

SEILA DE CASTRO GARCÍA

LAS PENSIONES (*NAFAQĀT*) EN
AL-ANDALUS EN LA ÉPOCA DE TAIFAS:
TRADUCCIÓN Y ESTUDIO DEL
KITĀB AL-NAFAQĀT DE IBN RAŠĪQ
(M. 446/1054)

Tesis doctoral

Directores: María Dolores Rodríguez Gómez
Rachid El Hour Amro



UNIVERSIDAD
DE GRANADA

Escuela de Doctorado de Humanidades, Ciencias Sociales y Jurídicas
Programa de Doctorado en Lenguas, Textos y Contextos
Departamento de Estudios Semíticos
2023

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autor: Seila de Castro García
ISBN: 978-84-1195-278-1
URI: <https://hdl.handle.net/10481/91073>

SUMARIO

AGRADECIMIENTOS	2
RESUMEN	4
SUMMARY	7
INTRODUCCIÓN	9
SIGLAS Y ABREVIATURAS	14
PRIMERA PARTE: ESTUDIO PRELIMINAR	16
1 SOBRE EL AUTOR: IBN RAŠĪQ	17
2 SOBRE LA OBRA: EL <i>KITĀB AL-NAFAQĀT</i>	19
Edición	19
Clasificación de los capítulos según su temática	19
Lenguaje	20
Originalidad de la obra	21
Influencias	23
Fuentes	25
Orientales	26
Occidentales	28
Una obra entre dos épocas	30
Contexto histórico	31
3 ESTUDIO JURÍDICO	35
Matrimonio	35
Legalidad del matrimonio y grados de parentesco	35
Testigos y publicidad del matrimonio	36
Representante legal, capacidad legal y consentimiento	39
Cláusulas del contrato matrimonial y validez del mismo	42
Dote y regalo de bodas	45

Tipos de dote	47
El regalo de bodas: <i>šūra</i> , <i>šawra</i> , <i>yihāz</i> y <i>niħla</i>	49
Regalos del novio (<i>hadiyya</i>)	51
Matrimonios mixtos	52
Consumación	59
La añafaga	60
La añafaga de la esposa	61
<i>Nafaqa</i> , <i>'idda</i> y repudio	67
La añafaga de los hijos	67
<i>Nafaqa</i> de los hijos de esclavos	69
<i>Nafaqa</i> de los progenitores	70
La añafaga de los esclavos	70
La añafaga de los animales	71
El final del matrimonio: divorcio, repudio y sus fórmulas	71
Separación de bienes: ajuar masculino y femenino	75
De la infancia: custodia y tutela	77
Orfandad y matrimonio	80
Del niño expósito (<i>laqīṭ</i>)	80
Miscelánea: dación en prenda (<i>rahn</i>), trabajos remunerados, conducta sexual (<i>al-ŷimā'</i>), aleccionamiento (<i>dirār</i>) y la igualdad entre las mujeres	81
Dación en prenda (<i>rahn</i>)	82
Trabajos remunerados	82
La conducta sexual (<i>al-ŷimā'</i>)	83
Aleccionamiento (<i>dirār</i>)	84
El trato igualitario entre las mujeres	84
SEGUNDA PARTE: TRADUCCIÓN	88

METODOLOGÍA Y CRITERIOS DE TRADUCCIÓN	90
TRADUCCIÓN	92
CONCLUSIONES	236
EPILOGUE	245
BIBLIOGRAFÍA	254
ANEXOS	263
ANEXO 1: GLOSARIO DE TÉRMINOS JURÍDICOS Y DE INDUMENTARIA	265
ANEXO 2: ÍNDICE DE NOMBRES, OBRAS Y LUGARES	288

AGRADECIMIENTOS

Cuando comencé esta tesis doctoral, allá por 2014, creo que nunca llegué a imaginar el gran número de personas que, de una manera u otra, estaría implicada en ella. He de reconocer que el camino ha sido arduo y me ha llevado a labrar senderos que espero otros puedan caminar como he hecho.

Ninguna de estas rutas hubiera sido posible si, a la edad de trece años, mi profesora Lucy no hubiera hablado de la influencia del árabe en la lengua castellana y trazado aquellas pocas palabras que ella conocía en la pizarra. Fue en ese momento en el que decidí que quería estudiar filología y, para desgracia de mi padre, filología árabe.

Ni qué decir tiene que el que hoy dé por concluida esta fase sólo ha sido posible gracias a su apoyo moral y económico, especialmente durante la crisis que nos azotó en 2010, justo antes de comenzar mis estudios de máster. Si él no hubiera dado el visto bueno a todo este galimatías, ninguno de los presentes, de forma física o virtual, estaría leyendo estas líneas. Junto con él, a mi familia, en particular a mi hermano Dani y a mi tía Chari, por interesarse en aquello que me concierne, a pesar de que no siempre entienden qué es exactamente lo que estoy estudiando.

El árabe ha sido una planta que se ha tenido que cuidar y regar de manera constante para que diera flor y fruto, y mis profesores de Salamanca y Granada proporcionaron las semillas adecuadas para que así fuera. Ha sido una lengua caprichosa y difícil, y en mi cabeza siempre recordaré las palabras de Felipe Maíllo a ese respecto: “el árabe no lo dejas, te deja”. Afortunadamente, a pesar de haber sufrido las consecuencias de largos periodos sin tener ningún tipo de contacto con el idioma, he podido cultivar el que es ahora mi jardín de *fiqh*.

De entre todos los maestros que a lo largo de los años han transmitido sus conocimientos en cualquiera de las materias que impartían, debo agradecer a mis directores, Lola y Rachid, su dedicación, apoyo y paciencia, así como su cariño y ánimo cuando la cuesta arriba era demasiado empinada. Si no hubiera sido por Rachid, quien localizó la obra y propuso la idea de estudiar las *nafaqāt*, quizá no hubiera descubierto lo fascinante – y frustrante, en ocasiones – que resulta el derecho islámico. Y, si Lola no hubiera accedido a dirigir, junto con él, esta tesis doctoral, las siguientes páginas estarían, muy probablemente, en blanco.

Junto con ellos, he de agradecer al programa Erasmus Mundus al-Idrisi el haberme concedido la beca de investigación que me llevó a estudiar a la Université Sidi Muhammad Ben Abdellah en la cautivadora – y caótica – ciudad de Fez, y gracias a la cual esta

investigación opta hoy a una mención internacional.

No he de olvidarme del grupo de investigación CABEI, que me acogió como una integrante más del mismo y financió algunos de mis viajes a simposios y congresos nacionales e internacionales.

Además, debo expresar mi infinita gratitud a Mayte Penelas y todo el equipo de la Escuela de Estudios Árabes de Granada que, durante la pandemia, me permitieron acceder a los fondos de la biblioteca. Sin su ayuda, no hubiera podido completar la mayoría de las referencias bibliográficas necesarias para esta investigación, algunas de ellas recién publicadas, como la traducción inglesa y estudio de *al-Muwatta'*, que recibieron y catalogaron inmediatamente para que pudiera consultarla.

Por último, quiero dar las gracias a todos mis amigos, colegas y compañeros de trabajo que han tenido la increíble paciencia de adaptarse y cambiar planes cuando lo he necesitado. Aquellos que me han oído reír y llorar por teléfono, quejarme por notas de audio y leído sobre mi progreso en mensajes de texto. Incontables han sido las ocasiones en las que han creído y confiado en mí y en mis capacidades para ello más que yo misma. Marta, Paula, Rocío, Javi y Coral: gracias. A Matthew Lynn y Sophie Newbould por ayudarme con las correcciones en inglés de la tesis. A mis “familias” de Cardiff y Edimburgo que, desde 2016, me han adoptado y gracias a las que he descubierto la belleza en la lluvia, los días de verano sin ocaso y los inviernos al calor del brasero con una taza de té.

RESUMEN

Esta tesis doctoral presenta un estudio completo y traducción del *Kitāb al-Nafaqāt* del autor andalusí Ibn Rašīq (m. 446/1054). A pesar de que la figura de Ibn Rašīq nos resulta hoy casi desconocida, lo cierto es que fue una figura jurídica de gran importancia desde el siglo XI hasta la época Nazarí. Gran muftí y gran alfaquí de la ciudad de Almería, su trabajo reflejó los cambios que la sociedad andalusí vivió en plena transición entre el Califato de Córdoba y la creación de los primeros Reinos de Taifas. Su trabajo, el *Kitāb al-Nafaqāt*, es considerado un código único por su temática y por extraer la norma jurídica general y plasmarla en un único compendio sobre el derecho de familia islámico de la escuela mālikí del que no existen precedentes en al-Andalus y el Norte de África anteriores al siglo XI.

Así pues, y teniendo esto en cuenta, los contenidos de esta tesis doctoral son los siguientes:

- Una introducción que expone el estado de los estudios de derecho islámico en la Península y las principales obras de referencia e investigadores que han aportado en mayor o menor medida a que este campo sea explorado.
- Estudio del autor y su obra: en la que nos centramos en la figura de Ibn Rašīq y su ciudad de origen, Almería, así como en las principales fuentes que utiliza para componer el *Kitāb al-Nafaqāt* y aquellos autores que, a su vez, emplearon este compendio como referencia en manuscritos posteriores de época Nazarí, como son el *Kitāb Zahrat al-rawḍ fī tajlīs taqdīr al-farḍ* de Ibn Bāq (Almería, m. 763/1362) y *Maqāla fī farḍ al-nafaqāt li-l-zawāyāt al-muṭallaqāt* de Ibn Manzūr (Granada, m. 889/1484).
- Estudio jurídico: en el que se analiza el derecho de familia y todo lo que de éste deriva, como el matrimonio, el repudio, la descendencia y temas misceláneos recogidos en la obra.
- Metodología de la traducción, fuentes y bibliografía de referencia: donde se detallará la estructura de la misma así como las principales fuentes a las que se ha recurrido para realizar esta investigación.
- Traducción: que comprende la traducción completa del árabe al castellano de la obra junto con anotaciones relativas a los personajes que en ella aparecen, términos técnicos, bibliografía de referencia y distintos errores que refleja la edición árabe respecto al manuscrito escurialense.

- Conclusiones: donde se da respuesta a las hipótesis y teorías que han ido surgiendo a lo largo del proceso de traducción y composición del cuerpo jurídico.
- Bibliografía: tanto de fuentes árabes como diccionarios, enciclopedias, libros y artículos consultados.
- Anexo 1: comprende un glosario de terminología jurídica e indumentaria formado por términos que aparecen en el texto árabe.
- Anexo 2: incluye un índice de autores, obras y ciudades citadas.

Podemos afirmar que el *Kitāb al-Nafaqāt* es una composición única de *fiqh* que centra sus páginas en el derecho de familia islámico en al-Andalus hasta el siglo XI. El contenido de sus cuarenta y cuatro capítulos puede dividirse en los diversos grupos de receptores de la añafaga, entre los que destaca la figura de las mujeres, junto con las consecuencias fruto del impago o el incumplimiento de las obligaciones maritales, alcanzando su cenit en la posibilidad de auto-divorcio o de divorcio judicial. Un segundo grupo gira en torno a la infancia y sus derechos y deberes; y un tercero, considerado como misceláneo, que engloba otros aspectos diferentes a los anteriores, desarrollados en nuestro estudio, como serían los esclavos, los progenitores, la dación en prenda, los bienes habices y los comportamientos sociales.

Este manual fue considerado por otros hombres de leyes como una referencia y dejó su huella en composiciones jurídicas posteriores en época Nazarí, como Ibn Bāq e Ibn Manzūr. Sin duda, éstas fueron sólo dos de las obras conservadas que emplean como guía el *Kitāb al-Nafaqāt* y lo consideran una obra a la que recurrir por contener información fiable y contrastada. Sin embargo, y lamentablemente, carecemos de cualquier otro manuscrito que pudiera respaldar esta teoría sobre una tendencia andalusí hacia la elaboración de manuales sobre derecho de familia, puesto que mucha de la producción escrita se ha perdido o fue quemada tras la toma de Granada en 1492.

La prosa es concisa y precisa a lo largo de las páginas, dejando apenas espacio para que el autor exprese su visión u opinión acerca de los asuntos expuestos. Como compendio de derecho, no ambiciona ser una obra literaria sino una fuente de información fiable para el lector especialista en los múltiples escenarios a los que pueda hacer frente en el día a día.

Por último, se ha de considerar el *Kitāb al-Nafaqāt* como una obra pionera en estudios de género y estudios de la mujer, sin olvidar la inclusión que la misma hace de otros grupos marginados, dotándoles de una voz que otras fuentes mālikíes silencian o directamente omiten.

SUMMARY

This dissertation introduces the study and translation of the *Kitāb al-Nafaqāt* by Ibn Rašīq (Almeria, m. 446/1054). Despite his persona being practically unknown today, he was one of the main and most important juridical figures in al-Andalus from the Taifa Kingdoms to the Nasrid Period, becoming one of the great muftis and great alfaquis in Almeria in the Eleventh century. His work displays the changes al-Andalus' society faced during the transition between the Caliphate of Cordoba and the rise of the first Taifa Kingdoms. His compilation, *Kitāb al-Nafaqāt*, can be considered as a unique *mālikī* composition, due to its content and the summary of the Legal standard in Islamic Family Law. To date, this is the first and only translation ever attempted of his codex and most probably the only translation of a legal text that focuses on the pensions and Family Law.

Having considered this, I proceed to introduce the contents of this dissertation:

- A concise introduction to the topic through the decades of study of Islamic Law in Spain, including a brief mention to those researchers and their contributions to this particular field of study.
- The author and his work: we will focus on Ibn Rašīq, his origins and the main sources he used as a reference to write the *Kitāb al-Nafaqāt* as well as the influence this particular manuscript had on other jurists and compositions, especially over the Nasrid period, such as Ibn Bāq's *Kitāb Zahrat al-rawḍ fī tajlīs taqdīr al-farḍ* and Ibn Manzūr's *Maqāla fī farḍ al-nafaqāt li-l-zawyāt al-muṭallaqāt*.
- Juridical study: where we will analyse each of the aspects compiled in the *Kitāb al-Nafaqāt*, such as marriage, dowry, pension, divorce, children and some other miscellaneous topics included within its 44 chapters.
- Translation methodology, including Arabic sources, works cited and main references utilised along with the criteria used and its structure.
- Translation: comprises a complete translation from Arabic to Spanish and footnotes with additional information intended to assist the reader throughout its pages.
- Epilogue and conclusions: where I aim to provide answers to some of the questions that arose whilst the translation and the study were being completed.
- Works cited: including Arabic sources, encyclopedias, dictionaries, books, journals and papers used to support the writing of this dissertation.

- Appendix 1: comprises a glossary with legal terminology and common attire in the Middle Ages.
- Appendix 2: including all authors, works and locations mentioned in this thesis.

We can clearly state the *Kitāb al-Nafaqāt* is a unique composition of *fiqh* which focuses on Islamic Family Law up to the Eleventh century al-Andalus. The contents of the forty four chapters are to be divided in different groups of recipients of the pensions, among which the most important are those in relation to the wife and her rights and obligations within the marriage, and the legal consequences at the end of it. A second block revolves around children and their rights, and a third one can be considered miscellaneous and includes any other aspect developed in the study, such as slaves, elderly family members, pious donations, social behaviours, ...

This manual was highly regarded by other Law experts and left its mark in later Family Law compositions in the Nasrid period such as Ibn Bāq's *Kitāb Zahrat al-rawḍ fī tajlīs taqdīr al-farḍ* and Ibn Manẓūr's *Maqāla fī farḍ al-nafaqāt li-l-zawāyāt al-muṭallaqāt*. It is without a doubt these two were only some of the works that used the *Kitāb al-Nafaqāt* as a source of reliable information however, and regrettably, any other juridical manuscripts that would support this theory and create a continuum of Family Law manuals have been lost after these many centuries, some of them probably burnt after the Christians conquered Granada in 1492.

The prose throughout the pages is precise and concise, leaving no room for the author's personal vision or opinion on a certain topic. As a legal composition, its intention does not lie in being a literary work but to provide accurate information to the reader as a guide towards the many different situations a judge or alfaqui could face on a daily basis.

Lastly, this can be considered a pioneer work on Gender and Women's Studies, not to mention marginalised groups, who find their space among the chapters and to whom Ibn Raṣīq provides with a voice some other Mālikī works silence or simply omit.

INTRODUCCIÓN

Muchas son las fuentes de literatura jurídica que, a lo largo de los siglos, se han escrito, conservado y, desgraciadamente, perdido. Desde tratados jurídicos pasando por compilaciones de fetuas, manuales, actas notariales, sentencias judiciales y un largo etcétera que hoy pueblan muchas estanterías de bibliotecas y archivos y que, sorprendentemente, continúan sin haber sido propiamente estudiadas y traducidas a alguna de las principales lenguas europeas.

Tras el auge del orientalismo y la expansión colonialista en el Norte de África y Oriente Medio allá por el siglo XIX y principios del siglo XX, muchos fueron quienes mostraron su interés por las lenguas semíticas y, en particular, por el árabe y su historia. Sus trabajos siguen teniendo, a día de hoy, la misma relevancia de antaño y son de ineludible referencia en la presente tesis doctoral. Figuras como Dozy, Lane, Brockelmann, del Nido y Torres, Santillana, Fagnan, Kazimirski y Perron continúan fascinando por la dedicación y la avidez con la que tradujeron y compilaron manuales y diccionarios con los pocos recursos con los que, por aquellos tiempos, contaban.

En la Península, los estudios dedicados a al-Andalus son numerosos y exhaustivos aunque se ha de reconocer que aquellos dedicados al derecho islámico únicamente se han desarrollado con más perseverancia en los últimos cincuenta años de manos de Chalmeta, Fierro, Zomeño, Marín, Martos Quesada, Cano, Arcas Campoy, de la Puente, Serrano, El Hour, Rodríguez Gómez, Maíllo Salgado o Vidal Castro, entre otros muchos, quienes, a su vez, han seguido la estela de un reducido grupo de estudiosos – Asín Palacios, Martínez Antuña, del Nido y Torres, Bosch Vilá o López Ortíz – a quienes consideramos pioneros en el estudio del derecho islámico y cuyas publicaciones han ayudado a historiadores, sociólogos y arqueólogos a rellenar vacíos con detalles y normativas que acompañaban a la población local a la vez que evolucionaban con ella.

Las fuentes jurídicas andalusíes, pues, complementan la Historia del sur peninsular y el norte de África; si bien es cierto que su labor no es la de deleitar al lector, sino de informar, y de caracterizarse por ser extremadamente precisas y emplear un vocabulario muy concreto y específico que perdura a través de los siglos, son, a su vez el mejor reflejo de las necesidades y las inquietudes de los habitantes a los que protegen, resultando particularmente útiles a investigadores de otras disciplinas aquellos fragmentos que hablan de los pesos y monedas; de la vivienda y sus distintos propietarios; y del ajuar y la indumentaria de los ciudadanos.

Con esto en cuenta, el trabajo que aquí nos ocupa, el *Kitāb al-Nafaqāt* del almeriense

Ibn Rašīq, no es una excepción en cuanto al lenguaje – en ocasiones oscuro – y a su precisión. Esta precisión, en concreto, invita a omitir detalles que, para otros hombres de leyes, se sobreentienden pero que, para el investigador, resultan toda una odisea dentro de un cuasi infinito mar de posibilidades. En particular, en cuanto a los nombres – o a la ausencia de los mismos – de los personajes a los que se hace mención; a la falta de enunciación sobre quién habla o narra tal o cual asunto; o al uso continuado de pronombres posesivos que remontan a un sujeto ubicado a varios párrafos de distancia. Sin embargo, esta obra de unas 170 páginas, y que podríamos clasificar como un estudio monográfico de carácter jurídico¹, destaca por su temática centrada en las añafagas y el derecho de familia, algo que la hace especialmente única y permite a quienes se aproximan a ella presenciar la gran variedad no sólo de los casos expuestos, sino también la riqueza léxica en cuanto a indumentaria, alimentación y ajuares se refiere. Así, durante el proceso de traducción y el hacer frente a los cientos de términos derivados de los mismos, se consideró oportuno añadir un pequeño glosario al final de la misma con su traducción o descripción más aproximada con el fin de hacerla lo más asequible posible al lector.

La ausencia de trabajos previos sobre esta temática con los que comparar este código hace particularmente difícil el averiguar si este tipo de literatura jurídica era frecuente y el autor, en este caso, actúa como mero seguidor de una tendencia que podría ser de origen andalusí. Sí que, por ejemplo, contamos con dos obras posteriores, una almeriense – el *Kitāb Zahrat al-rawḍ fī tajlīs taqdīr al-farḍ* de Ibn Bāq² – y otra granadina – *Maqāla fī farḍ al-nafaqāt li-l-zawāyāt al-muṭallaqāt* de Abū ‘Amr b. Manzūr al-Qaysī al-Garnāṭī³ – de los siglos XIV y XV respectivamente que emplean, para su composición, fuentes orientales y andalusíes del mismo modo que también sirvieron de referente para el *Kitāb al-Nafaqāt* de Ibn Rašīq y para las que él funciona como un eslabón más en la extensa cadena de transmisión.

Ya en 1933, Martínez Antuña anticipaba haber encontrado una copia manuscrita de la misma, del siglo XIII, entre las colecciones de El Escorial y se asombraba de los detalles que

-
- 1 Según la clasificación de las obras jurídicas andalusíes realizada por Arcas Campoy, el *Kitāb al-Nafaqāt* entraría dentro del grupo de las “obras jurídicas generales o monográficas de carácter teórico” ya que, antes que la opinión personal, expone las formulaciones de los grandes sabios de la escuela sin prestar especial atención a la práctica local o la costumbre, únicamente incluyendo estas en casos como el regalo de bodas, los pesos y medidas y el ajuar y mobiliario doméstico. En: Arcas Campoy, M. “Teoría y práctica del *fiqh* en la Granada nazarí: fuentes, estudios y algunas conclusiones” en Castillo Castillo (ed.) *Estudios Nazaríes. Al-Mudun*. Granada: Universidad, 1997. pp. 16-20.
 - 2 Ibn Bāq. *Kitāb Zahrat al-rawḍ fī tajlīs taqdīr al-farḍ*. Edición y estudio de Rachid El Hour. Madrid: CSIC, 2003.
 - 3 Abū ‘Amr b. Manzūr al-Qaysī al-Garnāṭī. *Maqāla fī farḍ al-nafaqāt li-l-zawāyāt al-muṭallaqāt*. Edición y estudio de Ḥayā Qāra Tánger: Dār al-Ḥadīṯ al-Katāniya, 2019. En su edición, Qāra añade la denominación “al-Mālaqī” en lugar de “al-Garnāṭī”.

este “libro de las anafacas”, como él lo llamaba, contenía⁴. Sin embargo, y a pesar de haber expresado su interés, la obra pasa desapercibida durante casi cien años hasta que en 2012 dos investigadores marroquíes deciden editar la copia escurialense y publicarla⁵. Es esta edición la que se ha decidido traducir y estudiar en profundidad, cerrando con ello el círculo que la curiosidad por dicha obra jurídica suscitó en el monje agustino a principios del siglo XX.

Es esta unicidad de la obra la que ha motivado su estudio y traducción pues, como se ha dicho, no existen traducciones – no sólo en castellano sino en otras lenguas occidentales – de la misma, como tampoco las hay de ningún otro trabajo sobre añafagas, a fecha de hoy. Sí que contamos con algunos estudios, como el que Rachid El Hour hizo con la edición del manuscrito de Ibn Bāq en 2003, y el estudio y traducción parcial que Martínez Antuña realiza del *Maqāla fī fard al-nafaqāt li-l-zawýāt al-muṭallaqāt* de Abū ‘Amr b. Manzūr al-Qaysī al-Garnāfī y que titula “Ordenanza de un cadí granadino para los habitantes del valle de Lecrín”.

Al ser ambas dos obras de época nazarí y considerando la ferviente actividad política que experimentan los últimos enclaves andalusíes, con múltiples conquistas y pérdidas de territorio, ascensos y derrocamientos de las esferas del poder, parecía de lo más apropiado ampliar el espectro temporal y traducir esta interesantísima obra del siglo XI, arrojando así un poco de luz sobre el funcionamiento y la administración de justicia en la región de Almería, con cierto nivel de extensión a la ciudad de Córdoba, y centrarnos únicamente en el derecho de familia y lo que de él deriva.

Bien sabido es para todo aquel que haya tenido el valor de enfrentarse a un texto de *fiqh*, la complejidad del mismo y la inmensa cantidad de recursos para abordarlo que el investigador precisa, así como un dominio de la lengua árabe para poder dotar de sentido a todo el conjunto. Dicho esto, al comenzar la presente tesis obvié todo lo mencionado en este párrafo y me vi en lucha cuerpo a cuerpo con un texto que no tenía sentido alguno, ni siquiera traduciendo palabra a palabra. La derrota parecía asegurada y, aunque sorprendentemente nunca consideré tirar la toalla, por casualidades del destino, encontré en mis manos una traducción del *Mujtaṣar* de Jalīl realizada por Perron⁶ que me abrió los ojos y que ha resultado clave para todo el progreso posterior, junto con la ayuda de decenas de diccionarios,

4 Martínez Antuña. “Ordenanza de un cadí granadino para los habitantes del valle de Lecrín”. En *Anuario de Historia del Derecho Español*, X (1933). pp. 124-7.

5 Ibn Rašīq, Abū ‘Umar Aḥmad. *Kitāb al-Nafaqāt*. Rabat: al-Maʿlīs al-‘Ilmī al-A‘lā, 2012. ‘Abd al-Salām al-Ŷa‘māfī y Riḍwān al-Ḥaḍrī (eds).

6 Jalīl b. Ishāq. *Mujtaṣar*. Paris: Imprimerie Nationale. 1849. 4 vols. Traducción M. Perron. *Précis de jurisprudence musulmane*.

principalmente el de Maíllo Salgado⁷, así como glosarios de indumentaria, destacando el de Dozy⁸, y manuales como los de Milliot⁹ y Santillana¹⁰.

Nos centraremos con más profundidad en los criterios, metodología y fuentes empleadas en la traducción en un apartado antesala de la misma por lo que, a continuación, se procede a analizar los contenidos de la tesis doctoral que nos ocupa.

7 Maíllo Salgado, F. *Diccionario de derecho islámico*. Gijón: Trea, 2005.

8 Dozy, R. *Dictionnaire détaillé des Noms des Vêtements chez les Arabes*. Ámsterdam: Jean Müller, 1845.

9 Milliot, L. *Introduction a l'étude du droit musulman*. París: Sirey, 1959.

10 Santillana, David. *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*. Roma: Istituto per l'Oriente, 1926. 2 Vols.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

BA – Enciclopedia de la cultura andalusí. Biblioteca de al-Andalus

CABEI – Ciudades Andaluzas Bajo El Islam

CSIC – Consejo Superior de Investigaciones Científicas

EI² - Encyclopaedia of Islam New Edition

HATA – Historia de Autores y Transmisores Andalusíes

MEAH – Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos

**PRIMERA PARTE:
ESTUDIO PRELIMINAR**

1 SOBRE EL AUTOR: IBN RAŠĪQ

VIDA Y OBRAS

A pesar de la importancia de la obra de Ibn Rašīq, poca es la información que ha trascendido hasta nuestros días sobre su persona y su origen. Así, las fuentes¹¹ coinciden en que su nombre completo es Abū ʿUmar Aḥmad b. Rašīq al-Taglibī, originario de Pechina, Almería, y perteneciente a la ilustre familia de los Banū Rašīq, quien, según informa Ibn Baškuwāl¹², era *mawlā* de los Banū Taglib. Después de su formación intelectual y académica, de la que no tenemos datos, se trasladó a Almería donde comenzó a asumir cargos de cierta responsabilidad. En sus primeros años fue *mušāwar* o consejero del cadí por su gran dominio del *fiqh* y del hadiz, ejerciendo, con casi toda seguridad, de notario, ya que ésta era una de las tareas del *mušāwar*, como también lo era la de emitir fetuas. Tras esto, desarrolló su carrera hasta convertirse en un gran muftí y un gran alfaquí de la ciudad de Almería¹³.

Sobre sus cualidades y trascendencia, el Qāḍī ʿIyāḍ cuenta que era una persona sabia y que emitía fetuas de gran calidad a quien Ḥaḡyāy al-Maʿmūnī y otros alfaquíes de Almería recurrían con frecuencia, sobre todo aquellas relacionadas con el derecho de familia. Ibn Farḡūn añade: tenía una gran memoria, siendo jurista, escritor y poeta, experto en añafagas y custodias para las que emitía fetuas que redactaba de manera clara¹⁴. Falleció en Almería en el año 446/1054.

Entre las obras que se conservan de este autor, se encuentran:

- *Kitāb al-Nafaqāt* “Libro de las pensiones” o *al-Nafaqāt wa-l-ḥaḍānāt wa-asbāb al-zawýāt* “Las pensiones, las custodias de menores y los medios para la manutención de las esposas” relacionado con estos y otros asuntos englobados dentro del derecho de familia *mālikī*. A pesar de encontrar dos títulos distintos, se puede afirmar que se trata de la misma obra, localizada en El Escorial bajo el número de manuscrito 1155 y de la que se hará un estudio más detallado en el siguiente apartado.

- *Kitāb taljīs al-qawl fī l-akyāl wa-l-awzān wa-l-nuṣub al-šaʿriya* “Libro del resumen

11 Fierro, M (dir.) *HATA*, Vol. III. FIQH, p. 117 – Entrada 401, en la que se indica su nombre completo y se hace referencia a la *BA*, junto con una breve reseña a sus obras conocidas y las distintas indexaciones de los manuscritos conservados; y *HATA*, vol. XI ASTRONOMÍA, p. 25 – entrada 45.

12 Ibn Baškuwāl. *Kitāb al-Šila fī taʾrīj ʿulamāʾ al-Andalus*. Túnez: Dār al-Garb al-Islāmī, 2010, vol. 1, p. 96, Entrada nº 114. Cabe mencionar que la *kunya* de Ibn Rašīq en la obra es “al-Ṭaʿlabī”, que el editor corrige en un apunte a pie de página por “al-Taglibī”.

13 Velázquez Basanta. “Ibn Rašīq al-Taglibī, Abū ʿUmar” en Lirola Delgado, J. (Ed.) *Enciclopedia de al-Andalus* Vol. 4 de Ibn al-Labbana a Ibn Kurz. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2006. pp. 456-9.

14 Ibn Rašīq. *Kitāb al-Nafaqāt*. Ed. ʿAbd al-Salām al-Ŷaʿmāṭī y Riḍwān al-Ḥaḍrī. Rabat: al-Maʿlīs al-ʿIlmī al-Aʿlā, 2012. p. 40. Comentario de los editores en el estudio preliminar de la edición

acerca de las medidas, los pesos y las proporciones legales”. Conservada en la Biblioteca Nacional de Rabat con el número 416 Q, este manuscrito se ubica dentro de un códice que contiene otros cinco trabajos de diversos autores pero que comparten una misma temática, como son las medidas (*al-maqādīr*). *HATA* clasifica esta obra bajo el nombre *al- Maqādīr*, pero coinciden tanto la localización como el número del manuscrito por lo que se concluye que este códice tiene dos títulos¹⁵.

- *Muqaddimat Ibn Rašīq fī l-maqādīr* “Introducción de Ibn Rašīq acerca de las medidas”. Este tercer manuscrito, mencionado por Velázquez Basanta, se halla dentro del códice arriba indicado. Según el arabista, esta introducción a los pesos y medidas sería el prólogo del manuscrito precedente, habiéndose conservado solamente esta introducción y el resumen anterior de lo que se intuye era una obra mucho más completa¹⁶.

15 Fierro, M (dir.). *HATA*, vol. XI ASTRONOMÍA, p. 25 – entrada 45.

16 Velázquez Basanta. “Ibn Rašīq al-Taglibī, Abū ‘Umar” ... p. 459.

2. SOBRE LA OBRA: EL *KITĀB AL-NAFAQĀT*

Edición

La presente edición del *Kitāb al-Nafaqāt* ha sido publicada en el año 2012 en Rabat por los doctores marroquíes ʿAbd al-Salām al-Ŷaʿmāṭī y Riḍwān al-Ḥaḍrī, ambos con una extensa carrera investigadora y dedicados a la Historia y Civilización del Occidente islámico.

Para su edición, han empleado un único manuscrito localizado en El Escorial nº 1155, de 41 folios y datado del año 1314-5; y la obra de Ibn Bāq, *Zahrāt al-rawḍ*, puesto que las similitudes entre ambas son más que evidentes, como se verá en apartados posteriores.

Por último, Velázquez Basanta señala que existe otra copia manuscrita de la obra de Ibn Rašīq en la British Library nº 262/3 pero que los editores no indican haber usado durante el proceso de investigación para cotejar ambos trabajos¹⁷.

Si bien es cierto que la edición es muy completa y que la caligrafía resulta legible en su mayor parte, existen ciertos pasajes o palabras clasificadas como “borrosas” por los investigadores, como es el caso de las páginas 115, 133 y 233 de la edición árabe en las que he reconstruido tales pasajes recurriendo a las principales fuentes a las que el autor hacía referencia en ese momento, tarea que no ha resultado sencilla ya que, en ocasiones, Ibn Rašīq ha parafraseado la información de la fuente, lo que me ha obligado a incluir la cita más aproximada dentro del contexto y el asunto tratado.

Junto con esto, también existen en la edición errores tipográficos, algunos de ellos de fácil detección y otros que han supuesto una tarea ardua y largas sesiones de consultas en diccionarios, fuentes y manuales para concluir que dicho vocablo no está registrado, como se aprecia en las páginas 75, 143, 174, 203, 205, 210 y 219 del texto árabe.

Clasificación de los capítulos según su temática

A pesar de ser un trabajo de carácter monográfico, la diversidad de los asuntos tratados y expuestos en el *Kitāb al-Nafaqāt* permiten que sus capítulos puedan agruparse de la siguiente manera según su temática.

–La añafaga de la esposa (1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 19 y 31).

–La *nafaqa* del hijo (7, 15, 16, 17, 18, 21 y 22).

–La manutención de los esclavos, sus esposas e hijos (12, 13, 18, 24, 27 y 33).

¹⁷ Velázquez Basanta, F. “Abū ʿUmar Ibn Rašīq al-Taglibī” en *BA*, Vol. 4, 2006. p. 457.

- La pensión de los huérfanos (18, 19 y 24).
- La *nafaqa* de los padres (18).
- El mantenimiento y cuidado de los animales (26).
- Lo relativo a la dote (10, 34, 35, 36, 37 y 38).
- Sobre el regalo de bodas (32 y 39).
- Acerca del divorcio y/o las segundas nupcias (13, 14, 15, 20, 21, 28, 37 y 38).
- Sobre los esclavos (12, 18, 20, 24, 26, 27, 33 y 36).
- Acerca de la lactancia y las nodrizas (16, 22 y 23).
- Sobre la custodia y/o el tutor legal (16, 18, 19 y 20).
- Las cláusulas de los contratos matrimoniales (40, 41, 42, 43 y 44).
- La dación en prenda (25).
- La institución de bienes habices y legados (27).
- El comportamiento sexual lícito (30).
- El recato (29).
- El aleccionamiento y las discusiones entre los cónyuges (3 y 28).

Estas temáticas y el contenido de los capítulos se desarrollarán más pormenorizadamente en el estudio jurídico incluido en este trabajo.

El lenguaje del *Kitāb al-Nafaqāt*

A diferencia de otras obras jurídicas, basadas en el sistema pregunta-respuesta o en compilaciones de fetuas, el *Kitāb al-Nafaqāt* recurrirá a un sistema similar al de *al-Muwatta'* o el de *al-Mudawwana* por el que todos sus párrafos son iniciados con el verbo *qāla* “dijo”, principalmente en tercera persona del singular y, algunas veces, en tercera persona del plural, seguido del nombre o nombres de la figura jurídica de la que se toma o se quiere transmitir la información o del título de una obra. En otras ocasiones, el verbo de inicio es *rawā* “transmitió” y, en un reducido número, el párrafo comienza con el verbo *kataba* “escribió”.

El lenguaje de toda la obra es extremadamente conciso, preciso y sin licencias literarias puesto que su función reside en informar y no en deleitar a aquellos que acceden a una obra

jurídica. Tampoco parece importar la repetición constante de los verbos usados para transmitir el saber de la escuela o el reutilizar algunos párrafos, como sucede en las páginas 115 y 117; 211 y 215; 209 y 215.

Por último, en caso de diferencias de opinión entre las diversas fuentes mālīkīes, Ibn Rašīq decide no tomar parte y deja en manos del lector la decisión, apelando al buen juicio y a la guía de Dios.

Originalidad de la obra

La originalidad de la obra reside en el contenido de sus capítulos, es decir, la exclusividad de centrarse no sólo en el derecho de familia sino en las añafagas y todo lo que ello engloba. Para aquellos investigadores que hayan trabajado con obras de derecho islámico, o que hayan accedido a algunas de las principales fuentes de la escuela mālīkī, por norma general, éstas se organizan en capítulos o libros de temáticas que engloban desde el rezo y la purificación ritual hasta las ventas y los castigos y aplicación de talión, por nombrar algunos, siendo todas ellas particularmente extensas – quizá con algunas excepciones como la *Risāla* de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī¹⁸, con un número de páginas similar al del *Kitāb al-Nafaqāt* o la *Tuḥfat al-ḥukkām* de Ibn ‘Āsim¹⁹– y especialmente densas en cuanto a su modo de narración y transmisión de las enseñanzas de la escuela.

Así pues, nos encontramos frente a un escrito cuya finalidad es informar al lector de la práctica jurídica más apropiada sobre un asunto en particular o sobre un problema concreto que concierne, principalmente, a las mujeres o a los hijos. Con ello, podemos clasificar este trabajo como una producción jurídica monográfica de carácter teórico. Como cualquier otra obra de *fiqh*, precisará de fuentes y transmisores fidedignos para cumplir con su propósito inicial y para ello recurrirá a las enseñanzas de la escuela que se han ido transmitiendo durante varias generaciones, por lo que el contenido de la misma no es particularmente novedoso pero sí lo es el haber extraído la información más relevante a este respecto de otras obras jurídicas, como veremos más adelante, y crear un trabajo únicamente sobre *nafaqāt*.

Aunque es posible que existieran otras obras sobre añafagas, buena parte de ellas deben haberse perdido o seguir a la espera de ser descubiertas. Con ello, encontramos sólo dos trabajos previos a la obra que nos ocupa editados bajo un mismo título o similar, *Kitāb al-Nafaqāt*, el más antiguo conservado escrito por al-Jaṣṣāf²⁰ (Iraq, m. 261/874), seguidor de la

18 Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh. *Risāla fī-l-fiqh*. Madrid: Trotta, 1993. Traducción de Jesús Riosalido.

19 Ibn ‘Āsim. *Tuḥfat al-ḥukkām fī nukat al-‘uqūd wa-l-aḥkām*. Beirut: Dār Kutub al-‘Ilmiyya, 2000. 2 vols.

20 Al-Jaṣṣāf, Abū-Bakr Aḥmad Ibn ‘Umar. *Kitāb al-Nafaqāt*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1984.

escuela ḥanafī, de unas cien páginas de extensión; seguida por la obra homónima del iraquí y seguidor de la doctrina šafi ĩ, al-Māwardī²¹ (Basora, m. 450/1058), con una estructura similar a la de Ibn Rašīq, pero que no nos detendremos a analizar en este estudio.

Ibn Rašīq, en su misión de compilador de fetuas y puntos de vista, rara vez interviene dando su opinión salvo en una página en concreto, la 111, en la que, ante el caso de una mujer que sufre un aborto y alega que el feto continúa muerto dentro de ella, decide escribir a “algunos sabios de la ciudad de Córdoba” – en este caso a Abū Muḥammad b. Daḥḥūn – para preguntarle si el marido debía seguir pagando la pensión a la mujer a la que había repudiado previamente tras haber esperado un año a que ese hijo naciera. El caso no sólo fue comentado por el alfaquí cordobés, sino que también llegó a oídos de otro alfaquí, Ibn al-Šaqqāq, también afincado en la ciudad de Córdoba, quien añadió que la mujer debía concluir su *'idda* para poder cerrar la situación.

Este párrafo resulta clave en cuanto a la contextualización de la obra, como veremos en un próximo apartado, y nos muestra cómo el derecho islámico es una ciencia viva, fruto de la evolución de la sociedad y la incuestionable extensión de los territorios bajo el islam. Así, la principal hipótesis que se ha barajado respecto a por qué es o ha sido necesario redactar trabajos de *fiqh* tan concretos viene dada por los diversos marcos geográficos en los que el islam se encuentra, los diferentes climas, las costumbres y tradiciones locales, los cambiantes pesos y medidas y las exigencias de la población, es decir, desde los inicios del islam hasta el siglo XI, la moneda ha sufrido infinitud de ajustes y cambios a través de quien o quienes tuvieran el control del territorio. De la misma manera, las necesidades de vestido y alimentación varían si la familia vive en una zona de montaña o costera, árida o húmeda. Es en estos dos campos en particular en los que Ibn Rašīq se detiene y decide incluir puntos de vista andalusíes, principalmente recurriendo a las opiniones y comentarios de Ibn Ḥabīb, estableciendo la cantidad de la asignación de la añafaga para la mujer, los condimentos, frutas, verduras y similares que se incluirían dentro de los considerados obligatorios para el marido y el ajuar para la casa, como se ve en el capítulo segundo²². En éste, se incluye el cahíz cordobés como principal medida de referencia, equivalente a cuarenta y cuatro almudes del Profeta, junto con el resto de medidas y pesos en otros lugares como Egipto.

Así pues, si la principal función de la obra es la divulgación de lo establecido por la doctrina mālikí, no sería de extrañar que trabajos similares hubieran surgido no sólo en al-Andalus sino también en el Norte de África y el extremo Oriente.

21 Al-Māwardī, Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb. *Kitāb al-Riḍā' wa-Kitāb al-Nafaqāt*. La Meca: Ḍāmi' Umm al-Qurā, 1984. 2 vols.

22 Páginas 69-78 de la edición árabe.

La segunda de las hipótesis sería que los alfaquíes y muftíes redactaban o dictaban estos compendios como material de estudio para sus pupilos o como pequeño manual al que recurrir en caso de duda cuando los cadíes habían de dictar sentencia, de ahí que nuestro libro de las añafagas contenga tantas y tan diferentes casuísticas dentro de una misma temática. Podría ser, también, que se motivara a los jueces y a otros jurisconsultos a hacer *iytihād* y *qiyās*, ya que muchos casos podían ser similares pero incurrían en ligeras variantes no registradas previamente. Esta opción resulta plausible si consideramos que, en caso de duda, los sabios recurren a otras personas para preguntar cuál es la mejor manera de obrar en tal o cual circunstancia – como hemos visto en párrafos anteriores – lo que genera una red de correspondencia legal que, de no unirse en un tomo, se perdería de cara a las generaciones venideras.

Una última hipótesis que no resulta particularmente plausible es la idea de que los autores escriben libros de *nafaqāt* meramente para ser recordados o admirados tras su muerte. La razón por la que esta idea se resquebraja es, claramente, la ausencia del uso de la primera persona del singular en toda la obra y la falta de involucración de Ibn Rašīq en el resultado de la misma, salvo la contada excepción de la que ya hemos hablado.

A pesar de que esta última opción se ha descartado por razones obvias, su autor y su trabajo sí que recibieron una atención, quizá inesperada, tras su muerte. Con ello, se procede a mencionar aquellos escritos producidos después del siglo XI para los que el *Kitāb al-Nafaqāt* funciona como una referencia sólida.

Influencias del *Kitāb al-Nafaqāt*

De entre quizá algunas otras, sólo dos son las fuentes conservadas que emplean y hacen referencia al *Kitāb al-Nafaqāt* de manera directa.

La primera de ellas es el *Kitāb Zahrat al-rawḍ fī tajlīs taqdīr al-farḍ* de Ibn Bāq (Almería, m. 763/1362), cuya edición y estudio han sido publicados por Rachid El Hour en el año 2003²³. Ya en el estudio de la obra, El Hour presenta a Ibn Rašīq como una de las fuentes para el *Zahrat al-rawḍ*, aunque erróneamente, y por ausencia de más datos sobre el mismo, se le incluye dentro de las fuentes tunecinas del siglo XIII y no como una referencia andalusí del siglo XI. No debemos de olvidar que la biografía de Ibn Rašīq que Velázquez Basanta incluye en la *Biblioteca de al-Andalus* no se completa hasta el año 2006²⁴ y que no es hasta el año 2012 cuando la edición en torno a la que gira esta tesis doctoral es publicada. Gracias a esta

23 Ibn Bāq. *Kitāb Zahrat al-rawḍ fī tajlīs taqdīr al-farḍ*. Edición y estudio de Rachid El Hour. Madrid: CSIC, 2003.

24 Velázquez Basanta, F. “Abū ‘Umar Ibn Rašīq al-Taglibī” en *BA*, Vol. 4, 2006. pp. 456-9.

edición y al gran trabajo que los investigadores ‘Abd al-Salām al-Ŷa‘māī y Riḍwān al-Ḥaḍrī han hecho cotejando ambos trabajos, se puede afirmar sin ninguna duda que Ibn Bāq no sólo conocía el *Kitāb al-Nafaqāt*, sino que fue la base sobre la que desarrolló los diez capítulos que conforman su compendio jurídico. Los editores del manuscrito han sido capaces de localizar al menos 142 extractos – sean párrafos u oraciones – que se repiten sin cambio o que están redactados con ligeras modificaciones. La principal diferencia entre ambas obras reside en la importancia que el autor nazarí da a los pesos y medidas – no debemos olvidar que Ibn Bāq ejerció de *fāriḍ* o experto en los pagos y obligaciones²⁵ –; en utilizar la primera persona para dar su opinión al respecto de cualquiera de los asuntos tratados²⁶ y en añadir un capítulo dedicado a la entrada al baño público, junto con sus normas²⁷.

Una segunda obra sobre *nafaqāt* es *Maqāla fī farḍ al-nafaqāt li-l-zawyāt al-muḥallaqāt* del granadino Abū ‘Amr b. Manzūr al-Qaysī al-Garnāī²⁸ (Granada, m. 889/ 1484) publicada por la investigadora marroquí Ḥayā Qāra en 2019²⁹ y estudiada y traducida parcialmente por Martínez Antuña en 1933³⁰. En este trabajo, también de época nazarí, tal como señala el agustino, Abū ‘Amr b. Manzūr va a desarrollar todo aquello relacionado con los menores impúberes superando “en precisión y detalles a la obra del jurisconsulto almeriense³¹”. Además, indica, al cotejar ambas obras resulta difícil pensar que el granadino no conociera la obra de Ibn Rašīq aunque su finalidad fuera atajar un problema concreto surgido en la región del Valle de Lecrín³². La *Maqāla fī farḍ*, también a diferencia del *Kitāb al-Nafaqāt*, va a emplear de manera más común la primera persona del singular. El autor principalmente usará “qultu” al inicio de la frase respondiendo a una tendencia, según Martínez Antuña, de avanzar hacia lo propio y genuinamente local que se acentúa a mediados del siglo IX de la Hégira o segunda mitad del siglo XV³³. Es por ello que, en la clasificación de obras de *fiqh* de Arcas Campoy, ésta se consideraría del tipo dos y no del tipo uno, como el *Kitāb al-Nafaqāt*. Pues, según ella, la finalidad de la obra residía en solucionar los diversos problemas surgidos en la región del Valle de Lecrín, especialmente sobre el repudio, mediante la emisión de fetuas³⁴.

25 Ibn Bāq. *Kitāb Zahrat...* p. 50.

26 Ibn Bāq. *Kitāb Zahrat...* p. 49.

27 Ibn Bāq. *Kitāb Zahrat...* pp. 130-5.

28 En su edición, Qāra añade la denominación “al-Mālaqī” en lugar de “al-Garnāī”, sin embargo las fechas no parecen coincidir con este al-Mālaqī, antepasado no muy lejano de al-Garnāī pero del mismo nombre.

29 Abū ‘Amr b. Manzūr al-Qaysī al-Garnāī. *Maqāla fī farḍ al-nafaqāt li-l-zawyāt al-muḥallaqāt*. Tánger: Dār al-Ḥaḍīṭ al-Katāniya, 2019.

30 Martínez Antuña. “Ordenanza de un cadí granadino para los habitantes del valle de Lecrín”. En *Anuario de Historia del Derecho Español*, X (1933). pp. 116-137.

31 Martínez Antuña. “Ordenanza...” pp. 126-7.

32 Martínez Antuña. “Ordenanza...” pp. 126-7.

33 Martínez Antuña. “Ordenanza...” p. 124.

34 Arcas Campoy, M. “Teoría y práctica...” pp. 23-7. La obra de Ibn Manzūr se menciona explícitamente en la página 24.

Fuentes del *Kitāb al-Nafaqāt*

La principal función de la obra reside en informar y facilitar toda la información en referencia al derecho de familia al resto de alfaquíes, cadíes y demás expertos o estudiantes de la Ley. Con esto en cuenta, cada capítulo se desarrollará recopilando aquellos fragmentos localizados en otras trabajos de la escuela de Mālik que Ibn Rašīq considera de mayor utilidad o que han resultado tener mayor trascendencia desde la llegada del islam hasta el siglo XI.

A pesar del alto cargo que el autor ejerce, no debemos de olvidar que era gran muftí y gran alfaquí de la ciudad de Almería, no parece interesado en aportar su visión o la posible resolución a los problemas y casuísticas que el *Kitāb al-Nafaqāt* expone, dejando en manos de quien acceda a esta composición jurídica el poder discernir y estar capacitado para obrar de la manera más adecuada.

Así pues, se procede a analizar cuáles son las principales fuentes del *Kitāb al-Nafaqāt* y sus autores, junto con su lugar de origen, sin detenerse en proporcionar más que aquellos datos relevantes a nuestro estudio y facilitando el acceso a sus biografías completas en nota a pie de página.

La primera de las fuentes a la que haremos referencia será el Corán³⁵, al que se recurre ocasionalmente principalmente en asuntos como la lactancia y la remuneración de las mujeres que amamantan³⁶, la justa división entre hombres y mujeres en cuanto a la herencia se refiere³⁷, la entrega de la dote³⁸ o los métodos aceptados de aleccionamiento³⁹.

La segunda de las fuentes utilizadas son las compilaciones de hadices y sunna⁴⁰, a las que se recurre a la hora de alcanzar resoluciones como la retribución que se ha de entregar a la nodriza por sus servicios, los tipos de mujeres a los que se puede contratar para tal acto y la garantía de la dación en prenda, etc. La gran mayoría de estos hadices se consideran *ṣaḥīḥ* o auténticos y son fácilmente localizables en las principales colecciones de hadices. Sin embargo, llama la atención que el autor cite un pasaje considerado débil (*ḍaʿīf*) como el recogido en la página 155: ((evitad que la demente amamante, pues le transmitiría [la locura])).

A continuación se procederá a analizar las fuentes de la escuela mālikí que Ibn Rašīq emplea en la redacción del *Kitāb al-Nafaqāt* en orden cronológico, con la intención de

35 Mencionado en las siguientes páginas de la obra: 118; 121; 123; 143; 146; 157; 158 y 178.

36 Corán 2:333; 65:6.

37 Corán 4:11.

38 Corán 4:4.

39 Corán 4:34; 28:15.

40 En las páginas: 84; 120; 145; 146; 147; 155; 175; 178; 179; 186; 189; 201; 227 y 234.

facilitar la visión de conjunto al lector, en lugar de citar por orden de importancia según el número de menciones explícitas en la obra:

Fuentes orientales

- Mālik ibn Anas⁴¹ (Medina, m. 179/795): como fundador de la escuela jurídica, la obra mencionará su nombre en, al menos, 147 ocasiones. Si bien es cierto que la principal compilación de sus enseñanzas – *al-Muwattaʿa* – únicamente se explicita en una ocasión en la página 183, todo el trabajo de Ibn Rašīq girará en torno a lo que los discípulos de Mālik escucharon de él o le preguntaron sobre un tema en particular. A pesar de ser una figura clave en la obra, la principal fuente de referencia a sus enseñanzas será *al-Mudawwana*, de Saḥnūn, como veremos más adelante.

- Ibn al-Qāsim⁴² (Egipto, m. 191/806): nombrado en aproximadamente 140 ocasiones, es el principal discípulo de Mālik y encargado de transmitir el saber de la escuela a las siguientes generaciones. Las conversaciones entre maestro y pupilo serán compiladas por Saḥnūn en *al-Mudawwana*.

- Ibn Wahb⁴³ (Egipto, m. 197/812): a pesar de no ser una de las principales fuentes de referencia del *Kitāb al-Nafaqāt*, pues únicamente es mencionado en 23 ocasiones, fue uno de los grandes compañeros del imam Mālik durante aproximadamente veinte años, hasta la muerte del maestro.

- Ašhab⁴⁴ (Egipto, m. 204/ 820): otro de los alumnos de Mālik, continuó sus estudios de *fiqh* en Medina y Egipto. Ibn Rašīq le cita en, al menos, 47 ocasiones.

- Ibn Nāfi⁴⁵ (Medina, m. 207/823): fue discípulo de Mālik durante cuarenta años y, según las fuentes, tenía una gran memoria y emitió cientos de fetuas en Medina. La obra le menciona en siete ocasiones.

- Ibn ʿAbd al-Ḥakam⁴⁶ (Egipto, m. 210/826): es nombrado en la obra en nueve ocasiones. Después de Ašhab, fue él quien tomó las riendas de la escuela mālikí ya que él mismo memorizó las enseñanzas del maestro y se encargó de transmitir las oralmente durante buena parte de su vida.

41 Ibn Jallikān. *Wafayāt al-aʿyān - Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*. París: Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1844. 4 Vols. Traducción de M. G. de Slane. Vol. 2. pp. 545-49.

42 Ibn Jallikān. *Wafayāt al-aʿyān - Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*. Vol. 2. pp. 86-8.

43 Ibn Jallikān. *Wafayāt al-aʿyān - Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*. Vol. 2. pp. 15-7.

44 Ibn Jallikān. *Wafayāt al-aʿyān - Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*. Vol. 1. pp. 224-5.

45 Ibn Rašīq. *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 107. nota 1. Elaborada por los editores ʿAbd al-Salām al-ʿĀmāṭī y Riḍwān al-Ḥaḍīrī.

46 Ibn Jallikān. *Wafayāt al-aʿyān - Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*. Vol. 2. pp. 14-5.

- Ibn al-Māyīšūn⁴⁷ (Medina, m. 212/828 ó 214/829): aparece mencionado en, al menos, 26 pasajes. Las fuentes no se ponen de acuerdo con la fecha de su fallecimiento, considerando unas el 212 de la Hégira y otras el 214.
- Muṭarrif⁴⁸ (Medina, m. 220/835): a pesar de que su nombre es de los primeros en aparecer en la obra de Ibn Rašīq, lo cierto es que únicamente se le mentará en nueve ocasiones. Forma parte de los principales alfaquíes de Medina del siglo IX junto con Ibn al-Māyīšūn, Ibn Abū Ḥāzm, Ibn Dīnār, Ibn Kināna y ‘Abd Allāh b. ‘Umar.
- Ašbag⁴⁹ (Egipto, m. 225/840): fue uno de los más prominentes estudiantes de Ibn al-Qāsim y, como tal, aparece en la obra en, al menos, 86 ocasiones. Se sabe que viajó de Egipto a Medina para aprender las enseñanzas del imam Mālik y que regresó a la tierra del Nilo cuando éste falleció.
- Saḥnūn⁵⁰ (Kairuán, m. 240/854): tanto él como su extensa obra, *al-Mudawwana al Kubrà*, son referencias clave en el *Kitāb al-Nafaqāt* a las que se recurre en, al menos, 60 ocasiones. Éstas se dividen en referencias directas a la *Mudawwana* o indirectas a través de las compilaciones que su hijo, Ibn Saḥnūn⁵¹ (Kairuán, m. 256/870), realizó en su *Kitāb Ibn Saḥnūn* o *Kitāb al-Aḥwiba*, aunque el escrito de Ibn Rašīq únicamente nombrará el primero de los dos títulos en sus páginas.
- Muḥammad Ibn ‘Abd al-Ḥakam⁵² (Egipto, m. 268/882): es citado en 17 ocasiones. Aprendió las enseñanzas de la escuela mālikí de su padre, Ibn ‘Abd al-Ḥakam, Ibn Wahb y Ašhab, entre otros. Sin embargo, cuando conoció a al-Šāfi‘ī, decidió seguir esta doctrina, convirtiéndose en uno de sus principales adeptos y difusores.
- Muḥammad Ibn al-Mawwāz⁵³ (Damasco, m. 281/894): fue uno de los discípulos de Ibn al-Māyīšūn y su obra, el *Kitāb Ibn al-Mawwāz* también denominado *al-Mawwāziyya* se considera una de las composiciones jurídicas de mayor importancia dentro de la literatura mālikí. Como tal, Ibn Rašīq hace referencia a la misma bien mediante el nombre de la obra, incluyendo la denominación *Kitāb Muḥammad*; el nombre completo o parcial del autor; o el

47 Ibn Jallikān. *Wafayāt al-a’yān - Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*. Vol. 2. pp. 118-9.

48 Ibn Rašīq. *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 67. nota 9. Elaborada por los editores ‘Abd al-Salām al-Ŷa‘māṭī y Riḍwān al-Ḥaḍrī.

49 Ibn Rašīq. *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 63. Nota 2. Elaborada por los editores ‘Abd al-Salām al-Ŷa‘māṭī y Riḍwān al-Ḥaḍrī.

50 Ibn Rašīq. *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 67. Nota 3. Elaborada por los editores ‘Abd al-Salām al-Ŷa‘māṭī y Riḍwān al-Ḥaḍrī.

51 Lecomte. “Muḥammad b Saḥnūn”. En: *EF*. Leiden: Brill, 1993. Vol. VII. p. 409.

52 Ibn Rašīq. *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 71. Nota 1. Elaborada por los editores ‘Abd al-Salām al-Ŷa‘māṭī y Riḍwān al-Ḥaḍrī.

53 Ibn Rašīq. *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 62. Nota 1. Elaborada por los editores ‘Abd al-Salām al-Ŷa‘māṭī y Riḍwān al-Ḥaḍrī.

título de los capítulos que la componen. Es frecuente que esta referencia sea simplemente el nombre “Muḥammad” lo cual indica la trascendencia de su trabajo entre los estudiosos de la Ley. Con esto, se contabilizan menciones en más de cien ocasiones, situando a su autor como una de las principales obras de referencia para la composición del *Kitāb al-Nafaqāt* junto con Ibn al-Qāsim y Mālik.

○ Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī⁵⁴ (Kairuán, m. 386/996): apodado el pequeño Mālik, su obra más conocida es *al-Risāla fī l-fiqh*⁵⁵, junto con *Nawādir wa-l-ziyādāt ‘alā l-Mudawanna* y *Muḥtaṣar al-Mudawwana*. A pesar de la cantidad de trabajos de gran peso en la escuela Mālikí, Ibn Rašīq únicamente lo menciona en cuatro ocasiones.

Fuentes occidentales

○ ‘Īsà b. Dīnār⁵⁶ (Toledo, m. 212/827): es considerado uno de los introductores de la doctrina mālikí en al-Andalus. Su obra, *Kitāb al-Hadiyya* o *al-Hidāyya*⁵⁷, hoy perdida, recogía no sólo las enseñanzas aprendidas de Ibn al-Qāsim, sino también sus propios puntos de vista. Las fuentes indican que esta compilación jurídica no sólo sentó las bases del mālikismo peninsular, sino que sirvió a las siguientes generaciones de guía en sus estudios. Como tal, Ibn Rašīq lo nombra en al menos 30 ocasiones.

○ Yaḥyà b. Yaḥyà al-Layṭī⁵⁸ (Córdoba, m. 224/839): es considerado como uno de los mejores y más fiables transmisores de *al-Muwaṭṭa’* tras haber estudiado con Mālik y regresar a al-Andalus, lo que hizo que los emires y alfaquíes lo tuvieran en alta estima. En el *Kitāb al-Nafaqāt* se recogerán sus opiniones en quince ocasiones, mayoritariamente bajo la denominación de Yaḥyà b. Yaḥyà, en lugar de al-Layṭī.

○ ‘Abd al-Malik Ibn Ḥabīb⁵⁹ (Córdoba, m. 238/853): es, sin duda, una de las referencias andalusíes más importantes en la obra. Pudiendo encontrar éstas bien bajo Ibn Ḥabīb – 73 ocasiones – ‘Abd al-Malik – 15 ocasiones – o su obra, *Kitāb al-Wāḍiḥa* – en otras 11 páginas –. A pesar de que el *Kitāb al-Wāḍiḥa* es una obra actualmente perdida⁶⁰, se

54 Ibn Rašīq. *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 62. Nota 1. Elaborada por los editores ‘Abd al-Salām al-Ā‘māṭī y Riḍwān al-Ḥaḍrī.

55 Cabe mencionar la traducción al castellano de la misma y su estudio elaborados por Jesús Riosalido: Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī. *Risāla fī l-fiqh*. Madrid: Trotta, 1993.

56 Ibn Rašīq. *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 68. Nota 3. Elaborada por los editores ‘Abd al-Salām al-Ā‘māṭī y Riḍwān al-Ḥaḍrī.

57 Los editores del texto árabe indican “hadiyya” mientras que otras fuentes consideran “hidāyya” como el título correcto, como se aprecia en Monés. “‘Īsà b. Dīnār” en *EF*. Leiden: Brill, 1997. Vol. IV. p. 87.

58 Ibn Jallikān. *Wafayāt al-a’yān - Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*. Vol. IV. pp. 29-33.

59 Ibn Rašīq. *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 63. Nota 4. Elaborada por los editores ‘Abd al-Salām al-Ā‘māṭī y Riḍwān al-Ḥaḍrī.

60 Se debe valorar el gran trabajo de María Arcas Campoy al reconstruir parte del *Kitāb al-Wāḍiḥa* a través de otras fuentes mālikíes. En: ‘Abd al-Malik Ibn Ḥabīb. *Kitāb al-Wāḍiḥa*. Madrid: CSIC, 2002. Arcas Campoy

considera un trabajo clave para Ibn Rašīq al que recurrirá, como hemos visto, con gran frecuencia al considerarse la práctica jurídica andalusí ligeramente distinta de la oriental, así como las costumbres locales de las que hablaremos en el estudio del *Kitāb al-Nafaqāt*.

◦ Al-‘Utbī⁶¹ (Córdoba, m. 255/869): a pesar de la gran importancia de Al-‘Utbī y de su obra, *al-Mustajrayā min al-asmi’a* – también conocida como *al-‘Utbīyya* – el *Kitāb al-Nafaqāt* únicamente va a incluir referencias a su trabajo en 12 ocasiones, principalmente citando el nombre de la obra, en lugar de a su autor.

◦ Abū Zayd⁶² (Córdoba, m. 258/872): estudió con Yaḥyà b. Yaḥyà al-Layṭī y otros de los sabios de al-Andalus, viajando después a Oriente para aprender de maestros como Ibn Kināna e Ibn al-Maḥīšūn. En el *Kitāb al-Nafaqāt* se le nombra en, al menos, siete ocasiones.

◦ Faḍl b. Salama⁶³ (Granada, m. 319/931): natural de la región de Elvira, se le considera un gran compilador de obras y opiniones de los alfaquíes de la escuela de Mālik, principalmente de origen oriental. Ibn Rašīq lo nombrará únicamente en ocho ocasiones, todas ellas bajo el nombre Faḍl.

◦ Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Sa‘īd más conocido como Ibn al-Šaqqāq⁶⁴ (Córdoba, m. 426/1035): fue gran muftí de la ciudad de Córdoba, aunque Ibn Rašīq se refiere a él como “alfaquí” en la única cita que le dedica en la obra. Ibn Baškuwāl alaba su gran conocimiento del *fiqh* y la calidad de su trabajo.

◦ Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Yaḥyà conocido como Ibn Daḥḥūn⁶⁵ (Córdoba, m. 431/1040): los datos que encontramos sobre su figura son escasos, apenas unas notas en el *Kitāb al-Nafaqāt* y una breve mención en la *Encyclopaedia of Islam*. La información con la que se cuenta sitúa a Ibn Daḥḥūn en Córdoba en el momento en el que Ibn Rašīq le escribe, muy probablemente desde Almería. Quizá el principal motivo por el que éste lo hace sea por la fama de Ibn Daḥḥūn a la hora de emitir fetuas consideradas justas y sopesadas, y por su gran sabiduría.

(ed. y trad.).

61 Ibn Rašīq. *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 66. Nota 10 y p. 67. Nota 8. Elaborada por los editores ‘Abd al-Salām al-Ŷa‘māṭī y Riḍwān al-Ḥaḍrī.

62 Ibn Rašīq. *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 86. Nota 1. Elaborada por los editores ‘Abd al-Salām al-Ŷa‘māṭī y Riḍwān al-Ḥaḍrī; Ibn al-Faraḍī. *Tārīj ulama’ al-Andalus*. Beirut: Dār al-Kutub al-Lubnānī, 1989. Vol. 1. p. 441 – entrada 779.

63 Ibn Rašīq. *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 64. Nota 1. Elaborada por los editores ‘Abd al-Salām al-Ŷa‘māṭī y Riḍwān al-Ḥaḍrī.

64 Ibn Baškuwāl. *Kitāb al-Šila fī tārīj ‘ulamā’ al-Andalus*. Túnez: Dār al-Garb al-Islāmī, 2010. Vol. 1 pp. 351-2. – entrada 586.

65 Ibn Baškuwāl. *Kitāb al-Šila fī tārīj ‘ulamā’ al-Andalus*. Túnez: Dār al-Garb al-Islāmī, 2010. Vol. 1. p. 353 – entrada 589; Ibn Rašīq. *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 111, nota 1. Elaborada por los editores ‘Abd al-Salām al-Ŷa‘māṭī y Riḍwān al-Ḥaḍrī; Terés. “Ḥabīb b. ‘Abd al-Malik” en *EF*². Leiden: Brill, 1986 Vol III. p. 12.

El *Kitāb al-Nafaqāt*, una obra entre dos épocas

Inicialmente, y por la fecha de defunción de Ibn Rašīq en el 1054, se decidió incluir esta obra como fruto temprano de la taifa de Almería, puesto que la misma se funda en el 1012. Sin embargo, según la investigación fue progresando, la hipótesis de que el *Kitāb al-Nafaqāt* podría ser una obra perteneciente a la última década del Califato de Córdoba fue tomando fuerza al analizar las fuentes de la misma, que se detallarán en un apartado posterior.

Así, la correspondencia que Ibn Rašīq mantiene con dos alfaquíes cordobeses, Ibn al-Šaqqāq (m. 1035) e Ibn Daḥḥūn (m. 1040) en la página 111 de la edición, indica que, por razones obvias, ésta se realiza antes del año 1035 y la obra se escribe antes de ese año puesto que, de haberse compuesto tras el fallecimiento de alguno de los dos alfaquíes, no nos cabe duda de que Ibn Rašīq habría incluido alguna fórmula jaculatoria, como es la costumbre, tras el nombre de uno u otro. La ausencia de la misma señala que, efectivamente, tanto Ibn al-Šaqqāq como Ibn Daḥḥūn seguían ocupando sus cargos en la ciudad de Córdoba y sitúa a Ibn Rašīq en la ciudad de Almería. En otro pasaje en la página 100, Ibn Rašīq también menciona haber escrito a los jueces de Córdoba, aunque no menciona sus nombres pero sí la resolución alcanzada.

A pesar de desconocer la formación de Ibn Rašīq y el lugar donde cursó sus estudios, como ya hemos visto, todo parece indicar que se trasladó, en algún momento, a Córdoba, donde posiblemente conoció a Ibn al-Šaqqāq e Ibn Daḥḥūn, ambos miembros de la *šūrā* o consejo de la ciudad y, a su vez, discípulos de Ibn al-Makwī (m. 1010), como señala Cano Ávila⁶⁶, y que, por tratarse de personas de su confianza, decidiera escribirles a ellos en particular y no a otros jurisconsultos de Almería o Granada, por ejemplo. La elección de la ciudad de Córdoba como lugar al que dirigir las preguntas también indica el peso que la ciudad del Guadalquivir ejerce de cara a la aplicación del derecho islámico, lo que refuerza la teoría de que la obra se compusiera casi al final del califato, ya que un nuevo gobierno en Almería habría supuesto, casi con toda seguridad, ciertos cambios en la administración de justicia.

Si bien es cierto que no podemos saber cómo se compuso la obra, ni tampoco averiguar el tiempo que se tardó en completarse, ni la edad que Ibn Rašīq tenía cuando murió, ni el tiempo transcurrido entre el momento en que se formula la pregunta y se recibe la respuesta, sí que podemos afirmar que los nombres de los dos jurisconsultos cordobeses y la mención de los jueces de la ciudad se localizan en la primera mitad del *Kitāb al-Nafaqāt*, es decir, en los primeros folios del manuscrito. Referencias que desaparecerán por completo en el resto de

66 Cano Ávila, P. “El jurista sevillano Ibn al-Makwī (s. X-XI)” en: *Philologia Hispalensis*, 7 (1992). pp. 137-8.

páginas, en las que se limitará a citar a otros miembros no contemporáneos de la escuela de Mālik.

Contexto histórico

Aunque la historia de al-Andalus – o, al menos, buena parte de ella, ha sido ampliamente estudiada, no está de más hacer una breve mención respecto al turbulento momento histórico que afecta a las provincias del sur peninsular desde mediados del siglo X hasta la segunda mitad del siglo XI.

