reporte:

Como nuestra narración a través de al-Bukhārī de Ṣadiqa de Ibn ‘Uyayna de Abū Musa de al-Ḥasan, que escuchó de Abū Bakr, decir: “Escuché que el Mensajero de Dios, la paz y las bendiciones de Dios sean con Él, [estando] sobre el púlpito, mientras al-Ḥasan estaba sentado al lado de Él, y Él estaba observando a las personas, dijo: este hijo mío es un jefe (*sayd*), y quizás Dios traerá un acuerdo (*yaṣulh*) entre las dos facciones de los musulmanes a través de él”<sup>249</sup> (s.f., XI, p. 343).

كما روينا من طريق البخاري نا صدقة نا ابن عيينة نا أبو موسى عن الحسن سمع أبا بكره قال "سمعت رسول الله ﷺ على المنبر، والحسن إلى جنبه ينظر إلى الناس مرة، وإليه مرة، ويقول: ابني هذا سيد، ولعل الله يصلح به بين فئتين من المسلمين".

Al-Ḥasan era el hijo mayor de ‘Alī b. Abī Ṭālīb y de Fāṭima al-Zahrā’ (m. 632), hija del Profeta, y es considerado el segundo imām de acuerdo con los shi‘īes. Durante el califato de su padre, al-Ḥasan fue enviado, junto con ‘Ammār b. Yāsir, a Kufa para intentar persuadir a los kufanos de que se unieran a ‘Alī y enviaran refuerzos ante la rebelión de Ṭalḥa, al-Zubayr y ‘A’isha. Luego, participaría del enfrentamiento con Mu‘āwiya en la batalla de Ṣiffīn. Ante la muerte de su padre, al-Ḥasan sería nombrado califa a pesar de que ‘Alī no había nombrado sucesor, aunque habría expresado que solo los *ahl al-bayt*<sup>250</sup> poseían el derecho de gobernar la comunidad, razón por la cual al-Ḥasan habría sido nombrado su legatario (Veccia Vaglieri, 1986, pp. 240-243;

---

arbitraje (*taḥkīm*) con Mu‘āwiya. De hecho, parece que las acusaciones de *baghy* y de ser un *bāghī* fueron intercambiadas libremente entre los partidarios de ‘Alī y sus oponentes. Quizás el aspecto más interesante de estas polémicas es el género de reportes en los cuales ‘A’isha, ‘Abd Allāh b. ‘Umar, e incluso Mu‘āwiya lamentan el hecho de que el verso sobre la rebelión haya sido descuidado e ignorado” (El Fadl, 2006, p. 41).

<sup>249</sup> <https://quranx.com/Hadith/Bukhari/USC-MSA/Volume-5/Book-57/Hadith-89>.

<sup>250</sup> “Gente de la Casa” o “Familia de la Casa” es una expresión utilizada para designar a la familia extendida del Profeta. Según los shi‘īes, esto incluía a Muḥammad, su hija Fátima, su yerno ‘Alī, y los hijos de ambos, Ḥaṣan y Ḥuṣayn. Para los sunnīes incluía, además, a todas las esposas del Profeta y a sus hijas, Zaynab, Ruqayyat y ‘Umm Kulthūm. *Vid.* Goldziher, Van Arendonk y Tritton (1986, pp. 257-258).

Madelung, 1997, pp. 311-320). En este sentido, de acuerdo con algunos reportes, el propio Muḥammad habría demostrado preferencia por al-Ḥasan llamándole regularmente “*sayd*” (jefe) por apodo, lo cual ha sido interpretado como un señalamiento de su favorecimiento en la sucesión del califato, particularmente en el orden de la tradición shi‘ī. Según al-Balādhurī, el juramento de fidelidad (*bay‘a*) prestado por los partidarios de al-Ḥasan incluía que debían hacer la guerra a aquellos que se enfrentaran a su califa y que debían vivir en paz con quienes entablaran relaciones pacíficas con él, lo cual fue interpretado por algunos como una posible intención de llegar a un acuerdo con Mu‘āwiya. En efecto, el futuro califa Omeya demostraría tanto desde el discurso como en el intercambio de cartas con al-Ḥasan que no reconocía su nombramiento al frente del califato, preparando sus ejércitos en Siria y Palestina. Cuando la amenaza de guerra de parte de Mu‘āwiya fue evidente ambos movilizaron sus fuerzas, pero, habiendo arribado a Sābāṭ cerca de al-Madā’in con parte de su ejército, al-Ḥasan ofreció un discurso en el que afirmó que no demostraría rencor ni odio contra ningún musulmán ni deseaba el mal a nadie, animando a sus partidarios a no contradecir sus decisiones ni cuestionar sus órdenes. Ante sus palabras se despertó la preocupación entre sus partidarios acerca de si su pretensión real era negociar la paz con Mu‘āwiya, lo cual fue respondido con violencia: un grupo, quienes se inclinaban por las políticas seguidas previamente por ‘Alī, atacó al califa en su carpa pero este logró escapar gracias a la protección de sus seguidores más fieles. Al llegar a Muzlim Sābāṭ fue interceptado por un fanático khārijī que lo hirió en una pierna con una daga. Sangrando profusamente al-Ḥasan fue cargado hasta al-Madā’in donde fue protegido en la casa del gobernador. La noticia de su ataque provocó desertiones inmediatas en sus fuerzas y, finalmente, se entablaron negociaciones que llevaron a Mu‘āwiya al trono del califato (Veccia Vaglieri, 1986, pp. 240-243; Madelung, 1997, pp. 311-320).

Ahora bien, en los pasajes citados anteriormente se ha caracterizado a una de las dos facciones –la que luego es definida como “rebelde”- en términos de *māriqa*, es decir, “apóstata”, “disensión”, “desertora”, “hereje” y “aquella que reniega del islam”. En efecto, existen otros reportes donde se expresa este mismo sentido de “quien se desvía de la verdadera religión”<sup>251</sup> en referencia a un escenario en el cual una de dos facciones

---

<sup>251</sup> Vid. Lane (1968, pp. 2286-2287), donde refiere que a los *khawārij* se los llamaba “*māriqim*” *mughṭalimim*”, es decir, aquellos que exceden un límite prescrito.

se “desvía de la verdad” o “reniega del Islam” siendo combatida por la otra,<sup>252</sup> tal como indica el reporte citado por el propio Ibn Ḥazm.

En este sentido, queda claro que *māriqa* y *ridda* no son lo mismo, pues la figura de *murtaddūn* se encuentra entre los tres tipos de combate (*qitāl*) –frente a los apóstatas (*murtaddūn*), los bandidos (*muḥāribūn*) y los rebeldes (*bughāh*)-<sup>253</sup> y se incluye entre los castigos previstos para aquellos actos que han sido prohibidos o sancionados en el Corán y que son considerados crímenes contra la religión (*ḥudūd Allāh*).<sup>254</sup> Es decir, es un concepto tematizado en la obra de numerosos juristas y, consecuentemente, ha sido configurado como objeto propio del discurso jurídico en el islam, acción que ha implicado su comparación y diferenciación con otras figuras como la del rebelde y el bandido. La noción de *māriqa* es utilizada para describir situaciones específicas de disensión dentro de la *umma* donde la legitimidad de los argumentos de una y otra facción es establecida por estar “más cerca” o ser “la primera” (*'awla*) respecto de la verdad. De acuerdo con Ibn Ḥazm el vínculo entre ambos enunciados –la relación de las situaciones de disensión esgrimida en los reportes con los casos de ‘Ammār b. Yāsir y al-Ḥasan b. ‘Alī (**enunciado 1**) y la acusación de apostasía propiamente dicha (**enunciado 2**)- reside en que sobre la facción que se “desvía de la verdad” o “reniega del Islam” puede efectuarse la acusación de apostasía, pues en palabras del cordobés: “si el asunto empeora (*zād al-'amr*) hasta que rompen el consenso (*yakhriqwā al-'ijmā'*), entonces son apóstatas (*murtaddūn*)” (s.f., XI, p. 343).

Por último, en referencia al tercer tipo de rebeldes, es decir, aquellos que se rebelan por “propósitos mundanos” (*'ard al-dunyā*) [3], Ibn Ḥazm afirma que:

En cuanto a quien invoca [el mandato] de ‘comandar el bien, o la prohibición de lo reprochable’, la revelación del Corán, la sunna y la sentencia con justicia: entonces, no son rebeldes, sino más bien son contrarios a los rebeldes (s.f., XI, p. 335).

وأما من دعا إلى أمر بمعروف، أو نهى عن منكر، وإظهار القرآن، والسنن، والحكم بالعدل: فليس باغياً، بل الباغي من خلفه.

<sup>252</sup> Vid. el siguiente reporte de Abū Dāwud: <https://quranx.com/Hadith/AbuDawud/Hasan/Hadith-4650>

<sup>253</sup> Vid. al-Māwardī (1996, pp. 83-97) y El Fadl (2006, pp. 32-33).

<sup>254</sup> Vid. al-Shāfi‘ī (2001) *Kitāb al-'Umm*. II, pp. 563-586; Ibn Ḥazm (s.f., XII, pp. 108-125); cfr. Fierro (1987, p. 180).

En capítulos anteriores (3.6) hemos abordado la cuestión del mandato de “comandar el bien y la prohibición de lo reprochable” a la luz de las consideraciones del cordobés acerca de cómo este mandato debe ser implementado enfocándonos concretamente en la estructura de la presentación de los argumentos. Dicho mandato es analizado por el cordobés con relación a la cuestión de la rebelión y del “gobernante injusto” por lo cual nos ocuparemos de él aquí brevemente para retomarlo más adelante en el tratamiento de dicha problemática. Recordemos al respecto que uno de los capítulos de su *Kitāb al-Fiṣal* que trata la cuestión de la rebelión se titula “El mandato del bien y la prohibición de lo reprochable” (*al-‘Amr bi-l-ma‘arūf wa-n-nahy ‘an al-munkar*, 1996, V, p. 19-28). Allí se trata el mandato referido al deber colectivo de la comunidad musulmana de fomentar el comportamiento recto y desanimar la inmoralidad, al que se refiere con la enunciación del mandato de “comandar el bien y prohibir lo reprochable”, y los debates entre los juristas acerca de cómo debe ser cumplida esta obligación (1996, V, p. 19). Como ya hemos señalado (4.5), los dos enunciados que conforman el mandato rara vez aparecen de forma separada en el Corán, lo cual indica que la expresión en su conjunto está firmemente enraizada en el texto sagrado, donde aparece en nueve ocasiones.<sup>255</sup> El propio Ibn Ḥazm explica que “toda la *‘umma* coincide sobre la obligación de comandar el bien y prohibir lo reprochable, no hay desacuerdo con ninguno de ellos, por lo que Dios Todopoderoso ha dicho: ‘Para que de vosotros surja una comunidad que llame al bien, comande el bien y prohíba lo reprochable’ (Corán, III: 104)” (1996, V, p. 19). También se ocupa brevemente de esta cuestión en dos de las secciones que conforman su *al-Muḥallā* titulada “*Kitāb al-‘imāma*” (s.f., VIII, pp. 420-426) en la cual encontramos que en la *mas‘alat* n° 1776 se trata cómo debe ser implementado y ejecutado dicho mandato<sup>256</sup> (s.f., VIII, pp. 423-425) y en la *mas‘ala* n° 1777 son abordados los atributos del *imām qurashī* y cuándo corresponde combatir junto a él o junto a los opositores en el caso de que no se respete el mandato de la “prohibición de lo reprochable” en una u otra facción (s.f., VIII, pp. 425-426). Aquí aparece tematizada la cuestión del “gobernante injusto” (*imām al-jā‘ir*), que luego analizaremos,

---

<sup>255</sup> Corán, III: 104; III: 110; III: 114; VII: 157; IX: 67; IX: 71; IX: 112; XXII: 41; XXXI: 17.

<sup>256</sup> La cuestión es planteada de la siguiente manera: “Comandar el bien y la prohibición de lo reprochable es obligatorio para todo musulmán. Si lo decretó con su mano, entonces [debe ejecutarlo] con su mano, y si no se decretó con su mano, entonces [debe hacerlo] con su lengua, y si no lo decretó con su lengua, entonces [debe hacerlo] con su corazón, sin dudas, y eso es lo más débil de la fe, y si no lo hace, entonces no tiene fe” (s.f., VIII, p. 423).

complementariamente, según la aproximación que realiza el cordobés en su *al-Fiṣal*, enunciada en términos del “califa corrupto” (*khalaf al-fāsiq*) (1996, V, pp. 29-32).

En definitiva, como se observa en el texto citado, siempre que se esgrima el cumplimiento del mencionado mandato como fundamento de un levantamiento, sus protagonistas no serán considerados *baghy*. Lo interesante de este pasaje es que, en tanto todo levantamiento siempre se produce contra el gobernante, al enunciarse la invocación del mandato de “comandar el bien y la prohibición de lo reprochable” como la frontera que determina si se es o no *baghy*, en el caso de que cierto levantamiento no caiga dentro de esa figura, quien estaría incumpliendo el mandato sería el gobernante. De este modo, tales argumentos abren la posibilidad de considerar si el gobernante puede ser un *baghy*, puesto que se impone la consideración de los criterios que permitirían fijar qué facción –la del gobernante o la de sus opositores- estaría incumpliendo con la obligatoriedad de dicho mandato.

#### **4.4.2. El rebelde entre el castigo y la obediencia**

Enfocándonos ahora en el tratamiento del rebelde, Ibn Ḥazm sigue, a grandes rasgos los lineamientos de al-Shāfi‘ī. En la *masa’la* n° 2258 se trata, entre otros problemas, la cuestión acerca de si los prisioneros tomados de la “gente rebelde” deben ser ejecutados (s.f., XI, p. 336). Al respecto, cita a al-Shāfi‘ī, quien, según Ibn Ḥazm, considera que “no está permitido que ninguno de los prisioneros sea ejecutado (*yaqatl*), mientras la guerra continúe (*mā jāmat al-ḥarb qā’imatan*), y tampoco luego de que la guerra finalice (*wa lā ba‘id tamām al-ḥarb*)” (s.f., XI, p. 336). El cordobés ofrece como prueba de su argumento una aleya y un *ḥadīth* narrado por Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq (m. 634), sucesor de Muḥammad y primer califa del islam, los cuales sugieren la norma de prohibir el derramamiento de sangre de otro musulmán:

- a) “Y no se maten a sí mismos [ni entre ustedes]” (Corán, IV: 29).
- b) “La sangre y la riqueza de ustedes es sagrada la una para la otra”.<sup>257</sup>

No obstante, Ibn Ḥazm considera legítimo el derramamiento de sangre del bandido en el caso de que sea tomado prisionero, siguiendo a al-Shāfi‘ī también en este punto e insistiendo en la diferencia que existe entre la sentencia del rebelde y la del bandido (s.f., XI, pp. 336, 338). El caso en el cual el cordobés especula con la posibilidad de que

---

<sup>257</sup> <https://quranx.com/Hadith/Bukhari/USC-MSA/Volume-2/Book-26/Hadith-797>.

los prisioneros capturados sean ejecutados es cuando los rebeldes permanecen a la defensiva (*bāghya<sup>an</sup> mudāfa<sup>an</sup>*). Desde el momento en que es capturado deja de ser un rebelde y de estar a la defensiva, razón por la cual está prohibido ejecutarlo (s.f., XI, p. 338). Al respecto, el cordobés afirma que si el rebelde “abandona el combate, permanece en su lugar y no se defiende, entonces [el derramamiento] de su sangre está prohibido (*li-ḥaram damm-hu*)” (s.f., XI, p. 338).

De modo que, de acuerdo con lo expuesto en la *Muḥallā*, se debe luchar contra los rebeldes sólo con el propósito de dar fin a su empresa y remover el daño causado. Además, la vida del rebelde no está protegida mientras siga combatiendo y se mantenga en actitud defensiva. Al respecto, Ibn Ḥazm afirma hacia el final del capítulo que, cuando los rebeldes abandonan su rebelión y detienen la lucha, la santidad de su sangre es restaurada y se convierten en “nuestros hermanos [una vez más]” (s.f., XI, p. 360).

Una de las cuestiones que aparecen relacionadas al tratamiento del rebelde una vez que abandona su rebelión es el tópico del “retorno a la obediencia”. En primer lugar, la cuestión de la “obediencia al gobernante” es objeto de numerosos *aḥādīth* durante el primer siglo del islam en un contexto en el que aún la categoría “rebelde” no había sido definida como tal ni tratada en términos específicos. Abou El Fadl divide estos grupos de *aḥādīth* en “tradiciones de obediencia” y “tradiciones de contra-obediencia” (2006, pp. 111-112). A grandes rasgos, el primer grupo afirma que el Profeta comanda que los musulmanes deben obedecer a sus gobernantes bajo cualquier circunstancia y el segundo grupo refiere a la demanda del establecimiento de la justicia y la eliminación de la opresión: “¿Y cómo es que no combatís en el camino de Allāh, mientras esos hombres, mujeres y niños oprimidos, dicen: ¡Señor nuestro! Sácanos de esta ciudad<sup>258</sup> cuyas gentes son injustas y danos, procedente de Ti, un protector y un auxiliador?” (Corán, IV: 75). Respecto del primer grupo, como ha señalado El Fadl, algunos de estos *aḥādīth* atribuidos al Profeta postulan una distancia moral entre las acciones de los gobernantes o líderes y sus seguidores, de modo que, mientras los musulmanes sean obedientes, no serán responsables ante Dios por las injusticias que pudieran cometer sus líderes. Por su parte, los gobernantes o líderes son los únicos responsables de sus propias injusticias (2006, pp. 112-113). Esto plantea un problema: si bien estos *aḥādīth* suscitan que, una vez elegido un individuo específico como líder, se le debe obediencia, en el caso de que un grupo determinado elija un líder alternativo, por ejemplo, el líder

---

<sup>258</sup> Refiriéndose a la ciudad de la Meca.

de una rebelión, se le debe la misma obediencia al líder de la rebelión. Por esta razón, son necesarios reportes que se expresen de manera más específica y explícita sobre la prohibición o la licitud de la rebelión,<sup>259</sup> como lo hace Ibn Ḥazm al apoyar sus argumentos en diversos reportes sobre la conducta de los Compañeros del Profeta.

En cuanto al segundo grupo, la idea de *fitna* –literalmente, “sedición”, “tumulto”, “desorden”- aparece equiparada en el discurso coránico con la existencia de injusticia y opresión, y no con la rebelión y la guerra civil. La noción *fitna* es a menudo descrita en el Corán como el estado permanente de opresión por gobernantes o líderes injustos.<sup>260</sup>

Mientras que el Corán no comanda explícitamente la insurrección o la rebelión frente a gobernantes injustos, sí “crea un poderoso constructo simbólico que puede ser utilizado fácilmente para justificar la resistencia armada de la opresión”<sup>261</sup> (El Fadl, 2006, p. 119).

Por otra parte, una de las más importantes “tradiciones de contra-obediencia” se centra en la práctica y la conducta de muchos de los Compañeros del Profeta y varios de los juristas tempranos que tomaron parte, apoyaron o simpatizaron con diversas rebeliones (El Fadl, 2006, pp. 119-120). Por esta razón, para poder condenar toda forma de rebelión fue necesario considerar seriamente la credibilidad de muchas de las figuras más importantes de la historia temprana del islam, pues las sentencias establecidas en este contexto sobre la conducta de los Compañeros del Profeta dejaba asentado un antecedente jurídico fundamental para los futuros abordajes del “problema del rebelde”: las interpretaciones postuladas sobre la conducta de los Compañeros podía dar lugar al surgimiento de reportes propios de las “tradiciones de obediencia” o de las “tradiciones de contra-obediencia”. En este sentido, se realizó un gran esfuerzo en distinguir, limitar y explicar el comportamiento de los *ṣaḥāba* ya que, si el objetivo era demostrar que la rebelión era un pecado, resultaba fundamental encontrar los argumentos necesarios para afirmar que estos no habían cometido un pecado al rebelarse, tal como sucedió en el contexto de la primera *fitna*.

El tratamiento que observamos en Ibn Ḥazm del tópico del “retorno a la obediencia” no es demasiado extenso. No obstante, como veremos más adelante, la cuestión de la “obediencia al gobernante” está presente en su abordaje y, claramente, su discurso es

---

<sup>259</sup> Vid. El Fadl (2006, pp. 113 y ss.).

<sup>260</sup> Vid. Corán, II: 191, 193, 217; VIII: 25, 28, 39, 73; 65: 15.

<sup>261</sup> Vid. Corán, IX: 12; XXIII: 34; XLIII: 54.

una exposición acerca del comportamiento de los Compañeros del Profeta, quienes para el cordobés son el modelo a partir del cual juzgar el “problema del rebelde”.

En segundo lugar, el tópico del “retorno a la obediencia” está presente en numerosos relatos históricos del periodo Omeya de al-Andalus. Desde Yūsuf al-Fihri (m. 759), último walī de al-Andalus (entre 747 y 756) y quien se enfrentó con ‘Abd al-Rahmān I, futuro primer emir Omeya de al-Andalus desde el 756, luego de que este llegara a la península con intenciones de tomar el poder tras la revolución ‘Abbasī que desplazó a la dinastía Omeya del trono en oriente, fueron innumerables los rebeldes que, durante el periodo Omeya, se enfrentaron contra la autoridad de emires y califas. De acuerdo con Manzano Moreno (2006, p. 221), estos diversos levantamientos rebeldes fueron descritos en las crónicas como “salidas de la obediencia” o “ruptura de los vínculos establecidos por medio de la *bay‘a*”. La *bay‘a* es el juramento de fidelidad prestado por los personajes más importantes de la corte ante el ascenso de un nuevo gobernante al poder en al-Andalus. Estos personajes eran aquellos cuya obediencia debía asegurarse todo nuevo gobernante: los miembros de la propia familia Omeya, en especial hermanos y tíos –es decir, quienes podían sucederlo de forma inmediata en el trono-, los restantes miembros de Quraysh establecidos en Córdoba y, luego, los clientes (*mawālī*) de la dinastía, los servidores del palacio y los principales jefes del ejército (Manzano Moreno, 2006, p. 222). Mediante la *bay‘a* también juramentaban el “retorno a la obediencia” aquellos rebeldes que, habiendo sido derrotados por el ejército Omeya o habiéndose rendido, se sometieron a la autoridad emiral o califal.