Tras los reinados productivos y victoriosos de ‘Abd al-Raḥmān III (912-961), proclamado califa de Córdoba en el 929, y al-Ḥakam II (961-976)⁶⁷, gracias al cual el lapso temporal entre los años 961 y 976 debe destacarse como uno de los más activos de la civilización musulmana, en palabras de Rachel Arié, no es hasta el ascenso al trono de Ḥiṣām II (976-1013)⁶⁸ en el año 976, momento en el que el joven príncipe apenas contaba con once años de edad, cuando comienza una era conflictiva y de fragilidad de más de veinte años que terminará con el Califato de Córdoba y la creación de los Reinos de Taifas. Ḥiṣām II, al no ser mayor de edad en el momento en que llegó al poder, precisó de un *ḥāyī b* “regente”, Muḥammad Ibn Abī ‘Āmir (981-1002), más conocido en las fuentes cristianas como Almanzor, a quien le confió las tareas de gobierno y la toma de decisiones⁶⁹. Las numerosas incursiones y victorias de al-Manṣūr en los territorios cristianos fueron, en gran medida, gracias a la introducción en su ejército de beréberes y mercenarios, y a las buenas estrategias en las incursiones desde la Marca Inferior – situada en la zona portuguesa – hasta Santiago de Compostela; y desde la Marca Superior – a la altura de Huesca – hasta los condados catalanes. Es en una de estas incursiones en el año 1002 cuando muere cerca de Medinaceli (Soria)⁷⁰. En este momento, su hijo, ‘Abd al-Mālik, le sucede en sus tareas, pero por poco tiempo, ya que fallece en el 1008, tomando el relevo ‘Abd al-Raḥmān, su hermano, con quien se desencadenaron los problemas que desembocaron en graves disturbios en al-Andalus y el califato, provocando una guerra civil conocida en las fuentes como *al-fitna al-kubrā* “la Gran Fitna” que se extenderá durante más de veinte años, del 1009 al 1031.

Las exigencias de ‘Abd al-Raḥmān Ibn Abī ‘Āmir y sus pretensiones ante el califa

67 Dozy, R. *Historia de los musulmanes de España hasta la conquista de los Almorávides*. Madrid: Calpe, 1920. Vol. 3. pp. 31-155.

68 A pesar de que Ḥiṣām II sucede a su padre, su corta edad le impide gobernar. Sirviéndose de distintos *ḥāyib*, nunca llega a reinar realmente, sino que se ve obligado a dejar en manos de estos validos el control y la organización territorial.

69 Arié, R. *España Musulmana (siglos VIII – XV)*. En Manuel Tuñón de Lara ed. *Historia de España*. Madrid: Labor, 1988. Vol. 3. p. 26.

70 Dunlop, D. “Ḥiṣām II.” *EP*. Leiden: Brill, 1976. Vol 3. pp. 495-6.

Ḥiṣām II al intentar nombrarse heredero al califato, además de imponer el estilo y la moda beréber en la administración, fueron sólo algunas de las decisiones que generaron un gran descontento entre la población cordobesa, que se alzó en su contra, pues se decía que había urdido un plan para asesinar a Ḥiṣām II. Es tan sólo un tiempo después, en el 1013, cuando Ḥiṣām II es supuestamente ejecutado, cuando da comienzo un periodo de aproximadamente diez años en el que hubo un vacío de poder ante la confusión reinante dentro de la ciudad de Córdoba y el resto de ciudades califales. La restauración del califato cordobés pudo haberse solventado en innumerables ocasiones ya que fueron incontables los pretendientes a ocupar el puesto de califa, aunque sin éxito, tras lo cual las grandes familias cordobesas decidieron, en el año 1031, suprimir el califato y ceder la ciudad de Córdoba a un consejo de notables formado por líderes elegidos entre la aristocracia local con tradición de juristas y de origen únicamente árabe⁷¹.

El principal motivo por el que el conflicto fue irresoluble se debe a la mezcla de orígenes que poblaban al-Andalus, sobre todo los recién llegados, y su falta de integración en un sistema que ya en el siglo X comenzaba a desmoronarse. Como se ha mencionado antes, uno de los recursos de Almanzor para presentar batalla fue el reclutamiento de beréberes y mercenarios, amén de otros grupos que gozaban de cierto prestigio en la corte cordobesa como los *ṣaqāliba*, que originariamente fueron esclavos de Europa del Este traídos al califato y que pasaron a formar parte de una de las élites de la ciudad. Son estos grupos los que, tras la disolución del califato, quieren conservar el control en aquellas zonas que les fueron confiadas para su protección anteriormente y que, viendo el vacío de poder y la inestabilidad imperante, aprovecharon para formar sus propios reinos, pasando de la unidad andalusí a una veintena de Taifas o pequeños Estados que permanecieron en un continuo tira y afloja por intereses enfrentados, incursiones para ampliar el territorio y rivalidades entre los distintos gobernantes emergentes. Cabe señalar que, lógicamente, aquellas taifas con mayores recursos, como la de Córdoba, Sevilla, Toledo y Granada – llamada taifa Zirí – son las que cuentan con un mayor respaldo económico a la hora de recurrir a un ejército que defienda, proteja, amplíe y vele por el bienestar de la taifa en cuestión⁷².

El asunto que aquí nos concierne es el estado de la taifa de Almería, ciudad que, como dice Torres Balbás, no fue demasiado importante hasta que ‘Abd al-Raḥmān III decidió fijarse en el puerto del pequeño enclave marítimo para convertirlo en la principal salida al mar del

71 Arié, R. “España...” p. 495 y ss.

72 Viguera Molins, M. J. *Los reinos de taifas. Al-Andalus en el siglo XI. Historia Política*. En José María Jover Zamora dir. *Historia de España Menéndez Pidal*. Madrid: Espasa Calpe, 1994. Vol. 8-1. pp. 29-129.

Califato⁷³, desplazando a la que hasta ese momento había sido la ciudad principal, Pechina – Baŷŷāna en las fuentes árabes – en favor de Almería. Este dato que también recoge Molina López⁷⁴, resultará muy significativo cuando se hable de la vida de Ibn Rašīq, pues claramente fue “víctima” de este éxodo tras finalizar sus estudios ya que, como dice al-‘Uḍrī, los habitantes de Pechina se desplazaron a Almería en el año 1011-12⁷⁵. Según al-Idrīsī, ya en el siglo XII, el lugar de donde provenían todas las frutas y verduras para abastecer a Almería seguía siendo Pechina, a tan sólo cuatro millas de distancia, aunque la ciudad estaba desierta y sólo conservaba su mezquita, reservándose como la localidad preferida para el cultivo de los almerienses, que plantaban en este valle al no poder hacerlo en Almería por tener ésta un terreno yermo y rocoso que hacía imposible que nada creciera en él⁷⁶.

Así pues, la ciudad de Almería fue creciendo a gran velocidad y su puerto y el tráfico comercial desarrollado en él se convirtieron en el principal modo de subsistencia de la mayor parte de sus habitantes, además del ya famoso negocio de la seda – que disponía de 800 telares para elaborar tejidos que se vendían por todo el mundo conocido – y la fabricación de armas, junto con la extracción de minerales, oro y plata. Según este famoso geógrafo, y prosiguiendo con su descripción, no existían habitantes más ricos en toda al-Andalus que los de Almería, ya que desde el puerto distribuían y llegaban mercancías provenientes de toda Siria y Alejandría⁷⁷. Con toda esta riqueza, la ciudad de al-Mariyya llegó a tener una población de unos 27.624 habitantes repartidos en, aproximadamente, 4.600 casas⁷⁸. Distanto mucho de lo que señala al-‘Uḍrī, quien afirma que la ciudad contaba, por aquel entonces con unos 20.000 pobres a los que se daba limosna⁷⁹.

El gobierno de la ciudad tras la caída del Califato estuvo en manos de diferentes reyezuelos en un lapso temporal muy breve, siendo el primero de ellos Jayrān I (1013-1028), un jefe militar de origen *ṣaqāliba* que, ayudado por su ejército de mercenarios, extendió su poder hasta los confines de Toledo y Córdoba y que, durante un breve periodo de tiempo, comprendió Murcia e intentó ampliar territorio hasta las Baleares⁸⁰. Tras él, su hermano

73 Torres Balbás, L. “Almería islámica”. *Al-Andalus* 22 (1957). pp. 423-4.

74 Molina López, E. “Almería en la etapa Naṣrī (siglos XIII al XV): Estado de la cuestión, balance y perspectivas”. *Almería entre culturas: (siglos XIII-XVI)* 1 (1990). pp. 17-8.

75 Sánchez Martínez, M. “La Cora de Ilbīra (Granada y Almería) en los siglos X y XI según al-‘Uḍrī (1003-1085)”. *Cuadernos de Historia del Islam* 7 (1976). p. 35.

76 Al-Idrīsī, M. *Ṣiḡḡat al-Maḡrib wa-ard al-Sūdān wa-Miṣr wa-l-Andalus, min Kitāb Nuzhat al-muṣṭāq fī ijtirāq al-āfāq*. Leiden: Brill, 1866 [texto árabe 1864] R. Dozy y M.J. de Goeje ed. y trad. fr. pp. 198 ; 200-1 del texto árabe.

77 Al-Idrīsī, M. *Ṣiḡḡa*. pp. 197-9 del texto árabe.

78 Torres Balbás, L. “Almería...” p. 452.

79 Sánchez Martínez, M. “La Cora...” p. 47.

80 Castro Guisasola, F. *El esplendor de Almería en el siglo XI*. [Edición Facsímil del original de 1930]. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2003. p. 10.

Zuhayr (1028-1037) gobernó y dotó a la ciudad de Almería de un mayor poder y prestigio del que había conocido hasta entonces, convirtiéndose en un lugar de referencia para artistas, poetas, científicos y filósofos gracias al mecenazgo promovido en la taifa. Fue tras el asesinato de Zuhayr, en el 1037, cuando la taifa pasa a estar bajo el control de ‘Abd al-‘Azīz b. Abī ‘Āmir, de Valencia, quien delega en su hijo, ‘Abd Allāh, el control de la ciudad. Pero esto será por poco tiempo ya que, tras la muerte de éste último, Abū l-Aḥwaṣ Ma‘n b. Ṣumādiḥ al-Tuḡībī (1038-1052) se declara rey, rebelándose contra el soberano de Valencia en el 1042 y declarando a la taifa de Almería de nuevo independiente, hasta su muerte, en el 1052. La ciudad prosperó bajo su mandato pero lo hizo aún más si cabe bajo el de su hijo, Abū Yaḥyā b. Ma‘n b. Ṣumādiḥ, quien por su corta edad precisó de un regente, su tío Abū ‘Utba, durante algo más de dos años, tras los cuales gobierna tomando el título de al-Mu‘taṣim (1054-1091)⁸¹. Esta prosperidad permanecerá hasta la conquista de Almería por parte de Alfonso VII en el 1147 hasta el 1157. Durante este periodo de dominio cristiano, y en palabras de al-Idrīsī: “toda la riqueza con la que contaba la ciudad ha desaparecido, sus habitantes han sido hechos esclavos y las casas y edificios públicos se han destruido, dejando todo completamente asolado⁸²” una información que llega de primera mano pues, como afirma, él se hallaba componiendo la obra cuando Almería era parte del territorio cristiano.

81 Bosch Vilá, J. “Al-Mariyya”. *The Encyclopaedia of Islam new edition*. Leiden: Brill, 1991. Vol. 6. pp. 575-7.

82 Al-Idrīsī. M. *Ṣiffa*. p. 198 del texto árabe.

3. ESTUDIO JURÍDICO

Matrimonio

Como bien es sabido, en el islam, para que un enlace sea considerado válido, han de cumplirse diversos requisitos, entre ellos que la mujer tenga un representante legal – que puede ser el padre, un tutor legal de entre sus familiares o el cadí de no haber ningún otro varón al que recurrir –, que haya al menos dos testigos varones del enlace o un varón y dos mujeres, que exista un contrato matrimonial – bien por escrito o de manera verbal – y que se establezca una dote que el futuro marido habrá de pagar a la esposa.

En la obra, la gran mayoría de los capítulos dedicados al matrimonio establece al padre como guardián o representante legal de su hija, reservando únicamente una pequeña parte a los casos en los que la mujer habría de confiar en un pariente masculino o el juez para tal labor. Sin embargo, y teniendo en cuenta la casuística del día a día, se establecen dos grupos de mujeres: las mujeres vírgenes (*bikr*) y las que ya no lo son (*tayyib*) bien porque han sido repudiadas o han enviudado.

Legalidad del matrimonio y grados de parentesco

Para el derecho islámico existen ciertos límites a la hora de contraer matrimonio. El Corán⁸³ ya establece una lista exhaustiva de aquellas personas con las que la unión estaría prohibida por grado de parentesco (*mahārim*), así lo estarían, tal como explica Felipe Maíllo, los ascendientes y descendientes; las antiguas mujeres de los ascendientes o descendientes; la hermana y los descendientes de hermanos y hermanas; las tías paternas y maternas, y las hermanas y tías de los ascendientes; la suegra y los otros ascendientes de la esposa; la nuera y los otros descendientes de la esposa – únicamente si el matrimonio ha sido consumado⁸⁴. Junto con este grupo, no sería lícito yacer con la esclava del padre⁸⁵ o casarse con dos mujeres que son hermanas o madre e hija⁸⁶ – salvo que el matrimonio con una de ellas hubiera concluido. Además de esto, hay otro tipo de parentesco que se establece a través de la leche materna: el parentesco de leche (*radā'*), por lo que la nodriza y los familiares de la nodriza quedarían en grado prohibido, así como aquellos a los que ésta haya dado el pecho durante los dos primeros años de su vida. Este tipo de parentesco, por otro lado, genera una gran controversia en las fuentes árabes de cara a si beber leche de la mujer o la nodriza en edad

83 Corán 4:23-4.

84 Felipe Maíllo Salgado. *Diccionario de derecho islámico*. Gijón: Trea, 2005. p. 215.

85 Mālik b. Anas. *Al-Muwatta'*. Cambridge: Harvard University Press, 2019. p. 485.

86 Mālik b. Anas. *Al-Muwatta'*. p. 480; 484-5.

adulta provocaría que quien la beba se asimile dentro del grupo de los *mahārim*⁸⁷.

Testigos y publicidad del matrimonio

Como se ha mencionado al inicio de este capítulo, para la validez del matrimonio son necesarios dos testigos varones o un varón y dos mujeres cuya función es estar presentes durante el proceso y hacer pública la unión. Consultando diversas fuentes mālīkīes, encontramos cuáles han de ser las cualidades de estos testigos: el mejor testigo es aquel que ofrece su testimonio antes de ser cuestionado⁸⁸, que es honrado⁸⁹, y que es de moralidad recta (*'adl*)⁹⁰, musulmán, adulto y en su sano juicio⁹¹.

El *Kitāb al-Nafaqāt*, por su carácter práctico y breve, además de ser una composición realizada por un experto para otros especialistas en la materia, no hace hincapié en este asunto, de hecho, las únicas veces que se menciona la necesidad de testigos son las siguientes: cuando se entrega un regalo a la mujer y quien lo dio llama a un testigo para probar que no fue tal sino un préstamo de uso⁹²; cuando el marido ausente repudia a la mujer y sólo un testigo lo sabe⁹³; respecto a un hombre que asegura ser libre y aparece un testigo que afirma que tal hombre es, en realidad, un esclavo⁹⁴; acerca de la mujer que declara ante el juez que su marido le causa perjuicio siendo injusto con ella y se requiere de testigos para comprobarlo⁹⁵; sobre quien deposita unas ropas destinadas a la peregrinación en manos de una persona y ésta – aun siendo un testigo irreprochable – no puede custodiarlas y encuentra quien pueda hacerse cargo de ellas⁹⁶; acerca del regalo que el padre promete dar a la hija tras el matrimonio pero éste muere y el esposo entonces pide que ella testifique probando que tal y tal cosa era lo que se le habría de entregar⁹⁷; sobre la petición de testigos de que el padre prometió entregar tal regalo que afectó directamente a la cantidad de la dote ofertada por el marido⁹⁸; y acerca del repudio por la quiebra de una cláusula matrimonial que únicamente ha sido presenciada por

87 Mālik b. Anas. *Al-Muwatta'*. pp. 480; 531-35; Al-Qayrawānī. *Risāla fī-l-fiqh*. Madrid: Trotta, 1993. p. 136; Saḥnūn. *Al-Mudawwana al-Kubrā*. Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiyya, 1994. Vol. 5. pp. 295-99. Jalīl. *Mujtaṣar*. Beirut: Dār al-Madār al-Islāmī, 2004. pp. 142-3. 'Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī, *Muṣannaḥ*, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1983. Vol. 7, p. 746. Número 13952; vol. 7 p. 465. Número 13907; y vol. 7 p. 469. Número 13925.

88 Mālik b. Anas. *Al-Muwatta'*, p. 599.

89 Al-Qayrawānī. *Risāla...*, p. 109.

90 'Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī. *Muṣannaḥ*, vol 6, p. 196. Número 10473.

91 Maíllo Salgado. *Diccionario*, pp. 336-9. "Ṣāhid". Esta definición incluye de manera concisa todo aquello considerado como requisito imprescindible para que los individuos puedan ser considerados como testigos.

92 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 67.

93 *Kitāb al-Nafaqāt*. p.114.

94 *Kitāb al-Nafaqāt*. pp.167-8.

95 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 180.

96 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 201.

97 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 208.

98 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 224.

un testigo, así como la validez de esta cláusula⁹⁹.

La cantidad de testigos requerida varía en función del sexo, así se prefiere que sean dos hombres musulmanes¹⁰⁰. En caso de no encontrar dos testigos varones, la unión sería igualmente válida con un hombre y dos mujeres, siguiendo lo estipulado en el Corán 2:282¹⁰¹ respecto a la contracción de deudas. Si los testigos son inadecuados o inexistentes, el enlace sería considerado secreto y, en consecuencia, sería inválido y tanto la mujer como el hombre recibirían sendos castigos por fornicación, de haberlo consumado¹⁰². En *al-Mudawwana*¹⁰³, Saḥnūn menciona el siguiente hadiz ((la deuda es como el matrimonio, deja de considerarse fornicación o secreto en el momento en el que se escuchan los tambores o se ve el humo))¹⁰⁴.

Al principio de este apartado se ha incluido la publicidad del matrimonio como una labor que han de realizar los testigos la cual es, a su vez, motivo de discrepancias entre los discípulos de Mālik y entre las distintas escuelas jurídicas. Resulta especialmente interesante comprobar la evolución del derecho islámico a través de las fuentes en este aspecto concreto. Veamos pues, cuáles son las principales consideraciones en la escuela mālikí anteriores al *Kitāb al-Nafaqāt*:

Se le preguntó a al-Zuhrī (Medina, m. 124/741-2) por su opinión acerca del matrimonio de una pareja que fue presenciado en calidad de testigos por un hombre y dos mujeres a lo que respondió: “Si lo hicieron público, sería válido”¹⁰⁵.

Šaybānī (Irán, m. 189/805) relata de Muḥammad¹⁰⁶, sin embargo, que el matrimonio seguiría siendo válido mientras hubiera sido presenciado por testigos, sin necesidad de hacerlo público pues, para él, ya se consideraría público por el mero hecho de su presencia¹⁰⁷.

99 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 231.

100 En *al-Mudawwana* se menciona “Pregunté: ¿si un hombre se casa con una cristiana en presencia de testigos cristianos el matrimonio es válido? Respondió: no considero que lo sea, aunque no hayan consumado, se precisa que el matrimonio sea [en presencia] de testigos [musulmanes] para que el esposo esté casado”. Saḥnūn. *Al-Mudawwana*, vol 2, p. 128.

101 ﴿[...] Llamad, para que sirvan de testigos, a dos de vuestros hombres; si no los hay, elegid a un hombre y dos mujeres de entre quienes os plazca como testigos, de tal modo que si una yerra, la otra subsane su error [...]﴾. *Corán* 2:282. p. 49.

102 Mālik b. Anas. *Al-Muwaṭṭaʿ*, p. 482. Número 1675.

103 Saḥnūn. *Al-Mudawwana*, vol. 2, p.129.

104 Al-Bayhaqī. *Al-Sunan al-Kubrā*. Beirut: Dār Kutub al-ʿIlmiyya, 2003. Vol 7, p. 473. Número 14755; Al-Nasāʿī. *Sunan al-Nasāʿī*. Riyad: Dār al-Salām, 2007. Vol. 4, pp. 177-8. Números 3371 y 3372 – el hadiz sólo incluye la primera parte.

105 ʿAbd al-Razzāq al-Šanʿānī, *Muṣannaḥ*, vol 6, p. 196. Número 10474.

106 Al contrario de lo que se suele asumir en las fuentes jurídicas, este Muḥammad no es ni Ibn al-Mawwāz ni Ibn Saḥnūn pues, cronológicamente sería imposible. Se descarta que sea el Profeta por no hallarse después “la paz sea con Él”. Por la situación geográfica y línea temporal se baraja la posibilidad de que sea al-Qāsim Ibn Muḥammad Ibn Abī Bakr – uno de los siete *fuqahāʿ* de Medina, que vivió entre los años 660-730. Otra teoría es que se refiriera a sí mismo pues su nombre es Muḥammad b. al-Ḥasan y vemos en el primer capítulo que así lo hace “dijo Muḥammad b. al-Ḥasan: Mālik nos transmitió (*ajbara-nā*)”.

107 Al-Šaybānī. *Muwaṭṭaʿ al-Imām Mālik*. El Cairo: Wizārat al-Awqāf, 1994. p.167.

Saḥnūn, por su parte y haciendo referencia a Mālik, dice que este tipo de unión no sería válida si dichos testigos no cumplen con su tarea de hacerlo público, siendo aceptado de igual manera el matrimonio sin testigos pero que ha sido ampliamente publicitado. También en *al-Mudawwana* Ibn al-Qāsim, ante la posibilidad de que un matrimonio no haya sido presenciado por testigos responde que sería válido si, tras de haberse producido, dos personas afirman saber que fulano tomó a fulana como esposa a pesar de no haber estado en el momento en el que la acción se produjo¹⁰⁸.

En Túnez, al-Qayrawānī, siglos más tarde, mencionará en su *Risāla* que no puede haber matrimonio sin un *walī*, una dote y dos testigos fidedignos. Si no los hubiera en el momento de la firma del contrato, el marido no podrá consumar el matrimonio hasta que lo hayan hecho¹⁰⁹.

Por su parte, en al-Andalus, Ibn ‘Abd al-Barr (Játiva, m. 463/1071) en el siglo XI retoma la cuestión del matrimonio secreto y la necesidad de que éste se haga público antes de que la pareja haya mantenido relaciones. En caso contrario, el matrimonio sería considerado inválido (*fāsīd*). También incluye, aludiendo a Mālik que, si dos personas compareciesen como testigos en un enlace y no lo hicieran público, el matrimonio se consideraría secreto pero, en opinión de algunos compañeros, si lo presenciaran dos testigos adules, dejaría de ser secreto [aunque no lo hicieran público]¹¹⁰.

Ibn Yūnus en *al-Īmī* también en el siglo XI añade el plazo de tiempo en el que se podría validar el matrimonio: “Mālik dijo: si hubiera consumado [el matrimonio] antes de ser presenciado por testigos, se separarán mediante un repudio simple, y él podría retomar [a la mujer] si quisiera después de un periodo de *istibrā*¹¹¹ de tres menstruaciones”¹¹².

Sólo en determinadas circunstancias los testigos han de ser mujeres pues son las únicas que pueden examinar el cuerpo de otra mujer para, por ejemplo, comprobar que es virgen o que ya no lo es, confirmar un embarazo o algún defecto físico. En el *Kitāb al-Nafaqāt* sólo existe una ocasión en la que los testigos son mujeres, siendo quizá uno de los fragmentos más importantes de todo el libro por ser el único narrado en primera persona. En él, Ibn Rašīq escribe a Abū Muḥammad b. Daḥḥūn preguntándole acerca de una mujer divorciada de mutuo

108Saḥnūn. *Al-Mudawwana.*, vol. 2. p. 128.

109al-Qayrawānī. *Risāla.* p. 109.

110Ibn ‘Abd al-Barr. *Al-Kāfī fī fiqh ahl Madīna al-Mālikī.* Riyad: Maktaba al-Riyād al-Ḥadīṭa, 1978. Vol. 2. pp. 519-20.

111Nótese que se menciona la palabra *istibrā* – normalmente reservado a las esclavas – en lugar de *‘idda*. Éste último término se emplearía sólo si el matrimonio ha sido validado. En el caso de relaciones extramatrimoniales o fornicación, como se denominaría a un enlace sin testigos, se recurre al *istibrā*.

112Ibn Yūnus. *Al-Īmī li-masā’il al-Mudawwana.* Beirut: Dār al-Fikr, 2013. Vol. 9. p. 119.

quitamiento (*mubāra'a*) que afirma estar embarazada, lo cual es verificado por dos testigos femeninos. Sin embargo, la mujer afirma ante el juez que el feto en su vientre está muerto. La pregunta de Ibn Rašīq es si habría de cesar la *nafaqa* en ese caso, a lo que se le responde que si la única manutención recibida es a causa del embarazo, entonces sí. Un segundo alfaquí, Ibn al-Šaqqāq, opina que, si esta es la situación, ella también debería concluir su *'idda*¹¹³.

Representante legal, capacidad legal y consentimiento

Como se ha mencionado anteriormente, el tutor legal o *walī* de la mujer es un requisito indispensable a la hora de contraer matrimonio. Esta tarea recae sobre el padre o la persona designada como representante legal de la joven. De haber fallecido, aquellos miembros de la familia con preferencia sobre la tutela serían el abuelo paterno o, de faltar éste, alguno de los parientes masculinos por línea paterna en orden hereditario. En el caso, de no haber ningún varón que pudiera ejercerla, el cadí, o la persona en la que él delegue, sería quien cumpliría con esta tarea en última instancia¹¹⁴.

Las funciones del representante legal de la joven son varias y en todo momento se presupone que vela por los intereses y bienes de su tutelada¹¹⁵. Así, este hombre musulmán, mayor de edad y en su sano juicio sería el encargado de aceptar la propuesta matrimonial, de negociar la dote y de entregarla al marido. Un tutor legal distinto del padre o el abuelo paterno, por ejemplo, no podría concertar en matrimonio de una menor no púber. Tras haber menstruado, a cualquier tutor – sin importar el grado de parentesco con ella pero siempre dentro de la familia paterna – se le permitiría desposarla¹¹⁶.

Quizá sería necesario mencionar por qué el tutor matrimonial sólo es necesario para las mujeres y no para los hombres¹¹⁷. Como bien señala Cristina de la Puente, la capacidad legal de la mujer se ve limitada durante su vida y es considerada como incapaz durante buena parte de ésta, pasando de estar bajo la tutela paterna a estar supeditada a su esposo¹¹⁸, siendo esta franja temporal objeto de controversia en la literatura jurídica, que se cuestiona cuántos años han de pasar desde el matrimonio hasta que ella queda libre de la tutela del padre y pueda

113 *Kitāb al-Nafaqāt*. p.111.

114 *Kitāb al-Nafaqāt*. p.198.

115 Si el tutor legal no fuera ni el padre ni el abuelo paterno, la administración de los bienes del menor recaería sobre el tutor testamentario (*waṣī*) o en el curador (*muqaddam*). Véase Maíllo Salgado. *Diccionario...* pp. 446-8. “walī”.

116 Spectorisky. *Women in Classical Islamic Law*. Leiden: Brill, 2010. p. 66.

117 Se presupone que el novio es púber y, por lo tanto, puede tomar sus propias decisiones. De no serlo, y en caso de un matrimonio acordado entre las partes, sería el padre o tutor legal el encargado de negociar las condiciones y la dote que ofrecería en nombre del niño.

118 Cristina de la Puente. “Juridical Sources for the study of Women's limitations of the female's capacity to act according to Mālikī Law” en *Writing the Feminine: Women in Arab Sources*. Nueva York: I. B. Tauris, 2002.

acceder a la libre disposición de sus bienes. Mālik indica que la disposición de los bienes pertenecientes a la mujer virgen sólo será efectiva tras haber iniciado la convivencia con su esposo y después de que su capacidad de mantener y administrar dicha propiedad haya sido probada¹¹⁹. Algunas de estas fuentes indican que ella podría hacerlo tras haber pasado siete años desde la consumación del matrimonio¹²⁰, momento desde el cual ella estaría supeditada al esposo que, si bien es cierto que no podría limitar su capacidad para hacer negocios, podría prohibirle que dejara la vivienda conyugal o que vendiera o empleara una cantidad superior a su tercio de libre disposición¹²¹; como también habría de pedirle permiso para poder realizar la peregrinación, acudir a los baños públicos, ir al mercado, hacer la colada en una zona pública o visitar a su familia.

En el caso de que un enlace se acordara sin la presencia de un *walī*, sería inmediatamente considerado nulo, siendo la decisión del tutor legal decisiva¹²² entre uno u otro desenlace, es decir, se le daría al *walī* la posibilidad de ratificar el matrimonio o de anularlo de manera completa¹²³. En el supuesto de haberse consumado, ella recibiría la mitad de su dote correspondiente – suponiendo que los cónyuges hubiesen obrado por desconocimiento – y el matrimonio podría ser validado después, o ser anulado. Pero, si sabían que estaban cayendo en una irregularidad legal, recibirían sendos castigos por fornicación o adulterio¹²⁴.

Otro escenario posible sería que la mujer y el tutor legal hubieran discutido y, por ello, ella se viera sin nadie más a quien acudir. Aquí sería el cadí quien mediaría en el asunto actuando como representante de la mujer, tal como se menciona en *al-Muwatta'*: “el matrimonio de la mujer es acordado sólo después de la aprobación de su tutor legal, alguien de confianza dentro de los parientes cercanos o la autoridad pública (*sulṭān*)¹²⁵”.

Las fuentes discuten también sobre el consentimiento de la mujer a la hora de casarse con un varón, separando de manera bien diferenciada el enlace de la mujer virgen (*bikr*) del de aquella que ya ha sido desflorada (*tayyib*)¹²⁶. Así, aunque a la virgen se le podría consultar

119Mālik ibn Anas. *Al-Muwatta'*. p. 474. Número 1641.

120Amalia Zomeño. “En los límites de la juventud. Niñez, pubertad y madurez en el derecho islámico medieval” en *Mélanges de la Casa de Velázquez. Jóvenes en la Historia*. 34:1 (2004), p. 93.

121De La Puente. “Juridical...” pp. 98; 100.

122 Algunos de los motivos por los que este enlace podría no reafirmarse serían el *nasab* o el linaje de la mujer. Recordemos que el matrimonio se acuerda entre individuos considerados iguales (*kafā'a*) no sólo a los ojos de la religión sino del origen o rango de ella. Una mujer de linaje noble o de condición elevada conllevaría el pago de una dote considerable. Pedro Chalmeta. “El matrimonio según el *Kitāb al-Watā'iq* de Ibn al-‘Atṭār (s. X). Análisis y observaciones” en *Anaquel de Estudios Árabes* 6 (1995). pp. 38-9.

123De la Puente. “Juridical...” p. 97.

124Spectorsky. *Women...* p. 65.

125Mālik ibn Anas. *Al-Muwatta'*. p. 474. Número 1639.

126Mālik ibn Anas. *Al-Muwatta'*. p. 474. Número 1638.

acerca de su voluntad de tomar a cierto hombre como esposo, el ser virgen implicaría que la joven sería demasiado tímida para expresar verbalmente dicho consentimiento, por lo que su silencio otorga¹²⁷, como también lo haría que riera o llorara, mientras que un movimiento con la mano denotaría lo contrario. De una u otra manera, el padre o tutor podría obviar esta voluntad y proceder igualmente con los esponsales si lo considerara un matrimonio ventajoso para su hija, ejerciendo así su derecho de coacción (*yābr*), como se explica en *al-Muwatta'*¹²⁸.

Por otro lado, la mujer que ya ha tenido relaciones sexuales – bien divorciada o viuda – ha de ser consultada antes de proceder con el matrimonio, siendo posible la anulación del mismo si ella se quejara ante el cadí de que está siendo entregada a un hombre contra su voluntad. Mālik en *al-Muwatta'* dedica un apartado completo a este asunto, señalando en palabras del Profeta que la mujer que ya no es virgen tiene más derecho que su guardián (*walī*) en relación a decidir sobre su propio matrimonio¹²⁹.

La obra de Ibn Rašīq presta más atención a la función de los tutores como individuos que protegen los intereses del huérfano o que ejercen la custodia de los menores – niños o niñas – si la mujer repudiada decidiera volver a casarse con alguien ajeno al círculo familiar; o a la hora de establecer dotes o prometer ciertos bienes para la mujer custodiada, que se estudiarán con más detalle en próximos apartados.

Sin embargo, en una de las páginas encontramos una escueta referencia a la capacidad de la mujer para decidir sobre su propio matrimonio:

“Si fuera otra persona quien la tuviera que casar que no fuera ni el padre, ni el albacea, ni el tutor legal, que sea el juez o, si la mujer ya hubiera sido desflorada, que ella misma decida [con quién quiere casarse], luego el padre o uno de los guardianes [nombrados] designará para ella [la cantidad de la dote] y las alhajas, ropa o algo similar [como regalo]¹³⁰”.

Y, en otra, haciendo referencia a la imposibilidad del tutor de casar a la joven huérfana:

“Ašbag transmitió, basándose en Ibn al-Qāsim [...] en el caso de la virgen casada antes de la pubertad, no se la casaría sin el consentimiento de ella, tal como dice el hadiz ((la huérfana pide permiso de sí misma))¹³¹”.

127Ibn Abī Šayba. *Muṣannaḥ*. Cairo: al-Fārūq al-ḥadīṯa li-l-ṭibā'a wa-l-našr, 2008. Vol. 3 p. 277.

128Mālik ibn Anas. *Al-Muwatta'*. p. 474. Número 1642.

129Mālik ibn Anas. *Al-Muwatta'*. p. 474. Número 1638.

130*Kitāb al-Nafaqāt*. p. 197.

131*Kitāb al-Nafaqāt*. p. 147.

Otro de los aspectos que aparece de manera recurrente en la obra es la falta de honestidad de los tutores legales y las posibles consecuencias de sus mentiras y cómo éstas afectarían al patrimonio de la joven. Aunque estos asuntos se desarrollarán en el capítulo dedicado a la dote y el regalo de bodas, se puede anticipar que, en el caso de que el tutor mintiera acerca de los bienes que tiene la mujer, se podría o rescindir el matrimonio antes de la consumación o, de ser ella aún virgen, el marido podría reclamar al tutor eso que se prometió. Si el enlace ya se hubiera sellado y hubiera salido a la luz el engaño, ella misma podría reclamar los bienes al tutor¹³².

Una última mención hace referencia al tercio de libre disposición de la mujer. Como ya se dijo, el marido podría poner límites a aquello que la mujer compra o vende siempre y cuando exceda su tercio de libre disposición. Así, en el capítulo trigésimo séptimo, la mujer ha entregado o regalado su dote, consistente en un esclavo, a una persona ajena a la familia. Ibn al-Qāsim comenta: “lo que ella haga, que sea con el conocimiento de su padre o su tutor, quienes serían [a fin de cuentas] personas ajenas a la familia del marido, y que se revoque su decisión si excediera su tercio de libre disposición”¹³³. La cuestión continúa al encontrarse la posibilidad de que el marido desconozca los hechos, lo cual, indica Ibn Ḥabīb, en palabras de Ibn al-Qāsim, se resolverá con la muerte de uno de los esposos¹³⁴.

Cláusulas del contrato matrimonial¹³⁵ y validez del mismo.

Dentro de la obra, quizá sea este el apartado más sencillo de indexar pues únicamente los últimos cinco capítulos se dedican en exclusividad a las cláusulas contractuales, en concreto a aquéllas puestas por la mujer, a la legalidad de las mismas y al cambio de parecer tras la firma del documento.

A diferencia de la inclusión de la cantidad dada como dote a la mujer, las condiciones en el contrato no son necesarias u obligatorias para la validez o nulidad de la unión, siendo muchas las voces que desaconsejan que se incluyan¹³⁶.

El capítulo cuarenta y uno es escueto al respecto de aquello permitido o no en un contrato y se limita a mencionar “Lo lícito será aquello que [la esposa] permita y que esté [– a

132*Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 198-9.

133*Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 221-2.

134*Kitāb al-Nafaqāt*. p. 222.

135Para más información, véase: Spectorsky. *Women in Classical Islamic Law*. Leiden: Brill, 2010. pp. 64; 89-92.

136*Kitāb al-Nafaqāt*. p. 227.

su vez –] permitido en la escuela de Mālik¹³⁷ elaborando un poco más adelante “se considera que [estas cosas son:] el matrimonio [con otra mujer]¹³⁸, la toma de una concubina o el abandono de la vivienda [conyugal]¹³⁹. Sin embargo, aunque esto sería lícito, y se consideraría que, de consumir el enlace, ambas partes están de acuerdo y aceptan las mencionadas condiciones, existe una tendencia por parte de los autores mālīkīes a evitar que se incluyan cláusulas en los contratos por cambios de parecer en el futuro y posibles problemas que puedan derivar en repudio, como se verá más adelante.

No se considerarían válidas, por ejemplo, aquellas condiciones por las que la esposa prohíba al marido llevarla a otra ciudad pues “el hogar de la mujer está donde está su marido”¹⁴⁰. Continuando con esta misma idea, en *al-Muwaṭṭaʿ*, Mālik menciona a Saʿīd b. al-Musayyab¹⁴¹, quien consideraba que el marido podía llevársela a pesar de lo que ella hubiera estipulado¹⁴². Todas estas condiciones, por otra parte, no surten efecto salvo que haya una consecuencia legal para aquél que quiebra el contrato. En este caso, dice Mālik, el contrato sería vinculante si, y solo si el esposo jura repudiar a la mujer¹⁴³ o manumitir a un esclavo¹⁴⁴ en caso de quebrantarlo.

Existían otro tipo de circunstancias bajo las cuales el contrato de matrimonio sería declarado nulo (*fāsīd*). En el capítulo trigésimo segundo¹⁴⁵, por ejemplo, el novio y el tutor legal – en este caso el padre – acuerdan cierta cantidad de la dote en función de aquello que el padre puede aportar a su hija. Sin embargo, en el momento de entregar el regalo (*niḥla*) que el padre promete, se descubre que mintió y que no dispone de esos bienes o que entrega algo distinto de lo acordado. Si esto sale a la luz antes de la consumación del matrimonio, como señala Ibn Lubāba¹⁴⁶, el marido tiene pleno derecho de rescindir el contrato por vicios en él – en cuyo caso intervendría el cadí – o a establecer un plazo (*aḡal*) para el pago de la deuda

137 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 227.

138 Este tipo de cláusula, como señala Manuela Marín, llegó a llamarse “cláusula de monogamia” y empezó a ser frecuente en los formularios notariales andalusíes ya que las mujeres preferían ser repudiadas antes que compartir al marido con otra mujer. En Manuela Marín. *Mujeres en al-Andalus*. Madrid: CSIC, 2000. pp. 448-52. Para más información sobre los contratos, véase: Zomeño. “Matrimonio, familia e infancia en el derecho islámico medieval” en: *AWRAQ* 20 (2022). pp. 145-52; y “The Islamic Marriage contract in al-Andalus (10th-16th centuries)” en *The Islamic Marriage Contract. Case Studies in Islamic Family Law*. Quraishi and Vogel (eds.) Cambridge: Harvard University Press, 2008. pp. 136-55.

139 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 227.

140 ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī. *Muṣannaḡ*, vol 6 p. 226, número 10603.

141 Algunas fuentes recogen al-Musayyib. Nacido en el 642 es considerado como uno de los mayores maestros e *n fiqh*. Los hadices a los que al-Musayyib hizo referencia acerca de ʿUmar son considerados como auténticos de manera incuestionable tanto por Mālik como al-Šāfiʿī. Para más información sobre su figura véase: Ibn Jallikān. *Wafayāt al-aʿyān wa-anwāʾ abnāʾ al-zamān*. Beirut: Dār Ṣādir, 1979. Vol. 2. pp. 375-8.

142 Mālik b. Anas. *Al-Muwaṭṭaʿ*. p. 478. Número 1659.

143 Estas fórmulas de repudio se detallarán en un apartado posterior.

144 Mālik b. Anas. *Al-Muwaṭṭaʿ*. p. 478-9. Número 1660.

145 *Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 193-201.

146 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 195.

(*dayn*).

La falta de pago de la dote sería otra de las razones por las que el contrato de matrimonio podría anularse y se aconseja a la mujer no consumar el matrimonio hasta que ésta o una parte de la misma se haya materializado.

Existen, además, condiciones que la familia de la mujer puede incluir en este acuerdo. En el capítulo quinto¹⁴⁷, Ašhab señala como nula la cláusula impuesta por unos familiares que piden al marido retrasar la consumación del matrimonio durante un tiempo – en este caso concreto se menciona un periodo de cinco años siendo la mujer ya púber –. Esto sería distinto si, por ejemplo, el matrimonio se hubiera acordado antes de que ella menstruara, en cuyo caso la consumación se retrasaría hasta ese momento, considerándose tal condición válida y legal¹⁴⁸.

Por último, el contrato de matrimonio se podría anular de existir ciertas taras¹⁴⁹ en aquello que se ofrece. Recordemos que, al fin y al cabo, todo matrimonio es una transacción económica por la que el marido obtiene el disfrute sexual de la mujer a cambio de una dote. Por ello, la tara del objeto – bien de la mujer o del hombre – podía ser motivo de rescisión de contrato¹⁵⁰. Los principales motivos de anulación serían: leprosidad, locura, elefantiasis y oclusión vaginal (*qarn* o *'afl*). Los tres primeros serían aplicables tanto al hombre como a la mujer, reservándose el último exclusivamente a la mujer, aunque también se recogen las siguientes discapacidades que afectan únicamente de los hombres¹⁵¹: la disfunción eréctil (*'unna*), la falta de testículos o pene (*yābb*) o la castración (*jiṣā'*)¹⁵². A pesar de que algunas de estas discapacidades se recogen en el *Kitāb al-Nafaqāt*, no se tratan como motivos por los que se anularía el matrimonio, sino que están compiladas entre los capítulos trigésimo primero, dedicado a la división entre las esposas¹⁵³, y el trigésimo en una cuestión acerca de si al leproso se le permitiría yacer con sus esclavas¹⁵⁴.

Para que se proceda a una simple anulación del contrato por el cadí, el matrimonio debe

147*Kitāb al-Nafaqāt*. p. 88-9.

148Spectorsky. *Women...* pp. 64; 89-92.

149Al-Qayrawānī recoge en su *Risāla* “podrá devolverse a la mujer por causa de locura, lepra, elefantiasis o defectos genitales.” En Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī. *Risāla...*, p. 113.

150La responsabilidad sobre una venta defectuosa recae en el vendedor, como se aprecia en los números 1927, 1928 y 1929 por la que el esclavo o la esclava vendidos podían ser devueltos al vendedor de encontrarse en ellos algún defecto durante los tres días posteriores a la compra, y por defectos que pudieran aparecer durante el primer año desde que se completara la transacción. De nuevo el conocimiento o desconocimiento de tal defecto (*'ayb*) afectaría al tipo de compensación que el comprador exige. No se entregaría ningún tipo de compensación si el vendedor también desconociera la enfermedad o discapacidad del esclavo. Mālik b. Anas. *Al-Muwatta'*. p. 539-43.

151Al-Qayrawānī menciona que si el hombre es incapaz de copular, se le dará el plazo de un año para ello. Si aún así es incapaz, el matrimonio se anularía a petición de la mujer. En Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī. *Risāla...*, p. 113.

152Risple-Chaim. *Disability in Islamic Law*. Haifa: Springer, 2007. pp. 51; 53-55; 57.

153*Kitāb al-Nafaqāt*. p.188.

154*Kitāb al-Nafaqāt*. p.186.

no haber sido consumado, devolviendo la mujer la parte de la dote que le había sido entregada y retornando a la casa familiar. Nótese que la mujer también puede descubrir cualquiera de las mencionadas afecciones en el marido, con lo que se le daría la opción de separarse de él¹⁵⁵. Si, por el contrario, el marido y la mujer hubieran mantenido relaciones sexuales, la disolución del matrimonio se llevaría a cabo mediante un divorcio y a la mujer le correspondería la totalidad de la dote, salvo que el marido declarara haber sido engañado por el tutor legal, acusando al último de conocer la discapacidad de la mujer con anterioridad y ocultarlo para obtener una dote mayor. En este caso, de probarse que hubo intención de perjuicio para el marido, quien ocultara los hechos habría de ser compensado económicamente aunque, en muchas ocasiones, tanto el tutor legal como la tutelada desconocían la afección¹⁵⁶.

Dote y regalo de bodas

La dote (*ṣadāq*) conforma el último de los apartados relacionados con los requisitos para el matrimonio. Es, por lo tanto, una parte fundamental de la obra – junto con las *nafaqāt* o manutenciones – y en su mayoría los capítulos dedicados a la dote y el regalo de bodas exponen problemas y discrepancias entre las partes en lo referente a las promesas y los pagos, como se verá más adelante.

La obligatoriedad del pago de una dote por parte del novio hacia su prometida ya se menciona en el Corán: ﴿dad a vuestras mujeres su dote gratuitamente [...]﴾¹⁵⁷. Así como en otras aleyas¹⁵⁸. Sin embargo, para establecer cuál sería la cantidad a convenir, encontramos un amplio abanico de posibilidades. Así, Ibn Abī Šayba¹⁵⁹ recoge varias cantidades consideradas convenientes. ‘Alī piensa que no puede haber matrimonio si la dote convenida es de menos de diez dírham¹⁶⁰. ‘Umar prohíbe, más adelante en el texto, que la dote exceda los cuatrocientos

155A pesar de que los defectos (*‘uyūb*) listados para proceder a la separación de los cónyuges son numerosos, sólo aquellos que impidan el disfrute sexual o la procreación serían en última instancia válidos para que el juez accediera a la petición de anulación de una u otra parte. Véase un ejemplo recogido por Muḥammad al-Mawwāq en la Granada del siglo XV por el que el esposo se queja de que la mujer sufre de incontinencia urinaria al dormir. La respuesta considera que la queja no supone al marido ningún tipo de perjuicio a la hora de cumplir con las obligaciones sexuales y que, por lo tanto, no se le habría de devolver o pagar ningún tipo de compensación. Youness M’hir El Koubaa. “Un conflicto matrimonial en la Granada del siglo XV: resolución jurídica de un caso de incontinencia urinaria de una mujer musulmana” en Manuel Cabrera Espinosa (Ed.) *IX Congreso Virtual sobre Historia de las Mujeres (15 al 31 de octubre de 2017)*. Asociación de Amigos del Archivo Histórico Diocesano de Jaén. pp. 175-92.

156Mālik únicamente incluye la leprosidia y la locura como motivos de rescisión del contrato matrimonial y afirma que el tutor legal sería responsable de perjuicio si fuera un familiar lo suficientemente cercano, dando por hecho que habría de conocer el defecto en la tutelada. Por esto habría de devolverse toda la dote salvo el mínimo aceptado – en caso de haber pagado una cantidad más elevada a dote de paridad. Mālik b. Anas. *Al-Muwaṭṭa’*. p. 475. Números 1644 y 1645.

157Corán. 4:4

158Corán. 2:236; 2:237; 4:20; 4:24; 5:5; 33:50; 60:10; 60:11.

159Ibn Abī Šayba. *Muṣannaḥ*. Vol. 6, pp. 80-2. Números 16618; 16619; 16620; 16623 y 16630.

160Ibn Abī Šayba. *Muṣannaḥ*. Vol. 6, p. 80. Número 16619.

dírhams¹⁶¹. Para Mālik, la cantidad mínima a pagar de dote era de un cuarto de dinar¹⁶² que, de robarse, supondría la amputación de una mano¹⁶³. La cantidad establecida por Mālik no es baladí, sino que se fija al ser esta la compensación mínima exigida por la usurpación de bienes, como se explica en el capítulo dedicado a los robos¹⁶⁴.

En el *Muṣannaḥ* también se comenta: “un hombre se casó por una dote de diez dírhams. Ha habido musulmanes que lo han hecho por menos de esta cantidad y [otros por una cantidad] mayor”¹⁶⁵.

Al-Qayrawānī¹⁶⁶ mantiene la misma cantidad mínima indicada por Mālik, sin establecer un máximo. Ibn ‘Abd al-Barr¹⁶⁷, por su parte, cita la misma cantidad que el fundador de la escuela añadiendo su correspondencia como tres dírhams de curso legal (*kayl^{an}*) y comentando que ni la escuela ni sus miembros establecen un máximo, y que no puede establecerse una cláusula en el contrato matrimonial en la que se diga que no se entregará dote¹⁶⁸.

A raíz de este comentario quizá sea conveniente explicar el por qué de ello. Según cuenta un hadiz, en tiempos del Profeta, una mujer se le acercó pidiéndole que la desposara. Éste se mantuvo en silencio hasta que uno de los hombres que estaban con él se aproximó y le dijo: “permite que me case con ella”, a lo que se respondió: “¿qué dote ofreces?”. El hombre sólo tenía la ropa que llevaba puesta y propuso que esa fuera la dote. El Profeta, entonces, rechazó esto como acidaque y le sugirió que buscara algo más. Al no poder encontrar nada, ni siquiera un anillo de hierro, se le volvió a preguntar: “¿conoces algunos versos del Corán?”. El hombre dijo que conocía tal y cual pasajes con lo que el Profeta, satisfecho, concluyó: “Te la entrego en matrimonio y su dote será tu conocimiento del Corán”¹⁶⁹. No obstante, los expertos concluyen que esta acción no ha de tomarse como norma, al igual que tampoco ha de serlo la promesa de hacer algo. Si, por ejemplo, la promesa es servir a la mujer durante un año, habría de fijarse el precio por ese servicio, de igual modo que, si se entrega un esclavo

161Ibn Abī Šayba. *Muṣannaḥ*. Vol. 6, p. 80. Número 16620.

162Ibn Yūnus parece particularmente interesado en aquellas dotes que son por menos de un cuarto de dinar. Así, *al-Ŷāmi‘* estudia las distintas opiniones y circunstancias en las que esto ocurre. El matrimonio se anularía antes de la consumación si esta cantidad fuera de dos dírhams en lugar de tres. Las discrepancias surgen sobre si a la mujer habría de dársele un dírham en caso de repudio o la mitad de la dote de paridad. Si hubiera sido consumado, se le pediría que se le entregara los tres dírhams o cuarto de dinar que le correspondería por ser ésta la norma. Tras esta opinión se abre una discusión entre los sabios mālikíes al respecto. Unos creen que el matrimonio se anularía igualmente y a ella se le daría la dote de paridad, otros que lo que se designó no se puede considerar una dote. En Ibn Yūnus. *Al-Ŷāmi‘*. Vol. 9. pp. 200-4.

163Mālik b. Anas. *Al-Muwaṭṭa‘*. p. 477. Número 1652.

164Mālik b. Anas. *Al-Muwaṭṭa‘*. p. 719-720. Números 2498 y 2503. Se menciona que el Profeta una vez amputó la mano a un ladrón que robó un escudo por valor de tres dírhams.

165Ibn Abī Šayba. *Muṣannaḥ*. 6:80. Número 16613.

166Al-Qayrawānī. *Risāla*... p. 109.

167Ibn ‘Abd al-Barr. *al-Kāfi*... pp. 550-7.

168Ibn ‘Abd al-Barr. *al-Kāfi*... pp. 550-1.

169Mālik b. Anas. *Al-Muwaṭṭa‘*. p. 475. Número 1643.

como dote, habría de ir acompañado del precio que se pagó o del valor del mismo. Lo mismo ocurre con los vestidos, baúles, perfumes, etc. Éstos han de adjuntar un recibo por su valor o ha de especificarse su precio en el contrato (*tasmiya*)¹⁷⁰. La mujer, en ausencia del pago de la dote acordada, puede rehusar tener relaciones con su marido hasta que éste se haya hecho efectivo¹⁷¹. También podría solicitar un pago por adelantado de la misma que se le concedería sólo si el esposo estuviera de acuerdo. De no especificarse la cantidad de dote a entregar en el contrato – y si el matrimonio se hubiera consumado – se le dará una dote de paridad (*ṣadāq al-miṭl*) de acuerdo al rango de la mujer, sus bienes y aquello que el padre entregue como ajuar¹⁷².

Una práctica extendida durante la época preislámica eran los matrimonios por compensación (*ṣigār*)¹⁷³. En ellos, la familia de fulano casaba a su hija con el hijo de mengano y éste último a su hija con el hijo de fulano. En ambos documentos se recogía que la cantidad de dote era tal o cual pero, al considerarse un intercambio, esa dación no se hacía efectiva y las mujeres por ambas partes no recibían nada en ningún momento. El Profeta prohibió esta costumbre que, de producirse, provocaría la separación de los cónyuges por considerarse que el matrimonio tiene vicios y es, por consiguiente, nulo. El *Kitāb al-Nafaqāt* no menciona este último pues el autor se preocupa más por aquellos problemas que pudieran surgir en el día a día, como el impago de la dote, la entrega de algo distinto a lo acordado, la venta de lo dado como acidaque y el uso que se hace de ello, como veremos al concluir este apartado.

Tipos de dote¹⁷⁴

La dote de la mujer puede ser pagada al completo en el momento del matrimonio o en diferido, dándose una primera parte (*naqd*) en el momento del enlace y una segunda – denominada *kāli'* – que se entregaba pasado un tiempo desde que la pareja había sellado su unión mediante la convivencia en común. Esta opción resultaba muy útil si, por ejemplo, el marido era incapaz de pagar al contado el acidaque en su totalidad antes de la consumación.

Esa primera parte de la dote no se entrega a la mujer sino a su familia, quien se la dará

170Véase: Amalia Zomeño. “Transferencias matrimoniales en el Occidente islámico medieval: las joyas como regalo de boda” en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 51:2, (1996), pp. 90-92; Pedro Chalmeta. “El matrimonio según el *Kitāb al-Waṭā'iq* de Ibn 'Aṭṭār (s. X). Análisis y observaciones” en *Anaquel de Estudios Árabes*, 6:29, (1995). pp. 46-54; Saḥnūn. *Mudawwana*. Vol. 2. p. 146.

171Jaḥīl. *Mujtaṣar*. Vol. 3 p. 434. Trad. Perron.

172*Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 193-4; Chameta. “El matrimonio...” pp. 39-40.

173Para más información véase: Maíllo Salgado. *Diccionario...* p. 358; Spector sky. *Women...* pp. 86-7.

174Los trabajos de Amalia Zomeño y Manuela Marín han resultado de increíble utilidad para elaborar este apartado. En concreto: Zomeño, A. *Dote y matrimonio en al-Andalus y el Norte de África. Estudio sobre la jurisprudencia islámica medieval*. Madrid: CSIC, 2000; Marín, M. *Mujeres en al-Andalus*. Madrid: CSIC, 2000.

posteriormente. Es decir, es una entrega del novio a la futura esposa de manera indirecta. Con este dinero se han de comprar los utensilios y el ajuar para la casa

En el *Kitāb al-Nafaqāt* se mencionan problemas con la parte inicial o en diferido de la dote cuando el esposo tiene dificultades económicas que le impiden cumplir con lo acordado. Así, en el capítulo décimo¹⁷⁵, se establecen los plazos para que lo haga. En *al-Wāḍiḥa*¹⁷⁶, Aṣḥab comenta que el imam concederá un plazo de un año con posibilidad de ampliarlo a dos si los problemas de solvencia continuaran. Por su parte, ‘Abd al-Malik b. al-Ḥasan menciona que, si el marido tuviera dinero para cubrir la añafaga pero no para completar el pago de la dote, se le daría un plazo de tres años para ello¹⁷⁷, si la mujer quisiera. Estos plazos se van ampliando a medida que las dotes se vuelven más cuantiosas fruto de la costumbre y el país¹⁷⁸. Estos tres años se convierten en diez o doce – como bien señala Amalia Zomeño – y, en muchas ocasiones, este *kāli* sólo se entrega en caso de divorcio o a la muerte de uno de los cónyuges¹⁷⁹.

Otro tipo de dote a la que se recurre es la dote de paridad (*ṣadāq al-mīl*). En párrafos anteriores hemos mencionado que ésta se entregaba cuando la cantidad del acidaque no se había especificado en el contrato de matrimonio, pero existe una segunda opción por la cual los sabios mālikíes recurren a ella y es cuando el padre o tutor de la novia, en conversación con el pretendiente o su representante, acuerda dar a la hija tal o cual propiedad, cabezas de ganado o dinero contante como regalo de bodas. El novio, en esta situación, se ve forzado a elevar la cantidad de dote que, de no darse lo anterior, no habría ofrecido. Tras la consumación del matrimonio, el cónyuge pide lo prometido y encuentra que era mentira y que tales bienes no existen o que éstos son distintos de lo originalmente pactado. En esta circunstancia se ha de recalcular la dote y, en base a lo que la mujer posea, se le entregará esta dote de paridad. Si el matrimonio no hubiera sido consumado, sería considerado inválido y a la mujer no se le daría nada, reclamándosele aquello que el marido entregó por adelantado de la dote acordada¹⁸⁰.

175 *Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 101-2.

176 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 101.

177 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 102.

178 Rapoport, en su trabajo sobre matrimonio, bienes y divorcio en el islam medieval, detalla y describe algunas de las dotes entregadas a mujeres en Oriente durante los siglos XIII – XV. Dentro de las élites de la época, encontramos dotes de doce mil dinares dadas por un príncipe de los cuales dos mil fueron en diferido. Esta dote ayuda a la mujer a mantener cierta independencia económica respecto de su marido si enviudara o fuera repudiara, además de destacar su posición social sobre todo entre las altas esferas. En: Rapoport. *Marriage, money and divorce in Medieval Islamic Society*. Cambridge: University Press. 2005. pp. 12-5.

179 Zomeño. *Dote y matrimonio...* pp. 229-33.

180 *Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 193-8.

El regalo de bodas: *šūra*, *šawra*, *ŷihāz* y *niḥla*

Como ya hemos anticipado, además de la dote que entregaba el novio, el padre o tutor de la mujer, o cualquiera de sus familiares – fruto de la costumbre local y para poder sellar un trato más ventajoso para ella – establecía una cierta cantidad de bienes muebles o inmuebles para ésta¹⁸¹. Las fuentes mencionan que el padre de la novia solía entregar un regalo (*niḥla*) que en buena medida consistía en utensilios, junto con muebles, adornos y vestidos¹⁸². Los principales términos empleados para este regalo en el *Kitāb al-Nafaqāt* son *šūra*, *šawra*, *ŷihāz* y *niḥla*.

Šūra se menciona en el segundo capítulo¹⁸³ del texto árabe y se ha traducido como ajuar. Aunque el marido entregaba el *naqd* al padre de la novia para que con él se comprara el menaje para la vivienda de los recién casados, se entiende que el padre también aportaba cierta cantidad de dinero para la misma finalidad. El texto empleará más comúnmente el término *ŷihāz*¹⁸⁴ para referirse a todos aquellos útiles del hogar como fuentes, cazos, etc. y que serían, con toda probabilidad, los utensilios que Ibn Baṭṭūṭa describe en el párrafo anterior, hechos de latón y cobre.

Šawra – también traducido como ajuar – está más ligado a aquello que el hombre ha de proporcionar a la mujer en la casa para su uso personal, con su propia vestimenta o la ropa de cama. Así, la obra incluye como *šawra* los vestidos de invierno y verano, una colcha para la cama y una almalafa¹⁸⁵. Todo aquello que la mujer requiera distinto de lo mencionado, habría de cubrirlo bien ella misma de su bolsillo.

El *Kitāb al-Nafaqāt* dedica dos capítulos¹⁸⁶ – el trigésimo segundo y trigésimo tercero – casi exclusivamente a este regalo que el padre hace a su hija y los problemas que de él derivan. En el texto se mencionan cabezas de ganado, esclavos, cultivos, ropa y propiedades¹⁸⁷. El padre, además, puede nominar un tercio o la mitad de determinados bienes en favor de su hija a modo de regalo de bodas, aportando un carácter de venta al mismo más que de donación¹⁸⁸. Éste está sujeto a entregar lo que ha prometido mientras el marido esté en vida, sin eximirse del pago tras su fallecimiento, siendo tal cantidad exigible a los herederos¹⁸⁹ en

181 En Oriente, Ibn Baṭṭūṭa menciona al visitar Siria que el padre de la novia solía entregar un regalo (*niḥla*) que en buena medida consistía en utensilios de cobre y latón, entre otros muchos objetos. En: Rapoport. *Marriage...* pp. 12-5.

182 Zomeño, A. “Transferencias matrimoniales en el Occidente islámico medieval: las joyas como regalo de boda” en *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 51:2 (1996) p. 82.

183 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 74.

184 *Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 118; 208; 225.

185 *Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 74-5.

186 *Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 193-201.

187 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 196.

188 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 197.

189 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 197.

su ausencia. Si nada de lo prometido existiera o fuera distinto de lo acordado, el novio podría – de no haberse consumado el matrimonio – anular toda intención de continuar casado con la mujer y pedir que se le devolviera la dote entregada¹⁹⁰ o – de haberse sellado la unión – podrían darse dos situaciones: una primera, en la que el contenido del regalo se hubiera especificado en el contrato y que, por lo tanto, sería vinculante y haría al padre o tutor responsable de honrar aquello que juró que entregaría, generándose con ello una deuda que habría de cubrirse bien por él o por sus herederos, si pereciera; y una segunda circunstancia, en la que el contenido del regalo o su valor no se recogen en el contrato o no se han especificado. A falta de una cantidad, propiedad o bien concreto, el marido puede entonces pedir que se recalcule la dote y entregar el acadaque de paridad en su lugar, teniendo en cuenta lo que el padre ha aportado y el rango de la mujer¹⁹¹.

Este regalo de bodas por parte del padre puede generar disputas entre la familia si el progenitor, después de haberlo entregado y después de que la pareja haya hecho uso del mismo, lo pide de vuelta por considerarlo un préstamo de uso (*'āriyya*). Al padre se le haría jurar que esa fue su única intención – y que no ha cambiado de parecer con el tiempo – y la pareja habría de devolverlo, si se encontrara y no se hubiera mezclado con el resto del ajuar que el marido aportó.

Si la hija y el marido hubieran asido el ajuar desconociendo que se trataba de un comodato y éste se hubiera perdido o gastado, no habrían de reponerlo. Por motivos obvios, aquello que sea perecedero no puede establecerse como préstamo de uso, pero sí pueden serlo los bienes muebles e inmuebles, esclavos, animales de carga y joyas. Éstas últimas suele entenderse que conforman un préstamo de uso y que se deben devolver tras la boda o en un plazo máximo de cuatro años¹⁹². Como bien señala Amalia Zomeño, se dan multitud de ocasiones en las que la familia de la mujer, a la muerte de ésta, reclama esas joyas al marido por considerarlo patrimonio familiar¹⁹³.

Aunque el texto no hace especial hincapié en esto, se ha de señalar que el marido tiene derecho a disfrutar de aquello que se ha comprado con el *naqd*, así como de aquello que el padre ha aportado por su parte, durante al menos un año – como regalo o como préstamo de uso –. Uno de los últimos capítulos de la obra de Ibn Rašīq, el trigésimo noveno, explicará con brevedad la capacidad de la mujer para vender o intercambiar objetos que conforman ese ajuar. Así, ésta podrá vender o intercambiar útiles nuevos por otros viejos siempre y cuando la

190 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 198.

191 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 193.

192 Zomeño. “Transferencias...”, p. 85.

193 Zomeño. “Transferencias...” pp. 85-7.

transacción beneficie a la pareja. Además, podrá comprar otros accesorios para la casa si estos no superan el precio del ajuar original – de lo contrario tendría que pedir permiso al marido y éste estar de acuerdo¹⁹⁴. Cabe señalar que estas transacciones pueden ser bi-direccionales, es decir, el hombre también puede vender o intercambiar objetos del ajuar siempre y cuando la mujer lo apruebe y el fruto de esa venta les resulte ventajoso. Si lo que se le dio de regalo es un esclavo, siempre habrá de acordarse entre las partes pues se entiende que ambos se benefician directamente de sus servicios.

Regalos del novio (*hadiyya*)

El peso que la tradición y la costumbre ejercen en la sociedad islámica es fundamental para comprender algunos de los escenarios que el *Kitāb al-Nafaqāt* presenta. Así, el primero de los capítulos del libro nos acerca a las diversas opiniones que los juristas recogen sobre la necesidad – o el carácter accesorio – de que el novio entregue uno o varios regalos a su prometida antes de la boda¹⁹⁵. Los sabios mālikíes excluyen al pretendiente de tal acción, sin embargo, puntualizan que, si esto forma parte de la costumbre local y es lo que la familia de la novia espera, se debe cumplir con ello. De no ser así, la autoridad local podría, incluso, intervenir para hacer que tal costumbre se mantuviera. Dicho esto, se puede afirmar que tanto el regalo del novio como el que hace el padre – o cualquier otro familiar en su lugar¹⁹⁶ – se convierten en una nueva norma no escrita que evoluciona paralela a la ley islámica, en la que únicamente la dote es obligatoria y necesaria para el matrimonio, como hemos visto en apartados anteriores.

Tras aceptar esto como una reminiscencia del origen tribal del islam, los alfaquíes comienzan, pues, a puntualizar qué se puede dar como regalo y qué no, aceptando en su mayoría que éste consista en vestidos, joyas, mobiliario, esclavos o dinero – entre otros –, y desaconsejando que se entreguen propiedades¹⁹⁷ – se explicará el motivo que hay detrás de esta decisión más adelante.

Si algo caracteriza al derecho islámico es su precisión en cuanto a terminología se refiere. El empleo de la palabra “regalo” (*hadiyya*) por parte del novio cuando entrega esos

194 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 225.

195 *Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 62-8.

196 A este respecto, María Dolores Rodríguez Gómez ha dirigido un Trabajo de Fin de Máster muy interesante realizado por la alumna María Judit Espinar Molina. *La responsabilidad jurídica de las mujeres en el entorno familiar en época nazarí*, presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada el 15 de septiembre de 2022. También Amalia Zomeño recoge casos similares en *Dote y matrimonio...*, pp. 69-80; 131-46. Por su parte, Ibn Bāq en *Kitāb Zahrat al-rawḍ* dedica el primer capítulo al regalo de bodas y los regalos del novio, citando a Ibn Rašīq y el *Kitāb al-Nafaqāt* como principal referencia. Ibn Bāq. *Kitāb Zahrat al-rawḍ*, pp. 55-8 de la edición árabe.

197 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 65.

vestidos, joyas, dinero, etc. hace que toda pretensión de recuperar lo donado en caso de repudio antes de la consumación se diluya. Lo mismo ocurriría si lo dado son bienes perecederos o que se van a consumir durante el banquete de bodas, no se le devolvería. De ahí que expertos en la ley, como Ibn Ḥabīb, recomienden que no se entreguen bienes inmuebles: “[es mejor] que no se entreguen como regalo de bodas propiedades (*al-amlāk*), [de ser así] sería de forma voluntaria [porque] si después [de consumir] se separaran por repudio (*ṭalāq*), [el marido] no tendría derecho a su devolución. Si ella poseyera algo que no formara parte de la dote [establecida en el contrato matrimonial], tampoco tendría derecho a que se le devolviera¹⁹⁸”.

En otras circunstancias y dentro de la casuística recogida en la obra, el desconocimiento del novio sobre el uso inadecuado de la palabra “regalo” trae consecuencias inesperadas si la intención con la que hacía esos presentes era para que se fuera reduciendo la cantidad que había de pagar como acidaque o si quisiera recuperar lo que dio en caso de repudio antes de la consumación o por haberlo considerado un préstamo de uso. Vemos dos casos en los que las consecuencias son desfavorables para el pretendiente. En el primero de ellos, el hombre ha entregado un presente a la mujer y ésta quiere cerciorarse de su origen a través de un testigo, quien asegura que fue un préstamo de uso. Cuando el novio lo quiere recuperar, la familia de la mujer se niega diciendo que sólo lo aceptaron porque era un regalo. Saḥnūn responde que únicamente se le dará lo que quede del mismo – si es que queda algo¹⁹⁹. El segundo caso se produce justo antes de la boda. El novio entrega a la familia de la novia unos dinares para comprar provisiones para el banquete. Tras haberlos gastado, surge una disputa entre las dos familias que trae como consecuencia la cancelación de la boda. El novio quiere que se le devuelva el dinero que dio como regalo. Mālik entonces sentencia que si la riña no hubiera sido culpa de la familia de la novia, no habrían de darle nada al pretendiente ni pagarle por lo que usaron de ese dinero mientras que si el problema hubiera surgido por parte del novio, éste sólo tendría derecho a la comida, si la quisiera²⁰⁰.

Matrimonios mixtos²⁰¹

En el siguiente apartado se tratarán los matrimonios entre musulmanes y no

198 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 65.

199 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 67.

200 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 65.

201 Para profundizar en los matrimonios mixtos e interreligiosos véase: de Castro García. “Matrimonios interreligiosos y pensiones (*nafaqāt*) en el derecho islámico. Su reflejo en el *Kitāb al-Nafaqāt* del andalusí Ibn Rašīq (s. XI)”. En Manuel Cabrera Espinosa y Juan Antonio López Cordero eds. *VII Congreso Virtual sobre Historia de las Mujeres (15 al 31 de octubre de 2015) Comunicaciones*. Jaén: Asociación de Amigos del Archivo Histórico Diocesano de Jaén, 2015. pp. 95–112.

musulmanes y los de personas libres con esclavas.

A pesar de que durante los primeros siglos del islam se consintió el matrimonio entre musulmanes con cristianas, judías y sabeas²⁰², el conflicto que vivía el imperio islámico durante su periodo de expansión, en el que se diferenciaba claramente lo musulmán de lo no musulmán, afectó profundamente a la formación del *fiqh* que separaba continuamente estos dos elementos y dividía el mundo entre regiones en paz (*dār al-islām*) y zonas de conflicto (*dār al-ḥarb*)²⁰³. Es esta formación del *fiqh* lo que motiva a una separación radical entre una religión – el islam – del resto de creencias a pesar de que el Corán permitía, como se ha mencionado, los matrimonios interreligiosos de musulmanes con las mujeres del Libro, cristianas y judías (*kitābīyya*) como se puede apreciar en la aleya 5:5: ﴿[Se os permiten] las mujeres creyentes honestas y las honestas del pueblo que, antes que vosotros, habían recibido la Escritura, si les dais la dote tomándolas en matrimonio, no fornicando ni tomándolas como amantes²⁰⁴﴾.

Es, según afirma Ben Cheneb²⁰⁵, Ibn ‘Abbās quien prohíbe a los musulmanes casarse con judías, cristianas y sabeas pues el matrimonio exige la amistad y entendimiento de los esposos como se afirma en la aleya 30:21: ﴿Y entre Sus portentos está el haberos creado esposas nacidas de vosotros mismos para que os sirvan de quietud, y el haber suscitado entre vosotros el afecto y la bondad. [...]﴾²⁰⁶.

Tras esto, y con el tercer califa ortodoxo, ‘Uṭmān, la mayor parte de los jurisconsultos reconsideraron la prohibición de Ibn ‘Abbās cuando ‘Uṭmān tomó como esposa a una cristiana llamada Nayla, motivo por el que declararon lícito, de nuevo, el matrimonio con una mujer *kitābīyya*. Sin embargo, y a pesar de estas vacilaciones, son varios los hadices que hablan de los matrimonios interreligiosos y aconsejan uniones siempre entre creyentes, nunca entre asociadores, magos, zoroastras... En Abū Dāwud, al-Bujārī e Ibn Māyā encontramos repetido el mismo hadiz acerca de los motivos que llevan a un hombre a casarse con una

202 Existen diversas interpretaciones acerca del consentimiento del matrimonio de un musulmán con una sabea. El Corán incluye a este grupo religioso entre la Gente del Libro – cristianos y judíos – en las azoras 2:62 y 5:69 por considerar que compartían los mismos principios fundamentales: creencia en Dios, en la salvación y en la buena conducta, pero en el siglo II de la Hégira se retira esa autorización según afirma Louis Milliot (*Introduction à l'étude...* p. 271). Sin embargo, David Santillana no considera que la autorización del matrimonio con las sabeas se retirara (David Santillana. *Istituzioni di diritto musulmano malechita con riguardo anche al sistema sciafiita*. Roma: Instituto per l'Oriente, 1926. Vol. 1. p. 208).

203 Noryamin Aini. “Inter-Religious Marriage from Socio-Historical Islamic Perspectives” en *Brigham Young University Law Review* n° 669, 2008 pp. 669-705.

204 Corán. 30:21

205 Ben Cheneb. “Du Mariage entre Musulmans et non-Musulmans” en *Archives Marocaines*. Vol. XV. Fasc. 1. (1908–1909) p. 63.

206 Corán 5:5

mujer: “Las mujeres se toman en matrimonio por cuatro razones: su salud, su nobleza, su belleza y su religiosidad²⁰⁷. Cásate con una que sea religiosa y así aumente tu riqueza²⁰⁸.” Al-Bujārī recomienda a las mujeres, en el siguiente hadiz, casarse con hombres creyentes: “No os caséis con asociadores (*al-mušrikūn*) hasta que ellos se conviertan²⁰⁹”. El principal motivo por el que se prohíbe a las mujeres este tipo de matrimonios se aclara en los diferentes manuales de derecho islámico donde se afirma que la mujer musulmana sólo puede casarse con un musulmán a fin de que ella no se deje influenciar y se convierta a la religión del marido. Además, si los hijos se crían en la religión del esposo, la madre, a pesar de la prohibición hacia los no musulmanes de heredar, se esforzará en legar sus bienes a sus hijos²¹⁰. Es un riesgo de pérdida moral y material para la comunidad musulmana²¹¹. El propio Corán, en la aleya 2:221, veta a la mujer y al hombre casarse con personas no creyentes que no sean ni cristianas ni judías, señalando que éstas invitan al Fuego mientras que Dios invita al Paraíso.

Existen, además, hadices en los que la mujer se convierte al islam antes que su marido o en los que un hombre no musulmán pretende casarse con una musulmana. Al-Nasā’ī²¹² recoge lo siguiente: “Abū Ṭalḥa se casó con Umm Sulaym y la dote entre ellos fue el islam. Umm Sulaym se convirtió al islam antes que Abū Ṭalḥa y él se le declaró, pero ella dijo: “He abrazado el islam. Si tú lo haces también, me casaré contigo”. Así que él se convirtió y la dote entre ellos fue el islam”. Este mismo hadiz aparece con ligeras variaciones también en al-Nasā’ī²¹³. Un tradicionalista más tardío, al-‘Asqalānī, del siglo XV recoge, acerca del mismo asunto, un hadiz sobre una mujer que se convirtió al islam y su marido, que también abrazó esa religión, pidió al Profeta que hiciera algo para que ella volviese a estar con él, pues se había casado con otro. Dice así: “Una mujer abrazó el islam y se casó. Su [primer] marido vino y dijo: “Oh, Mensajero de Dios, me convertí al islam y ella lo sabía [antes de casarse]”. Entonces, el Mensajero de Dios, la paz sea con él, la separó de su segundo marido y se la devolvió al primero²¹⁴.”

207 Se retomará este hadiz, referente a la igualdad (*kafā’a*) entre los esposos en el siguiente apartado, pues nos será de gran utilidad a la hora de estipular los matrimonios convenientes – entre iguales – y, con ello, la dote que habrá de entregarse a la mujer en función de su origen (*nasab*). Recordemos que el *nasab* en los inicios del islam era de gran importancia pues se partía de la estructura de una sociedad tribal.

208 Abū Dāwūd. *Sunan Abū Dāwūd*. Ed. Hāfīz Abū Tāhir Zubayr ‘Alī Za’ī. Riyad: Darussalam, 2008. Vol. 3 p. 500, n° 2047; Al-Bujārī. *Sahīḥ al-Bujārī*. Ed. Muḥammad Muḥsin Khan. Riyad: Darussalam, 1997. Vol. 7 p. 32 n° 5090; Ibn Māyā. *Sunan Ibn Māyā*. Ed. Hāfīz Abū Tāhir Zubayr ‘Alī Za’ī. Riyad: Darussalam, 2007. Vol. 3. p. 66, n° 1808.

209 Al-Bujārī. *Sahīḥ...* Vol. 7. p. 40 n° 5104 [25].

210 Mālik b. Anas. *Al-Muwaḥḥa*. pp. 416-7.

211 Louis Milliot. *Introduction...* pp. 288 – 289.

212 Aḥmad al-Nasā’ī. *Sunan al-Nasā’ī*. Ed. Tāhir Zubayr ‘Alī Za’ī. Riyad: Darussalam, 2007. Vol. 4. p. 159 n° 3342.

213 Aḥmad al-Nasā’ī. *Sunan...*, vol. 4. p. 159 n° 3343.

214 Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī. *Bulūg al-marām min adilla al-aḥkām*. Ed. Selma Cook. El-Mansoura: Dār al-

Con esta narración se abre una puerta nueva en lo que concierne a los matrimonios interreligiosos donde se impide a la mujer casarse con un no musulmán, pues de pregunta ¿qué se puede hacer en el caso de que, en un matrimonio donde los dos cónyuges pertenecen a una religión distinta del islam, la mujer abrace esta nueva fe? Al-Tirmidī²¹⁵ en su compilación de hadices recoge varios casos de matrimonios interreligiosos o de cambio de religión por uno de los esposos. Conviene echar un vistazo al comentario hecho por Abū ‘Īsà al hadiz número 1142. En él se habla de que la hija del Profeta fue devuelta a su anterior marido con una nueva boda y una nueva dote pues “cuando una mujer acepta el islam antes que su marido y después él se convierte mientras ella está en el plazo legal de espera (*‘idda*), su marido tiene más derecho [a recuperarla] durante este periodo.” Es decir, y ampliando lo que dice Abū ‘Īsà en estas líneas, el matrimonio, cuando uno de los dos cónyuges se convierte – sea la mujer o el hombre – queda disuelto²¹⁶. En el caso de la mujer, es obligatorio que el marido también abrace el islam, de otro modo el matrimonio se considera nulo y la mujer, tras ese periodo de retiro, podrá desposarse con un hombre que comparta su misma religión. Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī es claro respecto a este asunto:

“si los infieles se convierten al islam, su matrimonio se consolida, y si sólo lo hace uno de ellos, el matrimonio queda disuelto sin necesidad de divorcio. Si la que abraza el islam es ella, su marido conserva derecho preferencial a retomarla si se convierte durante el periodo de retiro legal (*‘idda*), y si es él y ella pertenece a las Gentes del Libro (judíos y cristianos) el matrimonio se consolida. Si ella es de religión persa zoroastriana y se convierte al islam después de él, quedan tan casados como estaban, pero si este hecho se retrasa, hay una separación (*bayn*) definitiva. Si un politeísta (o cristiano) se hace musulmán y tiene más de cuatro mujeres, que elija cuatro de ellas y se separe del resto²¹⁷”.

En el caso de matrimonios de politeístas, idólatras, apóstatas y *zindīq*²¹⁸ el matrimonio se resuelve de la siguiente manera, según Ben Cheneb²¹⁹, en palabras de Mālik:

Manarah, 2003. p. 376. nº 1042.

215 Al-Tirmidī. *Ŷāmi’ al-Tirmidī*. Ed. Tāhir Zubayr ‘Alī Za’ī. Riyad: Darussalam, 2007. Vol. 2. p. 512. nº 1142.

216 Esta disolución se considera una forma de repudio revocable que se da, por regla general, cuando el marido formula el repudio por primera o segunda vez o, como en este caso, cuando existe un cambio de fe de uno de los cónyuges. El matrimonio no se rompe, sino que queda en suspenso, ya que el marido tiene derecho a recuperar a su esposa durante el periodo de continencia sexual impuesto a la mujer en tal circunstancia. En el caso de un cambio de religión, debe redactarse un nuevo contrato de matrimonio y otorgar a la mujer su dote. En: Maíllo Salgado. *Diccionario...* p. 404.

217 Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī. *Risāla...* pp. 111-12.

218 *Zindīq* es aquel considerado hereje, perteneciente a la secta dualista, maniquea o mazdaquea, de orígenes persas, que admite dos principios: el bien y el mal; la luz y las tinieblas o, en general, que no creen en el más allá ni en el poder absoluto de Dios. Se les consideraba herejes porque sus opiniones – en palabras de Maíllo Salgado – se convertían en un peligro para la seguridad del Estado. En: *Diccionario...* pp. 447-8.

219 Ben Cheneb. “Du Mariage...” p. 68.

“si el marido se convierte al islam siendo los dos magos, se debe proceder a la separación de los dos tras haber invitado a la mujer a hacer lo mismo [abrazar el islam]. Si ella rechazara hacerlo o si el plazo dado a la mujer para convertirse es demasiado amplio, ella ya no será considerada su esposa y el contrato quedará anulado pues en el Corán²²⁰ se dice ﴿No tomaréis a mujeres incrédulas﴾²²¹”.

Acerca del plazo no se menciona cuánto será, pero Ibn al-Qāsim considera que no debe exceder los dos meses. Si el caso es al contrario, es decir, la mujer de un mago (*mayūs*), un cristiano o un judío se convierte al islam antes que su marido, no existen diferencias en cuanto al procedimiento. El matrimonio se conserva si, durante el plazo legal de espera, él se convierte también. Si no es así, tras este tiempo el matrimonio quedaría disuelto. Se debe señalar que la conversión al islam de uno de los cónyuges no implica repudio pero sí una anulación del matrimonio sin divorcio. El matrimonio queda disuelto porque la mujer obligatoriamente debe guardar el periodo de retiro legal como estipula el Corán²²². Tras este periodo de *'idda* resultante de la conversión por parte de uno u otro se podría retomar el matrimonio pero con la excepción arriba descrita, que sería la no conversión del hombre, en cuyo caso, como se ha dicho, el matrimonio se disuelve y no hay más opción. En el caso de que los dos se conviertan al islam, o sea el marido el único que así lo hace – y la mujer pertenece a una de las religiones monoteístas – se procede a la redacción de un nuevo contrato matrimonial en el que el hombre habrá de proveer a su mujer de una dote de cantidad variable, según lo estipulen, estableciéndose un mínimo de un cuarto de dinar pero no una cantidad máxima, como se ha visto en el apartado anterior.

A pesar de la permisibilidad hallada en el Corán y la Sunna de los matrimonios mixtos para los musulmanes, Mālik discrepa y señala casuísticas muy interesantes de lo que podría pasar si, por ejemplo, el hombre está casado con una cristiana. “Ella – dice Mālik – come cerdo, bebe vino y el marido, cuando se acuestan, la abraza y la besa en la boca. Además, si tienen hijos, puede que ellos opten por la religión de la madre y consuman alimentos ilícitos y el marido no puede prohibir a su mujer el consumirlos así como tampoco puede prohibirle ir a la iglesia²²³.” Ibn Abī Zayd al Qayrawānī, basándose en Ibn Qāsim, continuando con lo dicho y opinado por Mālik, contempla la casuística siguiente: “Si una mujer cristiana o judía casada con un musulmán muere estando embarazada, deberá ser enterrada en un cementerio infiel y

220 Corán. 2:221

221 Mālik b. Anas. *Al-Muwatta'*. pp. 488-90.

222 Corán. 2:228, 2:231.

223 Ben Cheneb. “Du Mariage ...” p. 69.

su hijo [no nato], considerado desde su concepción musulmán, será enterrado con ella en un cementerio no musulmán²²⁴”. Es este temor, entre otros derivados de las uniones mixtas, el que hace que tales enlaces nunca estén exentos de cierta polémica, especialmente si el musulmán se encuentra en territorio no islámico porque pueden proliferar en su descendencia las enseñanzas y ejemplos de la madre no musulmana²²⁵. En el caso de encontrarse en territorio islámico, se espera que la mujer adopte una postura completamente distinta, convirtiéndose a la religión del marido, y se considera que ese matrimonio resultará beneficioso para la *umma* o comunidad islámica. Pero, aún así, recomiendan abstenerse de crear una unión interreligiosa a fin de evitar la entrada de elementos de influencia foránea en la familia musulmana tradicional²²⁶.

Tomando en cuenta toda la literatura jurídica y hadices mencionados, los capítulos del *Kitāb al-Nafaqāt* que explícitamente mencionan los matrimonios entre personas de distinta religión son dos: el decimotercero, sobre la manutención de las embarazadas de distintas condiciones y creencias²²⁷; y el decimoquinto, acerca de la mujer que decide abrazar el islam estando casada con un no musulmán y del hombre que se convierte al islam y está casado con una de las mujeres del libro²²⁸ o una zoroastra²²⁹. La temática de ambos capítulos se desarrollará en los apartados de *nafaqa* y de repudio.

En un segundo punto, y como se adelantó en el título, se tratarán los casos de matrimonios mixtos entre individuos libres y esclavos. El Corán en diversas aleyas prefiere que el hombre se case con esclavas si no dispone de los medios necesarios para casarse con una mujer libre, así como casarse con una de sus concubinas en lugar de ser injusto y obrar mal²³⁰.

La permisibilidad de tomar como esposa a una mujer esclava queda clara desde el principio aunque todos los textos de *fiqh* subrayan que el hombre no puede casarse con su

224Ben Cheneb. “Du Mariage ...” p. 71.

225David Santillana. *Istituzioni...* Vol. 1. p. 208.

226Louis Milliot. *Introduction...* pp. 288 – 289.

227*Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 108-13.

228*Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 116-7

229La comunidad zoroastra, considerada una de las más antiguas del mundo, es extremadamente conservadora. Partiendo de esta base, todo miembro perteneciente a dicha comunidad que se case con alguien ajeno a ella queda automáticamente expulsado de la misma, y con él lo hace su descendencia. Esto explicaría la permisibilidad del islam respecto a esta religión en particular. La mujer zoroastra, aunque inculcara sus creencias a su descendencia, jamás podría elevarlos a nivel de creyente pues se le prohibiría realizar los ritos de iniciación, acceder al templo o tener el ritual funerario tradicional en las llamadas Torres del Silencio. Choksy, “Zoroastrianism II. Historical Review: from the Arab Conquest to Modern Times,” *Encyclopædia Iranica*, online edition, 2015, en <http://www.iranicaonline.org/articles/zoroastrianism-02-arab-conquest-to-modern> (24 de octubre de 2021).

230Corán. 4:25; 4:31

esclava y que ésta mantenga la misma condición. Es decir, si desea desposarse con alguna o algunas de sus esclavas, habrá de manumitirla primero. La razón es que ningún hombre o mujer puede poseer un esposo o esposa²³¹.

Centrándonos en la escuela mālīkī, en *al-Muwaṭṭaʿ* se menciona que tanto a ʿAbd Allāh b. ʿAbbās y ʿAbd Allāh b. ʿUmar se les preguntó acerca de si un hombre casado con una mujer libre podía desposar a una esclava, y que ambos lo desaprobaron; y prosigue con lo dicho por Saʿīd b. al-Musayyab: “un hombre no ha de casarse con una esclava junto con una mujer libre, salvo que la última esté de acuerdo en ello. Si así lo hace, a la mujer libre le corresponderían dos de cada tres noches.”²³² Entre estas tradiciones, la opinión de Mālīk al respecto es que el hombre no ha de casarse con una mujer esclava si posee los medios para desposar a una mujer de condición libre salvo que crea que puede caer en el pecado de la fornicación de no hacerlo²³³.

Retomando aquí las uniones entre hombres y mujeres de distinta religión, la permisibilidad antes descrita varía a la hora de establecer matrimonio entre un hombre libre con su esclava. Analizando la aleya 4:25 mencionada anteriormente, el Corán acepta este tipo de enlaces entre hombres libres con mujeres esclavas musulmanas, por el contrario, Mālīk expone que tal unión es ilícita, pues sólo lo sería el matrimonio con mujeres libres del Libro. Sin embargo, yacer con concubinas cristianas o judías sería posible por el derecho de disfrute de aquéllas, no así con una zoroastra por el mero hecho de poseer una²³⁴.

En el *Kitāb al-Nafaqāt* no aparece mencionada esta casuística, lo que hace parecer que Ibn Rašīq, a la hora de compilar lo dicho en las fuentes no lo consideró relevante. Aquí se pueden hacer varias lecturas acerca del por qué.

La primera y más evidente sería considerar que la poligamia no era una práctica común en al-Andalus en el siglo XI y que, por lo tanto, no debía ser incluida en la obra. Una segunda lectura nos lleva a pensar que, si la poligamia hubiera sido frecuente, ésta no se daba con esclavas sino con mujeres libres, y de ahí que incluir todo un apartado relacionado con los matrimonios de condición mixta no fuera necesario. Económicamente esta idea sugiere que la solvencia de los maridos era mayor que en los primeros siglos del islam – si consideramos que sólo se tomaban como mujeres a aquéllas de condición libre – u, opuestamente a esto, que la situación económica sólo permitía el matrimonio con una mujer. Por último, esto nos indica que, ya que los hombres podían yacer con las esclavas concubinas sin necesidad de

231Spectorsky. *Women...* pp. 95-97.

232Véase el apartado de la igualdad de las mujeres en el capítulo de miscelánea.

233Mālīk b. Anas. *Al-Muwaṭṭaʿ*. p. 483 Capítulo 12.

234Mālīk b. Anas. *Al-Muwaṭṭaʿ*. p. 486 Capítulo 16.

tomarlas como esposas, la costumbre derivó en matrimonios de hombres de condición libre monógamos, con un harén de concubinas, práctica desaprobada en el Corán y todas las escuelas jurídicas – por considerarse fornicación (*zinà*) al estar enmarcado fuera de una unión legal – pero que parecía común en los territorios del islam²³⁵.

La primera lectura, acerca de la poligamia en al-Andalus, se respalda tanto en actas notariales como documentos jurídicos de la época y posteriores. Según señala Manuela Marín, las mujeres libres desaprobaban compartir al hombre y preferían ser repudiadas antes que ceder a todo un entramado de división de noches, reparto de manutención, etc²³⁶. Esta teoría se respalda también en el hecho de que mantener toda una red de esposas, hijos y esclavos para distintas tareas era excesivamente costoso para los maridos y únicamente una minoría podía permitirse estos lujos. El *Kitāb al-Nafaqāt*, curiosamente, señala como matrimonio polígamo aquel con dos mujeres²³⁷, en ningún momento se mencionan cuatro. Sólo Ibn Ḥabīb parece incluir la opción de una tercera mujer como posibilidad en el capítulo dedicado al equilibrio entre las esposas²³⁸.

Consumación del matrimonio

Si anteriormente hemos explicado cuáles son los requisitos para el matrimonio, no debemos de olvidar que la consumación del mismo es un factor clave que sella la unión de la pareja y que determina, en caso de repudio o divorcio, la compensación, reclamación o devolución de ciertos bienes, el pago de la dote en diferido (*kāli'*) o la devolución de la parte anticipada de la misma y la responsabilidad sobre la manutención de las mujeres.

La consumación es una obligación del marido dentro de su rol en la pareja, como bien señala Milliot²³⁹, junto con el pago de la dote y la manutención. Así, cualquier tara que impida cumplir con esta tarea, sería motivo de anulación del contrato matrimonial, como ya vimos en apartados anteriores. Ésta marca el momento en el que la mujer, de estar protegida por el padre, pasa a ser responsabilidad del marido. Hasta este momento es el progenitor – o tutor legal, en su defecto – quien le proporcionará su añafaga y velará por aquello que necesite.

A pesar de ser una obligación para el hombre, se entiende que la consumación puede retrasarse si la mujer o el marido aún no son púberes, si se encuentra algún vicio redhibitorio

235De la Puente, C. “Slaves in Al-Andalus Through Mālikī Wathā’iq Works (4th–6th Centuries H/10th–12th Centuries CE)” en *Annales Islamologiques*, 42 (2008) pp. 192-5.

236Marín, M. *Mujeres en al-Andalus*. Madrid: CSIC, 2000. pp. 448-52.

237*Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 184; 187.

238*Kitāb al-Nafaqāt*. p. 187.

239Milliot. *Introduction...* pp. 324-8.

que pueda anular el enlace o si no se hubiera efectuado el pago de la primera parte de la dote²⁴⁰ – o el marido no pudiera costear la manutención de su esposa²⁴¹ –. Si tal fuera la circunstancia, la mujer podrá demorar este momento hasta que el pago se haya efectuado y, de prolongarse en exceso, podrá acudir al juez para que anule la unión conyugal. En caso de impotencia sexual por parte del hombre, se le concederá un plazo de un año, tras el cual, de no haber cambios, el juez pronunciará la anulación del enlace²⁴².

Las fuentes consideran que el matrimonio ha sido consumado si la mujer y el hombre han permanecido a solas durante un tiempo tras la ceremonia en un espacio cerrado o si ella reside en la casa del marido y ambos son púberes. Mālik, en *al-Muwatta'*, señala que, en caso de disputa sobre si el matrimonio se ha sellado o no, es la palabra de la mujer la que cuenta si ésta se ha trasladado al domicilio del marido y viceversa²⁴³. Por supuesto, existía otra serie de métodos que podía probar que, efectivamente, la pareja había cohabitado recurriendo, como ya se vio en el apartado sobre los testigos y la publicidad del matrimonio, a matronas que verificaban que la mujer ya no era virgen o que lo seguía siendo, si el juez así lo requería²⁴⁴.

El *Kitāb al-Nafaqāt* recogerá varios casos de mujeres que piden que se adelante este momento o que se retrase²⁴⁵ principalmente con la finalidad de obtener la añafaga de manos del marido o su dote. También de padres que quieren que la hija se quede en la casa familiar más tiempo y por ello quieren establecer ciertas cláusulas en el contrato para que así sea²⁴⁶.

De este modo, y para los siguientes apartados sobre añafaga y repudio, los mālikíes harán clara la diferencia entre un matrimonio consumado o no, con contadas excepciones, algo que vendrá siendo la tónica habitual en todo el desarrollo de los capítulos del *Kitāb al-Nafaqāt*, pues las resoluciones y opiniones de los juristas vendrán dadas por el estado de la unión conyugal en sí misma.

La añafaga

En el anterior apartado se ha anticipado que la consumación del matrimonio determina quién ha de ser el responsable del pago de la manutención de la mujer antes y después de la misma. Se entiende que el padre o tutor legal ha de cumplir con esta tarea hasta que la mujer sea púber y haya mantenido relaciones sexuales con su marido. Tras este acto, pasa a ser

240Tucker. *Women, Family, and Gender in Islamic Law*. Cambridge: University Press, 2008. pp. 47-8.

241*Kitāb al-Nafaqāt*. p. 69.

242Jalīl b. Ishāq. *Mujtaṣar*. Trad. Perron. Vol. 2, pp. 410-2.

243Mālik b. Anas. *Al-Muwatta'*. pp. 477-8.

244Tucker. *Women...* p. 48.

245*Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 69; 89; 101-2.

246*Kitāb al-Nafaqāt*. p. 89.

responsabilidad de su esposo, quien habrá de proveerla de vestido, comida y un techo, así como determinados condimentos y complementos fijados en base a su estatus y origen – a excepción del matrimonio con una mujer huérfana, para quien la *añafaga* se convierte en obligación del marido desde el momento en que se firma el contrato y no desde que se consuma la unión²⁴⁷–. Quince de los cuarenta y cuatro capítulos de la obra de Ibn Rašīq se centrarán en la *nafaqa* de la esposa, principalmente en la ausencia o imposibilidad de pagarla²⁴⁸, reservando otros dieciocho a las pensiones de los hijos²⁴⁹, huérfanos²⁵⁰, esclavos²⁵¹, progenitores²⁵² y animales²⁵³, de los que nos ocuparemos posteriormente.

Cabe señalar que, de entre todas estas responsabilidades masculinas, la única pensión que ha de proporcionarse con carácter obligatorio es la de la mujer. Incluso la de los hijos puede omitirse en caso de necesidad. Por ello, se recomienda que, si el hombre no puede hacerse cargo de sus esclavos o animales, los venda, manumita o done. Respecto a la manutención de los padres, si el hombre no pudiera hacerse cargo, dejaría de tenerse en cuenta y sería como si no existiera²⁵⁴.

La añafaga de la esposa

El *Kitāb al-Nafaqāt*, además de exponer aquello que el esposo ha de proporcionar, hará clara diferencia entre mujeres de una posición económica elevada y aquellas con un origen más humilde. Así, el abanico de posibilidades sobre aquello que ha de proporcionarse es vasto y muy variado, no sólo en cuanto alimentación se refiere, sino también a los tipos de tejidos preferidos o más indicados. Una mujer dentro de un matrimonio con una amplia solvencia económica podrá vestir sedas y brocados, mientras que las familias menos pudientes se limitarán al uso del algodón o la lana. Lo mismo ocurrirá con los víveres para la casa y con la paga semanal o mensual que el marido le entregue. La obra deja entrever que, a pesar de la gran variedad de alimentos disponibles, el consumo de frutas, legumbres o productos lácteos se ve limitado, como también lo son las piezas de caza o pesca²⁵⁵. Desafortunadamente, Ibn Rašīq no habla de aquellos productos típicos de al-Andalus o de las costumbres locales, por lo

247*Kitāb al-Nafaqāt*. p. 90.

248Capítulos 1, 2; 4-9; 11-15, 19 y 31.

249Capítulos 7, 12; 15-18; 21 y 22.

250Capítulos 18, 19 y 24.

251Capítulos 12, 13, 18, 24, 27 y 33.

252Capítulo 18.

253Capítulo 26.

254*Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 131-2.

255Se entiende que la dieta varía en función de la localización geográfica y la proximidad al mar, siendo más probable que en zonas de costa el consumo de pescado esté más extendido, mientras que en zonas de interior la dieta será prácticamente vegetariana, como bien indica García Baena. García Baena. *La alimentación en al-Andalus: cereales y aceite*. Málaga: Sarriá, 2008. pp. 9-11.

que tenemos que recurrir a otras obras para poder tener una idea más completa de la vida en la Península durante los siglos X y XI²⁵⁶. Según señala García Baena, los productos más consumidos en al-Andalus eran la calabaza, la berenjena, las alcachofas, los cereales y las legumbres, además del aceite y el vinagre, este último de uso extendido ya que facilitaba la conserva de los alimentos²⁵⁷, junto con frutas y otras hortalizas, a los que se añaden frutos secos, especias – principalmente albahaca y laurel – y huevos²⁵⁸.

En lo relativo a la casa²⁵⁹, los enseres domésticos y el mobiliario, encontramos distintos objetos de vajilla, principalmente de cerámica, como cazuelas, marmitas, cuscuseras, hornillos, jarras y candiles²⁶⁰ de uso cotidiano. Por último, y en lo que respecta a la vestimenta e indumentaria, podemos decir que los tejidos más empleados en al-Andalus durante el siglo XI siguen siendo el algodón y el lino, tanto para hombres como mujeres, quedando aquellos elaborados en seda o brocados de uso exclusivo de las clases altas. También en el interior de la casa el algodón y el lino tienen un papel prioritario a la hora de confeccionar cojines, almohadas, tapices, alfombras y trapos, principalmente de colores claros. Las pieles se reservan para el invierno, forrando vestidos y mantos. Como curiosidad señalar una pieza de piel alargada y estrecha llamada *ḥawf* que las mujeres emplean durante su menstruación y a modo de pañal para los niños²⁶¹.

El *Kitāb al-Nafaqāt*, por su carácter jurídico y los diversos orígenes de los autores

256Para más información véase: García Sánchez, E. “La alimentación en la Andalucía islámica. Estudio histórico y bromatológico. I: Cereales y leguminosas” en *Andalucía Islámica. Textos y Estudios*, II-III (1983). pp. 139-78; García Sánchez, E. “La alimentación popular urbana en al-Andalus” en *Arqueología Medieval*, 4 (1996). pp. 219-35.

257García Baena. *La alimentación...* pp. 9-11; 29.

258García Baena. *La alimentación...* pp. 31-4.

259Para más información sobre la arquitectura de la vivienda en al-Andalus a través de los siglos, véase el interesante trabajo de Antonio Orihuela. “La casa andalusí: un recorrido a través de su evolución”. En *Artígrama*, 22 (2007). pp. 299-335; Un trabajo especialmente completo al respecto de la arquitectura y la sociedad andalusíes lo encontramos en: Navarro Palazón (ed.). *Casas y palacios en al-Andalus. Siglos XII-XIII*. Madrid: Lunberg, 1995.

260Existen numerosas obras acerca del ajuar en la época nazarí y morisca, una de las más recientes publicadas por Díaz Jorge, E (ed.) *Sentir la casa. Emociones y cultura material en los siglos XV y XVI*. Gijón: Trea, 2022. Sin embargo, no son tantos los trabajos centrados en periodos anteriores como el de taifas. Julio Navarro Palazón realiza un estudio exhaustivo de los restos arqueológicos encontrados en una vivienda en Murcia en el siglo XIII que, podríamos decir, nos acercan más a aquellos enseres que las mujeres tenían en sus hogares durante los siglos X y XI. Véase: Navarro Palazón, J. *Una casa islámica en Murcia. Estudio de su ajuar (siglo XIII)*. Murcia: Centro de Estudios Arqueológicos Ibn Arabi, 1991.

261Serrano Niza, D. “Affaires des femmes: Trousseau et vêtement féminin en al-Andalus” en Enzo Fiammeetta (ed.) *Andalousie et Sicile: deux méthodes de recherche historique*. Palermo: Eurografica (2006) 50-62; Serrano Niza, D. “Para una nomenclatura acerca de la indumentaria islámica en al-Andalus” en Agius y Netton (eds.) *International Medieval Research. Across the Mediterranean Frontiers. Trade, Politics and Religion, 650-1450*. Bélgica: Brepols, 1997. pp. 333-45; Kalfon Stillman. *Arab Dress from the Dawn of Islam to Modern Times. A Short Story*. Leiden: Brill, 2003. pp. 90-8; aunque de época más tardía, también conviene señalar el trabajo de El Hour, R. “La indumentaria de las mujeres andalusíes a través del *Kitāb Zahrat al-rawḍ fī tajlīs taqdīr al-farḍ* de Ibn Bāq” en Manuela Marín (ed.) *Tejer y vestir: de la Antigüedad al Islam. Estudios árabes e islámicos: Monografías*, 1 (2001). pp. 95-108.

citados, recogerá principalmente opiniones orientales, siendo Ibn al-Qāsim el jurista al que se le presta más atención, seguido de Ibn Ḥabīb, como principal referencia andalusí. Así, el primero establece que a la mujer ha de entregársele vestido (*al-libās*), lechos o cojines (*al-wiṭā'*), alifafes (*al-luḥuf*) y una paga de dos *waybas* y media o tres al mes junto con carne para comer y cenar una vez por semana²⁶². Ibn Ḥabīb especifica que ha de recibir una camisa (*qamīs*), una pelliza (*farw*) de piel de oveja o conejo y ropa similar para el invierno. También una camisa revestida (*yuwārī*) de piel, un tocado (*wiqāya*) y un alquinal (*miqna'a*), pudiendo sustituir éste último por mantos de longitud variable, como un *jimār* o un *izār* para que la mujer se cubra la cabeza. Ibn al-Qāsim añade otro tipo de velo como era la *sabaniyya*, dos pares de zapatillas (*juffān*) y dos pares de calzas (*yawrabān*) cada invierno. Se entiende que, en lo que a textiles se refiere, estos han de durar un año, a excepción del calzado y vestido forrados, que se estima han de reemplazarse a los dos años²⁶³.

En lo que respecta a la habitación, ha de amueblarse con una cama (*firās*), un cojín (*mirfaqa*), un *izār*, una almalafa fina y otra gruesa, y lana (*libd*) que ha de extenderse sobre el lecho en invierno, además de una estructura de madera sobre la que se colocaría el colchón, principalmente para evitar la presencia de escorpiones, serpientes, pulgas o ratas. Debajo de esta estructura habría de colocarse una estera de esparto, palmera o papiro con la misma finalidad²⁶⁴.

Los mālikíes también establecen la cantidad de leña – dos fardos (*al-ḥimlayn*) al mes – y otros dos o tres dírham para agua y pan. Excluyéndose de lo que es obligatorio la mantequilla, miel, legumbres, queso, productos de caza o pesca, aceitunas o fruta²⁶⁵, que podría adquirir si el marido tuviera la suficiente solvencia económica y le pudiera dar un dírham a la semana a modo de paga. De entre los aliños que son obligatorios, Ibn Ḥabīb añade aceite y vinagre que han de proporcionarse en mayor o menor medida según la región de residencia²⁶⁶.

En cuanto al cuidado e higiene personal, Ibn Abī Ŷā'far incluye un peine o cepillo (*mašṭ*) y ungüentos para el cabello para que la mujer lo pueda trenzar²⁶⁷. Entendemos que estos aceites para el cabello también incluyen el uso de henna, como señala Yahyà b. 'Umar²⁶⁸, aunque otros autores puntualizan que la henna, el kohl o los aceites no son algo que haya de

262Kitāb al-Nafaqāt. p.70.

263Kitāb al-Nafaqāt. p.75.

264Kitāb al-Nafaqāt. p.74-5.

265Kitāb al-Nafaqāt. p.73.

266Kitāb al-Nafaqāt. p.72.

267Kitāb al-Nafaqāt. p.74.

268Kitāb al-Nafaqāt. p.77.

cubrir el marido²⁶⁹, como tampoco lo son los perfumes (*nuḍūh*), tintes para manos y pies (*jiḍāb*) o el maquillaje (*mukḥula*), que habría de costearse ella misma, si quisiera²⁷⁰.

Como bien se ha anticipado, la principal misión de la obra es informar acerca de la práctica más correcta en caso de diferencias de opinión entre el hombre y la mujer sobre la cantidad acordada o el momento de la entrega²⁷¹, la ausencia o retraso en el pago de la misma y los plazos que se dan para subsanar esta situación²⁷², la responsabilidad o delegación en personas de confianza para suministrarla en caso de que el marido se ausente durante un periodo de tiempo largo²⁷³, etc. Otros capítulos se reservan a la añafaga del hombre esclavo casado con una mujer – libre o esclava – y el procedimiento a seguir²⁷⁴ y la pensión de la mujer repudiada durante su *'idda*, embarazo o en periodo de lactancia²⁷⁵.

El pago de esta añafaga también es aplicable a los esclavos que desposan a una mujer de condición libre, prefiriéndose que se recoja por escrito que gozan de la aprobación del dueño para hacerlo y para costear la manutención. Si el esclavo se ve incapaz de cubrir las necesidades de su esposa, es preferible que se divorcien²⁷⁶. Las autoridades mālikíes, sin embargo, parecen discrepar sobre si el hombre esclavo casado con una mujer de su misma condición ha de pagar *nafaqa* o no. Aṣḥab, basándose en Mālik, considera que el hombre está exento de ella y sólo se convierte en obligatoria si existe una cláusula en el contrato matrimonial que así lo indique²⁷⁷. Tan sólo unos párrafos más adelante, Ibn al-Mawwāz reflexiona sobre quién ha de ser responsable de cubrir las necesidades de la mujer esclava casada con un hombre de condición libre o esclava. Así, se establece que, si la esposa reside en su casa o la de sus padres, le corresponde a éstos cubrir los gastos que ella genere y que, durante el tiempo que ella visite y/o pernocte en la casa del marido, será éste último quien sufrague aquello que ella necesite durante esa noche y el día siguiente, sin importar la hora a la que llega o en la que se va del domicilio del cónyuge. Si únicamente ella le visitara por unas horas y no pernoctara en la vivienda del esposo, a él no le correspondería correr con ningún gasto y la añafaga la costearían íntegramente los padres de la mujer, con quienes vive²⁷⁸.

Estrechamente relacionado con la *nafaqa* se encuentra el comportamiento de la mujer.

269Kitāb al-Nafaqāt. p.79.

270Kitāb al-Nafaqāt. p.80.

271Capítulos 4 y 5.

272Capítulos 5, 6 y 7.

273Capítulos 8 y 14.

274Capítulo 12.

275Capítulos 13, 14 y 15.

276Kitāb al-Nafaqāt. p. 104.

277Kitāb al-Nafaqāt. p. 105.

278Kitāb al-Nafaqāt. pp. 105-6.

Milliot enumera cinco obligaciones que la mujer tiene para con su marido: obediencia – en la que se incluiría el disfrute sexual –, residencia en la vivienda conyugal, fidelidad, consulta sobre aquellas compras o ventas que superen su tercio de libre disposición²⁷⁹ y aquello que incumbe a los asuntos domésticos²⁸⁰. El escrito de Ibn Rašīq únicamente se centrará en las dos primeras en el capítulo noveno²⁸¹. En este, la mujer abandona el domicilio conyugal o desobedece a su marido. Los juristas entonces se preguntan si, por haber actuado de esta manera, sigue teniendo derecho a la manutención o se le retiraría, para lo que no existe consenso. Así, Ibn al-Qāsim y Saḥnūn consideran que, si vuelve y el haberse ausentado no ha sido para provocar que el marido la repudiara, éste habrá de cubrir el estipendio de la añafaga – si el marido ha fallecido, la suma recae sobre los herederos –; pero en el caso contrario, ella habría de sufragar sus propios gastos²⁸², siendo sólo al contrario si así lo dictamina un juez. Abū Saʿīd al-Qarawī e Ibn al-Ŷallāb, por el contrario, opinan que, ya que se ha puesto fin al disfrute sexual del marido, a ella no le corresponde pensión alguna. Tampoco en el caso de que se niegue a acompañar al esposo si éste ha de salir de viaje²⁸³. La única excepción en las anteriores circunstancias, según la obra, sería si la mujer estuviera embarazada, en cuyo caso, a pesar de su rebeldía, habría de percibir la manutención completa, incluso si hubiera sido repudiada de manera definitiva.

La ausencia del pago de la pensión²⁸⁴ puede ser resuelta entre las partes o, de prolongarse, se llevará ante el juez, que será, en última instancia, quien dictamine sentencia. Se hará una clara separación entre aquellos hombres que, antes del matrimonio, gozaban de cierta soltura económica y, por malas inversiones o circunstancias, pierden el capital o la posición que ostentaban, cayendo en desgracia; y, por otro, aquellos varones que ya de primera instancia, eran insolventes o estaban al borde de serlo. La importancia en ambos casos reside en si la mujer conocía tal situación antes de que se firmara el contrato o se consumara el matrimonio o si, por el contrario, todo esto se le había ocultado y sólo lo descubrió tras que la unión fuera sellada.

Como se mencionó al inicio de este estudio, para fijar la cantidad de dote y añafaga se tiene en cuenta el rango y clase social de la mujer (*nasab*) y la idoneidad del cónyuge (*kafāʿa*). Una mujer de gran linaje conllevará el pago de una dote y una *nafaqa* elevada, acorde a su estilo de vida. Sin embargo, los sabios mālikíes insisten en que la unión prosiga a

279Únicamente para la escuela mālikí.

280Milliot. *Introduction...* pp. 337-41.

281*Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 98-100.

282*Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 98-9.

283*Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 99-100.

284Los siguientes párrafos resumen el contenido del capítulo cuarto del *Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 81-7.

pesar de las circunstancias, y que, si esta pobreza permitiera poner algo de comida en la mesa y le proporcionara aunque fuera un vestido de tela tosca, no se recomendaría que se separaran. Si, por el contrario, él no pudiera proveer nada, se le concedería un plazo²⁸⁵ para enmendar sus finanzas tras el cual, de no haber mejora, se recomienda que se separen por repudio simple. Si antes de que finalice la *'idda* de la mujer su circunstancia mejorara, podría retomar la relación – una vez probado que puede proporcionar aquello que la mujer precise en cuanto a alimentación y vestido –. Aquello que no hubiera podido costear en el pasado podría reclamársele para que lo fuera pagando mes a mes. Finalmente, para que la unión conyugal prosiga, durante este plazo legal de espera de la esposa, el marido habrá de asumir los gastos de alimentación. De no poder hacerlo no se le permitiría volver con ella puesto que la situación le provocaría, sin duda, perjuicio e inestabilidad y no estaría en sintonía con aquello que se acordó en primera instancia.

En el caso contrario, en donde la mujer ha sido informada de antemano de las dificultades económicas del marido y ha decidido libremente continuar y consumir el matrimonio, fuera éste un mendigo que pide limosna²⁸⁶ o se declarara insolvente, la esposa no percibirá manutención ni podrá solicitar el divorcio ante el juez²⁸⁷. Si su pobreza no fuera extrema, habría de proporcionar manutención igualmente pero, si no pudiera y ella tuviera bienes propios, podría costearse su propia añafaga en caso de no querer poner fin al matrimonio o separarse temporalmente del marido²⁸⁸. Una tercera opinión recoge la posibilidad de costear los gastos día a día o semana a semana, si esta opción pudiera resolver temporalmente el apuro económico del cónyuge²⁸⁹.

Por último, si la mujer sospechara que el marido no está proporcionándole la pensión a pesar de tener medios para hacerlo y, en su lugar, está guardando el dinero para invertirlo u obtener otro tipo de beneficio, se le pedirán pruebas que corroboren una o otra postura tras lo cual, de probarse que la mujer tenía razón, se le dará un plazo de dos meses para subsanar los retrasos continuados. Si la morosidad del marido resultara evidente y la situación no cambiase, la autoridad podrá decidir si ha de encarcelársele hasta que pague lo que debe²⁹⁰.

285Las opiniones son diversas acerca de los plazos que han de concederse, como se aprecia en el capítulo cuarto de la obra. En este, Ibn Rašīq se limita a citar los distintos puntos de vista al respecto. Desde los tres días a los tres meses. *Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 81-5.

286*Kitāb al-Nafaqāt*. pp.85-6.

287*Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 84-5.

288*Kitāb al-Nafaqāt*. p. 86.

289*Kitāb al-Nafaqāt*. p. 87.

290*Kitāb al-Nafaqāt*. p. 85.

Nafaqa, 'idda y repudio

Las fuentes son claras al establecer que la mujer que ha sido repudiada de manera definitiva no tiene derecho a *añafaga* a excepción de si está embarazada. En este caso, y una vez probado que está en estado, recibirá alimentación y vestido por lo que quede de embarazo, pudiendo reclamar al marido lo que gastó los meses precedentes a percibir esta pensión, si quisiera²⁹¹. En el caso particular de la *umm al-walad*, una vez que ha sido manumitida a la muerte del dueño, tiene derecho a *añafaga* y vivienda si está embarazada y hasta que dé a luz²⁹².

Por otro lado, si la mujer ha sido repudiada y acusada de adulterio, los *mālikíes* consideran que no tiene derecho a manutención ni a vestido, incluso estando embarazada. Lo mismo ocurriría con una mujer que queda embarazada fruto de un matrimonio temporal (*mut'a*) aunque, *Mālik* dice, tiene derecho a vivienda hasta que dé a luz²⁹³.

De manera breve y siguiendo la misma temática, el texto expondrá el caso de la mujer que ha sido repudiada o cuyo marido ha fallecido, estableciendo que tiene derecho a vivienda durante su periodo de *'idda*, fuera el marido de condición libre o esclava²⁹⁴. Si decidiera establecerse en casa de sus padres durante este periodo legal de espera y éstos la echaran de la vivienda familiar, el marido o los herederos, en su defecto, habrán de reubicarla y cubrir el gasto de alquiler que esto genere hasta que su *'idda* termine²⁹⁵.

En algunos casos, como recoge la obra, la mujer ha sido repudiada sin saberlo o contando sólo con el testimonio de un único testigo – lo cual resulta insuficiente – y ha continuado gastando el dinero del marido ausente desconociendo su situación. Ante tal escenario, el marido no podrá reclamar nada de lo que ella hubiera utilizado durante el tiempo desde el que dice haber pronunciado el repudio por no haber sido claro. La única circunstancia en la que habría de reembolsar al esposo sería si, una vez sabida su situación, continúa empleando los bienes de éste para sí²⁹⁶.

La *añafaga* de los hijos

Como anticipamos al inicio de este apartado, la *nafaqa* de los hijos es, después de la de la mujer, a la que el autor presta más atención en la obra, con un total de ocho capítulos que versarán sobre el cuidado, la alimentación y el vestido de los menores, así como gastos de

291 *Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 108-13.

292 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 113.

293 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 108.

294 *Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 112-3.

295 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 113.

296 *Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 114-5.

educación y formación que generen hasta que sean púberes²⁹⁷.

Podemos decir que esta obligación comienza desde el embarazo, pues a la mujer se le proporcionará aquello que necesite hasta el momento de dar a luz en cuanto a vestimenta, vivienda y alimentación se refiere. El marido también habrá de costear los gastos de la comadrona²⁹⁸ y de la nodriza²⁹⁹ si la mujer no pudiera – o prefiriera – no amamantar al niño durante los dos años obligatorios de lactancia³⁰⁰, tal como recoge el Corán³⁰¹. Junto con esto, la mujer percibirá un salario semanal o mensual de hasta cinco dírhamms dedicado en exclusividad para la crianza del menor, que se revisará en el momento en el que éste comience a ingerir alimentos sólidos a partir del año y medio³⁰².

El padre se hará responsable de la añafiga de los hijos varones hasta que éstos alcancen la pubertad y estén dotados de entendimiento; y de las hijas hasta que contraigan matrimonio y este haya sido consumado. La escuela de Mālik, sin embargo, considera que el padre ha de mantener a su hijo si a éste le aquejara un mal crónico, estuviera enfermo, tuviera la peste o fuera ciego tras la pubertad y, como consecuencia, tal circunstancia le impidiera ganarse la vida³⁰³. Lo mismo ocurriría con la hija si, cuando el marido va a consumir con ella, descubre alguna imperfección o mal crónico. En este caso el hombre habría de repudiarla y anular el contrato, volviendo ésta a casa del padre, para quien la manutención de la joven volverá a ser obligatoria.

La manutención del menor puede entregarse en distintos plazos según convenga a las partes. La obra explicitará aquellas circunstancias en las que el menor fallece cuando el padre ya había entregado cierta cantidad por adelantado³⁰⁴. En este caso, aquello que quedara de lo que se dio, habrá de devolverse al padre o tutor legal. Lo mismo ocurriría si hubiera pagado a una nodriza por adelantado, esta cantidad se devolverá igualmente ya que se da por finalizado el contrato. Todas las fuentes en la obra coinciden en que la *nafaqa* no es un regalo ni se da gratuitamente. Sin embargo, hacen una clara diferencia entre el dinero usado para la lactancia – en este caso el contrato de una nodriza – y el de un profesor que se encargue de la

297Tomando como referencia el *Kitāb al-Nafaqāt*, Ibn Bāq desarrollará un apartado dedicado a la infancia en su *Kitāb Zahrat al-rawḍ*. Rachid El Hour incluye los resultados del mismo en: El Hour, R “La Almería Nazarí en el *Kitāb Zahrat al-rawḍ fī tajlīs taqdīr al-farḍ* de Ibn Bāq (s. XIV)” en: *Memoria. Seminarios de Filología e Historia CSIC* (2003), pp. 161-78.

298*Kitāb al-Nafaqāt*. p. 78.

299Para más información sobre las nodrizas, la lactancia y los menores véase: de Castro García, S. “De nodrizas y niños lactantes: derechos y deberes recogidos en el *Kitāb al-Nafaqāt* del andalusí Ibn Rašīq” en *eHumanista/ IVITRA*, 18 (2020) pp. 5-24.

300La retribución por lactancia se estima entre tres y diez dírhamms de curso legal al mes, según las posibilidades del marido. *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 121.

301Corán, 2:233.

302*Kitāb al-Nafaqāt*. p. 121.

303*Kitāb al-Nafaqāt*. p. 127.

304Capítulo 22.

educación del menor. Así, si el padre hubiera pagado la cantidad correspondiente a un año de servicio a cada uno y el progenitor muriera a los seis meses, el instructor continuará con las lecciones hasta terminar el año, puesto que la enseñanza es algo opcional. Sin embargo, con la muerte del progenitor prescribe el contrato con la nodriza, entendiéndose que este es un derecho del niño y una obligación del padre, por lo que aquella cantidad que no se hubiera empleado, se devolvería a los herederos del padre y, con su ausencia, sería el tutor legal quien se encargaría de buscar a una nueva nodriza y establecer un nuevo contrato³⁰⁵.

Además de la alimentación, cuidado y vestido, la obra recoge diversas opiniones sobre si al menor ha de proporcionársele sirvientes y vivienda. Ibn Wahb señala que ninguna de las dos son obligación del padre y que aquello que él ha de cubrir es para su manutención exclusivamente. Ibn al-Qāsim, en otro párrafo, discrepa de la opinión anterior y considera que el progenitor ha de cubrir los gastos de vivienda – totales o parciales – y servidumbre del menor en la medida de su capacidad³⁰⁶.

Esta pensión ha de darse a todos y cada uno de los hijos por igual y sin excepciones. Si el padre únicamente pudiera costear la añafiga de algunos de sus vástagos, sean estos varones o hembras, dejaría de ser su obligación el entregarla para todos ellos³⁰⁷, puesto que no debe mostrar preferencia por unos u otros, considerando la del varón equivalente a la de dos mujeres³⁰⁸.

Nafaqa de los hijos de esclavos

La descendencia de un hombre esclavo – sea esta libre o esclava – no ha de recibir de su progenitor ningún tipo de añafiga, siendo el amo quien habrá de cubrir y costear aquello que los menores necesiten hasta su pubertad. Sin embargo, si el esclavo es manumitido, esta pensión se convierte en obligatoria para él desde el momento en el que se firma su contrato de manumisión³⁰⁹.

Una vez que el esclavo ha sido liberado, sólo habrá de costear la añafiga de su descendencia de carácter libre, siendo obligación del dueño de los menores el sufragarla al completo. Si dicha descendencia fuera manumitida antes de la pubertad o del matrimonio, el padre se haría cargo de costearla y se aplicaría lo explicado en el apartado anterior.

305 *Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 152-4.

306 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 154.

307 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 132.

308 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 132. Muṭarrif toma esta referencia del Corán 4:11 ﴿ Que la porción del varón equivalga a la de dos hembras ﴾.

309 *Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 130-1.

Nafaqa de los progenitores

Un tercer apartado se reserva a la pensión que los hijos han de entregar a los padres si estos no pudieran mantenerse a sí mismos. 'Īsà considera ésta una responsabilidad de los hijos e hijas mayores o menores de edad, según su solvencia económica, con la única excepción de aquellos que se han declarado insolventes³¹⁰. La obra de Ibn Rašīq, pues, no estima que, si uno de los hijos goza de una solvencia económica mayor, haya de cargársele con la responsabilidad de aportar más para la *añafaga* de los padres, estableciendo que sea la misma cantidad la que unos u otros entreguen³¹¹. En el caso de que esta descendencia sea femenina, ésta también ha de cubrir la manutención de sus progenitores, aunque esto superara su tercio de libre disposición y aunque detestara tener que hacerlo. La virgen y la impúber estarían exentas de tal gasto y, de poder aportar una cierta cantidad a modo de *añafaga* para sus padres, ésta no podría superar el tercio de libre disposición³¹².

Se recomienda, además, que la descendencia masculina cubra la *añafaga* de su madre si el marido no pudiera hacerlo³¹³, a pesar de que ésta no estaría considerada una de sus obligaciones. Sin embargo, se le exime de costear cualquier gasto que el marido de la madre – de no ser el padre biológico – genere³¹⁴.

Esta *añafaga* no se limita a gastos de alimentación y vestido, sino que puede ser destinada para cualquier tipo de empresa, sea ésta el alquiler de la vivienda, la manutención de los animales de carga, el pago y mantenimiento de los esclavos o concubinas, el cuidado de un huerto o una tienda, entre otros, y ha de darse incluso si no reportara o fuera de beneficio para el hijo³¹⁵.

La *añafaga* de los esclavos

A pesar de que el completo de la obra menciona a esclavos, esclavas y concubinas con frecuencia, ningún capítulo como tal hace hincapié en la manutención de los esclavos, reservándose los pocos comentarios recogidos a aquellos esclavos que han sido donados como *habiz* o prestados a una tercera persona para la realización de un determinado trabajo.

Con esto, se establece que aquel que tenga el disfrute de la mano de obra, habrá de entregar y cubrir los gastos que ésta genere³¹⁶. Estos gastos serán de alimentación y vestido,

310 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 132.

311 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 131.

312 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 133.

313 *Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 132-3.

314 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 133.

315 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 133.

316 *Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 169-72.

así como un salario por su trabajo. En el caso de que el dueño del o de los esclavos sea incapaz de mantenerlos, habrá de venderlos, donarlos o manumitirlos³¹⁷.

Se desaconseja, en el caso de la donación de esclavos, el que éstos sean menores de edad puesto que generarán un gasto al propietario sin ninguna garantía de que los menores alcancen la pubertad. Lo mismo ocurre con plantaciones³¹⁸ o animales. De esta manera se evita el riesgo de una pérdida económica para aquel que los tenga en posesión, permitiéndose tal acción únicamente si se repartieran los gastos entre quien dona el esclavo o animal y el legatario³¹⁹.

La *nafaqa* de los animales

Este último apartado se reserva a los animales que cualquier persona posea. El *Kitāb al-Nafaqāt* únicamente los menciona en dos capítulos, el vigésimo sexto³²⁰ y el vigésimo séptimo³²¹, y prestará especial atención a quién ha de mantener, por ejemplo, un rebaño de ovejas, y quién se quedará con el beneficio que éstas produzcan, sea lana, leche o carne. A pesar de que la obra no menciona otro tipo de animales que no sean acémilas, ovejas o camellos, se entiende que la *nafaqa* se extiende a todo animal del que uno sea dueño.

Al igual que con los esclavos, y cualquier propiedad en general, el derecho islámico diferenciará la posesión (*yad*) de la propiedad (*milk*) de los animales, considerando que el usufructo le pertenece a aquel que cubra su manutención³²² y determinando que, si el dueño es incapaz de mantenerlos, habrá de venderlos o donarlos. Se habrán de vender también los animales o esclavos que sufran de abusos o de carga de trabajo excesiva y, en el caso de los animales, podrán ordeñarse y hacer uso de la leche que produzcan siempre y cuando no interfiera con el desarrollo de las crías del mismo³²³.

El final del matrimonio: repudio, divorcio y sus fórmulas³²⁴

Si este estudio comenzaba con la firma del contrato matrimonial y la publicidad del mismo, las siguientes páginas se centrarán en todo aquello que da por terminada la unión

317Jalīl. *Mujtaṣar*. Vol. 3 pp. 152-3. Trad. Perron.

318En particular el texto árabe se refiere a palmerales jóvenes para los que el trabajo de mantenimiento nada más ser plantados no reporta ningún tipo de beneficio o de garantía de que las plantas vayan a sobrevivir y dar fruto.

319*Kitāb al-Nafaqāt*. p. 172.

320*Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 167-8.

321*Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 169-72.

322*Kitāb al-Nafaqāt*. p. 167.

323Jalīl. *Mujtaṣar*. Vol. 3 p. 153. Trad. Perron.

324Para más información sobre repudio y divorcio véase: Milliot. *Introduction...* pp. 347-86; Maíllo Salgado.

Diccionario... pp. 398-403; Santillana. *Istituzioni...* Vol. 1. pp. 248-86; Del Nido y Torres. *Derecho...* pp. 78-87; Spectorisky. *Women in...* pp. 105-42.

conyugal – bien de manera temporal o definitiva –. El *Kitāb al-Nafaqāt* sólo recoge algunos capítulos que mencionan explícitamente la palabra repudio³²⁵ en su título, sin embargo, el uso de términos como repudio o divorcio (*ṭalāq*)³²⁶ o separación (*farq*) resultan frecuentes durante toda la obra.

Se obviarán aquellas circunstancias que dan por finalizada la vida familiar como resultado de la ausencia de pago de la dote o de la manutención, puesto que ya han sido expuestas en sus respectivos apartados.

Así pues, el hombre, dentro del matrimonio puede repudiar a su mujer hasta tres veces en cualquier momento de la relación con o sin previo aviso. Éste se consideraría revocable (*raḡʿa*) si se pronuncia una primera o segunda vez, pudiendo el marido retomar la relación durante el periodo legal de espera (*ʿidda*); o irrevocable (*bāʿin*) cuando se verbaliza una tercera vez. Este tipo de repudio es unilateral y no precisa de la intervención de las autoridades jurídicas para hacerse efectivo, sin embargo, se prefiere que la pareja solucione sus diferencias a través de unos consejeros o mediadores antes de que sea definitivo³²⁷. Una vez que el repudio ha sido formulado una tercera vez, el marido no podrá volver a la relación conyugal y habrá de esperar a que la mujer tome un nuevo esposo, consuma el matrimonio con él y bien se divorcien o ella enviude. En ambos casos, la mujer habrá de completar su *ʿidda* antes de volver a casarse con quien la repudió inicialmente.

La principal fórmula de repudio en este caso sería “estás repudiada” (*anti ṭāliq*), pero en muchas ocasiones el hombre decide emplear expresiones como *anti jaliyya*, *anti bariyya* o *anti bāʿina*, significando “eres libre” o “estás repudiada” ; o *anti ṭāliq al-battata* “estás repudiada definitivamente”. El *Kitāb al-Nafaqāt* prestará particular atención a estos últimos casos en los que puede existir cierta ambigüedad respecto a las intenciones del marido al pronunciar las cuatro fórmulas de repudio que acabamos de mencionar. Así, Mālik considera *jaliyya*, *bariyya* y *bāʿina* tres fórmulas de divorcio definitivo, es decir, un triple divorcio³²⁸ con todas sus consecuencias con excepción de los matrimonios que no han sido consumados, en cuyo caso se preguntará al hombre si su intención era un repudio simple o definitivo. La última de las expresiones, incluyendo *al-batta* o *al-battata* se considera como un repudio triple y definitivo salvo que el marido jure que la pronunció sin saber que era así y lo que acarrearán sus palabras. En este caso, las autoridades lo tomarían como un repudio simple en su lugar³²⁹.

325Capítulos 1, 13-15; 44.

326Para evitar la repetición, se emplearán ambos términos como sinónimos.

327Mālik b. Anas. *Al-Muwattaʿa*. p. 519.

328Mālik b. Anas. *Al-Muwattaʿa*. pp. 494-5.

329*Kitāb al-Nafaqāt*. p. 236.

Dentro de la obra, y enmarcado en los últimos capítulos sobre las cláusulas en los contratos matrimoniales³³⁰, Ibn Rašīq recogerá algunas de las fórmulas de divorcio condicionales en las que el marido jura repudiar a la esposa si tal hecho pasa o si ella hace determinada cosa. De la misma manera, la mujer puede ejercer su derecho a auto-rescatarse (*tamlīk*) en cualquier momento en el que las cláusulas que ella estipuló hubieran sido quebrantadas por su marido, sea el que tome a una segunda mujer o concubinas, que abandone el hogar familiar o que la haga salir del país o región de origen.

Las principales fórmulas de este tipo de repudio recogidas en la obra son “si me caso contigo, fulanita está repudiada definitivamente” o “ si me caso contigo, estás repudiada” o “toda mujer con la que me case en esta vida está repudiada³³¹”. Del Nido y Torres recoge otras fórmulas condicionales como “te repudio si estás embarazada” o, en la circunstancia contraria, “te repudio si no estás embarazada³³²”. Todas ellas implicarían que el hombre habría de obrar en consecuencia si la parte condicional se cumple o, de otra manera, estaría cometiendo perjurio. Si este repudio es considerado como repudio simple, las fórmulas no prescribirían, salvo con la redacción de un nuevo contrato de matrimonio o, en el caso de un repudio irrevocable, después de que la mujer se haya vuelto a casar, haya consumado la unión y haya enviudado o haya sido repudiada por el nuevo marido. A este respecto cabe señalar que, tras el triple repudio, no es legal el que la mujer contraiga matrimonio con otro hombre con la intención de revocarlo y volver con el primer individuo, haciendo especial hincapié en que la unión ha de ser consumada primero, evitando con ello un tipo de enlace de conveniencia (*tahlīl*).

El marido, dentro de su capacidad para establecer cláusulas en el contrato matrimonial puede, a su vez, dar a la mujer la posibilidad de auto-rescatarse (*tamlīk*) e iniciar ella misma el proceso de divorcio en el caso de que él incumpla alguna de las condiciones impuestas en el escrito, como ya se anticipó al inicio de este apartado. La fórmula en este caso sería “lo que decidas queda de tu mano” o “ tú pones las normas”. Con ello, la mujer – si él incumple alguna de las cláusulas – puede decidir poner fin a la unión conyugal en el momento en el que esto sucede y, aunque el marido hubiera tenido la intención de que éste repudio fuera revocable, si la mujer quiere que cuente como definitivo, así será, salvo que él jure que la única autoridad que le confirió fue de un repudio simple y no triple, en cuyo caso las autoridades tomarán su palabra por válida y él podrá retomar las labores maritales durante el

330Capítulos 41-44.

331*Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 235-6.

332Del Nido y Torres. *Derecho...* p. 86.

plazo legal de espera³³³.

La autoridad de la mujer, por otro lado, se desvanece en el momento en el que ella pasa por alto o autoriza ciertas actividades o acciones registradas en el escrito de matrimonio. Es decir, si una de las cláusulas establece que él no puede tomar una segunda esposa o yacer con su concubina, en el momento en el que ella cede una primera vez y consiente, rescinde su capacidad de auto-rescate, perdiendo todo derecho a ello³³⁴. La preferencia por parte de la escuela de Mālik es que, en lugar de establecer condiciones en el contrato, el marido pida permiso antes de realizar esas acciones, lo que habilitaría a la mujer a ejercer su derecho a *tamlīk* si no consintiera y el marido siguiera sus propias reglas, señalando que el silencio de ella no ha de tomarse por su permiso³³⁵.

Existen, además, otros tipos de repudio que la mujer puede accionar por su parte. El repudio por compensación (*juḥ*) y el repudio amistoso (*ṣulḥ*). El primero de ellos le es concedido a la mujer a cambio de una compensación económica, que solía ser su renuncia al pago en diferido de su dote (*kāli*) – como anticipamos al inicio de este estudio – o su devolución – si ya se le hubiera pagado anteriormente –, la renuncia de la custodia de los hijos o al pago de la *nafaqa*³³⁶. Este repudio es irrevocable, contando como un triple repudio en las fuentes mālikíes, las cuales sostienen que no existe un límite económico tal para que la mujer pueda divorciarse del marido, pudiendo ser mayor que la dote acordada, si así lo quiere el esposo³³⁷. Sin embargo, si el motivo que inicia este rescate son malos tratos – o un trato injusto – por parte del hombre hacia la mujer, éste habrá de devolver todo aquello que ella le entregó para liberarse del matrimonio³³⁸.

El repudio amistoso (*ṣulḥ*), al igual que el repudio por compensación, requiere la aceptación de ambas partes para su resolución en lugar de ser unilateral, como en el caso del repudio ejercido por el marido. El acuerdo, por lo general, vendría dado tras que la mujer ofreciera una cantidad de bienes o renunciara a ciertos derechos, resolviéndose de la misma manera que el divorcio *juḥ*.

Los últimos tres tipos de repudio que abordaremos en este estudio serán el de mutuo quitamiento (*mubāraʿa*) y los juramentos de abstinencia sexual del marido (*īlāʿ*) y la comparación injuriosa (*ẓihār*).

La separación de mutuo quitamiento aparece una única vez mencionada en la obra de

333Spectorsky. *Women in...* pp. 123-4.

334*Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 230-4.

335*Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 233-4.

336Maillo Salgado. *Diccionario...* pp. 138-140.

337Mālik b. Anas. *Al-Muwattaʿa*. p. 505.

338Mālik b. Anas. *Al-Muwattaʿa*. p. 505.

Ibn Rašīq³³⁹ y sólo puede ejercerse, en principio, si el matrimonio no ha sido consumado. En este caso, la mujer habrá de devolver lo que se le anticipó de dote³⁴⁰ y el repudio será efectivo cuando ella termine su *'idda*. Cabe señalar que, en este caso, y salvo que la mujer fuera huérfana o el juez así lo hubiera decretado, la mujer no percibe ningún tipo de manutención por parte del marido ya que la unión no ha sido consumada, como se explicó en el apartado sobre la *nafaqa* de la esposa.

El juramento de abstinencia sexual del marido (*īlā'*) es aquel pronunciado por el hombre en el que asegura que no tendrá relaciones con su mujer durante cierto periodo de tiempo. Según estipula el Corán, este plazo sería de cuatro meses³⁴¹, tras el cual el hombre es llevado ante el juez y habrá de decidir si quiere retomar las labores maritales o repudiar a su mujer³⁴² – contando éste como un repudio revocable, según Mālik – con la que podrá volver tras el plazo legal de espera de ésta. Si, a pesar de haber jurado que retomará sus obligaciones continúa sin yacer con la mujer, perderá todo derecho a volver con ella, salvo que tuviera una justificación como pudiera ser una enfermedad o estar encarcelado³⁴³.

Por último, en la comparación injuriosa (*zihār*), el hombre asimila a su mujer con la espalda de su madre o con una parte del cuerpo de un familiar que está en grado prohibido para él. Con esto da a entender su intención de romper la unión conyugal, la cual podrá retomar tras cuatro meses y ejercer ciertos actos de expiación (*kaffāra*). Mālik indica que este ejercicio ha de ser o el ayuno durante dos meses consecutivos, la manumisión de un esclavo o distribuir alimentos a sesenta mendigos³⁴⁴, sólo tras este acto podrá retomar a su mujer, si quisiera, durante el plazo legal de espera. Si, por el contrario, no se retractara y mostrara intención de hacerlo, la mujer puede solicitar el divorcio ante el juez, el cual sería irrevocable. Sin embargo, si el hombre deseara volver a casarse con la misma mujer, habrá de ejercer la *kaffāra* de forma obligatoria antes de tener relaciones con ella³⁴⁵.

Separación de bienes: ajuar masculino y femenino

Con el fin del matrimonio – bien por repudio o por fallecimiento de uno de los cónyuges – determinados objetos que forman parte bien del ajuar bien de las pertenencias obtenidas durante el tiempo que duró la convivencia han de repartirse entre el hombre y su mujer – o

339Kitāb al-Nafaqāt. p. 111.

340Maillo Salgado. Diccionario... p. 235.

341Corán 2:226-7.

342Mālik b. Anas. *Al-Muwatta'*. p. 497.

343Mālik b. Anas. *Al-Muwatta'*. p. 498.

344Mālik b. Anas. *Al-Muwatta'*. pp. 500-2.

345Mālik b. Anas. *Al-Muwatta'*. p. 501.

entre sus herederos, en su defecto –. El capítulo trigésimo tercero de la obra se centrará en esas disputas familiares y hará una clara división entre hombres y mujeres³⁴⁶.

Se consideran del marido aquellos objetos que él haya obtenido por un derecho de compra-venta o ganancia, junto con aquello que él declare como suyo – o sus herederos – tras prestar juramento. En el caso de la mujer, si se sabe que determinado enser le pertenece, se le dará tras presentar una prueba de que es suyo y comprobar que esto no representa más de un octavo de la herencia que a ella le correspondería. El resto será para él³⁴⁷.

A los hombres les pertenecen todas las armas (*al-silāh*), cinchas (*al-manāṭiq*), espuelas (*al-mahāmiz*), cuchillos (*al-sakākīn*), bridas (*mufaḍḍaḍ*), ornamentación de plata (*al-jātim min al-fiḍḍa*), todos los animales de carga y sillas de montar (*al-surūy*). Así como aquellos utensilios que puedan ser tanto para hombres como para mujeres, como lo son los velos o pañuelos denominados *sāy* y *rā'īta*.

La ropa de los hombres es, por naturaleza, de calidad inferior a la de las mujeres, prefiriendo éstos la lana de oveja, barraganes (*al-barrakānāt*), zaragüelles (*al-sarāwīlāt*) y prendas similares. Éstas serían suyas sin necesidad de prestar juramento salvo que la mujer las pidiera de vuelta por formar parte de una herencia.

Aquellos objetos o enseres exclusivos para el hombre serían el Corán (*al-maṣḥaf*), los esclavos – tanto hombres como mujeres – el ganado bovino (*al-baqar*) y ovino (*al-ganam*), el dinero en efectivo (*al-naqd*) y todos los animales, víveres, condimentos, frutas y lo que se considere preciso para vivir, quedándose con ello en exclusividad ya que no forma parte del ajuar de la casa. Además, él es quien mantiene los establos con caballos, mulas y burros, luego estos son suyos sin importar que lo que haya en la casa sea de poco valor y fuera para el marido, la mujer u otra persona.

Al menaje de las mujeres pertenecen los adornos que estuvieran en buen estado, los collares (*'aqd*), las gargantillas (*niḏām*), las coberturas o sábanas gruesas (*šawādir*) y literas (*al-qarār*), los lechos (*al-asirra*), *qibāb*, doseles (*al-ḥiḃāl*), colchones (*al-furuš*), colchas (*al-luḥuf*), edredones (*al-quṭuf*), cojines (*al-wasā'id*), almohadas (*al-marāfiq*), esterillas (*al-busut*), estereras (*al-ḥuṣur*), trapos (*al-muṭayyāt*), alfombras (*al-ṭanāfis*), baúles (*al-tawābīt*), asientos (*masāt*) y similares; así como cojines (*al-namāriq*), doseles, la palangana (*al-ṭast*), el aguamanil (*al-ibrīq*), el horno de pan (*al-tannūr*), las cazoletas (*al-mayāmīr*), las ánforas (*al-ṭanābir/al-manābir*), la vasija (*al-qumqum*), las escudillas (*al-yīfān*), las escudillas grandes

346 *Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 202-6.