Otro de los medios por los cuales el rebelde conseguía el perdón del gobernante es mediante la solicitud del *amān* (literalmente, “salvoconducto”, “confianza”, “lealtad”, “fidelidad”, “perdón”), es decir, el “pacto de protección” que los gobernantes establecen con sus súbditos a cambio de lealtad con el fin de obtener una mayor influencia y control sobre ellos, evitando revueltas y sublevaciones contra su poder (Herrero Soto, 2010, p. 481). Este “perdón” puede ser solicitado u otorgado en diferentes circunstancias y puede ser emitido por diversos individuos, no sólo el gobernante. Como ha señalado Schacht,<sup>262</sup> el *amān* es un salvoconducto o promesa de seguridad por la cual un *ḥarbī* –un individuo o grupo no musulmán perteneciente a la *dār al-ḥarb*, como ya hemos explicado- es protegido por las sanciones de la ley sobre su vida y sus

---

<sup>262</sup> Schacht, J. (1986) Amān. En: Gibb, H. et. al. (eds.) *The encyclopaedia of islam*. Vol. I. Leiden: Brill, 429-430.

propiedades por un tiempo limitado. Todo musulmán, hombre o mujer, adulto, incluso un esclavo, está calificado para otorgar un *amān* válido, tanto a un individuo como a un restringido número de *ḥarbī*. Solo el gobernante está calificado para otorgar el *amān* a determinados grupos, como la población de una ciudad o un territorio. Por su parte, el *musta'min* a quien se le otorga el *amān* tiene el derecho de retornar con sus propiedades a su “lugar seguro” por un determinado tiempo o de permanecer en territorio islámico bajo el status de *ahl al-dhimma*. Herrero Soto distingue en su tesis doctoral<sup>263</sup> diferentes tipos de *amān* para el caso andalusí: el otorgado a los rebeldes ante levantamientos en armas frente a los gobernantes Omeyas, el otorgado a individuos del entorno del gobernante ante casos de querellas dinásticas o conspiraciones por parte de miembros de la familia Omeya, el otorgado a las elites –funcionarios de la corte, gobernadores, comandantes militares, visires, secretarios, encargados de la ceca, tesoreros, eunucos, esclavos, *ṣaqāliba* (esclavos cristianos o extranjeros en general), poetas, astrólogos y sabios religiosos (*'ulamā*)-, y el otorgado a apóstatas (*murtaddūn*), herejes (*zindīq*), blasfemos (*musabbib*)<sup>264</sup> y falsos profetas.

Como hemos observado antes, en las crónicas históricas del periodo Omeya encontramos numerosos ejemplos de “retorno a la obediencia” del rebelde ya sea mediante la proclamación de la *bay'a* o mediante el otorgamiento del *amān*. Uno es el caso de 'Umar b. Ḥafṣūn (m. 917), llamado el “gran rebelde de al-Andalus”, un descendiente de *muwalladūn* cuyo levantamiento comienza en 880-881 durante los últimos años del emir Muḥammad I (m. 886) desde su fortaleza en Bobastro. En una primera etapa de su rebelión logró vencer a un ejército liderado por el general 'Amir b. 'Amir b. Kulayb al-Yudami, estableciendo luego una tregua con el sucesor de éste, 'Abd al-Azīz b. 'Abbās b. 'Abd al-Mālīk, cuya destitución posterior provocaría que Ibn Ḥafṣūn retornara a la rebeldía. Este nuevo levantamiento se extendería hasta el 883 cuando el emir enviara al general Hāshim b. 'Abd al-Azīz, quien consiguió que Ibn Ḥafṣūn descendiera de Bobastro y volviera a la obediencia mediante el otorgamiento del *amān*, gracias al cual el rebelde fue enviado a Córdoba con todos sus hombres y entró a

---

<sup>263</sup> Herrero Soto (2012).

<sup>264</sup> Los blasfemos (*musabbib*), herejes (*zindīq*) y apóstatas (*murtaddūn*) son tratados por Ibn Ḥazm en el tomo XII de su *al-Muḥallā* (s.f., XII, pp. 427-434) donde afirma que el delito de blasfemia contra Dios o contra el Profeta (*sabb Allāh, sabb al-rasūl*) es interpretado como una forma de apostasía (*al-ridda*) que se castiga con la pena de muerte sin *istitāba* (invitación al arrepentimiento y retorno a la comunidad) y, en este sentido, el blasfemo musulmán es asimilado al *zindīq*.

formar parte del ejército emiral. Como registra el cronista Ibn ‘Idārī al-Marrakushī (ed. 1967, II, p. 105), Ibn Ḥafṣūn fue tratado con todos los honores por el emir, aunque eso no impidió que tuviera conflictos con el zalmedina Muḥammad b. Wālid b. Gānim que lo llevaron finalmente a huir de Córdoba y retomar su levantamiento.<sup>265</sup> Algunos de estos episodios han sido relatados también por Ibn al-Quṭīyya (m. 977), quien, además, narra la participación del rebelde en una de las campañas del ejército Omeya dirigida hacia la frontera. Según el cronista, allí ‘Umar dio grandes muestras de habilidad como soldado, llamando la atención de gentes de las “comarcas fronterizas”, quienes le instaron a retomar su rebelión.<sup>266</sup>

De acuerdo con Manzano Moreno (2006, p. 355), uno de los hijos de Ibn Ḥafṣūn, Ḥafṣ b. ‘Umar, habría solicitado el *amān* en el 928 por el cual aceptaba rendirse y abandonar su territorio para instalarse en Córdoba junto a su familia. Además, junto a sus principales hombres habrían sido inscritos en el registro militar (*dīwān*) y pasado a integrarse en el cuerpo de los soldados estipendiarios (*ḥasham*). Lo mismo sucedería con ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Abd Allāh b. Marwān Ibn al-Jillīqī, quien en el 930 pondría fin a una larga historia de rebeliones frente al poder Omeya protagonizadas por su familia al someterse entregando su ciudad, Badajóz. Se sabe que desde el 868 Ibn al-Jillīqī se encontraba enfrentado con la autoridad Omeya junto a otros dos caudillos, Ibn Shākir y Makḥūl. Aquel año el emir Muḥammad I envió una expedición hacia Mérida, simulando dirigirse a Toledo con la intención de engañar a los rebeldes. La estratagema funcionó al no darle tiempo a los sediciosos más que para protegerse tras los muros de la ciudad. Establecido el cerco, los ataques se concentraron en el puente, la infantería logró adueñarse de él y el emir ordenó destruir uno de los pilares que lo sostenían, lo cual provocó la inmediata rendición de los rebeldes, quienes solicitaron el *amān*. Según el cronista Ibn Ḥayyān (m. 1075), a los rebeldes se les exigió la entrega de tres “jinetes”, quienes junto a sus familias y en compañía de otros sediciosos, debieron regresar a Córdoba junto al ejército emiral. Al igual que sucede en el caso de Ibn

---

<sup>265</sup> Ibn ‘Idārī (1967).

<sup>266</sup> *Tarīkh iftitāḥ al-Andalus*, ed. y trad. Ribera, J. (1926), Madrid: Real Academia de la Historia, pp. 75-77/90-92; *Early Islamic Spain. The History of Ibn al-Quṭīyya*, trad. James, D. (2009), Londres: Routledge, pp. 119-121.

Ḥaḥṣūn, Ibn al-Jillīqī y sus hombres se unieron al ejército Omeya. Hacia el 874-875 terminaría huyendo de la capital junto a sus hombres retomando su rebelión.<sup>267</sup>

Por último, según indica Fierro (2020, p. 300) citando al cronista Ibn Ḥayyān, cuando el emir ‘Abd al-Raḥmān III recuperó la ciudad de Mérida en el 928, sus habitantes solicitaron el *amān* a través de su jurista, el beréber Ibn Mundhir, quien fue enviado a Córdoba donde obtuvo no sólo el salvoconducto que buscaba, sino también una nominación como juez de la ciudad, la cual quedaba bajo control de los Omeyas.<sup>268</sup>

Volviendo al tratamiento del mencionado tópico del “retorno a la obediencia” en la *Muḥallā*, Ibn Ḥazm afirma que “Dios nos dispone a combatir [a los rebeldes] hasta que retornen (*yufī’iwā*) al mandato de Dios, y si retornan está prohibido combatirlos y matarlos, pues si retroceden (*udbaruwā*), abandonando su rebeldía (*tārikīn li-baghyhim*), retornan a su posición [anterior]” (s.f., XI, p. 339), es decir, antes de emprender la sedición. Por el mismo motivo, tampoco habría razón para perseguirlos (*itbā’ihim*) (s.f., XI, p. 340). Agrega el cordobés que en el caso de que sucediera que los rebeldes proceden a “la huida para librarse del dominio de la gente de la verdad – permaneciendo en su rebelión-, entonces su combate permanecerá sobre nosotros” (s.f., XI, p. 340), en cuyo caso se debe perseguirlos y combatirlos hasta forzar su retorno a la obediencia. Al respecto, si bien los aspectos que trata Ibn Ḥazm relativos a las diversas circunstancias de la lucha contra el rebelde tienen como base los temas tratados por juristas precedentes, es factible observar que, aunque eminentemente teórico, su discurso presenta reminiscencias de los casos históricos de los rebeldes antes referidos, principalmente Ibn Ḥaḥṣūn e Ibn al-Jillīqī. El hecho de que trate la cuestión en el marco del “problema del rebelde” indicaría que el “retorno a la obediencia” es un tópico frecuente en los discursos sobre los diferentes tipos de confrontación frente a la autoridad y al orden que rige bajo la “verdad del islam”. En este sentido, no debe ser visto como casual su abordaje en los textos jurídicos y cronísticos, razón por la cual el cordobés entiende como necesario su tratamiento en relación a la figura del “rebelde”.

---

<sup>267</sup> Vid. Molina (2008, pp. 507-530). Para una aproximación a los acontecimientos que siguen a la huida de Ibn al-Jillīqī de Córdoba se puede consultar al cronista Ibn al-Quṭīyya: 1926, pp. 74-75; 2009, pp. 119-120.

<sup>268</sup> Ibn Ḥayyan (1979) *Al-Muqtabis V*. Chalmeta, P., Corriente, F., Şubh, M. (eds.). Madrid-Rabat: Instituto Hispano-Árabe de Cultura-Kulliyat al-Ādāb; trad. de Corriente, F. y Viguera, M. J. (1981) *Crónica del califa ‘Abdarrahmān III an-Nāsir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*. Zaragoza: Anubar-Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 158/183.

En relación con ello, el concepto de *amān* es tratado por Ibn Ḥazm en la *masa'la* n° 2261 donde se trata la cuestión acerca de si se le debe otorgar *amān* a los esclavos (*'abd*), las mujeres (*mar'a*) y los hombres libres (*rajul al-ḥurr*)<sup>269</sup> de la gente rebelde. Al respecto, el cordobés señala que, mientras se encuentren entre los rebeldes, su protección será responsabilidad de estos y, más aún, serán considerados “combatientes” (*muqātalīn*). Ante todo, afirma que “no está permitido para un musulmán brindarles protección” (*amān*) (s.f., XI, pp. 360-361).

Hasta aquí se abordan las cuestiones relativas al tratamiento del rebelde mientras permanece en rebelión. En cuanto a lo que sucede con las propiedades de los rebeldes vencidos, Ibn Ḥazm considera, diferenciándose de Mālik, Abū Ḥanīfa y al-Shāfi'ī, citados por el cordobés, que permanecen protegidas y no pueden ser confiscadas ni utilizadas contra los mismos rebeldes a menos que sea absolutamente necesario recurrir a las armas y los caballos confiscados con el único propósito de defenderse (s.f., XI, pp. 340-341). Dice el cordobés al respecto: “En cuanto a su utilización [de las armas y los caballos de los rebeldes], no se permite, según lo que hemos mencionado, excepto que se le obligue a hacerlo, entonces está permitido. Y quien sea obligado a defenderse a sí mismo con la verdad (*wa-man uḍṭura ilā al-difā' 'an nafshu bi-ḥaqq*), entonces se le impone (*farḍ*) que rechace la injusticia por sí mismo, y por los demás, con lo que le sea posible de las armas propias o las armas de los otros” (s.f., XI, p. 341).

Otras de las cuestiones aquí abordadas es el tratamiento de los cautivos. Ibn Ḥazm señala que los heridos y los fugitivos pueden ser ejecutados si la rebelión continúa o si los rebeldes reciben refuerzos (s.f., XI, pp. 339-340). Por otra parte, en la *masā'il* n° 2265 se discute el caso en que los rebeldes se encuentren fortificados siendo asediados por un ejército de la “gente de la verdad” y se encuentren entre ellos mujeres y niños (s.f., XI, p. 360). Al respecto, el cordobés expresa que “no está permitido cortarles los suministros, sino que se les debe permitir [a los rebeldes] con la cantidad [de suministros] que puedan procurarse [para] las mujeres y los niños” (s.f., XI, p. 360).

Por otra parte, Ibn Ḥazm afirma que está permitido que un asedio contra una fortaleza en la que se encuentran los rebeldes pueda realizarse mediante el uso de catapultas (*manjanīq*) y manganas (*ramiyy*). Por el contrario, no está permitido combatirlos con

---

<sup>269</sup> De la Puente (2000, p. 340) ha señalado que los términos *ḥurr* y *ḥurra* aparecen asociados a *rajul* (“hombre”) e *imrā'* (“mujer”) en las fuentes árabes medievales cuando por el contexto los autores se ven obligados a hacer patente su libertad. En general, los términos *rajul* e *imrā'* se utilizan para referirse a personas libres.

fuego (*nār*), quemando (*taḥaraq*) a las mujeres y niños que se encuentran entre ellos, ni con agua (*mā'*) con el propósito de inundar la fortaleza y ahogar (*yughriqhum*) a quienes se encuentran en su interior, salvo que sólo se encuentren allí los rebeldes, sin mujeres ni niños. En ese caso, además, se debe cortar el suministro de agua (*mā'*) y de alimentos (*ta'ām*) “hasta que vuelvan a la verdad” (s.f., XI, p. 360). En última instancia, en el caso de que los rebeldes sean asediados mediante el uso del fuego, se debe dejar para las mujeres y los niños “un lugar por donde escaparse hacia el ejército de la gente de la verdad” (*yatark li-hum makān yatakhalashūn min-hu 'ila 'askar ahl al-ḥaqq*) (s.f., XI, p. 360).

Por último, respecto del tratamiento del rebelde una vez vencido, Ibn Ḥazm se ocupa de las decisiones jurídicas establecidas por juristas y gobernantes en territorio rebelde en la *masa'la* n° 2261 y 2163. En primer lugar, el cordobés se pregunta si, una vez conquistado un territorio rebelde y habiendo un *imām* presente gobernando dicho territorio, es lícito que se recolecten impuestos como el *zākat*, que se sancionen castigos y que se dicten sentencias jurídicas sin su intervención (s.f., XI, p. 353). Al respecto, señala que el gobernante legítimo, aquel que vence a los rebeldes, es responsable de la recolección de los impuestos, de la sanción de castigos y de dictar sentencia ante casos jurídicos. En el caso de que no existiera un gobernante legítimo, todos los actos legales y las sanciones efectuadas en territorio rebelde, si son musulmanes, serán reconocidos y aplicados (s.f., XI, p. 354).

Luego, en la *masa'la* n° 2263 ofrece una serie de casos hipotéticos para referirse a una situación en la cual el gobernante tuviera que juzgar crímenes cometidos en territorio rebelde. Uno de estos casos señala lo siguiente:

Si regresan a nosotros parte de la gente rebelde arrepentidos, y son asesinados por un hombre de la gente honorable, que dice: ‘he pensado que entraron para solicitar negligencia’. Entonces, si estas gentes [honorables] no prestan juramento serán encarceladas hasta que [presten] juramento, y así será, porque el juramento es obligatorio para ellos, y no serán guiados en absoluto, porque no fue probado que fueran culpables de [hacerlo] deliberadamente y que sabían [lo que hacían] (s.f., XI, p. 357).

لو رجع إلينا بعض أهل البغي تائباً فقتله رجل من أهل العدل وقال: إني ظننته دخل ليطلب غرة، فإن نكل هؤلاء عن اليمين حبسوا حتى يحلفوا ولا بد، لأن اليمين قد وجبت عليهم، ولا قود أصلاً، لأنه لم يثبت عليهم ما يوجب القود من التعمد وهم عالمون

Este caso presentado por el cordobés es similar al citado a continuación atribuido a Abū Ḥanīfa, quien afirma que:

Si hubiera un grupo de la gente honorable y [seguidores] de la sunna en el ejército de los *kharijīes* y la gente rebelde, y algunos se mataran deliberadamente entre sí, se hirieran deliberadamente entre sí y deliberadamente tomaran algunos de sus bienes intencionalmente, no hay nada de malo en ello (s.f., XI, p. 357).

إذا كانت جماعة من أهل العدل والسنة في عسكر الخوارج وأهل البيغي، فقتل بعضاً عمداً، وجرح بعضهم بعضاً عمداً، وأخذ بعضهم مال بعض عمداً، فلا شيء في ذلك.

En referencia a ambos casos, que ponen en cuestionamiento si el gobernante tiene la potestad de emitir sentencias y dictar castigos ante este tipo de crímenes, Ibn Ḥazm afirma vehementemente que el gobernante tiene el poder y la jurisdicción para castigar crímenes cometidos en territorio rebelde como también de otras normas tales como “la garantía de las propiedades, el establecimiento de la oración, el pago del *zākat*, el ayuno en ramadán, las demás leyes del islam” (s.f., XI, pp. 357-358). En este sentido, el cordobés propone la situación hipotética de un grupo de rebeldes que buscan retornar a la obediencia y son asesinados por un individuo de la gente honorable que se muestra confuso frente a los motivos expuestos por los rebeldes, que pareciera que manifiestan ser inconcientes (*ghirrat*) de sus acciones. En dicho caso, según indica Ibn Ḥazm, tales individuos deberán juramentar que cometieron el asesinato por error, es decir, que no sabían del arrepentimiento de los rebeldes, pues recordemos que, como hemos explicado previamente, cuando los rebeldes abandonan su rebelión y detienen la lucha, la santidad de su sangre es restaurada.

El abordaje de este tipo de situaciones por el cordobés supone considerar, en términos generales, todo tipo de derramamiento de sangre que tenga lugar en situación de guerra (*ḥarb*), sea entre dos miembros de la “gente honorable” (*‘ahl al-‘adl*) cuando, ante la confusión de la batalla, uno asesina a otro por error, sea entre dos miembros de la “gente rebelde”, como el caso citado por Abū Ḥanīfa, o sea el asesinato por error de la “gente rebelde” por un miembro de la “gente honorable”. Entonces, según las circunstancias los acusados deberán prestar juramento sobre sus acciones y pagar con el precio de la sangre (*diyat*) en el caso de que se los encuentre culpables.

#### 4.4.3. Ibn Ḥazm ante el problema de las condiciones del imamato

En uno de los capítulos precedentes (4.5) hemos descripto los temas abordados en el capítulo del *Kitāb al-Fiṣal* donde se discute la obligación de ‘comandar el bien y prohibir lo reprochable’ (*al-‘Amr bi-l-ma‘rūf wa-n-nahy ‘an al-munkar*), cómo debe ser cumplido dicho ‘mandato’ y cómo se debe proceder si quien incumple el mandato es el gobernante. Los temas precedentes a estos, que se encuentran dentro del mismo tratado, son los capítulos siguientes: “Discurso sobre el imamato y el más excelente” (*al-Kalām fī al-‘imāma wa-l-mifāḍala*) (1996, IV, pp. 149-179) donde se afirma que toda la “gente de la *sunnah*” (*ahl al-sunnah*), los *murji‘a*, los *mu‘tazila*, los *shi‘tes*, y los *khawārij* acuerdan sobre la necesidad del imamato, al cual la *‘ummah* debe someterse obligatoriamente (*farḍ*) obedeciendo (*‘inqiyād*) a un “*imām* justo” (*imām ‘ādil*), estableciendo las “sentencias de Dios” y gobernando (*yasūs*) con las “sentencias de la *shar‘iā*”. Se postula, además que el mando del imamato debe estar en manos de una única autoridad,<sup>270</sup> que sea virtuosa (*fāḍil*), competente (*‘ādil*), “bueno [en el arte] de la política” (*ḥasan al-siyāsāt*) y fuerte en la aplicación de la ley (1996, IV, p. 150).

El capítulo siguiente se titula “Ausencia de disputa sobre el imamato de una mujer o un niño” (*‘adam ḥiwār ‘imāma imr‘a ‘aw ṣuba’*), el cual pone en discusión si el *imām* puede ser una mujer o un niño que aún no haya alcanzado la pubertad, lo cual –como señala Ibn Ḥazm– no está permitido por nadie de la “gente de la *qibla*”<sup>271</sup> salvo por los *rāfiḍa*<sup>272</sup> (1996, IV, pp. 179-181).