347 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 203.

(*al-qiṣāʿ*), los calderos (*al-quḍūr*), las marmitas (*al-burm*), los vasos (*al-zuḡāy*) y similares.

Respecto a la ropa, se consideran de la mujer las túnicas (*al-qarāqil*) de colores claros, las aljubas (*ḡubbāb*) de seda *jazz* y *waṣī*, los velos (*al-ajmira*) y alquinales (*al-maqāniʿ*), las telas que se emplean para cubrirse (*al-lafāyif*), las ropas teñidas (*al-muṣabbaga*) y todas las de seda (*al-ḡarīr*). Si el marido reclamara algo de esto como suyo por tratarse de un bien heredado o por una compraventa, sería suyo por derecho, de otra manera, se le daría a la mujer sin pedirle prueba alguna.

De la infancia: custodia y tutela³⁴⁸

Si anteriormente en este estudio hemos tratado todo aquello relacionado con la añafaga del niño y lo que el padre ha de proporcionar para la crianza del menor sea alimentación, vestido, vivienda o servidumbre, este apartado se centrará en aquellos capítulos en los que el matrimonio ha terminado, bien por causa de divorcio o porque uno de los cónyuges ha fallecido, prestando especial atención a la figura del tutor legal (*wilāya*) y su relación con los menores y las personas capacitadas para ejercer su custodia (*ḡaḡāna*)³⁴⁹.

Es a la muerte del padre cuando el papel del tutor legal se convierte en fundamental. Esta persona, nombrada en su testamento, ha de cumplir una serie de requisitos para poder acceder a susodicha tutela. Ha de ser varón, musulmán libre, mayor de edad, en su sano juicio, de buena reputación y que esté en condiciones de administrar lo que se le confía. La tutela es un deber religioso y no puede rechazarse salvo por una causa grave reconocida como tal por el cadí³⁵⁰; además, es un oficio gratuito del que el tutor no puede obtener nada a cambio. Aunque la tutela es principalmente masculina, la escuela Mālikī acepta que una mujer acceda al cargo de tutora legal sólo en tres circunstancias: si los activos a administrar le pertenecen a ella y no son de valor conspicuo; si no se encuentra un tutor legal masculino y no hay ninguno designado en el testamento; y si el padre ha decidido nombrarla expresamente como tutora en el testamento³⁵¹.

El tutor legal ha de representar al menor en todos los aspectos que involucren a terceros y deberá velar por y administrar el patrimonio del niño. Con esto, sus funciones, aunque amplias, se ven restringidas en varios aspectos. Éste no puede, por ejemplo, hacer donaciones

348El contenido de este apartado amplía la información compilada en el artículo publicado en 2020. “De nodrizas y niños lactantes: derechos y deberes recogidos en el *Kitāb al-Nafaqāt* del andalusí Ibn Raṣīq” en *eHumanista/IVITRA*, 18 (2020) pp. 5-24.

349Para más información sobre la custodia, véase: El Hour, R. “Algunas reflexiones sobre la custodia en la escuela Mālikī”. En *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección árabe-islam*. 53 (2004) pp. 143-53.

350Maillo Salgado. *Diccionario...* p. 463.

351Santillana. *Istituzioni...* vol. 1. p. 293.

o vender propiedades muebles o inmuebles. Únicamente se le permitiría vender bienes muebles sí y solo sí esta venta resultara ventajosa para su pupilo o en caso de sobrevenir una deuda y tener que pagar a los acreedores. Para la venta de bienes inmuebles, sin embargo, la autorización debe recogerse de manos del cadí³⁵². Los poderes del tutor se ven también limitados en aspectos que se consideran personales del menor como son el matrimonio, el divorcio, la elaboración del testamento o la confesión en materia penal³⁵³.

La tutela podría terminar en cualquiera de las siguientes circunstancias: con la muerte del tutor; la muerte del pupilo; la emancipación del mismo; o por decisión del cadí si fuera solicitado por la familia por considerarse que esta persona no está administrando correctamente los bienes o tiene una conducta considerada inmoral o existe abuso de poder por su parte o bien por enemistad entre tutor y pupilo³⁵⁴.

En el *Kitāb al-Nafaqāt* esta figura aparece en múltiples ocasiones, prestándosele más atención entre los capítulos decimosexto y vigésimo cuarto, puesto que estos son aquellos que versarán sobre la añafiga de los niños y su crianza. Como se explicó con anterioridad, estos tutores han de velar por los intereses del menor, por ello, no es de extrañar que la obra subraye que no han de desperdiciar o derrochar aquello que se les confía y la casuística que Ibn Rašīq recoge se centrará en los problemas derivados de una mala inversión³⁵⁵ o de tutores que mantienen a los niños con pretensiones de obtener algo a cambio por ello o que costean la manutención de su bolsillo con intención de que les sea devuelta en el futuro³⁵⁶.

En el caso de que el huérfano careciera de bienes, si el tutor decide mantenerlo, lo hará como un acto piadoso y no le reclamará nada pasado un tiempo salvo que jure que su única intención era que el huérfano se lo devolviera más adelante³⁵⁷. Sin embargo, Ibn al-Qāsim discrepa de lo anterior y considera que ha de establecerse un plazo para que el huérfano – o sus familiares – devuelvan aquello que el tutor invirtió en él en tiempos de necesidad, de otra manera no habría de hacerse cargo de él, salvo que se temiera que pudiera morir³⁵⁸.

Por último, aunque la obra no explicita cómo ha de ser la educación de los menores, sí que se menciona que el tutor ha de comprarles algo con lo que puedan jugar mientras crecen³⁵⁹ y asegurarse de que la gestión de todo lo que tuvieran es óptima para no hacerles pasar

352Santillana. *Istituzioni...* vol. 1. p. 296.

353Santillana. *Istituzioni...* vol. 1. p. 296.

354Maillo Salgado. *Diccionario...* p. 464.

355*Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 139-40.

356*Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 137-9.

357*Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 159-60.

358*Kitāb al-Nafaqāt*. p. 160.

359*Kitāb al-Nafaqāt*. p. 137.

estrecheces y que puedan comprar pollo, cordero o similares³⁶⁰. En el caso de los varones, el tutor ha de reservar un dinero para costear los gastos de su circuncisión³⁶¹ siempre sin despilfarrar y teniendo los intereses de los menores como una prioridad.

La custodia, por otro lado, es una labor principalmente femenina que recae en la madre. Ella será quien proteja al menor desde su nacimiento hasta la pubertad – en el caso de los niños – o hasta el matrimonio – en el caso de las niñas. La *ḥaḍīna* conservaría este derecho tras el divorcio siempre y cuando no se volviera a casar o no lo hiciera con una persona *aʿynabī* o ajena al círculo familiar cercano (*maḥram*) ya que se desconocen sus cualidades morales o cómo pueda tratar al niño y, en el caso de la hija, podría suponer un peligro para ella³⁶². Mientras que la tutela es una labor que recae en los familiares varones, la custodia es puramente un ejercicio femenino, al considerarse que una mujer está más capacitada para cuidar y velar por un niño que un hombre y, si se dejara en manos de un varón, éste debería estar casado y ser su mujer quien cuidara del menor siendo el último recurso si no hubiera nadie más que pudiera asumir esa responsabilidad³⁶³. Como labor femenina, los manuales de derecho islámico establecen de manera clara la preferencia para la custodia, siendo las mujeres por línea materna aquéllas que cuidarían del menor si fuera necesario. Tras la madre, la siguiente persona sería la abuela materna; después la tía materna; a continuación la hermana de la abuela y, si no hubiera nadie más, pasaría a la abuela paterna y a las mismas personas mencionadas anteriormente pero de la familia de él. Si no existiera nadie más que pudiera hacerse cargo, volvería al padre y, si tampoco pudiera, la custodia la ejercería el tutor legal. Además, se prefiere grado carnal al uterino, y éste al consanguíneo. Si hubiera varias opciones sobre a quién concederle la custodia, se deberá elegir a la persona que esté más dispuesta y tenga mejores cualidades para proteger y cuidar del menor³⁶⁴. De entre este grupo, se ha de excluir a las mujeres que han contraído matrimonio recientemente, pues éstas se ven abrumadas por sus nuevas responsabilidades y no cumplirían correctamente con el cuidado del niño ni le dedicarían el tiempo suficiente³⁶⁵.

360 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 137.

361 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 137.

362 Benkheira, M. (ed.) *La famille en islam d'après les sources arabes*. París: Les Indes Savantes, 2013. pp. 51-2; Maíllo Salgado. *Diccionario...* p. 104.

363 Jalīl. *Mujtaṣar*. Vol. 3. pp. 160-5. Trad Perron

364 Jalīl. *Mujtaṣar*. Vol. 3. pp. 163-9. Trad. Perron

365 Perreimond, V. *De la protection juridique des incapables en droit musulman. Étude de droit comparé*. París: Henri Jouve, 1903. p.93.

Orfandad y matrimonio

Al igual que con los gastos de la circuncisión de los varones, el tutor ha de costear – de los bienes del huérfano, si los hubiera, o de los suyos propios, en su defecto – los gastos de la boda para hombres y mujeres. En el caso del varón, se encargaría de cubrir los gastos relacionados con la dote y, en el de la mujer, los bienes que pudieran serle beneficiosos para conseguir un acuerdo más óptimo para ella, como vimos en apartados anteriores. En el *Kitāb al-Nafaqāt* esta información se resumirá en el capítulo trigésimo segundo³⁶⁶ y principalmente desarrollará casuísticas en las que el padre o tutor prometen ciertos bienes al pretendiente de la joven – con la intención de que éste incremente la dote y así obtener un matrimonio más ventajoso para ella – descubriéndose posteriormente que no existen o son distintos de lo prometido o que, el última instancia, se han perdido.

Como ya se expuso en el apartado sobre la consumación del matrimonio, las responsabilidades legales del tutor y del marido varían a este respecto y la resolución legal del conflicto, también. Así, si el matrimonio no ha sido consumado – lo cual es lo que los *mālikíes* prefieren – el marido puede elegir entre continuar con la unión a sabiendas de que nada de lo que se le dijo es cierto y recalcular la dote por una dote de paridad o una cantidad menor en base a los bienes que existan, o bien separarse y anular el contrato³⁶⁷. Si optara por anular el enlace, el padre o tutor habrá de devolver la totalidad de la dote que el novio anticipó y sería este tutor el único responsable de reponer aquello que gastó de la primera parte de la dote entregada.

El novio, además, podrá solicitar al padre o tutor más información acerca de los bienes de su futura esposa. Por ejemplo, si el albacea dice que tal o cual propiedad es para ella, puede pedir que se le den indicaciones y una descripción exacta – bien por el propio tutor o bien por alguien de la familia – y ha de entregársele tal como se prometió, ya que tiene derecho a disfrutar de aquello que sea de su mujer, como vimos en el capítulo dedicado a la dote y el regalo de bodas.

Del niño expósito (*laqīf*)

Este último apartado dedicado a la infancia versará sobre los expósitos y su cuidado, tal como se recoge en el capítulo vigésimo cuarto del *Kitāb al-Nafaqāt*³⁶⁸.

El derecho islámico considera un deber de todo musulmán el amparar y proveer al menor de aquello que necesite hasta su pubertad – en el caso de los varones – y hasta el

³⁶⁶*Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 193-201.

³⁶⁷*Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 194; 198.

³⁶⁸*Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 159-62.

matrimonio – en el caso de las mujeres –. A este niño se le presupone libre – salvo que aparezca una prueba que demuestre lo contrario – y musulmán – si se le ha encontrado en una de las regiones del islam³⁶⁹ –, y quien lo encuentre habrá de notificarlo públicamente a fin de no hacerlo pasar por su hijo o por su esclavo.

Si apareciera, pasado el tiempo, alguien que dijera ser su padre, el almotacén podrá reclamarle todo aquello que gastó en la añafiga del menor. Las fuentes no parecen ponerse de acuerdo en si esta cantidad se puede reclamar o no y en sobre cuándo ha de hacerse. Así, Ibn al-Qāsim es de la opinión de que el dinero se le puede pedir al padre sólo cuando éste aparece y no después, mientras que Ašhab considera que el almotacén no debe reclamar nada de lo que gastó en el expósito durante el tiempo en el que se le mantuvo. Saḥnūn, por su parte, señala que, si el padre hiciera público que ése es su hijo, y si el almotacén tuviera lo justo para vivir, podría pedirle cuentas por ello, salvo si decidiera que esta labor la realizó como una obra de caridad³⁷⁰.

Otra de las casuísticas barajadas en la obra es el posible escenario en el que el menor que no tiene padres descubre que es rico. El *fiqh* considera en este caso que, quien lo sustentó, habrá de reclamarle la totalidad de la cantidad gastada tras jurar que la acción no se hizo de buena fe y que su intención siempre fue la de recuperar su dinero o, en la situación contraria, que se abstiene de ello. En cualquiera de las situaciones, los discípulos de Mālik hacen hincapié en que quien recoge al expósito es consciente de las consecuencias de tal acto y que ha de hacerse cargo de él o ella hasta que pueda ganarse la vida o hasta el matrimonio³⁷¹.

Miscelánea: dación en prenda (*rahn*), trabajos remunerados, conducta sexual (*al-ŷimāʿ*), aleccionamiento (*dirār*) y el trato igualitario entre las mujeres

Este último apartado del análisis de la obra se centrará en aquellos capítulos de otras temáticas que, por su brevedad y su diversidad, no se pueden clasificar en ninguna de las categorías anteriores pero que siguen estando enmarcadas dentro del derecho de familia. Así, los capítulos vigésimo quinto³⁷², vigésimo octavo³⁷³, trigésimo³⁷⁴ y trigésimo primero³⁷⁵ abordan aquellos gastos derivados de la cosa dada en prenda, su pérdida, deterioro y mantenimiento. La remuneración de la mano de obra; el recato y el buen obrar a la hora de

369Para más información véase: Maillo Salgado. *Diccionario...* pp. 191-2; Milliot. *Introduction...* pp. 397-8; Santillana. *Istituzioni ...* Vol. I, pp. 306-7.

370*Kitāb al-Nafaqāt*. p. 160.

371*Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 160-1.

372*Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 163-66.

373*Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 173-80.

374*Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 184-6.

375*Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 187-92.

mantener relaciones sexuales con la pareja; los métodos de aleccionamiento del marido para con su esposa si ésta le desobedece o es rebelde y la partición o división de noches entre un hombre que tiene más de una mujer.

Dación en prenda (*rahn*)

El capítulo vigésimo quinto se centrará en el mantenimiento del objeto de una garantía o prenda y expondrá las responsabilidades de ambas partes a la hora de costear los gastos que la misma genere. Como ya se vio en el apartado sobre la añafaga de esclavos y animales, para cualquier objeto dejado a modo de prenda se hará una clara distinción entre propiedad (*milk*) y posesión (*yad*), siendo el prendador (*rāhin*) quien habrá de mantener al esclavo o la acémila que se le ha dejado de manera temporal. Si el acreedor prendario (*al-murtahin*) costeara la añafaga del objeto dado en garantía, el prendador ha de devolverle aquello que pagó con o sin su consentimiento.

El acreedor prendario tiene derecho a vender el objeto en prenda, pero no a quedarse con la propiedad de lo empeñado, en caso del vencimiento del plazo acordado para el pago de la deuda, ya que la prenda reemplaza aquello por lo que ha sido dada, a fin de recobrar su dinero con el producto de la venta³⁷⁶. Sin embargo, la autoridad sólo aceptará la compra o venta de la prenda si se tasó con anterioridad y se conocen su valor y su precio³⁷⁷.

Si la prenda consistiera en un terreno del cual se obtiene cosecha (*galla*), quien lo posea ha de pagar el impuesto (*jarāy*) correspondiente por ella. Por su parte, el acreedor entregará el beneficio y los ingresos generados al propietario y, además, pedirá la devolución del salario que se le debe por haber trabajado la tierra, considerándose esto de la misma manera que quien contrata los servicios de un jornalero³⁷⁸.

Trabajos remunerados

El *Kitāb al-Nafaqāt*, en el mismo capítulo, tratará aquellas circunstancias en las que un individuo trabaja para otro sin que éste se lo hubiera pedido y resuelve las dudas derivadas de si esta labor ha de ser remunerada o no.

El primero de los escenarios presenta a un hombre que, viendo que a otro se le ha caído la ropa en un pozo, decide bajar y recuperarla, pidiendo por ello una recompensa. Al hacerlo, el propietario de las vestimentas rehúsa el hacerlo puesto que no se lo ha pedido. El hombre, entonces, decide volver a tirar la ropa al pozo y, cuando el dueño se decide a buscarlas, éstas

376Maillo Salgado. *Diccionario...* pp. 314-5.

377*Kitāb al-Nafaqāt*. p. 163.

378*Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 163-4.

han desaparecido³⁷⁹. El *fiqh*, en este caso, considera que es responsabilidad del hombre el recuperarlas salvo que el propietario decidiera no hacerle responsable de ello.

Un segundo caso presenta a un hombre que, de propia voluntad, decide trabajar para otro cuidando su tierra, basteando la tela y moliendo el trigo. Una vez terminado el trabajo, pide la cantidad que le corresponde por haberlo hecho. La resolución que los *mālikíes* alcanzan es que si el hombre no contara con los medios para poder hacerlo él mismo – bien mediante criados, acémilas o herramientas –, habrá de pagarle lo que se le debe. Sin embargo, si el propietario del terreno prefiriera haberlo hecho él mismo o con la ayuda de sus esclavos, podría elegir el no remunerar la labor del primero³⁸⁰.

Por último, una tercera situación presenta a alguien que ha sido contratado para arar un terreno y, por error, ara también el del vecino. En esta circunstancia, se le habría de pagar por el trabajo realizado sobre el terreno en cuestión pero no por el terreno del vecino. Si este segundo vecino hubiera necesitado a alguien que le arara la tierra u obtuviera algún beneficio del trabajo hecho por el jornalero, habrá de pagarle incluso si la cosecha se perdiera³⁸¹.

La conducta sexual (*al-ʿīmāʿ*)

El capítulo trigésimo se dedicará en exclusividad a las relaciones íntimas entre los esposos y el buen comportamiento de ambos. Así se menciona que *Mālik* odiaba que el hombre yaciera con su mujer habiendo en la casa o cerca quien escuchara el ruido que la pareja pudiera hacer, prefiriéndose que, de mantener relaciones, éstas fueran cuando no hubiera en la casa ningún huésped, dormido o despierto, pequeño o adulto³⁸².

También se prohíbe que el hombre yazca con dos mujeres libres en la misma cama – aunque ellas consintieran – ni a mantener relaciones con una estando la segunda en el mismo domicilio por si ésta escuchara ruidos. La primera circunstancia se aprobaría si fueran dos esclavas concubinas y si ellas estuvieran de acuerdo³⁸³.

Además, se permite que el hombre hable con su mujer cuando mantienen relaciones sexuales, que permanezcan desnudos durante el coito y que él mire los genitales femeninos y los chupe, si quisiera, aunque *Ibn Ḥabīb* no considera adecuado que giman, incluso estando a solas³⁸⁴.

379 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 164.

380 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 164.

381 *Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 164-5.

382 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 184.

383 *Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 184-5.

384 *Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 185-6.

Aleccionamiento (*ḍirār*)

El capítulo vigésimo octavo, entre otras temáticas, tratará de resolver aquellas quejas de maltrato que las mujeres presentan ante los jueces, acusando a sus maridos de producirles perjuicio y solicitando, en muchos casos, la separación y la terminación de la vida conyugal.

[Ibn] Ḥabīb³⁸⁵ presenta el caso de una mujer que acusa a su marido de golpearla. A pesar de presentar marcas del golpe, no tiene testigos oculares de que esto fuera como ella lo describe. En esta situación, lo que las fuentes recomiendan es que se le pregunte a los vecinos y que, si ellos corroboran que oyen gritos y que el marido abusa de ella, se le castigue y encarcele. La principal duda de los alfaquíes parte del tipo de testimonio que se presenta pues, como en el caso del hombre que acusa a su mujer de adulterio, se precisa de testigos oculares – hasta cuatro – que verifiquen la versión de los hechos del hombre para poder acusar formalmente a la mujer de adulterio. Sin embargo, y a diferencia de lo que acabamos de exponer, el que los vecinos escuchen lo que sucede dentro del domicilio de la mujer es suficiente prueba aún si el marido quisiera negarlo y alegara que los golpes se los ha producido ella misma o son debidos a tal o cual circunstancia.

Con esto, y tal y como se menciona en el Corán³⁸⁶, al hombre le está permitido aleccionar a su mujer si ésta actúa con rebeldía. El castigo iría incrementándose: primero se le advertiría a la mujer acerca de su comportamiento; después el hombre elegiría no yacer con su mujer como segundo paso para que ella cambiara su actitud y, finalmente, se recurriría a golpearla, siempre como último recurso, nunca como primera opción. Así, se prefiere evitar que se golpee a la mujer pero, que si ha de hacerse, sea de la manera que se considera lícita, como con un látigo, una vara fina o una cuerda, pero no con otros elementos como espadas, lanzas o varas gruesas. De cualquiera de las formas permitidas, resulta imprevisible que puedan surgir accidentes y consecuencias indeseadas, como, el texto explicita, un aborto o la muerte de la mujer. En este caso, fuera de la manera permitida o no, se aplicaría el talión sobre el marido y se le ejecutaría³⁸⁷.

El trato igualitario entre las mujeres

Un último apartado dentro de los asuntos misceláneos está dedicado a la justa división entre las diferentes esposas que un hombre pudiera tener, correspondiente con el capítulo trigésimo primero del *Kitāb al-Nafaqāt*. Así, la mujer virgen de condición libre pasará con su

385El texto árabe sólo incluye esta parte del nombre. p. 178.

386Corán 4:34.

387*Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 178-9.

marido los primeros siete días tras el enlace y con la que ha sido desflorada, tres³⁸⁸. Ibn al-Mawwāz considera que este tiempo puede comenzar de la noche al día o viceversa, pudiendo elegir el que mejor le conviniera pero recordando que, sea cual fuera su preferencia, no ha de interferir con sus obligaciones religiosas, ni las de sus mujeres³⁸⁹.

El texto insiste, especialmente, en la igualdad y el equilibrio entre todas ellas, recordando que el varón no ha de mostrar tendencia o tener favoritismos por ninguna de sus mujeres. Las pernoctaciones, igualmente y tras el momento inicial del matrimonio, han de ser equitativas en número para todas y seguir un orden, no pudiendo el marido visitar a una en el día que le corresponde a otra. Si tuviera dos esposas de condición libre y una esclava, ésta última tendría derecho a un cuarto del tiempo que se dedica a la mujer libre³⁹⁰. De obviarse estas instrucciones, y si fuera un comportamiento recurrente, perdería el derecho a tener un techo bajo el que cobijarse – puesto que la mujer se reserva el derecho a permitirle la entrada en la vivienda – si esto causara algún tipo de perjuicio a unas u otras³⁹¹. Esta repartición – como señala Mālik – ha de hacerse día a día y no ha de evitarse en el caso de que la esposa estuviera menstruando, fuera impenetrable vaginalmente, fuera joven, anciana o tuviera una enfermedad. En este último supuesto, se desaconseja que mantengan relaciones sexuales pero no así que pasen tiempo juntos y, una vez recuperada, que retomen la intimidad conyugal³⁹².

Al igual que mencionamos en el apartado sobre la sexualidad, no se permite que el hombre yazca con dos de sus esposas de condición libre en un mismo día. Sin embargo, tal prohibición prescribe si una de ellas es libre y otra esclava³⁹³.

A pesar de que las mujeres pueden consentir vivir bajo un mismo techo, las voces de la escuela mālikí desaconsejan esta práctica y prefieren que cada una de ellas tenga una vivienda para sí a la que el hombre acuda – como ya vimos en el apartado sobre la *nafaqa* – y no que se las haga salir de su domicilio para estar con él. Se permite, sin embargo, que el hombre haga breves visitas a todas ellas en un mismo día y que realice la ablución en casa de una, o beba agua o coma aquello que se le prepara en casa de otra – aunque ese no sea el día designado para ella –. De igual modo, podría pararse a saludarlas siempre y cuando no entre en la vivienda en el día que no le corresponde. También podría dejar algo de ropa en las distintas casas que tuvieran, si quisiera. En palabras de Ibn al-Māyīšūn, este tipo de acciones no indica

388Kitāb al-Nafaqāt. p. 187.

389Kitāb al-Nafaqāt. p. 188.

390Kitāb al-Nafaqāt. p. 192.

391Kitāb al-Nafaqāt. p. 188.

392Kitāb al-Nafaqāt. p. 188.

393Kitāb al-Nafaqāt. p. 191.

favoritismo o preferencia y es meramente práctico³⁹⁴.

Si tuviera que salir de viaje, sólo iría con una de ellas. A la hora de elegir a quién llevar, Mālik indica que el marido tendría derecho a tomar la decisión que más le conviniera³⁹⁵. Sin embargo, Muḥammad Ibn al-Mawwāz difiere de esta opinión y considera que sería mejor que se echara a suertes, si sólo una de ellas pudiera acompañarle. En otro párrafo se contempla la utilidad que la esposa pudiera proporcionar en la travesía y se aconseja que lleve a la más ágil (*al-jiffa*) y que tenga más vivacidad (*al-našāt*). Si, casualmente, más de una de ellas tuviera estas cualidades, Muḥammad retoma la opción de que se sortee entre ellas³⁹⁶.

Las mujeres, por su parte, pueden intercambiar los días entre ellas siempre y cuando no se causaran perjuicio unas a otras o lo hicieran con la intención de obtener algo a cambio. A pesar de esta permisividad, Mālik desaconsejaba tajantemente que se hiciera, alegando la falta de necesidad de ello salvo que fuera por una causa justificada como lo sería que estuviera enferma o que hiciera la peregrinación³⁹⁷.

Por último, y en lo que concierne a la vestimenta, Ibn al-Qāsim recuerda que, si el marido tiene dos esposas y a una la viste con ropa de seda y adornos, ha de corresponder a la segunda con el mismo tipo de atenciones puesto que, de lo contrario, esto afectaría a la segunda y sería un claro signo de predilección³⁹⁸.

394 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 189.

395 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 188.

396 *Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 189-90.

397 *Kitāb al-Nafaqāt*. pp. 190-1.

398 *Kitāb al-Nafaqāt*. p. 192.

SEGUNDA PARTE:
TRADUCCIÓN

Metodología y criterios de traducción

La dificultad para abordar el presente texto jurídico, como ya se ha mencionado, ha hecho necesaria una serie de recursos y criterios de traducción que, a continuación, se exponen.

En primer lugar, y en relación a las fuentes, diccionarios y manuales empleados para la misma, se han de destacar tanto los trabajos de Milliot – *Introduction à l'étude du droit musulman* – como primera toma de contacto con la teoría jurídica; la traducción que Perron realizó del *Mujtaṣar* de Jalīl contrastada con la edición árabe para tener con ello una aproximación a la traducción más correcta del vocabulario y la terminología y el *Diccionario de derecho islámico* de Maíllo Salgado, que ha clarificado enormemente la comprensión de conceptos que, al principio, me resultaban bastante abstractos.

A medida que el conocimiento sobre la temática en cuestión aumentaba, me vi más capacitada para poder recurrir con facilidad a las fuentes árabes y dejar a un lado las traducciones, que cumplieron con creces el principal propósito de servir de vela para que la traslación llegara a buen puerto y así contar con un primer borrador que precisó de multitud de correcciones para sonar menos a árabe y más a castellano. Las fuentes a las que se recurrió engloban no sólo las principales compilaciones de hadices, sino también *al-Muwaṭṭa'* de Mālik, el *Kitāb al-Aḥkām* de Ibn Ḥabīb, *al-Kāfi* de Ibn 'Abd al-Barr, *Al-Mudawwana al-Kubrā* de Saḥnūn y el *Kitāb Zahrat al-rawḍ* de Ibn Bāq entre otras muchas.

Quizá la mayor dificultad para afrontar el texto residió en las acepciones que los distintos diccionarios recogían, muchas de ellas de ámbito general no jurídico y que no parecían encajar en el contexto. Aún así, mi principal biblioteca estaba formada por Kazimirski, Lane, Dozy y, en menor medida, Corriente, Cortés y Fagnan.

Teniendo en cuenta la gran complejidad del escrito, mi principal recurso fue el añadir y explicar todo aquello que los párrafos obviaban y, aunque con toda seguridad una traducción relativamente libre del *Kitāb al-Nafaqāt* hubiera resultado mucho más sencilla, sentí que este tipo de aproximación haría que la obra perdiera su esencia y, en base a esto, decidí respetar al máximo el escrito árabe y añadir, bien entre corchetes [] o bien a pie de página, aquellas explicaciones que consideré vitales para su comprensión, como ya se ha mencionado, junto con un sistema de puntuación menos repetitivo y que diera fluidez al conjunto.

Un segundo punto a tener en cuenta son las anotaciones a pie de página de terminología jurídica. A pesar de que la traducción está precedida de un estudio completo sobre el derecho de familia, he considerado de recibo el incluir una breve definición de la palabra en la misma

página en la que aparece pues considero un tanto farragoso el tener que remitir al estudio con la explicación y retomar la traducción de manera constante. Esto, en mi opinión, hace que se pierda el hilo de la cuestión si la consulta se hace repetidamente y, con ello, pretendo facilitar la tarea al lector – con o sin bagaje en asuntos de *fiqh* – y que este trabajo resulte asequible a prácticamente cualquiera que decida aproximarse al mismo.

En tercer lugar, los títulos de obras se han respetado en el nombre original árabe, con su transcripción. Sean éstas conocidas por el nombre de su autor – por ejemplo *Kitāb Ibn al-Mawwāz* = *Kitāb Muḥammad* = *al-Mawwāziyya* – o por su título – *al-Mudawwana* –, facilitando con ello su localización en los índices incluidos a modo de anexo.

En lo que respecta a la manera de transmitir la información de los hombres de Leyes recogida en el *Kitāb al-Nafaqāt*, hemos de decir que resulta repetitiva, pues sus párrafos mayoritariamente comienzan con el verbo *qāla* y, en un reducido número de ocasiones, el verbo *rawā*. Para evitar esa repetición constante en castellano, se ha recurrido a un amplio abanico de sinónimos e incluido entre paréntesis () la palabra árabe con el fin de mantener la cadena de transmisión tal como aparece en el texto original.

En ocasiones, por errores tipográficos o palabras borrosas en el manuscrito que los editores no han sabido descifrar, he tenido que recurrir a las fuentes originales y reconstruir esos fragmentos, una tarea laboriosa que no ha resultado sencilla ya que Ibn Rašīq en más de una ocasión ha parafraseado el contenido o sólo incluido un esbozo de lo que uno u otro alfaquí decían. En multitud de casos para ello se ha recurrido a Ibn Bāq, por las similitudes que ambas obras comparten, como se verá en el estudio que sigue a esta introducción.

Por último, se indican los números de página correspondientes a la edición árabe entre corchetes {} en lugar de mantener la división original de la obra, para comodidad del lector; las azoras coránicas entre corchetes especiales ﴿ ﴾ y, para éstas, únicamente se indicará a pie de página el número y pasaje de la misma. Todas las referencias se toman de la edición y traducción de Cortés; los hadices aparecen entre paréntesis dobles (()). Además, se empleará el sistema de transliteración y de referencias bibliográficas de la *MEAH Sección Árabe-Islam* de la Universidad de Granada.

{62} Capítulo primero

Lo relativo a la manutención de la casada, su aplicación legal y la pensión de la hija que ha sido repudiada antes de la pubertad

Mālik dijo³⁹⁹ en el *Kitāb Muhammad b. al-Mawwāz*: no considero que el regalo (*hadiyya*)⁴⁰⁰ del novio sea obligatorio, como tampoco veo necesario que [dicho] regalo haya que dársele [a la novia] cuando ésta lo pida. Sobre el regalo de la [mujer] casada añadió: salvo que se sepa que lo que llevaron [de regalo] fue propuesto por [ambas familias] y responde a una tradición [local], en ese caso es necesario [entregarlo y], de no [ser así,] se recurriría a las autoridades (*al-sulṭān*).

Ibn al-Qāsim añadió (*qāla*): [estoy] de acuerdo con esa práctica jurídica, si Dios quiere.

Mālik continuó (*wa-qāla*): el [novio] no tiene necesidad [de hacer un regalo a la novia], salvo si existiera una cláusula [matrimonial que así lo indicara], lo cual prefiero.

{63} Ibn al-Qāsim preguntó en el *Kitāb al-‘Idda*: ¿Considerarías que, de morir uno de los dos, ella [todavía] tendría derecho [a recibir el regalo, de no estar incluido en la cláusula matrimonial]? [Respondió: de ser así], no [se habría de entregar regalo alguno ni tomarse de entre] las posesiones de él⁴⁰¹, fuera esta su costumbre o no.

Aṣḥab dijo: prefiero, si esto responde a una tradición, que sea él [o la familia de él]

399La estructura del *Kitāb al-Nafaqāt*, como se ha mencionado en el cuerpo de tesis, va a recoger los comentarios que los distintos discípulos de Mālik b. Anas recogen en sus obras. Éste, pues, será la principal referencia en todo el documento y en la mayor parte de los comentarios. Así, uno por uno, los escritos de sus discípulos darán cuerpo al trabajo de Ibn Rašīq. En su mayoría, los párrafos comienzan con el verbo *qāla* que introduce entonces al maestro o maestros mālikies y aquello que transmitieron. Por razones estilísticas se recurre a sinónimos del mismo y únicamente se transliterarán otros verbos como *rawā*.

400Como señala Amalia Zomeño, el regalo solía consistir en cabezas de ganado, bebidas y/o alimentos que se iban a preparar y usar en el banquete de bodas. De haber sido consumidos, no habrían de devolverse. En el caso del vestido, de haber sido usado no se habría de devolver aunque se tiene en consideración si este se ha entregado como préstamo de uso o como regalo. En: Zomeño, A. *Dote y matrimonio en al-Andalus y el norte de África. Estudio sobre jurisprudencia medieval*. Madrid: CSIC, 2000. pp. 73-4. Para más información sobre los regalos y ajuares véase: Zomeño, A. “Transferencias matrimoniales en el Occidente islámico medieval: las joyas como regalo de bodas” *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, n.º 51, 2 (1996), pp. 79-96; Rodríguez Gómez, M.D. “Entre sedas y esparto: la posición social de las familias andalusíes del siglo XV a través de sus ajuares”. En Dolores Serrano-Niza (ed.). *Vestir la casa: objetos y emociones en el hogar andalusí y morisco*. Madrid: CSIC, 2019, pp. 103-26; *idem* “Ajuares dotales en casas nazaríes aristocráticas: los casos de la nieta del šayj al-guzāt ‘Uṭmān b. Abī l-‘Ulā y de Cetti Meriem Venegas”, en María Elena Díez Jorge (ed.). *De puertas para adentro: la casa en los siglos XV y XVI*. Granada: Comares, 2019, pp. 317-39; *idem* “Desavenencias conyugales en el cambio de una época: las escrituras de Qāsim y Umm al-Fath”. En Elena Díez Jorge (ed.). *Sentir la casa. Emociones y cultura material en los siglos XV y XVI*. Gijón: Trea, 2022, pp. 221-52.

401Se toma el resto de la frase de lo recogido por Ibn Bāq en el *Kitāb Zahrat al-Rawḍ*: “anna-hu la yaqḍā bi-hā ‘inda-hu sawā’im kāna al-‘urfu yāz ḍālika am lā”. En Ibn Bāq. *Kitāb Zahrat al-Rawḍ. fī tajlīs taqdīr al-farḍ*. Edición y estudio de Rachid El Hour. Madrid: CSIC, 2003. p. 56.

quien determine [lo que se ha de entregar], a no ser que [el padre de la novia] quiera eximir al esposo [de hacerlo].

Ibn Ḥabīb añadió: lo dicho por Mālik y sus compañeros es lo que [legalmente] se ha de hacer en lo que respecta al regalo de bodas. Si [en ningún momento] se hubiera recogido [esto como] condición [indispensable] para el esposo [en el contrato matrimonial, no habría de entregarse]. [Si] como muestra de respeto hacia ella, [y parte de la costumbre], la familia de él (*al-nās*) le enviara [regalos] para agradarla, en caso de repudio (*ṭalaqa-hā*) antes de la consumación, [y si ya] se le hubiese dado [el presente] para su uso, habría de devolverlo (*fa-hiya la-hu*). En caso contrario, no habría nada que devolver.

{64} Faḍl matizó: Si [el regalo hubiera consistido] en alimentos, bebida o vestido [no se le devolvería nada], aunque ella [ya] tuviera ropa. Si lo entregado se hubiera vendido, al marido se le restituiría el importe [obtenido con la venta].

Aṣḥab dijo: Si el regalo se hubiera entregado antes de la consumación y después el matrimonio se disolviera porque el contrato resulta viciado (*fāsid*), [el marido] tendría derecho a la devolución de lo regalado, porque lo entregó con firmeza, dignidad y elegancia, [pudiendo ser la causa de] la disolución [del matrimonio] el haber sobrepasado su validez temporal (*hidṭān*) [para entregar] el regalo [prometido]. Si, [por el contrario], hubieran pasado dos o tres⁴⁰² años antes de la anulación, su derecho a recuperar lo entregado – de disolverse [el matrimonio] – quedaría rescindido, aunque [lo dado] fuera algo suyo (*al-'ayn*), como [por ejemplo] un sirviente o una casa, porque [se entiende que ya] lo habría disfrutado [durante el tiempo suficiente].

Aṣḥab añadió (*qāla*): Si el matrimonio es considerado viciado (*al-fāsid*) [tras las consumación], al [marido] no le corresponde nada de [aquello] que dio antes de consumarlo, aunque hubiera bienes que fueran suyos, porque el matrimonio [ya] se habría consolidado con la consumación. Aquello que él pudiera perder como consecuencia [de la rescisión del enlace] (*min-hā*), no [ha de reclamarlo, ni] tiene derecho a su devolución [de manos de la familia] de [la mujer], equiparándose esto con quien hace una donación (*al-ṣadaqa*) sin saber que no le es obligatoria [pero] la entrega de todos modos.

{65} Si, [en el momento en que el matrimonio se considera inválido] quedara algo [de ese regalo], se le daría. Si se hubiera perdido, no podría [reclamar] nada. [Pero] si [el marido] lo hubiera pagado a sabiendas de que no era necesario [hacerlo], no se le permitiría recuperarlo aunque aún existiera. Si, [por el contrario], hubiera cambiado o disminuido el rendimiento [o la utilidad de lo entregado] mientras lo tenía la mujer, se le daría con su

402 Sigue la nota 9 en el texto árabe en la que el editor añade *aw*.

disminución, no pudiendo reclamarle nada más. Si [el valor de lo entregado] aumentara o se incrementara (*namā*) mientras ella lo tuviera, lo único que le correspondería [al marido] sería el valor [que tenía el enser] el día en que lo entregó y [la cantidad] proporcional (*al-qiyās*) [generada] por [dicho] aumento.

Ibn Ḥabīb dijo: [es mejor] que no se entreguen como regalo de bodas propiedades (*al-amlāk*); [de ser así] sería de forma voluntaria (*tawa^{an}*) [porque] si después [de consumir] se separaran por repudio (*talāq*), [el marido] no tendría derecho a su devolución. Si ella poseyera algo [como los distintos regalos tras el compromiso] que no formara parte de la dote (*al-ṣadāq*) [establecida en el contrato matrimonial], tampoco tendría derecho a que se le devolviera. Continuó: si, [por el contrario], la separación fuera por disolución (*bi-fasj^m*)⁴⁰³ [la sentencia] sería emitida por la autoridad (*al-sulṭān*), y [el marido] tendría derecho a [la devolución] del regalo, si lo hubiera.

Aṣḡab me informó sobre lo que había oído decir a Ibn al-Qāsim, [cuando] se le preguntó [a Mālik] acerca de un hombre que se casó con una mujer (*amraka bi-imra'ti-hi*) a la que entregó unos dinares [como regalo de boda]. [El hombre] le dijo [a la familia de ella]: “comprad con ellos alimentos y provisiones (*aṣna'ū-hu*) [para el banquete nupcial]”, y [así] lo hicieron. Después discutieron (*ṣarr*) entre ellos, [y decidieron] anular el enlace antes de empezar a comer. [¿Cómo se resolvería esto?]

Dijo: Si [la disputa] no hubiera sido por culpa [de la familia de ella], conservarían los dinares y se quedarían con la comida. Si [la riña] hubiera sido culpa [del novio], no tendría derecho [a nada] más que la comida, si la quisiera.

{66} [ʿAbd al-Malik]⁴⁰⁴ dijo: la ropa u ornamentos (*ḥuly^{an}*) que el novio dé [antes del enlace] y que después quiera incluir [como parte de] la dote, no le serán devueltos si lo hubiera denominado “regalo” (*ḥadiyya*). Si no hubiera sido así y jurara por Dios que el único motivo por el que lo envió fue para reducir su parte de la dote, tendría derecho a [recuperarlo]. Si la mujer le amara, [aceptaría eso que le dio para] reducir [la cantidad restante a pagar]. [Pero] si le detestara, le enviaría esto [de vuelta] y tomaría [la totalidad de] la dote [que le corresponde tras la consumación]. Aṣḡab me lo hizo saber basándose en [lo que dijo] Ibn al-Qāsim.

Se le preguntó a al-ʿUtībī por un hombre que consumó el matrimonio con su esposa,

403La disolución matrimonial por *fasj* tiene lugar a demanda de la mujer o sus familiares, generalmente por vía judicial, y es definitiva e irrevocable. [...] Esta disolución abarca los casos de incumplimiento de una condición expresa o tácita en el contrato, o por vicios en el mismo, etc. En Maillo Salgado. *Diccionario de derecho islámico*. Gijón: Trea, 2005 p. 78.

404Añadido por el editor – nota 1 página 66 del texto árabe – tras haber encontrado el mismo pasaje en *al-Wāḡiḥa* de ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb.

cuyo hermano (*ajū-hu*) le ofreció darle un regalo y prestarle ayuda para [pagar] la añafaga. Después de que le ofreciese [el presente y el dinero], [el que había prestado ayuda] consumió también [el matrimonio] con su esposa, y [el primer] hermano no encontró nada que poder darle. El otro se lo reclamó y dijo: te lo di para que me regalaras [después]. [¿Qué se haría en este caso?].

Respondió: no tiene derecho a reclamarle nada, salvo que [esta] fuera una costumbre local. Si así fuera, tendrían que aplicarla; o bien si existiera una cláusula [en cualquiera de los contratos] sobre este [asunto].

En el libro de los maestros de algunas de las gentes de Córdoba [se expone]: Sería su obligación si es su costumbre (*'inda-hum*), aunque sea [que le dé] lo que cueste la comida, según lo dicho por Ibn Ḥabīb, sobre la obligación del esposo {67} de dar el regalo a la desposada, considerándolo un acto de generosidad y siendo costumbre de la gente [el hacerlo], reforzando lo que dijeron Mālik y algunos de nuestros compañeros: [ese regalo] es una muestra de respeto [hacia la familia política y hacia la mujer, por lo que] se recomienda [darlo] aunque no sea obligatorio.

Se le preguntó a Saḥnūn por alguien que se casó con una mujer y le dio un regalo. Después [la esposa] hizo llamar a un testigo [para corroborar] el origen [del presente]. Éste [declaró] que lo que se le dio no fue un regalo, sino un préstamo de uso (*'āriyya*) [con intención] de recuperarlo [pasado un tiempo]. Antes o después de la consumación [el marido] lo pidió [de vuelta]. Su mujer y la familia de ella le dijeron: “no te lo vamos a devolver (*nadfa'*) porque sólo lo aceptamos por ser un regalo”. ¿Cómo se habría de proceder si lo hubieran gastado o se hubiera perdido?

Saḥnūn respondió: que recupere lo que encuentre. Ni [la familia ni la mujer] deben [pagar] nada por el uso inadecuado que hicieron [si lo habían considerado un regalo]. Si se perdiera una parte [o en su totalidad] y no presentaran una prueba de la pérdida, estarían obligados [a reembolsárselo].

Muṭarrif preguntó en *al-Mustajrayā*: el regalo y la manutención de la [mujer] casada. ¿Son obligación del esposo?

{68} Respondió: No es imprescindible, como dijo Dios el Altísimo: ﴿Dad a vuestras mujeres su dote gratuitamente﴾⁴⁰⁵. Luego el regalo no le es obligatorio.

Le [volví] a preguntar (*fā-qultu la-hu*): ¿lo considerarías [obligatorio] si tal fuera la costumbre local?

405Corán 4:4.

[A lo que] me dijo: ya murió aquel que prescribió las tradiciones, es decir, el Profeta – que Dios le bendiga y le conceda la paz.

Ibn al-Mawwāz comentó (*qāla*): aquel que acuerda (*banà*) [el matrimonio de una impúber] con su esposo sin que éste pueda penetrarla o desvirgarla hasta [que tenga] la menstruación, es [a los ojos de la ley] como la virgen [en lo que respecta] a la manutención y el permiso (*idn*). Es decir, la manutención debe pagarla el padre, que es quien la ha casado sin el consentimiento de ella⁴⁰⁶. Mālik así lo indicó (*qāla*).

Ašhab dijo: [será así] hasta que la menstruación la haga púber⁴⁰⁷. [Esto] se asemejaría al caso del [joven] que cohabita púber, siendo necesario para [el padre] pedir el consentimiento de [la hija antes de casarla].

ʿĪsà transmitió (*rawà*) basándose en Ibn al-Qāsim [haciendo referencia a] Mālik: Ibn al-Qāsim dijo: La añafaga de [la joven] es responsabilidad del [padre en los siguientes casos:] hasta que tenga la menstruación, se separe de ella el marido o muera dejándola viuda (*'an-hā*).

Sahñūn dijo: si [el padre] la casó sin su consentimiento [pero] menstruaba, entonces [el marido] debe pagarle su manutención.

{69} Capítulo segundo

Las manutenciones de las desposadas: lo que el marido rico debe hacer respecto a la añafaga y el vestido (*kiswa*) de su esposa. Lo que [habría de hacerse] si se deteriorara antes de que lo tomara, fuera robado, o si ella muriera; ¿Tendría [el marido] derecho a la devolución de la manutención y [de aquello de lo que] ella obtuvo beneficio (*akalat min*) mediante su dote (*mahr*)?; [Sobre] las cantidades [de dote] establecidas

Ibn al-Mawwāz e Ibn Ḥabīb dijeron: la manutención es obligación del esposo [en mayor o menor medida] según [su] situación [económica].

Ibn Ḥabīb añadió (*qāla*): sea [la mujer] noble o pobre, [prevalece] lo dicho por Dios Todopoderoso: ﴿[los hombres] son responsables del cuidado de las mujeres en virtud de lo que Dios les ha concedido en mayor abundancia a ellos que a ellas y de lo que ellos gastan de sus bienes﴾⁴⁰⁸. Luego no hay límite para esto, no [depende] del rango social (*'alà qadri al-mar'ati*) de la mujer sino del esposo y los bienes de él. La autoridad dictaminará, en su debido momento, [cuál es la cantidad correcta a pagar] en caso de disputa a ese respecto.

406Estaríamos hablando de un matrimonio *yābr* por el que el padre o tutor da en matrimonio a la hija sin su consentimiento, como ya hemos visto en el estudio preliminar. Para más información: Pellat, CH “Djabr” en *EP*. Supplement. pp. 233-4.

407Para más información sobre pubertad y consentimiento, véase Milliot, L. *Introduction à l'étude du droit musulman*. París: Sirey, 1959. pp. 236-7.

408Corán 4:34.

Continuó (*qāla*): la manutención de la mujer no es obligación del marido hasta que se haya consumado [el matrimonio], rechace hacerlo o tuviera dificultad para [pagar] su dote. [El enlace] debe consumarse para que [la mujer] adquiriera ese derecho. Si [la esposa] está conforme con [la dote acordada], tiene derecho a percibir la manutención cuando esto [ocurra], [pudiendo] retrasar la consumación por su parte si no se hubiera realizado [el pago] de la dote.

Ibn al-Mawwāz e Ibn Ḥabīb dijeron: Ibn al-Qāsim explicó (*qāla*): si el esposo y la mujer discrepan en la [cantidad a otorgar de] añafaga y no se llegara a un acuerdo, prolongándose el asunto, la autoridad será [quien medie] entre ambos, {70} asignándole la suficiente [cantidad] para [su] sustento (*al-ma'āš*), vestido (*al-libās*), lechos (*al-wiṭā'*)⁴⁰⁹, alifafes (*al-luḥuf*)⁴¹⁰, y [otras cosas] no indispensables que [el esposo] ha de pagar (*'alay-hi*); se le asignará una manutención mensual de [entre] dos *waybas* y media y tres; [siendo] dos *waybas* y media [una cantidad] suficiente (*mukafāt*).

Se dijo: la *wayba* equivale a veintidós almudes (*mudd*)⁴¹¹ de los almudes del Profeta⁴¹² – Dios salve y guarde –.

Ibn Ḥabīb expuso (*qāla*): El cahiz (*qaftz*)⁴¹³ cordobés es nuestra medida, y equivale a cuarenta y cuatro almudes del Profeta – Dios salve y guarde –. Se le preguntó a Ibn al-Qāsim sobre esto y dijo: se le dará [una manutención] según nuestro país, es decir, Egipto, de entre dos y tres *waybas*, equivaliendo una *wayba* a veintidós almudes.

[A este respecto] se le preguntó a Mālik, que respondió (*qāla*): [a la mujer] se le asigna [la manutención] según nuestra región. Por ejemplo [en] Medina [se recomienda que se le dé] un almud cada día de los almudes *hachemitas*, que equivaldrían a un almud y un tercio de los del Mensajero de Dios – Dios salve y guarde. Ibn al-Qāsim – que Dios tenga piedad de él – dijo: un almud de los de Hishām⁴¹⁴ equivale a dos almudes menos un tercio de los almudes del

409“Tout ce que l'on étend par terre ou sur un lit pour y être plus mollement” Kazimirski *Dictionnaire Arabe-Français*. Beirut: Librairie du Liban, 1944. Vol. 2. p. 1560.

410“Drap de lit. Couverture ouatée” Kazimirski *Dictionnaire...* Vol. 2. p. 975.

411Error de traducción en artículos previos sobre la *nafaqa* que incluían 12 almudes en lugar de 22.

412Medida de áridos equivalente a $\frac{1}{4}$ de *ṣā'*. El valor de éste, así como el del *mudd* fue establecido de manera canónica por el Profeta en el año 623-4 cuando fijó las bases del *'id al-ḥiṭr* y con ellas la cantidad que debía darse en el azaque, siendo ésta de un *ṣā'*. Desde entonces el estándar fue el *ṣā'* de Medina y el *mudd* pasó a llamarse *mudd al-nabī* o almud del Profeta. Véase: Bel, A. “ṣā'” *EP*. Vol. VIII . p. 654.

413Medida de áridos equivalente a doce *ṣā'*. En Kazimirski. *Dictionnaire...* Vol. 2. p. 788. Sobre las medidas en época del Califato de Córdoba en cahices, véase: Aguirre Sábada, F. J. “Notas acerca de la proyección de los *‘kutub al-watā'iq*” en el estudio social y económico de al-Andalus” en *MEAH. Sección árabe-islam*. 49 (2000). p. 21.

414“The *kaffāra* for *zihār* should be measured using the larger *mudd* or *mudd* of Hishām, considered equivalent to either one and two thirds or two mudds going by the smaller *mudd* or *mudd* of the Prophet” en la nota 66 añade que el nombre viene de Hishām ibn Ismā'īl al-Makhzūmī, gobernador de Medina en tiempos de 'Abd al-Malik y al-Walīd, lo que sitúa el uso de este tipo de medida entre los años 685 y 715, es decir, ya se usaba antes del nacimiento de Mālik. Dutton, Y. *The Origins of Islamic Law. The Qur'an, the Muwaṭṭa' and*

Profeta – la paz sea con él –.

[Ibn al-Qāsim y Mālik, entre otros] añadieron (*qālū*): en verdad su padre – Dios el Altísimo – concede la expiación (*kaffāra*)⁴¹⁵ para el *ḡihār*⁴¹⁶ y compensa a los que se sacrifican⁴¹⁷ (*fiḍyat al-aḍā*). Luego no se acordó una equivalencia [exacta] entre ambas (*wasat^{am}*). [Ya lo hizo] el Mensajero – la paz sea con él – determinando [que fueran] dos los almudes de compensación para los que perjudican [a otros] y de igual modo para la *kaffāra* del *ḡihār*.

{71} Muḥammad dijo: si la mujer fuera repudiada antes de la consumación, aquello que no hubiera gastado (*akalat*) de su dote (*mahr*), se le devolverá (*ḡusibat bi-hi*) [al esposo]. Si no hubiera repudio [alguno] y [el matrimonio] fuera consumado, no devolvería nada.

Ibn ‘Abd al-Ḥakam señaló (*qāla*) de la mujer necesitada, basándose en Mālik: tiene derecho a tomar lo mencionado (*bi-l-ma ‘rūf*) de su dote (*min sadāqⁱ-hā*) y a vestido. Así lo transmitió Ibn al-Qāsim en *al- ‘Utbiyya*.

El vestido (*tiyāb*) que la mujer comprara con su dote, que lo vista y lo use. No deberá pagar por ello. Tampoco habría de costear lo que añadiera que le fuera útil, [como prendas que] de abrigo (*liḡāf*)⁴¹⁸ y un velo (*sitr*), hasta que se deterioren. Todo esto lo dijeron Mālik e Ibn Wahb, entre otros.

Ibn Ḥabīb dijo: cuando Hišām b. Ismā ‘īl⁴¹⁹ era gobernador de Medina durante el califato de Hišām b. ‘Abd al-Malik, [hubo una ocasión en la que] el marido⁴²⁰ le había asignado a la esposa una añafaga de un almud al día, de los almudes del Profeta – Dios salve y guarde – y estimó que entregarle (*yafriḍ*) [esta cantidad] era poco (*yastaqill*). Luego consideró (*rā ‘à*) que, [en su lugar, debía] darle un almud y un tercio [al día]. Lo consensuó [con sus hombres de confianza] y [así] estableció que un solo almud sería para él el equivalente a un almud y un tercio [de los del Profeta].

[Ibn Ḥabīb] añadió (*qāla*): Mālik lo consideró apropiado (*istahasana-hu*).

{72} Ibn al-Mawwāz dijo en referencia (*qawl*) a Ibn al-Qāsim: [lo mencionado antes por Ibn Ḥabīb] no es [aplicable] a todas las personas (*insān*) ni a todas las épocas (*zamān*).

Madinan ‘amal. Delhi: Lawman, 2000. pp. 69-70; 205.

415“Expiación por una mala acción, por un pecado o un crimen”. Véase: Maíllo Salgado, F. *Diccionario...* p. 185.

416“Asimilación incestuosa” Se da tal asimilación cuando el marido compara a su mujer con la espalda de su madre. *Vide supra*. pp. 474-5.

417El incumplimiento de ciertas normas conlleva la compensación mediante ciertos actos o cierta cantidad de dinero.

418Véase “liḡāf” Dozy, R. *Dictionnaire détaillé...* pp. 400-1.

419Véase nota sobre *kaffāra* en la página anterior. Dutton, Y. *The Origins ...*

420Entendemos que se trata del mismo Hišām b. ‘Abd al-Malik, pues sería el único con autoridad suficiente para modificar los pesos y medidas de la época.

Cuando un hombre es pobre (*da'if*) tal cantidad resulta [muy] alta, suponiéndole esas dos *waybas* un gran esfuerzo [económico]. Un almud de Marwān⁴²¹ – señaló Mālik – está a medio camino entre lo que es suficiente y lo que es escaso, [siendo lo mismo que] un almud y un tercio [de los del Profeta], equivaliendo a dos *waybas* de las de al-Layṭī⁴²².

Añadió (*qāla*): [la *wayba*] se estableció para el precio del trigo; [mientras que] la harina (*ṭahīn*), la panificación (*jabz*), la leña (*al-ḥaṭab*), el agua, el aceite y la el plato (*al-ṭabja*) [de comida] que [se toma] después de la carne (*lahm*) [se miden en] dírham. Si [el marido] tuviera una buena situación económica (*sa'a*), que le dé [más] en según sus posibilidades (*sa'ati-hi*) y según lo que [su mujer requiera]. Lo mismo sucedería con la vestimenta (*al-kiswa*). Si tuviera una buena posición económica, que incremente su añafiga [dándole] un criado (*jādim*). En lo que respecta a la servidumbre, esto fue lo dicho por Mālik: [El esposo] no necesita proveer [a su mujer] de más de un sirviente cuando se vea capaz (*sa'ati-hi*) [de hacerlo].

Ibn Ḥabīb dijo: [el marido] debe proporcionarla [tanto] sustento [como] vestido. Si [la mujer] necesitara criados (*ijdāma-hā*), que se le aumente la paga (*qadr*) [estipulada y que esta incluya] la cantidad para la pensión de los esclavos y sus vestimentas. Eso es lo único que necesita.

Ibn al-Mawwāz dijo, basándose en Mālik: [la mujer] puede administrar la pensión del criado ella misma. El esposo no tiene que opinar sobre si debe proveerla de esclavos.

Ibn Ḥabīb expuso (*qāla*): [la mujer] tiene derecho a que se le asignen los [siguientes] condimentos (*al-idām*): aceite y vinagre (*al-jall*) en [la cantidad] estipulada por la autoridad, según [lo dicho anteriormente] y la ubicación del país. En nuestra región⁴²³ se estima [que esta] asignación es de un cuarto de vinagre y medio cuarto de aceite al mes, ya que [se considera] que los dos son condimentos sobre los cuales gira el sustento de toda [la comunidad], en [tiempo] de calor y frío, siendo [también usado para] los candiles (*al-istisrāy*) de aceite.

{73} Ibn al-Qāsim dijo: su asignación no incluye que coma carne cada noche. El término medio es que se ingiera cada semana un día y una noche. [Así también] recomendamos que se le dé un dírham a la semana si su esposo fuera pudiente. [De igual modo] se le entregarán dos fardos (*al-ḥimlayn*) de leña al mes y otros dos o tres dírham para gastos mensuales destinados para el agua, el plato [de comida], el pan, la bebida, el agua para

421Se refiere a Marwān b. al-Ḥakam, cuarto califa de la dinastía Omeya.

422Llamada así por el gobernador al-Layṭ b. Faql en el año 802 en la región de Sīstān en Ashtor, E. “Makāyil”. *EP*. Vol. VI p. 117-21; R. N. Frye (ed.). *The Cambridge History of Iran. The period from the Arab invasion to the Saljuqs*. Cambridge: University Press, 2008. Vol. 4 pp. 511 y 718.

423Al considerarse que es Ibn Ḥabīb quien habla, sitúo esta región como al-Andalus.

lavar la ropa (*gasl tiyābi-hā*) y [otros útiles] similares para la casa (*nawā'ib al-bayt*). La mantequilla (*samn*), la miel (*'asal*), las legumbres (*quṭniyya*), [productos de] caza o pesca (*ṣayd*), el queso (*ḡubn*), las aceitunas, la fruta – fresca o seca – no [formarían parte de su] asignación, independientemente de si la mujer es rica o pobre. Esto lo escuché de los compañeros de Mālik.

Ibn Abī Ŷa'far dijo basándose en Ibn al-Qāsim: a no ser que éstos sean los condimentos [que acostumbran a usar], [en ese caso] se incluirían (*fa-yufrad*). En el Kitāb Ibn al-Mawwāz [se dice]: no se le dará más que vinagre y aceite. Lo que no [sea parte] de su estipendio, (*wama lā ginā la-hā 'an-hu*), [que se proporcione] según [la capacidad económica] del hombre y la mujer. [Se le dará también lo necesario] para que se peine (*li-maṣṣa*) el cabello (*ra'si-hā*), [se eche] ungüentos (*duhni-hi*) y lo trence (*sirāyi-hā*). Esto es [una obligación tanto] para el [marido] pudiente como [el] pobre. Si el rico quisiera dar más, que lo haga según su capacidad.

{74} Ibn Ḥabīb dijo: [Si] nada más consumir el matrimonio (*fa-in kānat ḥadīta al-'ahdi bi-l-binā'*) [la mujer] quisiera [otros] vestidos, comodidades o abrigo que no fueran imprescindibles, [aunque] en su familia (*'inda-hā*) [fuera costumbre que su padre entregue] un ajuar [de adornos o mobiliario para la casa] (*ṣūrata-hā*)⁴²⁴ adquiridos de su dote (*min ṣidāqi-hā*), [nada de] esto sería responsabilidad [del marido]. [El esposo] tiene derecho a disfrutar con ella [de los bienes pagados con la dote] como los *uzr*⁴²⁵, sus alfombras (*busuṭ*), cojines (*marāfiq*), almohadas (*wasā'id*) y [también] a dormir en la cama (*farš*) de ella⁴²⁶. Por esto los hombres dan la dote a sus mujeres; y por esto se aprueban las sentencias de los jueces (*al-ḥukkām*). Si [la firma] del contrato [matrimonial] se demorara hasta que el ajuar (*ṣawra*) fuera acordado – o [si] se acordara que éste no forma parte de la dote – [el marido] habrá de pagar [solo] la mitad de su ropa (*la-hā*), para invierno y verano; la colcha (*mifraš*) y su almalafa⁴²⁷.

Consideramos que se le debe asignar la mitad de lo mencionado. [Además de] una cama (*firāš*), un cojín, un *izār*, una almalafa [fina] y otra gruesa, y lana (*labad*) que ha de extenderse sobre su cama en invierno; [también] una estructura (*sarīr*) de madera y sobre ello un colchón. Si {75} en este caso (*mawḍi'*) no pudiera costearlo, no se prescindiría de [la

424Aquello que el padre añade a modo de donación como puedan ser adornos o mobiliario. Ajuar.

425Gran velo o manto de tela generalmente blanca con el que las mujeres se cubren en público. De ancho de dos varas o más y de una longitud de tres varas. En Dozy. *Dictionnaire...* “Izār” pp. 24-38.

426Para más información, véase: Serrano-Niza, D. “Textiles para el sueño. Ropa y ajuar morisco para hacer una cama”, en Dolores Serrano-Niza y María Elena Díez Jorge (eds.), *Vestir la casa: objetos y emociones en el hogar andalusí y morisco*. Madrid: CSIC, 2019, pp. 127-58; Serrano-Niza, D. “Una habitación con telas. El mobiliario textil de origen andalusí en una casa morisca”, en María Elena Díez Jorge (ed.), *De puertas para adentro. La casa en los siglos XV-XVI*. Granada: Comares, 2019, pp. 365-94.

427Similar al *izār*. En Dozy. *Dictionnaire...* pp. 401-3.

estructura de madera] para los colchones por [si hubiera] escorpiones, serpientes, pulgas o ratas; [siempre] sin exceder [aquello que] él [pudiera proveer]. Deberá costear algo que vaya debajo de la cama [como] una estera (*ḥaṣīr*) de esparto o una estera de palmera o [papiro]⁴²⁸.

Aṣḥab dijo: esto no forma parte del ajuar (*ṣawra*) que le corresponde.

Ibn Ḥabīb contó (*qāla*): [El esposo] – en lo que respecta a la ropa – ha de pagar por una camisa (*qamīṣ*)⁴²⁹, una pelliza (*farw*) [y] ropa similar para el invierno. Si ella prefiere vestirse [con piel de] oveja (*jirfān*) puede hacerlo; [Se le daría a elegir] entre llevar [piel de] oveja o de conejo (*qunilyāt*). [También] una camisa forrada (*yuwārī*) de piel, un tocado (*wiqāya*)⁴³⁰ y un alquinal (*miqna'a*)⁴³¹. Si no tuviera un alquinal, [que use] un *jimār*⁴³²; si [tampoco] tuviera un *jimār*, que se añada un *izār* que cubra su cabeza [como parte de] su vestimenta⁴³³.

Ibn al-Qāsim añadió (*qāla*): también una *sabaniyya*⁴³⁴, dos pares de zapatillas (*juffān*)⁴³⁵, dos pares de calzas (*yawrabān*)⁴³⁶ [cada] invierno, distintas de las zapatillas y el vestido forrados [que han de durar] dos años y que [el esposo] renovará [acorde] a lo que ella necesite.

Ibn Ḥabīb puntualizó (*qāla*): lo descrito [se estima que ha de durar] un año solamente, después [el esposo] tendrá que reemplazarlo. Sin hacer distinción con otra ropa que el marido pudiera haberla asignado [en su momento], a excepción del ungüento (*duhn*) para el pelo que también se le entregó.

428Nota 4 en la edición – error de caligrafía en el manuscrito “bardīn”. El editor toma la misma palabra “bardī” del mismo fragmento localizado en el *Kitāb Zahrat al-Rawḍ* de Ibn Bāq.

429Para más información, descripción, tipos de tela, colores y usos consultar Dozy. *Dictionnaire...* pp. 371-5.

430Según Dozy, este es un tipo de tocado de algodón que se coloca debajo del *miqna'a* en *Dictionnaire...* pp. 430-1. Kazimirski *Dictionnaire...* Vol. 2 lo describe como “Linge qu'une femme met sur sa tête pour empêcher le voile d'être sali par la pommade” p. 1593.

431Ver Dozy. *Dictionnaire...* pp. 375-9 para más información sobre tejidos y usos. Lane indica que esta prenda se colocaría encima del *jimār*. En *An Arabic-English...* Vol. 8. p. 2993.

432En Dozy. *Dictionnaire...* pp. 169-70. Velo de mujer que oculta la parte delantera del cuello, el mentón y la boca y que se ata en la parte superior de la cabeza. Sin embargo Kazimirski en *Dictionnaire...* Tomo 1 p. 631 lo describe como un velo que cubre la parte delantera de la cara y los ojos.

433Encontramos el mismo pasaje en Ibn Bāq. *Kitāb Zahrat...* p. 128.

434Con una descripción muy vaga, Dozy en *Dictionnaire...* p. 200 se refiere a *sabaniyya* como una pieza de tela o servilleta, dando también la acepción de cinturón como término empleado en el Magreb. Extiende esta explicación añadiendo el tipo de tela en el que se fabrica, mencionando que está hecha de lino o algodón. En Dozy. *Supplément...* Vol. 1. pp. 630-1. En la página 213 del texto, nota 2, el editor añade una descripción de esta tela: “todo lo que cubre la cabeza de la mujer, siendo de una tela fina de lino que normalmente se emplea para evitar que se salga el velo y evitar el polvo, que se enmarañe o para cubrirse”. Joaquín Albarracín describe esta prenda como parte del traje de boda tradicional de Marruecos. La misma tendría la utilidad de enrollarse y ajustarse a la frente para que los velos no se cayeran. En: Albarracín, J. *Vestido y adorno de la mujer musulmana de Yebala*. Madrid: CSIC, 1964.

435Dozy menciona en que *juff* en singular se emplea para designar un par de zapatillas, de ahí que la traducción diga dos pares. En cuanto al material, suelen estar hechas de cuero, tafílete o cordobán impidiendo que entre el agua, y se pueden recubrir por dentro con lana o una capa de tela. Estos botines o zapatos se utilizan para salir, mencionando que las mujeres dentro de la casa van descalzas. Dozy. *Dictionnaire...* pp. 155-9.

436Calzas o medias de mujer que solían ser de lana sobre las que se ponían las botas altas o de media altura. En Dozy. *Dictionnaire...* pp. 131-2.

{76} Añadió (*qāla*): el juez (*al-ḥākim*) es libre de escoger si quiere hacerle pagar por todo [lo enumerado anteriormente] (*ajaḍu-hu bi-dālika kulli-hi*) y, si quisiera, [también fijaría] las cantidades (*bi-azmān*) que el esposo habría de pagar, es decir, cuando se discutiera el tema (*ḥīna tašāḥna 'alā dālika*).

Ibn al-Qāsim dijo en el Kitāb Ibn al-Mawwāz: el [marido] debe pagar por la ropa según la capacidad [económica] de ambos. [Esto] no [incluirla] vestidos de] seda cruda (*jazz*), bordada (*waṣīṭ*) o seda natural (*ḥarīr*)⁴³⁷. [Éstos] los proveería (‘*alay-hi*) [sólo] si fuera rico. También es su responsabilidad (‘*alay-hi*) [darle aquello] que fuera [más] adecuado para [que vista en] invierno y en verano [como por ejemplo] una camisa (*qamīṣ*), una aljuba (*yūbba*)⁴³⁸, un *jimār*, un alquinal, almohadas (*wisāda*), una *sabaniyya*, el *izār* o algo parecido. [Siendo éstas cosas] que no se desgastan [tan a menudo].

Añadió (*qāla*): si [tuviera que proveerla con algo] similar, que se vista [con ropa] de algodón (*al-quṭn*), que tendría un valor semejante a lo que él habría de darle.

‘Īsā mencionó (*rawà*) al respecto – basándose en Ibn al-Qāsim – lo dicho por Aṣḥab: hay [mujeres] que visten [ropa de] lana (*ṣūf*) mezclada (*anṣafa*) y otras llevan lana fina (*adb*), según lo que puedan permitirse.

[Saḥnūn] dijo en *al-Mudawwana*: si a la esposa se le da la manutención de un mes o más y la gasta antes de tiempo, se le estropea la ropa o accede (*saraqat*) [su pensión] antes de tiempo, el esposo no debe pagar[le] nada [más]. Lo mismo pasaría si a ella o a su hijo [se les diera] la pensión [correspondiente a todo] un año, y que ella administraría. Si la esposa o el hijo murieran antes de que [concluyera el año], se ha de devolver a su marido lo que quede de

437De acuerdo con Partearroyo Lacaba, C. “Estudio histórico artístico de los tejidos de al-Andalus y afines” en *Bienes Culturales. Revista del Instituto del Patrimonio Histórico Español*, 5 (2005), pp. 40 y ss., la seda *jazz* sería la seda hilada de baja calidad, obtenida de las hebras partidas al sacar la seda del capullo al torno. Serrano-Niza en “Los vestidos según la ley islámica: la seda” en *Boletín de la Sociedad Española de Orientalistas*, XXIX, Madrid, 1993. pp. 159-63, añade que la seda *jazz* estaría mezclada con lana y que no sería únicamente de seda. Este tipo de tejido estaría permitido por la ley islámica, mientras que la seda *waṣīṭ* y *ḥarīr* estarían prohibidas. Como se menciona en *al-Muwaṭṭa’*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāṭ al-‘Arabī, 1985. pp. 912 y ss. en el apartado de la vestimenta – capítulo 48 (3) se cuenta que ‘Āiṣa, la esposa del Profeta, llevaba un chal (*miṭraf*) hecho en seda *jazz*, a lo cual no se pone objeción. p. 912. Sin embargo, el apartado siguiente (4), acerca de la vestimenta desaprobada para que la vistan las mujeres, se señala que las mujeres que van vestidas con ella parece que van desnudas – presumiblemente por llevar ropas muy finas o delicadas – y no tienen lugar en el paraíso. Pues es allí, según el Corán 18:31 y 76:21, donde serán recubiertos de sedas (*sundus*), brocados y brazaletes de oro. El mismo mensaje aparece también en las azoras 22:23, 35:33 y 76:12 (*ḥarīr*). La seda *waṣīṭ* es mencionada por Dozy en *Dictionnaire...* pp. 133-4 en una nota a pie de página. La descripción que hace de ella es de una seda de alto valor teñida de colores de origen en Isfahan, aunque en Almería, Murcia y Málaga se produce una seda a la que llaman *waschj*. Seda brocada. En *Travels in various countries of the East, more particularly Persia*, William Ouseley señala que la seda “Vashi” es originaria de la ciudad de Vash, al norte del actual Turkmenistán. Ouseley, W. *Travels in various countries of the East, more particularly Persia*. London: Rodwell & Martin, 1819. p. 296.

438 Vestimenta de algodón o lana, con mangas hasta los puños, de largo variable según las modas y costumbres. Las mujeres suelen llevarlo de tela, terciopelo, seda o seda teñida o bordada. Dozy. *Dictionnaire...* pp. 107-17.

la cantidad [que otorgó para la añafaga]⁴³⁹. Si contrajera una deuda (*dayn*) por ello, [el marido] no obtendría [ningún tipo de] compensación por la [pérdida de dicha] manutención. Si [la deuda] se prolongara mucho tiempo (*maliyya*), [sí] que podría pedir que se le compensara por ello.

Abū Muḥammad b. Abī Zayd dijo: determino que, si a ella se le hubiera dado la manutención del hijo y se terminara [porque se] hubiera gastado o perdido (*'adīma*) [antes de tiempo], que se le devuelva al padre lo [que quede de lo que se destinó para] el hijo, [igual si] se terminara cuando lo administrara [la madre] (*'inda-hā*).

{77} Algunos de los sabios del Qarawiyyīn dijeron sobre la mujer: si ella se hiciera cargo de la manutención de su hijo y ésta se perdiese (*dā'at*), si tuviera una prueba (*bayyina*) de la pérdida o [hubiera] otro motivo [por el que desapareció], no habría de [pagar] nada ni devolvérsela al padre. [Pero] si no tuviera pruebas, se le haría responsable [de la pérdida]. Siendo esto distinto de [aquello que se deja] en depósito (*al-wadī'a*) sin [especificar] su contenido (*maḍmūn*). [A diferencia de] la deuda, este [caso sería más parecido] a la compraventa, al trabajo manual (*ṣannā'*) o a la cosa dada en prenda (*rahn*). Teniendo esto en cuenta, [a la madre] se le hace responsable [de la pérdida] de [la añafaga] por no existir una prueba [que demuestre que dicha] pérdida [es real].

Ibn Wahb dijo: [el hombre] pudiente casado (*la-hu*) con una mujer noble y de elevada posición social ha de costear la comida, condimentos, leña, y vestido, [lo que] está a medio camino de [lo dicho anteriormente]. [A ella] no se le restringiría [la compra de ropa] si quisiera vestirla, [siempre] sin dilapidar (*yahafa*) el dinero del [marido]. Tiene derecho a comer carne durante [toda] la semana [si quisiera], pero [del resto de alimentos] sólo a algunas frutas y similares, [y aquello que] consume [normalmente] la gente. [El esposo] tampoco necesita [proveerla] de [más] (vestido)⁴⁴⁰ salvo que [los que tenga] sean [de tela] tosca (*galīz*). Igual sucedería con [las vestimentas] de (seda)⁴⁴¹ [natural] y *jazz*, si fueran [parte] de su vestimenta [habitual]. Esto fue dicho por Yaḥyà b. 'Umar. Lo que se le asigne [siempre será] según la capacidad económica [del marido]. Añadió (*qāla*): él le [proporcionará] henna (*hinā'*) para el cabello (*ra'si-hā*) [si quisiera].

Se dijo: si se confirmara (*atbata*) que el marido ha empobrecido e [inicialmente] se prescribió la cantidad de añafaga que le correspondía al pudiente, y [actualmente solo pudiera costear] la mitad de los víveres (*qūt*), de la harina (*daqīq*) y el pan, [que así sea]. Si no pudiera proporcionar [ni] harina [ni] ropa de tejido tosco [a su mujer], se prescindiría del servicio de

439Esta reclamación se haría a través de los herederos de la mujer, en el caso en el que ésta falleciera.

440Adición del editor.

441Adición del editor.

un esclavo (*al-ijdām*) tras jurar que es insolvente y a sabiendas de que no [tiene bienes] aparentes (*zāhir*) ni ocultos (*bāṭin*).

{78} La esposa no tendría derecho a solicitar ni imponer a su cónyuge una garantía que asegure [que pagará] su pensión, aunque quisiera, e incluso estando él presente⁴⁴².

El cadí Ibn Zarb dijo: quien no deja que su esposa tome pan de trigo, e insiste en ello, o [por ejemplo sólo] quiere darle pan de cebada cuando en la región es costumbre el de trigo, si quisiera que [únicamente] ingiriera pan de cebada – no sabiendo distinguir entre los dos – por ser éste el alimento más importante para él según la antigua tradición (*ahl al-salaf*) [que así lo haga puesto que éste] no es dañino para la mujer.

Ibn Ḥabīb mencionó (*qāla*): [el esposo] debe pagar [a su cónyuge] una retribución (*ayr*) que sea aceptable, si le fuera posible (*amr*). [Si] a las mujeres no les fuera imprescindible [esta cantidad de dinero], que sea el hombre (*'alā al-rayūl*) quien se haga cargo [de los gastos directamente]. Si, [por el contrario, este salario] fuera esencial para las mujeres, ella lo administraría sin ser responsabilidad del marido. [Que vean] lo que [mejor se adapte] al interés común de ambos. Si para la esposa y los niños (*al-ṣabī*) supusiera un inconveniente [que él lo gestionara], que se [acuerde] entre los dos y se entregue según lo útil [que esta medida sea] para cada uno. [Esto] lo transmitió 'Isā basándose en [Ibn Ḥabīb].

En el Samā' Aṣḥab: a Mālik se le preguntó acerca del hombre que repudia a su esposa estando embarazada. “¿Crees que es responsabilidad de él pagar a la comadrona (*ayr al-qābila*)?”

Respondió (*qāla*): no he oído [nada] al respecto y no sé [si] ella tendría ese derecho (*ta'judu šay'an min-hu*).

Otros mencionaron (*qāla*): el pago de la comadrona es responsabilidad del padre exclusivamente (*waḥdi-hi*).

{79} [Capítulo tercero]

Capítulo de aquello que el marido no debe pagarle a la mujer cuando es avaro (*al-taṣāḥḥ*), [por] ser su costumbre; y quién está obligado a [costear] la mortaja (*takfīn*) y quién no

Ibn Ḥabīb dijo: El marido no ha de asignar a la mujer frutas, miel, queso, caza o pesca u otros.

Ibn al-Mawwāz añadió (*qāla*): ni mantequilla ni queso salado (*ḥālūm*).

Ibn Ḥabīb continuó (*qāla*): ni tampoco ha de [proveer] alheña, peines, kohl o pagar por

442Porque si el esposo estuviera de viaje, por ejemplo, sí debería dejar dicha garantía.

una sangría (*ḥiyāma*) – si [la mujer] lo necesitara –, o un médico, si estuviera enferma. [Todo] esto, de necesitarlo, debe costearlo ella con su dinero.

En el *Kitāb al-Abyānī* de Abū l-‘Abbās [se cita]: el esposo ha de lavar la sangre de la ropa que [manchó] al desvirgarla (*yaftaḍḍu-hā*). Esta opinión está basada en Ibn‘Abd al-Ḥakam, a lo que dijo: si la mujer necesitara tratamiento (*‘ilāy*) para su enfermedad, el esposo ha de traer al médico y pagarle [de su bolsillo], discrepando así de lo dicho por Ibn Ḥabīb.

Ibn‘Abd al-Ḥakam continuó (*qāla*): es [responsabilidad] del marido.

Ibn al-Mawwāz añadió (*qāla*): si ella muriera y no tuviera dinero, el marido no tendría que hacerse cargo [de costear] la mortaja.

{80} Ibn Muzayn dijo: a Ibn al-Qāsim se le preguntó: [si] la mujer muere y no tiene dinero, ¿sobre quién recae [el pago] de su mortaja? ¿su padre o su esposo?

Respondió: es responsabilidad del padre si fuera virgen. Si [el matrimonio] se hubiera consumado, no le corresponde ni al cónyuge ni al padre [pagar por ello]. De tener un hijo, éste sería quien se haría cargo (*‘alay-hi*).

Ibn al-Māyīšūn dijo, basándose en Mālik: es obligación del esposo [pagar] las mortajas de su esposa, fuera rica o pobre, como [le es obligatorio pagar] la añafaga. Lo transmitió basándose en Mālik.

Al-‘Utbī transmitió (*rawā*) acerca de lo que Ibn al-Māyīšūn tomó de Mālik: que el marido [realice el pago] usando la dote.

Ibn Ḥabīb mencionó (*qāla*): lo mismo ocurriría con la de sus padres, su hijo y su esclavo. [Habría de pagarlas de la retribución que él les dé].

Aṣḥab añadió (*qāla*): de los expuesto [antes] sólo ha de [pagar la mortaja] de su esclavo.

Ṣaḥnūn comentó (*qāla*): sean musulmanes o infieles (*kuffār*), el pago [se reserva a] los ricos.

Ibn al-Mawwāz citó (*qāla*): Ibn al-Qāsim dijo: no le corresponde [pagar] perfumes (*nuḍūh*), tinte (*ṣibāg*), peinado, maquillaje de ojos (*mukḥula*), seda *jazz*, bordada o *ḥarīr* – salvo que fuera rico –.

Ibn Wahb dijo: ni tampoco perfume (*tīb*), azafrán (*za‘farān*) o tintes (*jiḍāb*) para las manos y los pies, salvo que lo pidiera. [Si ella quisiera], se le daría alheña para el pelo.

{81} Capítulo cuarto

Capítulo acerca de quien es incapaz de [entregar] la manutención a su esposa o parte de ella y el plazo que se le da para pagar[la] tras esta imposibilidad (*al-‘aýz*), antes o después de la consumación

Muḥammad b. al-Mawwāz dijo: si el hombre declarara (*qāla*): “no soy capaz de proporcionar la añafiga a mi esposa”, sin que se hubiera tenido noticia de su condición antes y sin que se pudiera corroborar con una prueba dicha pobreza de manos de la mujer, que dé la pensión según su capacidad.

Añadió: si el esposo no pudiera proveer más que comida y vestido, que no se separen (*lam yufarraḡ bayna-humā*). Si tuviera algo de dinero (*al-ḡinā*) [que lo emplee] para comida y vestido [aunque éste fuera] de tela basta de lino (*al-kattān*), como el [de] Fustāt, que es de algodón (*quṭun*) grueso.

Se le preguntó a Mālik: ¿entonces la ropa [ha de ser] gruesa y la comida tosca (*jašin*)?

Respondió (*qāla*): todo en su cierta medida. [No se considera necesario según lo dicho] que los vestidos de las mujeres tengan que ser de lana, ([los hombres] deben proporcionar lo que estimen en lo que a ropa se refiere)⁴⁴³.

Ibn Ḥabīb dijo: si fuera incapaz [de pagar]le la manutención que se mencionó de alimento, vestido y comodidades, que no se separen. [Que le dé] lo que pueda de alimento para calmarle el hambre, [aunque sea] pan solo {82} día tras día. [De ropa], que provea aquello que oculte su desnudez, aunque fuera un único vestido, fuera de familia de casa rica y noble. Si fuera [de familia] acomodada, [de seguro] encontraría qué comer y qué vestir o, [de] ser pobre, habría de conformarse con lo que hubiera (*aw faqīra lā tayīd illā mā ta'juḡu min-hu*).

Otros comentaron (*wa-qāla*): hay opiniones distintas sobre lo mencionado por Ibn al-Qāsim, [quien] dijo: que no se le dé pan solo. Si le fueran indispensables condimentos u otra [cosa], [que le dé] aquello que la mujer necesite. Si [el marido] no pudiera, que se separen. [Si su pobreza] persistiera, y no quisiera separarse, que busque una alternativa al pan solo (*mā waḡada sabīl^{an} ilā l-jubz wahdi-hi*).

Se mencionó de Ibn Wahb: si de verdad [el esposo] fuera incapaz [de proporcionar] uno de los dos – vestido o sustento – que se separen. Quien no tuviera ropa, que espere un plazo de dos meses [para ver si la situación mejora y es capaz de pagarle].

Ašhab dijo, basándose en [lo mencionado por] Mālik en *al-'Utbiyya* y Kitāb Muḥammad: si quisiera alimentarla con cebada, adelante. Si fuera [un producto que] la gente [de la región ya] hubiera consumido [en el pasado], que lo haga. Si [sólo le hubiera dado] trigo [durante] mucho [tiempo] y [resulta] ser lo único [que tiene para alimentarla], que así sea (*'alay-hi*).

Yaḡyà añadió (*qāla*) basándose en Ibn al-Qāsim, sobre la esposa de alto linaje (*ḡāt*

443Adición del editor. Fragmento escrito en el margen del manuscrito.

šaraf): no debe servirse a sí misma ni vestirse con vestidos que no sean de la mejor calidad; tampoco recibir alimentos toscos. [Si] su esposo empobreciese hasta el punto de no poder proporcionar[le] un sirviente y no tuviera más que ropa de baja [calidad] y su comida [fuera] de trigo, cebada o centeno sin aderezo y de calidad inferior a la [que consume] su sirviente, que le ponga aceite [como grasa] (*duhn*).

{83} Dijo: que no se separen si existiera [una clase de] sustento que pudiera saciar [su hambre] y proviniera de la región [del marido], aunque [en cualquier otro] país la cebada no la consumieran ni ricos ni pobres porque [en esa] región la consideran poca cosa. [El marido] no puede hacer distinción [según] lo que la gente de la región tome. Aunque [ingerir estos alimentos] se prolongara por mucho tiempo [por] lo que le sucedió [al esposo], no podría rehusar [comer] lo [que se le ofrece].

Añadió (*qāla*): lo mínimo que el esposo [le] debe proporcionar de ropa es el [vestido de] *Fustāt* y algo parecido. Todo eso lo dijo Ibn Wahb.

Ibn Ḥabīb continuó (*qāla*): [No se separarían] aunque no tuviera nada más [que comer] que pan solo y [de ropa] un único vestido o algo que cubriera su desnudez. Mālik prosiguió (*qāla*): [si este vestido fuera] de lino (*kattān*) tosco, que no se separen, fuera [la esposa] rica o pobre. Si [el marido] se mostrara incapaz [de proporcionar vestido y comida] o una de las dos [cosas], que se separen por repudio [simple] (*bi-ṭalqa*), es decir, después de que a él se le hubiera dado un plazo [para subsanar su situación económica]. Este repudio sería revocable (*raḡʿa-hā*) y si [su situación mejorara] claramente y [estuviera dentro del] plazo legal de espera (*ʿidda*) tendría la posibilidad [de volver con ella]. Que [la mujer] tome lo que considere necesario de manutención mes a mes, [incluyendo] alimentos, ropa y útiles. [Si le provee de todo esto], tiene derecho a volver [con su mujer]. Es decir: [lo dicho corresponde a lo que] habría de haber pagado antes del repudio (*qabla al-ṭalāq*). Si tuviera que pagar [lo que se le debe] mes a mes, que asuma [el gasto]. No tendría derecho a volver con ella si durante su *ʿidda* no le [proporcionara] alimento cada día (*yawmⁱⁿ bi-yawmⁱⁿ*) [junto con] lo que substrajo como préstamo de uso⁴⁴⁴. [Sin esto] no tendría derecho a recuperarla. Esto es [aplicable a] quien asigna [la manutención] mensual. Si se le hubiera dado la pensión por [muchos] días, y [la mujer] supiera de su situación, él tiene derecho a retomarla por haberse sabido (*bi-wuḡūd*) que no tenía [bienes] en primer lugar. [Por ello a la esposa] se le deniega [su solicitud] de divorcio. [Esto] lo dijo Ibn al-Māʿiṣūn.

Se dijo en otro pasaje: si [el marido] no tuviera [dinero suficiente para] dar la añafaga

444 Aunque el texto no da ninguna otra explicación, entendemos que el marido ha tomado bienes de la mujer a modo de préstamo de uso.

[de forma constante] y la cantidad fuera poca – para [unos] quince días o similar – que no considere esto permisible porque no [forma parte] de lo que [le] asignó [en su momento] y tampoco le interesaría porque [sin duda] esto le causaría {84} un perjuicio [a la mujer]. Si en ese tiempo ella estuviera al borde de la ruina, que se separen. Si después solventara (*waḡada*) [su situación] o parecido, podría volver con ella. Este [tipo de] perjuicio es similar al [que sobreviene con el] juego⁴⁴⁵.

Dijo: [el marido], antes de la separación, tiene derecho a que se fije un plazo [tras el que se le] solicitará [que entregue] la manutención. [Éste será] de un mes [si ella fuera virgen] y de dos meses si hubiera cohabitado [con su cónyuge] y no se encontrara nada [que pudiera anular la validez del matrimonio].

Ibn al-Musayyib y ‘Umar b. ‘Abd al- ‘Azīz dijeron [lo mismo].

Muṭarrif lo transmitió (*qāla*) basándose en Mālik.

Contó (*qāla*): fue dicho por Mālik: los compañeros del Profeta (*ṣaḡāba*) [también] sufrieron la presión [de las deudas] (*ya’sirūn*) y tuvieron dificultades (*yaḡtāyūn*) [para pagarlas].

Añadió: sus mujeres fueron pacientes y no les pidieron la separación.

Aṣḡab dijo: si fuera incapaz de proporcionar la manutención tras las consumación y no quisiera el dinero para sí, se le daría un plazo de un mes aproximadamente sin llegar a los dos meses [para conseguirlo] en el caso de que [la mujer] no tuviera más manutención que la que paga de su bolsillo (*naḡsi-hā*).

Ibn Ḥabīb continuó: Qar’ūs b. al-‘Abbās me dijo que escuchó decir a Mālik: aquel de quien nada se espera no se demora, pero sí [lo hace] aquel de quien se espera algo. Basándose en Ibn ‘Abbās y tomando como referencia a Mālik transmitió: que no se le dé un plazo superior a los tres días. Si proporcionara su manutención en ese plazo, no le será concedido el divorcio (*wa-illā tuḡliqa ‘alay-hi*).

Fue dicho: igual pasaría con el ausente (*al-gā’ib*), a quien se le daría un plazo de tiempo [para emendar] no haber dejado manutención ni vestido a la mujer durante dos meses. Si quien es pobre y no tiene nada ha consumado el matrimonio con su esposa y ésta es consciente [de su condición desde el principio], que no se le dé manutención alguna ni tampoco se le permita [solicitar el divorcio]⁴⁴⁶.

{85} Mālik dijo: si [el matrimonio] con ella hubiera sido consumado, él fuera pobre y

445Entiendo que se refiere al carácter aleatorio, incertidumbre e indeterminación que genera (*garar*) y que está prohibido en los contratos. Véase: Maíllo. *Diccionario...* “*garar*” p. 91.

446En el texto árabe: *fa-laysa la-hā ba’da ḡālika qawl*. En el *Kitāb Zahrāt al-Rawḡ* de Ibn Bāḡ se recoge: *fa-lā tuḡliqu ‘alay-hā*. p. 72.

ella [ya] conociera su situación precaria (*ḥāyatu-hu*), [qué se haría si] después reclamase la manutención. Respondió (*fa-qāla*): no hay nadie que no tenga derecho a la manutención salvo que sean mendigos que van de puerta en puerta (*yaṭūfūn 'alà l-abwāb*). No considero que a ella haya de dársele. Ašhab dijo esto basándose en lo que escuchó de Mālik.

Al-Baṭalyawsī dijo en el *Aḥkām*: escribí a algunos de los sabios y gente ilustre de Córdoba en los que confiaba [para preguntarles] acerca de un hombre cuya esposa se rebeló contra él por [el impago de] su añafaga. Él se declaró incapaz [de proveerla]. ¿Se le encarcelaría por esto antes de que se confirme la sospecha (*bi-l-šubha*) de que él se enriqueció [al retener] la manutención de ella? ¿o no se le encarcelaría hasta que se corrobore [lo que] la mujer sospechaba, haciéndose evidente su morosidad? ¿Se encarcelaría al padre por [no pagar] la manutención del hijo si fuera obvio que el dinero del hijo lo gastaba [en otras cosas] (*māl anfaqa 'alà l-ibni*)? No se encarcelaría al hombre por [no pagar] la manutención a su esposa, salvo que [dicha] morosidad resultara evidente, [en cuyo caso] se le daría a escoger entre pagar la manutención o divorciarse. Si no se confirmara su incapacidad [de pagar], habría de jurar que no tiene bienes propios y se le concedería un plazo de dos meses [para solventarlo].

Sahnūn dijo: [el hombre] deberá probar su incapacidad [para pagar]. Para [la esposa] sería más fácil si no pidiera divorciarse de él y la situación [se resolviera] dentro del plazo [dado]. Añadió (*qāla*): si se supiera que tiene bienes o su morosidad resultara evidente, la autoridad decidiría si se le encarcela por lo referente a la esposa (*fī amri al-zawḡati*), hasta que pague la manutención o se divorcie. Del mismo modo, en el caso del hijo, si resultara evidente la morosidad del padre y se supiera que oculta bienes, el hijo le llevaría a prisión por [el impago de] su pensión.

Mālik dijo en el *Kitāb Ibn al-Mawwāz*: si el esposo no encontrara [cómo pagar] la manutención, se divorciaría. Es decir, tras los retrasos continuados [en el pago]. Lo mismo ocurriría si ella se casara sabiendo que él es pobre, [habría de pagar la manutención igualmente] a no ser que ésta se hubiera casado con él y fuera un mendigo de los que piden limosna (*yatakaffaf*). Entonces no necesitaría prueba alguna (*ḥuḡya*).

{86} Se dijo: si se prolongara la incapacidad del esposo y asegurara que no puede proveer aquello que [anteriormente] juró [entregar cuando se le dio el plazo] y su mujer fuera débil mentalmente (*safīha*) y estuviera bajo la tutela (*wilāya*) de su padre o de su albacea, [si] ella tuviera bienes [propios], considero [como mejor opción] que se quede con el marido [a pesar de] sus dificultades [económicas]. Que el padre o el tutor legal le den la añafaga de [ese] dinero si lo tuviera. Ni el padre ni el albacea habrían de dividir [el gasto] entre los dos, porque

ese [dinero se toma] en ausencia [del que le ha de pagar] el esposo. [La mujer] puede pagar su manutención de su propio dinero [en el caso de que se separaran], como también puede hacerlo si el esposo se queda con ella. De quedarse con él, ella tendería a ayudarlo [económicamente] y él sería su administrador, teniendo derecho al disfrute (*'iṣma*) [de los bienes de su esposa] y a velar por [sus] intereses (*maṣlaḥa*). [La mujer] no habría [de continuar] el matrimonio de manera forzada. Si él quisiera separarse de ella y ella lo rechaza (*wa-abat*) y [acepta] esta situación con el marido [considerando que] la pensión es lo único que se ha reducido (*wa-dūna-hu wāḥid fī l-nafaqa*), en el supuesto de que con el dinero [de la mujer] esta [proveyera su propia] añafaga y vestido, así como la pensión del criado que le sirve – si fuera [lo suficientemente] pudiente para permitirse tener quien la sirva – si Dios quiere. Del mismo modo (*kamā*) es necesario que la madre dé a los hijos la manutención en el caso de que su marido fuera incapaz y por ese [motivo] hubiera dejado de pagarles la pensión él mismo. [Los hijos] no tienen potestad para decir [a la madre]: sepárate de él y nosotros te mantendremos.

Mālik dijo: ella sabe que [al marido] se le concedieron [sendos] plazos para pagar la añafaga salvo que el imam ordene [que se separen]. Muḥammad añadió (*qāla*): nuestros compañeros dijeron: de plazo se le da aproximadamente un mes. [Basándose en] lo formulado (*wa-qāla-hu*) por Mālik.

Abū Zayd dijo: Ibn al-Qāsim mencionó (*qāla*), de quien no puede pagar la manutención a su mujer y se le reprochara [por esto]. Tras los retrasos continuados [en el pago] se [le pide] que se divorcie de ella. Él le suplica (*fa-yaqūlu la-hā*): “¡no te divorcies de mí, qué Dios me bendiga!”. Después de que los días pasaran lentamente ella le ruega (*fa-taqūlu*): “divórciate de mí”. [Ibn al-Qāsim] dijo: no tiene derecho [al divorcio] ni él a solicitarlo. [En su lugar] se le reprochó [el retraso en el pago] una segunda vez.

{87} En el Kitāb Ibn Saḥnūn, Ḥabīb le preguntó a Saḥnūn acerca del hombre que tiene muy pocas posesiones (*qalīl dāt al-yadd*) pero tiene cómo pagar a su mujer la añafaga correspondiente a un mes completo: ¿podría suministrar las provisiones día a día, [como] el pan fresco (*ḥubz al-sūq*) [o la mujer] habría de pedir el divorcio por la añafaga?

Respondió (*fa-qāla*): sí, puede darle lo que precise día a día, en la medida de su capacidad.

Dijo: si encontrara qué darle – sin ser rico – ella le pediría las provisiones de semana en semana. Respondió (*qāla*): que se haga según considere el juez por su experiencia [recopilando casos] de quienes toman los víveres día a día, semana a semana o mes a mes.

{88} Capítulo quinto

Capítulo sobre el plazo que se da [al marido para pagar] la manutención tras la consumación [del matrimonio], y antes de ello; sus reglas y de quien pide que se acelere la consumación

Ibn al-Mawwāz: Ibn al-Qāsim dijo: si el hombre se divorciara [por repudio simple] por ser incapaz de pagar la añafaga después de que concluyera el plazo [dado para ello], [la mujer] comenzaría su periodo legal de espera ('*idda*) [y éste también sería aplicable al marido] porque podría volver con ella si encontrara [cómo costear] la añafaga [en esos meses]. Esto lo dijo Mālik.

Si [la dificultad para pagar la añafaga] ocurriera antes de la consumación, no se establecería [dicho] periodo [de '*idda*]. Se le reclamaría (*ittaba't-hu*) la mitad de la dote [entregada].

Mālik añadió (*qāla*): si revocara [el matrimonio] quien consumó con ella [por no poder darle la pensión], no sería correcto que volviera con ella, dada su situación de pobreza. Si pudiera pagar la manutención de un mes, podría la retomarla. Si [tuviera lo justo] para diez o quince días, no podría hacerlo pues esto le haría culpable de [causarle] perjuicio: se revocaría [la unión] y se le concedería el divorcio en unos días. 'Īsā transmitió lo mismo basándose en Ibn al-Qāsim.

Si se pidiera la revocación por [el impago de] la añafaga o similar durante el plazo concedido, más tarde le sería [aún más] difícil [cumplir con] el pago de la pensión y, aunque se le siguieran concediendo plazos nunca [sería capaz de pagar]. [También podría ser] que esperara conseguir [cierto] capital cuando [propuso la cantidad a] entregar de pensión [a la mujer] y [después] se entera [de que no puede hacerlo]. Lo dijeron algunos ulemas.

{89} Muḥammad: Mālik, Ibn al-Qāsim y Aṣḥab dijeron: si el plazo [dado para el pago] llegara a su fin y [la mujer] estuviera menstruando (*ḥā'id*), se esperaría hasta que recuperara su estado de pureza. [Así] lo consideró Aṣḥab basándose en Mālik sobre el esclavo manumitido (*al-mawlā*). Si se terminara el plazo [para el pago] y ella estuviera con el periodo [se haría lo mismo]. Ibn al-Qāsim transmitió algo similar a esto en referencia al esclavo manumitido (*al-mawlā*) que pide divorciarse [de su mujer].

Aṣḥab [consultó] basándose en Mālik: [acerca de] quien paga la dote y pide la consumación [del matrimonio], pero [encuentra que] la familia de ella le prohíbe hacerlo hasta que ellos lo autoricen.

Dijo: [lo más correcto se encuentra] a medio camino. Que no diga: “[quiero] tener relaciones con ella al momento” pero que tampoco sea [su familia excesivamente]

considerada al respecto. Que se alcance un punto intermedio según lo que den de ajuar y la preparen para el momento.

Muḥammad: Ašhab dijo: [¿qué se haría] si [la familia] pusiera como condición que él no consumara el matrimonio hasta pasados cinco años? Respondió (*qāla*): Lo que han hecho es [una acción] miserable. Se permite (*yā'iz*) [continuar con] el matrimonio y la condición se declara nula (*bāṭil*), pudiendo tener relaciones con ella cuando quisiera. Esto lo dijo Ibn Wahb basándose en Mālik.

Ibn al-Qāsim transmitió de Mālik: [hay] quienes ponen condiciones al [esposo] para que no consuma [el matrimonio hasta pasado] un año. Si se la llevara lejos [de la casa de los padres de ella] o se fuera de viaje con [la mujer] y quisieran tenerla [con ellos durante un tiempo] por ser [la hija] menor [de edad] o parecido, esto no es [más que] una excusa y, aunque no lo fuera, la condición sería declarada nula.

Ašbag dijo: [Si] él presionara [se accedería] si ella estuviese [lo suficientemente] desarrollada para soportar la cohabitación (*wa-mā huwa bi-l-qawī idā ihtamalat al-waṭ'*)

{90} Capítulo sexto

Acerca de la esposa que pide su manutención antes de la consumación; del esposo presente que es incapaz de [proveerla]

Del Kitāb Ibn al-Mawwāz: si la esposa le pidiera la manutención sin que [el matrimonio] se hubiera consumado y [lo que se le dio] de ajuar se le terminara, llegando a una situación insostenible (*ḥattā lam yabqa mā yaḥbisu-hā*), se le diría [al marido]: consuma [el matrimonio] o paga [la añafaga].

Ibn Ḥabīb dijo: si su incapacidad a la hora de pagar la dote o la manutención resultara evidente, no se prorrogaría el plazo del [pago de] la dote ni se pospondría más de un mes [por mucho que] él intentara [retrasarlo] más de un año. Lo dijo Ašbag.

Ibn al-Mawwāz mencionó (*qāla*): si la esposa rechazara consumir con él y se le hubiera terminado [lo que se le dio de] ajuar y el marido dijera: esperaré hasta que se acabe [completamente] y después le entregaré (*aḥḥaz*) lo que yo estime, [en efecto] está en su derecho y [podría] posponerlo [durante varios] días según considere. Esto lo dijo Mālik. No le corresponde [cubrir] nada de lo que [pudiera] surgir [de gastos], salvo que el tutor legal (*waliyyu-hā*) se querellara por eso, por lo que el juez [sería quien] le asignara [la pensión].

Se dijo: no tiene derecho a la manutención del marido hasta que consuma el matrimonio, [una vez que] la esposa sea púber para cohabitar. Si no lo fuera, [se esperaría hasta que] menstrúe.

En otro pasaje: hasta que sea púber para la consumación [del matrimonio] y el esposo también lo sea⁴⁴⁷. Si no, no tendría que [pagarle] la manutención y tampoco la dote. La esposa tiene derecho [a recibirla] de manos del padre o, si fuera huérfana (*yatīma*), la tutela recaería en un albacea (*waṣī*), quien tiene la obligación de [proporcionarle] la añafiga. Esta opinión es de Ibn al-Qāsim.

Sahṇūn transmitió: la huérfana tiene derecho a [que el marido le proporcione] la manutención desde el momento en que [se firma] el contrato matrimonial, a diferencia de la no huérfana. Esta no es nuestra práctica jurídica.

{91} Capítulo séptimo

Acerca de la esposa que pide la manutención a su esposo ausente antes o después de la consumación; el plazo que se le da para esto; la reclamación que hace por la añafiga de sus hijos pequeños, y el efecto legal de todo ello

De Ibn al-Ŷallāb: [en el caso de que] la esposa y el marido discreparan en los términos de entrega de la manutención acordada y él declarara haberla dado pero la mujer lo negara, lo dicho por el esposo se tendría en cuenta bajo juramento, estuviera presente o ausente. [Pero] si la mujer presentara su argumento ante la autoridad judicial (*al-ḥākim*) cuando el marido está ausente, [en este caso] la ésta determinaría [la cantidad] de añafiga que le corresponde. [¿Qué pasaría si tras un tiempo] el marido regresara y reclamara haber enviado [la pensión alimenticia] o habérsela dado (*inda-hā*) [antes de ausentarse] para que la usara[?]

Hay divergencias al respecto de lo dicho por Mālik – que Dios tenga piedad de él – acerca de [la resolución] de esta [situación]. Se tendrían en consideración las declaraciones de ambos: lo que fue dicho por cada uno de los dos, por el marido y la mujer – ambos bajo juramento –. [Pero] aunque ella reafirmara la versión que argumentó ante el juez (*al-ḥākim*) en ausencia del [marido] hasta su regreso y pidiera la añafiga por [el motivo indicado], [se suscribe] lo dicho por él bajo juramento.

{92} Ibn Ḥabīb dijo: si el esposo se ausentara de su mujer y ésta presentara el asunto ante la autoridad (*al-ṣultān*) pidiendo que le asignara la añafiga que le corresponde del esposo, y él tuviera bienes disponibles (*māl^{un} ḥāḍir^{un}*), [procedería a] asignarle la pensión que considerara suficiente [siempre que] ella jurara que [el marido] no le dejó nada con lo que

447La pubertad significa el paso de la consideración de persona incapaz o menor a persona capaz, es decir, aquella que asume las responsabilidades de sus actos y está dotada de capacidad legal. Esta madurez varía entre niños y niñas. Para ellos, la edad para considerarse púber es a los quince años lunares – la escuela de Mālik extiende esta edad hasta los dieciocho años – mientras que para las niñas se alcanza con la primera menstruación o la consumación del matrimonio. Ver Maíllo Salgado, F. *Diccionario...* “ṣagīr”, “bulūg” y “bālig”.

mantenerse ni tampoco se lo envió, sin retractarse de su juramento: “no recibí [nada] ni le perdono [la deuda]”.

Algunos ulemas me recordaron que ella también está bajo juramento y que, [tras preguntarle], [la mujer] desconocía [la existencia] de los bienes disponibles (*māl^{an} hādir^{an}*) para su manutención. En mi opinión esto es verdad. También se le hizo jurar que no era consciente de que entre los dos se había roto la unidad marital (*al-‘iṣma inqata‘at bayna-humā*)⁴⁴⁸.

Si no se supiera de la existencia de bienes disponibles [pero] se conociera su solvencia y su situación en su ausencia, [el juez] le asignaría [la pensión] de acuerdo con su capacidad y las necesidades que ella tuviera, reclamando con ello [al esposo] – si regresara – una deuda [que tendría que cubrir] por lo que se gastó, siempre que ella hubiera prestado el juramento mencionado anteriormente.

{93} Si se supiera por su situación que [el marido] es pobre (*‘adama-hu*) y que no tiene bienes a su disposición, no se le designaría nada [de pensión], dándole a elegir. Si quiere soportar [la situación] sin [recibir] la añafaga, que lo haga; o si quiere que se separaren, es decir, tras dársele un plazo [al esposo para pagarla]. Si la separación fuera por repudio [simple], él puede [solicitar] volver con ella (*al-ṛay‘a*) antes de que terminara su *‘idda* si tuviera los medios [suficientes para pagar] la pensión. Si [quisiera volver con ella] después de que terminara el periodo legal de espera, no podría rescindir la anulación [del matrimonio]. Si el cadí le concediera la separación tras el vencimiento del plazo [dado al hombre], se suspendería la [necesidad de] que el esposo ausente presentara una prueba [de que esa manutención se le había hecho llegar o de que era insolvente].

Dijo: si se desconociera la solvencia [del marido] dentro de su estado de pobreza desde que se ausentó, [a la mujer] no se le asignaría [nada], siendo libre de escoger si aguanta sin la pensión o se divorcia a sí misma⁴⁴⁹, es decir después de que [al esposo] se le hubiera concedido el plazo [para pagar]. Si ella quisiera ignorar el asunto, que espere a que regrese y [entonces compruebe] si [existe algún tipo de] bienes. Estaría en su derecho. El imam testificó en su favor al respecto: si fulano estuviera casado con mengana a día de hoy [y llevaran

448En algunos casos el esposo decide repudiar a su mujer durante su ausencia. Muchas mujeres desconocen que esto ha sucedido y recurren al cadí para reclamar la añafaga que se les debe. En otras circunstancias son conscientes del repudio pero aprovechan la ausencia del marido para reclamar bienes que no habrían de corresponderles.

449*Tuṭallaq (ṭalāq al-qāḍī)* se estaría aquí hablando de una disolución revocable unilateral a manos de la mujer a diferencia del *fasj*, que es de carácter definitivo e irrevocable. Esta disolución es presentada bien por la mujer o por sus familiares por vía judicial a raíz de irregularidades en el contrato, vicios, etc. En este caso la ausencia prolongada del pago de la manutención que es, junto con la dote, una obligación para el marido podría ser llevada ante el juez por ambas vías.

juntos] mucho tiempo, yo le asignaría la añafaga de paridad a ella que él ha de entregar (*miṭla-hā min miṭli-hi*). Si él fuera pobre, a ella no se le concedería nada. Se fijarían el día y el mes [en que se presentó la queja] pero no se le daría una manutención, ya que se desconocería si el marido tuviera bienes y su estado. Si estuviera en una situación de apuro económico, él podría tomar parte de la herencia (*al-farīḍa la-hu li-azma*) a no ser que [decidiera] presentar su defensa [ante el juez] (*dafa 'a 'an nafsi-hi*) a través de una prueba que demostrara que fue pobre desde el día que se ausentó hasta su vuelta, o que la pobreza le sobrevino durante su ausencia, [por lo que] nunca habría sido capaz de cubrir la añafaga de la esposa al marcharse. Si aún hubiera dudas respecto [al momento en que se declara insolvente, sea este] desde el día que se marchó hasta que presentó la prueba de que fue pobre desde su partida y [la situación se prolongó durante] su ausencia hasta el regreso, o de que empobreció en tal fecha [y se sabe que es insolvente], quedaría exento de [pagar] la añafaga. [También podría darse que] el día de su partida [ya se] supiera de su pobreza, por lo que de aceptarse lo dicho de que ya lo era cuando se ausentó, ella habría de presentar una prueba de que tenía bienes [antes de irse]. De constatar que partió siendo solvente, él tendría que entregar una evidencia de que empobreció [durante su ausencia].

{94} Ibn al-Qāsim dijo en el Kitāb Muḥammad: si regresara siendo pobre, y dijera: no he dejado de [ser pobre] desde que me ausenté, entonces esta acusación sería falsa; se le creerá al estar bajo juramento, hasta que se presentara evidencia [de lo contrario]. Si se descubriera que es rico y [decidiera] apelar, no se le creería salvo mediante una prueba. Esperando este relato, solo se tendría en consideración [la situación] desde que él volvió y se acordaría [la cantidad a pagar] que le corresponde.

En *al-'Utbiyya*: basándose en lo que tomaron Ibn Kināna y Saḥnūn de Ibn al-Qāsim: aunque el esposo alegara que era pobre desde su ausencia, no se aceptaría solo porque él lo diga, [o porque se dijera que] se sabía que el día que se marchó era rico o que se desconocía [por completo] su situación [económica]; debe pagar la manutención [inexcusablemente] a menos que se corrobore la pobreza que [se] indica. Si empobreció en el momento de su partida, y [este dato] fuera conocido, [pero] la esposa alegara que él dilapidó (*afād*) los bienes desde que estuvo ausente [a lo que él alega que] se marchó fruto de la escasez, y lo jurara, [se le creería]. [La versión de] la mujer sólo se tendría en consideración [con una prueba] de que él tenía bienes [al partir].

Algunos de los alfaquíes de Córdoba dijeron: nuestra práctica jurídica dicta que el hombre siempre se considera solvente hasta que presente una evidencia [que respalde] su pobreza.

Se oyó [decir a] Ibn al-Qāsim: si el esposo se ausentara antes de la consumación y su mujer pidiera la añafaga, sería la autoridad quien se la asignara. Respondió (*qāla*) a su pregunta: ¿[y si] se ausentara durante meses y ella pidiera la manutención? Dijo: considero que [la pensión] debe tomarse del dinero de él. Es su obligación [como marido]. [Es lo que] mencionaron Mālik y otros en *al-'Utbiyya*.

Sahnūn dijo: se le asigna [la pensión del dinero] del ausente, de lo que se encuentre – sean deudas o depósitos –. Es decir, Sahnūn, en su opinión, [señala que] ha de presentarse una prueba de que se le dio un depósito [de cierta cantidad]. Si hubiera una confesión (*iqrār*) [por parte de la mujer] de [las deudas] que acumula [el marido], la autoridad no le asignará nada de [añafaga por considerarlo insolvente].

Añadió (*qāla*): ella tiene derecho a presentar una prueba de [la solvencia del marido] de manos de los acreedores (*guramā'*) y [también pueden hacerlo] los padres.

{95} Yahyà b. Yahyà transmitió basándose en Ibn al-Qāsim: [este es el caso de] una persona ausente que regresa y a la que la mujer le reclamara lo que pagó [de su bolsillo] para la manutención de su hijo pequeño. Él responde (*wa-qāla*) [que] envió [tal cantidad] y se reafirma tras hacerle jurar “que había enviado la añafaga y se la había hecho llegar [a la esposa]”. [Se tomaría por cierta su declaración,] salvo que la esposa apelara [la resolución ante] el imam de que lo que [dice] haberles dado [de pensión] a ella y a [los hijos no lo recibieron], persiguiéndole [por vía judicial] después de jurar que demanda al esposo por [el perjuicio causado y la falta de pago de la añafaga].

{96} Capítulo octavo

Del hombre que quiere salir de viaje y su esposa quiere que le asigne [la manutención] antes de su partida; [De] quien sustenta a la familia del ausente

En el Kitāb Muḥammad: si la mujer pidiera la manutención a su esposo porque éste tiene intención de salir de viaje, se consideraría la duración del mismo y se le daría la añafaga en base a ello [para que ella la administre] o bien se establecería un depositario (*ḥamīl*) [para tal fin], y la persona presente (*ḥāḍir*) [– en este caso la mujer –] no podría acceder [a los bienes salvo mediante dicho] depositario.

Ibn Ḥabīb dijo: Ibn al-Māyīšūn mencionó (*qāla*) de quien quiere salir de viaje: [la mujer] no necesitar que él [nombre] a un depositario para la manutención.

Continuó: el esposo jurará que quiere regresar en este plazo, “salvo que me sobrevengan los designios de Dios y no pueda regresar [a tiempo], por lo que no está en mi mano [decidir] el día y tampoco me propongo causar un perjuicio con ello”.

Ibn Ḥabīb dijo: si ocurriera que se ausenta [más de lo debido] y no tuviera [más posesiones] que su casa, [una vez terminado] el plazo dado [para cubrir] la deuda [tiene dos opciones:] o aparece o el imam vendería su casa [para que la mujer tenga su] pensión⁴⁵⁰.

En el Kitāb Ibn al-Mawwāz: Ibn al-Qāsim dijo: si el ausente no tuviera dinero disponible, ¿se le ordenaría a quien protege la manutención [de la mujer] que pida prestado en su nombre (*'alay-hi*)? Respondió (*qāla*): si [esta persona] es la esposa, sí. Si son los padres [de él], no, porque de ser los administradores, hasta que no regrese no podrán pedirle cuentas y estarían privados (*fāqadā*) [de lo que han dado]. Pero la mujer sí podría perseguirle, pues tiene derecho a obtener su añafaga de los bienes de él, y se le restituirá ese [importe, bien reclamando la deuda a quien se declara] insolvente (*falas*) o [a los herederos] con la muerte [del marido]⁴⁵¹, pero no se le retribuirá lo que {97} pagó para la manutención de sus hijos pequeños después de que se hubiera declarado insolvente, es decir – y Dios es el más sabio –: si la deuda hubiera surgido antes [de que ella pagara] la pensión [de los menores], [la ley establece que] el pobre (*faqīr*) no tiene obligación de proveer para sus hijos. [Pero] si [la declaración de insolvencia] hubiera sido posterior [a los pagos que ella realizó], sí se le restituiría [lo que gastó en ellos]. Lo mismo ocurriría con los progenitores [paternos]: no se les devolverá lo pagado una vez que la declaración de insolvencia haya sido hecha. Con excepción de cuando ellos se han hecho cargo de la añafaga de la [mujer].

Ašhab añadió (*wa-qāla*): [a la mujer] le será devuelto lo que pagó [para la pensión] del hijo. En cuanto a los padres, [se les reembolsará] a través de un proceso judicial, si no, no.

Sahnūn dijo en *al-'Utbiyya*: la esposa dará una parte [del dinero] que ella pagó a los acreedores del [marido] contra la nueva deuda [contraída]. Si la deuda [se hubiera ocasionado] antes [de que el juez le hubiera asignado] la manutención, no habrá de entregar [nada]. Si el esposo ausente volviera y dijera: “le he enviado [el dinero de la añafaga]” [pero] ella [decidiera] llevar este asunto ante el imam, se daría crédito [a sus palabras] cuando prestara juramento, nunca antes. Si él dijera: “ella recibió [la pensión]” y lo jurara, se le creerá a él⁴⁵².

450El cadí se asegurará – antes de efectuar la venta – de que el marido es el propietario de la casa y que así lo verifican los vecinos. Se elaborará una descripción completa de la misma, incluidos el interior y el exterior de la vivienda, así como su ubicación exacta y dos testigos corroborarán que tal inmueble se vende por ausencia del marido. Si el hombre regresa y quiere recuperar la casa una vez vendida, esta venta sólo será revocada si la vivienda no ha sufrido ningún tipo de alteración. De haberse producido reformas, tendrá dos opciones: o asumir que la vivienda no es suya o pagar el precio de venta de la misma. En Jalīl b. Ishāq. *Muṭṭasār*. Trad. Perron. Vol 3 pp. 147-9; Milliot, L. *Introduction...* pp. 382-3.

451La mujer que ha pagado su manutención de su bolsillo podrá recuperar lo gastado vuelta de los bienes del marido que se declara insolvente, generando con ello una deuda que habrá de saldarse en vida, o mediante la herencia tras la muerte del esposo.

452Como señala Jalīl, la declaración se toma como cierta desde el día que se produce el juramento. Pero esta declaración sería declarada nula si vecinos o personas del entorno del marido – en su ausencia – declaran,

Pregunté (*qultu*): ¿cómo pudo jurar sin estar presente?

Respondió (*qāla*): lo había hecho llegar por escrito o informó que ella la recibió⁴⁵³.

Yaḥyà b. Yaḥyà relató, basándose en Ibn al-Qāsim. Un [hombre] ausente regresa y [al hacerlo] la mujer le increpa que tuvo que pagar [de su bolsillo] la manutención de los hijos pequeños. Él respondió: “les he enviado [tal cantidad]”. Sus palabras se toman por ciertas si dijera: “[ella] lo ha recibido⁴⁵⁴” y lo jurara. Si [la esposa] denunciara [esta situación] ante el imam, [por no estar conforme con la cantidad] de lo que se les asignó, está en su derecho [de que el juez lo revise y establezca] una cantidad que sea suficiente⁴⁵⁵.

Sahnūn dijo, basándose en Ibn al-Qāsim: quien paga la pensión del hijo del ausente y de su mujer y después se entera de que [esta persona] ya era pobre [antes de salir de viaje], no tiene derecho a reclamar el reembolso de lo que gastó [ni al padre] ni al hijo, pero sí [podría] pedirselo a la mujer porque ésta hizo uso [de ese dinero a sabiendas de que] debe costearse su propia añafaga. [En este caso la mujer] no tiene derecho a que el marido [corra con los gastos de la pensión] debido a su pobreza. El pobre no paga manutención⁴⁵⁶.

{98} Capítulo noveno

Capítulo la esposa que, harta del marido, abandona la casa conyugal. Si estuviera menstruando, de parto, de retirada en oración o de ayuno; o si enfermara, estuviera encarcelada o [lo estuviera] su marido o desobedeciera, ¿tiene derecho a la manutención? [¿Qué pasaría] si ella se mantuviera a sí misma o él viviera en la casa [de ella] sin que le dijera nada (*sākata*) o él comiera [utilizando] el dinero de ella con su permiso?

En el Kitāb Muḥammad: si la mujer se hartara de su marido y abandonara la vivienda de él, negándose a regresar, éste podría rehusar pagarle la añafaga hasta que volviera, teniendo ella que mantenerse a sí misma durante el tiempo [que esté fuera]. Mālik dijo: tiene derecho a

también bajo juramento, que ella recibió tal cantidad. No se tomará como válido el hecho de que él lo hubiera enviado, sino la recepción de ese dinero. En caso de encontrarse con declaraciones contradictorias, el juez respaldará la versión del marido siempre y cuando sea verosímil. La declaración de la mujer únicamente se daría por válida si sus palabras parecen más creíbles que las del esposo. Jalīl. *Mujtaṣar*. Trad. Perron. Vol 3. pp. 149-51.

453Esto es tomado como prueba si la persona designada por el marido para distribuir la añafaga de la mujer lo declara o presenta una carta del esposo en la que se demuestra que así ha sido. *Vid. supra*. p. 150.

454Con la añafaga de los hijos sucede lo mismo que con la de la mujer. No es suficiente jurar que esa cantidad se ha enviado. Se debe confirmar que ha sido recibida.

455El cadí establecerá la cantidad que considere suficiente para la crianza del niño, así como la frecuencia de los pagos, que pueden ser por semana, por mes o por año. Jalīl. *Mujtaṣar*. Trad. Perron. Vol 3. pp. 168-9.

456La mujer en este caso sólo podría pedir la separación ante el juez si la situación de pobreza del hombre fuera posterior al matrimonio o sí, a sabiendas de su pobreza, el marido decide dejar de mendigar, peligrando así el poco sustento que pudiera tener. Tampoco podría pedir la disolución del matrimonio si él pudiera proveer un mínimo de víveres y vestido, como se vio en el capítulo cuarto.

reclamárselo [a los herederos]⁴⁵⁷.

ʿĪsā dijo, basándose en Ibn al-Qāsim: lo mismo ocurriría si [el esposo] jurara repudiarla una vez o fuera de forma definitiva (*batta*). Él le podría enviar [útiles del hogar⁴⁵⁸] hasta que ella fuera quien se las enviara [a sí misma] o las hiciera traer, habiendo él de pagarle la añafaga y, si quisiera, por el cambio de domicilio (*li-naqli-hā*).

En el Kitāb Ibn Saḥnūn: Saḥnūn dijo: se le preguntó a Ḥabīb acerca de la mujer que escapó de su marido a Túnez, desobedeciéndole durante días. Después, le pidió la añafaga por el tiempo [en el que se ausentó. ¿Tendría derecho a percibirla?] Respondió (*fa-qāla*): si ella le desobedeció para provocar que él la repudiara (*lianna-hā tad'wiyyu anna-hu in ṭalaqa-hā*)⁴⁵⁹, entonces no.

{99} Si dijera: “lo hice por rencor (*bugḍat^m*) hacia él”, le corresponde la añafaga, igual que la del esclavo huido le corresponde a su dueño.

Abū Saʿīd al-Qarawī dijo en su *Kitāb 'alā maḍhab Mālik* a ese respecto: no tiene derecho a manutención por haber desobedecido (*li-l-nāšiz*) y haber puesto fin al disfrute [sexual] (*al-istimtā'*). Y continuó: tampoco tiene derecho a manutención [la que] ha sido repudiada de manera definitiva (*li-l-mabtūta*), salvo que estuviera embarazada. Añadió (*qāla*): porque la manutención se da a cambio del disfrute [sexual del marido con ella]. Si [el repudio] no fuera definitivo, él podría negarse [igualmente a entregar la pensión] por desobedecer a su esposo, prescribiendo ésta por haber puesto fin al disfrute [sexual]. En otro pasaje se dijo: si la mujer desobedece al marido, éste está obligado a darle la añafaga [igualmente] durante el tiempo que dure su rebeldía.

Se dijo: ha de darle la manutención porque es su esposa y esto conlleva [el pago] de la pensión. No dejará de dársela salvo si [así lo decretara] el juez. Continuó: no tendría derecho a la añafaga si hubiera sido indócil desde antes [de la consumación], porque la manutención se da a cambio de la cohabitación, por eso el esposo no le pagará la pensión antes de haber tenido relaciones con ella [y no lo hará] hasta que se así sea.

En el Kitāb Ibn al-ʿYallāb: la manutención del marido a la [esposa] cesaría cuando le desobedece – a no ser que estuviera embarazada –. Prosiguió (*qāla*): [pero] no se le dejaría de pagar la pensión a la mujer por estar menstruando o por haber dado a luz; tampoco por estar ayunando, en retiro espiritual o por hacer la peregrinación; ni si estuviera enferma o

457En el texto árabe de la edición: *fa-la-hā ittibā'a-hu bi-dālika*. El editor añade el mismo pasaje en Ibn Bāq: *fa-la-hā ittibā'a wariza-hu*. Da la impresión de que Ibn Bāq tenía a su disposición un manuscrito no conservado del *Kitāb al-Nafaqāt* ya que menciona explícitamente a Ibn Rašīq en la obra. En Ibn Bāq. *Kitāb Zahrat al-Rawḍ*... p. 62.

458En Ibn Bāq: *in arsala ilay-hā manfa'a*. *Vid supra*. p. 62.

459En Ibn Bāq: *wa-hiyya mudda'iyya al-tallāq*. *Vid supra*. p. 63.

encarcelada – o si lo estuviera el marido –; ni si se la encarcelara por éste u otro motivo. Tampoco si él se ausentara del [lado de] ella o ella del [lado de] él con su permiso.

{100} En el Kitāb Ibn al-Ŷallāb: si el esposo quisiera salir de viaje con ella y se negara, no tiene derecho a que percibir añafaga.

Ibn al-Qāsim dijo en el Kitāb Ibn al-Mawwāz: [la mujer] que ha sido repudiada de manera definitiva echará de su casa a quien la repudió, haciéndole vivir en otra [vivienda]. Ella no tiene derecho a reclamarle el [precio del] alquiler [de la residencia en la que viva].

Muḥammad [comentó acerca de] las distintas opiniones respecto al [pago de] la añafaga a [la esposa] desobediente: si el marido dejara a su mujer repudiada y vivieran en la casa de ella, no se le pediría pagar el alquiler de la vivienda durante su *'idda*. Esto fue lo que respondieron los jueces de Córdoba después de que les escribiera a este respecto y me hicieran llegar sus palabras diciendo: el marido no ha de [pagar por] el alquiler de la casa de ella ni antes ni después del divorcio. Ašhab hizo [este comentario].

Un hombre le dijo a Mālik: me mantengo [utilizando] el dinero de mi mujer mientras ella lo veía y no [parecía] importarle – y a mí tampoco –, pero [nunca] le pedí permiso para hacerlo y así ha sido durante dos años. [Pasado este tiempo] me dijo: págame lo que has gastado de mi dinero. ¿Está permitido?

Respondió (*qāla*): sí. Que se lo dé o que ella lo tome por sí misma.

Abū Šāliḥ dijo: [la mujer] no tiene derecho a [reclamarle] nada si hubiera observado [esto] y no lo hubiera prohibido [en su momento]. Tampoco tiene derecho [a pedirle alquiler] si vivieran en la casa de ella. Si la repudiara y viviera en la casa de ella sin pagar arrendamiento, tampoco tendría derecho a percibir el importe del alquiler [de la vivienda] durante su *'idda* – si este hubiera sido el motivo de divorcio –. También [emitimos] una fetua cordobesa [sobre este tema], en la que consideramos que lo [más] apropiado es que le pague el arrendamiento en su totalidad – si Dios quiere – dadas las diferencias de opinión que existen al respecto sobre quién vive en la casa de su mujer.

{101} Capítulo décimo

Acerca de la imposibilidad del marido de pagar la dote (*al-šadāq*) a su esposa antes de la consumación, sus efectos legales, y cuándo está obligado a pagar (*wa-matà yūjīdu*) (mediante una prueba de su esposa)⁴⁶⁰

En *al-Wāḍiḥa*: dijo: si fuera incapaz de [proporcionar] la dote antes de la consumación, el imam le concederá aplazarlo durante uno o dos años y, al establecer la manutención, se

460Adición del editor. Escrito en los márgenes del manuscrito.

corroborará que es incapaz de [entregar] la dote. Dijo: si no se viera que tiene dinero [pero] se sospechara que lo tiene oculto, no se [le permitiría] enriquecerse a costa de la dote [de la mujer]. Si, [por el contrario,] resultara evidente su incapacidad para [cubrir] la añafiga y la dote, tampoco se [le permitiría] enriquecerse a expensas de la dote. [El pago] no se retrasaría más que unos meses hasta un máximo de un año. Todo esto lo dijo Aşbag.

Ibn Ḥabīb también dijo: si [la esposa] pidiera su dote antes de la consumación y el esposo se negara hasta haber tenido relaciones, está en su derecho. Si ella quisiera acelerar la consumación, entonces sí tendría derecho a percibirla.

Dijo: si [el pago de la dote] le supusiera la ruina, tendría derecho a retrasarla y ella, si quisiera, recibiría [a cambio] la añafiga por parte [de su marido]. Si se retrasara mucho en la dote y tuviera más gastos que ingresos [que le hicieran] incapaz de [proporcionar] la pensión o se le cumpliera el plazo de pago de la dote, de pasar esto y si no quisieran separarse, que continúe y pague la mitad⁴⁶¹.

{102} Muḥammad b. al-Mawwāz dijo: hay discordias en lo que respecta al retraso en el [pago] de la dote. Que se le dé un plazo [más] después del primero y, si concluye [y no ha pagado], que se separen. Y quien quiera esperar al pago, [que lo haga] por [un máximo de] dos años.

Se le preguntó (*qīl*) a Mālik: ¿se aumentaría el plazo a [más de] dos años? Respondió (*qāla*): no se extendería [el plazo de] los dos [años] hasta que [no] hubiera pasado un año, si llegara, y no se hubieran separado⁴⁶².

Ibn al-Qāsim e Ibn Wahb dijeron: [tras separarse] él [le pagaría] la mitad de la dote.

‘Abd al-Malik b. al-Ḥasan opinó basándose en Ibn Wahb: Mālik dijo que si [el marido] tuviera con qué [pagar] la añafiga [pero] no [hubiera entregado] la dote, se le concederían para ello tres años.

En el Kitāb Ibn Saḥnūn: se le preguntó a Ḥabīb sobre quien dota [a la mujer] con una cantidad determinada (*naqqada ba’da naqdi-hi*) [pero] es incapaz de entregar esa parte antes de la consumación. [La esposa] se la pide y [también pide] consumir [el enlace]. El esposo responde (*fa-qāla*): “no [la] tengo”. Ella, por su derecho [a la dote], hace que le encarcelen. [El marido] es frutero y entrega (*fa-aqāma*) una prueba válida [que demuestra] su pobreza. La

461Se establecería así un pago en diferido – *kāli’* – de la dote. Práctica que sustituyó el único pago establecido en los inicios del islam en al-Andalus. Existen divergencias entre los expertos de la ley sobre los plazos para ello, algunos dicen que entre diez y doce años es lo correcto, mientras que otros estipulan que esa parte de la dote sólo se entregaría con el fin del matrimonio – bien por separación o por muerte de uno de los cónyuges – como bien señala Zomeño, A. *Dote...* pp. 229-33.

462Si pasado un año el matrimonio no se ha consumado – siendo los dos púberes – el enlace se declara nulo, tal como señala Jalīl. *Mujtasar*. Trad. Perron. Vol. 2. pp. 435-6.

mujer se niega a esperar [más] y quiere la separación. El esposo le ruega (*fa-qāla*): “dame un [poco más] de tiempo”.

Añadió (*fa-qāla*): no se [volvería a] retrasar ni se esperaría nada por su parte y, si es lo que la mujer quiere, que se separen, siéndole obligatorio el pago de la mitad de la dote [tras la consumación]. Tendrá que abonar lo que quede por pagar y que ella le ha pedido.

{103} Capítulo undécimo

Lo que es obligación de la [mujer] libre [a la hora] de servir al marido en su casa y lo que no, con sus normas

Ibn Ḥabīb dijo: La mujer que tiene bienes propios además de su dote y cuyo esposo es rico no debe realizar ninguna de las tareas del hogar ni tampoco hilar, tejer, amasar, cocinar, barrer, etc. El marido debe pagar a quien le sirva. Si ella no es de posición elevada y sus bienes y el valor de la dote no le permiten proveerse de un criado, el marido no estaría en la obligación de proporcionarlo, teniendo ella que realizar las actividades domésticas [como] amasar, cocinar, barrer, hacer la cama, buscar agua – si tuviera el pozo en la propiedad (*iḍā kāna al-mā' ma'a-hā*) – y hacer todo el trabajo de la casa. Si el esposo fuera rico – a excepción de que tuvieran el mismo estatus [social] que ella o similar – no se consideraría [apropiado] que [tales] hombres ilustres hicieran trabajar a sus mujeres de criadas, aunque [éstas] fueran de rango inferior. No deberían hacerlo.

Dijo: en lo que respecta a hilar y tejer, [la mujer rica] no debería hacerlo por su posición, salvo que fuera voluntariamente. Si fuera pobre, [el marido] no le proporcionaría sirvientes. Si ella fuera de familia y rango elevados [y el marido no lo fuera], habría de costearse su propio servicio doméstico, del mismo modo que si [su estatus] fuera inferior. Así me lo explicaron Ibn al-Māyīšūn y Aṣḥab. El Mensajero de Dios – la paz sea con él – sentenció entre ‘Alī y Fāṭima, en una ocasión en la que [la pareja] acudió a él por las tareas de la casa, [lo siguiente:] las de dentro de la casa le corresponden a Fāṭima y las de fuera a ‘Alī⁴⁶³. Me contó esto Asad b. Mūsā basándose en Ṭalḥa b. ‘Amr, que lo transmitió a su vez de ‘Aṭā’ b. Abī Rabāḥ. ‘Abd al-Malik dijo: y así lo explican Ibn al-Māyīšūn, Aṣḥab y otros dos de los jueces, de lo que era obligatorio que el marido [proporcionara] a la mujer y lo que la mujer debe proporcionarse a sí misma de servicio, y es lo más correcto que escuché de él.

{104} Capítulo duodécimo

Lo que el esclavo ha de dar de añafaga a su mujer, sea libre o esclava. La

463Ibn Abī Šayba. *Muṣannaḥ*. Vol. 9 p. 418. Número 29660.

manutención de la esclava casada con un hombre libre o esclavo. El esclavo que hace viajar a su esposa o a su hijo libre. El hombre libre que hace viajar a su esposa donde (él quiere)⁴⁶⁴

Ibn Muysar: [sobre] el amo [que] permite (*ađina*) que su esclavo se case y [para quien] autoriza que se le dé una añafaga del dinero del esclavo. [Éste] desposa [entonces] a una mujer libre. Si [en su momento] no se determina la [cantidad] de la manutención, la autoridad tiene derecho a reprenderle por ello. Si fuera incapaz [de proveerla], que se separen. No la dejará morir de hambre y tampoco habría nada que reclamar al dueño, [como tampoco al esclavo] le serían obligatorios el impuesto del usufructo (*gallati-hi*) o el impuesto territorial (*wa-jarāyī-hi*)⁴⁶⁵ ni tampoco aquello de lo que no fuera [directamente] responsable (*fa-lā fī-hi illā mā qad đamin*). Preferiría que el esclavo no se casara hasta que el amo le garantizase la dote para [la mujer]. El dueño no confiscaría (*lā yanza 'u*) los bienes de su esclavo y se los daría. Tampoco [le quitará] la limosna [que le perteneciese] (*aw taşadaqqa bi-hi 'alay-hi*).

Ibn al-Mawwāz dijo: estamos de acuerdo (*wa-lā ijtilāf*) en que el esclavo ha de pagar la manutención a su mujer libre.

Mālik señaló (*qāla*): [un hombre] le preguntó acerca de la [añafaga del esclavo para con su] mujer libre: debe pagar la manutención o si no, divorciarse. Es decir: aunque se negara a pagar la manutención, [si] tuviera dinero, se le obligaría a dar la añafaga de [ese dinero], y si no [quiere hacerlo], que se divorcie. Si quisiera pagar la pensión de su dinero y el amo se lo prohibiera (*wa-abā al-sayyidu min đālika*), debe divorciarse.

Mālik añadió (*qāla*): preferiría que, de casarse el esclavo, se le pusiera como condición [en el contrato de matrimonio] que entregará la añafaga con el permiso de su amo.

{105} Aşhab – basándose en Mālik – transmitió acerca del esclavo casado con una mujer libre o esclava: [lo dicho por Mālik tiene una implicación legal] distinta para la esclava. Considero que [el marido] no ha de entregar la manutención, salvo si [en el contrato] existe una cláusula de que así ha de hacerlo. Siguió (*wa-qāla*): si se le pidiera (*arsalū-hā ilay-hi*), entonces sería conveniente [que lo hiciera].

Ibn al-Qāsim dijo del esclavo: si su dueño fuera [quien] acordó en primer lugar [la cantidad a pagar] de pensión para su mujer y [el marido] fuera incapaz de dársela aún siéndole obligatoria, no teniendo con qué pagar, que se separen. [En este caso no importa si] la mujer es libre o esclava, pues tiene derecho a la añafaga [acordada en el contrato].

En *al-Wāđiħa*: es el esclavo quien ha de pagar la pensión a su esposa libre o esclava, no

464Adición del editor. Escrito en los márgenes del manuscrito A.

465Acerca del *jarāy* y los impuestos territoriales véase Abū Yūsuf Ya'qūb. *Kitāb al-Jarāy*. Fagnan, E (trad). *Le livre de l'impotancier*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1921. pp. 36-43; 80-1; 127-33.

su dueño. Y ha de hacerlo aunque sea pobre. Si no pudiera, que se divorcie y no habría de pagar el impuesto (*jarāyī-hi*) acordado con él.

Ibn al-Mawwāz añadió (*qāla*): Mālik dijo sobre la esclava casada con un hombre libre o esclavo [que], si se estableciera con él en una casa, éste debe pagarle la pensión. Si fuera la mujer de un esclavo y viviera con su familia [de ella] y él quisiera que le visitara [pero siempre] regresando más tarde [a la casa] de ellos, no se le daría añafaga – salvo que en el contrato de matrimonio se hubiera incluido una cláusula [de dársela] – con el permiso del dueño del esclavo.

Mālik continuó (*qāla*): [en el momento en el que] ella se hubiera quedado (*tabitu 'indahū*) en la casa de él – especialmente por la noche – [el marido] ha de proporcionarle manutención y vestido. Añadiendo: de un modo u otro tiene derecho a la manutención, pasara la noche en la casa de él o en la de su familia [de ella], tuvieran una casa [propia] o no. Ibn al-Qāsim retomó el asunto, después de lo dicho al principio: Ibn Wahb relató basándose en Mālik: si viviera permanentemente con él, debe darle la añafaga; [pero] si la devolviera a casa de sus padres [por la noche], no debería costearla.

Ibn al-Māyīšūn añadió (*wa-qāla*): la manutención y el vestido de la esclava le corresponden a la familia de ella, no al marido. Su *'idda* se hará en la casa de ellos, de no ser (*hattà*) que fuera puesta como condición o similar. [La familia de ella] no le impedirá visitarla cuando quisiera, de noche {106} o de día, llegando cuando le pareciera, [siempre y cuando esto] no les suponga ninguna molestia (*yaḍurru bi-him*) a ellos [por hacerlo] reiteradamente. Deben mandarla con él una de cada cuatro noches, teniendo [el marido] que asumir [los gastos de] la manutención de esta noche y el día [siguiente], aunque regresara con [su familia a primera] hora de la mañana e igualmente si la dejara en su casa esa noche y [la noche] del día [siguiente]. La añafaga de un día y una noche de cada cuatro noches le es obligatoria. Eso si no se hubiera puesto una condición [distinta en el contrato] en la que ella prefiriera [vivir con él]. [La familia] no podría poner una cláusula que la retuviera en su casa [de ellos]. Si se estipulara que [la esposa] prefiere vivir con él desde [que se firma] el contrato y que la manutención ha de ser cubierta en su totalidad por [el marido], [aunque] estuviera [durante un periodo de tiempo] en la casa de él, si luego quisiera enviarla de vuelta para dejar de pagar la añafaga, no podría hacerlo. Si, [por ejemplo], existiera una cláusula en el contrato diciendo que ella ha de vivir con [sus padres], éstos no tendrían por qué enviarla a [la casa] de él cada cuatro [noches] y tampoco él costearía su pensión. De hacerse así, unas cosas serían obligatorias y otras no. Para Mālik esta es la mejor [opción] a la hora de atajar las diferencias de opinión.

Aṣḡab aṇadió (*wa-qāla*): le corresponde pagar la manutención donde fuera que ella estuviera – si está con la familia – donde sea que estén. Ella también podría poner sus preferencias [en el contrato]. Continuó (*wa-qīl*): si está en la casa del marido, la aṇafaga es su obligación. Si estuviera en la casa de la familia, la manutención le corresponde a ellos, y así siempre.

Aṣḡab dijo: el esclavo no puede salir de viaje con su esposa – libre o esclava – a más de una distancia de doce millas⁴⁶⁶ o similar, donde no temiera que ella se perdiera o pereciera (*ḡay'a*). Lo mismo se aplica a [si quisiera viajar con] su hijo libre, según estipularon Mālik y sus compañeros.