A continuación, el “Discurso sobre los modos de ser virtuoso y el más excelente entre los Compañeros del Profeta” (*al-Kalām fī wujuh faḍal wa-l- mifāḍala bayn al-ṣaḥāba*) que trata sobre la ampliamente debatida cuestión de quién es el más virtuoso entre los *ṣaḥāba* (1996, IV, pp. 181-233).

Luego, el capítulo titulado “Discurso sobre la guerra contra ‘Alī y los Compañeros que lucharon contra él, que Dios esté complacido con ellos” (*al-Kalām fī ḥarb ‘Alī wa min ḥārbihu min al-ṣaḥāba raḍī Allāh ‘anhum*), que trata sobre la necesidad del imamato, que el elegido para gobernar sea descendiente de la tribu de Quraysh, que conozca bien

---

<sup>270</sup> Dicha afirmación también es presentada en la *Muhallā*: “No está permitido que haya en el mundo sino un solo *imām*” (*wa-lā yaḥall ‘an yakūn fī al-dunyā ‘ilā imām wāḥid*) (s.f., VIII, p. 422).

<sup>271</sup> Aquellos que rezan en dirección a la ka‘ba, es decir, todos los musulmanes.

<sup>272</sup> El nombre designa a ciertos grupos de *shi‘tes* que rechazaban (*rafḍ*) a los dos primeros califas del islam, Abū Bakr y ‘Umar. *Vid.* Kohlberg (1995, pp. 386-389).

el arte de la política (*siyāsa*) y que sea lo bastante fuerte para hacer cumplir la ley, y se ocupa, por último, de los conflictos que se sucedieron luego de la muerte del tercer califa del islam, Uthmān (m. 656), en torno a su sucesión entre ‘Alī, yerno del Profeta, y el resto de los Compañeros del Profeta encabezados por Mu‘āwiya, quien sería desde el 661 el fundador del califato Omeya (1996, IV, pp. 233-244).

Posteriormente, el “Discurso sobre el imamato preferible” (*al-Kalām fī al-imāma al-mafḍūl*), que trata sobre los criterios para discernir cuál de los musulmanes es el más capacitado o el más excelso para ser elegido gobernante (1996, V: 5-12).

Finalmente, el “Discurso sobre el acuerdo del imamato con lo que es correcto” (*al-Kalām fī ‘aqd al-imāma bi-madha yaṣiḥ*), que trata sobre los procedimientos correctos en la designación del gobernante (1996, V, pp. 13-18).

Ante todo, en los capítulos mencionados Ibn Ḥazm afirma la necesidad de que la comunidad musulmana sea guiada por un *imām* que sea descendiente de la tribu de Quraysh, que “conozca bien el arte de la política (*siyāsa*) y que sea lo bastante fuerte para hacer cumplir la ley” (*‘ālim ḥisn al-siyāsa quwī ilā al-infādh*) (1996, V, p. 9). El fundamento de esta afirmación se encuentra, para el cordobés, en la siguiente aleya: “Obedeced (*‘aṭīwā*) a Allāh, obedeced al Mensajero y a los que tienen autoridad (*al-‘amrī*) entre vosotros” (Corán, IV: 59) (1996, IV, p. 149). Y sobre esta autoridad recae la responsabilidad de mantener en vigencia la ley, no en el sentido de la *sharī‘a* sino de *dīn* (“religión” del Islam) en referencia al orden religioso respecto de los actos de culto y la actividad social, así como a una ideología y concepción del mundo.<sup>273</sup>

Por otra parte, la autoridad de la comunidad es identificada indistintamente por Ibn Ḥazm a partir de dos acepciones, la de *khalīfa* e *imām*. Aunque ambos términos designan a las autoridades supremas propias de la interpretación *sunnī* y *shi‘ī* del islam, respectivamente, el cordobés las concibe como sinónimos, pero de acuerdo a la visión *sunnī* de la autoridad, aspecto que queda más claro al describir las funciones del gobernante, pues este no tiene una misión exegética respecto de la ley, como esgrimen los *shi‘īes*, sino una ejecutiva o gubernativa como sostienen los *sunnīes*.<sup>274</sup> En efecto, todo su discurso político se construye en oposición a la doctrina *shi‘ī*. En este sentido, para el cordobés el *imām* designa al “Comandante de los fieles, [pertenciente a la tribu de] Quraysh, encargado de todos los asuntos de todos los creyentes” (*wa-lā ism al-‘amīr*

---

<sup>273</sup> Campanini (2007, p. 140).

<sup>274</sup> Vid. *al-Fiṣal*, 1996, IV, pp. 233-244; cfr. Asín Palacios, 1932, pp. 14-21.

*al-mu'aminīn 'ilā 'ala [sic] al-qurashī al-mutawala' li-jamī'a 'amūr al-mu'aminīn kullhum*) (1996, IV, p. 153). Paradójicamente, en relación con dicha definición de la autoridad, se enuncia un primer vínculo entre las figuras del gobernante y el rebelde que postula que del centro del problema de la designación del *imām* y del ejercicio del poder emerge la discusión acerca del cuestionamiento o los límites de ese poder y lo que en este trabajo hemos referido como el “problema de la rebelión”, pues Ibn Ḥazm observa al respecto:

Y si muchos de los creyentes le desobedecen (*'aṣāhu*), desviándose del deber de obediencia hacia él (*tā'atayhu*) y hacia quienes se suponía que debían jurarle lealtad (*bay'atihu*), entonces son un grupo rebelde (*fi'at bāghiya*), [al cual] está permitido combatir (*ḥalāl<sup>fn</sup> qitālahum*) y hacer la guerra (*ḥarbahum*) (1996, IV, p. 153).

وإن عصاه كثير من المؤمنين، وخرجوا عن الواجب عليهم، من طاعته والمفترض عليهم من بيعته، فكانوا بذلك فئة باغية، حلالا قتالهم وحرابهم.

De modo tal que, según el cordobés, la cuestión de la rebelión se encuentra en la base misma de la naturaleza y la legitimidad del poder en el islam. No solo en su abordaje doctrinal sino también en las interpretaciones postuladas acerca de los acontecimientos históricos que rodean los conflictos en torno a la sucesión del Profeta, los cuales, como ya hemos señalado, constituyen un modelo a partir del cual se infieren los procedimientos legítimos para la designación del gobernante, los criterios que un candidato debe cumplir para ser elegido, sus responsabilidades ante la comunidad en el ejercicio del gobierno y las consecuencias que debe afrontar si no las cumple, entre las cuales se considerará la rebelión y su destitución. Por cierto, esto no significa que haya una relación de causa y efecto entre las interpretaciones de la primera *fitna* y una determinada concepción de la naturaleza y legitimidad del poder, sino que los enunciados que posibilitan la consideración de la rebelión ante el gobernante injusto, como veremos en Ibn Ḥazm, se configuran como producto de diversas combinaciones principios metodológicos y argumentativos, discursos, conceptos, etc., motivo por el cual podemos encontrar posturas divergentes en un mismo contexto entre juristas que pertenecen a una misma escuela. En este sentido, el contexto de producción y, particularmente, las circunstancias políticas y religiosas en que emergen dichos enunciados también determinarán su carácter.

En cuanto a las condiciones del imamato (*shurūṭ al-imāma*), Ibn Ḥazm afirma que “es correcto que la autoridad que no cumpla con estas ocho condiciones es inválida, no está permitida y no se [debe] celebrar” (*ṣaḥ ‘an walayat min lā yastakmil hadhihi al-shurūṭ al-thamāniya bāṭil lā yajūzi, wa lā yana ‘aqid*) (1996, V, p. 11). Al respecto, entendemos que la traducción del pasaje realizada por Asín Palacios (1932, V, pp. 24-25) se ha realizado bajo el criterio de deducir esas ocho condiciones del texto árabe, las cuales no parecen estar tan claramente delimitadas como argumentaremos a continuación. Efectivamente, Ibn Ḥazm hace hincapié en la necesidad (*wajab*) de considerar (*yunazar*) las condiciones del imamato y, a continuación, presenta –no enumera– sus argumentos fundamentados en diversas aleyas coránicas y *aḥādīth*. A continuación, enumeraremos dichas condiciones en nuestro análisis, siendo coherentes con lo que indica el cordobés, pero señalaremos las discrepancias que creamos pertinentes. La primera condición es **(1)** que sea del linaje de Quraysh (*ṣalīb min quraysh*). La segunda, **(2)** que sea un adulto (*bālagh<sup>an</sup>*). La tercera, **(3)** que sea “capaz de razonar” (*mumayyiz<sup>an</sup>*), pues se podría decir que “[tiene] memoria el niño hasta que llega a la pubertad y el demente hasta que vuelve en sí” (*fī-dhikr al-ṣaba’ ḥata’ yaḥtalim, wa-l-majnūn ḥata’ yafayq*) (1996, V, p. 10). Asín Palacios deduce dos condiciones separadas de la expresión “*bālagh<sup>an</sup> mumayyiz<sup>an</sup>*”, es decir, “adulto capaz de razonar” y parafrasea “responsabilidad moral” a partir de la expresión “*dhikr*” (1932, V, p. 24). Al respecto, consideramos que se está enunciando, en realidad, una sola condición que indica que, una vez alcanzada la pubertad, un individuo –que cumpla, además, con el resto de las condiciones– será apto para el califato tratándose del momento en que llega a la adultez y adquiere la capacidad de razonar. La noción “*dhikr*”, parafraseada en términos de “responsabilidad moral” por Asín Palacios (1932, V, p. 24), pues aparentemente referiría a la distinción entre el bien y el mal que es necesaria para ejercer el gobierno, debe ser entendida como “memoria”, “recuerdo” o “discernimiento”. La comprensión de su sentido puede ser facilitada, más allá de tratarse de contextos distintos, con unos de sus usos en la versión árabe del *De Anima* de Aristóteles donde encontramos la expresión ‘*aql mumayyiz li-l-‘ashyā’*, es decir, “intelecto discernidor de las cosas”.<sup>275</sup>

<sup>275</sup> Vid. Aristóteles, *De Anima*, 434b3. Cfr. Afnan, 1969, p. 285. Es importante destacar que la noción “*mumayyiz*” también puede ser traducida como “discernimiento” en Ibn Ḥazm, entendido en términos lógicos, pues en su *Taqrīb* define cuatro modos de esclarecimiento (*bayān*), desde la existencia misma de las cosas hasta su conocimiento (*‘ilm*), su articulación desde la oralidad y su expresión escrita, donde *mumayyiz* es el discernimiento de las formas (*‘ashkāl*) y los atributos (*ṣifāt*) de las cosas establecidas

La cuarta condición es **(4)** que sea varón (*rajul*). La quinta, **(5)** que sea musulmán (*yakūn muslim<sup>an</sup>*). Al respecto, Ibn Ḥazm añade que “el califato es el camino mayor (*'a'azam al-sabil*), y el Todopoderoso ordena a las minorías (*'iṣghār*) de la *'ahl al-kitāb*, llevándolos a pagar la *jizya* y combatir a los que no creyeron (*lam y'umin*) de la *'ahl al-kitāb* hasta que se hagan musulmanes” (1996, V, p. 10). La sexta, **(6)** “que sea ejecutor de su mandato” (*'an yakūn munaffidh<sup>an</sup> li-'amrhu*). La séptima, **(7)** que sepa (*'āliman*) “lo que se necesita de las obligaciones de la religión” (*bimā yalizamhu min farā'id al-dīn*). La octava, **(8)** que no introduzca “la corrupción en la tierra” (*ghayyar mu'alīn bi-l-fasād fi al-'arḍ*).

Estas últimas tres condiciones también son presentadas, en mi opinión, como una sola<sup>276</sup> puesto que enuncian que el *imām* debe ponerse al frente del gobierno, asumiendo el mando de los asuntos de todos los musulmanes con una autoridad sólida **(6)** que asegure el cumplimiento de las obligaciones religiosas **(7)** y legales, que consoliden el orden de la comunidad **(8)**.

De manera similar, el cordobés añade otras condiciones que considera “deseables” (*yastahabb*) en la figura del *imām*, las cuales son “que sea conocedor de los asuntos de religión como el culto, la política, las sentencias [judiciales]” (*'amūr al-dīn, min al-'ibādāt wa al-siyāsa wa al-'ahkām*), “todos los preceptos obligatorios sin perjuicio de ninguno” (*mūdiyā li-l-firā'id kullihā lā yukhilu bi-shia' minhā*), “evitar todos los [pecados] mayores, secreta y públicamente” (*mujtanb<sup>an</sup> li-jamī'a al-kabā'ir sirr<sup>an</sup> wa jah<sup>an</sup>*), y ocultar los pecados menores (*mustatarr<sup>an</sup> bi-l-ṣaghā'ir*) (1996, V, p. 11).

Adicionalmente, Ibn Ḥazm esboza una interesante descripción de las que serían algunas de las conductas ideales del *imām*:

---

(*istiḡarr*) en el alma por la materia del intelecto (*mādat al-'aql*) (1983, IV, p. 95-96). En este contexto, *dhikr* es el “recuerdo” del esclarecimiento (*bayān*) establecido en el alma y expresado desde la oralidad que se pone por escrito. Lo escrito, según Ibn Ḥazm, se llama “libro” (*kitāb*), que la mano reproduce como instrumento que mecaniza dicho “recuerdo”. Así, por medio del libro, “el alma del que escribe hace llegar lo que ha percibido (*istibān*) al alma que quiere participar (*tashārak*) con ella en percibir lo [mismo] que ella ha percibido; le llega a ella por medio del ojo, que es instrumento para eso” (1983, IV, p. 97; trad. Ramón Guerrero, 1996, pp. 147-148).

<sup>276</sup> La traducción del texto integrando las tres condiciones sería entonces: “que sea ejecutor su mandato, sabiendo lo que se necesita de las obligaciones de la religión (...), sin introducir la corrupción en la tierra” (*'an yakūn munaffidh<sup>an</sup> li-'amrhu, 'āliman bimā yalizamhu min farā'id al-dīn (...), ghayyar mu'alīn bi-l-fasād fi al-'arḍ*) (1996, V, p. 10).

Que sea amable con las personas, sin ser débil; severo en la negación de lo reprochable, sin violencia, sin exceder lo necesario; estar alerta y no desprevenido; favorecedor de sí mismo sin impedir las riquezas en su derecho, y sin derrocharlas en lo que no es su derecho.

Todo esto se reúne: que el *imām* sea firme con las sentencias del Corán y las tradiciones del Mensajero de Dios, la paz y las bendiciones de Dios sean con él. Entonces, esto asocia todas las virtudes (1996, V, p. 11).

أن يكون رفيقاً بالناس غير ضعيف، شديداً في إنكار المنكر من غير عنف، ولا يجاوز للواجب، متيقظاً غير غافل، شجاع النفس غير مانع للمال في حقه، ولا مبذراً له في غير حقه. ويجمع هذا كله: أن يكون الإمام قائماً بأحكام القرآن، وسنن رسول الله. فهذا يجمع كل فضيلة.

De este conjunto de condiciones y de conductas ideales en el *imām*, cabe destacar que la necesidad de que no introduzca “la corrupción en la tierra” (*ghayyar mu‘alin bi-l-fasād fi al-‘arḍ*) y que sea “severo en la negación de lo reprochable, sin violencia” (*shadīdan fi ‘inkār al-munkar min ghayyar ‘anf*) constituyen dos puntos fundamentales en el abordaje de la cuestión del gobernante injusto, como veremos más adelante. En efecto, el tópico de “causar corrupción” y del cumplimiento del mandato de “prohibir lo reprochable” son constantemente referidos en el contexto del tratamiento de la figura del gobernante injusto. Incluso, Ibn Ḥazm se remite a ellas para referirse a la actuación de los juristas mālikīes al expresar en su *Risāla fi l-Radd ‘ala l-hātif min bu‘d* (1983, III, pp. 143-184), dirigiéndose a sus amigos,<sup>277</sup> quienes lo interrogan acerca de la cuestión, que:

No se equivoquen y no se dejen engañar por los corruptos y los que pertenecen al *fiqh*, vestidos con pieles de ovejas sobre corazones de bestias feroces,<sup>278</sup> adornan [con apariencia de bien] a la gente del mal con su maldad, apoyándolos en su corrupción (1983, III, p. 173).

---

<sup>277</sup> Esta *Risāla* ofrece quince preguntas presentadas a Ibn Ḥazm por sus amigos y seguidores de la doctrina *zāhirī* sobre casos de conciencia, teología moral y ascetismo: cómo obtener la misericordia divina; sobre la mejor conducta para alcanzar la salvación; si es admisible estudiar ciencias religiosas y otras auxiliares; y sobre la situación político-religiosa de al-Andalus, entre otras cuestiones (Puerta Vílchez, 2013, p. 742).

<sup>278</sup> Esta expresión es de origen bíblico: “Tengan cuidado de los falsos profetas, que se presentan cubiertos con pieles de ovejas, pero por dentro son lobos rapaces” (Mateo, VII: 15).

فلا تغالطوا أنفسكم ولا يغرنكم الفساقُ والمنتسبون إلى الفقه، اللابسون جلودَ الضأن على قلوب السباع، المزينون لأهل  
الشرّ شرهم، الناصرون لهم على فسقهم.

Por otra parte, con relación a la cuestión de las condiciones que debe cumplir un candidato al califato para asumir el mando, Ibn Ḥazm trata la cuestión de los procedimientos legítimos para su designación. Ahora bien, aunque el correspondiente capítulo del *Fiṣal*, titulado “Discurso sobre el acuerdo del imamato con lo que es correcto” (*al-Kalām fī ‘aqd al-imāmat bi-madha yaṣiḥ*) (1996, V, pp. 13-18), no se trata de un tratado de teoría política sino que, en la misma línea que los capítulos anteriores, se esbozan las opiniones de juristas precedentes sobre los mencionados procedimientos y las discusiones acerca de los argumentos doctrinales que las sustentan, es necesario explicar cuál es el sentido que le otorga el cordobés a la noción ‘*aqd* (“acuerdo” o “contrato”) pues engloba los abordajes sobre su teoría del imamato, aunque –como ya hemos aclarado– no sea su preocupación central en este caso. Al respecto, Ibn Ḥazm enuncia el problema del que se ocupará en términos de los modos (*wujūh*) en que el “contrato del imamato” (*‘aqd al- imāma*) sería válido (*ṣaḥḥ*) (1996, V, p. 16). Asimismo, esta cuestión aparece asociada al asunto de la necesidad del imamato en pensadores de referencia como al-Māwardī (m. 1058), para quien el imamato se ha establecido para la sucesión (*mawḍw‘at*) de la profecía “en la protección de la religión y la política del mundo y su contrato para quien lo establece en la ‘*umma* es una obligación por consenso” (*fī ḥirāsa al-dīn wa-siyāsat al-dunyā wa-‘aqdhā liman yaqūm bi-hā fī al- ‘umma wājib bi-l- ‘ijmā‘*) (1996, p. 10; 1909, p. 3), tal como se fundamenta en la autoridad del Corán: “¡Vosotros que creéis! Obedeced a Allāh, obedeced al Mensajero y a los que tienen autoridad (*wa- ‘awli al- ‘amr*) entre vosotros” (Corán, IV: 59). En este sentido, el imamato sería establecido, entonces, mediante un contrato (*‘aqd*) entre dos partes: el *imām* y la “comunidad” (*jamā‘a*) (1996, p. 10; 1909, p. 3).<sup>279</sup> Entonces, respecto de dicho “contrato del imamato”, señalará Ibn Ḥazm, no puede transcurrir más de dos noches sin establecerse ni celebrarse el juramento de lealtad ante el *imām* (s.f., VIII, pp. 420-421). Por otra parte, el primero de los modos en que el contrato sería válido es que el *imām* difunto confíe (*ya ‘ahad*) a una persona a quien le

---

<sup>279</sup> Cfr. trad. de Asadullah Yate (1996, pp. 10-11). Sobre la teoría del imamato de al-Māwardī, *vid.* Rosenthal (2009, pp. 27-38).

elige (*yakhtāruh*) como su sucesor después de su muerte, tal como hizo el Profeta al designar a Abū Bakr, como hizo este con ‘Umar, y Sulayman b. ‘Abd al-Malik con ‘Umar b. ‘Abd al-Azīz (1996, V, p. 16). El segundo modo es que, “si el imām muere y no ha confiado (*ya‘ahad*) a nadie, que se adelante (*yabādar*) un hombre digno (*mustahiqq*) para el imamato, que lo reclame (*yada‘w*) para sí mismo, y no hay disputa hacia él, entonces es obligatorio para sus seguidores la obediencia (*‘inqiyād*) a su juramento de lealtad (*bay‘a*) y adherirse (*tizām*) a su liderazgo y obedecerle (*tā‘atih*) como hizo ‘Alī cuando fue asesinado ‘Uthmān, y como hizo Ibn al-Zubayr” (1996, V, p. 17). El tercer modo es que el *imām*, ante la inminencia de su muerte, transfiera la elección (*‘ikhtiyār*) de su sucesor a un hombre de confianza (*thiqat*) o a más de uno, como hizo ‘Umar, por lo que queda solo someterse (*taslīm*) a lo que ha sido consensuado (*‘ajma‘*) por los musulmanes en ese momento. Además, agrega que no está permitido “vacilar” (*taraddad*) en la elección por más de tres noches (1996, V, pp. 17-18).

#### 4.4.4. Ibn Ḥazm y la tesis del “gobernante injusto”

En cuanto a la figura del gobernante injusto, como hemos mencionado en capítulos anteriores, los argumentos de Ibn Ḥazm relativos al “califa corrupto” (*khalaf al-fāsiq*) se presentan en su *Kitāb al-Fiṣal fī l-milal wa-l-ahwā‘ wa-niḥal* en los capítulos titulados “El mandato del bien y la prohibición de lo reprochable” (*al-‘Amr bi-l-ma‘arūf wa-n-nahy ‘an al-munkar*, 1996, V, pp. 19-28) y “Discurso sobre la oración ritual bajo el [*imām*] corrupto, de la *jihād* junto con él, la peregrinación junto con él, el pago del *zakāt* a él, hacer cumplir sus decisiones judiciales y sentencias penales, etc.” (*al-Kalām fī al-ṣalāt khalaf al-fāsiq wa-l-jihād ma‘ahu, wa-l-ḥajj ma‘ahu, wa-daf‘ al-zakāt ‘ilayhi, wa-nafād ‘ahkāmhu min al-‘aqḍiyat wa-l-ḥudūd wa-ghayr dhalika*, 1996, V, pp. 29-32). Complementariamente, en términos del “gobernante injusto” (*imām al-jā‘ir*), la cuestión también es abordada en su *al-Muḥallā* en la *mas‘alat* n° 1777, constitutiva del “Libro sobre el imamato” (*Kitāb al-‘imāma*) (s.f., VIII, pp. 425-426),<sup>280</sup> en la sección titulada “Combatir a la gente rebelde” (*Qitāl ‘ahl al-baghy*) (s.f., XI, pp. 333-362) y en el “Libro de los bandidos” (*Kitāb al-Muḥāribīn*) (s.f., XII, pp. 272-299) donde se presentan algunas breves consideraciones al respecto.

<sup>280</sup> Sobre los diversos textos en los que Ibn Ḥazm aborda la cuestión del imamato, *vid.* Puerta Vélchez, 2013, p. 709.

Teniendo en cuenta que la *Muḥallā* fue compuesta antes que el *Kitāb al-Fiṣal* pues, como ha confirmado Ljamai (2003, p. 64), Ibn Ḥazm aún se encontraba finalizando la obra en 1048,<sup>281</sup> podemos decir que en la *mas'alat* n° 1777 se esbozan brevemente los argumentos principales sobre la cuestión del “gobernante injusto”. El texto dice lo siguiente:

Problema: el atributo del imām es que evita los pecados mayores, oculta los pecados menores, conoce lo que es importante para él, es bueno [para] la política, porque eso es lo que se le encarga – no tiene sentido tener en cuenta que es la virtud mayor, porque eso no lo requieren el Corán, ni la *sunnah*. Entonces, si alguien se levanta contra el *imām qurashī* y es mejor que él, como él, o inferior a él: entonces deben combatir todos junto con él, como lo mencionamos antes, excepto que sea [un *imām*] injusto.

Si es injusto, y se levanta contra él [alguien que era] como él, o inferior a él: entonces, será combatido junto con los opositores, porque es reprochable más allá de lo aparente. Y si se levanta contra él [alguien que es] más justo que él, es obligatorio que se combata junto con los opositores, porque es una alteración de lo reprochable.

En cuanto a los injustos que no son Quraysh, no está permitido que se combata con ninguno de ellos, porque todos ellos son gente reprochable, excepto que uno de ellos sea menos injusto, entonces se combate a quien es más injusto que él, como hemos mencionado – en Dios todopoderoso y reconciliador (s.f., VIII: 425-426).

مسألة: وصفة الإمام أن يكون مجتنباً للكبائر، مستتراً بالصغائر، عالماً بما يخصه، حسن السياسة، لأن هذا هو الذي كلف - ولا معنى لأن يراعى أن يكون غاية الفضل، لأنه لم يوجب ذلك قرآن، ولا سنة، فإن قام على الإمام القرشي من هو خير منه أو مثله، أو دونه: قوتلوا كلهم معه لما ذكرنا قبل إلا أن يكون جائراً. فإن كان جائراً فقام عليه مثله أو دونه: قوتل معه القائم، لأنه منكر زانداً ظهر، فإن قام عليه أعدل منه وجب أن يقاتل مع القائم، لأنه تغيير منكر. وأما الجورة من غير قریش فلا يحل أن يقاتل مع أحد منهم، لأنهم كلهم أهل منكر، إلا أن يكون أحدهم أقل جوراً فيقاتل معه من هو أجور منه، لما ذكرنا - وبالله تعالى التوفيق.

En el primer párrafo se enuncian algunos de los atributos del *imām* “ideal” que, como ya hemos visto, Ibn Ḥazm enumera en su *al-Fiṣal* (1996, V, p. 11). Asimismo, al referirse al “*imām qurashī*” se remite a una de las condiciones que debe cumplir un candidato al califato, es decir, pertenecer al linaje de Quraysh (1996, V, pp. 9-10). De este modo, atendiendo a que el gobernante cumpla con tales condiciones, si se produce un

<sup>281</sup> A ello se debe agregar que el *Kitāb al-Fiṣal* aparece citado en la *Muḥallā*: s.f., XII, p. 277.

levantamiento contra su autoridad, todos los musulmanes deben apoyarlo y combatir junto con él, independientemente de que si quien disputa su mando es “mejor que él, igual a él o inferior a él” según señala el cordobés, es decir, que su opositor comparta con el gobernante vigente algunas, las mismas o todas las condiciones de acceso al califato.

En el segundo párrafo el cordobés afirma que si quien ocupa el califato es un “gobernante injusto” (*imām al-jā’ir*) y quien se levanta contra él es “como él o inferior a él” –en el mismo sentido que señalamos antes-, entonces se debe apoyar y combatir junto con los opositores. Además, Ibn Ḥazm señala que es obligatorio (*wajib*) combatir junto con los opositores cuando quien se le opone es “más justo” (*’a’dal*) que el gobernante vigente pues, al igual que en el caso anterior, las acciones del gobernante por las cuales se le califica de “injusto” pertenecen al orden de “lo reprochable” (*munkar*) según enuncia el mandato de “comandar el bien y prohibir lo reprochable”. Ibn Ḥazm no explica en este pasaje de su *Muḥallā* qué acciones y/o conductas serían consideradas “injustas” o “reprochables”, más allá de que podamos inferir que se refiere, en principio, a las condiciones de acceso al califato, cuestiones que sí serán abordadas en los textos antes mencionados de su *al-Fiṣal* y que serán objeto de nuestro análisis a continuación. Al respecto, sí podríamos aseverar que la medida para establecer qué acciones y/o conductas serían consideradas “injustas” o “reprochables” podrían asimilarse a las responsabilidades del gobernante que asume el mando antes descritas, es decir, que asegure el cumplimiento de las obligaciones religiosas y legales, y que consolide el orden de la comunidad (1996, V, p. 10).

En el tercer párrafo se afirma que entre aquellos gobernantes que, además de ser “injustos”, no pertenecen al linaje de Quraysh, no está permitido (*lā yaḥall*) apoyarlos y combatir junto con ellos. Luego, la excepción apuntada por el cordobés respecto del gobernante que no es Quraysh y que sería “menos injusto” (*’aqala jawr<sup>am</sup>*) resulta poco clara puesto que no explica en relación con qué sería más o menos injusto.<sup>282</sup> Además, aunque no se enuncia una vinculación explícita entre el “gobernante injusto” y la rebelión en este caso, ello se deduce del hipotético enfrentamiento entre este y sus “opositores” al que se refiere en el pasaje. Entonces, en función de las acciones justas o injustas que puedan cometer uno u otro se establecerá quién es la facción rebelde y/o el “gobernante injusto”, habilitando el combate de uno u otro. No obstante, el mencionado

---

<sup>282</sup> Cfr. El Fadl (2006, p. 214).

vínculo se irá configurando mediante el encadenamiento de enunciados que describen quién es quién y cuáles son las circunstancias fácticas y discursivas que lo determinan. En el capítulo de la *Muḥallā* donde se trata la cuestión del rebelde (s.f., XI, pp. 333-362) Ibn Ḥazm explica las discusiones doctrinales en torno al problema que implicaría considerar que el gobernante puede cometer una injusticia o transgresión (s.f., XI, p. 335). En términos doctrinales, el cordobés enumera las posiciones de juristas precedentes acerca de un *ḥadīth* –“Aquel que muere defendiendo su propiedad es un mártir”-,<sup>283</sup> en torno al cual se impone considerar si “el sultán y los demás” (*sulṭān wa ghayyarhu*) –podríamos inferir: “el resto de la sociedad”- deben ser juzgados por igual cuando cometen algún tipo de transgresión (*bagha*) que puede ser: como reza el *ḥadīth*, provocar la muerte de un musulmán mientras defiende su propiedad, o bien, cometer alguna injusticia (*ẓulm*) relacionada, principalmente, con el incumplimiento del mandato de “comandar el bien y prohibir lo reprochable” (s.f., XI: 335). Al respecto, el cordobés estima que el gobernante puede ser considerado un *baghy* al igual que el resto de los musulmanes,<sup>284</sup> pues afirma que:

No encontramos, en Dios todopoderoso, una diferencia en el combate del grupo rebelde sobre el otro entre el sultán y los demás, sino que el mandato del Todopoderoso es combatir contra quienes cometieron transgresiones sobre sus hermanos musulmanes –en general- hasta que se cumpla el mandato de Dios todopoderoso (s.f., XI, p. 336).

فلم نجد الله تعالى فرق في قتال الفئة الباغية على الأخرى بين سلطان وغيره، بل أمر تعالى بقتال من بغى على أخيه المسلم - عموماً - حتى يفىء إلى أمر الله تعالى.

Del mismo modo, Ibn Ḥazm observa que cualquiera que cause corrupción (*mufasid*) en la tierra, que luche contra los transeúntes (*ḥārb al-mār*), que intimide el camino (*'akhāf al-sabīl*), destruya los bienes (*'akhadh al-māl*) de los musulmanes, les provoque heridas (*jirāḥat*) o cometa una relación sexual ilícita (*furj*) debe ser tratado como un bandido (*muhārib*), incluso si quien comete tales actos es el propio califa a través de su ejército. Al respecto, dice el cordobés:

<sup>283</sup> <https://quranx.com/Hadith/Nasai/DarusSalam/Volume-5/Book-37/Hadith-4100>.

<sup>284</sup> Vale aclarar que Ibn Ḥazm presenta este análisis en el marco de su tratamiento de quienes se rebelan por “propósitos mundanos”: *vid.* s.f., XI, p. 335.

Entonces, en lo que hemos mencionado, el bandido: es el arrogante temible para la gente del camino, el corruptor en el camino de la tierra -ya sea con arma, o sin arma- ya sea de noche, o de día -en la ciudad, o en el desierto- o en el castillo del califa, o la reunión -ya sea que se presenten a sí mismos como el *imām*, o que no se presenten como el mismo califa- lo haya hecho con su ejército o alguien más -a los aislados en el desierto, o a la gente de una aldea que habita en sus casas, o a la gente de una fortaleza también, o a la gente de una gran ciudad, o a [una ciudad] no tan grande también -una o más-, todos lo que luchan contra los transeúntes, o intimidan el camino matando un alma, o toman los bienes, o [provocan] heridas, o [cometen] una relación sexual ilícita: entonces, es un bandido, y sobre él y sobre ellos -más o menos- es obligatorio que [se aplique] la sentencia de los bandidos determinada en la aleya<sup>285</sup> (s.f., XII, p. 283).

فوجب بما ذكرنا أن المحارب: هو المكابر المخيف لأهل الطريق، المفسد في سبيل الأرض - سواء بسلاح، أو بلا سلاح أصلاً - سواء ليلاً، أو نهاراً - في مصر، أو في فلاة - أو في قصر الخليفة، أو الجامع - سواء قدموا على أنفسهم إماماً، أو لم يقدموا سوى الخليفة نفسه - فعل ذلك بجنده أو غيره - منقطعين في الصحراء، أو أهل قرية سكاناً في دورهم، أو أهل حصن كذلك، أو أهل مدينة عظيمة، أو غير عظيمة كذلك - واحداً كان أو أكثر - كل من حارب المار، وأخاف السبيل يقتل نفس، أو أخذ مال، أو لجراحة، أو لانتهاك فرج: فهو محارب، عليه وعليهم - كثروا أو قلوا - حكم المحاربين المنصوص في الآية.

En relación con estas consideraciones, en el *Fiṣal* se esgrimen cuatro puntos centrales, fundamentados en las discusiones doctrinales que analizamos en la segunda parte (capítulo 3.6), que sostienen la identificación del “gobernante injusto” con la categoría de *baghy* y la obligatoriedad para todos los musulmanes de combatirlo. En primer lugar, se afirma que “tomar los bienes de un musulmán o un *dhimmī* sin derecho (*bi-ghayr ḥaqq*) y golpear su espalda sin derecho es un pecado (*’ithm*), una transgresión (*’udūn*) y

<sup>285</sup> La aleya referida es el *āyat al-ḥirāba* donde se enuncian los castigos correspondientes al bandido: “El castigo para los que hagan la guerra (*yuhāribūn*) a Dios y a su Mensajero y se dediquen a causar corrupción en la tierra, será la muerte o la crucifixión o que se le corte la mano o el pie en los extremos contrarios o que se les expulse de la tierra. Esto es para ellos una afrenta en esta vida, pero tendrán un inmenso castigo en el más allá. Excepto aquellos que se arrepientan antes de que puedan capturarlos. En ese caso, sabed que Dios es compasivo y misericordioso” (Corán, V: 33-34). Asimismo, se podría decir que esta aleya aparece relacionada con la siguiente: “Y ayudaos unos a otros en la honradez y la piedad, no os ayudéis en el pecado ni en la transgresión” (Corán, V: 2). Ello porque antes del pasaje citado el propio Ibn Ḥazm refiere de forma indirecta a su contenido a través de un *hadīth*: “está permitido derramar la sangre de quien desenvaine su espada y comience a herir al pueblo con ella”. Esto es importante de destacar porque los argumentos que luego se presentarán en el *Fiṣal* giran en torno a la interpretación de dicha aleya (Corán, V: 2), al menos en parte.

está prohibido (*ḥarām*)” (1996, V, p. 24). Por esta razón, tal como afirma el cordobés, “el musulmán cuyos bienes sean tomados injustamente (*ẓulm<sup>an</sup>*), y sus espaldas golpeadas injustamente, siendo capaz de abstenerse de eso de cualquier modo que pueda [pero no lo hace], entonces está ayudando a su opresor (*ẓālim*) en el pecado y la transgresión, y esto está prohibido por el texto del Corán” (1996, V, p. 25).

Como fundamento de dicho enunciado –argumento clave en torno al problema del rebelde y del gobernante injusto- Ibn Ḥazm aduce una serie de *’aḥādīth* sobre los que es pertinente expresar algunas consideraciones. El primero de ellos, atribuido al Profeta, dice lo siguiente: “Cualquiera de ustedes que vea [algo] reprochable (*munkar*), [debe] cambiarlo (*yughayyarhu*) con su mano (*yadhu*), si puede; y si no puede, entonces [debe hacerlo] con su lengua (*lisānhu*); y si no puede, [debe hacerlo] con su corazón (*qalbhu*). Esto es lo más débil de la fe (*’aḍ’af al-’imān*), y no hay nada más allá de la fe” (1996, V, p. 25). De acuerdo con El Fadl, este tipo de reportes formarían parte de lo que se ha denominado como “tradiciones de contra-obediencia” en oposición al conjunto de reportes (“tradiciones de obediencia”) que atribuyen al Profeta la pronunciación acerca de la necesidad de obedecer a quienes gobiernan (2006, pp. 112-118). Partiendo de la afirmación coránica que demanda el establecimiento de la justicia y la remoción de la opresión,<sup>286</sup> estos reportes surgen para dar respuesta al problema que implican las “tradiciones de obediencia” al imponer la obediencia a los usurpadores del poder y, particularmente, a la cuestión de la conducta de algunos de los Compañeros del Profeta que habrían formado parte, apoyado o simpatizado con diversas rebeliones, asunto que aparece tematizado a lo largo de los textos sobre la rebelión en Ibn Ḥazm haciendo foco en las figuras de Mu’āwiya o Ibn al-Zubayr, entre otros. Por otro lado, como parte de las “tradiciones de contra-obediencia”, El Fadl ha denominado al citado reporte, junto a otros similares, como “tradiciones habilitantes” puesto que promueven o estimulan la resistencia al gobernante de una forma u otra (2006, pp. 122-124). Y, en efecto, este es el sentido que el cordobés le otorga a dicho reporte a la luz de la cuestión del “gobernante injusto” y el mandato de “comandar el bien y prohibir lo reprochable”, tal como señala en el ya citado *Kitāb al-’imāma*:

Comandar el bien y prohibir lo reprochable es obligatorio para todo musulmán. Si lo decretó con su mano, entonces [debe ejecutarlo] con su mano, y si no se decretó con su

---

<sup>286</sup> Vid. i.e. Corán, IV: 75.

mano, entonces [debe hacerlo] con su lengua, y si no lo decretó con su lengua, entonces [debe hacerlo] con su corazón, sin dudas, y eso es lo más débil de la fe, y si no lo hace, entonces no tiene fe.

Quien teme ser asesinado o golpeado, o perder los bienes, entonces [esto] es una excusa que permite que lo cambie con su corazón solamente y que guarde silencio sobre el comando del bien y la prohibición de lo reprochable (s.f., VIII, p. 423).

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض على كل مسلم إن قدر بيده فيبيده وإن لم يقدر بيده فبلسانه وإن لم يقدر بلسانه فيقبله ولا بد، وذلك أضعف الإيمان، فإن لم يفعل فلا إيمان له.  
ومن خاف القتل أو الضرب، أو ذهاب المال، فهو عذر يبيح له أن يغير بقلبه فقط ويسكت عن الأمر بالمعروف وعن النهي عن المنكر.

Como ya se ha visto, estos argumentos deben ser leídos en consonancia con aquellos esgrimidos en el *Fiṣal* donde se afirma que está prohibido por el texto del Corán abstenerse de corregir las acciones injustas cometidas por el gobernante (1996, V, p. 26). Asimismo, existen numerosos reportes, ampliamente citados, que establecen explícitamente que un gobernante no debería ser obedecido si insta a los musulmanes a cometer pecados (“no obedecer en la desobediencia”) o que debería ser obedecido solo en la medida en que comande lo que es bueno y justo.<sup>287</sup> Precisamente, otro de los reportes citados por Ibn Ḥazm expone este punto: “No hay obediencia en la desobediencia, sino obediencia en la obediencia, cada uno de ustedes debe escuchar y obedecer cuando no se les ordena con desobediencia. Si se les ordena con desobediencia, entonces no hay escucha ni obediencia” (1996, V, p. 25).

Finalmente, en línea con los reportes anteriores y con los argumentos esgrimidos al respecto en el capítulo sobre el rebelde de la *Muḥallā* (s.f., XI, p. 335), se cita el siguiente *ḥadīth*: “Aquel que es asesinado defendiendo (*dawn*) sus bienes (*māl*) es un mártir (*shahīd*), aquel que es asesinado defendiendo su religión (*dīn*) es un mártir, aquel que es asesinado defendiéndose de una injusticia (*mazlamat*) es un mártir” (1996, V, p. 25). Evidentemente, se han transmitido diferentes versiones de este reporte pues el propio Ibn Ḥazm cita distintas variantes en el mencionado capítulo (s.f., XI, pp. 333-

---

<sup>287</sup> Entre los juristas que citan estos reportes que preceden a Ibn Ḥazm encontramos a Abū Dawūd, quien en el “Capítulo sobre la obediencia” (*Bāb fī al-īā‘at*) –presente en el *Kitāb al-jihād-* de su *Sunan* cita el siguiente reporte: “No hay obediencia en la desobediencia a Dios, sino obediencia en el bien” (*lā īā‘at fī ma‘ṣiyat Allāh, ‘innā al-īā‘at fī ma‘rūf*) (1950, III, pp. 55-56).

362) que analiza en favor de sus argumentos. Uno de particular interés es su tratamiento en la *mas'ala* n° 2159 donde se trata la cuestión acerca de “¿qué ocurre cuando los rebeldes [derraman] sangre y [destruyen] bienes?” a lo cual se agrega “cuando se comete una relación sexual ilícita (*farj*)”, acciones consideradas en situación de combate (*qitāl*) (s.f., XI, p. 344). En relación con ello, el cordobés se ocupa de las consideraciones acerca de si el cuerpo de quienes mueren mártires, según lo estipulado por el mencionado reporte y sus variantes, deben ser lavados y se les debe rezar. Al respecto, describe seis tipos de mártires: “es correcto: que el enfermo de vientre [que muere] es un mártir, que el enfermo de peste [que muere] es un mártir, aquel que muere ahogado es un mártir, aquel que muere de pleuresía es un mártir, la mujer que muere en un parto es mártir, aquel que muere en una demolición es un mártir -y todos estos no se discute que son lavados, envueltos y se reza por ellos” (s.f. XI, p. 348).<sup>288</sup>

En cuanto al segundo punto, el cordobés señala que no hay desacuerdo entre los musulmanes acerca de que el *āya al-baghy* contiene “la obligación de combatir contra la facción rebelde” (1996, V, p. 26) deduciéndose que se identifica al “gobernante injusto” con dicha facción.

En tercer lugar, se discute el escenario en el cual pudieran suscitarse el “libertinaje en [lugares] sagrados, el derramamiento de sangre, el arrebato de bienes, la deshonra del velo [de las mujeres] y la disolución del orden” (*'ibāḥat al-ḥarīm wa-safak al-dimā' wa-'akhad al-'amwāl wa-hatak al-'astār wa-intishār al-'amr*)” (1996, V, p. 27) durante el transcurso del “combate” (*qitāl*) entre un “gobernante injusto” y sus opositores.<sup>289</sup> Al respecto, Ibn Ḥazm afirma que estas acciones no son permisibles según el orden establecido bajo el criterio de “comandar el bien y prohibir lo reprochable”: el gobernante no puede cometer tales acciones para asegurar el cumplimiento de dicho mandato, ni sus opositores deben hacerlo si es el gobernante quien lo incumple. De este

---

<sup>288</sup> Dicha enumeración de los tipos de mártires probablemente proviene de la clasificación en siete – sumando “aquel que es asesinado en el camino (*sabīl*) de Dios”- que encontramos en otro *ḥadīth* que explicita la cuestión: <https://quranx.com/Hadith/Nasai/DarusSalam/Volume-3/Book-21/Hadith-1847>.