Ibn al-Mawwāz aṇadió (*wa-qāla*): Mālik dijo, [después de que] le preguntara (*wa-qālahu*) Ibn al-Qāsim de lo transmitido por ʿĪsā – que también lo tomó de Mālik: el esclavo no tiene derecho a salir de viaje con su esposa – libre o esclava – salvo que sea a un lugar cercano similar a algunas aldeas locales (*al-aryāf*), que no le hagan temer que pudiera perderse o perecer y que tampoco le cause perjuicio [a la familia o a ella].

{107} Mālik dijo: el hombre libre tiene derecho a irse (*an yaẓa'na*) con su esposa a donde quiera, y a viajar con ella.

Muḡammad aṇadió (*wa-qāla*): si la mujer se quejara mucho al marido [y no quisiera ir con él], haría que se la hiciera vivir entre gente íntegra [para garantizar su seguridad]. ¿Cómo haría para salir del país con ella? Mālik respondió (*qāla*): hay que observar la condición y rectitud (*ṣalāḡ-hi*) [de esas personas] antes de llevarla consigo.

Muḡammad: Mālik aborrecía toda condición que no le permitiera a ella [quedarse], y tampoco que se le hiciera salir.

Mālik dijo: si se pusiera una cláusula en el contrato que no la hiciera salir pero que tampoco se lo prohibiera, considero que ha de ser un hombre de palabra, sin necesitar [tomar medidas] de no ser que ella quisiera jurar [que lo prohibió].

Muḡammad: Mālik dijo: si se casara con ella y ella, en nombre de Dios, le hace prometer que no la hará salir de su país, si ella no cambiara de parecer y siguiera fiel a su palabra (*waḡā'*), él no tiene derecho a repudiarla por ello, siempre siendo temeroso de Dios y sin hacerla viajar (*yaqribu-hā*)⁴⁶⁷.

Ibn Nāfi' comentó (*qāla*) en *al-Maẓmū'a*: está prohibido que la haga salir.

7º En el Kitāb Ibn al-Ŷallāb: el hombre tiene derecho, si quisiera viajar, a hacerlo con su

466 *Barīd* en Lane es la distancia entre un *sikka* y otro, o una casa y otra. Las distancias varían entre las tres y las doce millas, aunque luego añade que un viaje de cuatro *burud* equivale a 48 millas. Lane. *Arabic...* Vol. 1, p. 185.

467 El verbo en primera acepción significa “salir de noche o hacer un viaje que se considere a un día de distancia”. En Kazimirski. *Dictionnaire...* Vol. 2. pp. 703-4.

esposa donde quiera, si fuera seguro para ella y le resultara beneficioso. Si ella se negara, quiero decir, a viajar con él, prescribiría la obligación que tiene de darle la pensión.

{108} Capítulo decimotercero

Acerca de la manutención de las mujeres divorciadas (*muṭallaqāt*) y sus viviendas; la repudiada acusada de adulterio (*mulā'ana*) que está embarazada; la manutención de la esposa del amo que es repudiada por el juramento de abstinencia sexual del marido (*īlā'*)⁴⁶⁸; la añafaga de las embarazadas, libres o esclavas que estén amamantando (*murḍi'a*) sean de la gente del libro⁴⁶⁹ o zoroastras; las divorciadas por enfermedad, mueran o no después; en qué casos se les da la pensión, la manutención de la [mujer] rica (*nafaqa al-gāniyya*)⁴⁷⁰

Ibn al-Mawwāz dijo: Mālik mencionó (*qāla*) sobre la mujer repudiada definitivamente (*al-mabtūta*): no tiene derecho a manutención salvo que esté embarazada. En ese caso se le darían añafaga y vestido.

Mālik añadió (*qāla*): si alegase que está embarazada, no se le daría la añafaga hasta que se demostrara el embarazo. [Si lo estuviera]⁴⁷¹, reclamaría [que se le pagara] lo que gastó hasta entonces y lo que fuera [a serle necesario] en el futuro. La acusada de adulterio no tiene derecho a percibir la añafaga aunque estuviera embarazada – tampoco la casada mediante *mut'a*⁴⁷² – ni heredaría si [el esposo][muriera]⁴⁷³ antes de que terminara su *'idda*; [sin embargo], tiene derecho a vivienda. [En lo que respecta a] la mujer del amo, si el juez le concediera el divorcio al terminar el periodo de abstinencia (*al-īlā'*) del marido, al comenzar su *'idda* [le serán proporcionadas] manutención, vestido y vivienda, estuviera embarazada o no.

468Este tipo de juramento lo establece el marido a fin de inhibirse de las relaciones sexuales con su mujer. Esta abstinencia sería de cuatro meses para la mujer libre y de dos meses para la esclava. Para ello es necesario ser musulmán – libre o esclavo –, estar legalmente casado, ser púber y estar en su sano juicio. La mujer tiene aquí dos opciones: o acepta ese periodo de cuatro meses o reclama al cadí la disolución del matrimonio y éste hará que el marido la repudie. Para los mālikíes este es un tipo de repudio revocable y, durante el plazo legal de espera (*'idda*) de la mujer, el marido puede reemprender la vida en común o repudiarla definitivamente. Para más información véase: Maíllo Salgado, F. *Diccionario...* p. 154 “īlā’”.

469Cristianas o judías.

470Velázquez Basanta en su entrada en la *BA* sobre Ibn Rašīq transcribe esta última palabra como *fāniyya* – la mujer que ya no sirve. p. 458.

471Adición del editor tomada del mismo párrafo en Ibn Bāq. *Zahrāt al-Rawḍ...* p. 67.

472Se refiere a las mujeres casadas en un matrimonio de disfrute o matrimonio temporal. Tal como explica Felipe Maíllo, este tipo de contrato se asemeja más al de arrendamiento, según el cual la cosa transferida lo es por un tiempo limitado y termina con la finalización del contrato. Puede ser de un día o de cien años. La mujer recibe una retribución al firmarlo, sin embargo el marido no está obligado a proporcionar vivienda, ropa o manutención a la mujer y, de igual modo, ella no podría heredar. El plazo legal de espera o *'idda* para ella sería de dos menstruaciones, como la de la esclava. En: Maíllo Salgado, F. *Diccionario...* p. 264.

473Adición del editor tomado del mismo párrafo en Ibn Bāq. *Zahrāt al-Rawḍ...* p. 67.

{109} Ibn al-Qāsim dijo en el Kitāb Ibn al-Mawwāz: el embarazo se demuestra con el movimiento del feto. Ašhab también lo mencionó (*wa-qāla-hu*).

Abū Zayd dijo: al contrario de lo mencionado sobre la devolución [del pago de la añafaga] por la ausencia [de una prueba] de embarazo de la esclava⁴⁷⁴, si las matronas (*qawābil*) testificaran que el embarazo es evidente a los tres meses o más, se le devolvería [lo que pagó] y no [se esperará a que] se confirme mediante el movimiento del feto.

Faḍl dijo: ella necesita – a fin de conseguir la manutención por parte del [marido] – que dos mujeres den testimonio del embarazo. Sólo la obtendría con una prueba [del mismo]. Si alegara que ha sufrido un aborto (*asqaṭat*) se le dará lo dicho hasta que acabe su *'idda*. El esposo tendría derecho a pedirle que jurara [que está embarazada] desde que le da la añafaga [para tal fin], no desde que se produce el aborto. Todo esto es [el procedimiento a seguir] con la mujer repudiada acusada de adulterio que alega estar embarazada. Dijo: si alegara estar encinta y no lo jurara, pagaría [la manutención] de lo que tiene. Si se probara el embarazo, tomaría del esposo lo que pagó y él cubriría los gastos que se generaran en el futuro.

Narró basándose en Mālik: que tome la añafaga para los gastos futuros, no por los gastos pasados, hasta que nazca el niño. Cuando de a luz, que reclame [al marido lo que ella pagó], se entendería así si Dios el Altísimo quiere.

Muḥammad b. al-Mawwāz dijo: si la mujer embarazada descrita pidiera vestimenta junto con su manutención, tendría derecho a ello. Se sopesará el estado del embarazo y con ello se le entregará la cantidad de ropa adecuada. Lo dijo Mālik.

Muḥammad: si [el marido] no tuviera nada, sería más fácil [que diera la añafaga] para lo que quedara de embarazo, no para lo de antes, pagando desde el día que le complaciera, como [se hizo con] la esposa que está bajo su protección. Sería similar con la ropa. Si al marido le fuera más fácil [pagar] tras el nacimiento [del niño], que no se le insista [a que pague antes].

{110} Ašhab dijo: si se divorcia de ella estando embarazada y amamantando, y [el repudio] fuera definitivo (*ṭallāq^{an} bā'in^{an}*), debe pagar la añafaga en su totalidad: la de embarazo, la de la lactancia (*raḍā'*) y vestido.

Mālik dijo: [consideramos que el vestido al que tiene derecho es el *dir*⁴⁷⁵, el *jimār* y el

474La prueba de embarazo, por lo general, se confirma a los cuatro meses con el movimiento del feto. En el caso de la esclava, la manutención durante el embarazo – lo necesario para ella de vestido, comida y alojamiento – le correspondería a su dueño, puesto que el hijo de ésta sería propiedad suya y el derecho de propiedad pesa más que el derecho de paternidad. La añafaga común de la mujer le corresponde al marido. Éste estaría exento de pagar la pensión de maternidad de su mujer libre o esclava cuando ésta ha sido repudiada de manera definitiva. En Jalīl. *Mujtaṣar*. Trad. Perron. Vol. 3. pp. 140-1.

475A diferencia de *qamīṣ*, esta prenda hace referencia a una camisa únicamente de mujer. Ver Dozy. *Dictionnaire...* pp. 176-7.

izār]⁴⁷⁶. Mālik: si le estuviera pagando [manutención] sin una sentencia para ello y hubiera alegado estar encinta pero después se probara que no lo está, [el marido] no le reclamará [nada de] lo que entregó por las alegaciones [de embarazo] o por lo que dijeron las matronas. [Sin embargo,] si pagó mediante un decreto [que le obligaba a hacerlo], ella ha de devolvérselo.

Muḥammad: porque [reconoció]⁴⁷⁷ que la sentencia fue injusta.

‘Abd al-Malik dijo: si pagara sin que hubiera sido estipulado, tiene derecho a la devolución. Esto lo dijo basándose en [las palabras de] Mālik. Y añadió (*wa-qāla*) en otro pasaje: si [cuando] paga a la mujer [lo hace] por un dictamen [del cadí], a ella no se reclamará nada porque es una sentencia anterior [al curso de los acontecimientos].

Muḥammad dijo: prefiero que le devuelva todo de un modo u otro si se llegara a probar [la ausencia de embarazo] con una confesión [directa] o no de ella. A no ser que dijera: “he sufrido un aborto”. [En este caso] se aceptaría su testimonio y tendría derecho a la añafaga [de embarazo] hasta el momento [en el que ella confiesa]. Si el hombre yaciera con su esclava bajo contrato de manumisión (*mukātaba-hu*) y ella quedara embarazada, y no se produjera una manumisión voluntaria (*‘itq*) [en ese momento], seguiría en estado de [contrato de] manumisión, recibiendo la añafaga de embarazo desde que es manumitida. La añafaga de la [esclava] embarazada le corresponde al dueño, al igual que [al marido le corresponde pagar la pensión de] la repudiada definitivamente (*mabūta*) que está gestando.

En *al-Mustajrayā* [fue dicho] por Saḥnūn: Ibn Ḥabīb relató, basándose en Aṣḥab: [la repudiada definitivamente – libre o esclava]⁴⁷⁸ no tiene derecho a manutención [de embarazo].

{111}Escribí al alfaquí Abū Muḥammad b. Daḥḥūn de Córdoba y le pregunté por una mujer que se divorcia de su marido de mutuo quitamiento (*mubāra’a*)⁴⁷⁹. Ésta alega estar embarazada de él, llevando su caso ante el juez, que pide que se verifique el embarazo [a manos de dos mujeres testigos] que lo confirman. El esposo fue incapaz de demostrar que ella mentía y tampoco pudo pedir la recusación de las mujeres que lo dieron por cierto, por lo que se le ordenó que pagase la manutención [de embarazo]. [El hombre] estuvo costeándola durante más de un año sin que pariera. Cuando pasó el año, se personó ante el juez y ella dijo: “el feto se encuentra en mi vientre, [pero] está muerto”. ¿Habría [el esposo] de seguir pagando la añafaga o no?

Me respondió: si la criatura estuviera muerta en su vientre – como alega – cesaría el

476Adición del editor. Escrito en los márgenes del manuscrito A.

477Modificación de la palabra de manos del editor tras considerarlo un error de caligrafía.

478Se toma de lo dicho en Jalīl. *Mujtaṣar*. Trad. Perron. Vol. 3. p. 141.

479Este tipo de divorcio puede darse únicamente si no ha habido consumación. Maíllo. *Diccionario...* p. 235.

pago de la manutención si [el único motivo para recibirla] fuera el ese.

Abū Muḥammad también me dijo que alfaquí Ibn al-Šaqqaq [al oír del caso] añadió: [es necesario] que termine su *'idda* para dejar zanjada la situación.

Yaḥyà b. Yaḥyà dijo, basándose en Ibn al-Qāsim, acerca de la repudiada definitivamente que está embarazada y pide vestido: si lo pidiera al inicio del embarazo, se le daría. Si fuera al final, y le quedaran dos o tres meses [para dar a luz], se estimaría el gasto que habría de hacer durante esos meses en ropa y, de habérsela comprado [ella misma] al principio del embarazo, se le retribuiría en efectivo (*fa-ta'aṭā-hu darāhim*).

{112} Mālik dijo: [consideramos] que el vestido al que tiene derecho es el *dir'*, el *jimār* y el *izār*, no consideramos como tal la aljuba (*al-yubba*).

Ibn al-Qāsim añadió (*qāla*): [ya] emitimos una fetua acerca de la aljuba.

Mālik continuó (*qāla*): si [el marido] acordara aplazar el pago de la manutención [de embarazo] hasta que ella muriera y se hubiera confirmado que está en estado, de existir una prueba [que lo verificara] – como se menciona – estaría obligado a pagar la manutención [que dijo dar] cuando ella muriera el día en que se divorcien. La verificación del embarazo consiste en percibir el movimiento del niño. Mālik dijo: al esposo divorciado no se le impedirá viajar, tampoco debe reducir la añafaga si ella alegara estar encinta sin que se hubiera corroborado. Ibn al-Qāsim mencionó (*qāla*), basándose en Mālik: [la manutención] seguirá como hasta entonces.

Ašbag dijo: si se probara que el viaje [que él va a hacer] es largo y ella es de las que temen la gestación, que le ayude durante el embarazo dándole la añafaga o le deje dinero. Si [resultara] que no existe [tal embarazo], no debería pagar nada ni se le prohibiría viajar. Si el hombre pronunciara el repudio una tercera vez estando enfermo, y ella tuviera una prueba del embarazo, la manutención se tomaría de los bienes de él, igual que se hace con el repudio por compensación (*jul'*) y el de mutuo quitamiento (*mubāra'a*). Esto [es aplicable] si fuera después de que enfermara. Si muriera, la pensión cesaría.

Mālik dijo: la esclava embarazada del esposo no tiene derecho a la manutención si el repudio es irrevocable. Si el hijo fuera manumitido desde que está en su vientre, tal manumisión no se haría efectiva hasta que nazca.

Mālik añadió (*qāla*): si el dueño de la *umm al-walad* muriera, ésta no tendría derecho a manutención ni de los bienes de él ni de los herederos, tampoco a vivienda y no llegará a tener la posición de él.

Ašhab dijo, basándose en Mālik: a eso tiene derecho y es su obligación [dárselo], siendo lo que prefiero, de entre otras opciones acerca de su posición y vivienda. En cuanto a su *'idda*

por fallecimiento o repudio del marido, no hay divergencias entre nuestros compañeros {113} tiene derecho a vivienda desde que se separan, fuera el esposo libre o esclavo. De igual modo para la esclava, si pasara la noche con él y no tuviera otra casa salvo la de ella, no se le prohibiría el luto (*iḥdād*) [en la casa del amo] desde el fallecimiento, ni tampoco la venderán quienes [ahora] la tuvieran en propiedad.

Ibn al-Qāsim dijo: salvo que se cambiaran sus amos de país, entonces se iría con ellos, y concluiría allí lo que le quedara de *'idda*. Por el contrario, la menor libre se mudaría con los padres de ella. Si la esclava estuviera separada de su esposo, no se la llevarían con ellos, se quedaría en casa de su marido.

Añadió (*qāla*): si el amo hubiera manumitido a la *umm al-walad*, tiene derecho a la manutención por su parte hasta que dé a luz. Dijo: junto con la manutención tiene derecho a vivienda, también a vivir donde quisiera, si tuviera otra casa. Tiene derecho a esto por [haberse hecho efectiva] la manumisión y por el fallecimiento [del marido].

Continuó (*qāla*): [hay] quien se separa (*bārā*) de su mujer embarazada porque tiene que amamantar al hijo. Ella [decide] destetarle por que [él no ha pagado] la retribución del embarazo. Estaría en su derecho si lo hiciera antes de [que se pronunciara el] divorcio de mutuo quitamiento; [de ser] después, no tendría derecho a recibir la añafaga [de embarazo]. No se le prohibiría amamantar y se le permitiría [recibir una compensación económica] por ello. Si la familia echara de la casa a la [mujer] repudiada, el marido debe realojarla en [otra] vivienda lo que le quede de *'idda*. Si ella quisiera una casa después de que terminara [su *'idda*] y el esposo quisiera otra, prevalecería lo dicho por ella si esto no le supusiera ningún perjuicio al marido. Si a ella se le excluyera [de pagar] el alquiler de [la vivienda], podría vivir donde prefiriera. Si saliera de la casa donde se la repudió por un motivo distinto, no volvería a ella hasta completar su *'idda*. Al marido no le corresponde pagar por el arrendamiento del lugar donde ella vive [separada de él]. En cuanto a la divorciada de mutuo quitamiento, la que se autorecata (*muftadiya*) y la divorciada por iniciativa propia (*mujtali'a*), el repudio no se considera revocable y sus esposos solo pueden volver con ellas con un [contrato de] matrimonio nuevo [y una nueva dote].

Mālik había dicho: consideramos que la mejor opción sería que sus maridos solicitaran la revocación del divorcio durante su *'idda*. [Las mujeres] no tendrían derecho a percibir añafaga o vestido – a nuestro juicio – salvo que estuvieran embarazadas, en cuyo caso tendrían derecho a vivienda.

De la mujer cuyo marido está ausente y la repudia durante su ausencia, teniendo ella que pagar su propia manutención sin saber acerca del repudio o sabiéndolo a través de un único testigo; y cómo se procedería si él hubiera pagado la añafaga o el vestido de todo un año y se divorciara de ella antes de que éste concluyera; cómo se haría si ella empobreciera o muriera, y aquello de lo que habría de hacerse responsable [el marido]

Mālik dijo: si el ausente repudia a su mujer [durante su ausencia] y [sin saberlo] ella toma la manutención de los bienes del marido, si después volviera o muriera, no le devolvería nada ni a él ni a los herederos de lo que utilizó antes de que muriera y hasta que falleció. Moriría sin contar el divorcio, porque la abandonó estando en vida [y sin ella saberlo].

Muḥammad b. al-Mawwāz dijo: si un hombre entregara [a otro el dinero de] la añafaga de la familia de él (*'iyālu-hu*) para que cubriera los gastos [de la mujer], teniendo plenos poderes para ello y [el marido] se ausentara, el plenipotenciario pagará a su familia y su esclavo tal como se le ordenó. Si después apareciera una prueba de que [el esposo] repudió a su mujer y manumitió a su esclavo antes de [que hubiera de producirse el] pago y lo desconociera, a este plenipotenciario no se le responsabilizaría [de nada]. Mālik dijo de la mujer que paga su manutención con los bienes del marido después de haber sido repudiada tres veces sin que ella lo supiera: al marido no se le devolverá nada de lo que ella utilizó. Tampoco a la persona de confianza (*mā'mūn*) mencionada. [Únicamente] se devolvería (*raddat-hu*) lo que gastara tras haberlo sabido, haciéndole declarar bajo juramento que ella desconocía [haber sido repudiada]. Si se presentara ante ella un [único] hombre que le notifica que está repudiada y se lo hace saber; o un hombre y dos mujeres, no se tendría en cuenta hasta que un juez le notificara que así ha sido. Dijo: se le haría devolver de lo que tomó prestado [de los bienes de su esposo] para algo que no fuera su manutención. Lo que aprovechara de esto, es decir, con lo que tomara prestado (*bi-l-'ayna*) y comprara [algo], no se lo devolvería a un precio mayor [si su valor hubiera aumentado].

Ibn al-Qāsim basándose en Mālik también lo dijo, si no se menciona lo que tomó prestado. Ašhab lo incluyó en su relato.

Saḥnūn añadió (*wa-qāla*) basándose en Ibn Nāfi': no se le hará devolver lo que tomó prestado, a diferencia de lo que [sí] usó del dinero de él para pagar la pensión.

{115} Mālik dijo en *al-Mudawwana*: si la esposa percibiera la añafaga del marido de un mes o más y, antes de usarla, se perdiera, la gastara, se le rompiera la ropa o la robaran [cuando ya la tiene], al marido no le corresponde [pagar] nada [más]. Lo mismo pasaría con la manutención de un año para ella o su hijo [si se perdiera, gastara o fuera robada], porque ella

tenía [los gastos cubiertos] con lo que se le dio. Si la esposa o el hijo murieran antes del plazo [de tiempo por el que se le pagó], al marido se le devolverá lo que quedara de lo que entregó.

Mālik dijo en el capítulo al-Qaḍf de *al-Mudawwana*: si pagara a su esposa manutención o vestido con o sin el decreto de un juez [por un año] y uno de los dos muriera después de un día o dos – o un mes o dos – se devolverá lo que quedara sin gastar de la añafaga de ese año. Si uno de los dos muriera pasado el mes, se considera conveniente no devolver la ropa.

Ibn al-Qāsim dijo: si hubieran pasado diez días más o menos, sería cercano [y se devolvería. Si fueran más], se seguiría lo dicho por Mālik: [que se quede con la ropa] si hubieran pasado [varios] meses [desde que se entregó].

Sahnūn añadió (*wa-qāla*): no estaría bien que le diera la ropa para que la usara tres meses y después la tuviera que devolver (...) ⁴⁸⁰.

Mālik dijo: si le diera la manutención de un año o vestido y la repudiara de forma irrevocable antes de que concluyera [este periodo], debe devolver lo que quede de la añafaga pero no la ropa si hubiera pasado [desde que se entregó] un tiempo considerable. Sahnūn ya se había negado a [que devolviera la ropa].

Muḥammad: se le pediría lo que quedara de pensión – si es que queda algo –. Si [el marido] le entregara la añafaga completa para su hijo y la ropa de ambos y el hijo muriera, si [la dación] hubiera sido reciente y [las hubiera tenido] por poco tiempo, las devolvería. Si se hubiera dado hacía mucho, entonces no.

Muḥammad: en cuanto a la ropa de la mujer, no devolvería nada y se consideraría como un regalo [legalmente] permitido. En lo que respecta a la añafaga, no hay diferencia respecto a lo dicho anteriormente: que se calcule lo que dio y el tiempo transcurrido y recupere [lo que quede].

{116} Capítulo decimoquinto

Lo que se garantiza a la divorciada [que recuperará] de lo que toma de su bolsillo para su añafaga durante el embarazo u otra [cosa]; la manutención de su hijo; la no musulmana (*al-dimmiya*) que abraza el islam estando casada con un no musulmán: ¿debería recibir la pensión durante su *'idda*?; dos zoroastras de los que uno se convierte al islam; el dueño (*al-mawlā*) que manumite [a un hombre] y [el que] se declara insolvente (*mu 'sir*) para [pagar] la añafaga

480Nota del editor. Palabra borrosa en el manuscrito. Sin embargo encontramos la misma oración sin ningún añadido después del “*bi-šay*” y una frase similar al respecto añade “*fā-laysa la-hu ajḍa-hā wa-lā šay*” *la-hu fī-hā*” ([el marido] no la tomaría de vuelta ni le correspondería [recibir] nada de [lo que pagó]) en al-Sanhūdī. *Taysir al-malik al- yalīl li-ḡam' al- šurūh wa-ḥawāšī Jalīl fī-l-fiqh al-mālikī*. Vol. 5. pp. 120-1.

Ibn al-Mawwāz: Mālik dijo: [¿qué se haría con] la mujer divorciada a la que se le paga manutención, siendo el repudio definitivo, si estuviera embarazada y tuviera un hijo de él, o [se le pagara] vestido, y se perdiera [estando en su mano?] Dijo: se la considera responsable [de reponer lo que perdió y tomarlo de su bolsillo].

Muḥammad expuso (*qāla*): [él ya hizo] lo que le correspondía, [por lo que] ella es responsable [de lo que se le entrega], aunque apareciera una prueba [de que se perdió o fue robado]. Lo que [el marido hubiera dado] para su hijo, de perderse y haber sido notificado [a las autoridades], seguiría considerándose [a ojos de la ley, que la mujer tiene la] responsabilidad [de reponerlo]. Si existiera una prueba que la eximiera de tal responsabilidad (por considerarlo un infortunio)⁴⁸¹ hacia hijo, [sólo se la exoneraría de restituirlo] si fuera el salario de lactancia, [de todo lo demás la mujer] sería la responsable; lo mismo pasaría si se [le diera] un vestido y lo desgastara antes de tiempo o le robaran la añafiga, ella sería [la única] que tendría que responsabilizarse [por ello].

Mālik dijo: lo que la repudiada definitivamente tome de su bolsillo para su añafiga de embarazo u otra [cosa], o la pensión de su hijo, sería su responsabilidad [reponerlo] si se perdiese.

Mālik continuó (*qāla*): lo que ella compró [con su dinero] que fuera para el hijo es su responsabilidad. Se la eximiría [de restituirlo] si apareciera una prueba [que dijera] “eso te corresponde [pagarlo] a tí”, con excepción de la retribución por lactancia, de la que es responsable. Lo mismo sucede con el vestido que paga ella misma [si] se deteriora antes de tiempo, es competencia de ella.

Abū Muḥammad b. Abī Zayd dijo: sé que el padre, de perderse la manutención del hijo [estando en posesión] de su madre y siendo ella pobre, se haría cargo del hijo y volvería [a entregar] lo que se perdió cuando estaba en manos de ella.

Mālik dijo en el capítulo al-Qaḍf [de *al-Mudawwana*]: si se le pagara a ella la pensión o el vestido de un año – con o sin que lo haya dictaminado un cadí – y muriera uno de los dos pasados uno o dos días; o uno o dos meses, {117} es obligatorio que lo que quede de manutención para ese año se devuelva. En lo que respecta a la ropa, no la devolvería si muriera uno de los dos después de haber pasado más de un mes [después de haberla entregado]⁴⁸².

Ibn al-Qāsim señaló (*qāla*): si [muriera o la repudiara de forma definitiva] después de diez días o similar, se considera que ha sido hace poco [y habría de devolverla]. Se toma

481 Aparece entre paréntesis en el texto. No hay nota del editor.

482 Repite lo dicho en el capítulo 14, p. 115 de la edición árabe.

como referencia lo dicho por Mālik: [se la quedaría] si hubieran pasado meses. Saḥnūn dijo: no es correcto que le dé la ropa para que se vista tres meses y después dejarla sin nada.

En el Kitāb Ibn al-Mawwāz: dijo Mālik: el cristiano (*al-naṣrānī*) que abraza el islam y está casado con una cristiana debe proporcionarle su añaſaga durante su *'idda* – estuviera embarazada o no – porque él hace prevalecer [la ley islámica y] su *'idda*, si se convierte, igual que sucede con el repudio revocable (*al-raſ'ā*). Lo citó (*wa-qāla-hu*) Aṣbag.

Se dijo de dos esposos zoroastras, cuando la mujer se convierte al islam: no tiene derecho a manutención durante el periodo de *'idda*, pero sí a vivienda.

Muḥammad dijo del cristiano cuya esposa abraza el islam: en nuestra opinión no tiene derecho a añaſaga, igual que el zoroastra cuya mujer se convierte al islam, porque no tiene derecho a repudiarla hasta que [también] se convierta. Según nuestra opinión esto es lo correcto.

Del mismo modo estimó 'Īsā, basándose en Ibn al-Qāsim, diciendo: salvo que estuviera encinta, entonces tiene derecho a añaſaga [de embarazo].

Ibn al-Mawwāz: no se le da manutención a la adúltera (*al-mulā'ana*), aunque estuviera embarazada, y tampoco heredaría si él muriera antes de que concluyera su *'idda*, [pero] tendría derecho a vivienda. Para la mujer del amo, si la repudiara, el juez dictaminaría la cantidad a pagar por el periodo de abstinencia sexual del marido (*al-īlā'*), y ella tendría derecho a recibir la añaſaga [correspondiente a] su *'idda*, así como vestido y vivienda, estuviera o no embarazada.

Ibn Ḥabīb dijo basándose en Muṭarrif e Ibn al-Māyīšūn: cuando la mujer es divorciada de manera definitiva, el marido no puede retomarla sin decírselo o sin evidenciarlo. Ella no tiene derecho a pensión hasta que vuelva con ella [de forma oficial] – como [cuando] se separan los dos por el periodo de abstinencia o el impago de la manutención – las dos heredarían [si el hombre muriese] durante su *'idda*, hubiera vuelto con ella o no. El pobre no tendría derecho a volver [con su mujer] durante su *'idda* [por su condición de pobre].

{118} Capítulo decimosexto

Acerca de la manutención del hijo, su crianza (*riḍā'*) y servicio, esté la madre divorciada o bajo la potestad (*'iṣma*) del marido, ¿tendría derecho si quisiera a dejarlo con el padre o no? ¿Qué se haría si el padre muriera? ¿Tiene derecho al salario por lactancia si ella le amamantara? ¿Le sería obligatoria la custodia (*ḥaḍāna*) [del niño]? Y lo que ello implica

Ibn al-Mawwāz dijo: Mālik mencionó (*wa-qāla*): Dios Todopoderoso dijo de las

[mujeres] repudiadas: ﴿ si la criatura que crían es vuestra, retribuidles como es debido ﴾⁴⁸³. Mālik continuó (*qāla*): no le corresponde a la madre pagar la manutención del hijo tras el divorcio y tampoco por la lactancia, salvo que se la remunerara [por ello] si quisiera.

Añadió (*qāla*): ni se le forzaría a amamantarle. Si estuviera bajo la potestad del marido – siendo éste pobre – y no tuviera con qué [pagar la añafiga] del niño y [decide] repudiarla, en ese caso [la madre] debería costear la lactancia [de su bolsillo]. Si tuviera poca leche o fuera noble, [pagaría] de su dinero [a un ama de cría] para tal fin.

Aşbag dijo: lo mismo ocurriría si muriera el padre y el hijo no tuviera bienes propios ni ella leche, entonces debería buscar a una nodriza para él. Lo mencionó Ibn al-Qāsim.

Mālik añadió (*qāla*): también la que está bajo la potestad [del marido], si no le amamanta según ella por enfermedad o porque le aquejara [algún] mal, y ni el esposo ni el hijo tuvieran dinero [pero] ella fuera rica, la lactancia de los [hijos] se toma de su dinero exclusivamente. Se haría igual si muriera el marido. Dijo: si se acordara la lactancia de su hijo durante dos años y se le terminara la leche [antes de tiempo], costearía [el pago de la nodriza] y, si no tuviera dinero, el padre correría con el gasto, por el que tendría derecho a devolución. Esto se ha tomado de Ibn al-Qāsim, ‘Abd al-Malik, Ibn ‘Abd al-Ḥakam y Aşbag.

{119} Mālik dijo: el padre debe dar a la repudiada definitivamente la remuneración por lactancia y lo que precisara el niño, de paños, aceite y aquello que necesitara. Añadió (*qāla*): si empezara a ingerir [algo que no fuera leche], el padre debe reflejar [el gasto extra] en la remuneración por lactancia.

Ibn al-Qāsim mencionó (*wa-qāla*) en *al-Dimyāṭiyya*, de quien repudia a su esposa y tiene con ella un hijo: si [el marido] fuera rico, debería proporcionarle servicio y vivienda para él y para ella.

Yaḥyà b. ‘Umar dijo: es decir, a la familia (*ḡamāyim*).

Ibn al-Qāsim añadió (*wa-qāla*) también, de quien repudia a su esposa con quien tiene dos hijos: no debe proporcionarles más que la manutención, no le corresponde sufragar el arrendamiento de vivienda de los dos.

Saḥnūn añadió (*wa-qāla*) de la repudiada definitivamente: tiene derecho a que el esposo costee el alquiler de una casa para ella [según pueda] y que ella pague la cantidad que le corresponda del arrendamiento. Se preguntó: ¿pagaría [el marido únicamente] la mitad? Respondió: [pagará] según el esfuerzo [económico que le suponga].

Ibn Wahb continuó (*wa-qāla*): no debe costearle la vivienda ni [pagar] al servicio, tal como indicó Abū Bakr acerca de ‘Umar b. al-Jaṭṭāb – que Dios les tenga en su gloria –

483Corán 65:6.

[diciendo que] él pagaría la añafiga a la abuela [pues] ésta es su responsabilidad.

En *al-Mudawwana* igualmente: Ibn Wahb basándose en Yaḥyà b. Ayyūb, tomado de al-Muṭnà b. al-Šabbāḥ, que a su vez lo narró de ‘Amr b. Šu‘ayb que lo relató de su padre, y él a su vez de ‘Abd Allāh b. ‘Amr b. {120} al-‘Āš [dijo] que al Mensajero de Dios – la paz sea con él – llegó una mujer y le dijo: mi vientre fue una bolsa protectora para él, mis pechos le alimentaron y mi techo le protegió. Ahora su padre me ha repudiado y desea apartarle de mí. Le dijo entonces el Mensajero de Dios, Dios salve y guarde: ((Tú tienes más derecho sobre él mientras no te vuelvas a casar))⁴⁸⁴.

‘Amr b. Šu‘ayb dijo: Abū Bakr al-Šiddīq dictaminó de ‘Āšim acerca de ‘Umar b. al-Jaṭṭāb – que Dios tenga en su gloria – que su madre es quien tiene más derecho [a la custodia de] él mientras no [se vuelva a casar]⁴⁸⁵.

Se le preguntó a Ašhab por quien repudia a su esposa con quien tiene un hijo. ¿Le sería obligatorio [al padre] pagar por el arrendamiento de la vivienda del hijo? Respondió: sí. Esto lo dijo Ibn al-Qāsim.

Ibn al-Qāsim dijo: si no tuviera con qué pagar a su hijo [la manutención] pero sí [pudiera proveerlo de] vivienda; si quedara un excedente (*fadl*) [la pagaría], si no, no le corresponde costear la añafiga. Si [la mujer] estuviera dando el pecho y embarazada a la vez, tiene derecho a [percibir] la retribución de embarazo junto con la de lactancia. Si resultara no estar embarazada, sólo [se le daría] la pensión por lactancia.

{121} Muḥammad: si [la mujer] que está bajo la potestad [del marido] enfermara, éste tiene la obligación de contratar a quien amamante al hijo hasta que se recupere su madre y pueda volver a tomar la leche [materna].

A Abū ‘Umar al-Išbīlī se le preguntó [qué hacer] con la retribución por lactancia si el padre alegara que la está pagando pero la madre lo negara.

Respondió (*fa-qāla*): lo que debe hacer es regular las compensaciones. Dios el altísimo dijo: ﴿si la criatura que amamantan es vuestra, retribuidles como es debido﴾⁴⁸⁶. La compensación por lactancia es de entre tres y diez dírham al mes, es decir, de curso legal (*kayl*)⁴⁸⁷.

Y mencionó basándose en Ibn Ḥabīb, que había dicho: la retribución por lactancia será

484Abū Dāwud. *Sunan...* Vol. 3 p. 80. Hadiz 2276.

485Adición del editor que toma la palabra de *al-Mudawwana*.

486Corán 65:6.

487La medida *kayl* del dírham es aquella estipulada de curso legal en Medina durante la época del Profeta. Así, un dírham *kayl* equivaldría a 50.40 granos de cebada. El dírham de plata andalusí, al menos en el siglo X, pesaría unos 36 granos según menciona Ibn ‘Atīyya y recoge Joaquín Vallvé. “Notas de Metrología Hispano-Árabe III. Pesos y monedas” en *Al-Qanṭara* 5. 1-2 (1984) pp. 147-68.

menor [en cantidad] que con lo que la madre vive [de manutención].

Ibn al-Māyīshūn añadió (*wa-qāla*) de la repudiada definitivamente: que se le asignen para la lactancia del hijo cinco dírham al mes, es decir, de curso legal. Si el hijo cumpliera un año y medio y [empezara a] comer alimentos [sólidos], que [la madre] pida la añafaga al padre para él de cinco dírham. Esta es su obligación.

Abū Muḥammad b. Abī Zayd – que Dios tenga piedad de él – dijo: en el Kitāb ‘Abd Allāh Ibn Masrūr: reflexioné sobre lo que ‘Alī b. Ziyād relató basándose en Mālik, acerca de lo que ella le pide al esposo que pague [estando bajo su potestad] o [si] {122} la hubiera repudiado. Ella está amamantando a su hijo y continúa haciéndolo hasta destetarlo⁴⁸⁸, [momento en el que] pide la retribución [por lactancia].

Añadió (*fa-qāla*): si ella tomara esta [retribución del dinero de él] porque el esposo está desaparecido, del reparto de su herencia desde su muerte o por desaparición del tutor testamentario (*waṣī*), se le haría jurar por Dios que dio el pecho con la [única] intención de [reclamar] la retribución por lactancia [y después], [de ser así], se le daría. Pero si se encontrara en situación de anulación (*al-ibtāl*) [del matrimonio] y abandono, no tendría derecho a nada.

Ibn Wahb transmitió, basándose en Mālik: el padre que repudia a su mujer y le entrega la retribución [por lactancia] a la nodriza de su hijo sin ser la madre la que lo haga, está en su derecho. Si la madre aceptara dar el pecho bajo las mismas condiciones (*bi-miṭli-hi*) [tendría prioridad mientras no se volviera a casar].

Dijo: si encontrara quien lo hiciera gratis, [también] tendría derecho a ello, [y la madre volvería a tener prioridad de hacerlo] si le amamantara sin pedir retribución (*bāṭil*).

Ibn Ḥabīb añadió (*wa-qāla*), basándose en Mālik, según transmitió Ibn Wahb: los tutores legales (*al-awliyā’*) están para esto. Si el padre muriera y el hijo tuviera bienes propios, encontrarían [a quien le diera el pecho], bien la madre o [alguien que lo hiciera] gratis. Están en su derecho, [teniendo preferencia] la madre de hacerlo en las mismas condiciones. Del mismo modo [el hijo] es responsabilidad de la madre desde el divorcio, [por lo que] si [lo hiciera] sin retribución como [la nodriza a quien] ellos encontraron, [le amamantaría] y, si no, le dejaría [para que lo hiciera la otra mujer]. Si no estuviera de acuerdo [en que alguien] que no fuera ella [le diera el pecho], volvería a amamantarle sin recibir retribución o recibiendo lo que ellos estimaran [oportuno].

488El periodo de lactancia lo fija el Corán 2:233 ﴿Las madres amamantarán a sus hijos durante dos años completos si desea que la lactancia sea completa. El padre debe sustentarlas y vestirlas conforme al uso. A nadie se le pedirá sino según sus posibilidades﴾.

Mālik dijo: si el padre quisiera coger al hijo para que lo amamantara su esclava y no fuera rico, podría hacerlo. Si no, [la madre] tendría derecho a una retribución similar y más derecho [sobre su vástago].

Muḥammad puntualizó (*qāla*): basándome en Ibn al-Qāsim digo: el hombre rico que encuentra quien amamante gratis o sin una retribución [a su hijo], no podría hacerlo⁴⁸⁹. Le corresponde a la madre dar el pecho [a su hijo] por una cantidad similar a la que él hubiera pagado a otra persona que le amamantara.

{123} Muḥammad dijo: si [el marido] fuera rico y encontrara a quien diera el pecho gratis o sin retribución [al hijo], la madre tendría derecho a tomar la totalidad de la retribución [por lactancia]. Este es mi parecer sobre lo mencionado por Mālik [anteriormente].

Transmitió basándose en él que ella no tomaría más [retribución] que la que se le dé. La primera [referencia] es la mejor opción [como] dijo Dios todopoderoso y bendito: ﴿Si la criatura que amamantan es vuestra, retribuidles como es debido﴾. Si le amamantara otra [persona] sería de mutuo consentimiento, como dijo El Altísimo: ﴿Si queréis tomar a una nodriza para vuestros hijos, no hacéis mal, siempre que paguéis lo acordado conforme al uso﴾⁴⁹⁰.

Mālik dijo: si el padre no tuviera riqueza, que lo haga, salvo que la madre le diera el pecho gratis o por la retribución que el padre pudiera proporcionarle.

Basándose en Aṣḥab dijo: y sin que le supusiera al padre ningún perjuicio.

Mālik añadió (*qāla*) de lo dicho por El Altísimo: ﴿un deber semejante incumbe al heredero﴾⁴⁹¹, retomando lo mencionado sobre la equidad (*al-inṣāf*).

Zayd b. Aslam dijo: si [el padre o el hijo] no tuviera ingresos y no encontrara a quien le amamantara no se le alejaría de [su madre] y, si ella quisiera, le daría el pecho. Según [lo dicho en el Corán, esta labor] es obligación de los herederos, es decir, del tutor testamentario del fallecido.

Ibn Wahb dijo: Rabīʿa señaló (*qāla*): si [la mujer] quisiera volver a casarse y dejara al hijo con el tío paterno o el albacea del padre (y el hijo no tuviera bienes propios)⁴⁹², ella tendría derecho a amamantarlo⁴⁹³.

489Se seguiría lo mencionado en el Corán anteriormente.

490Corán. 2:233

491Corán. 2:233

492Adición del editor. Modifica ligeramente el manuscrito por un error probablemente del escriba.

493Esto contradiría lo dicho por el Profeta anteriormente, que la mujer tendría la custodia mientras no se volviera a casar. Considero que, en el hadiz, se estima que el marido tiene bienes – o el hijo – y, por tanto, se podría pagar a una nodriza – o encontrar a una que le amamantara gratis. En este caso concreto, en el que el padre ha muerto y el hijo no tiene ningún ingreso o bienes con los que proveerle de una nodriza o alguien que

{124} Muḥammad dijo: Mālik opinó (*qāla*): prefiero que ella no tenga ese derecho, [especialmente] si el hijo tuviera bienes y aceptara [amamantarle] otra persona.

Ibn Wahb dijo: también Rabīʿa era de la [misma opinión].

Muḥammad continuó (*qāla*): si no aceptara a quedarse con el hijo otra persona, [la madre] le mantendría mientras fuera menor. De igual modo, si no tuviera bienes con los que pagar el alquiler [de la vivienda] de él, podría hacerse con el dinero de ella, teniendo que estar de acuerdo con eso otra persona [de la familia del padre].

Muḥammad dijo: tiene derecho a casarse de nuevo una vez concluya su *'idda* si quisiera y dejar de amamantar [al niño] por propia voluntad, con excepción de si el padre fuera pobre o muriera y el niño no tuviera bienes [propios]. Quiso decir Muḥammad: en ese caso la lactancia se convierte en una obligación de la madre, se casara de nuevo o no. Dijo: quien pide de los dos padres que se le destete antes de los dos años, no tiene derecho a ello salvo bajo el mutuo consentimiento de ambos [progenitores] y la mutua consulta, sin que [esta decisión] causara perjuicio al niño. Si el marido pidiera separarlo de su madre para que lo amamantara otra persona, y dijera: “si ella le da el pecho que alargue su *'idda*”, podría hacerlo, cuando el menor no acepte (*talaba*) [otro pecho] que no fuera el de su madre.

Mālik dijo: si la mujer se volviera a casar teniendo un hijo menor [de un matrimonio anterior], se le entregará a su tío paterno o al albacea del padre de él. [Si] el joven no tuviera bienes, (aunque éste fuera un derecho de ella)⁴⁹⁴, el hijo pasaría a formar parte de los huérfanos musulmanes y le corresponde lo mismo que a éstos. El tutor legal uterino (*raḥim*) [iría] antes que la madre [para su tutela]. El padre no tendría obligación de pagar la manutención a sus progenitores si fueran ricos.

{125} Ibn al-Qāsim dijo: si la divorciada [definitivamente] estuviera dispuesta a amamantar al hijo, el padre pagaría por esto. [Si] la madre pidiera que otra persona fuera la nodriza (*ẓi'r*), podría hacerlo si quien le diera el pecho perteneciera a la familia del [marido]. Si no lo fuera, no se le permitiría⁴⁹⁵. Al padre no se le obligará a arrendar [otra vivienda] si [la nodriza] estuviera con [el niño] en casa de su madre.

Aṣḥab añadió (*qāla*): de haber un salario [por lactancia] éste se le daría a la madre [como menciona Ibn al-Qāsim]. Si [al padre] le resultara [un gasto] excesivo, no se le daría. Si fuera rico, sería su obligación y habría de tratar con benevolencia a la madre [de su hijo], [algo en lo que] se [haría especial] hincapié. Dijo: si [en su familia] no hubiera una mujer que

lo haga gratis, la responsabilidad de amamantamiento vuelve a la madre, aunque en este caso no recibiría ninguna retribución por hacerlo, como ya señala Rachid El Hour en su artículo “Algunas reflexiones sobre la custodia en la escuela Mālikī” en *MEAH, Sección árabe-islam* 53 (2004) pp. 152-3.

494Ligera modificación del editor respecto al manuscrito original.

495Muy probablemente para evitar lazos de parentesco por lactancia.

amamantara (*gayl*), no habría de pagar [dicha retribución a la madre].

Muḥammad dijo: el padre está en su derecho [de optar por esto último], fuera rico o no.

Aṣḥab continuó (*qāla*): esto es lo que se deduce (*al-qiyās*) [como apropiado pero] lo primero – [que sea la madre quien le amamante y quien reciba una retribución por ello] – es lo que se considera preferente (*istiḥsān*).

Ibn Saḥnūn añadió (*wa-qāla*), basándose en su padre: si el padre encontrara a una persona que amamantara [a su hijo] gratuitamente y la madre dijera: “yo le alimento en mi casa y le doy el pecho noche y día. Nadie se interpondrá entre mi hijo y yo”. Continuó (*qāla*): [entonces la madre] tiene [todo] el derecho a ello.

Aṣḥab dijo: le pregunté (*qultu*) a Mālik: el marido que repudia a su mujer, ¿puede llevarse al hijo lactante desde el momento [en que la ha divorciado]?

Respondió (*qāla*): no, hasta que encuentre quien le dé el pecho.

Ibn al-Qāsim dijo, basándose en Mālik: si uno de los dos padres se convirtiera al islam, el hijo ha de recibir por parte de su padre la manutención desde que está en el vientre [de la madre] y después de haber sido amamantado. Esta es su obligación como padre.

Muḥammad siguió (*qāla*): si el esposo muriera, la madre destetaría al hijo después de los dos años, [pero] no estaría obligada a [darle] una pensión ni de alimento ni de ropa, aunque muriera de hambre. Igual con lo que [el niño] necesitara de manutención desde su lactancia. Y si necesitara ayuda, que se le dé dinero.

{126} Mālik dijo: no me gusta que a ella se le deje de dar la añafaga. Añadió (*qāla*): si la madre tuviera otro [tipo] de necesidad y tuviera la custodia de [los hijos], que se le provea con [una cantidad de] dinero [de los hijos] que resultara suficiente. Si la madre tuviera un sirviente pero no tuviera dinero, ¿tendrían que pagárselo y después [reclamar que] se le devolviera [la cantidad prestada] a quien la entregó (*mālik*)? Respondió: No, salvo que [para esa persona] fuera una necesidad [recuperarlo].

Ibn al-Qāsim basándose en Mālik relató en *al-'Uṭbiyya*: ella les cuidaría y administraría sus asuntos pero no comería [del dinero] de [los hijos] salvo que tuviera necesidad.

Mālik dijo: si el padre muriera y nombrara a un tutor testamentario que diera a la madre el dinero de los hijos, no lo utilizaría para sí aunque fuera pobre. Si no [tuviera con qué mantenerlos] no habría de pagarles ella misma la pensión y aquello que hubiera dado [de su bolsillo] antes de recibir la añafaga [de manos del albacea] no se le devolvería. No importa que junte su dinero con el de ellos, de sobrar [algo]. Mālik dijo [lo siguiente]: el albacea puede mezclar la pensión del huérfano con su comida, si sobrara. Si no, no me parece correcto [que se haga].

Muḥammad transmitió (*qāla*): Ašhab relató, basándose en Mālik: la madre que tiene un sirviente y coge dinero del hijo para ella y su criado, aunque fuera rica, podría hacerlo si este servicio le fuera beneficioso en términos de la custodia del niño. Pero si [los bienes del hijo] se destinan a que el criado sirva a su madre, entonces no han de usarlos.

Mālik también dijo: [al albacea] le corresponde pagar a la madre [por la custodia] de la hija con el dinero de ésta. ¿Si la cuidara [con dinero de su propio bolsillo] se le devolvería? Respondió (*fa-qāla*): no, salvo que lo necesitara.

Ibn al-Qāsim dijo en *al-'Utbiyya*: si la divorciada se volviera a casar, dejaría al hijo con el padre, y sería su obligación correr con los gastos de lactancia [de su hijo] si no encontrara a quien le amamantara gratis. Si la abuela quisiera hacerse cargo, lo haría sin [recibir dinero] por ello, aunque fuera pobre. Ya se dijo: el pariente no obtendrá [retribución] alguna.

{127} Capítulo decimoséptimo

Lo que es obligación del hombre en lo que respecta a la añafaga de su hijo

Mālik dijo: es obligación del hombre pagar manutención a su propio hijo. [La de] los [hijos] varones [ha de darse] hasta que alcancen la pubertad y tengan uso de razón (*al-'uqūl*)⁴⁹⁶.

Ibn al-Qāsim continuó: a las mujeres [ha de dárseles] hasta que se casen y los esposos consuman el matrimonio con ellas. Si el esposo la repudiara tras la consumación, no tendría derecho a recibir manutención por su parte. [Se haría] lo mismo si él muriera.

Mālik dijo: el padre no dejaría de pagar la pensión del joven púber si estuviera enfermo (*saqīm*), fuera ciego, sufriera una afección crónica (*zamāna*) o tuviera la peste (*balā'*) y no pudiera ganarse la vida.

Añadió (*qāla*): si el esposo, al consumir con una [mujer] virgen, [observa que] padece un mal crónico, que la repudie. La añafaga [en adelante] le corresponde al padre, como la de la menor que es repudiada tras la consumación y antes de la menstruación⁴⁹⁷.

Ibn Wahb continuó (*wa-qāla*): el padre no ha de mantener al hijo púber que es ciego

⁴⁹⁶La mayoría de edad – *bālig* – es una de las condiciones de la plena capacidad legal y está determinada por la madurez física. El mayor de edad cuerdo, *'āqil*, con responsabilidad plena – es decir, obligado a cumplir con los deberes religiosos – es responsable en derecho penal. Aunque esta mayoría no conlleva que tenga la capacidad de disponer de sus propios bienes, puesto que tiene que verse acompañada de sensatez (*rušd*). En Maíllo Salgado. *Diccionario...* p. 50. Para más información véase: Arcas Campoy, M. “Tiempos y espacios de la mujer en el derecho islámico (Doctrina Mālikí).” En M.I. Calero Secall (ed). *Mujeres y Sociedad Islámica: Una Visión Plural*. Tenerife: Universidad de la Laguna, 2006. pp. 67-90; Vidal-Castro, F. “El tratamiento de la infancia y los derechos del niño en el sistema legal de al-Andalus y el derecho mālikí”. *Anaquel de Estudios Árabes*, 27 (2016). pp. 201-38; Zomeño, A. (2004). “En los límites de la juventud. Niñez, pubertad y madurez en el derecho islámico medieval”, *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série* 34 (2004) pp. 85-98.

⁴⁹⁷Hace aquí referencia al capítulo primero.

(*a'mà*), sufre una enfermedad crónica (*mubtalà*) o que no puede caminar (*maksūr*), pues todo [hombre] púber debe mantenerse a sí mismo.

Aṣḥab dijo: solo si este padecimiento crónico ocurriera después de la pubertad.

Mālik siguió (*qāla*): el hombre insolvente puede tomar dinero de la añafaga del hijo para pagar el arriendo [de la vivienda], siempre que no hayan pasado dos años desde que tuvo [las primeras] poluciones nocturnas (*iḥtilām*).

Aṣḥab añadió (*qāla*): si lo hiciera, no podría continuar [utilizándolo] más allá de cuando [el hijo] tenga poluciones nocturnas.

{128} Mālik dijo: si el padre fuera rico, no tendría derecho a utilizar [la añafaga de su hijo] bajo ninguna circunstancia, [ni] a que éste le mantuviera. Tampoco es obligación de los abuelos pagar la pensión al hijo de sus hijos, como tampoco lo es [para los nietos] mantener a sus abuelos. La mujer no ha de darle añafaga al hijo, aunque fuera rica y el hijo no tuviera bienes propios. Al padre musulmán le es obligatorio pagar la manutención de sus hijas no musulmanas (*al-kuffār*) hasta que se casen. Esto si el padre [de otra religión] se convirtiera [al islam] y sus hijas hubieran crecido y elegido ser incrédulas. Si tuviera una hija, no tendría derecho a [recibir más] bienes que un sirviente, si lo necesitara. [El padre] se haría cargo de su añafaga y la de su criado. He aquí [las palabras de] Mālik: le dijo al padre: “o pagas la manutención al sirviente o lo vendes [pero] no has de dejarlo sin su pensión”.

{129} Capítulo decimoctavo

Lo relativo a la manutención del esclavo para con sus hijos libres y su periodo de lactancia. La añafaga del hijo para con sus padres y las mujeres de éstos. La pensión de [los padres] para con sus [hijos] y sus esposas. Si [el hijo] tuviera dinero [y los padres o el tutor legal] decidieran invertirlo (*wa-tarwīḡu-hum*)⁴⁹⁸ en beneficio propio (*la-hum*) y la gestión [de ese capital]. [Lo que se ha de hacer] si [el hijo] muriera dejando o no testamento de dicha contabilidad

Ḥabīb le preguntó a Saḥnūn sobre los artesanos (*ṣunnā'*) que tienen – o no – una deuda pero no disponen de bienes para pagarla, salvo su trabajo manual ¿sería su obligación darle añafaga a los hijos de la mujer de la que se separó?

Respondió (*qāla*): dejaría de tener derecho a su propia añafaga y de dársela a la mujer. De quedar algo, sería para los gastos del hijo. Si no fuera así, no les mantendría. En lo que respecta a la deuda, se le permitiría trabajar [para poder pagar] de su trabajo su comida y la de

498El editor del texto árabe en lugar de esta palabra utiliza *tazwīḡu-hum la-hum*, lo cual no tiene mucho sentido si se analiza el contenido del capítulo, como se verá a continuación. Se toma pues la palabra que menciona Velazquez Basanta al enumerar los capítulos del *Kitāb al-Nafaqāt*, en la *BA*, p. 158.

su familia. Los acreedores recibirán el excedente [que produzca su trabajo]. Se dijo: la cantidad de un mes o similar. Se recoge en el Kitāb Ibn Saḥnūn.

‘Abd al-Malik dijo: si el hombre tuviera [a su cargo] a su mujer, su madre o padre [y un hijo]⁴⁹⁹ y no tuviera [dinero] más que para su propia añaſaga y una persona más, su mujer iría primero; después su padre, su madre y [por último] su hijo.

Y continuó: ya se dijo, la pensión de la mujer le es obligatoria, fuera rica o pobre. Sin ésta no se le permite [casarse con ella]. Algo que no ocurre con la añaſaga de su padre o madre o de su hijo.

{130} Dijo: [la añaſaga] es [un derecho] de la esposa una vez que se consuma [el matrimonio] o cuando la autoridad la designa – si quisiera que se le entregara antes de la consumación –. [Como ves], es algo indispensable [en toda unión conyugal] desde el principio. Aunque el padre debe (...) ⁵⁰⁰ y porque el padre tiene derecho [a proporcionar la añaſaga] en la medida de su capacidad. Su riqueza se [estima] según lo que posea. No le es obligatorio [dar la manutención a ningún otro miembro de la familia, pudiendo] (hacer *kaffāra*) ⁵⁰¹ o costearlo de su bolsillo. Respecto a la esposa, [o] reúne una pensión que le sea suficiente o [la autoridad] sentenciará que se separen. Es un derecho de la mujer como los [del resto] de las personas. Igual que la dote es una condición indispensable [para el matrimonio] que se le entregue a la mujer. Si no fuera necesario [darle alojamiento] porque la mujer no [vive] en casa del marido, se le seguirían dando la añaſaga y la dote por el importe acordado y por el que se cerró en la compra-venta (*ištirā-hā*). Si tuviera cuatro mujeres, en lo que respecta a la pensión, éstas tendrían preferencia con respecto a su madre, su padre y su hijo – si no quedara excedente –.

Ismā‘īl al-Qāḍī dijo sobre el hijo pequeño que vive con los padres: ‘Abd al-Malik menciona en el Kitāb al-Ruhūn: los menores que estén al cuidado de su padre tienen preferencia [a la hora de recibir] la manutención sobre sus abuelos [paternos].

Muḥammad: Mālik dijo: el esclavo no ha de proveer añaſaga para sus hijos libres o esclavos (*al-mamālīk*), ni [retribución por] lactancia. Éstas son responsabilidad de su amo. Los esclavos manumitidos (*mukātibīn*) han de costear la pensión [de sus hijos] en el momento de [firmar] el contrato de manumisión (*kitāba*), {131} los *mukātibīn*, por su condición de libertos, no tienen obligación de pagar la manutención a sus hijos esclavos, [esto le corresponde al amo]. Sólo sería su responsabilidad si el hijo fuera manumitido antes de la pubertad y, [respecto a la hija] esclava, si lo fuera antes del matrimonio. Lo mismo dijo Ibn

499Añadido del editor tras cotejar el pasaje en el *Kitāb Zahrat al-Rawḍ*... p. 75.

500Palabra o fragmento perdido del manuscrito no indicado por el editor.

501El editor lo cita así en el texto pero no explica si esta adición es suya o de otro autor.

al-Qāsim basándose en Mālik.

Ibn al-Mawwāz contó (*qāla*): Ibn al-Qāsim transmitió (*qāla*): Mālik dijo: si el marido de la madre fuera insolvente, la añafiga de ésta ha de dársela el hijo [púber]. No se precisa que el hijo diga: “[la pago] hasta que el marido se divorcie de ella”. Continuó: el pago de la pensión del hijo le corresponde a su padre y a su madre [mientras éste] sea menor.

Se oyó decir a Ašhab: si [el hijo] fuera rico y pudiera [cubrir la añafiga de la madre] fácilmente, que [le diera] lo que estimara [oportuno]. Si el padre estuviera casado y quien aportara [en casa] fuera la mujer, ¿qué le corresponde [pagar] al [joven]? [Respondió:] si el hijo estuviera ausente o no tuviera dinero en efectivo, los padres no han de tomarlo prestado [sin su permiso]. Sólo estaría obligado a pagar la añafiga de la mujer [del padre distinta de su madre] si lo decretara un juez.

Ibn al-Qāsim dijo en *al-Mudawwana*: el hombre sólo ha de cubrir [la pensión] de su mujer, [y, si tuviera suficiente dinero,] la de su padre o su *umm al-walad*. El sirviente ha de pagar la pensión de su esposa. Añadió: pagará por lo que necesiten [todas] las mujeres, si no le bastara con una.

Al-Mugīra dijo: no tiene obligación de pagar [de su dinero la pensión de] la mujer de su padre, salvo que quisiera [hacerlo].

Mālik añadió (*wa-qāla*) en *al-Muġtaṣar*: [el hijo] no ha de dar pensión [alguna] a la mujer de su padre. Siguió: si el padre tomara en segundas nupcias a quien quisiera, sería su obligación cubrir la manutención del hijo [menor] y de la [nueva] esposa.

{132} ʿĪsā dijo: la añafiga de los padres es una obligación de los hijos, de hombres y mujeres, pequeños y mayores por igual, según puedan y según su poder adquisitivo. Que yo sepa los insolventes están exentos de ello.

En el Kitāb Abī l-Faraġ: el padre que tiene [varios] hijos ha de darles la añafiga por separado y a cada uno por igual. Si [sólo pudiera dársela] a algunos de ellos, dejaría de serle obligatoria para todos. [Cada hijo] ha de recibirla, siendo esta su obligación [como padre]. Muḥammad había indicado que le había de [pagar] a cada uno según su riqueza y su capacidad.

Muṭarrif añadió (*wa-qāla*): si los hijos fueran pequeños, sus padres han de darle la pensión, [siendo la de] un varón equivalente a la de dos hembras⁵⁰².

ʿAbd al-Malik dijo: se preguntó sobre lo que el hijo ha de dar de manutención a su padre y su madre – si tuvieran necesidad – pero no tuviera solvencia suficiente para ello. ¿Cómo harían si tuvieran varios hijos – varones y hembras – y, de entre ellos, [uno] tuviera solvencia,

502Corán 4:11 ﴿Que la porción del varón equivalga a la de dos hembras﴾.

[otro] estuviera desamparado, y [otro] de ellos fuera un artesano que solo posee [lo que produce con] su trabajo.

Respondió (*fa-qāla*): de lo que has mencionado, si el menor de ellos tuviera bienes y pudiera, se haría cargo él solo (*infarad*) de sus padres o de uno de ellos. Sería indispensable que les mantuviera a ambos o a uno de los dos, convirtiéndose en su obligación lo que [normalmente] ha de hacer el mayor [de los hijos] que tiene solvencia económica. [En el caso de los tres hijos arriba mencionado] habrían de proveer la pensión de sus padres por igual según lo que éstos precisaran. La obligación es la misma para el rico que para el artesano y para el que sólo tiene para mantenerse a sí mismo. [Todos] han de darle la pensión a los [padres]. No se cargará al rico [con toda la responsabilidad] por cuestión de su riqueza y porque el artesano no tenga más que para pagar su propia manutención y la de sus hijos. Si [los padres] sólo hubieran tenido un hijo, [éste] habría de costear la añafiga de sus [progenitores]. Si hubiera [algún tipo de] excedente después de cubrir sus gastos, lo que quedara sería para ellos.

Dijo: si el artesano sólo pudiera mantenerse a sí mismo, no se le obligaría a nada y sería como si no existiera.

{133} Mencionó (*qāla*): si [el artesano] generara un excedente de su manutención, que dé esta cantidad como pensión a uno de los padres o [les entregue] un poco menos del [total del remanente]. Dijo: no está obligado a pagar más de lo que pueda. El resto de lo que [los padres] precisen le corresponde a sus hermanos.

‘Isā dijo en *al-Mabsūt*: para la mujer [también] es [obligatorio] que mantenga a sus padres y les proporcione vestido – sea virgen o esté casada. Aunque [esto] superara su tercio de libre disposición, el marido no podría prohibírselo. [Si] un año de [estos]⁵⁰³ gastos superara la cantidad de un año que el marido le entrega [como manutención], y que [la autoridad]⁵⁰⁴ [considera] que es más de su tercio, se considera que es lo que ha de hacer, aunque [ella misma] aborreciera [asumir] ese gasto. La menor y la virgen no han de considerarlo como obligatorio. [De hacerlo], [la cantidad aportada] por las dos no puede superar [el tercio] establecido como suyo.

Dijo: si el padre tuviera una casa, un huerto, una tienda, una esclava para cohabitar con ella o que le proporcionara servicio, un animal de carga y ropas para vestir [a la esclava], el hijo ha de correr con el gasto, aunque [todo lo mencionado] perteneciera [al padre] y a [su vástago] no le fueran de utilidad. El hijo debe mantener al padre y a su cónyuge, aunque no

503Palabra borrosa en el manuscrito. Nota del editor. Se reconstruye tras haber encontrado el mismo pasaje en el *Kitāb al-Aḥkām*. Ibn Ḥabīb. *Kitāb al-Aḥkām*. Doha: Wizāra al-Awqāf wa-l-Šu’ūn al-Islāmiyya, 2014. p. 217.

504Se incluye *al-qaḏā’*, tal como aparece en el *Kitāb al-Aḥkām*. *Vid supra*. p. 217.

fuera su madre, y también se encargaría de [pagar al servicio] que tuviera su padre. Si [el hijo] tuviera una mujer, se dijo: que pague a su madre si tuviera un marido que fuera pobre. Continuó: no ha de mantener al marido de su madre. Es obligación [del hijo] atender a su madre igual que hace con su padre y proporcionarle vivienda si no tuviera donde vivir.

Ibn al-Mawwāz: Mālik indicó (*qāla*): si el padre mantuviera a su hijo en la casa [paterna] y éste tuviera bienes en posesión del padre o de otra persona, deben devolvérselos. Si el padre muriera antes de que se le dieran y los herederos quisieran reclamarle la pensión [que el padre le pagó] cuando disponía de bienes [propios], [podrían hacerlo], hubiera o no apuntado el padre lo que gastó [en el hijo].

{134} Mālik dijo: si los bienes del hijo fueran dinero en efectivo y lo tuviera a su disposición, que lo tome. Si no lo hace, los herederos no le reclamarían nada, aunque el padre hubiera dejado por escrito [lo que gastó], salvo que se le hubiera legado. Esto es lo concerniente a los padres que mantienen a [sus] hijos aunque tuvieran bienes [propios]. Continuó: si los bienes del hijo fueran ofertables (*'urūḍ^{an}*) o animales, los herederos han de pedirle cuentas al hijo [por lo que utilizó del dinero del padre] si éste lo hubiera dejado por escrito. Esto se le oyó decir a Ibn al-Qāsim.

Ibn al-Qāsim añadió (*qāla*): es lo más correcto que escuché.

Se transmitió basándose en 'Īsà: si los bienes del hijo fueran ofertables, que el padre le mantenga con ellos. Sobre el enfermo se dijo: no se le pedirían cuentas. Esta forma de aplicar [la ley] es lícita. El heredero no [diría nada sobre] el testamento, porque se redactó cuando estaba sano.

Ibn al-Mawwāz dijo: Mālik también añadió: podrían pedirle cuentas si los bienes fueran ofertables y no estuvieran mencionados en el escrito o no hubiera ningún escrito. Se le pedirían cuentas siempre por el valor de [esos bienes ofertables].

Ašhab siguió: considero que se le deben pedir cuentas del dinero en efectivo aunque el padre hubiera dispuesto en el testamento que no se hiciera diciendo (*wa-qāla*): “porque yo soy quien le mantiene de mi dinero”. Esto no se haría.

Ašbag continuó (*wa-qāla*): me parece más correcto que le pidan cuentas tras la muerte de él una vez confirmada la validez [del escrito]: “no le pidáis cuentas a él” o dijera: “yo le mantuve de mi dinero para que él tuviera más”. Si esto lo hubiera dicho el enfermo, [y se corroborara], sería lícito y lo dispuesto en el testamento se aplicaría.

Ibn Ḥabīb añadió (*wa-qāla*) basándose en Ašbag: ¿[qué se haría] si [el hombre] mantuviera a su hijo pequeño de su dinero y [a su vez] guardara (*bi-yadi-hi*) el dinero [del hijo]? Si fuera rico y se encontrara que tenían este acuerdo (*maṣrūr^{an}*) [entre ellos], sus

hermanos no le reclamarían [nada] por la manutención – salvo que el padre [así] lo hubiera indicado en el testamento –.

{135} ‘Īsà y Abū Zayd dijeron en *al-‘Utbiyya* basándose en Ibn al-Qāsim: [los hermanos] no le reclamarían [nada], lo hubiera indicado el padre en el testamento o no.

Ibn Ḥabīb dijo: Aṣḡab mencionó (*qāla*): si los bienes del menor fueran ofertables, se le pedirían cuentas por la pensión [obtenida] desde el día en que los tomó en posesión. Añadió (*qāla*): si fuera rico y el padre hubiera dejado constancia [de esos bienes y lo que gastó en la manutención], calcularía [el total] y se quedaría con la parte (*bi-manzila*) correspondiente. Dijo: si el padre le hubiera entregado (*adjala-hu*) un dinero propio y no lo hubiera registrado pero se supiera que existe (*aṣḡa-hu*)⁵⁰⁵, [el procedimiento] se trataría igual que el [caso] del bien ofertable: [los herederos] le reclamarían al hijo lo que [el padre le daba] de añafaga, aunque tuvieran un acuerdo y se hubiera dejado constancia de ello. [Si] quisieran le reclamarían [lo que usó del dinero del padre] desde que [empezó a] vivir con él o desde que se incluyó en el testamento. Dijo: si fueran bienes ofertables que existen (*qā’imatan*) o [fuera dinero] en efectivo, se le haría pagar si [el padre] no hubiera explicitado [lo contrario]. Si en el testamento hubiera dispuesto que no han de reclamarle [nada por lo que se le dio de] pensión, [se seguiría su voluntad].

Ibn al-Qāsim añadió (*fa-qāla*): no se le reclamaría [nada]. [Se actuaría] igual que quien tiene algo y lo da legítimamente (*fī l-ṣiḡḡa*).

Aṣḡab dijo: es como el testamento: [los herederos] tendrían derecho a reclamarle [lo que utilizó del dinero del padre] salvo que [el contenido] del testamento se considere lícito [y le exima de hacerlo].

Lo dicho por Ibn al-Qāsim lo repitió (*qāla*) Ibn Ḥabīb.

En *al-Ma’ymū’a* dijo otro: de lo que escuché (*sami’ tu-hu*), lo más correcto para mí es [lo siguiente]: un padre mantiene a su hijo pequeño. El progenitor después muere teniendo unos bienes ofertables para su vástago. Los herederos pueden reclamarle que esos bienes se hayan retenido con el fin de incrementar su valor o similar. Si [el padre] hubiera explicitado en el testamento que no se le reclamara [nada de esto al hijo], no serviría de nada a no ser que se hubiera registrado que [el padre] le estaba pagando [la manutención] con el dinero de su bolsillo [y no de esos bienes ofertables], a modo de regalo.