<sup>289</sup> Ibn Ḥazm no refiere necesariamente que las facciones intervinientes sean un “gobernante injusto” y sus “opositores”, sino que esto se sobreentiende en relación al encadenamiento de argumentos precedentes que consideran la situación en la que un gobernante incumple el mandato de “comandar el bien y prohibir lo reprochable”. *Cfr.* con la traducción del texto por Asín Palacios (1932, V, pp. 39-40). En efecto, en este sentido se desarrolla el análisis del *āya al-baghy* que hemos mencionado en el punto dos.

modo, es obligatorio (*farḍ*) combatir a quienes cometen dichas acciones para asegurar el cumplimiento del mencionado mandato, incluso si se trata del gobernante (1996, V, p. 27).

En cuarto lugar, Ibn Ḥazm cierra el círculo de su enunciación de la licitud de deponer al *imām* que no obre para impedir una injusticia afirmando que en tal caso es “obligatorio deponerlo y establecer a alguien más [en su lugar]”. Dice al respecto:

La obligación, si sucede alguna injusticia, aunque sea pequeña, es hablarle al *imām* sobre ella e impedirla. Si se abstiene [de la injusticia sucedida] y retorna a la verdad, sometiéndose al castigo [del azote] de la piel, o de las extremidades, la ejecución (*'iqāmat*) de la pena del adulterio, la falsa imputación, [beber] vino, entonces no hay forma de deponerlo (*khala'hu*) mientras sea el *imām* ya que no está permitido destituirlo (*khala'hu*). Si se niega a llevar a cabo algunas de estas obligaciones y no retorna [a la verdad], es obligatorio deponerlo y establecer (*'iqāmat*) a alguien más [en su lugar], quien establecerá la verdad, como dijo Dios todopoderoso: “Y ayudaos unos a otros en la honradez y la piedad, no os ayudéis en el pecado ni en la transgresión” (Corán, V: 2). Y no está permitido renunciar a ninguna de las obligaciones de las leyes (*sharā'i*) (1996, V, p. 28).

والواجب إن وقع شيء من الخور، وإن قلَّ أن يكلم الإمام في ذلك ويمنع منه، فإن امتنع وراجع الحق، وأذعن للقود من البشرة، أو من الأعضاء، والإقامة حدّ الزنا والقذف والخمر عليه فلا سبيل إلى خلعه وهو إمام كما كان لا يحل خلعه. فإن امتنع من إنفاذ شيء من هذه الواجبات عليه ولم يراجع وجب خلعه وإقامة غيره، ممن يقوم بالحق لقول الله تعالى: "وتعاونوا على البر والتقوى، ولا تعاونوا على الأثم ولا عدوان". ولا يجوز تضييع شيء من واجبات الشرائع.

Entonces, lo establecido aquí por Ibn Ḥazm es coherente con su doctrina sobre la rebelión teniendo en cuenta que afirma en numerosos pasajes que es obligatorio combatir a la facción rebelde hasta que retorne a la verdad y llevar adelante acciones concretas para eliminar cualquier tipo de transgresión, así sea cometida por el propio gobernante, en cuyo caso debe someterse a los castigos pertinentes, aunque no puede ser depuesto. Por el contrario, debe ser destituido y reemplazado en el caso de que no se arrepienta de la transgresión cometida y no retorne a la verdad. Asimismo, estas aseveraciones son coherentes con las responsabilidades asignadas por Ibn Ḥazm al gobernante, concretamente, que asegure el cumplimiento de las obligaciones religiosas y legales, y que consolide el orden de la comunidad. Claramente, un gobernante que comete alguna injusticia o transgresión, como las enumeradas en el texto citado, estaría

incumpliendo con las condiciones del imamato, enunciado que nos remite, nuevamente, al vínculo existente entre la legitimidad del poder y la rebelión como estrategia de confrontación al mismo.

Cabe destacar de los textos citados que encontramos enumeradas algunas de las acciones y/o conductas prohibidas durante el transcurso del combate y a partir de las cuales se podría calificar a un gobernante de “injusto” y que pueden aparecer asociadas a la rebelión, tales como el “libertinaje en [lugares] sagrados, el derramamiento de sangre, el arrebato de bienes, la deshonra del velo [de las mujeres] y la disolución del orden” (1996, V, p. 27), también cometer una relación sexual ilícita, la “falsa imputación” (*qadhf*)<sup>290</sup> y el consumo de alcohol.

#### **4.4.5. Ibn Ḥazm entre “bandidos” y “bestias feroces con pieles de ovejas” en la época de las taifas.**

Ya hemos mencionado brevemente la actitud de confrontación del cordobés hacia los juristas *mālikīes*, a quienes acusa de “corruptos (...) vestidos con pieles de ovejas sobre corazones de bestias feroces” (1983, III, p. 173). También encontramos una respuesta a los *mālikīes* en su *Risāla fī l-Radd ‘alā l-hātif min bu‘d* (*Epístola en respuesta a quien grita desde lejos*) (1983, III, pp. 119-128) donde se dirige a aquellos que lo acusan de ser hostil con los grandes maestros de las escuelas jurídicas y teológicas, quienes denuncian que esto es una consecuencia de su predilección por los libros de los “Antiguos”, los “materialistas” (*dahriyya*) y los lógicos (*‘aṣḥāb al-manṭiq*), los de Euclides, el Almagesto y otros “herejes” (*mulḥidīn*) (1983, III, p. 122). Aunque no sabemos si el interlocutor de su *Risālat* es ficticio o real,<sup>291</sup> en la introducción el cordobés señala que recibió dos cartas anónimas en las que el autor ataca sus posturas. Este texto correspondería a su respuesta a la segunda de esas cartas, proveyendo en ella, como hace en varios de sus escritos, los argumentos de su oponente a los que procede a refutar uno a uno. De acuerdo con Kaddouri (2001), el sugerente título, “quien grita desde lejos” (*hātif min bu‘d*), referiría al *mālikī* Ibn Sahl (m. 1093) puesto que parecería que habría estado siendo informado de las enseñanzas que el cordobés estaría llevando adelante en Mallorca desde su llegada a la isla en 1038 por invitación de su gobernador,

---

<sup>290</sup> De acuerdo con Linant de Bellefonds (1997, p. 373) el término *qadhf* designa a la “acusación difamatoria de fornicación (*zinā*)”.

<sup>291</sup> Wasserstein (1985, pp. 202-203).

Ibn Rashiq. En su estadía, inicialmente, habría tenido libertad para enseñar la doctrina *ẓāhirī* hasta que se vería envuelto en un debate público con un jurista llamado Ibn al-Bāriyat, a quien propinaría una humillante derrota, motivo por el cual Ibn Rashiq lo encarcelaría. Siguiendo a Adang (2014, p. 53), Ibn Bāriyat sería quien, a modo de venganza, difundiría información condenatoria de las actividades del cordobés en la isla a su oponente Ibn Sahl.<sup>292</sup> Por otra parte, algunos de los argumentos que refuta Ibn Ḥazm en su epístola pueden encontrarse en el *Tanbīh* de Ibn Sahl, tal como ha demostrado Kaddouri (2001, p. 317).

En cuanto al contenido de la *Risāla*, dos puntos llaman nuestra atención en tanto nos permiten comprender el nivel de hostilidad, con insultos incluidos, que podía pronunciarse entre discursos opositores. En primer lugar, Ibn Sahl habría acusado a Ibn Ḥazm diciendo: “In my view this matters are just the result on the reliance on the books of the ancients and the materialist and the logicians, the book of Euclid and the *Almagest*, and other heretics”,<sup>293</sup> a lo cual replicó el cordobés:

Tell us about these books on logic, Euclid, the *Almagest*. Did you read them, you prattler, or didn't you? If you read them, then why do you disapprove of those who read them just like you did? Why don't you disapprove of this for yourself? And tell us, what heresy did you find in them, if you stumble on instances of it in these books? And if you did not read them, then how can you disapprove of what you do not know? (...) If you had a mind that made you fear notoriety, you would not talk about books whose contents you do not know? (Adang, 2014, p. 58; ed. ‘Abbās, 1983, III, p. 122).

Teniendo en cuenta el análisis que hemos llevado adelante en la primer parte de este trabajo, relativo a la adaptación que Ibn Ḥazm produce de la lógica a la metodología y la argumentación jurídica, resulta de particular interés comprobar que uno de sus oponentes lo acusa de “confiar” (*ta ‘wīl*) en los libros de los “Antiguos” y que califique dicho uso de la lógica como “herejía” (*‘ilḥād*), noción que debe ser entendida más en términos denigratorios hacia el cordobés que como figura jurídica que implique una acusación delictiva, pues denota a quien se ha desviado del camino correcto,

---

<sup>292</sup> Esto es señalado por el propio Ibn Ḥazm en el texto, acusando incluso a Ibn Bāriyat de “apostata” (*murtadd*) (1983, III, p. 126).

<sup>293</sup> Citaremos la traducción de Adang (2014, p. 58) conservando el inglés para no alejarnos del sentido que la autora ha interpretado del texto árabe.

particularmente, con respecto al islam. Además, cabe destacar que resulta significativo el hecho de que Ibn Bāriyat, de quien poseemos poca información,<sup>294</sup> recurra a un jurista mālikī de la talla de Ibn Sahl para deslegitimar las ideas defendidas por Ibn Ḥazm y, podríamos decir, la misma existencia de un discurso disidente frente a los grupos de poder en al-Andalus de mediados del siglo XI.

Por otra parte, Ibn Sahl acusa a nuestro autor de “carecer de religión” (*qillat al-dīn*), de “debilidad de intelecto” (*da‘if al-‘aql*), de “carecer de discernimiento y estudio” (*qillat al-tamayyaz wa-l-taḥṣīl*) y de albergar “secretos maliciosos, la intención de disfrazar (*tamwīth*) [la verdad] y perseguir (*taṭarraḡ*) las razones que [solo tú] deseas” (1983, III, p. 122). Además, resulta relevante enfatizar que Ibn Sahl expresa una opinión, según es citada por el cordobés, que pretende presentarse como representativa de los ‘*ulama*<sup>295</sup> y de los “sabios” (*‘ahl al-taḥṣīl*) de su época de lo que debe entenderse que desea mostrarse como portavoz de los juristas mālikīes, sobre todo considerando el tono de amenaza con que se expresan algunas de sus acusaciones. Entonces, conforme al conjunto de enunciados que se intercambian en la disputa, pues no solo contamos con el testimonio de Ibn Ḥazm sino que también encontramos dichas acusaciones en la obra de Ibn Sahl, cabría decir que resulta difícil encontrar en la historia de al-Andalus discursos de confrontación con este nivel de agresión circulando entre las redes de intelectuales y provocando persecución y violencia que no se restringe a lo discursivo sino que también se manifiesta en el ejercicio de una agresión física, pues es encarcelado como castigo a su victoria sobre un mālikī y sus libros son mandados a quemar, que revela la fuerza del poder político del gobernante cayendo con todo su peso sobre un discurso disidente. Por supuesto que, además, el hecho de que sea posible para el cordobés expresar esa disidencia abiertamente con un discurso igualmente violento en el vocabulario utilizado nos presenta a un actor que es a la vez receptor y emisor de poder.

Por otra parte, encontramos, además, referencias directas o indirectas a los gobernantes de taifas en algunos textos de Ibn Ḥazm que reflejan el espíritu crítico con el que se refiere a ellos. En primer lugar, aunque no se encuentran alusiones directas a la situación política de las taifas, en su *Dhikr awqāt al-umarā’ wa-ayyāmihim bi-l-Andalus* (1983, II, pp. 191-208) se provee cierta información sobre los acontecimientos por los

---

<sup>294</sup> Vid. Adang, 2014, p. 53.

<sup>295</sup> La expresión utilizada es “*‘ahl al-‘ilm fī ‘aqtār al-‘arḡ*”, es decir, “la gente de ciencia de todas las regiones de la tierra”.

cuales se buscó reinstaurar la dinastía Omeya durante la crisis del califato, sucesos que lo tuvieron como protagonista, y que dan cuenta del espíritu nostálgico con el que el cordobés se remite a los tiempos de esplendor del califato de Córdoba bajo la dinastía Omeya,<sup>296</sup> época en la cual, recordemos, su padre ejerció de visir y el propio Ibn Ḥazm llevó adelante su educación en el ámbito cortesano.

En segundo lugar, tanto en la *Muḥalla'* (s.f., XII, p. 283) como en la *Risāla al-Talkhīṣ li-wujūh al-takhlīṣ* (1983, III, pp. 143-184) se describe a los gobernantes de taifas como “bandidos” (*muḥārib*),<sup>297</sup> que constituye una de los conceptos en contraposición al cual se configura la noción de “rebelde”, como hemos explicado en los capítulos precedentes. En la mencionada *Risāla*, Ibn Ḥazm describe la situación política de su tiempo como una “*fitna* maligna que ha arruinado la vida religiosa” (*wa-hiya fitna sū' ahlakat al-'adyān*) y acusa a los gobernantes de las taifas diciendo que:

Cada dirigente de una ciudad o fortaleza en esta parte de Andalucía, desde el primero al último, es un bandido de Dios todopoderoso y su Mensajero, que siembra corrupción en la tierra y lanzando, para quien ve, incursiones contra las propiedades de los musulmanes, súbditos que están en poder de quienes les dañan. Y permiten a su ejército bloquear el camino por el que pasa su gente, multiplicar los impuestos y la *jizya* sobre el cuello de los musulmanes, dejan a los judíos [controlar] los caminos por los que pasan los musulmanes para cobrarles la *jizya* y el impuesto (*ḍarībat*) de la gente del islam, excusándose en la necesidad de que, lo que Dios no permite [en ningún caso], está prohibido. Su propósito con ello es continuar con la ejecución de su mandato y sus prohibiciones” (1983, III, p. 173).<sup>298</sup>

كل مدبر مدينة أو حصن في شيء من أندلسنا هذه، أولها عن آخرها، محاربٌ لله تعالى ورسوله وساعٍ في الأرض بفساد؛ للذي ترونه عياناً من شئهم الغارات على أموال المسلمين من الرعية التي تكون في ملك من ضارهم. وإباحتهم لجندهم قطع الطريق على الجهة التي يقضون على أهلها، ضاربون للمكوس والجزية على رقاب المسلمين، مسلطون

---

<sup>296</sup> Vid. Martínez-Gross, 1992, pp. 130 y ss.

<sup>297</sup> Sobre la referencia citada en la *Muḥalla'* nos atenemos a lo señalado por El Fadl al respecto (2006, p. 214) puesto que nosotros no hemos logrado ubicar tal descripción, al menos de forma literal, a no ser que la indicación relativa a la posibilidad de que quien se presente como un imām o un califa, la gente de una aldea, de una fortaleza, de una gran ciudad o de una ciudad menor pueda ser un bandido constituya una alusión indirecta a la situación de los reinos de taifas: *cfr.* s.f., XII, p. 283.

<sup>298</sup> *Cfr.* nuestra traducción con la presentada por Asín Palacios (1934, p. 38).

للبيهود على قوارع طرق المسلمين في أخذ الجزية والضريبة من أهل الاسلام، معتذرون بضرورة لا تبيح ما حرم الله، غرضهم فيها استدائم نفاذ أمرهم ونهيبهم.

Como se puede observar, entonces, el cordobés pronuncia una condena que se evidencia en expresiones generales como “sembrar corrupción en la tierra”, enunciado recurrente al referirse a las acciones y/o conductas injustas de los gobernantes, y una descripción fáctica de la actuación de los emires de las taifas que hace hincapié en la presión fiscal sobre los musulmanes, destacándose el lugar de privilegio otorgado a los judíos al respecto, comunidad de la que los gobernantes se sirven para incrementar el cobro de ciertos impuestos. Al respecto, como ya hemos señalado, también hacen uso de los vínculos estrechos establecidos con los juristas *mālikīes*, referidos en el pasaje consiguiente, a quienes se calificaba peyorativamente como “corruptos” y “vestidos con pieles de ovejas sobre corazones de leones”.<sup>299</sup> Por otro lado, cabe mencionar, que aunque la referencia a dichos gobernantes no sea literal, se evidencia su designación con la expresión “cada dirigente (*mudabbir*) de una ciudad o fortaleza en esta parte de Andalucía”.

Finalmente, Ibn Ḥazm remite en el siguiente texto a un conjunto de enunciados y elementos constitutivos de su discurso que exhortan a ejecutar acciones concretas para incitar al gobernante injusto a retornar a la verdad, cumpliendo con la responsabilidad de asegurar el cumplimiento de las obligaciones religiosas y legales que consoliden el orden de la comunidad:

Entonces, la salvación para nosotros es reprimir la lengua completamente excepto para comandar el bien y prohibir lo reprochable, y condenarlos a todos ellos; si alguno de nosotros es incapaz de hacer eso, espero que la prudencia lo acomode, y que sepa cómo es esto, entonces si todos los que niegan esto se pusiesen de acuerdo en su corazón, no serían derrotados. Esto es correcto por el Profeta, la paz y las bendiciones de Dios estén con Él, que dijo: “Aquel que entre ustedes vea algo reprobable, debe modificarlo con su mano, y si no tiene la fuerza suficiente, debe hacerlo con su lengua, y si no tiene fuerza suficiente, incluso entonces debe hacerlo con su corazón y eso es lo más débil de la fe (1983, III, pp. 173-174).

---

<sup>299</sup> Copiamos nuevamente el pasaje anteriormente citado: “no se equivoquen y no se dejen engañar por los corruptos y los que pertenecen al *fiqh*, vestidos con pieles de ovejas sobre corazones de leones, adornan a la gente del mal con su maldad, y los que los apoyan en su corrupción” (1983, III, p. 173).

فالمخلص لنا فيها الإمساك للألسنة جملةً واحداً إلا عن الأمر بالعرف والنهي عن المنكر، وذم جميعهم؛ فمن عجز منا عن ذلك رجوت أن تكون التقيّة تسعته، وما أدري كيف هذا، فلو اجتمع كل من ينكر هذا بقلبه لما غلبوا. فقد صحّ عن النبي ﷺ أنه قال: "مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ".

Al respecto, se presentan la referencia al mandato de “comandar el bien y prohibir lo reprochable”, elemento intrínseco a los criterios para determinar el accionar justo o injusto de un gobernante y la legitimidad o ilegitimidad de una rebelión durante el transcurso de un combate, y al ḥadīth, que hemos analizado, que fundamenta la destitución del gobernante que proceda a “tomar los bienes de un musulmán o un dhimmī sin derecho y golpear su espalda sin derecho” (1996, V, pp. 24-25). Asimismo, el mismo reporte es citado por Ibn Ḥazm en su *Muḥalla*’ para expresar que “quien teme ser asesinado o golpeado, o perder los bienes, entonces [esto] es una excusa que permite que lo cambie con su corazón solamente y que guarde silencio sobre el comando del bien y la prohibición de lo reprochable” (s.f., VIII, p. 423), lo cual hemos expresado que forma parte de los enunciados doctrinales que promueven o estimulan la resistencia al gobernante de una forma u otra.

De este modo, en los textos citados en este capítulo encontramos la traslación de la doctrina ibnhazmiana sobre la rebelión, constituido por el abordaje de la figura del gobernante injusto y el conjunto de elementos metodológicos, argumentativos y doctrinales que configuran conceptos, enunciados y discursos, al escenario empírico de la situación política y religiosa de al-Andalus en el siglo XI sobre la que el cordobés se pronuncia en términos de confrontación y de manera condenatoria hacia los grupos de poder que, ante su mirada nostálgica, han destruido el marco de esplendor del que fue testigo durante su juventud en la Córdoba califal.

#### **4.5. Conclusión: La emergencia del “objeto” rebelde.**

Podemos sintetizar lo dicho en esta sección en los siguientes puntos:

1.- La figura intelectual de Ibn Ḥazm es marginal y excepcional en el mundo andalusí del siglo XI a la vez que es producto de la comunidad científica a la cual confronta. En este sentido, su aproximación a la concepción de la ley y sus diversas implicancias, desde las metodológicas y argumentativas hasta las sociales y políticas, no es insensible a las exigencias derivadas de las transformaciones históricas, razón por la cual pone en

circulación un discurso dirigido a los “grupos dominantes” frente a los cuales se manifiesta como un agente que es a la vez receptor y emisor de poder.

2.- El cordobés postula como punto de partida fundamental su doctrina sobre la rebelión un principio fundamental: que todos los musulmanes (incluidos juristas y gobernantes) tienen la obligación (*tā'at*) de respetar y proteger la ley, entendida tanto en términos de *dīn* como de *sharī'a*.

3.- Ibn Ḥazm distingue tres tipos de rebeldes: aquellos que exponen una interpretación (*ta'wīl*) válida [1] o inválida [2] de la religión y aquellos que se rebelan por “propósitos mundanos” [3], como el deseo por usurpar el poder o por lealtades tribales o a un clan. Asimismo, el cordobés remite a ejemplos históricos de la primera y segunda *fitna* del islam para explicar cada uno de estos tres tipos de rebeldes. Al respecto, se destacan las figuras de 'Alī, quien habría presentado una interpretación válida para reclamar el trono, Mu'awiya, quien habría expuesto una interpretación inválida, e Ibn al-Zubayr, quien se rebelaría por propósitos mundanos, lo cual no supone la condena de su pretensión al califato por parte de Ibn Ḥazm.

4.- La frontera entre los conceptos de “rebelión”, “bandidaje” y “apostasía” es difusa pues, en principio, quienes se rebelan por propósitos mundanos serán considerados responsables por “aterrorizar el camino”, por el “derramamiento de sangre” y por la destrucción de propiedades, aplicándoseles la “sentencia de los bandidos”. En general, esta tríada de conceptos designan diferentes tipos de delitos contra la religión islámica. No obstante, el concepto de “bandido” refiere, según el cordobés, a aquellos que cometen una agresión hacia un musulmán o hacia la comunidad en su conjunto, y a aquellos que infringen alguna de las normas o prohibiciones establecidas por el islam. El concepto de “apostata” designa, por su parte, a quien comete algunas de las siguientes faltas: “el adulterio, el asesinato, la violación, tomar vino, comer cerdo, y [carne de un animal] muerto (*maytatan*), el [derramamiento] de sangre, abandonar la oración ritual, dejar [de pagar] el *zakāt*, dejar el ayuno en el mes de *ramaḍān*, abandonar la peregrinación”.

5.- El mandato de “comandar el bien y prohibir lo reprochable” se constituye como un enunciado eje en el discurso ibnhazmiano sobre la rebelión ya que, en función de los alcances y el carácter obligatorio del mismo, se determina quién es el rebelde ante el escenario de un enfrentamiento entre un gobernante y sus opositores.

6.- El tópico del “retorno a la obediencia” es otro de los ejes en torno al cual se establece el tratamiento del rebelde, de acuerdo con el cordobés, en lo relativo al trato

de prisioneros (hombres, mujeres y niños), jurisdicciones de aplicación de la ley y otorgamiento del *amān* (perdón del gobernante) o la *ba'yā* (juramento de fidelidad) según las circunstancias.

7.- Según considera Ibn Ḥazm, la misión primordial del gobernante debe ser ponerse al frente del gobierno, asumiendo el mando de los asuntos de todos los musulmanes con una autoridad sólida que asegure el cumplimiento de las obligaciones religiosas y legales que contribuyan a consolidar el orden de la comunidad.

8.- Si el gobernante cumple con dichas condiciones, ante un levantamiento contra su autoridad, todos los musulmanes deben apoyarlo y combatir junto con él, independientemente de que si quien disputa su mando es “mejor que él, igual a él o inferior a él”. Si quien ocupa el califato es un “gobernante injusto” y quien se levanta contra él es “como él o inferior a él”, entonces se debe apoyar y combatir junto con los opositores. Por último, si existieran gobernantes que, además de ser “injustos”, no pertenecen al linaje de Quraysh, no está permitido apoyarlos y combatir junto con ellos. En resumen, un gobernante no debería ser obedecido si insta a los musulmanes a cometer pecados, en tanto no obedezca y haga cumplir el mandato de “comandar el bien y prohibir lo reprochable. Consecuentemente, debería ser obedecido solo en la medida en que comande lo que es bueno y justo.

9.- Finalmente, nos encontramos con un conjunto de textos (la propia *Muḥallā*, su *Risāla fī al-Radd* y su *Risāla al-talkhīs*) que exponen la traslación de la doctrina ibnhazmiana sobre la rebelión, constituida por el abordaje de la figura del gobernante injusto y el conjunto de elementos metodológicos, argumentativos y doctrinales que configuran conceptos, enunciados y discursos, al escenario empírico de la situación política y religiosa de al-Andalus en el siglo XI sobre la que el cordobés se pronuncia en términos de confrontación y de manera condenatoria hacia los grupos de poder.

## **CONCLUSIONES**

### **Cómo funciona el poder en al-Andalus**

### 5.1. Hacia un programa de aplicación de la lógica al discurso jurídico

La lógica y, particularmente, la argumentación silogística deducida del tratamiento de los *Analíticos* de Aristóteles según la tradición árabe tienen un lugar central en el sistema de pensamiento de Ibn Ḥazm. Al respecto, aunque no podamos afirmar con seguridad que los textos lógicos de al-Fārābī fueran conocidos en al-Andalus, es muy probable que la enseñanza de la lógica estuviera influenciada por la Escuela de Bagdad y al-Fārābī en particular. Ibn Ḥazm se habría formado y su obra se habría elaborado en este contexto de producción y en su *Libro de la demostración* hemos verificado que su exposición de las tres figuras del silogismo y de sus catorce modos válidos sigue la silogística de al-Fārābī expuesta, principalmente, en sus comentarios a los *Analíticos Primeros*. Asimismo, hemos apreciado el propósito pedagógico de la obra lógica del cordobés que esboza adaptando el lenguaje lógico, el vocabulario técnico y recurriendo a la ejemplificación como herramienta explicativa para hacer la silogística accesible al común de los creyentes.

Por otra parte, para el cordobés, el propósito de la lógica es hacer “visible todo lo abstruso en la totalidad de las ciencias” (trad. Ramón Guerrero, 1996, p. 151; ed. ‘Abbās, 1983, IV, p. 100) y, en consecuencia, es aplicable a la comprensión del “Libro de Dios altísimo, para la tradición oral de su Profeta, bendígalo Dios y lo salve, y para las opiniones legales para lo lícito y lo ilícito, lo obligatorio y lo permitido” (trad. Guerrero, 1996, p. 153; ed. ‘Abbās, 1983, IV, p. 102). Desde este punto de partida, esboza en su *Taqrīb*, y en un conjunto de textos subsidiarios que hemos ido abordando, un verdadero programa de aplicación de la argumentación silogística a la metodología jurídica y al proceso de establecimiento de la ley. En este sentido, su obra se presenta como un entramado en el que el autor va construyendo la coherencia entre ambos discursos, el jurídico y el filosófico, y va resolviendo las contradicciones que emergen producto de la acción de contraponer un discurso con el otro. Y la razón por la cual Ibn Ḥazm provoca dicha contraposición reside en el hecho de que, cuando se leen las sentencias contenidas en el Corán y la tradición del Profeta, sus significados no pueden considerarse como auto-explicativos. En esta instancia es donde entran en juego los principios de razonamiento jurídico –podríamos decir, además, la naturaleza misma de la ciencia jurídica (*‘ilm al-fiqh*)- y los modos de institución de los enunciados silogísticos con fines explicativos.

Como hemos explicado a lo largo de este trabajo, al enfrentarse con la resolución de una cuestión jurídica, Ibn Ḥazm considera, en primer lugar, las opiniones de los juristas precedentes que se han brindado una respuesta a esa misma cuestión y las bases doctrinales (aleyas coránicas y *'aḥādīth*) que sustentan dichas opiniones. En segundo lugar, procede a refutar cada una de las opiniones citadas, esgrimiendo, si así lo cree necesario, otras bases doctrinales que constituirán el fundamento de sus argumentos. Dicha refutación estará centrada, principalmente, en las interpretaciones de las aleyas coránicas y los *'aḥādīth* aludidos por los juristas precedentes, sobre las cuales el cordobés sobrepondrá su propia interpretación apoyándose en el principio del significado “aparente” o “literal” (*ẓāhir*) que él defiende. Al respecto, recordemos que por *ẓāhir* entiende el significado determinado lingüísticamente y aquel que es obtenido eliminando la ambigüedad indexical<sup>300</sup> de una palabra o conjunto de palabras. Cabe mencionar, además, que nuestro autor considera un tipo de consenso (*'ijmā'*) limitado que abarca lo acordado por los Compañeros del Profeta acerca de determinada cuestión jurídica o interpretación de la revelación, como también el principio de abrogación (*nāsikh*) ante casos de contradicción dentro de las propias fuentes reveladas.

En tercer lugar, Ibn Ḥazm esboza su propia opinión sobre la cuestión jurídica abordada refiriendo las bases doctrinales que dan fundamento a la misma y que podrían ser aquellas cuya interpretación él mismo ha refutado previamente u otras que trae a colación en esta instancia para ofrecer las “pruebas demostrativas” (*burhān*) de sus argumentos.

Por último, conviene subrayar que, a lo largo de dicho proceso, el cordobés ha ido presentando los argumentos que conforman las operaciones de refutación, de interpretación de las fuentes reveladas y su propia opinión bajo las forma de enunciados organizados en una estructura silogística. En otras palabras, ha configurado sus argumentos según los modos de los silogismos categóricos y condicionales, según los define en su *Kitāb al-burhān*. El resultado de ello es que su metodología *ẓāhirī* y su argumentación silogística se encuentran entrelazadas en su discurso jurídico, como ya

---

<sup>300</sup> Recordemos, además, acerca del valor indexical, que Ibn Ḥazm enuncia una serie de reglas, entre las cuales se encuentran: que (a) un pronombre indeterminado en el caso acusativo refiere al objeto nombrado más cercano, (b) los pronombres demostrativos “esto” y “esta” (*hādhā, hādhīhi*, etc.) refieren al objeto presente más cercano, (c) los pronombres demostrativos “aquello” y “aquella” (*dhālika, tilka*, etc.) refieren al objeto más distante, como también los pronombres “él”, “ella” y “ellos” (*hū, hiya, hum/humā*). Vid. sección 3.5.

hemos visto que sucede, por ejemplo, cuando “abroga” (*nāsikh*) un grupo de *aḥādīth* **A** oponiéndoles un grupo de *aḥādīth* **B** argumentando que estos últimos presentan una “ley añadida” (**C**) que hace de **B** el “grupo abrogante” (**D**) y de **A** el “grupo abrogado”, exponiendo los argumentos pertinentes al caso bajo la forma de un silogismo correspondiente al segundo modo de la primera figura (CELARENT), según hemos analizado en la sección 3.5.2. Otro de los casos, particularmente significativos para nuestro trabajo, es aquel donde se enuncia la obligatoriedad de destituir al gobernante que no impide una injusticia<sup>301</sup> esbozando argumentos bajo la forma de un silogismo condicional conjuntivo bajo la forma *modus ponens-tollens* seguido de un silogismo condicional conjuntivo bajo la forma *modus ponens*.<sup>302</sup>

Restan aún por destacar dos aspectos centrales del análisis que hemos llevado adelante: el proceso descrito supone la transición del (1) abordaje teórico de la silogística y la hermenéutica *zāhirī* a la aplicación empírica de los principios esbozados en el discurso sobre la rebelión, y (2) de las sentencias establecidas en dicha instancia, que permanecen en el ámbito discursivo, a sus efectos empíricos sobre la realidad social de al-Andalus. Al respecto, la centralidad que Ibn Ḥazm le otorga al mandato de “comandar el bien y prohibir lo reprochable” y el establecimiento de cómo debe cumplirse en torno a un discurso configurado por los supuestos silogísticos y los principios hermenéuticos descritos, representa un modelo de cómo funciona dicha transición. Esto es, el abordaje del mandato implica ciertas interpretaciones doctrinales bajo la óptica *zāhirī* y un tipo de argumentación silogística, pero también conlleva la deducción de sentencias con vistas a la práctica respecto de la conducta del gobernante y del rebelde, entre las cuales podríamos nombrar la destitución del “*imām* injusto”, el “retorno a la obediencia” de una facción rebelde o la persecución y el combate de una facción que permanece en estado de rebelión.

---

<sup>301</sup> Vid. *al-Fiṣal*, 1996, V, p. 28.

<sup>302</sup> Recordemos que el argumento quedaba estructurado del siguiente modo: un silogismo condicional conjuntivo bajo la forma *modus ponens-tollens*, pues: “si el *imām* impide una injusticia y retorna a la verdad, entonces no hay motivo para destituirlo; el *imām* ha impedido una injusticia y retornado a la verdad, por consiguiente, se sigue que no hay que destituirlo”; y un silogismo condicional conjuntivo bajo la forma *modus ponens*, pues: “si el *imām* no impide una injusticia y no retorna a la verdad, entonces es obligatorio destituirlo; el *imām* no ha impedido una injusticia y no ha retornado a la verdad, por consiguiente, se sigue que es obligatorio destituirlo”.

## 5.2. La configuración del objeto por exclusión

En definitiva, el proceso descrito y la doble transición mencionada establecen las condiciones para la emergencia del “rebelde” como objeto de conocimiento del discurso jurídico en Ibn Ḥazm. A modo de balance, hemos logrado visualizar que existe en el tratamiento del “rebelde” un juego de diferencias, delimitaciones, ordenamientos, desordenamientos y relaciones que dan lugar a la formación del objeto “rebelde”. Su emergencia, al menos en los términos planteados por Ibn Ḥazm, no es producto de una simple constante histórico-discursiva ni es evidente que fuese reconocido como tal, tanto en términos de procedimiento como de esencia, es decir, cómo el rebelde es tal y qué es el rebelde.

En efecto, existe una instancia previa a la constitución del objeto que es la del concepto. En esta instancia el concepto de “rebelde” es puesto en relación con otros conceptos: “bandido”, “politeísta”, “infiel” y “apóstata”. Dicha relación es un procedimiento que implica comparar, diferenciar, separar, describir y definir, acciones que suceden de forma desordenada y superpuesta. El procedimiento clave en el caso del “rebelde” es “diferenciar” puesto que Ibn Ḥazm aísla el concepto de “rebelde” a partir de sus diferencias con respecto a los otros conceptos mencionados considerando un conjunto de enunciados que tratan fundamentalmente ciertos temas, tales como contra quien se comete el delito (contra la religión, contra la autoridad política o contra la autoridad religiosa), su causa o motivación (políticas, religiosas o tribales) y las sanciones posibles (pena capital, amputación, crucifixión, prisión, etc.). Por otra parte, la propia prosa del cordobés crea conceptualización, pues si se piensa, por ejemplo, que la rebelión es un crimen contra la autoridad existente y está ideológicamente motivada, es decir, basada en una interpretación (*ta'wīl*) de la religión, ya se está conceptualizando: ¿quién y qué es la autoridad? ¿Qué elementos conforman una interpretación (*ta'wīl*) considerada “ilegal”?

Además, existe un *a priori* histórico-discursivo sobre cuya base tiene lugar el tratamiento del rebelde. Por una parte, observamos la presencia de enunciados que expresan las opiniones del propio Ibn Ḥazm y de juristas precedentes acerca de reportes históricos sobre la conducta de los Compañeros del Profeta durante la primera *fitna* del naciente imperio islámico entre el 656-661 y los primeros gobernantes de la dinastía Omeya (desde el 661). Dichos reportes son interpretados como “escenarios modelo” que serían extrapolables a la situación del rebelde, permitiendo emitir un juicio al respecto.

Los enunciados expresan tales juicios. Esto es significativo porque los escenarios históricos referenciados no son ni los enfrentamientos entre las autoridades Omeyas y los distintos focos rebeldes que dieron lugar a la instauración del califato Omeya de Córdoba entre fines del siglo IX y principios del siglo X, ni la *fitna* de al-Andalus que pone fin al califato entre el 1009 y el 1031, por nombrar dos acontecimientos claves, en uno de los cuales estuvo involucrado el propio Ibn Ḥazm. Por otra parte, el tratamiento del rebelde se asienta sobre los enunciados que conforman las discusiones entre los juristas acerca de los principios metodológicos y epistemológicos con los cuales se produce el establecimiento de la ley. Esto, a su vez, tiene implicancias políticas, pues se ponen en juego los espacios de poder que ocupan los juristas en torno a los gobernantes, y religiosas, en tanto estos principios suponen interpretaciones diversas y opuestas de las fuentes religiosas de la ley, el Corán y los *aḥādīth*, y, en consecuencia, del dogma islámico.

Todos los elementos que constituyen la formación del objeto “rebelde” (conceptos, procedimientos o acciones, enunciados, etc.) adquieren funcionalidad en relación a lo que hemos denominado “operación discursiva de exclusión”, acción por la cual son determinados los enunciados y distinguidos, y por lo tanto excluidos, unos conceptos determinados, posibilitando la emergencia del objeto “rebelde”. En este sentido, la “exclusión” supone la acción de remover algo del lugar que ocupaba en el discurso: por ejemplo, los conceptos de “bandido” o de “apostata”. A su vez, en una instancia paralela, supone también negar o rechazar las condiciones de posibilidad de algo: por ejemplo, los enunciados de juristas precedentes al cordobés que atribuyen al Profeta la pronunciación acerca de la necesidad de obedecer a quienes gobiernan (El Fadl, 2006, pp. 112-118). Entonces, esa acción tácita de exclusión se vislumbra en la separación, diferenciación, descripción y definición de los conceptos de “rebelión”, “bandidaje”, “apostasía” e “infidelidad”, que aquí hemos abordado como objetos de conocimiento del discurso jurídico, entendiendo que constituyen temas que pueden ser materia de conocimiento, no sólo en tanto materias de la que se puede ocupar la ciencia jurídica, pues sus definiciones dan cuenta de la necesidad de un proceso de configuración que fije las condiciones de posibilidad para que un “objeto” sea cognoscible. Esa “configuración” y las “condiciones de posibilidad” del rebelde han sido nuestro objeto de investigación.

Asimismo, las mencionadas acciones discursivas suponen la constitución de los enunciados sobre y en torno al objeto rebelde, la emergencia de unos y la exclusión de

otros. De esta manera, lo dicho y lo no dicho acerca del rebelde, implícita y explícitamente, deja su marca en ciertos elementos como los enunciados doctrinales (aleyas coránicas, reportes, el mandato de “comandar el bien y prohibir lo reprochable”, que resulta doblemente prohibitivo-permisible, y el tópico del “retorno a la obediencia”, entre otros) y las pronunciaciones, ciertamente polémicas, acerca de las figuras del gobernante y de los juristas. Como consecuencia de las operaciones enumeradas se produce la emergencia del “objeto” rebelde en la doctrina ibnhazmiana, el cual no surge de repente sino que se va configurando como resultado de las acciones discursivas dispuestas por Ibn Ḥazm, conformando, en última instancia, un discurso de confrontación frente a los grupos de poder en al-Andalus.

Por consiguiente, el posicionamiento del objeto “rebelde” en torno al problema de la destitución del gobernante supone un giro epistemológico en tanto el foco de discusión se sitúa alrededor del comportamiento del gobernante y no el de aquellos sujetos que cuestionan su posición. De este modo, el “objeto” rebelde incluye en su constitución la figura del “gobernante injusto” y este es uno de los puntos que distinguen el discurso sobre la rebelión producido por Ibn Ḥazm del resto de los juristas que se refirieron antes que él a la cuestión.

### **5.3. El rebelde como problema filosófico: el cuestionamiento del poder en al-Andalus**

El mandato de “comandar el bien y prohibir lo reprochable” adquiere el carácter de primer principio práctico en la doctrina sobre la rebelión ibnhazmiana pues, en función de los alcances y el carácter obligatorio del mismo, se determina quién es el rebelde ante el escenario de un enfrentamiento entre el gobernante y sus opositores. En este sentido, de su concepción de dicho mandato se deducen las consecuencias empíricas del establecimiento de la ley, lo cual, a su vez, conforma el fundamento de su tratamiento de las figuras del gobernante y el rebelde. Todo gobernante, según las consideraciones de Ibn Ḥazm, debe hacerse cargo del gobierno, asumiendo el mando de los asuntos de todos los musulmanes con una autoridad sólida que asegure el cumplimiento de las obligaciones religiosas y legales que contribuyan a consolidar el orden de la comunidad. De modo que un gobernante no debería ser obedecido si insta a los musulmanes a cometer pecados, y cuando no obedezca y haga cumplir el mandato de “comandar el bien y prohibir lo reprochable”. Por consiguiente, debería ser obedecido solo en la medida en que comande lo que es bueno y justo.

Como ya hemos señalado, el desplazamiento hacia la conducta del gobernante que hemos observado en torno al “problema del rebelde” constituye una de las principales innovaciones postuladas por Ibn Ḥazm respecto de quienes se ocupan antes que él de la cuestión. Al respecto, hemos explicado que su abordaje de la conducta de los Compañeros del Profeta constituye la base de sus argumentaciones. Al igual que lo hace al-Shāfi‘ī utilizando como modelo a ‘Alī, Ibn Ḥazm utiliza la conducta de los *ṣahabat* como medida “legal” para evaluar y, sin dudas, limitar la conducta de los gobernantes. Este conjunto de enunciados sobre la conducta del gobernante y las pronunciaciones explícitas sobre los juristas mālikīes y los emires de las taifas, llamándolos “bestias feroces con pieles de ovejas” y “bandidos”, respectivamente, conforman las condiciones históricas de posibilidad de la doctrina ibnhazmiana sobre la rebelión y las bases sobre las que se asientan sus estrategias de confrontación del poder.

En la transición de la época califal a los tiempos de fragmentación política de la *fitna* y los reinos de taifas, Ibn Ḥazm participó del intento de restauración Omeya que apoyó al príncipe al-Mustazhir en el 1023, impartió clases de la doctrina *zāhirī* en la gran mezquita de Córdoba durante el reinado de Hishām III al-Mu‘tadd entre el 1027 y 1031 hasta que fue expulsado por los mālikīes, intervino en un debate público con un jurista mālikī llamado Ibn al-Bāriyat después de su llegada a Mallorca en el 1038 y sería, en numerosas ocasiones, perseguido y encarcelado. Ante este encadenamiento de circunstancias políticas, religiosas e intelectuales, su doctrina sobre la rebelión emerge como discurso de confrontación creando las condiciones para que el cordobés se pronuncie con tono crítico sobre gobernantes y juristas, discutiendo cara a cara sobre los fundamentos de la ley, cuestionando la legitimidad del poder de los emires de las taifas con un espíritu nostálgico respecto de la Córdoba califal, calificándolos de “bandidos” y reprobando sus actuaciones en la presión fiscal ejercida sobre los musulmanes.