Dijo: [lo mismo sería] si su dinero en efectivo se hubiera dejado a su cargo y [el hijo] lo hubiera gastado. No se le reclamaría nada por la añafaga salvo si el padre explicitara [en el

⁵⁰⁵Falta fragmento en el manuscrito. Se completa tras encontrar este mismo pasaje en Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī. *Nawādir wa-l-ziyādāt ‘alā mā fī l-Mudawwana min gayri-hā min al-amhāt* de. Vol. 9. pp. 301-2.

testamento]: “reclamadle ese dinero”, entonces sí.

{136} Se oyó decir a Ibn al-Qāsim: aunque los bienes del huérfano fueran en efectivo, no se le exigiría [el dinero de la] manutención, incluso si fuera un bien ofertable que se pudiera reclamar (*hūsib*); pudiendo ser que no lo pusiera en venta hasta que muriera.

Muḥammad dijo: Mālik comentó (*qāla*): [un hombre] paga la añafaga a su hijo. Después este joven hereda un dinero [pero] continúa percibiendo la pensión [que le da su padre]. [Un día] el joven muere y la madre o la abuela – si no tuviera madre – quiere reclamar [lo que se le dio], porque siguió usando [el dinero del progenitor] incluso tras haber heredado esos bienes. Se le denegaría (*fa-abat*). Dijo: él tenía derecho a [recibirlo], no se pronunciaría una sentencia en su contra si fuera pobre. [Por el contrario], si fuera rico [la autoridad] favorecería [a la madre o la abuela] porque a pesar de haber podido mantenerse con su propio dinero, no lo hizo.

Sahnūn transmitió de Mālik [que en un pasaje dijo]: no hace falta que [el joven] preste declaración. [Y en otro dijo]: que lo haga.

Ibn al-Qāsim: [un hombre] tiene un hijo y [decide] darle un regalo o un presente [que consiste] en dinero (*fī ḥayri-hi*). A la muerte del padre, [los herederos] le reclamarían lo que recibió de pensión durante todos los años siguientes [teniendo en consideración] la cantidad [de añafaga que se le dio] – fuera mucha o poca. Lo que quedara [de ese regalo en efectivo] se reclamaría y devolvería al padre [o a los herederos].

{137}Capítulo decimonoveno

De la manutención del tutor testamentario para la circuncisión (*jītān*) o la boda del huérfano. El hombre extranjero que mantiene a un huérfano: ¿Debería [el huérfano] devolverle lo que tomó de su dinero? Quien mantiene a la mujer del ausente o enfermo, o a un menor – según el caso – o a un pobre o la esposa a su marido

Mālik dijo en Kitāb Ibn al-Mawwāz y *al-'Utbiyya*: lo que se sepa que el tutor legal ha pagado para la circuncisión del huérfano o para su boda, que se sepa que lo haga sin malgastar sin que pudiera anularse (*bāṭil*) y que esté [dentro de los límites] legales. Es lícito para quien le pide a él [dinero] para el contrato de su matrimonio y comida. [Al tutor] se le responsabilizaría y se le pedirían cuentas por lo que malgastara o [empleara] en actividades [que pudieran ser] anuladas de [dinero del huérfano]. Igual para quien despilfarra la añafaga del pupilo.

Muḥammad: si el tutor legal le mantuviera de su propio bolsillo, el joven se lo devolvería de su dinero. Si lo no tuviera, no se le reclamaría nada.

Mālik: Rabīʿa dijo: [los tutores] acordarán hacer un uso [correcto de los bienes] sin hacerle pasar estrecheces.

Rabīʿa añadió (*wa-qāla*): [el tutor] les comprará algo con los que puedan jugar mientras crecen. Lo que el hermano pagara de su bolsillo para la pensión de su hermano huérfano, se le devolvería del dinero del huérfano. Quien mantiene a un enfermo, si éste pide [llamar] a un médico y se le pagara, habrá de devolverlo. Si no tuviera bienes, no se le reclamaría.

En *al-Mudawwana*: la mujer que mantiene a su marido pobre tiene derecho a que le sea devuelto [ese dinero] y a reclamárselo, salvo que lo considerara como un acto de caridad y decidiera no hacerlo. El extranjero⁵⁰⁶ que paga la añafaga de forma temporal [a un huérfano] tiene derecho a que se le devuelva [cuando el huérfano tuviera bienes], salvo que lo hiciera a modo de caridad y hospitalidad. [La autoridad] protegerá a [los huérfanos] contra la mala gestión [que los tutores hagan] de sus bienes [para evitar que] no se tenga con qué pagarles la pensión [y comprar] pollo, cordero o similares. [Por tanto], cuando [el tutor] tome posesión de [los bienes del huérfano] no ha de derrocharlos.

{138} Ibn al-Qāsim dijo: aquel que mantiene a un menor que tiene bienes propios, recibirá el reembolso [de lo gastado] del dinero [del menor]. Si [éstos] se perdieran y [el niño] recibiera bienes una segunda vez, no se le reclamaría nada, sólo [se le daría] lo que tenía antes de que se hubiera gastado.

Mālik añadió (*qāla*): se le haría testificar que le daba la añafaga [con la intención] de que se le devolviera [ese dinero]. Si no lo hiciera, pero afirmara que le mantenía con el propósito de que se le reembolsara ese dinero por los gastos de la añafaga y similar, [se le daría].

Mālik continuó (*qāla*): si [la persona] afirmara que le estaba manteniendo y existiera una prueba al respecto, podría acceder a la posesión y gestión [de los bienes] existentes [del huérfano o menor] si no se supiera de nadie más que pudiera mantenerle. Si [el individuo] dijera: “le mantengo [a condición de que] se me devuelva”, que jure que [ese es el motivo] por el que le da la pensión y que quiere que se le restituya lo pagado durante [el tiempo que dure la tutela del menor]. [Mālik] siguió: al tutor se le exigirán recibos de aquello que pagó para su pupilo con el fin de devolverle [la cantidad empleada] de los bienes ofertables [que tuviera el menor]. Si no tuviera [bienes], no se le daría más que lo que quedara.

Si el tutor dijera: “le mantengo por si pudiera obtener algo [a cambio]. Si no [quiere que lo haga] tiene libertad de elegir (*fa-huwa ft hill^m*) [a otra persona] y no le deseo la muerte”.

Dijo: no obtendrá beneficio [de la tutela] ni podrá reclamarle nada.

⁵⁰⁶Extranjero o persona ajena al círculo familiar.

Continuó (*qāla*): quien presta dinero [sin interés] (*aslafa*) a un huérfano para los gastos de construcción de su casa tiene derecho a reclamarlo aunque [la vivienda] estuviera en peligro de derrumbarse o destruirse. Si se tratara de [dinero para] reparaciones o compra de materiales [de construcción], esperaría a que mejorara su posición económica. Sólo le sería obligatoria la devolución si encontrara con qué pagar.

Aṣḥab dijo en *al-'Utbiyya* y *al-Mawwāziyya*, basándose en Ibn al-Qāsim: el tutor testamentario mantendrá a los huérfanos con [bienes] de herencia de su padre. [También] tienen derecho a heredar de su madre. Si surgiera una deuda del [difunto] padre, no se les pediría solventarla [utilizando] el dinero de su madre.

Ibn al-Mawwāz dijo: en esa situación los huérfanos no asumirían la deuda, salvo que [el tutor] que les mantiene [les preste la cantidad] sin interés y [pudieran] devolvérselo del dinero que tuvieran.

{139} Aṣḥab dijo correctamente: que [el dinero de] la manutención se tome de forma compensada de lo que heredaron del padre y de la madre. Que paguen la deuda con lo que heredaron de la madre.

Muḥammad: que [primero] se use para su pensión lo que les dejó el padre y después lo que obtuvieron de la madre.

Ibn al-Qāsim dijo en *al-Maʿyṁū'a*: si las dos cantidades se mezclaran y la añafaga se tomara de la suma [de ambas], [el pago de] la deuda se reclamaría a partes iguales de las dos herencias. Si no se mezclaran y la pensión se pagara del legado del padre, no se [liquidaría la deuda] con la otra herencia ni con [posibles bienes que] hubiesen obtenido tras [la muerte del padre], únicamente si quedara un remanente de lo que dejó el padre [en herencia]. De lo contrario no se les haría responsables ni a ellos ni al tutor testamentario. Si la añafaga se tomara de un dinero que no fuera el del padre, los acreedores podrían [saldar la deuda] con lo que hubiera dejado el padre si [ese dinero] no se hubiera mezclado [con otro].

Ibn al-Qāsim dijo en *al-Maʿyṁū'a*: oí a Mālik [comentar lo siguiente] acerca del tutor testamentario que vende el legado [de los huérfanos], perdiendo con ello cierta cantidad de dinero o [la cantidad que ha de dales a modo de] manutención. [Pasado el tiempo, los jóvenes] precisan de ciertos materiales de construcción [para la casa] y ni él ni los huérfanos – si hubieran alcanzado la pubertad – tienen [cómo costearlos].

ʿAbd al-Malik dijo: si el hijo tuviera bienes en posesión del tutor testamentario, éste devolverá lo que utilizó. Si no se hubiera generado una deuda con lo que compraron [para la casa] porque [el tutor] les pagó y ellos lo utilizaron para tal fin, la responsabilidad no recae en el tutor. Si se presentara una deuda de improviso a nombre del fallecido y el albacea hubiera

mantenido a los huérfanos de ese legado, no tendrían que [pagar] nada, ni ellos ni el tutor. Lo que quede [por pagar] de la deuda del fallecido se tratará como se tratan los bienes donados cuando [quien los da] después se declara insolvente. El legado que [el tutor vendió en nombre de los huérfanos] y el precio [acordado] es considerado como una transacción entre ellos y el comprador. En este caso, el albacea actúa como plenipotenciario. Ibn Ḥabīb dijo: Muṭarrif mencionó (*qāla*): no se haría responsables de esa [deuda] ni al albacea ni a los huérfanos. Si tuvieran otros bienes inmuebles (*'aqār*) o similares, [los acreedores] reclamarían [que se usaran para el pago de la deuda]. Igual si [la deuda] les generara un gasto. Si tuvieran bienes de procedencia distinta [a la herencia del fallecido], pagarían lo debido mediante evicción (*al-istiḥqāq*). Si no tuvieran, no se les reclamaría nada.

{140} Mālik dijo: si [dos hermanos] heredaran doscientos [dinares] y de los dos uno fuera mayor de edad y el otro menor, que el mayor tome cien y el albacea los cien del pequeño. Éste decide invertirlos. [Si esos cien] se convierten en doscientos, [y] después aparece una deuda de cien, al pequeño le corresponde [pagar] dos tercios de ella y al mayor un tercio, porque el pequeño no sería responsable [de su dinero], luego se paga la deuda con los beneficios [que obtuvo el pequeño] y no con lo que tiene el mayor, que ya es responsable de sí mismo. Dijeron esto Ibn 'Abd al-Ḥakam y Aṣḥab.

Ibn 'Abd al-Ḥakam continuó (*qāla*): [si] aparecieran cien [dinares] del fallecido, el albacea tomaría dos tercios de ello y el mayor un tercio, como se hizo [anteriormente]. [Si no]⁵⁰⁷ se hubiera gastado todo el dinero y apareciera una deuda que les dejara sin bienes, el mayor devolvería lo que tomó y el albacea no tendría [que pagar] nada. Si apareciera dinero del fallecido, el mayor tomaría de ello lo que se empleó para pagar la deuda.

[Lo siguiente se recoge] en *al-Maʿmū'a*: 'Alī basándose en Mālik dijo: en *al-'Utbiyya* Ibn al-Qāsim oyó decir a Mālik: que si el fallecido dejara hijos y trescientos dinares y el albacea invirtiera esa cantidad convirtiéndose en seiscientos [dinares y posteriormente] surgiera una deuda de mil dinares sobre el fallecido, [el albacea] pagaría los seiscientos [dinares] – si [los hijos] no fueran responsables [legalmente]. Si fueran mayores [de edad, el albacea] no administraría sus [bienes]. Si no tuvieran los trescientos dinares [restantes], serían plenamente responsables de todo lo que estuviera relacionado con la deuda. No se encargarían de los animales de un esclavo, ni de las acémilas o similar si [los bienes] que recibieron se hubieran perdido.

'Alī b. Ziyād añadió (*wa-qāla*): los menores son responsables [de gestionar] lo que se les da de manutención.

507Corrección del editor. En el manuscrito aparece *wa-lam*.

Sahnūn continuó (*wa-qāla*) – basándose en al-Mugīra – que Mālik dijo en el *Kitāb Ibn al-Mawwāz*: quien mantiene a la mujer del ausente y a su hijo, ha de proveer para los dos y tener prueba de haberlo hecho. Habrá de jurar que [este pago] es un préstamo sin interés. [Si] apareciera por casualidad un dinero del ausente durante el tiempo que esté fuera, que lo utilice. Si fuera insolvente, no habría de [mantener a la familia del ausente] es decir, únicamente [le correspondería] si tuviera bienes.

Ibn al-Qāsim dijo: quien mantiene a un joven y administra sus bienes (*al-ḥisba*), si se encontrara que el padre [del muchacho] era rico, no se le reclamaría nada salvo que el padre hubiera querido [que hubiera un administrador] para los hijos.

{141} Ašhab dijo en otro [pasaje] del *Kitāb Muḥammad*: al padre no se le reclamaría nada aunque su intención hubiera sido alejarse. Mālik añadió (*qāla*): quien se ausenta e indica cuando va a salir de viaje que su esclava será libre tras su muerte, si tuviera una mujer y un hijo a quienes no les alcanzara [el dinero] para sus manutenciones, tienen derecho a venderla [a fin de garantizarse] la añafaga.

Mālik dijo: quien deja a un criado en manos de un hombre, que le pague [lo que precise de] manutención en semillas de dátiles; y especificó (*fa-qāla*): “que te dé la medida [justa]”. El pagador respondió (*wa-qāla*): “obtuve [la cantidad a darle] basándome en el precio del mercado el día en que [la entregué] y ahora esa cifra ha bajado”. Está en su derecho de revisar la cantidad a entregar por la añafaga [del sirviente].

3º Ibn al-Qāsim dijo: si comprara los dátiles, el precio que cuenta es el que dio en efectivo. Si fuera decisión suya [cuánto darle], que entregue la medida [justa]. En *al-'Utbiyya* se recoge lo mismo: Muḥammad dijo: la añafaga del esclavo doméstico [se estipula] según el testamento del legatario (*al-mūṣā la-hu*) para con la servidumbre. Igual que se hizo en vida con los sirvientes [que tuviera].

Mālik dijo en *al-'Utbiyya* y en el *Kitāb Muḥammad*: si alguien instituye como habiz a un criado que sirva a su *umm al-walad*, el dinero de su añafaga es responsabilidad del fallecido.

Ibn al-Qāsim y Ašhab añadieron (*wa-qāla*) sobre quien tiene una criada: si en el testamento se incluyera la manutención de la *umm al-walad* y la ayuda de un criado que le sirva, que tome su añafaga y la del criado de su tercio [de libre disposición].

Mālik dijo: si [el fallecido] hubiera dejado en el testamento la pensión a dar a tres de las madres de sus hijos suficiente para tres años y proporcionado servidumbre de por vida para ellas, al cumplirse el plazo no recibirían más pagos y tomarían el dinero del tercio de libre disposición de [cada una de] ellas. Si él hubiera pagado la totalidad de los tres años de

manutención, no se incrementaría [la cantidad] a darle a la esclava desde el tercer año en adelante.

{142} Capítulo vigésimo

Acerca de quien tiene derecho a la custodia (*al-ḥaḍāna*) si la madre se volviera a casar, ¿podría prohibir el padre la custodia de la madre con sus hijos si ésta se volviera a casar? ¿quién accedería a la custodia en su lugar: el tutor u otra persona? Lo que el padre ha de proporcionar [a los hijos] en lo que respecta a servidumbre y vivienda. La custodia del esclavo. La custodia de la *umm al-walad* si su amo la manumitiera por legado testamentario (*tark*)

De oídos de Aṣḥab: se le preguntó a Mālik: quien se separa de su esposa con la que tiene una hija, dejándola con [el padre] entonces ella se la deja a él y [la mujer] se va con su familia, quedándose [en la casa de sus padres] el tiempo que quiso. [Pasado un tiempo] se volvió a casar; [La madre] no se ocupó de su hija ni quiso hacerlo hasta su muerte. Cuando [la hija] murió, la nieta se acercó a la [abuela] pidiéndole que se hiciera cargo de ella. [Mālik] respondió (*fa-qāla*): si [lo que pide] fuera por ese año o [un poco] más, no me parece que deba hacerlo ya que abandonó [a su hija] y rechazó [cuidarla]. Si el motivo por el que actuó así fue porque no podía (*yasīr*) [cuidarla], entonces que se le dé [la custodia de la nieta].

Se le preguntó a Ibn Zarb: ¿[qué se haría con] la mujer que rechaza la custodia de su hijo después de haber sido repudiada por el marido, [cuando] tiene madre? El hijo se quedó con el padre un año y [ni la madre ni] la abuela pidieron la custodia en ese año.

El cadí Ibn Zarb respondió (*fa-qāla*): si terminara el año, la madre no tendría derecho (*sabīl*) a la custodia.

{143} Entonces le dijo Abū⁵⁰⁸ l-Aṣḥab b. al-Ḥaššā: me parece que la custodia recaería en la abuela. Que ella se quede con el niño.

El cadí le preguntó (*fa-qāla*): ¿por qué?

Le respondió (*fa-qāla*): porque tiene derecho a decir: “he esperado a que [el padre] me lo pidiera. Si hubiera sabido que mi hija era la que tenía derecho [a la custodia del niño] antes de que terminara (*inqiḍā*) [el año], no tendría por qué habérmelo quedado antes salvo con el consentimiento de mi hija”.

El cadí reflexionó al respecto un momento y dijo: sea pues.

Le pregunté (*fa-qultu*): entonces según esto, ¿la abuela tendría que hacerse cargo de [la

⁵⁰⁸Según el editor esta palabra podría ser un error del copista en el manuscrito ya que Ibn Bāq solo menciona el nombre Aṣḥab. En *Kitāb Zahrat al-Rawḍ*... p. 97.

custodia] del [nieto] antes de que pasara el segundo año?

[Ibn Zarb] respondió (*qāla*): sí.

Si se probara que existe otra [persona] de confianza para la custodia del hijo que es adecuada para ello, [y en el caso de que el padre] no se fiara de que [sus hijos] se quedaran con ella porque no tuviera suficiente que darles, ni capacidad [económica], o [el ambiente] no fuera seguro para ellos, la custodia [de la madre o la abuela] sería revocada por los [motivos] expuestos.

{144} Ibn al-‘Attār [relató] en el Kitāb Ibn al-Mawwāz: Mālik dijo: si la madre se casara, [el niño se quedaría] con la abuela. La madre tendría derecho a la custodia de su descendencia si tuviera una casa [separada] en la que hospedarles, pero no vivirían con la madre.

Sahnūn añadió (*wa-qāla*): la abuela puede vivir con la madre por razón de parentesco, aunque se volviera a casar. La añafaga [de los hijos] correría a cargo del padre.

Mālik dijo: si [el menor] no tuviera abuela materna, la tía materna [ejercería la custodia], después la tía segunda, porque también [tiene parentesco] con la madre. Ya lo dijo Dios el Eminente y Altísimo: ﴿Hizo subir a sus padres al trono﴾⁵⁰⁹, como ocurrió con Ya‘qūb y la tía materna de Yūsuf. La madre del padre [tiene derecho a la custodia] igual que el padre, y la bisabuela paterna como la madre – si todas ellas fueran musulmanas o mujeres del Libro. Sahnūn le respondió (*wa-qāla-hu*): si la tía fuera cristiana, [la custodia] recaería primero en el padre y los abuelos paternos pues se prefiere que sean musulmanes.

Se transmitió basándose en Ibn al-Qāsim: [cuando el hombre] repudia a su mujer cristiana con la que tiene hijos – o muere dejándola [sola] – ésta [ejerce la custodia] y solo se la separaría de sus hijos si volviera a casarse. Si se temiera que les diera de beber vino y les alimentara con carne de cerdo, [la custodia] pasaría a familiares musulmanes. Se vetaría a [la madre de ejercerla] pero sin alejar al hijo [de donde ella esté]. Lo mismo se aplicaría a la zoroastra.

Dije: si la cristiana se volviera a casar y tuviera una hermana musulmana o cristiana, es mejor que [ésta] ejerza [la custodia] de [los menores], rescindiéndose así el derecho de [la madre]. La tía materna sería la primera opción del padre [en ese caso].

{145} Ibn Wahb continuó: [en ese caso] la cristiana no tendría derecho a la custodia [de los hijos]. La musulmana, aunque fuera elogiada por su comportamiento [intachable] y su religiosidad (*aw kānat taṭūf*), dejaría de estar con sus hijos. ¿Es correcto? (*fa-kayfa bi-hāḍi-hi*).

509Corán 12:100.

Muḥammad dijo: para ella la custodia es obligatoria, igual que la de la abuela cristiana.

Ibn Ḥabīb siguió (*qāla*): si la abuela del padre hubiera fallecido o estuviera casada con un [hombre] ajeno al círculo familiar (*aynabī*), [la custodia caería en manos de] la hermana del niño, y después del padre. Se excluiría a las primas maternas y paternas [junto con] la prima directa del niño. Aṣḡab [fue quien] lo dijo.

Mālik explicó (*qāla*): no tiene derecho [a la custodia] quien de entre ellas esté casada, salvo que el marido de la abuela sea el abuelo de los niños – lo cual no sería perjudicial [para el desarrollo de los menores].

Ibn Wahb añadió (*wa-qāla*): su custodia prescribe si está casada, aunque el marido fuera el abuelo de los niños.

En *al-Mudawwana* dijo: Ibn Wahb basándose en Yaḡyà b. Ayyūb que lo tomó de al-Muṭnà b. al-Ṣabbāḡ, que se basó en ‘Amr b. Ṣu‘ayb, quien lo tomó de su padre, a quien se lo transmitió ‘Abd Allāh b. ‘Amr b. al-‘Āṣ: que al Profeta – la paz sea con él – se le acercó una mujer y le dijo: mi hijo estuvo en mi vientre, mi techo le protegió y mis pechos le alimentaron. Ahora su padre pretende separarle de mí. El Profeta – la paz sea con él – respondió: ((tú tienes más derecho a cuidarle mientras no te vuelvas a casar))⁵¹⁰.

‘Amr b. Ṣu‘ayb dijo: a Abū Bakr al- Ṣiddīq, Dios esté satisfecho de él, le pareció correcto [lo que] ‘Āṣim [explicó] sobre ‘Umar b. al-Jaṭṭāb, que su madre tiene más derecho [a la custodia del menor] mientras no [volviera a casarse]⁵¹¹.

{146} Mālik continuó (*wa-qāla*): el Profeta – la paz sea con él – entró [en casa] de Umm Salama y ‘Ammār b. [Yāsir] con la intención de estar cerca de ella cuando lloró una niña pequeña⁵¹², y dijo: cógela. ‘Ammār al oírle preguntó: ¿podemos hacer esto? ¡oh, Mensajero de Dios! El Profeta – Dios salve y guarde – entonces les ordenó: cogedla⁵¹³.

Muḥammad dijo: el tutor legal y el pariente tendrían preferencia si la madre se volviera a casar.

Mālik dijo: el albacea del padre [puede ejercer la custodia como lo hace] el padre con sus hijos si sus madres se casaran y no tuvieran ni abuela ni tía materna⁵¹⁴.

Ibn al-Qāsim dijo en *al-Mudawwana*: la madre tiene más derecho sobre la custodia del hijo en caso de fallecimiento [del marido] o de haber sido repudiada. Si ella muriera o se

510Este hadiz está recogido en *Sunnan* Abū Dawūd 2276 aunque con una ligera modificación de este fragmento de *al-Mudawwana*, que omite del hadiz original el hecho de que el marido había repudiado a la mujer. Ver Ṣaḡnūn. *Al-Mudawwana al-kubrā*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1994. Vol. 2, p. 262.

511Adición del editor tomada de *al-Mudawwana*.

512Esta niña es Zaynab, hija de Umm Salama y Abū Salama.

513Se recoge el mismo pasaje en al-Qayrawānī. *Nawādir wa-l-ziyādāt ‘alā mā fī-l-Mudawwana min gayri-hā min al-amḡāt*. Vol. 3, pp. 317-8.

514Sobre los grados de parentesco relativos a la custodia, véase El Hour, R. “Algunas reflexiones...” pp. 145-7.

volviera a casar, la custodia sería para los familiares más cercanos de ella, teniendo la abuela materna el mismo derecho que la madre [si ella no pudiera]. Si también ésta muriera, la [custodia recaería en] la tía materna, después en la abuela paterna, volviendo después al padre. Éste tiene preferencia respecto a las hermanas, las primas y las hijas de los hermanos. La madre sería la primera opción para la custodia. Si se desposara de nuevo o muriera, la abuela materna sería la primera opción [con el mismo derecho que tuvo la madre]. Si no tuviera medios o falleciera, la tía materna iría tras ella en lo que respecta a la custodia [de los menores] tal como dijo el Altísimo: ﴿Hizo subir a sus padres al trono﴾⁵¹⁵. Así se hizo con Ya‘qūb y la tía materna de Yūsuf – la paz sea con ellos – porque su madre había perecido anteriormente. Tras la tía materna iría la abuela paterna. Si ella hubiera fallecido, la orden de custodia volvería al padre, [quien la cedería] si tuviera un familiar que se hiciera cargo.

{147} [También podría] criar [a los hijos] un hombre no creyente. Si no la mereciese, que la ejerza la prima. Si no hubiera mujeres en su familia, la custodia volvería a los familiares masculinos⁵¹⁶ cercanos al padre, teniendo el abuelo paterno más derecho que el abuelo materno.

Muḥammad b. al-Mawwāz: la tía abuela materna sería como la tía materna, y la hermana tendría prioridad sobre la tía paterna. Ésta, a su vez, iría antes que [los familiares] más lejanos a ella. Se prefiere a la tía paterna frente a la sobrina paterna. El hermano tendría preferencia respecto al abuelo, y éste prioridad [ante otros] de sus parientes [como] el hermano, (el sobrino)⁵¹⁷, el tío paterno o el primo. El albacea [ha de velar por] la fortuna [del menor] y buscar lo que le sea beneficioso. [Los bienes] no se dejarán en manos [del menor, sino de] su tutor. Si la tía materna estuviera disponible [para ejercer la custodia] y la abuela estuviera fuera del país, se preferiría [a la tía frente a un pariente masculino].

Dijo: no se [cederá la custodia a una persona que] no sea de confianza, fuera débil, incapaz, estuviera enferma, [tuviera un estado de salud] precario (*da‘īfa*) o fuera anciana. Éste [individuo] no tendría derecho alguno a ejercer la custodia – fuera la abuela u otro [familiar].

Aṣḥab transmitió en *al-Mustajrayā*, basándose en Ibn al-Qāsim: el tutor legal es como el padre [en lo que se refiere a la custodia] del hijo. [Pero a diferencia de] lo mencionado sobre [la joven] virgen casada antes de la pubertad⁵¹⁸, [el tutor] no podrá casarla sin su consentimiento, tal como dice el hadiz ((la huérfana pide el permiso de sí misma))⁵¹⁹.

515Corán 12:100.

516Los parientes varones son: el abuelo paterno, el tío paterno, el hermano y el hijo del hermano. En El Hour.

“Algunas reflexiones...” p. 146.

517Adición del editor respecto a un grado de parentesco más lejano.

518Hace aquí referencia al capítulo primero del *Kitāb al-Nafaqāt*.

519A pesar de que este hadiz está tomado de al-Tirmidī, el verbo cambia ligeramente. Así pues, Ibn Raṣīq

Aṣḡab dijo: si la madre se casara de nuevo, el albacea tendría más derecho [a la custodia] de los hijos [menores] a los que protegen o la de los jóvenes [musulmanes]. Si custodiara a [hombres jóvenes] vírgenes, tendría preferencia sobre el hermano, el tío o el sobrino [y,] – aunque éstos fueran rectos y pudieran [hacerlo] – no se les antepondría al albacea.

{148} En el Kitāb Muḡammad: dijo Mālik: el tío paterno y el abuelo pueden acceder a [la custodia] de la joven si su madre se hubiera vuelto a casar. El albacea [podría serlo] si, no siendo uno de los mencionados, estuviera entre los *maḡram*⁵²⁰. Prefiero que [la joven] se quede con el marido de la madre porque él sería *maḡram* para ella, a no ser que se temiese [que ella no estuviera a salvo] en su casa. De ser así, el albacea tendría más derecho [a la custodia].

Ibn al-Qāsim añadió: si tuviera parientes y la madre se casara con uno de ellos, no se alejaría [a la menor] de ella si se considerara beneficioso para ella y el [nuevo] marido estuviera de acuerdo [en que viviera con ellos].

Aṣḡab dijo: si se supiera que estando [con la madre] se la trataría de forma injusta o pudiera morir, fuera negligente y [la madre] lo permitiera, el albacea sería el último a quien recurrir para [la custodia]. Si la madre fuera la tutora y se volviera a casar, al esposo no se le permitiría poner una condición [en el contrato] para que se aleje [a los menores] de ella.

Ibn al-Qāsim continuó (*qāla*), basándose en Mālik: considero – en el caso de que tuvieran que separarse y para que ella mantenga la tutoría (*awlā*) [de los hijos] – que éstos [vivan] en otra casa y que ella les provea de añafiga y servidumbre [suficientes]. Si no lo hiciera [o no pudiera], la perdería.

Mālik dijo en el Kitāb Muḡammad: el tío paterno y el abuelo pueden tener [la custodia] de la joven si su madre se hubiera vuelto a casar. En cuanto al joven, los mencionados no serían *maḡram* para él. Prefiero que, [de quedarse con alguien], [la joven] estuviera con el marido de la madre porque sería *maḡram* para ella, a no ser que se temiese [por su seguridad] al hacerlo. Si así fuera, el albacea tendría más derecho [a la custodia].

Ibn al-Qāsim dijo en *al-Dimyāṭiyya*: el que repudia a la mujer con la que tiene un hijo –

escribe *tusta'dan* mientras que al-Tirmiḡī transmite *tusta'mar*. En: *Ŷāmi' al-Tirmiḡī*. Hāfiz Abū Ṭāhir Zubayr 'Alī Za'id Ed. Riyāḡ: Maktaba Dār al-Salām, 2007. Vol. 2 p. 479.

520Persona emparentada con otra en grado prohibido para casarse. Estas personas son los ascendientes y descendientes; las antiguas mujeres de los ascendientes o descendientes; la hermana y los descendientes de hermanos y hermanas; las tías paternas y maternas, y las hermanas y tías de los ascendientes; la suegra y los otros ascendientes de la esposa; la nuera y los otros descendientes de la esposa, sólo si el matrimonio ha sido consumado. El parentesco de leche es igualmente un obstáculo para el matrimonio, ya que la nodriza se asimila a una madre y ella y sus familiares están prohibidos a tales efectos. Asimismo está prohibido casarse con dos hermanas, a menos que se haya disuelto el matrimonio con la primera, o tener dos hermanas esclavas como concubinas simultáneamente. En: Maillo Salgado, F. *Diccionario...* p. 215.

si fuera rico – habría de proveer al hijo de criados. En lo que respecta a la vivienda, habría de proporcionársela tanto [al hijo] como a [la madre].

Yaḥyà b. ‘Umar aclaró (*qāla*): es decir, para la familia (*al-ŷamāyim*).

Ibn al-Qāsim también añadió (*wa-qāla*): quien repudia a la mujer con la que tiene dos hijos no tiene más obligación que la de darles añaŷaga. No tiene por qué arrendar una casa para ellos.

{149} Saḥnūn comentó (*wa-qāla*): el padre debe costear el alquiler de una casa para ellos dos. Que pague la parte correspondiente del arrendamiento según lo acordado [con la mujer], no la mitad.

Ibn Wahb continuó (*wa-qāla*): no tiene por qué [pagar] servidumbre ni costear una vivienda para ellos. [Al padre] sólo le es obligatoria la añaŷaga, tal como indicó Abū Bakr sobre ‘Umar [b. al-Jaṭṭāb] – que Dios les tenga en su gloria –. A la abuela se le entregó [la pensión] y se decretó [entonces] que ésta sería su responsabilidad⁵²¹.

Mālik dijo: si el marido fuera un esclavo o la madre estuviera lejos (*nazaḥat*) y no hubiera ningún familiar de la madre [que pudiera hacerse cargo de los hijos], se prefiere que la madre ejerza [la custodia] antes que el padre esclavo.

Mālik continuó (*qāla*): fuera su madre esclava o libre.

Ibn al-Qāsim dijo: porque [si el esclavo] no tiene una residencia fija (*qarār*) ni puede proporcionar al hijo la manutención, tampoco puede tener la custodia. Lo reconsideraría si fuera esclavo de un comerciante y tuviera la suficiente solvencia económica (*al-kifāya*). Si así fuera, y ella se volviera a casar, tendría prioridad para quedarse con su hijo. Pero no [se le concedería] si fuera un esclavo de fuera [del país] (*al-jāriy*) y que ha de viajar.

Mālik dijo: [cuando] un hombre libre repudia a su esposa esclava, con [la que tiene] un hijo que ha sido manumitido, [aunque] tuviera abuela materna, la madre tiene más derecho [a la custodia]. No así si fuera vendida o se volviera a casar. [También la tendría si] el padre saliera de viaje.

Abū Zayd relató, basándose en Ibn al-Qāsim: quien manumite a su *umm al-walad* [a condición de que] se convirtiera al islam, tiene derecho a la custodia del hijo pequeño que tiene con ella. Dijo:[no]. Debe devolvérselo a [la madre]. [La manumisión y la custodia] no pueden compararse [al caso de] la mujer libre con quien él ha acordado que le entrega (*taslīm*) al niño.

521 Los últimos tres párrafos de la página 148 y los dos primeros de la 149 ya han sido mencionados anteriormente en la página 119.

Lo relativo a la alimentación (*al-intiyāʿ*) del hijo cuando se viaja con él. Acerca de quien se casa con una mujer que tiene una hija pequeña

Mālik dijo: un hombre nombra albacea a [otro] hombre y designa a su mujer como primera [opción en la custodia] de su hijo. [Pasado el tiempo] ella se lo quiere llevar consigo a Iraq. Su familia organiza los preparativos [pero] el hijo debe volver al lugar de origen (*dawr*). [La madre] no tiene potestad para ello. Continuó: el tutor sopesará [si el viaje] pudiera ser beneficioso para el niño. [En caso afirmativo], se permitiría. Si tuvieran un lugar donde alojarse, se quedarían.

Aṣḥab añadió (*qāla*): si el albacea se trasladara de país, puede llevarse consigo a los esclavos que tuviera o a los criados (*gilmān*). Ni sus hermanos, los tíos paternos o los abuelos podrían impedirselo. Si quisieran obrar correctamente, lo permitirían. No deben creerse [con más autoridad] que el tutor.

Se dijo en *al-Mudawwana*: todo aquel que deja su país para vivir en otro distinto al de origen de la madre, del padre o de alguno de los familiares del hijo mencionados anteriormente, tiene derecho a viajar con el niño velando por él (*kifāya*), fuera la madre o un familiar de ella [quien ejerciera la custodia], aunque no se hubiera vuelto a casar. Se le dijo: llévate al niño si quieres o déjalo aquí.

ʿIsā b. Dīnār añadió (*wa-qāla*) algo dicho por Abū al-Qāsim: los familiares no tienen derecho – sin [autorización] del padre – a trasladar al hijo a un lugar próximo a donde estén [si decidieran cambiar] de residencia o llevarlo a otros países distintos al de origen. Sólo el padre podría hacerlo si el joven fuera impúber o [no] se hubiera casado a la joven. Los familiares podrían hacerlo y llevarse a los hijos a otro país si fueran sus tutores. Si [el hijo] se fuera a casar allí o si éste tuviera vástagos [en ese lugar] y [el padre] muriera, dejando [huérfanos] a sus hijos pequeños, entonces, si estuvieran con ellos los familiares, los trasladarían al [lugar de] residencia del padre.

{151} Mālik dijo: el padre podría – si volviera del país [al que se fue] – llevarse al hijo aunque estuviera en fase de lactancia, fuera niño o niña sólo si antes [el menor] hubiera estado sin su madre y se pudiera prescindir de ella [para su crianza].

Algunos alfaquíes cordobeses [mencionan de Mālik]: si quiere trasladarse, estaría exento de dar [añafaga] al hijo hasta que se corroborara que se ha asentado en el lugar al que viajó.

Aṣḥab mencionó (*qāla*): si los hijos no [pudieran ser] amamantados [por otra persona] que no fuera la madre, [el padre] no viajaría con ellos hasta que no pudieran prescindir de ella

para alimentarse.

Ašhab dijo: si el padre muriera y dejara a un hijo pequeño y su albacea quisiera llevárselo (*yantaʿi*) del país, ¿podría separarlo de su madre aunque ésta no se hubiera vuelto a casar? Si se lo [quisiera] llevar a un lugar cercano, como de al-Qulzum⁵²² a al-Šaʿīd⁵²³, podría hacerlo. Mālik añadió (*qāla*), respondiendo a lo que se preguntó: viajarían los dos, permitiendo así a la madre ir con ellos a un día de distancia. Continuó diciendo: los familiares no deberían perjudicarla. [Durante el viaje] le proporcionarán manutención y lo que precise, sin que se la obligue a ir a una ubicación cercana [a la de residencia del hijo].

Mālik mencionó (*qāla*): el esclavo no puede salir de viaje con su hijo tras repudiar a su madre [de condición libre]. Ésta tiene derecho a desplazarse con ellos donde ella quiera, cosa que no puede hacer el esclavo salvo que el albacea [del menor] fuera [un hombre] libre.

Mālik añadió (*qāla*): un esclavo se casa con una [mujer] libre y ambos tienen un hijo de diez años. Su residencia está en al-Qulzum. [Un día decide] ir en barco a al-Ḥiḡāz, [donde] el joven muere (*halaka*). La madre se encargaría de esto. Dijo: al padre no le corresponde hacer nada en esta [situación].

Mālik comentó (*qāla*): un hombre se encarga de cuidar a su padre [entrado en años]. [En cierto momento] se casa con otra [mujer] y quiere irse con ella, dejando [solo] a su padre anciano por un tiempo. El padre le detesta por ello. Dijo: si el joven fuera púber y no fuera demente o sufriera problemas mentales, puede ir donde quiera. Si fuera demente no podría cuidar a su padre él mismo ni podría ejercer [la tutela del padre]⁵²⁴.

{152} Capítulo vigésimo segundo

Del padre que adelanta la manutención del hijo o paga por su lactancia, muriendo o arruinándose después [de hacerlo], o muriendo el hijo. Las disposiciones legales respecto a la lactancia

Ibn al-Mawwāz: Mālik dijo: si el padre adelantara a la madre la manutención del hijo y éste muriera, lo que quedara se le devolvería al padre. Si [el padre] también muriera, se devolvería lo que quedara a sus herederos, junto con lo que cubría la manutención [del niño].

522Ciudad egipcia situada a orillas del Mar Rojo, correspondiente a lo que hoy sería la ciudad de Suez. Véase E. Honigmann “al-Ḳulzum” en *EP* Vol. V, pp. 367-9.

523También llamado Alto Egipto, esta región comprende los territorios situados entre El Cairo y Asuán, de unos novecientos kilómetros de extensión. Para más información véase M. Woidich “al-Šaʿīd” en *EP* Vol. VIII, pp. 861-7.

524Tal como menciona L. Milliot, para la tutela es necesario cumplir con varios requisitos: ser musulmán, hombre o mujer, tener plenas facultades mentales y saber administrar los bienes que uno posee. A diferencia de la custodia (*ḥaḡāna*), que permitía a la madre cristiana o judía hacerse cargo del menor hasta la pubertad, ser musulmán es una exigencia requerida en las fuentes islámicas para el tutor (*al-walī*). *Introduction...* p. 418.

[La ñafaga entregada] no es un regalo ni se le ha dado [gratuitamente] (*bi- 'aṭiyya wa-lā ṣila*).

Ibn al-Qāsim añadió (*wa-qāla*), basándose en Mālik: si el padre pagara a una nodriza durante cuatro años y le hubiera entregado ese dinero por adelantado, si el progenitor muriera antes de ese tiempo, lo que quedara habría de devolverse a los herederos del padre como parte de la herencia. No se reclamará nada del dinero en efectivo que el hijo hubiera utilizado. Ibn al-Qāsim dijo: si el hijo hubiera muerto, habría de devolverse al padre lo que quedara. [La pensión] no puede ser considerada como un regalo para el hijo. [Con la muerte del padre] se termina la obligatoriedad de su manutención.

Mālik siguió (*qāla*): [lo mismo pasaría con] quien adelanta la manutención a su mujer y después muere. Ella habrá de devolver lo que quede de la suya y hacer lo mismo con la del hijo de los dos o tres años [restantes de su lactancia].

Se transmitió basándose en Aṣḥab: si [el padre] no hubiera dado nada por adelantado y lo pagado por la lactancia [comprendiera el plazo hasta] que murió, lo que [el hijo usara de su propio dinero] tras el fallecimiento se lo reclamará [a los herederos]. Si se hubiera adelantado todo el dinero [necesario] para su lactancia, este es para el hijo y no ha de devolverse a los legatarios si el padre hubiera fallecido.

Aṣḥab dijo: [se haría lo mismo que] con quien tiene un esclavo a su servicio y el patrón muere.

{153} Ibn al-Qāsim dijo: la nodriza y el instructor (*al-mu'allim*) han de encargarse de esto a la muerte del padre y devolver a los herederos lo que quede [de lo que el padre les pagó por adelantado], así como la manutención del [hijo].

Ibn al-Mawwāz dijo en *al-Wāḍiḥa*: lo que Aṣḥab mencionó es lo que preferimos (*istiḥsān*). Se deduce (*al-qiyās*) que el joven ha de utilizar [el dinero dado] y el remanente ha de dársele a la nodriza y al instructor en su totalidad porque uno le enseña y la otra le cría. También dije: los herederos pueden pedirles cuentas por ello, [pero] no se les devolverá.

Muḥammad dijo: lo argumentado por Mālik e Ibn al-Qāsim es lo que se ha de hacer y lo que se deduce [con la práctica]. Lo que dice Aṣḥab [también] es correcto. Que [el remanente] sea para la nodriza y el instructor, aunque ese dinero no se recibiera hasta la muerte del padre. Éste es un derecho de ambos y han de ejercerlo ya que su obligación es criar y educar [al niño]. Sea en efectivo o no – como dijo Ibn al-Qāsim – el salario de ambos es imperturbable ya que [sus funciones] son intrínsecas a los derechos del menor, si así se hubiera dispuesto (*fī ḥazzi-hi*).

Muḥammad dijo: la servidumbre es opcional, no una obligación. [Sin embargo], la lactancia no es gratuita ni es un regalo.

Ibn Saḥnūn mencionó, basándose en su padre: quien acuerda con un hombre los términos para la educación de su hijo y le entrega la cantidad fijada por [el periodo de] un año, si el padre muriera seis meses después, el joven continuaría [con sus lecciones] hasta que se alcanzara el año [por el que pagó]. Dijo: es lo más correcto ya que el padre lo predispuso. Pero no sería igual con la nodriza porque la responsabilidad de buscar quien críe [al hijo] es del padre y con su muerte dicha [responsabilidad] prescribe. La enseñanza, [sin embargo], no es una obligación, es voluntaria. Si se impone esta obligación para que dure toda su vida y [continúe] tras su fallecimiento [se respetará su voluntad]. Es como quien le dice a un hombre: “vende a fulano tu mercancía y el precio te lo pago yo” o “que [fulano] se case con tu hija y yo cubro [el gasto de] la dote”. Esto se toma de entre sus bienes, este vivo o muerto. Es decir: hubiera pagado por ello en vida o no. Es obligatorio que el joven [reciba esa educación] ya que así lo acordó el padre, quien [lo consideró] una condición indispensable [para su desarrollo].

Muḥammad dijo: esta es mi opinión respecto a lo expuesto por Saḥnūn, la lactancia es [obligación del padre] tal como lo es la manutención [del hijo]. Si [el progenitor] muriera, lo que quedara se entregaría a los herederos. Igual si fuera el menor quien muriera, [lo que se adelantó para su crianza y educación] se le devolvería [al padre o los legatarios], pues [con la muerte del menor] prescribe lo explicado anteriormente.

{154} Ibn al-Mawwāz dijo: si el padre pusiera [la siguiente] condición: “si yo muriera antes de que [concluyera] el periodo de lactancia [de mi hijo], que el remanente se tome como un regalo hacia él de ahora [en adelante] (*batil^{an}*)”, entonces no sería lícito porque sus herederos no aceptarían dicho regalo más que cuando [el padre] muriera. [Tomándolo] como si se hubiera apartado un dinero que era de su hermano⁵²⁵ para cubrir la añafaga del hijo, (si muriera, lo que quedara sería para su hijo)⁵²⁶, y lo mismo [se haría] con la lactancia.

ʿIsā transmitió en *al-Mustajrayā*, basándose en Ibn al-Qāsim que dijo: si el padre adelantara (el salario)⁵²⁷ de un año para la lactancia del hijo y se arruinara a los seis meses, si esto pasara y se viera que es [una persona] recta, que no derrocha ni es parcial (*muḥābā*), [la educación del menor] será del *kāfil*⁵²⁸. [La manera correcta de] obrar sería distinta de [lo estipulado antes], devolviéndose lo que quedara [del dinero dado por adelantado]. En otro pasaje dijo: si [a la mujer] le pagara una añafaga amplia de treinta dinares más o menos y se hubieran separado, quedándose el niño con ella, [y] el día del pago [al padre] le sobreviniera

525Se entiende que, al considerar ese gasto como regalo, se retira un dinero que estaría dedicado a los herederos.

El hermano, en este caso, podría ser del padre, o del menor lactante.

526Nota del editor. Entre paréntesis se encuentra una parte duplicada en el texto.

527Adición del editor. Nota al margen del manuscrito.

528Persona que acoge a un niño, lo educa y lo cuida. Tutor. En: Maíllo Salgado, F. *Diccionario...* p. 186.

una deuda, usaría todo [el dinero] de la [pensión] para paliarla, porque el dinero es suyo. Si no hubiera deuda alguna, no tomaría nada [de la añafaga de la mujer].

En el Kitāb Muḥammad: el padre resumiría [su obligación en] el pago [acordado] de las pensiones mes a mes, sea mucho o poco, según considere el imam ,quien las entregará a la madre, la abuela u otra persona. Ni la madre ni la abuela gestionarán [los bienes derivados] de la custodia, si los hubiera.

Ibn Wahb dijo: el padre no está obligado a proveer [a sus hijos] de sirvientes ni vivienda, como decretaron Abū Bakr (y ‘Umar)⁵²⁹ – que Dios les tenga en Su gloria – [la añafaga] se le dará a la abuela y sólo se empleará para su manutención.

Ibn al-Qāsim añadió (*wa-qāla*): el padre ha de proporcionarles criados y vivienda – discrepando con lo dicho [anteriormente] sobre la vivienda. En una ocasión dijo: [el padre] ha de pagar [el arrendamiento en su totalidad]. Y en otro [pasaje]: solo debe [costear] una parte de [los gastos que genere] la vivienda, la otra parte [le corresponde] a quien tiene la custodia.

{155} Yaḥyà b. ‘Umar aclaró (*wa-qāla*): es obligación de la familia.

Sahnūn añadió (*wa-qāla*): el imam será quien reflexione (*al-iḥtihād*) [sobre lo que sea más justo] a ese respecto. Se transmitió que el Profeta – Dios salve y guarde – prohibió contratar a una nodriza libertina (*al-fāyira*) y él – la paz sea con él – dijo: ((evitad que la demente amamante, pues le transmitiría [la locura]))⁵³⁰.

‘Umar añadió (*wa-qāla*): [se considera que] la leche de la nodriza corrompería [la salud del niño]. Que se actúe de la manera más conveniente [para el infante].

Ibn Ḥabīb dijo: la lactancia conlleva algo similar. ‘Umar – que Dios tenga misericordia de él – había sopesado el caso de la lactancia, y transmitió del Profeta – la paz sea con él – que éste permitió que se tomara como nodriza a [una mujer] cristiana⁵³¹.

Mālik dijo: no hay nada malo en que la tome como nodriza si se garantiza que [al niño] no se le alimentará con vino y cerdo. Aunque para la cristiana es una costumbre aceptable, habrá de abstenerse de hacerlo. [También] ha de ser generosa y tener [buenas] cualidades

529Adición del editor. Parte escrita en el margen del manuscrito.

530Este hadiz, considerado débil, está recogido parcialmente por al-Ṭabarānī en *al-Mu‘aḥḥad al-awsaṭ* Vol. I, número 65. p. 27 “*nahà ‘an riḍā’ al-ḥamqā’*”. La misma frase se encuentra en al-Albānī en *Silsilat al-aḥādīṭ al-ḍa‘īfa wa-l-mawḍū‘a*. Vol. 12. pp. 226-9. Número 5602. La versión más próxima a este hadiz la recoge también al-Kulaynī en *al-Kāfī*, Vol VI, *Kitāb al-‘Aqīqā*. Capítulo 30. *Bāb man yukra-hu laban-hu wa-man lā yukra-hu*. Hadices 9 y 12. pp. 42-4.

531Son varios los hadices recogidos por al-Kulaynī en *al-Kāfī* que mencionan quiénes son aptas para ser tomadas como nodrizas. Así pues, las mujeres cristianas no serían la única opción para esta labor. Varios hadices incluyen a mujeres cristianas y judías como aquellas a las que se podría contratar durante el periodo de lactancia de dos años del niño. Sin embargo, el Profeta puntualiza que hay que prohibirles beber vino durante el tiempo que estén dando el pecho. Por último, las zoroastras serían preferibles a cualquier mujer que haya sido adúltera. Vol VI, *Kitāb al-‘Aqīqā*. Capítulo 30 *bāb man yukra-hu laban-hu wa-man lā yukra-hu*. Hadices 2, 4 y 5. pp. 42-4.

morales, [lo cual] no es fruto de la religión [cristiana], sino que está en la naturaleza humana. Fue dicho por el Profeta – la paz sea con él: quien ha acudido a una mujer respetable (*ḥurma*) para la lactancia [y pregunta], ¿cómo podría compensarle (*ya'nī ḥaqqu-hu*)⁵³²? Le respondió: (([con] un esclavo o una esclava))⁵³³ – la paz se extienda sobre él – [se cuenta que] dio un abrigo para la madre que le amamantó. Y le dijo: ((pídeme lo que quieras)); ella le respondió: [dame] un criado. Y él se lo dio⁵³⁴.

{156} Aṣḥab relató (*qāla*) en *al-Mustajraya*, basándose en Mālik sobre la musulmana que amamanta al hijo de una [mujer] cristiana. Dijo: si lo hiciera en la casa [de la cristiana], me desagradaría, [pero] no hay inconveniente en que [el niño] mame del pecho de ella.

En el Kitāb Ibn al-Mawwāz: ¿[qué se haría si al marido] no le gustara que se contratara a una nodriza judía o cristiana sin que fuera [el hecho] ilícito? Ibn Ḥabīb respondió: si la repudiada se volviera a casar o la viuda tuviera un hijo de su esposo y quisiera amamantarlo [ella misma] y su marido lo detestara, puede [negarse] si el menor tuviera bienes [propios] o encontrara quien le diera el pecho gratuitamente – si no tuviera dinero [para pagar a una nodriza]. Si no fuera así o [el menor no aceptara otro pecho más que el de la madre], que ella le amamante por mucho que el marido lo aborreciera. Mālik fue quien lo dijo. Si la nodriza recibiera una paga por la lactancia sin haber pedido permiso a su esposo, éste tendría derecho a rescindir [el acuerdo que ella hubiera alcanzado]. Si tuviera su permiso, y el padre [del niño] quisiera prohibirle al marido de [la nodriza] que yaciera con su mujer (*gayla*)⁵³⁵, tendría derecho a [pedirlo]. [Esto] lo dijo Ibn al-Qāsim. Aṣḥab añadió (*wa-qāla*): sólo podría pedirlo si se hubiera puesto como condición [en el contrato de lactancia de la mujer], si no hubiera sido así, entonces no. Con la excepción de si [mantener relaciones] pudiera causar un daño al menor y se pudiera probar. Entonces sí que se le prohibiría [yacer con la mujer hasta que termine el periodo de lactancia por el que se la contrató], respaldado así lo que comentó Ibn al-Qāsim.

Ibn Ḥabīb dijo: las relaciones sexuales con la nodriza, estuviera embarazada o no, son consideradas por los árabes como algo que puede resultar perjudicial para el hijo [nacido],

532Se toma la traducción del hadiz transmitido por al-Nasā'ī, en la nota siguiente.

533Este hadiz no se encuentra tal cual en las fuentes aunque hay uno muy similar que recoge al-Nasā'ī “*gurra 'abd aw amma*” en *Sunan al-Nasā'ī. Kitāb al-Nikāḥ* Vol. 4. p. 152. Número 3331. En este hadiz se le pregunta al Profeta: cómo puedo retribuir a quien le dio el pecho [de niño]. El Profeta contesta que dándole un esclavo o una esclava. Está claro que la recompensa de la madre que amamanta solo puede darla Dios mismo, sin embargo se considera apropiado que a la nodriza se le dé un esclavo o esclava que le sirva a modo de agradecimiento.

534Hadiz recogido parcialmente por Ibn 'Abd al-Barr en *al-Istī'āb*. Vol. 4 pp. 1812-3, Número 3300; también es mencionado un fragmento por Abū Ya'lā al-Mūṣalī en *al-Musnad*. Vol. 1. p. 195, Número 900.

535Las relaciones sexuales con ella podrían causar daños en el feto – si estuviera embarazada – o la muerte del niño lactante por la retirada de la leche materna. En Maíllo Salgado, F. *Diccionario...* p. 93.

pudiendo dañar su cuerpo o que enfermara y tuviera dolencias⁵³⁶. Ya el Profeta⁵³⁷ – la paz sea con él – había pensado en prohibirlo⁵³⁸. En primer lugar se le haría jurar que no yacerá con su esposa hasta que se haya destetado al niño, y que no será permitido (*muwallī*) hacerlo. Lo relató basándose en el Profeta – la paz sea con él y que [Dios] le tenga en su gloria.

{157} Capítulo vigésimo tercero

Lo relativo al pago de la nodriza, sus requisitos y exigencias

Dios, Bendito y Exaltado sea, dijo: ﴿Las madres [repudiadas] amamantarán a sus hijos durante dos años completos﴾⁵³⁹. Y dijo el Altísimo ﴿Y si amamantaran a vuestra descendencia dadles su justa retribución﴾⁵⁴⁰. [También] dicho por el Altísimo: ﴿tomad a una nodriza a vuestra cuenta﴾⁵⁴¹. Ibn al-Qāsim dijo: la mujer casada está obligada a dar el pecho a su hijo, sin [recibir] retribución [alguna, y] si no lo hiciera por ser de alto rango, el esposo está obligado a [proveer y pagar a una nodriza que lo haga]. Igual si la mujer enfermara cuando da el pecho o dejara de tener leche. Si el padre muriera y el albacea tuviera bienes [para proveer al menor de una nodriza], ella no tendría por qué hacerlo con excepción de si el niño no aceptara [más leche] que la de ella, en cuyo caso sería su obligación y recibiría una retribución por ello de los bienes [del hijo]. Si no tuviera dinero, seguiría siendo su obligación sin contar con la añafaga, que no le sería obligatoria pero que se considera correcto que la dé.

Mālik dijo: si el huérfano no tuviera bienes [propios] y la madre no tuviera leche o fuera insuficiente, le corresponde a ella pagar de su dinero [a una nodriza], además de la manutención. Dijo: la lactancia es una obligación para ella si se la hubiera repudiado de forma revocable antes de que terminara su *'idda*. Si ésta hubiera concluido o el divorcio fuera definitivo – hubiera o no terminado su *'idda* – es obligación del padre pagar por la lactancia.

536Mālik señala las relaciones sexuales que el hombre tiene con su mujer cuando ella está dando el pecho deben evitarse porque, si se quedara embarazada, se podría reducir la cantidad de leche de sus pechos y, al mismo tiempo, el feto podría desarrollarse con dificultad y débil. En *Sunan Abū Dāwūd* Vol. 4. p. 316. Número 3882.

537En este hadiz el Profeta piensa en prohibir las relaciones sexuales con la mujer que está dando el pecho, sin embargo no lo hace porque considera que los Persas y los Romanos ya lo hacían y no suponía ningún problema para el niño. Véase al-Tirmīdī. *Yāmi'*. Vol. 4. pp. 147-8. Número 2077.

538A raíz de la duda del Profeta en este hadiz hubo divergencias entre los alfaquíes sobre la conveniencia o no de mantener relaciones sexuales con una mujer que daba el pecho. Se consideraba que las tradiciones Persas o Romanas no eran aplicables para los árabes. También existían discrepancias acerca del estado de la mujer, si únicamente estaba amamantado o si estaba dando el pecho y a la vez embarazada. Mālik únicamente hace referencia a la mujer que da de mamar al niño y el riesgo de que pueda quedar encinta durante ese periodo de tiempo; pero Ibn al-Sakīt considera que la mujer está amamantando y embarazada al mismo tiempo y, por lo tanto, se deben evitar las relaciones sexuales con ella, tal como se recoge en el *Tuhfat al-Aḥwādī* en una nota a pie de página en el *bāb mā yā' fī-l-gayla*. Vol. 6. pp- 248-9.

539Corán 2:233.

540Corán 65:6.

541Corán 65:6.

La madre tiene prioridad a no ser que el hombre viera que ella no quiere hacerse cargo. De ser así, tendría [que buscar a quien lo hiciera]. Si la madre no estuviera satisfecha con [la nodriza], podría buscar a otra [candidata]. Aunque no quisiera, si el hijo no aceptara otro pecho más que el de ella y se temiera que pudiera morir, ella habrá de hacerlo y recibir una cantidad similar [a la que se le daría a la nodriza]. Aunque se negara, se le obligaría. Si el padre viviera, para ella no sería una obligación ni se forzaría al padre {158} a [pagar] más que lo estipulado para quien da el pecho. Así, le diría a la mujer: “o le amamantas con ese [dinero] o lo entregas”, si hubiera encontrado a otra [mujer que lo hiciera]. Si el padre fuera pobre y no tuviera nada, y encontrara de entre sus familiares cercanos a quien lo hiciera gratis, podría hacerlo. (Si su madre diera el pecho [al niño] sin coste – aunque el padre fuera rico – podría escoger [a otra persona] que también lo hiciera gratuitamente)⁵⁴². La madre, de querer hacerlo, sería bajo las mismas condiciones que la otra persona.

Muḥammad b. al-Mawwāz siguió (*qāla*): si encontrara a quien lo hiciera de buen grado y sin una retribución, la madre podría reclamar la totalidad de ese dinero. [Sin embargo] prefiero lo dicho por Mālik, quien transmitió al respecto que a ella no se le daría más que lo que se tuviera. Dios – Bendito y Exaltado sea – ya había dicho: ﴿Y si amamantaran a vuestra descendencia dadles su justa retribución﴾.

Ibn al-Māyīšūn dijo, basándose en Mālik: la cantidad de la retribución por la lactancia es de cinco dírham de curso legal (*kayl*) al mes.

Otro comentó (*qāla*): son diez dírham aproximadamente.

Se dijo [a propósito de] la cantidad que necesite la madre para vivir, si al padre del niño se le reclamara pagar la retribución por lactancia a quien esté dando el pecho [a su hijo] y negara [haberlo recibido], se [le daría] el equivalente a un año de salario. Si el final de su labor fuera inminente a lo anterior, [se le daría] al albacea de la nodriza. Algunos sabios de Córdoba – nuestra ciudad – dijeron [que lo descrito] sería una buena resolución, si Dios el Altísimo quiere.

{159} Capítulo vigésimo cuarto

La manutención del huérfano y el expósito (*al-multaqaf*); del hijo del esclavo *mukātab* y del manumitido (*al-mu'taq*) menor de edad; la manutención del esclavo instituido como habiz (*al-muḥabbas*) para reparar una muralla, el que está perdido (*al-dālla*) y otros; de quien tiene una acémila estabulada por la que un hombre paga para

542Adición del editor. Frase escrita en el margen del manuscrito.

que se la mantenga; la añafaga del esclavo huido (*al-ābiq*); la manutención del combatiente (*al-muḥārib*) y el adúltero (*al-zānī*) si fuera un proscrito y se le hubiera encarcelado

Ibn al-Qāsim e Ibn Nāfi' dijeron basándose en Mālik: quien paga la manutención al huérfano, tiene derecho a reclamarle lo dado del [dinero de éste]. [Se le preguntó entonces]: ¿y si [el huérfano] no lo tuviera cuando le corresponde? Dijo: [en ese caso,] no se le devolvería nada, sería como una resignación piadosa (*ka-l-ḥisba*). Ibn Nāfi' [continuó] al hilo de esto: se le devolvería del dinero [del huérfano] después de que jurara que el único propósito por el que le mantuvo era para reclamárselo después. Todo ello lo dijo Ašhab.

Ibn Nāfi', basándose en Mālik, dijo acerca del huérfano que es mantenido por su madre o por un familiar cercano: [si] desconoce que tiene bienes, no ha de devolverlo. Si supiera que existen ciertos bienes [que son suyos], que [el familiar] testifique que pagó la manutención a fin de que [ese dinero] le fuera devuelto. De no hacerlo así, no podría reclamar nada. [Como se ve, Ibn Nāfi' discrepa de lo que relata Ibn al-Qāsim. [Este asunto es parecido a quien da] la manutención al esclavo instituido como habiz con la finalidad de que repare un muro – [también] dado como habiz – [en posesión] de los beneficiarios de la donación. Si [el muro] se destruyera y no se obtuviera [ningún tipo de] beneficio con ello. Lo dijo Ibn Kināna.

Ašhab dijo: si el que cubre los gastos (*al-munfiq*) supiera que [los beneficiarios del habiz] tienen bienes [a su disposición], les reclamaría [la devolución] de lo que se dio. Si tuvieran bienes, pero el pagador lo desconociera, no les pediría nada.

{160} Ibn al-Qāsim preguntó: ¿[cómo se haría] si [el huérfano] no tuviera dinero? Respondió (*fa-qāla*): [si] le mantuviera para que continuara [bajo] su protección (*ḍimma-hu*), perdería todo derecho a reclamarle [el dinero invertido].

Ibn al-Qāsim dijo: considero que si [lo anterior] se hubiera probado, [los huérfanos] no tendrían que ser mantenidos, salvo [que hubiera alguien] que [quisiera] seguir [haciéndolo]; si se temiera que pudieran morir – en mi opinión creo que deberían tomar [la manutención que se les ofrece]. Para que pudieran seguir teniendo acceso a la [añafaga] habría de ponerse una condición [en cuanto al plazo para pagar y quién devolvería lo invertido en ellos]. Continuó en otro pasaje: salvo que la autoridad mostrara su preocupación respecto a su medio de subsistencia. Si así fuera, se continuaría [dándoles la pensión].

Ibn al-Qāsim dijo: quien recogiese a un expósito y le mantuviera, [si al tiempo] llegara alguien con una prueba de que ése es su hijo, puede reclamarle [lo pagado] si quisiera. Si no, [una vez pasado el momento] no podría. Ašhab continuó (*qāla*): al padre no se le reclamaría

nada de todas formas porque quien le mantiene es el almotacén⁵⁴³. Saḥnūn [discrepó]: si le mantuviera y [el expósito] dependiera de ello. Si el padre se presentara de improviso y decidiera voluntariamente hacer público [que ese es su hijo], se le podrían pedir cuentas. Si le mantuviera [como] un acto piadoso (*ḥisba*) [del buen musulmán], no pediría nada a cambio.

Aṣḥab añadió (*wa-qāla*), sobre quien mantiene a un niño pequeño extraviado⁵⁴⁴ que no tiene madre ni padre y [un día descubre] que es rico: le corresponde a quien le sustentó reclamarle [lo que gastó en él] después de haber sabido que tiene bienes. Si el haberle mantenido no hubiera sido un acto de buena fe, habría de jurar de buen grado. Continuó: si se abstuviera, no podría reclamar nada. Si le mantuviera y no supiera de la existencia de esos bienes, no se le devolvería nada. Si el día en que [le da la manutención es cuando descubre] que es rico, se actuaría igual que se hizo con el almotacén: no se tendría en cuenta salvo si el padre [lo hiciera público y] fuera rico el día [en que se da la pensión]. Aṣḥab continuó (*qāla*): el que le sustenta acordará testificar que [el fin último por] el que le mantiene es para reclamárselo a sus padres. Abū Muḥammad [al-Qayrawānī] dijo – a través de Ibn al-Mawwāz – quien recoge a un expósito sabe que si lo lleva consigo está obligado a su manutención y a hacerse cargo de todas las necesidades que tenga hasta que alcance la pubertad y pueda ganarse la vida por sí mismo y ser útil (*al-intifā' bi-dāti-hi*). Dijo: lo mismo pasa con quien manumite a un menor, le es obligatoria su pensión y formación hasta que sea púber y pueda ganarse la vida con su sustento. La manutención del hijo del [esclavo] *mukātab* inscrito con él en {161} el contrato de manumisión (*al-kitāba*) le corresponde [al padre] hasta que alcance la pubertad y pueda ganarse el sustento. La manutención del hijo de la [esclava] *mukātaba* le corresponde a ella también hasta que alcance la edad mencionada; si la [esclava] *mukātaba* no figurara en el mismo contrato de manumisión que su marido y, [en su lugar], se hubiera incluido [al hijo], la añafaga de ambos le corresponde al padre.

En lo que respecta a la acémila de [un hombre] que cae en un terreno baldío (*falā*) y es abandonada [fruto de] la desesperación [del dueño], si apareciera quien la cuidara y esperara hasta que estuviera recuperada; o [quien] entrega a un hombre un animal de carga para que le

543Como persona que vela por los intereses del expósito.

544El expósito – *laqīṭ* – debe ser recogido a modo de deber colectivo. Quien lo encontrara deberá declarar ante testigos que lo ha encontrado, a fin de que no lo haga pasar por su hijo o por su esclavo y no podría abandonarlo. Los esclavos – incluso los *mukātab* – y las mujeres casadas, no podrían recoger al niño sin la autorización del dueño o el marido. Al niño encontrado se le supone libre, hasta que se demuestre lo contrario, y musulmán si ha sido hallado en un lugar habitado por musulmanes. Si se encontrara en un país habitado por infieles, se le consideraría no musulmán. Su manutención corre a cargo de quien le encuentra, debiendo prolongarse hasta la pubertad, si el expósito fuera varón, o hasta el matrimonio si fuera una niña. Si apareciera alguien que afirmara ser su padre, debería probarlo y, si tuviera los medios para pagar los gastos ocasionados por el niño durante el tiempo que éste estuvo extraviado, lo haría. Véase Felipe Maíllo. *Diccionario...* pp. 191-2; Milliot, L. *Introduction...* pp. 397-8. Santillana, D. *Istituzioni di Diritto Musulmano...* Vol I. pp. 306-7.

sea útil en casa, ya que la suya había muerto y después la encuentra. Ibn al-Qāsim – basándose en Mālik – dijo: que le dé el valor de la mercancía y lo que gastó [para alimentar] a su animal y tome el dinero. No podría reclamarle nada más que lo que invirtió en ella, si quisiera. Si no, no le pediría nada. Mālik había dicho que [los marineros] que temen que su barco vaya a naufragar arrojan las mercancías [por la borda], siendo encontradas por otras personas en la orilla del mar: no se aceptará [que se les reclame lo que encontraron]. Sé por Mālik de otro [caso similar] por el [que se determina que] los propietarios son los más aptos para [tomar las mercancías]⁵⁴⁵. Es lo correcto, si Dios quiere.

Mālik dijo: si el imam estableciera a un esclavo huido como habiz durante un año y costeara su manutención, y [tras ese tiempo] nadie acudió a reclamarle. [Quien lo tenía decidió] venderlo y tomar [la añafaga invertida en él] de lo que [obtuvo] con el precio de la venta. El remanente lo donó como habiz. Entonces se le dijo: deposítalo en el Tesoro Público (*Bayt al-Māl*). Ašhab lo mencionó (*wa-qāla*) en su obra. Si se hubiera dicho: si el imam no le paga la pensión de ese año y se temiera [que no] pudiera subsistir, se le vendería antes [de que pasara] el año. Pero si temiera [pedir] la cantidad [incorrecta] por él y no encontrara a quien pudiera mantenerle, se le liberaría. Se transmitió basándose en Saḥnūn que dijo: [lo vendería] quien costeara su manutención durante el año, pues adelantar la pensión le habría supuesto un perjuicio al dueño, [resultando ésta] superior al valor [del esclavo].

{162} Ibn Kināna dijo: que no le pague nada hasta tener la aprobación del imam si temiera que el asunto pudiera alargarse.

Saḥnūn dijo: no considero que haya que esperar un año, pero [que vea qué hacer]. Si se extendiera, que lo venda. La autoridad determinará [por cuánto] tiempo [ha de pagar] estando en su posesión (*'inda-hu*), hasta que aparezca quien lo reclame. [Quien] mantiene a una [persona] perdida (*al-ḡālla*) tiene derecho a pedir retribución por ello a su dueño. Si [éste] se negara a costear la manutención, quien costeara la pensión de la [persona] extraviada tendría más derecho a quedarse con ella, sin [poder pedir] nada [más por ello]. Los acreedores tienen prioridad [por la deuda generada] hasta recibir el pago completo de la añafaga. Si [el dueño de la persona perdida es insolvente y] no pudiera devolverla, [quien le encontró] debe mantenerla y prescribiría su reclamación. [En cuanto a] la manutención del adúltero y el combatiente, si ambos fueran proscritos y encarcelados en un lugar sufrirán una retención de bienes durante un año, así como sus salarios. Si no tuvieran nada [con que mantenerse], esto se tomaría del Tesoro Público de los musulmanes.

545En Ibn Bāq: “porque la mercancía tiene dueños y un valor determinado en el mercado. Lo mejor es que vuelva a los dueños”. *Zahrat...* p. 83.