En el intercambio que supone el ejercicio del poder, resulta significativo, además, que uno de sus oponentes mālikīes, Ibn Sahl, lo acuse de “confiar” (*ta‘wīl*) en los libros de los “Antiguos” y que califique dicho uso de la lógica como “herejía” (*‘ilḥād*). También cabe destacar que el propio Ibn Sahl al pronunciar sus acusaciones sobre el cordobés pretende presentarse como portavoz de todos los juristas mālikīes de al-Andalus, utilizando la llamativa expresión “*‘ahl al-‘ilm fī ‘aqṭār al-‘arḍ*”, es decir, “la gente de ciencia de todas las regiones de la tierra”. De este modo, bajo las condiciones históricas de posibilidad descritas, el poder circula en el discurso ibnhazmiano sobre la rebelión, no solo por el propósito evidente de disensión que expone, sino sobre todo porque

transita en su contexto de producción. Va y viene desde la pluma y la dialéctica del cordobés hacia las acciones de gobierno de gobernantes y juristas, quienes, a su vez, enuncian un discurso que con todo el peso del poder cae con cadenas sobre el cuerpo de Ibn Ḥazm y con fuego sobre su producción intelectual.

De esta manera, el cordobés va configurando un discurso que, con la fuerza de una argumentación coherente y sólida, cuestiona y confronta las acciones de gobernantes y juristas. Desde la fabricación de enunciados silogísticos rigurosos y la precisión de la literalidad jurídica construye las estrategias que le permitirán rectificar su desplazamiento de la vida política y llevar al ámbito del debate filosófico y jurídico la disputa por el poder en al-Andalus.

## **BIBLIOGRAFÍA**

## 7.1. Fuentes primarias

### 7.1.1. Manuscritos

Aristóteles. *Anālūṭīqā al-Awalī*. París: Biblioteca Nacional de Francia, MS Árabe 2346.

Disponible on-line:

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8422956q.r=organon?rk=21459;2>

(consulta: 20/06/2017).

Aristóteles. *Anālūṭīqā al-Awalī*. Estambul: Topkapı Sarayı, Ahmad III 3362 fols. 60v-139v.

### 7.1.2. Ediciones

Abu Bakr al-Jaṣṣāṣ (1994) *Al-Fuṣūl fī ‘ilm al-’uṣūl*. Ajeel Jassem Al-Nashmi (ed.). 4 vols.

Al-Baḳillani (1993) *Al-Taqrīb wa-l-’irshad al-ṣaghīr*. Beirut: Mu’assasat al-Risala.

Al-Fārābī (1988d) *Kitāb Bārī Armīniyās*. Muḥammad Taqī Dānish’pashūh (ed.). Vol. 1. Qum: Maktabat Āyat Allāh al-’Uẓmā al-Mar’ashī al-Najafī.

Al-Fārābī (1988a) *Al-Qiyās*. Muḥammad Taqī Dānish’pashūh (Ed.), *Al-Manṭiqiyāt li-l-Fārābī*, Vol. 1, Qum: Maktabat Āyat Allāh al-’Uẓmā al-Mar’ashī al-Najafī, 115-151.

Al-Fārābī (1988b) *Al-Qiyās al-ṣaghīr*. Muḥammad Taqī Dānish’pashūh (Ed.), *Al-Manṭiqiyāt li-l-Fārābī*, Vol. 1, Qum: Maktabat Āyat Allāh al-’Uẓmā al-Mar’ashī al-Najafī, 152-194.

Al-Fārābī (1988c) *Sharḥ al-qiyās*. Muḥammad Taqī Dānish’pashūh (Ed.) *Al-Manṭiqiyāt li-l-Fārābī*, Vol. 2, Qum: Maktabat Āyat Allāh al-’Uẓmā al-Mar’ashī al-Najafī, 263-553.

Al-Fārābī (1996) *Iḥṣā’ al-’ulūm*. Dr. ‘Alī Bū Mulḥim (ed.). Beirut: Dār wa-Maktaba al-Hilāl.

Aristóteles (1948-1952) *Manṭiq Aristū*. Badawi, ‘A. (ed.). Vol. 1. Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣrīyah.

Aristóteles (1961) *Posterior Analytics*. Tredennick, H. (ed.). Cambridge: Harvard University Press.

Averroes (1977) *Three Short Commentaries on Aristotle’s Topics, Rhetoric, and Poetics*. Butterworth, Ch. (ed. y trad.). Albany: Suny Press.

Avicena (1964) *Qiyās*. En: Madkour, I. y Zāyid, S. (eds). *Al-Shifā’*. *Al-Manṭiq 4*. Cairo.

- Fakhr al-Dīn al-Rāzī (1961) *Manṭiq al-Mulakhkhaṣ*. Ahad Farāmarz Qarāmaleki y Adīneh Asgarīnezhād (eds.). Teherán.
- Ibn ‘Iḍārī (1967) *Kitāb al-Bayān al-Mughrib fī Akhbar al-Andalus wa-l-Maghrib*, ed. G. S. Colin y É. Lévi-Provençal, v. I-II; ed. É. Lévi-Provençal, v. III, Beirut: Dar al-Taqaqa.
- Ibn al-Nadīm (1872). *Kitāb al-Fihrist*. Ed. Flügel, G. Leipzig. Vogel. Trad. Dodge, B. (1970). Nueva York: Columbia University Press. Vol. II.
- Ibn Ḥayyan (1979) *Al-Muqtabis V*. Chalmeta, P. (ed.). Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- Ibn Ḥazm (1940) *Al-Nubdha fī uṣūl al-fiqh al-zāhirī*. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī (ed.).
- Ibn Ḥazm (1996) *Kitāb al-Fiṣal fī l-Milal wa-l-Ahwā’ wa-l-Niḥal*. Muḥammad ‘Ibrāhīm Naṣr & ‘Abd al-Raḥman ‘Umyarat, Beirut: Dār al-Jayl, vols. 1-5.
- Ibn Ḥazm (1926-28) *Al-Iḥkām li-uṣūl al-aḥkām*. Shākīr, A. (ed.). 8 vols. El Cairo.
- Ibn Ḥazm (1960) *Ibtāl al-qiyās wa-l-ra’y wa-l-istiḥsān wa-l-taqlīd wa-l-ta’līl*. Al-Afghānī (ed.). Damasco.
- Ibn Ḥazm (1948) *Jamharat ansāb bi-l-‘arab*. Lévi-Provençal, E. (ed.). El Cairo: Dār al-Ma‘ārif bi-Miṣr.
- Ibn Ḥazm (1983) *Taqrīb al-ḥudūd al-manṭiq wa-l-madjaluh*. ‘Abbās, I. (Ed.). Beirut. Vol. IV, 93-256.
- Ibn Ḥazm (1983) *Asmā’ al-khulafā’ wa-l-wulāt wa-dhikr mudadīhim*. Abbās, I. (ed.) Beirut. Vol. II, 137-157.
- Ibn Ḥazm (1983) *Kitāb al-Akhbār (Bārī Armīnīyās)*. ‘Abbās, I. (Ed.). Beirut. Vol. IV, 187-217.
- Ibn Ḥazm (1983) *Kitāb al-Burhān*. ‘Abbās, I. (Ed.). Beirut. Vol. IV, 218-350.
- Ibn Ḥazm (1983) *Naqt al-‘arūs*. ‘Abbās, I. (ed.). Vol. II, 43-116.
- Ibn Ḥazm (1983) *Risāla fī Mudāwāt al-nufūs wa-tahdhīb al-akhlāq wa-l-zuhd fī-l-radhā’il*. ed. ‘Abbās, I. En *Rasā’il Ibn Ḥazm al-Andalusī*, Vol. I, Beirut, 321-415.
- Ibn Ḥazm (1983) *Risāla marātīb al-‘ulūm*. Ed. ‘Abbās. Vol. IV. Beirut, 61-90.
- Ibn Ḥazm (1983) *Risāla al-Talkhīṣ*. ‘Abbās, I. (ed.). Vol. III, 143-184.
- Ibn Ḥazm (1983) *Risāla fī l-Radd ‘alā l-hātif min bu’d (Epístola en respuesta al quien grita desde lejos)*. Abbās, I. (ed.). Vol. III, 119-128.

- Ibn Hazm (s.f.) *Al-Muḥallā bi al-Āthār (Los ornamentos de las tradiciones)*, ed. Ahmad M. Shakir, El Cairo. 12 vols.
- Ibn al-Qaṣṣār (1996) *Muqaddimat fī ‘uṣūl al-fiqh*. Ed. Ḥamza Abū Fāris.
- Ibn al-Qutiyya (1926) *Tarīkh iftitaḥ al-Andalus*, ed. y trad. Ribera, J. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Al-Māwardī (1909) *Aḥkām al-sulṭāniyya wa al-wilāyāt al-dīniyya*. Muḥammad Badr al-Dīn al-Na‘ sānī Ḥalabī (ed.).
- Al-Rāzī (1938) *Al-Taḥṣīn al-kabīr*. Vol. XI. El Cairo: al-Maṭba‘ah al-Bahīyah al-Miṣrīyah.
- Ṣā‘id al-Andalusī (1912) *Kitāb Ṭabaqāt al-Umam*. Cheikho, L. (ed.). Beirut: Imprimerie Catholique.
- Al-Shāfi‘ī (1961) *Al-Risāla*. Khadduri, M. (trad.). India: Islamic Texts Society.
- Al-Shāfi‘ī (2001) *Al-Umm*. Zuhārī al-Najjār, M. (ed.). 11 vols.
- Al-Shaybānī (1356 H.) *al-Jāmi‘ah al-kabīr*. Beirut. Vol. I.
- Al-Ṭabarī (1958) *Ta‘tīkh al-umam wa al-mulūk*. Bosworth, C. E. (trad.). Albany: State University of New York Press.
- Al-Ṭulayṭulī (2000) *Muḥtaṣar*. ed. y trad. María José Cervera, Madrid, CSIC.

### 7.1.3. Traducciones

- Abū al-Faṭḥ al-Samirī (2002) *The continuatio of the samaritan chronicle of Abū al-Faṭḥ al-Samirī al-Danaḥī*. Levy-Rubin, M. (ed. y trad.). Princeton: Darwin Press.
- Alejandro de Afrodisia (2014 [1991]) *On Aristotle Prior Analytics 1.1-7*. Barnes, J., Bozien, S., Flannery, K., Ierodiakonou, K. (trads.). Londres: Bloomsbury.
- al-Balādhurī (1916, 1924) *The origins of Islamic state*. Hitti, Ph. (trad.). Vols. 1 y 2. Nueva York: Columbia University.
- Al-Fārābī (1963) *Short commentary on Aristotle's Prior Analytics*. Rescher, N. (trad.). Pittsburgh. Pittsburg University Press.
- Al-Fārābī (2020) *Syllogism: An abridgement of Aristotle's Prior Analytics*. Chatti, S. y Hodges, W. (trads.). Nueva York: Bloomsbury.
- Al-Fārābī (1981) *Al-Farabi's commentary and short treatise on Aristotle's De Interpretatione*. Zimmermann, F. W. (trad.). Londres: Oxford University Press.
- Al-Fārābī (1953) *Catálogo de las ciencias*. González Palencia, A. (trad.). Madrid: CSIC.

- Amonio (2013 [1996]) *On Aristotle's On interpretation 1-8*. Blank, D. (trad.). Londres: Bloomsbury.
- Amonio (2014 [1998]) *On Aristotle On Interpretation 9 with Boethius: On Aristotle On interpretation 9*. Blank, D. y Kretzmann, N. (trads.). Londres: Bloomsbury.
- Aristóteles (2009) *Prior Analytics (Libro I)*. Striker, G. (trad.). Nueva York: Oxford University Press.
- Aristóteles (2002) *Posterior Analytics*. Barnes, J. (trad.). Oxford: Clarendon Press.
- Aristóteles (1997) *Topics. Books I & VIII with excerpts from related texts*. Smith, R. (trad. y com.). Oxford: Oxford University Press.
- Aristóteles (1989) *Prior Analytics*. Smith, R. (trad.). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Aristóteles (1985) *The complete works of Aristotle: the revised Oxford translation*. Barnes, J. (trad.) Princeton: Princeton University Press.
- Asín Palacios, M. (1927-32) *Abenhazán de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*. 5 tomos. Madrid. Academia Nacional de la Historia.
- Averroes (2009) *Long commentary on the De anima*. Taylor, R. (trad.). New Haven: Yale University Press.
- Averroes (2015) *El tratado decisivo y otros textos sobre filosofía y religión*. Guerrero, R. R. (trad.). Buenos Aires: Ediciones Winograd.
- Avicena (1973) *The propositional logic of Avicenna. A translation from al-Shifā': al-Qiyās*. Boston: D. Reidel Publishing Company.
- Ibn Ḥabīb (1997) *Kitāb waṣf al-firdaws (Libro de la descripción del paraíso)*. Monferrer Sala, J. P. (trad.). Granada: CSIC.
- Ibn Ḥabīb (2002) *Kitāb al-wāḍiḥat (Tratado jurídico)*. Arcas Campoy, M. (ed. y trad.). Madrid: CSIC.
- Ibn Ḥayyan (1981) *Crónica del califa 'Abdarrahmān III an-Nāsir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*. Corriente, F. y Viguera, M. J. (trads.). Zaragoza: Anubar-Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- Ibn Ḥazm (1916) *Los caracteres y la conducta. Tratado de moral práctica*. Trad. Asín Palacios, M. Madrid. Centro de Estudios históricos.
- Ibn Ḥazm (1974) *Naqt al-'arūs*. Seco de Lucena, L. (trad.) y Seybold, C. (ed.). Valencia: Textos Medievales.

- Ibn Ḥazm (2007) *El libro de los caracteres y las conductas y Epístola sobre el establecimiento del camino de la salvación de manera abreviada*. Trad. Tornero Poveda, E. Madrid. Ediciones Siruela.
- Ibn Khaldun (2015) *Al-Muqaddimat*. Rosenthal, F. (trad.). Princeton: Princeton University Press.
- Ibn al-Qutiyya (2009) *Early Islamic Spain. The History of Ibn al-Qutiyya*. James, D. (trad.). Londres: Routledge.
- Juan Filópono (2014 [2008]) *On Aristotle Posterior Analytics 1.1-8*. McKirahan, R. (trad.) Londres: Bloomsbury.
- Al-Māwardī (1996) *Kitāb al-aḥkām al-sulṭāniyat*. Asadullah Yate (trad.). Londres: Ta-Ha Publishers.
- Miskawayh (1968) *The refinement of character (Tahdhīb al-akhlāq)*. Zurayk, C. (trad.). Beirut: The American University of Beirut.
- Şā'id al-Andalusī (2000) *Historia de la Filosofía y de las Ciencias o Libro de las categorías de las naciones*. Llaveró Ruiz, E. (trad.). Madrid: Trotta.
- Al-Ṭabarī (1990) *The History of al-Ṭabarī*. Fishbein, M. (trad.). Vol. XXI. Albany: State of New York University Press.

## 7.2. Fuentes secundarias

- Abdallah, F. (1985) Notes on Ibn Ḥazm's rejection of analogy (qiyās) in matters of religious law. *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 2, nº 2, 207-224.
- Abed, Sh. (1991) *Aristotelian logic and the Arabic language in al-Fārābī*. Nueva York. Sunny Press.
- Abel, A. (1991) Dār al-ḥarb. En: Lewis, B., Pellat, Ch. y Schacht, J. (eds.). *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. II, 126-127
- Abou El Fadl, Kh. (2001) *Speaking in God's name*. Londres: Oneworld Publications.
- Abou El Fadl, Kh. (2006) *Rebellion and violence in Islamic law*, Nueva York: Cambridge University Press.
- Abou El Fadl, Kh. (2017) Qur'anic ethics and Islamic law. *Journal of Islamic Ethics*. 1. Brill Publishers, 7-28.
- Adamson, P. (ed.) (2019) *Philosophy and jurisprudence in the islamic world*. Berlin-Boston: De Gruyter.

- Adang, C. (2002) Women access to public space according to Al-Muḥallā bi al-Āthār. En: Deguilhem, R. & Marin, M. (eds.) *Writing the feminine. Women in Arab sources*. Londres-Nueva York: Tauris Publishers.
- Adang, C. (2001) From malikism, to shafi'ism to zahirism: the conversions of Ibn Hazm. En: García Arenal, M. (dir.) *Islamic conversions. Religious identities in Mediterranean Islam*. Maissonneuve et Larouse, 73-87.
- Adang, C. (2006) This day have I perfected your religion for you: a zahiri conception of religious authority. Kramer, G.; Schmidtke, S. (eds.) *Speaking for Islam. Religious authority in muslim societies*. Leiden-Boston: Brill, 15-48.
- Adang, C. (2007). From Malikism, to Shafi'ism, to Zahirism: the conversions of Ibn Hazm. En García Arenal, M. (dir.) *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen* (pp. 73-87). París: Maissonneuve et Larouse.
- Adang, C. (2003) Ibn Ḥazm on homosexuality. A case study of zāhirī legal methodology. *Al-Qanṭara*. XXIV. 1, 5-31.
- Adang, C. (2014) Restoring the Prophet's authority. Rejecting taqlīd, en Ephrat, D. y Hatina, M. Religious authority, knowledge and charisma. Islamic and Jewish perspectives, Salt Lake City: The University of Utah Press, 50-63.
- Adamson, P. (2010) The arabic tradition. En Skorupski, J. (ed.) *The Routledge companion to Ethics*. Londres-Nueva York. Routledge, 63-75.
- Akasoy, A. y Fidora, A. (eds.); Dunlop, D. (trad.) (2005). *The arabic version of the Nicomachean Ethics*. Leiden-Boston: Brill.
- Al-Attar, M. (2010) *Islamic ethics. Divine command theory in arabo-islamic thought*. Nueva York-Londres: Routledge.
- Arnáldez, R. (1956) *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue: essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*. París: Vrin.
- Arnáldez, R. (1971) Ibn Ḥazm. En: Lewis, B. et al. (eds) *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. III. Leiden: Brill, 790-799
- Asín Palacios, M. (1934) Un código inexplorado del cordobés Ibn Ḥazm. *Al-Andalus*. Vol. 2. N° 1. Madrid: Instituto Miguel Asín, 1-56.
- Bakar, O. (1998) *Classification of knowledge in Islam. A study in islamic philosophies of science*, Cambridge: Islamic Texts Society.

- Barnes, J. (1990). The Prior Analytics (reseña de Aristóteles (1989). Prior Analytics. Smith, R. (trad.). Indianapolis. Hackett Publishing Company). *The classical review*. Oxford University Press, 234-236.
- Ben Ahmed, F. (2020) *Ibn Ṭumlūs. Compendium on logic*. Leiden: Brill.
- Ben Ahmed, F. (2021) Ibn Rush (Averroes). Zalta, E. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible online: <https://plato.stanford.edu/entries/ibn-rushd/#Bib> (consulta: 23/06/2020).
- Bercher, L. (1923) L'apostasié, le blasphème et la rebellion en droit musulman malékite. *Revue Tunesiense*, 115-130.
- Black, D. (1990) *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*. Leiden: Brill.
- Bosworth, C. E. (1993) Mu'āwiya II. En: AA.VV. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. VII. Leiden-Nueva York: Brill, 268-269.
- Bouchiba, F. (2014) Non-musulmans et dhimmīs dans le kitāb al-Muḥallā d'Ibn Ḥazm al-zāhirī (m. 456/1064). *Sujet, fidèle, citoyen. Espace européen (XIe-XXIe siècles)*, 39-68
- Buffon, V. (2015) Aristóteles políglota. Particularidades del vocabulario técnico aristotélico según algunas traducciones medievales de la Metafísica y la Ética Nicomaquea. *El hilo de la fábula*. N° 15. Santa Fe. Universidad Nacional del Litoral, 155-172.
- Burnett, Ch. (1993) *Glosses and commentaries on Aristotelian logical texts*. Londres: Warburg Institute.
- Butterworth, Ch. (1983) Ethics in medieval Islamic philosophy. *Journal of Religious Ethics*. Vol. 11. N° 2. Blackwell Publishing, 224-239.
- Butterworth, Ch. (1987) Medieval Islamic Philosophy and the virtue of ethics. *Arabica*, T. 34, Fasc. 2, Brill, 221-250.
- Butterworth, Ch. (2004) Ethical and political philosophy. En: Adamson, P. & Taylor, R. (eds.) *The Cambridge companion to arabic philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 266-286.
- Campanini, M. (2007) *The Qur'an. The basics*. Londres: Routledge.
- Carmona González, A. (2013) La doctrine sur l'exercice de la justice: un exemple du désaccord entre Ibn Hazm et les malikites. En: Adang, C. & Fierro, M. & Schmidtke, S. (eds.) *Ibn Hazm of Cordoba. The life and works of a controversial thinker*. Leiden-Boston: Brill.

- Chartier, R. (2005) *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Barcelona: Gedisa.
- Chatti, S. (2019) *Arabic logic from al-Fārābī to Averroes*. Cham: Birkhauser.
- Chejne, A. (1984) Ibn Hazm of Cordova on logic. *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 104. N° 1, 57-72.
- Cook, M. (2004) *Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crone, P. & Hinds, M. (2003) *God's caliph. Religious authority in the first centuries of Islam*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Crone, P. (1980) *Slaves on horses. The evolution of the Islamic polity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De la Puente, C. (2008) Cabezas cortadas: símbolo de poder y terror. Al-Andalus, siglos VIII-X. En: Fierro, M.; García Fitz, F. (eds.) *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (península ibérica, ss. VIII-XIII)*. Madrid: CSIC, 319-347.
- D'ancona, C. (2017) Greek sources in arabic and islamic philosophy. Zalta, E. (ed.). *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy*. Disponible online: <https://stanford.library.sydney.edu.au/archives/fall2020/entries/arabic-islamic-greek/> (Consulta: 20/12/2019).
- De Cillis, M. (2014) *Free will and predestination in islamic thought. Theoretical compromises in the works of Avicenna, al-Ghāzālī and Ibn 'Arabī*. Nueva York: Routledge.
- De la Puente, C. (2000) Entre la esclavitud y la libertad: consecuencias legales de manumisión en el derecho malikí. *Al-Qantara*. Vol. 21, fasc. 2, 339-360.
- Dietrich, A. (1986) Al-Ḥajjāj b. Yusuf. En: Lewis, B. et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. III. Leiden: Brill, 39-43.
- Dixon, A. (1971) *The Umayyad caliphate 65-86/684-705. A political study*. Londres: Stephen Austin & Sons Ltd.
- Dunlop, D. M. (1956) Al-Fārābī's Eisagoge. *The Islamic Quarterly*. Vol. 3, 117-138.
- Elamrani-Jamal, A. (1995) Ibn Rushd et les premiers analytiques d'Aristote: aperçu sur un problème de syllogistique modale. *Arabic Sciences and Philosophy*. Vol. 5, 51-74.
- Dunlop, D. M. (1958) Al-Fārābī's paraphrase of the Categories of Aristotle. *The Islamic Quarterly*. Vol. 4. 224-235; Vol. 5, 21-54.

- El Hour, R. (2011) Una reflexión acerca de Ibn Sahl y su obra jurídica *Dīwān al-Aḥkām al-kubra'*. *Studi Magrebini*. Vol. IX, 143-161.
- Enberg-Pedersen, T. (1979) More on Aristotelian Epagoge. *Phronesis*. XXIV. N° 3, 301-319.
- Endress, G. (1991) Maṭṭā' b. Yūnus, Abū Bishr. En: Bosworth, C. E. et. al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. VI. Leiden: Brill, 844-846.
- Endress, G. (2002) Yahya b. 'Adī. En: Bearman, P. J. et. al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. XI. Leiden: Brill, 245-246.
- Fakhry, M. (1991) *Ethical theories in Islam*. Leiden: Brill.
- Fernández Félix, A. (2003) *Cuestiones legales del islam temprano: la 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Fierro, M. (1987) *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo Omeya*. Madrid: Instituto hispano-árabe de cultura.
- Fierro, M. (1992) Heresy in al-Andalus. En: Salma Khadra Jayyusi (ed.) *The legacy of Muslim Spain*. Leiden: Brill, 895-904.
- Fierro, M. (2008) El castigo de los herejes y su relación con las formas de poder político y religioso en al-Andalus (siglos VIII-XIII). En: Fierro, M.; García Fitz, F. (eds.) *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (península ibérica, ss. VIII-XIII)*. Madrid: CSIC, 283-317.
- Fierro, M. (2011) Ulemas en las ciudades andalusíes: religión, política y prácticas sociales". En: Martínez Enamorado, V. (ed.) *Congreso internacional escenarios urbanos de al-Andalus y el occidente musulmán*. Málaga: Iniciativa Urbana "De toda la villa", 135-165.
- Fierro, M. y Molina, L. (2017) Some notes on dār al-ḥarb in Early al-Andalus. En: Calasso, G. y Lancioni, G. (eds.) *Dār al-islām / dār al-ḥarb. Territories, People, Identities*. Leiden: Brill, 205-234.
- Fierro, M. (2019) Why Ibn Ḥazm became a zāhirī: charisma, law and the court. *Hamsa. Journal of Judaic and Islamic Studies*. 4, 1-21.
- Foucault, M. (2008) *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2000) *Defender la sociedad*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2018) *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2012) *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets editores.

- Foucault, M. (2014) *Historia de la locura en la época clásica*. Buenos Aires: FCE.
- García Sanjuan, A. (1997) Del dar al-islam al dar al-harb. La cuestión mudéjar y la legalidad islámica. *Revista Hispalense*. Tomo 80. N° 243-254, 177-188.
- Gardet, L. (1997) Istiṭā‘at. En: Van Donzel, E., Lewis, B. y Pellat, Ch. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. IV. Leiden: Brill, 271-272.
- Gibb, H. A. R. (1960) ‘Abd Allāh ibn al-Zubayr. En: Gibb, H. A. R.; Kramers, J. H.; Lévi-Provençal, E.; Schacht, J.; Lewis, B. & Pellat, Ch. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*. Volume I: A–B. Leiden: E. J. Brill, 54–55.
- Glick, Th. (2007) *Paisajes de conquista. Cambio cultural y geográfico en la España medieval*. Valencia: Universitat de València.
- Goldziher, I., Van Arendonk, C. y Tritton, A. (1986) ‘Ahl al-bayt. En: Gibb, H. et. al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 257-258.
- Goldziher, I. (2008) *The zāhirīs. Their doctrine and their history*. Leiden-Boston: Brill.
- Gómez Nogales, S. (1966) Teoría y clasificación de la ciencia según Ibn Hazm. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 14, 49-73.
- Guichard, P. y Meouak, M. (1995) al-Ṣaqāliba. En: Bosworth, C. E. et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. VIII. Leiden: Brill, 872-881.
- Guichard, P. (2000) *De la expansión árabe a la reconquista: esplendor y fragilidad de al-Andalus*. Granada: Fundación El legado andalusí.
- Guichard, P. y Soravia, B. (2006) *Los reinos de taifas. Fragmentación política y esplendor cultural*. Málaga: Editorial Sarriá.
- Gutas, D. (1999) *Greek thought, Arabic culture*. New York: Routledge.
- Gutas, D. (2014) *Avicenna and the Aristotelian tradition*. Leiden: Brill.
- Hallaq, W. (1997) *A history of Islamic legal theories*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hallaq, W. (2005) What is sharī‘a?. *Yearbook of Islamic and middle eastern law online*. Vol. 12. Londres: Brill, 151-180.
- Hamlyn, D. W. (1976) Aristotelian epagoge. *Phronesis*. Vol. 21, n° 2. Brill, 167-184.
- Harvey, S. (1997) Averroes’ use of examples in his middle commentary on the Prior Analytics, and some remarks on his role as commentator. *Arabic Sciences and Philosophy*. Vol. 7. Cambridge University Press, 91-113.

- Hawting, G. R. (1993) al-Mukhtār b. Abī ‘Ubayd. En Bosworth, C. E.; Van Donzel, E.; Heinrichs, W. P. et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. VI. Leiden: Brill, 521-524.
- Hawting, G. R. (2000) *The first dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661-750*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Herrero Soto, O. (2012) *El perdón del gobernante (al-Andalus, ss. II/VIII-V/XI). Una aproximación a los valores político-religiosos de una sociedad islámica pre-moderna*. Tesis doctoral. Universidad de Salamanca.
- Hodges, W. (2019) Remarks on al-Fārābī’s missing modal logic and its effect on Ibn Sīnā. *Eshare: An Iranian Journal of Philosophy*. 1 (3), 39-73.
- Hourani, G. (1985) *Reason and tradition in islamic ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hugonnard-Roche, H. (1993) Remarques sur la tradition arabe de l’Organon d’après le manuscrit Paris, Bibliothèque Nationale, ar. 2346. En: Burnett, Ch. (ed.), *Glosses and commentaries on Aristotelian logical texts*. Londres: Warburg Institute, 19-28.
- Hugonnard-Roche, H. (1994) La formation du vocabulaire de la logique en arabe. En: Jacquart, D. (Dir.) *La formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe*. Bélgica: Brepols, 22-38.
- Ighbaria, A. (2019) The use of logic in Kalam discussions: Ibn Hazm as an example. En: El Kaisy-Friemuth, M., Hajatpour R. & Abdel Rahem, M. (eds.) *Rationalität in der Islamischen Theologie*. Band I: Die Klassische Periode (132-166). De Gruyter.
- Kaddouri, S. (2014) Dissimulation des opinions politiques sous contrôle : Le cas d’Ibn Hazm à Séville. *Al-Qantara*. XXXV 1, 135-150.
- Kaddouri, S. (2001) Identificación de un manuscrito andalusí anónimo de una obra contra Ibn Ḥazm al-Qurtubī (m. 456/1064). *Al-Qantara*. XXII, 2, 299-319.
- Kennedy, H. (2004) *The Prophet and the age of the caliphates*. Edinburgo: Pearson Education.
- Kennedy, H. (2016) *Caliphate. The history of an idea*. Nueva York: Basic Books.
- Knuttila, S. (1981) The Emergence of Deontic Logic in the Fourteenth Century. En: Risto Hilpinen (ed.) *New Studies in Deontic Logic: Norms, Actions, and the Foundations of Ethics*. Dordrecht: D. Reidel Publ. Co, 225–248.
- Kraemer, J. (1980) Apostates, rebels and brigants. *Israel Oriental Studies*, X, 34-73.

- Kohlberg, E. (1995) Rāfiḍat. En: Bosworth, C. E. et al. (eds.) *The encyclopaedia of Islam*. Vol. VIII. Leiden: Brill, 386-389.
- Lameer, J. (1994) *Al-Fārābī and aristotelian syllogistics. Greek theory and Islamic practice*. Leiden: Brill.
- Lameer, J. (1996) The Organon of Aristotle in the medieval oriental and occidental traditions. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 116, n° 1: 90-98.
- Lameer, J. (2013) Ibn Ḥazm's logical pedigree. En: Adang, C., Fierro, M., Schmitdke, S. (eds.) *Ibn Ḥazm of Cordova. The life and works of a controversial thinker* (pp. 417-428). Leiden-Boston: Brill.
- Lameer, J. (2019) Deontic modalities in Ibn Hazm. En: Adamson, P. (ed.) *Philosophy and jurisprudence in the islamic world*. Berlin-Boston: De Gruyter.
- Lane, E. (1968) *An arabic-english lexicon*. 8 vols. Beirut: Labrairie du Liban.
- Linant de Bellefonds, Y. (1997) Kadhf. En: Van Donzel, E. et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. IV. Leiden: Brill, 373.
- Lloyd, G. E. R. (1966) *Polarity and analogy. Two types of argumentation in early Greek thought*. Londres: Cambridge University Press.
- Lomba Fuentes, J. (2004) Traducción de textos filosóficos del árabe al castellano. En: De Epalza, M. (Coord.) *Traducir del árabe*. Barcelona: Gedisa. 261-294.
- Lowry, J. (2007) *Early islamic legal theory. The Risāla of Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī*. Leiden: Brill.
- Madelung, W. (1997) *The succession to Muḥammad. A study of the early Caliphate*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Manzano Moreno, E. (1992) *Historia de las sociedades musulmanas en la edad media*. Madrid: Ed. Síntesis.
- Manzano Moreno, E. (2006) *Conquistadores, emires y califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus*. Barcelona: Crítica.
- Marín, M. (1997) Shurṭa. En: Bosworth, C. E. et al. (ed.) *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. IX. Leiden: Brill, 511-512.
- Maróth, M. (2006) Mawḍū'. En: Versteegh, K. (ed.) *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*. Leiden: Brill. Vol. III, 176-178.
- Martínez-Gross, G. (1992) *L'idéologie Omeyyade. La construction de la légitimité du califat du cordoue (X – XI siècles)*. Madrid: Casa de Velázquez.
- Martos Quesada, J. (2012) Poder central Omeya y poder judicial en al-Andalus: nombramiento y destitución de cadíes. En: El Hour, R. (ed.) *Cadíes y*

- cadizgo en al-Andalus y el Magreb medieval*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 121-145.
- McKirahan, R. (1983) Aristotelian epagoge in Prior Analytics 2.21 and Posterior Analytics 1.1. *Journal of the History of Philosophy*. Vol. 21. N° 1. Johns Hopkins University Press, 1-13.
- McNamara, P. (2014) Deontic logic. En: Zalta, E. (ed.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible online: <https://plato.stanford.edu/entries/logic-deontic/> (consulta: 20/06/2020).
- Melchert, C. (1997) *The formation of sunni schools of law*. Nueva York: Brill.
- Mié, F. (2010) Empirismo, conocimiento previo e inducción en Aristóteles, An. Post. A 1. Elenchos. *Rivista di studi sul pensiero antico*. Año XXXI. Fasc. 2, 243-284.
- Molina, L. (2008) Vencedor y vencido. Hāshim b. ‘Abd al-Azīz frente a Ibn Marwān al-Jillīqī. En: Fierro, M. y García Fitz, F. (eds.) *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península ibérica, ss. VIII-XIII)*. Madrid: CSIC, 507-530.
- Neria, Ch. M. (2013) Al-Farabi’s lost commentary on the ethics: new textual evidence. *Arabic sciences and philosophy*. Vol. 23. University of Chicago, 69-99.
- Nielsen, A. (1997) Shurṭa. En: Bosworth, C. E. et al. (ed.) *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. IX. Leiden: Brill, 510-511.
- Osman, A. (1978) *The zāhirī madhhab (3rd/9th-10th/16th century. A textual theory of Islamic law*. Leiden: Brill.
- Osman, A. (2015) Sunna and the zāhirī madhhab. En: Duderija, A. (ed.) *The sunna and its status in Islamic law*. Nueva York: Palgrave MacMillan.
- Parens, J. (2006) *An islamic philosophy of virtuous religions*. Nueva York: State University of New York Press.
- Pascual de Gayangos (1840) *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*. Vol. I. Londres.
- Pellat, Ch. (1991) Mandjanik. En: Bosworth, C. E. et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. VI. Leiden: Brill, 405-406.
- Perlman, M. (1950) Ibn Hazm on the equivalence of proofs. *The Jewish Quarterly Review*. University of Pennsylvania Press, 279-290.
- Peters, F. (1968) *Aristoteles Arabus*. Leiden: Brill.

- Pierce, Ch. (1901) On the logic of drawing history from ancient documents. En: Burks, A. (ed.) (1958) *Collected papers of Charles Sanders Pierce* (pp. 90-164). Vol. 7. Cambridge MA.
- Puerta Vílchez, J. M. (2013a) Ibn Ḥazm: a biographical sketch. En: Adang, C., Fierro, M., Schmidtke, S. (eds.) *Ibn Ḥazm of Cordoba. The life and Works of a controversial thinker*. Leiden: Brill, 3-24.
- Puerta Vílchez, J. M. (2013b) Art and aesthetics in the work of Ibn Ḥazm of Cordoba. En: Adang, C., Fierro, M., Schmidtke, S. (eds.) *Ibn Ḥazm of Cordoba. The life and Works of a controversial thinker*. Leiden: Brill, 253-373.
- Puerta Vílchez, J. M. (2013c) Inventory of Ibn Ḥazm's works. En: Adang, C., Fierro, M., Schmidtke, S. (eds.) *Ibn Ḥazm of Cordoba. The life and Works of a controversial thinker*. Leiden: Brill, 683-760.
- Puig Montada, J. (2005) Philosophy in Andalusia: Ibn Bājjā and Ibn Ṭufayl. En: Adamson, P. y Taylor, R. (eds.) *The Cambridge companion to Arabic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 155-179.
- Puig Montada, J. (1995) Ibn Ḥazm y el estoicismo representado por Seneca. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*. N° 27, 79-96.
- Puig Montada, J. (2001) Reason and reasoning in Ibn Hazm of Cordova. *Studia Islamica*, 92, 165-185.
- Quintana, P. (2021) De la palabra al concepto: notas sobre la terminología de la silogística en Ibn Ḥazm de Córdoba. *Calamus. Revista de la Sociedad Argentina de Estudios Medievales*. Vol. 5.
- Ramón Guerrero, R. (1996) El prólogo del Taqrīb de Ibn Hazm de Córdoba. *Qurtuba. Estudios Andalusíes*.
- Ramón Guerrero, R. (2002) El pensamiento griego en la lógica de Ibn Hazm. Su Kitāb al- Taqrīb. *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*. N° 19, 27-38.
- Ramón Guerrero, R. (2009). Ibn Hazm of Cordova: On Porphyry's Isagoge. *Florilegium Mediaevale*. Brepols Publishers, 525-540.
- Ramón Guerrero, R. (2010) Los inicios de la lógica en al-Andalus: Ibn Hazm de Córdoba. *Revista de Hispanismo Filosófico*. N° 15, 31-42.
- Ramón Guerrero, R. (2013) Aristotle and Ibn Ḥazm. On the logic of the Taqrīb. En Adang, C., Fierro, M., Schmidtke, S. (eds.) *Ibn Ḥazm of Cordova. The life and works of a controversial thinker* (pp. 403-416). Leiden-Boston: Brill.

- Ramón Guerrero, R. (2014) Los Analíticos de Aristóteles en el Taqrīb de Ibn Hazm de Córdoba. *Schede Medievali*. N° 52, 93-106.
- Ramón Guerrero, R. (2014) Recepción de la Ética Nicomaquea en el mundo árabe: la teoría de la virtud en la filosofía islámica. *Studia Graeco-Arabica*. Pisa: ERC Greek into Arabic, 315-334.
- Reckendorf, H. (1986) ‘Ammār b. Yāsir. En: *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. 1. Leiden: Brill, 448.
- Repp, R. C. (2000) ‘Ulamā’. En: Bearmen, P. J. et. al. (eds.) *The encyclopaedia of Islam*. Vol. X. Leiden: Brill, 801-805.
- Rescher, N. (1962) *Al-Farabi: an annotated bibliography*. University of Pittsburgh Press.
- Rescher, N. (1963) *Studies in the history of Arabic logic*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Rescher, N. (1964) *The development of Arabic logic*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Robinson, Ch. (2012) *‘Abd al-Mālik*. Londres: Oneworld.
- Robinson, Ch. (2011) *The rise of Islam, 600-705*. En: Robinson, Ch. (Ed.) *The New Cambridge History of Islam. The formation of the islamic world sixth to eleventh centuries*. Cambridge: Cambridge University Press, 173-225.
- Rosenthal, E. (2009) *Political thought in medieval Islam. An introductory outline*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenthal, F. (2007) *Knowledge triumphant. The concept of knowledge in medieval Islam*. Leiden-Boston: Brill.
- Sabra, A. (2013) A critic of Islamic legal theory. En Adang, C. & Fierro, M. & Schmidtke, S. (eds.) *Ibn Hazm of Cordoba. The life and works of a controversial thinker*. Leiden-Boston: Brill.
- Schacht, J. (1979) *The origins of Muhammadan jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press.
- Schacht, J. (1986) Amān. En: Gibb, H. et. al. (eds.) *The encyclopaedia of islam*. Vol. I. Leiden: Brill, 429-430.
- Schacht, J. (1991) Dāwūd b. ‘Alī b. Khalaf. En: Lewis, B., Pellat, Ch. y Schacht, J. (eds.) *The encyclopaedia of islam*. Leiden: Brill, 182-183.
- Serrano Ruano, D. (2007) Rape in Maliki Legal Doctrine and Practice (8th-15th Centuries C.E.). *Hawwa*. 5 (2-3).

- Serrano Ruano, D. (2008). Doctrina legal sobre la rebelión en juristas andalusíes. En: Fierro, M., García Fitz, F. (comps) *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos*. Madrid: CSIC.
- Smith, R. (1982) What is Aristotelian ecthesis? *History and Philosophy of Logic*. 3: 2, 113-127.
- Smith, R. (1995) Logic. En: Barnes, J. (Ed.) *The Cambridge companion to Aristotle* (pp. 27-65). Cambridge: Cambridge University Press.
- Soravia, B. (2013) A portrait of the ‘ālim as a young man: the formative years of Ibn Ḥazm, 404/1013-413/1029. En: Adang, C., Fierro, M., Schmitdke, S. (eds.) *Ibn Ḥazm of Cordova. The life and works of a controversial thinker* (pp. 25-50). Leiden-Boston: Brill.
- Sourdel, D. (1986) Bayt al-ḥikma. En: Gibb, H. et. al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. I. Leiden: Brill, 1141.
- Street, T. (2004) Arabic Logic. En: Gabbay, D. y Woods, J. (Eds.) *Handbook of the history of logic* (pp. 523-596). Vol. 1. Amsterdam: Elsevier.
- Street, T. (2005) Arabic logic. En: Adamson, P. y Taylor, R. (eds.) *The Cambridge companion to Arabic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 247-265.
- Striker, G. (2002) Perfection and reduction in Aristotle’s Prior Analytics. En: Frede, M. y Striker, G. (eds.) *Rationality in Greek thought* (pp. 203-220). Oxford: Clarendon Press.
- Ullman, M. (2011) *Die Nikomachische Ethik des Aristoteles in arabischer Übersetzung*. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.
- Vagelpohl, U. (2008) *Aristotle’s Rethoric in the east*. Leiden: Brill.
- Vagelpohl, U. (2010) The Prior Analytics in the Syriac and Arabic tradition. *Vivarium*. 48. 1-2, 132-156.
- Van Hoonacker, A. (1900) Le Traité du philosophe syrien Probus sur les Premiers Analytiques d’Aristote. *Journal Asiatique*. 9 [16], 70-116.
- Veccia Vaglieri (1986) Ḥasan b. ‘Alī. En: Lewis, B. et al. (ed.) *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. III. Leiden: Brill, 240-243
- Veyne, P. (2014) *Foucault. Pensamiento y vida*. Buenos Aires: Paidós.
- Veyne, P. (1984) *Cómo se escribe la historia: Foucault revoluciona la historia*. Madrid: Alianza.

- Walzer, R. (1949) New light on Galen's moral philosophy (from a recently discovered Arabic source). *The Classical Quarterly*. Vol. 43. Cambridge University Press, 82-96.
- Walzer, R. (1962) *Greek into Arabic. Essays on Islamic philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wasserstein, D. (1985) *The rise and fall of the Party-Kings: politics and society in Islamic Spain, 1002-1086*. Princeton: Princeton University Press.
- Watson, A. (1977) *The nature of law*. Edinburgo: Edinburgh University Press.