De quien paga la manutención de algo dejado en prenda (*rahn*) o el arreglo de algo que pertenece a un hombre sin su consentimiento, y su disposición legal. La manutención del que devuelve al esclavo huido, [y la de] quien trabaja [para otro] por error o a propósito

Ibn al-Qāsim dijo: la manutención del esclavo dado en prenda o de la acémila le corresponde al prendador (*al-rāhin*). Su obligación es regar las palmeras y amortajar al esclavo si muriera, junto con los gastos que esto genere. Si el acreedor prendario (*al-murtahin*) costeara la añafaga del [objeto dado en] garantía, el prendador ha de devolverle aquello que pagó con o sin su consentimiento. ʿĪsā e Ibn al-Qāsim comentaron (*qāla*): quien recibe algo en prenda y, en su lugar, pide un alquiler [del objeto], acordará su precio. Si lo que recibe es ropa, un esclavo o algo parecido que formara parte de lo que el acreedor tuviera en custodia en su casa, no podría arrendarlo. Si fuera algo que está guardando o similar, de alquilarse [el beneficio obtenido] iría para su dueño (*ṣāhibi-hi*). Se actuaría de igual manera si el acreedor pidiera comprar lo que se le dio en prenda. La autoridad no accedería salvo si el precio (*bi-yaʿal*)⁵⁴⁶ ya hubiera sido convenido. Una vez que el precio se haya establecido, se le hará pagarlo. ʿĪsā aclaró: al deudor prendario.

Ibn al-Qāsim añadió (*wa-qāla*): Mālik dijo: quien posee un [terreno a modo de] prenda del que obtiene cosecha (*galla*) [ha de pagar] un impuesto (*jarāy*) [que le corresponde]. [Por su parte], el acreedor entregará (*qabaḍ*) el beneficio y los ingresos [generados] fruto de su esfuerzo y pedirá al deudor la devolución del salario [que se le debe por esto]. [Un hecho tal] se consideraría parejo a quien trabaja por un jornal y al que tiene derecho. Si no se le pudiera considerar como un trabajador asalariado porque es de los que vende para comprar más barato, prescribiría su derecho. Quien mantiene al esclavo huido tomándolo [a su cargo], si su dueño apareciera para recuperarlo y [en ningún momento] se hubiera acordado la suma de la recompensa por los esclavos huidos, si no quisiera reclamarla, [el dueño sólo] estaría obligado

⁵⁴⁶El acreedor prendario tiene derecho a vender el objeto en prenda, pero no a quedarse con la propiedad de lo empeñado, en caso del vencimiento del plazo acordado para el pago de la deuda, ya que la prenda reemplaza aquello por lo que ha sido dada, a fin de recobrar su dinero con el producto de la venta. Maíllo Salgado. *Diccionario...* pp. 314-5. Después de haber leído varias fuentes, parece ser que no se considera legal que el acreedor prendario se quede con el objeto dado en prenda o lo venda únicamente por la expiración del plazo dado para el pago. Así se recoge en *al-Muwatta* 36.10 basándose en el siguiente hadiz: “Lo que se ha dado en prenda no se pierde” *Sunan Ibn Māyah*. Vol 3. p. 398. Número 2441. Malik dijo: “La explicación de esto según lo que nosotros pensamos – y Dios es el más sabio – es que alguien entrega a otro una prenda como garantía de algo. [El valor de] la prenda es superior a aquello por lo que la dejó. El depositante le dice al prestamista: “Te devolveré lo tuyo en tal y tal fecha. Si no, la prenda es tuya por lo que fue empeñada.” Malik dijo: “Esta transacción no es correcta ni adecuada. Esto es [por] lo que fue prohibido. Si el dueño devuelve aquello por lo que la empeñó pasado el plazo, es suya. Considera nula la estipulación de plazo.”

a [devolver] lo que se le dio de ñafaga. Lo mismo pasaría si le trajera y el dueño hubiera gastado en él una paga. Ibn al-Māyīšūn añadió (*wa-qāla*) resumidamente: no se le devolverá ni el salario ni la ñafaga si [quien le hubiera encontrado] no hubiera tenido intención de pedir [recompensa] por los [esclavos] huidos.

{164} ʿĪsà dijo, basándose en Ibn al-Qāsim: ¿[qué se haría con] quien conoce el lugar en el que se encuentra la acémila extraviada de un hombre y se niega a revelarlo diciendo: “que me dé tal [paga] y se la traeré”? De hacer esto y traerla con él, no percibiría ni la recompensa ni el importe [que le supuso] el cuidado [del animal durante el tiempo que estuvo] en ese lugar. ʿĪsà, basándose en Ibn al-Qāsim, transmitió: [acerca de] quien acoge (*inqaṭaʿ*) a un hombre que le acompaña durante meses, resultando evidente su utilidad [para el primero] y, pasado un tiempo, quien le acogió (*munqaṭiʿ*) muere y se descubre que sus servicios lo eran a cambio de un salario, teniendo prueba de ello durante los meses [que estuvo con él]. [Concluyó]: si la familia [del fallecido] fuera justa con él, [le acogería] e igualmente le [retribuiría ese salario] tras hacerle jurar que esa era la cantidad y que no mienta a fin de obtener una recompensa. Ibn Ḥabīb también tomó [lo mencionado] de Ibn al-Qāsim.

Yaḥyà b. Yaḥyà transmitió basándose en Ibn al-Qāsim: ¿[qué se haría en el caso de] quien tiene en propiedad a una sirvienta (*waṣīfa*) de padre libre y [decide] dejarla con este hasta que ella sea mayor [de edad si] el padre después pidiera [que se le diera] la manutención que le corresponde? Dijo: que jure que lo que pagó lo hizo por adelantado (*iḥtisāb^m*) y sin intención de perdonar la deuda al patrón (*li-yuḍʿi-hi ʿan al-sayyid*), y se le devolverá. Saḥnūn habló (*wa-qāla*) acerca de alguien a quien se le cae la ropa en un pozo o un aljibe. [Otro] hombre desciende y la saca [de ahí] sin cobrar por ello, pidiendo una recompensa a cambio. [El primer hombre] se niega [a pagarle] diciendo: “no te pedí [que lo hicieras]”. [Con esto] el [segundo] hombre devuelve la ropa al pozo o aljibe – antes o después de habérsela ofrecido. El dueño le pide que la recupere pero no la encuentra. Con esto, es obligación del que la tiró [de nuevo] al pozo recuperarla – salvo que no se le hiciera responsable (*wa-ilā ḍamni-hi*).

En *al-Wāḍiḥa* dijo: quien [hace lo siguiente] para un hombre: planta sus árboles, los riega, labra su tierra, siega la cosecha cuando está lista, bastea la tela o el hilo y muele su trigo sin que el dueño se lo haya pedido y regresa [para] pedirle el jornal, si el dueño [estuviera al corriente] de todo lo que hizo, no tendría más remedio que pagarle [ya que es imposible] que diera abasto con su trabajo sin criados, ayudantes o herramientas. [La única manera sería] aceptando los servicios [de ese hombre] y, por eso, ha de pagarle. Si, [por el contrario] no necesitara nada de esto – o lo necesitara pero gustara de hacerlo por sí mismo o mediante sus criados, ayudantes o herramientas – y no [quisiera] pagarle, no tendría por qué hacerlo.

Ibn al-Māyīšūn añadió (*wa-qāla*): ¿[qué se haría en el caso de] quien paga un salario [a alguien] para que pastoree las ovejas durante un mes a tal precio (*bi-kaḏ^{am}*) y al pasar el mes le pide que se las dé a fulano pero [el hombre] se niega y las pastorea otro mes? Si [el caso] se pusiera a disposición del juez, éste consentiría que lo hiciera, entendiéndose que lo hace por la [misma cantidad] del primer [mes]. Se le darían, pues, los dos meses de salario [que le corresponden]. {165} Si por allí no hubiera ningún juez, no tendría derecho a que se le pagara por el segundo mes; Ibn Ḥabīb dijo: si el dueño de las ovejas no hubiera tenido que pagar por [el segundo mes] porque le hubiera ordenado entregárselas a sus criados [para su cuidado], en el caso de que así fuera, no habría de pagar por el segundo mes [porque no necesitaba] a ningún pastor. Dijo: quien construyese un muro para un hombre y temiera [que se derrumbara] o lo reformara, puede reclamar al dueño la pensión [por ello].

En el Kitāb Muḥammad: a quien pagas un salario por arar tu tierra y, por error, también la del vecino, [si] éste tuviera esclavos y bueyes, [el labriego] no recibiría ninguna retribución [por ello], pero sí que tiene derecho a que le pagues por el arado de tu tierra.

Aḥmad b. Mudīr dijo: el jornalero que trabaja usando las acémilas de tu vecino tiene derecho a un salario proporcional a lo que trabajó. Abū Zayd, basándose en Ibn al-Qāsim, comentó (*qāla*) acerca de esta cuestión: si [el vecino] sembrara [en su terreno], estaría aprovechando el arado [que hizo el jornalero], por lo que tiene obligación [de pagarle], incluso si no le sacara provecho [con la cosecha]. Y añadió: si [el terreno] se arrendara, [el jornalero] no tendría derecho a nada. Dijo: si pagaras a los labradores por tu cosecha y [en su lugar] segaran [la tierra] de tu vecino, si fuera un error de los jornaleros, que se les dé una prórroga. Si tu vecino tuviera esclavos y jornaleros que pudieran hacer [el trabajo del terreno], no tendría ninguna obligación de pagar [a quien labró la tierra por error]. Si apareciera el antiguo propietario [de la parcela] que se sembró y [observa que] su vecino carece de jornaleros o esclavos [que mantengan el terreno], que entregue a quien paga el salario de los labradores la cantidad correspondiente al trabajo realizado por éstos y determine lo que les corresponde [por el arado que hicieron en el pasado]. Ibn al-Qāsim dijo: a quien pagas para que te construya una casa en el campo en un lugar determinado según una descripción concreta, una vez que venza el plazo [de tiempo por el que se contrataron sus servicios] en el terreno, debes pagarle el salario por lo trabajado (*dāhib^{am}*) pero no tiene derecho a reclamar nada [más]. Se dijo: quien trabaja para un hombre sin que se lo haya pedido ha de recibir el jornal correspondiente por lo trabajado si [el hombre] obtuviera algún beneficio [con esta acción] – salvo que quien lo hubiera hecho [no quisiera dinero y] hubiera obrado de forma espontánea – [o el hombre] fuera de los que no se encargan – ni él ni sus sirvientes o

jornaleros – de esas tareas. Quien fía dinero a un hombre, se considera garante [de esa cantidad] que habrá de serle devuelta obligatoriamente. [El aval] podrá reclamárselo, fuera rico o pobre. Quien da trabajo a un hombre para que realice algunas tareas que le resultaron útiles ha de proporcionarle un salario [durante el tiempo que le tenga a su servicio].

{166} Mālik había comentado (*qad qāla*), de quien le dice a un hombre: “júrame que no me has injuriado y [a cambio] obtendrás tal y tal”. [El hombre] entonces juró [lo anterior]. [Con o sin el juramento] tendría que darle lo que le debe. Ibn al-Māyīšūn dijo: llegó a nuestros oídos que ‘Umar declaró lícito el dinero que alguien entrega a un hombre para que suba a un lugar concreto de una montaña, pero Mālik no se pronunció a este respecto ni nada similar [acerca] de qué obtiene con ello quien entrega [el dinero]. Aṣḡab dijo en *al-Tamāniyya*: quien le dice a un hombre[:] “no te excedas [en el uso] de este material que te digo y [a cambio] te daré un dírham”, esto se convierte en una obligación [para con el hombre] si cumpliera [con lo que le dice], [independientemente de] si quien le paga es quien compra el material o no.

Aṣḡab dijo: quien ejerce el derecho de retracto (*ṣuf‘a*)⁵⁴⁷ [sobre cierta propiedad] la tomará una vez finalizada su compra, [pudiendo] ser el comprador [mismo] u otra persona – no hay ningún problema en ello. Es obligatorio que se le entregue el bien que adquirió. Del mismo modo, podría abstenerse [de su derecho de preferencia de compra], dándosele un tiempo (*tamn^m*) para reivindicarlo o no (*‘alà tarki-hi*), lo cual sería correcto. Quien [pone la propiedad en venta] (*al-mu‘tī*) ha de otorgarle [ese plazo] obligatoriamente y por todo [aquello que venda], siendo también su obligación [hacerla pública] y dar un tiempo [a quien tiene preferencia] para declinar [su derecho a la compra]. Esto se considera lícito y habrá de hacerse si quiere que la venta sea válida. De igual manera le es obligatorio el cuidado [del bien en cuestión], preservándolo por un tiempo [hasta] que [el nuevo dueño] lo tome en posesión. Al hombre [con preferencia en la compra] se le dará un plazo para abandonar su derecho o ser excluido de poseer cualquier parte (*waḡh*) que [pudiera haber sido suya]. [El derecho de preferencia] se reserva para [el hombre] libre, que puede abandonarlo o reclamarlo si quiere. Lo que se haya vendido [si] hubiera que enviarlo como mercancía (*biḡā‘a*) o un mensaje, ha de pagarlo [por adelantado el vendedor] por lo que sea que dure el trayecto, teniendo derecho a que se le devuelva [este importe], así como lo que se hubiera pagado de aranceles, [de haber alguno]. Igualmente lo que cayera [en manos de] bandoleros (*li-luṣūṣ^m*)

547Derecho preferente de compra. Acceden a esta preferencia los siguientes individuos: el copropietario, quien tendrá preferencia a comprar la parte de su asociado si éste la pusiera en venta; el beneficiario de una servidumbre sobre el bien puesto en venta; el propietario de una propiedad medianera. Para ejercer este derecho hay que, primeramente, reivindicarlo una vez que el vendedor lo haya expuesto de forma pública. De no hacerse, se consideraría como abandono del mismo. En Maíllo Salgado, F. *Diccionario...* p. 367.

hasta que se saldara (*ḥattà jalāṣi-hi*), [y otros gastos] además de los [generados por] los ladrones y las aduanas. Si se perdiese [por ejemplo] un camello, se entregaría una recompensa a quien lo devolviera, o se permitiría que se lo quedara [quien lo encontró]. Quien arrienda un esclavo o una acémila y éste huye, o el animal se pierde, está sujeto al pago de las dos [mercancías] para quien [las encuentre y] reclame por ellas una recompensa, si es que sus dueños los necesitaran y quisieran [que se les devolviera]. En nuestra opinión, esto sería justo.

{167} Capítulo vigésimo sexto

La manutención de los animales durante el tiempo de verificación (*al-tawqīf*)⁵⁴⁸, y la manutención de la esclava requerida para ser liberada (*al-mustaḥaqqā bi-l-ḥurriyya*)⁵⁴⁹ y que está en periodo de *istibrā*⁵⁵⁰, junto con la garantía⁵⁵¹ [de su venta] (*al-‘uhda*). El hombre que declara ser libre pero aparece un testigo [que afirma] que él es un esclavo

Ibn al-Qāsim dijo: si lo requerido (*al-mustaḥaqqā*) fueran ovejas, [el juez] pediría que testificara [quien] las tiene en posesión. La manutención de las mismas le corresponde a éste del pasto [que tuviera o] similar. [La leche, carne o lana] (*galla-ha*) que obtenga con ellas le pertenece a quien las tiene, [e] igual pasaría con el esclavo y la esclava. ‘Īsā añadió (*wa-qāla*): el pasto debe proporcionarlo aquél que obtiene los beneficios. ‘Īsā continuó (*wa-qāla*), basándose en Ibn al-Qāsim: la manutención se le debe proveer [igualmente] al esclavo y la esclava que se encuentran en estado verificación [ante la reclamación de propiedad] de las dos partes [querelladas]. Yaḥyà b. ‘Umar dijo: por ahora, los dos han de hacerlo. [Una vez que el juez] fallara [que deben volver con el otro dueño], el segundo le reclamará lo que pagó [de manutención]. Ibn Ḥabīb siguió (*wa-qāla*): se esforzará en reparar la manutención, bien

548A diferencia de la traducción ofrecida por F. Velázquez Basanta, que recoge *al-tawqīf* como “estabulación”, he considerado más oportuno dar el significado de “verificación” tras leer cómo se desarrolla el caso en el cuerpo del capítulo.

549*Al-mustaḥaqqā* hace referencia a la esclava o animal requerido ante un juez por petición de otro juez que la encontró en su registro de descripciones. Todo este proceso es debido a que una persona que vive en otra ciudad reclama la propiedad de un esclavo o animal que está en posesión de otra persona en otra ciudad distinta. En mi opinión, este tipo de casos serían similares a los mencionados anteriormente de esclavos huidos que son acogidos o dan servicio a la persona que les encuentra. En caso de ser reclamados, se debe verificar que se trata de ese esclavo en concreto mediante una descripción (*ṣifa*). Durante este proceso se requiere un tiempo de verificación de la información y testificación entre las partes. Tras ello, el juez dictaminará sentencia a favor o en contra de quien reclama la propiedad del esclavo o el animal.

550Plazo legal durante el cual la esclava no puede mantener relaciones sexuales con su nuevo dueño para evitar un posible *confusio sanguinis*. La duración de este plazo legal es de un mes desde su compra o un menstruó. En Felipe Maíllo. *Diccionario...* p. 170.

A diferencia del periodo de *‘idda*, que se aplica a mujeres libres o esclavas que han sido repudiadas y con una duración de tres menstruaciones, *istibrā* únicamente se emplea con esclavas que cambian de dueño o que son manumitidas; o con mujeres que hayan mantenido relaciones ilícitas, casadas o no, libres o no, voluntariamente o no. Este último caso, por ejemplo, cubriría las víctimas de violaciones.

551 *‘Uhda* se aplica a la garantía contra los defectos específicos en un esclavo o en un animal. En Felipe Maíllo. *Diccionario...* p. 426.

mediante un préstamo o del Tesoro Público. Si no fuera [suficiente], la pagaría con lo que tuviera una vez concluyera el proceso legal, reclamándose al final [del mismo]. Lo mismo se aplica a la esclava a la espera de ser liberada, ha de pagársele [la añafaga] por el tiempo [que dure] el proceso de verificación. Ibn ‘Abd al-Ḥakam lo consideró [así]. A la esclava en periodo de *istibrā’* [también] le corresponde manutención, [así como] al esclavo cuya venta [se encuentra bajo] evicción para un tercero. Igual ocurriría con el derecho de rescisión.

Yaḥyà b. ‘Umar transmitió, basándose en Abū Zayd, que a su vez lo tomó de Ibn al-Qāsim: [si] el hombre que vende a su hijo o a su hermano rectifica pidiendo que se le haga libre cuando el comprador ya le ha pagado la añafaga por un tiempo, se admitiría si el comprador recibiera [la misma] cantidad que pagó por él. Entonces dijo: no tiene derecho a nada [más, aunque el nuevo dueño] le hubiera mantenido como su sirviente. [Aún así] no considero que tenga derecho [a pedir por] la [cantidad de] la venta y [sumarle] la de manutención. Sólo pediría el importe por el que se le vendió. {168} Ibn al-Qāsim dijo: tampoco considero que tenga potestad sobre los menores que no son sirvientes ni que éstos tengan derecho a manutención. [Al hombre] no se reclamará [nada] por la manutención ni de los menores o mayores [de edad]. Quien clama ser libre siendo esclavo de [una persona] y aparece un testigo adul [diciendo lo contrario], [el supuesto esclavo] tiene derecho a asegurar [que su condición es de persona libre] mediante un garante que dé fe de que lo es. Si no se encontrara a un fiador, se le encarcelaría. El acusado no tendría derecho a añafaga hasta que se dictaminara sentencia.

Ibn Nāfi‘ dijo en *al-Maymū’a* basándose en Mālik: [sobre] quien tiene una esclava bajo contrato de manumisión que afirma estar embarazada de él [y] los dos⁵⁵² se querellan por quién debe costear la manutención [hasta] que se dicte sentencia. Dijo: la manutención le corresponde pagarla a aquél de quien sea la esclava, hasta que el contrato de manumisión se haga efectivo. Saḥnūn dijo: muchas son las opiniones de Mālik [que mencionan] que [lo mejor] es que la manutención le corresponda a aquél que es su dueño, convirtiéndose así en su *umm al-walad*.

{169} Capítulo vigésimo séptimo

La manutención del esclavo que es legado para que sirva a un hombre y la añafaga del esclavo inviolable o insolvente o legado como habiz; la manutención de la acémila y del esclavo prestados; la pensión del esclavo legado que ha heredado su liberación, y el que es legado a un hombre

552Entiendo que pueda referirse al padre y al amo.

Dijo: quien lega como sirviente a su esclavo para un hombre [pero después] otro [distinto] está a cargo de él, [si] el propietario está de acuerdo con ello, la manutención la debe pagar aquél para quien el esclavo está proporcionando servicio durante ese plazo de tiempo, si fuera prolongado – Dios es el más sabio –. La añafaga nunca le corresponderá a quien tenga en posesión la mano de obra.

Muḥammad dijo, basándose en Ibn al-Qāsim: [la manutención] debe entregársela al sirviente, no al legatario que tiene disfrute de la cosa a cargo (*al-raqiba*). Lo mismo ocurre con la limosna al final del mes de ramadán. Se dijo: si la sirvienta llevara al servicio [del hombre] un año o dos aproximadamente, no variaría [la persona] a quien determinamos que debe darle la pensión y el azaque: le correspondería a su dueño. Esto lo dijo Ibn al-Māyīšūn. Si la sirvienta lo fuera por mucho tiempo, sería en relación al tiempo que lo hubiera sido. La manutención entonces, junto con el azaque ha de darla la persona a la que sirve (*al-mujaddam*), lo dijo Abū Ibrāhīm [quien] añadió (*wa-qāla*): esto difiere de lo dicho por Ibn al-Qāsim, discrepando con él en otra [cosa]. Yaḥyà b. Yaḥyà dijo, basándose en Ibn al-Qāsim: el azaque le corresponde al patrón, así como su añafaga. La pensión del legado junto con [el importe de] su manumisión, [le corresponde al dueño]. [También ha de cubrir los gastos] aquel que reciba como legado a un hombre tras morir el dueño antes de que se ejecute el testamento (*infāḍ al-waṣiyya*) y se contabilicen los bienes. La añafaga [se estipulará basándose en] el total de los bienes [del fallecido] si existiera un registro de sus cuentas. La manutención por el esclavo legado le corresponde [al] hombre [que lo entregó]. En caso de hallarse ausente para [recibir] el legado, las opiniones son diversas. Aṣḡab, Ibn Nāfi‘ e Ibn ‘Abd al-Ḥakam transmitieron basándose en Mālik: si [quedara algo] del tercio [de libre disposición], que tome la añafaga a la que tiene derecho el legado de ahí; Ibn Nāfi‘ añadió (*wa-qāla*): si no [quedara nada], a los herederos. [Esto] fue lo dicho por Mālik en el Kitāb {170} Ibn al-Mawwāz: quien lega algo a un hombre, [éste] habrá de encargarse de [proporcionarle] víveres hasta que se evalúen [los bienes del testamento] o [si] tuviera necesidad de un salario desde que lo fueran (*fī taqwīmi-him*), esa añafaga se tomaría de [la parte de los bienes del testamento] que fueran para el legatario. La parte de los herederos se [repartiría] entre los dos. Si el legado consistiera en un esclavo o una acémila y [los bienes] desaparecieran, su manutención corre a cargo del legatario, sin contar con los herederos. Si el objeto legado resultara no ser para él o su valor fuera más elevado [que el tercio de libre disposición] – como el del esclavo labriego en su lugar (*bi-mawḍi’-hi*), fuera agricultor de palmeras, o se hubiera comprado (*al-tāyīr*) sin haberlo visto, no se le permite que lo oculte. Aṣḡab y otros [así] lo transmitieron. Esto fue lo que dijo Aṣḡab: si se le legara un esclavo

huido o un camello extraviado (*šārid*), que se le trajera sería una condición [impuesta] por el legatario, de igual manera si el legatario recibe un cargamento de grano (*galla-hu*) de Jaybar, le corresponde [pagar] el jornal por [el tiempo empleado en] su importación; se haría igual con un asno (*bi- 'ayr*) [ubicado] en [otra] región o un camello que ha sido criado en el desierto por fulano y se lo lleva [allá donde se encuentre] el legatario – o éste decida pagar [a fulano] un salario [para que lo mantenga allí] –. Los herederos no tendrían que [costear] nada salvo que dijeran: queremos que [fulano] lo traiga a la ciudad. Podrían hacerlo si no [lo hubieran visto antes] ni conocieran el valor del objeto (*mawḍi'*) [legado]. Si, [por el contrario] se supiera que el objeto es de poco valor (*raqīq al-māl*) y su coste y no [pidieran] que se trajera [donde están ellos], [si] el legatario [lo quisiera] el transporte correría de su cargo exclusivamente (*li-nafsi-hi*) o podría ir a recogerlo allá [donde se encuentre]. Si [una vez] allí se [siguiera sin conocer] el valor [del objeto], y los herederos quisieran evaluarlo, se le llevaría a la ciudad y los gastos [de transporte y alimentación] se tomarían del dinero del fallecido. El legatario no habría de costearlo. Que utilice [lo que necesite] para [llevarlo] a la ciudad. La manutención del esclavo legado le corresponde a quien le manumite, [también] la del hombre [de quien se toma] la acémila para el trayecto [junto] con su manutención. [Todo esto se tomará] del dinero del fallecido [y] el legatario no debe pagar nada de ello por el trayecto a la ciudad. Se dijo en el *Kitāb Ibn al-Mawwāz*: si su finalidad fuera [tasarlo].

{171} Saḥnūn añadió (*wa-qāla*) en el libro de su hijo⁵⁵³: no hablo de lo que mencionamos [antes] en relación a la duración de la servidumbre, la añafaga y el azaque (*al-fiṭra*) y lo dicho por nuestros compañeros [mālikíes]. Esto ha de hacerlo quien posea al esclavo (*al-raqaba*). Si su servicio hubiera de extenderse [por causas] poco frecuentes (*al-nawādir*), la pensión del esclavo insolvente (*al-mu'sir*) estaría a cargo de quien lo tiene (*fī yadi-hi*). Lo mismo se haría con el esclavo que se ha instituido como habiz (*al-muḥabbas*) para un hombre. Quien manumite a un esclavo cuya esposa está en posesión de otro dueño, si el hijo estuviera incluido en el contrato de manumisión, la añafaga de los hijos le corresponde al dueño de la esclava. Si la mujer fuera de condición libre, la manutención le corresponde a quien les manumite (*al-mukātib la-hum*) y a ella le corresponde lo estipulado en el contrato de manumisión de la *umm al-walad* [para ella y] sus hijos. Si [la mujer] estuviera con ellos, su añafaga correría de manos del [esclavo] liberado. Si la esposa fuera manumitida por un hombre y él [a su vez] por otro, teniendo cada uno de ellos un contrato de manumisión por separado, la pensión de los hijos comunes le correspondería a su madre por estar incluidos con ella como parte de un mismo contrato de manumisión. El manumisor no habría de pagar

553Kitāb Muḥammad b. Saḥnūn.

[nada]. La manutención de la madre correría a cargo del [esclavo] *mukātib*.

[¿Quién corre a cargo de la añafaga si] alguien compra un esclavo en venta y [ésta] resulta viciada (*fāsid*)[?] La añafaga le corresponde al comprador tras [formalizar] el contrato hasta que se revoque la venta. [¿Y cuando] alguien pide prestada una acémila o un esclavo[?] La manutención de los dos le corresponde al dueño [pero] si se tratara de un alquiler, la pagaría quien pide prestado, [habiendo veces en las que] la añafaga resulta más costosa que el servicio [que puede darle] el animal. Ibn al-ʿAtṭār [comentó al respecto]: en ese caso, lo correcto es lo que Abū Zayd toma de Aṣḡab en *al-Ṭamāniyya*: si el dueño de la *umm al-walad mudabbar*⁵⁵⁴ y del manumitido de forma voluntaria (*al-muʿtaq*) necesitara [retrasar] el plazo [en el que entrega los bienes a quienes ha liberado] y éstos no pueden acceder a ellos, habrá de darles la añafaga del dinero de [los herederos], si no tuviera con qué pagar la del esclavo. A su muerte, no se le negará [su voluntad] y a los esclavos se le entregarán los bienes que les fueron retenidos [en el pasado]. Que así sea, tal como aprobaron algunos sabios⁵⁵⁵, y que no se haga por la fuerza porque [lo anterior] no se encuentra en la tradición (*aṭar*) ni en la *sunna*. [Al esclavo] se le pagará la manutención de los bienes de ellos hasta que [el amo] muera o se cumpla el plazo acordado [en el contrato] de manumisión. Dijo: el patrón en testamento o en vida – trabajara para él o prestara sus servicios a otra [persona] – no tiene derecho a hacer salir al esclavo a otro país, salvo que se supiera con anterioridad que éste no tiene un lugar [en el que vivir], entonces se accedería a que fuera con él a otra región.

{172}Aṣḡab dijo: si a un hombre se le legara una cosecha de dátiles y a otro la supervisión de la misma y no maduraran ni tuvieran fruto, la manutención y la producción (*mawna-hā*) le corresponden al legatario, junto con la cosecha. [¿Quién ha de pagar la manutención si] alguien establece para un hombre un huerto de por vida como habiz[?] Quien obtenga el beneficio ha de mantenerlo, no quien lo establece como hadiz ni quien lo supervisa. Dijo: si [alguien quisiera legar] una palmera que no fuera madura [aún para dar fruto], no se le permitiría establecerla como habiz. Es similar a quien te la vende con riesgo, hasta que madure habrías de mantenerla pudiendo [incluso] morir antes [de que la palmera diera fruto], [en ese caso] se me devolvería. Si te quedaras [a esperar] a que madurara, la cosecha que obtuvieras en vida sería tuya [pero no tendrías ninguna garantía de que fuera a

554Esclavo que ha de ser manumitido mediante *tadbīr* a la muerte de su propietario. Su manumisión efectiva la harán los herederos de quien establece el *tadbīr*, quienes lo deducirán del tercio de libre disposición del testador, pues al *mudabbar* se le considera parte de ese legado. En Maíllo Salgado, F. *Diccionario...* pp. 235-6.

555El esclavo que ha de ser manumitido mediante *tadbīr* a la muerte de su dueño entra dentro de una categoría especial, a medio camino entre la esclavitud y la libertad. Ya no puede ser enajenado por su dueño puesto que éste tiene una propiedad limitada sobre él. A esto, según F. Maíllo, se llegó mediante un proceso de deducción analógica con la *umm al-walad*. En F. Maíllo Salgado. *Diccionario...* pp. 235 – 236.

ser así]. También sería arriesgado legar un esclavo menor de edad para que sirviera [a tal persona], pues [el legatario] habría de costear su lactancia y demás gastos. No se considera lícito. [Sin embargo] sí podría hacerse (si la criada lo fuera a plazos o por compensación)⁵⁵⁶. Se permitiría si se dividieran [los gastos], si no, no⁵⁵⁷. No sería lícito si fuera menor de edad y [quien le recibe] hubiera de correr con los gastos de su manutención. Esta es nuestra opinión.

{173} Capítulo vigésimo octavo

Del hombre que detesta que convivan con él los hijos de la esposa [tanto] menores como mayores, habiendo sabido o no de su existencia al casarse. Sobre la mujer que vive con la familia de su esposo y éstos quieren echarla, junto con otros casos similares y su aplicación legal. El hombre que golpea a su mujer y la declaración del perjuicio [producido] de los dos esposos. Del hombre que quiere llevarse a su esposa de su lugar de origen

Mālik dijo en el Kitāb Muḥammad: quien se casa con una mujer que tiene una hija pequeña [a su cargo], sabiéndolo [el novio a priori], y consuma [igualmente] el matrimonio con ella [si luego] le [quisiera] decir: “llévatela de aquí [lejos] de mí”, no podría hacerlo. Ibn al-Qāsim añadió (*qāla*): si el hombre se casara y tuviera un hijo menor [de edad] y [quisiera] prohibir [a su mujer] que estuvieran juntos, [y] de entre la familia de él hubiera quien pudiera cuidarle, fuera hombre o mujer, se le dejaría a su cuidado. Nadie le obligaría a que el marido se quedara con él, si quisiera separarlo de su lado. Si no tuviera quien pudiera encargarse de él, se le obligaría a quedarse con su madre [biológica], ya que al tomar [a la nueva mujer] sabía [de las consecuencias que esto acarrearía]. Ibn al-Māyīšūn añadió (*wa-qāla*): y, aún así, se casó.

Ibn al-Qāsim transmitió basándose en Mālik en *al-'Uṭbiyya*⁵⁵⁸: un hombre aloja a su mujer con sus padres y familiares. Ella se queja de que esto [le supone] un perjuicio. [Mālik] dijo: [el marido] no tiene derecho a hacerlo así. Y alguien le aclara: su padre es ciego. [Una vez sabido esto] respondió: que lo reconsidere y si [la mujer] se halla en una situación de perjuicio, que [el esposo haga por] cambiarla.

{174} Ibn al-Māyīšūn dijo en el Kitāb Muḥammad: si la familia del esposo y su mujer vivieran en una casa y ella le dijera: “o les echas a ellos [de aquí] o seré yo quien se vaya”. Si la esposa fuera [de origen] humilde, no tendría ningún derecho a ello, [el tener una vivienda

556 Aclaración en el margen de la página del manuscrito. Nota del editor.

557 Repite lo aclarado en la nota anterior. Es lícito si sólo se ocupara del legado por temporadas en el caso de menores de edad o plantas que no pueden producir fruto. Sería ilícito que se quedara con ello siempre, pues generaría pérdidas.

558 Error tipográfico del editor. Intercambia la *yā* por la *bā*.

separada] se reserva a las mujeres de clase elevada. Saḥnūn añadió (*wa-qāla*) en *al-'Utbiyya*: el hombre no puede hacer que vivan los hijos que tiene con una mujer con su otra [esposa] en una [misma] casa. Tampoco puede agruparlos a todos en una vivienda.

En el Kitāb Muḥammad: el hombre puede vivir con sus dos esposas en una casa si no las juntara en una misma habitación, salvo que ellas lo consintieran. En el capítulo sobre la igualdad de las mujeres no se señala esto⁵⁵⁹. [Tampoco] podría dormir con todas ellas en una misma cama. Aṣḥab dijo, basándose en Mālik, en *al-'Utbiyya*: quien culpa a la suegra de incitar a la esposa a que se rebele contra él, ¿podría negarse a consumar con ésta? Tras considerarlo, respondió: si [la mujer] tuviera una buena actitud [hacia el marido], a su hija no se le negaría la consumación, es decir, se le permitiría.

[Mālik] dijo en el Kitāb Muḥammad: un hombre quiere prohibir a los dos hermanos de su esposa que la visiten. Contestó (*qāla*): que no se lo prohíba. Ibn al-Māyīšūn dijo cuando le preguntaron acerca de una mujer que tiene hijos y [el marido] odia que la visiten ¿cómo se organizarían las visitas que ellos le hacen? (*yaqḍī 'ala-y-him bi-dujūl-him 'alay-hā*). Respondió (*wa-qāla*): si fueran pequeños, todos los días. Si fueran mayores, los viernes o similar. Si jurara que no [quiere] que la visiten [más] se le permitiría a ella que fuera [a la casa] de ellos [en el mismo régimen] que prescribimos de la visita de pequeños y mayores. Si jurara [que no permitirá a su mujer salir a verles] ¿qué se haría? Respondió (*qāla*): el juez le obligará tras dictaminar sentencia en su contra, teniendo que elegir una de las dos opciones, [o] que ellos la visiten o que ella vaya a verles. Y continuó: {175} ¿y si faltara a lo que juró y despreciara la sentencia del juez? Dijo: no lo hará porque sería perjurio. Ibn al-Qāsim señaló: [que no hubiera jurado] si no quería hacerlo [ni en su casa ni] tampoco [delante] la autoridad. 'Abd al-Malik dijo: si el esposo jurara que no permitiría que los padres de su mujer la visitaran y [el marido le] obligara a [acatarlo], la sentencia sería que ella fuera a verles. Si también jurara que [no permitirá que la mujer] les visite, el juez le obligará a elegir una de las dos: o que ellos entren en su casa o que ella vaya a la de ellos. Al prohibirle las dos cosas, [el marido] está tratándola injustamente. Habrá de decidirse [por una de las dos], quedando el asunto [en manos] de Dios el Altísimo. Que [la conclusión a la que] llegue sea una que no provoque perjuicio, ya que esta es su obligación para con Dios y un derecho para su mujer y los progenitores de ésta.

En *al-Wāḍiḥa*: [si el marido] faltara al juramento [que hizo sobre] los padres pero no al de los hermanos, se dijo: el esposo no debe prohibir que su esposa salga para visitar a sus padres. Esta es una de las obligaciones [de la mujer a la que ellos tienen] derecho. Tampoco

559Se refiere al capítulo trigésimo primero de esta misma traducción.

se le prohibirá [salir a casa] de los padres aunque [el marido] lo aborreciera. Si fuera este [el motivo], no le sería obligatorio [dejarla salir] pero [a cambio] no podría impedir que sus padres la visitaran. Lo mismo se haría [si tuviera] hijos de [un matrimonio] anterior. Si jurara que no cederá en lo que respecta a los padres y los hijos, es decir, si jurara que no la dejará salir ni les permitirá la entrada en [la casa de ella], se dictaminaría sentencia en contra del hombre, favorable a su mujer. Si [quisiera] prohibirle asistir al entierro de sus padres y que les visitara por motivos que forman parte de sus costumbres, [no podría]. Si jurara que la repudiaría o manumitiría, que no salga nunca, a excepción del juramento [que hizo permitiéndole visitar] a los padres. [Tampoco podría negarse a que] hiciera la peregrinación si tuviera necesidad. Lo dijo Ibn al-Qāsim.

{176} [Ibn al-Qāsim] también dijo en el Kitāb Ibn Ḥabīb: en lo relativo a la visita de los hijos de un [matrimonio anterior], si son menores, [que la visiten] todos los días y, si son mayores, de viernes a viernes; si él jurara que [les permitiría] la entrada, que [también se] incite [a la mujer] a que salga a verles. Si también jurara [que le dejará hacerlo pero luego no es así] y hubiera perjurado delante del imam, aunque odiara [a los hijos] no se le permitiría faltar a lo [que acordó en un primer momento], se prefiere [que acceda a ello] sin [necesidad de que lo sentenciara] la autoridad. Abū Muḥammad dijo sobre lo que se sabe que Ibn al-Qāsim [transmitió] sobre el proceder ante quien comete perjurio si lo hubiera hecho sin que la autoridad se hubiera pronunciado; añadió (*qāla*): Mālik dijo en el Kitāb Ibn al-Mawwāz: se dictaminó sentencia en contra del hombre para que permitiera a su mujer salir al entierro de su padre y de su madre y visitar [las tumbas], ya que se sabe que son [sus] costumbres y es pertinente (*wa-l-ṣila*). Pero no se le ordenaría que le permitiera atender [a más sitios que] al entierro, [como] a los baños públicos y juegos [de cartas] (*wa-l-la'ib*).

Mālik dijo: si jurara que la repudiaría o manumitiría [de salir a la calle] ¿Si no saliera [de casa] podrían su padre y su madre reportarla ante el juez [por no ir a visitarles]? Respondió: no. [Si el marido] jura que no saldrá [de casa] y [la mujer] tiene la necesidad de hacer la peregrinación, no lo sé, esto podría considerarse como incitarla al perjurio. Quizá [lo mejor sería] que la retrasara un año más o menos para evitarlo. Mālik continuó (*qāla*): no importa que invite a su hermano o hermana [a la casa] en ausencia del marido, aunque éste no le permitiera salir ni un momento. Ibn al-Qāsim oyó decir a Mālik: [el marido] no tiene derecho a prohibir a su esposa que salude a su hermano, a su hermana o a sus padres; ni a negarle [la visita] de otras mujeres. Tampoco se le prohibirá a la *mutayālla*⁵⁶⁰; [Si] el dueño de

⁵⁶⁰Mujer de edad avanzada con la que ningún hombre tiene interés en casarse. En algunas fuentes se menciona que este tipo de mujeres pueden haber sido repudiadas anteriormente o haber enviudado.

la mujer [considerara] que no puede confiar en ella, podría [prohibírsele].

Dijo: a la mujer se le daría permiso para salir por [las circunstancias expuestas]. Si esto ocurriera muy a menudo o hiciera algo que no fuera de su confianza, el esposo podría acompañarla [cuando saliera]. Si se lo impidiera, cuando él viaje {177} no le permitiría salir [más allá] del umbral de su casa, dejándola sola en casa si no tuviera un familiar cercano que pudiera quedarse con ella. Mālik dijo: se le ordenaría ir y quedarse con ellos [en su vivienda]. Considero que la forma de actuar [del marido] causa perjuicio [a su mujer].

Saḥnūn, basándose en Ibn al-Qāsim, dijo en *al-'Utbiyya*: el hombre no puede alojar a los hijos que tuvo con otra mujer en casa de su [actual] mujer ni juntarlos a todos en una [misma] vivienda.

3º En el Kitāb Ibn Saḥnūn: Šaḡra escribió a Saḥnūn, sobre la mujer que expone ante el juez que su marido le causa perjuicio. Él explica que es ella quien se lo causa, [acusándola de ser] una mala compañera. [El juez] pide que se pongan de acuerdo entre los dos sobre quién expondrá la situación. [Saḥnūn] entonces escribe [lo siguiente]: si no llegaran a un acuerdo, que sea el juez quien decida quién ha de relatarlo o que cada uno exponga su versión. Tras ello, que dictamine lo que considere apropiado.

Ibn al-Qāsim dijo: un hombre testificó acerca del perjuicio causado entre sus dos mujeres, tras haberlo oído por la gente y los vecinos, que habían hecho correr la voz, lo que probaba que [los perjuicios] eran muchos y calumniosos (*faššī^m*). Continuó: Ḥabīb le preguntó [a Ibn al-Qāsim] acerca de la mujer que se queja de que su esposo la golpea (*yaḍribu-hā*). Ella tiene marcas (*āṭār*) del golpe pero no cuenta con testigos oculares (*mu'āyana*) de que [fuera él quien] la golpeó. Respondió: que se pregunte a los vecinos entonces, si como ella [denuncia] él no cesa de abusar de ella (*ẓulma-hā*) y perjudicarla (*ādā-hā*), que se le castigue y encarcele. Se preguntó (*wa-qāla*): ¿[se tomaría como prueba] que los vecinos escucharan sus gritos aún sin presenciar que es él quien la golpea? Respondió: (*qāla*): no cabe duda de que se le castigará, aunque lo negara y dijera que esas marcas son de otra cosa. El testimonio de oídas de los vecinos, las mujeres y los sirvientes sobre el maltrato sería lícito. Si ocurriera a menudo y se repitiera, la esposa empezará a considerar que su marido es violento con ella y la golpea.

{178} Ḥabīb le preguntó a Saḥnūn sobre quien repudia a su mujer para quien resulta obligatorio quedarse en la casa [del marido] durante su *'idda*. El juez expulsa al hombre de la misma y ella pide que su madre esté con ella o cerca de ella por la soledad [que le pudiera sobrevenir durante ese tiempo] y el marido se niega. [Saḥnūn] dijo: es su derecho y no ha de dejársela sola. Se oyó que Ibn al-Qāsim dijo de quien jura dar a su mujer cincuenta latigazos:

se le prohíbe golpearla y causarle daño.

Faḍl dijo: al-Magāmī Yūsuf b. Yaḥyà me contó (*qāla*): escuché a Yaḥyà b. Muzayn decir que una mujer acusa a su marido [de causarle daños] para que deje de hacerlo [y le sea aplicado] el talión (*al-qawad*). El hombre debe golpear a su mujer [de la manera] que Dios permite hacerlo, como dice el Ilustre, alabado Sea: ﴿Amonestad a aquéllas de quienes temáis que se rebelen, dejadlas solas en el lecho, pegadles﴾⁵⁶¹. Esos golpes pueden traer [como consecuencia] la muerte el Todopoderoso dijo: ﴿Moisés le dio a éste un puñetazo y lo mató﴾⁵⁶². [El marido] reveló [ante la autoridad] que la estaba golpeando de la manera permitida [y que] ella se apartó de él (*saqaṭat 'an-hu*) al hacerla sangrar (*tadmiyati-hā*). Si se hace sangrar [a alguien] por la forma en que se la pega de acuerdo con lo que Dios el Altísimo consideró lícito, siendo el talión el más elevado de los castigos⁵⁶³ que sólo se aplican mediante una evidencia irrefutable (*bayyin*), no con [algo que suscite] ambigüedad, como dijo el Profeta – Dios salve y guarde –: ((evitad las sanciones límite (*ḥudūd*) aprovechando las ambigüedades))⁵⁶⁴.

{179} Yaḥyà b. Muzayn dijo: esto es lo que se nos enseñó en nuestra comunidad (*mašyaja-nā*) de la que os hacemos llegar la jurisprudencia y el saber. Faḍl añadió (*qāla*), basándose en al-Magāmī: [algunos] se presentaron ante [la comunidad de sabios] y a este respecto Yaḥyà b. Muzayn les aconsejó, [tomando las ideas de] algunos de los magistrados, y transmitiéndoles lo que éstos indicaron. Faḍl dijo: para mí tiene sentido, Dios es el más sabio a este respecto, si ella dijera “mi esposo me golpea y ese golpe le causó la muerte [a mi hijo]” porque él se negó a hacerlo de la manera lícita o instruida mediante latigazos, cuerdas y varas (*al-'iṣī*) finas o algo similar que él mismo pudiera usar, sería como el maestro que golpea al niño azotándolo (*bi-l-dirra*) y después muere. Si ella dijera: me golpea con una espada (*bi-sayf*) o una lanza (*bi-rumḥ*) o una vara gruesa, [ninguno de esos métodos] están permitidos al provocarle numerosas heridas con la espada o la lanza. Se dio parte [al juez] de lo que ella dijo y se ejecutó al esposo en venganza porque, en primer lugar, nunca se le otorgó la capacidad de aleccionar a su esposa con una lanza, una espada o algo parecido. Igual si se

561Corán 4:34. El castigo iría incrementándose, primero se le advertiría a la mujer acerca de su comportamiento; después el hombre elegiría no yacer con su mujer como segundo paso para que ella cambiara su actitud y, por último, se recurriría a golpearla, siempre como último recurso, nunca como primera opción.

562 Corán 28:15.

563Tal como recoge Maíllo Salgado en *Diccionario...* el islam prevé dos tipos de infracciones: las que están previstas, las *ḥudūd*, y las que se dejan al libre arbitrio del cadí, llamadas *ta'zīr*. Las primeras se consideran definidas por la palabra divina e incluyen el comercio extramatrimonial, la falsa acusación de relaciones ilícitas, el consumo de vino, el robo y el bandidaje – añadiendo algunos juristas la apostasía. *Hadd*. pp. 107-8.

564Este hadiz está recogido parcialmente por al-Tirmidī. *Ŷāmi' al-Tirmidī*. Vol. 3 p. 208, número 1424; y se incluye, además, en al-Bayhaqī. *Al-Sunan al-kubrā*. Vol. 8 pp. 413-5, números 17057 a 17066.

testificara teniendo pruebas de que la golpeaba con una espada, una lanza o similar, algo que no le está permitido [usar]. Si ella muriera [tras pegarla] con una vara, se ejecutaría al marido, independientemente de que dijera que quería darle una lección [a su esposa] y por eso lo hizo.

Sahnūn dijo: quien saca (*faqa 'a*) un ojo a su mujer o a su esclavo y afirma que ha sido para aleccionarlos y que falló [en el golpe] pero el esclavo y la mujer dicen que [sacarles el ojo] fue su objetivo [inicial] y sus versiones son semejantes, se interrogará al marido: ¿Tratabas de aleccionarla? Respondió: Sí. Continuó: ¿No consultaste con el médico [primero]? dijo: se sabe que esta materia le [corresponde] primeramente al médico y que [el hombre] no lo consideró [necesario]. Opinamos que, sin importar el cómo lo [hubiera hecho], habría infringido [la ley]. Luego volvió y dijo que [el hombre] no había confesado nada, ni como patrón ni como esposo. Los dos [testimonios continúan siendo] creíbles hasta que el delito sea evidente. Nādir: que saliera a la luz lo que [ocurrió] entre el matrimonio, no haría necesario el que [la autoridad] se deshiciera de la información que la mujer y el esclavo presentaron como prueba. [En el siguiente caso, si el matrimonio] reside en una zona rural (*bi-l-bādiya*) y [el marido] quiere vivir con ella en la ciudad (*bi-l-ḥādira*) [pero ella se negara], se haría lo siguiente: [la mujer] no tiene derecho a esto pero, [a su vez] el juez [ya] le había prohibido [al marido] causarle perjuicio. Si {180} ella volviera a quejarse y apareciera [una palabra] a su favor, sin importar si estuviera con él en una zona rural, se admitiría, junto con su testimonio, en lo que nos ocupa. [Si los testigos] verifican qué es lo que le causa perjuicio [por parte] del [marido] y resultara evidente que la trata injustamente (*ẓālim*), se le llevará ante el juez y éste le reprenderá y hará ejecutar el castigo que considere [más adecuado]. Si para [los testigos] no estuviera claro que el trato que ella recibe es injusto, [la autoridad] la reprenderá por quejarse y se la llevará de vuelta con su esposo, debiendo acatarlo (*ṣāgira*). Dijo: si cerca de donde vivieran no hubiera hombres que estuvieran de acuerdo con lo que se expone, el juez le diría al marido que no hay duda de que [la mujer] quiere vivir cerca de gente que pueda verificar los hechos [que denuncia]. [El cadí] tomará en consideración [la petición] del [lugar donde la mujer] quiere vivir y se le encomendará (*wakkala*) a los vecinos [que estén al tanto por] lo que ella describió primero. Él no tendría obligación de trasladarse (*yaṣil*) a la ciudad. Si no encontrara [una casa] cerca de la zona rural [donde actualmente residen] y tuvieran que juntarse, vivirían en la casa de él. Si la vivienda estuviera en la periferia de la ciudad y no hubiera gente cerca que pudiera corroborar los hechos – o estuvieran aislados (*munfaridīn*) – no se les dejaría estar juntos. Si ella se quejara a la gente [de su alrededor] y se demostrara que tienen una base sólida y que se la ha dejado aislada del grupo, se personaría [ante el cadí]. Si no reportara perjuicio alguno, él habría de

trasladarla a un lugar habitado (*al-ma'nūs*) [donde tuviera vecinos] – a no ser que en el momento del matrimonio ya supiera [que viviría potencialmente aislada]. Si así fuera, no tendría por qué mudarse [ya que] fue ella quien aceptó [las condiciones al casarse], que se sepa.

{181} Capítulo vigésimo noveno

Acerca de las mujeres a las que el hombre puede ver; sobre las mujeres en grado prohibido para él y otras [en situación] parecida; sobre la petición de permiso para visitarlas para comer (*al-mu'ākala*), dormir (*al-manām*) y otras cosas; lo que es costumbre que hagan los hombres y mujeres en esos casos

Ibn al-Qāsim transmite en el Kitāb Ibn al-Mawwāz y *al-Mustajrayā*, que Mālik dijo: no hay inconveniente en que el hombre yazca con su mujer – es decir, si están casados – y que la mire cuando está vestida. Se preguntó: ¿y si la cogiera por sorpresa acercándose [a mirar] por una ventana? Respondió (*qāla*): lo que escucho sería aborrecible. Se dijo: debe pedir permiso a su madre y su hermana [al entrar en sus habitaciones], no siendo lícito que las vea desnudas. Preguntó (*qāla*): ¿el hombre podría ver a la amiga con la que está sentada su mujer, con la que ha consumado el matrimonio? Respondió (*qāla*): no hay problema en esto si [la amiga] se cubriese (*kufat*) con su ropa. Ibn al-Mawwāz: Mālik dijo: no hay inconveniente en que el esclavo eunuco (*al-jaṣī al-wagd*) vea el pelo de su señora y de otras [mujeres]. Si fuera atractivo (*al-manẓara*) no lo quiero [entre ellas]. Al [hombre] libre no [se le permite verlo] ni ahora ni nunca. El esclavo adulto (*al-faḥl*) podría ver el pelo de su señora pero nada más y sólo si no es guapo, el proceder sería el mismo con su esclavo *mukātib*. Respecto al libre o el esclavo de mediana edad, no. Ni ahora ni nunca. Ni este ni otro esclavo, dijo: el hombre no verá el cabello de la mujer, [ni entero] ni parte de él. Continuó (*qāla*): que el sirviente eunuco del hombre le vea el muslo (*fajd-hu*) descubierto, es algo insignificante. No hay problema en que el hombre vea el pelo de la madre de su mujer, y la mujer el de su hijo, tampoco hay inconveniente en que el hombre bese en la mejilla (*jadd*) a su hija al volver de un viaje.

{182} Ibn al-Qāsim: tampoco hay inconveniente en que el hombre viaje con la *umm al-walad* de su padre o la mujer de su padre. ¿[Sería correcto] llevarla en la acémila con él aunque el vínculo [familiar] fuera distinto del de su padre? Si [han de compartir la acémila], no. Que viaje con ella el hijo [en su lugar] aunque prefiero que si su padre la deja [ir], que lo haga acompañada [también] del padre. (Mālik dijo: no hay inconveniente en que [el hombre] viaje con su hermana de leche, ya que estaría en grado prohibido para él)⁵⁶⁵. Mālik dijo:

565 Frase duplicada en manuscrito. N del E.

tampoco hay problema en que la *mutayālla* [haga la peregrinación] a la Meca acompañada por un grupo de mujeres o gente de confianza.

Muḥammad contó (*qāla*): Mālik dijo: si [un hombre] quisiera llevar a la mujer de viaje sobre una acémila sin que ella estuviera en grado prohibido para él, habría de bajar [la cabeza] (*yataṭa'ta'*) en presencia de ella hasta que su esposo la ayudara a desmontar. Si ella se encontrara en su lugar, no lo haría más que si fuera fruto de la necesidad (*al-darūra*). Aṣḥab dijo: mientras sus partes íntimas (*faryā-hā*) no te sean lícitas tampoco lo será su desnudez, ni por enfermedad ni cuando esté sana; ni tampoco [si se tratara] de una emergencia. A 'Ā'īša – Dios esté satisfecho de ella – se le dijo que se cubriera [con un velo]; [también] se le dijo: él no te debe mirar, a lo que respondió (*qālat*): yo le miro a él. Siguió (*qāla*): no me gusta que las [mujeres] libres o esclavas se cubran sólo con una túnica (*liḥāf*), resultando despreciable [pues] las mujeres están [prácticamente] desnudas al llevar solo eso. Mālik les prohibió que vistieran las descritas túnicas (*al-aqbiyya*)⁵⁶⁶ ya que, según describe, [dejan entrever] sus nalgas (*a'yāza-hunna*). Dijo: no me gusta que salgan a las cercanías [de sus casas], a los zocos con los alcazares (*bi-l-ma'āzir*), lo veo como algo inválido que ya prohibió 'Umar b. al-Jaṭṭāb – que Dios le tenga en su gloria – [cuando habló sobre quien] viste telas de lino fino (*al-qabāṭī*), porque éstas transparentaban. Mālik dijo: [queda prohibido todo material] que transparente y el que va ceñido al cuerpo. Ibn al-Qāsim, basándose en Mālik dijo en *al-Utbiyya*: {183} el esclavo de la mujer no mirará su muslo desnudo. No hay inconveniente en que el eunuco duerma con la mujer [ni] tampoco en que el eunuco del esposo la vea. Se despreciaría que lo hicieran otras [personas] que no sean los eunucos. Ibn al-Qāsim dijo: prefiero que no le vea el pelo ni sus atributos (*zīna-hā*) quien no los posee, siendo lícito para el esposo o para otros [familiares en grado prohibido] que hayan alcanzado la pubertad. [Su marido] puede verle la cara. Mālik dijo: no hay problema en que el eunuco esclavo entre donde están las mujeres y les vea el pelo, siempre y cuando no sea atractivo. [Al hombre] libre no [se le permite]. Aṣḥab dijo, basándose en Mālik, sobre el criado de la esposa del hombre que entra en el retrete (*al-mirḥāḍ*) cuando ella está dentro. [¿Puede hacerlo?] dijo: no, ni el sirviente, ni el padre, ni su hijo.

'Īsā transmitió basándose en Ibn al-Qāsim: se le preguntó acerca de una mujer mayor extranjera (*al-garība*) que se refugia [en casa] de un hombre que cubre y satisface las necesidades (*al-ḥāya*) de ella. No hay problema en ello aunque prefiero que con él haya

566 Según la descripción de Dozy en *Dictionnaire...* la *qabā'* es una túnica fina, larga como un camión, abotonada y más ajustada que una hopalanda, entallada a la altura de los riñones, generalmente de satén que se colocaría debajo de la aljuba. Esta prenda es descrita para uso masculino en el mundo islámico y para uso femenino en territorio persa. pp. 352 – 362.

alguien más. Ašhab dijo: Mālik odiaba que la esclava saliera desnuda (*mutayarrida*) y dijo que se la habría de castigar por esto. En *al-Muwatta'* dijo: no hay inconveniente en que la mujer coma con quienes están en grado prohibido para ella, o con aquellos con quien su esposo comparte la mesa, si estuviera él también presente. Ibn Wahb dijo basándose en Mālik: no hay problema en que un joven bese a una niña de unos seis años.

{184} Capítulo trigésimo

Del buen comportamiento sexual (*al-ḡimā'*) y su práctica; del respeto de la mujer a su marido; y si se le prohibiría al leproso (*al-aḡdam*) yacer con su esclava

Ašhab basándose en Mālik [cuenta] en *al-'Utbiyya*: una mujer se esfuerza por satisfacer a su esposo. Cuando entra [en la habitación] ella le pone la ropa y permanece de pie hasta que él se sienta. [El marido] detesta verla erguida hasta que él se sienta y no ve en ello un esfuerzo. Que ella permanezca de pie es lo que hacen los tiranos (*al-ḡabābira*) y otros como ellos, que cuando salen la gente se levanta por ellos. Ibn al-Qāsim dijo sobre esto: no hay inconveniente en que las mujeres se tiñan las puntas de los dedos con henna.

En el Kitāb Muḡammad b. al-Mawwāz: Mālik odiaba que el hombre yaciera con su mujer habiendo en la casa o cerca quien escuchara el ruido [que pudieran hacer]. Ibn Ḥabīb dijo, basándose en Ibn al-Māḡiṣūn: que tampoco haya en la vivienda ningún huésped, dormido o despierto, pequeño o adulto.

Mālik dijo: no tiene derecho a juntar a sus dos esposas en una [misma] casa salvo que ambas estén de acuerdo, ni a juntarlas en una sola cama aunque ellas lo consintieran. [Mālik] odia a los solteros (*al-ayāmā*) y a quienes se quedan desnudos sin ropa. Ibn Ḥabīb añadió (*wa-qāla*): no juntará a sus dos mujeres en una casa salvo con el consentimiento de las dos, y aunque consintieran, no yacería con una de las dos y con la otra en la [misma] casa donde se puedan o no escuchar los ruidos.

{185} Ibn al-Māḡiṣūn dijo que Ibn 'Umar sacaba al niño de la cama (*al-mahd*) y le desagradaban algunas de las noticias [que decían que le hacía dormir] con el ganado (*al-bahīma*). Dijo: [también] odiaba que se juntara a dos mujeres libres en una cama aunque ellas estuvieran de acuerdo. [El hombre] tiene derecho a esto si fueran dos esclavas y durmiera con las dos en una cama, pero no a yacer con una estando la otra en la casa, ni si una estuviera durmiendo.

Mālik dijo: cuando entró por la puerta el Mensajero de Dios – que la paz sea con él – en casa de Umm Salama y 'Ammār b. Yāsir, éste le dio su bendición para acercarse a ella, entonces oyó que una niña lloraba y le dijo: “cógela, dásela a ella” y ella la calmó. Después

fue a acercarse a ella y la pequeña empezó a llorar. Le dijo [a Umm Salama]: “cógela”. ‘Ammār b. Yāsir le escuchó y dijo: “nosotros lo haremos, ¡oh Mensajero de Dios!”, y se lo ordenó [de nuevo] a ella – la paz sea con él⁵⁶⁷.

Ibn al-Qāsim dijo: no hay inconveniente en que el hombre hable a su mujer mientras mantienen relaciones. Aşbag mencionó: no hay problema en que él mire los genitales de ella y los chupe, si quiere. [Mālik] odiaba que se miraran por razones médicas, pues dijo que debilitaba la vista.

En *al-‘Utbiyya*: Aşbag dijo basándose en Ibn al-Qāsim, quien a su vez lo tomó de al-Darāwardī que se apoya en lo transmitido por Ibn al-Qāsim b. Muḥammad cuando se le preguntó acerca de gemir (*al-naĵr*) durante las relaciones sexuales. Éste dijo: si estuvierais a solas, haced {186} lo que queráis. Ibn Ḥabīb relató lo siguiente tras tomarlo de algunos de los antepasados piadosos: quien gima una vez que diga “Allāhu akbar” (*takbīrāt*) tres veces, queriendo decir que le desagradaba que se hiciera.

En otro [pasaje] de este libro Mālik dijo: no hay inconveniente en que estén desnudos cuando tienen relaciones sexuales, si no fueran pudorosos (*sitr*). El Profeta – la paz sea con él – ya había hecho la ablución mayor. Él y ‘Ā’iša – que Dios esté satisfecho de ella – se hallaban desnudos y así yacieron. No hay problema en que se miren los genitales durante el coito. Ibn al-Qāsim basándose en Mālik transmitió lo siguiente tomándolo de *al-‘Utbiyya*: el leproso altamente contagiado (*al-aŷdam al-şadīd al-ŷudām*) transferiría [la enfermedad] al copular con sus esclavas, causándoles perjuicio con ello. Es decir, salvo que ellas consintieran. Haciéndose distinción entre éstas y la mujer libre en lo que al perjuicio se refiere. Saḥnūn dijo: no se le prohíbe yacer con sus esclavas.

{187} Capítulo trigésimo primero

De la justa división entre las mujeres y el equilibrio entre ellas [en cuanto a] la pernoctación (*al-mabīt*), la vivienda (*al-suknà*) y el viaje (*al-safar*)⁵⁶⁸

Muḥammad b. al-Mawwāz: Mālik dijo: quien se casa con una mujer teniendo [ya] otra, que permanezca [con] la virgen siete [días] y con la que ya no lo es, tres. No se le permite quedarse siete días (*yusabbi‘u*) en la casa de la desflorada y [otros siete] en casa de la otra [mujer]. Puede visitarla pero aunque le pidiera que se quedara una semana con él, éste no lo haría, pues la costumbre marca que con ella [sólo] ha de pasar tres. Mālik dijo: es un derecho

⁵⁶⁷Este hadiz junto con su traducción ya se recoge en la página 146 de la edición árabe, aunque con ligeras modificaciones.

⁵⁶⁸El título de este capítulo en la edición que se traduce difiere del que menciona Velázquez Basanta en la *BA* tomado de *al-Şila* de Ibn Başkuwāl. Así en lugar de *al-mabīt*, se emplea *al-bayt*; y en vez de *al-safar*, se menciona *al-şaqqa*.

inalienable (*ḥaqq lāzim*) que no decide el esposo. Discrepó (*qāla*) [de lo mencionado por] Mālik: no es inalienable. Ibn ‘Abd al-Ḥakam dijo: me parece más apropiado que sí lo sea (*iltizāma-hu*). Aṣbag mencionó (*qāla*): Aṣhab comentó que a ella no se le concedería (*lā yuqḍā la-hā bi-hi*) [lo que pide]. Aṣbag dijo: en mi opinión, tiene derecho a [pasar más noches con ella] pero no a ejercitarlo (*anna-hu ḥaqqun ‘alay-hi wa-lā yuqḍā bi-hi*), como pasa en la unión temporal (*al-mut‘a*). Muḥammad b. ‘Abd al-Ḥakam dijo: podría hacerlo. Ibn Ḥabīb pronunció (*qāla*): que permanezca en casa de la virgen siete días y donde la mujer desflorada tres. Si tuviera otra [esposa además de] ellas dos, tendría libertad para [salir e] ir a la mezquita y otros [asuntos]. Si no tuviera otra [mujer], lo anterior no se aplicaría.

Ibn al-Qāsim basándose en Mālik dijo en *al-‘Utbīyya*: que no se ausente del rezo del viernes ni falte a las oraciones en las mezquitas. Saḥnūn: ya algunas personas habían comentado: que no {188} se le aleje [de la religión]. [Las mujeres también] tienen derecho a [asistir a la mezquita tal como recoge] la *sunna*. Ibn al-Mawwāz dijo: que la división [del tiempo entre sus mujeres] comience de la noche al día (o desde la mañana hasta la noche)⁵⁶⁹ según quiera. Al pasar los tres o siete días, si quiere, que acuda a [casa de la] otra [esposa]– en mi opinión es lo mejor [en esta situación]. Mālik dijo que podría salir con [la que quisiera] de las dos de viaje. No pasaría nada si fuera a la casa de una mujer y ella le rechazara, cerrándole la puerta. Que vaya a [casa de] la otra y pernocte allí. Aunque ella no quisiera, que lo haga [igualmente]. Ibn al-Qāsim dijo: si le cerrara la puerta y le dejara [en la calle], que la corrija (*fa-l-yu‘adib-hā*). [El hombre] no puede ir en el día que le corresponde a una de sus mujeres a [casa de] la otra. Aṣbag dijo: si lo hiciera a menudo y su comportamiento causara perjuicio [a las mujeres], perdería su derecho a tener un techo [bajo el que dormir, sin importar] la casa que sea. Si, [por el contrario, las mujeres no se quejaron], [lo anterior] no se aplicaría.

Dijo: la división entre las esposas debe ser día tras día, no siendo [a veces] más [y a veces menos]. Debe haber un equilibrio en las pernoctaciones, sin mostrar preferencia por una u otra ni cambiar el orden estipulado (*bi-l-qalb*). Lo que se le prohíbe no es porque un día tal faltara y otro cual también. Se hace por el perjuicio que esta injusticia le supone a la otra [esposa] y por ello no se le permite hacerlo. Mālik dijo: que duerma en casa de ella aunque tuviera el periodo, igual si fuera menor y mantuviera relaciones con ella o con una mujer mayor. [Que se quede también en casa de] la que fuera impenetrable vaginalmente (*ratqā’*). Si le aquejara un mal, tuviera una enfermedad o estuviera loca (*maḥnūna*), no yacería con ella pero tiene derecho a pasar un día [con él]. El castrado (*al-maḥbūb*) y [todo aquel que] no pueda mantener relaciones con [las mujeres] por no estar capacitado (*bi-l-‘adl*) – aunque fuera

⁵⁶⁹Adición en el margen del manuscrito.

por enfermedad – tendría que [continuar] visitándolas. Si una [de las anteriores] se hubiera recuperado [de su dolencia] y quisiera retomar [la vida sexual con ella], que lo haga sin que esto perjudique al resto y comience [otra vez] la partición. Dijo: la [mujer] libre [que vive] con la esclava [del marido], si accediera a convivir [con ella en la misma casa], la división entre las dos se haría por igual y consideró Ibn {189} al-Musayyib: a la [mujer] libre [le corresponderían] tres noches. Mālik añadió: que cada una de ellas tenga una casa, como hizo el Profeta, la paz sea con él.

[El marido] no ha de establecerse en una casa y que sea cada una de ellas quien acudan allí en el día que le toca. Que [en su lugar] haga como hizo el Profeta – la paz sea con él – que fue a la vivienda de cada una de ellas [en el día señalado] lo cual no considero que le perjudique. Muḥammad b. ‘Abd al-Ḥakam dijo: es su obligación [proporcionar] una casa para cada una [como también] lo es que haga las visitas a los domicilios [en el orden establecido], no que vayan [a la suya] – salvo que quisieran. Ibn al-Māyīšūn dijo: no hay inconveniente en que yazca con su esclava el mismo día⁵⁷⁰ que con una de sus esposas, aunque no quisiera hacerlo otro día. Continuó: si cohabitara con una en la noche [que le corresponde], no podría yacer con otra (en el día de la primera)⁵⁷¹ pues eso denotaría su preferencia (*mayl*) [y no fue lo acordado al dividirse los días]. Dijo: no hay inconveniente en que haga la ablución (*yatawaḍḍa*) o beba del agua [en casa de] su esposa [cualquier] otro día [del que le corresponde a ella], [como] tampoco [lo es que] coma la comida que le envía, pues no indica favoritismos. [También podría] pararse a la puerta de [su casa] y preguntarle y saludarle un día [distinto del que] mantiene relaciones con ella mientras no [entre dentro] y se siente con ella.

En el Kitāb Muḥammad se dijo: que no lleve [a su casa] a una en el día de la otra salvo si es por necesidad o por visitar a un enfermo (*‘iyāda*). Puede dejar [parte de] su ropa en casa de una de ellas pero sin que esto suponga una preferencia [por esa mujer] y sin que cause perjuicio [a las demás]. Muḥammad Ibn al-Mawwāz dijo – difiriendo en la opinión de Mālik: si saliera de viaje [y sólo pudiera llevar a una mujer], que se eche a suertes (*al-qur’a*). Muḥammad dijo: no debe hacerse por sorteo. Que se lleve a quien le sea más útil para viajar por ser ágil (*al-jiffa*) y tener vivacidad (*al-našāt*), {190} [que se ausente] por poco tiempo y,

570Las relaciones sexuales mantenidas con la mujer libre y con la concubina no tienen las mismas consecuencias a la hora de efectuar las abluciones. El dueño puede mantener relaciones sexuales con varias concubinas suyas, manteniéndose en estado de impureza ritual (*yumub*), antes de llevar a cabo la ablución mayor (*gusl*), pero no puede acudir a una mujer libre tras haber mantenido relaciones con la esclava sin haber hecho antes la ablución mayor. Ver De La Puente, C. “Límites legales del concubinato: normas y tabúes en la esclavitud sexual según la *Bidāya* de Ibn Rušd” en *Al-Qantara*, 24:2 (2007) pp. 424-5.

571Nota del editor: nota al margen en el manuscrito.

si [varias mujeres] tuvieran las mismas [cualidades descritas], que se eche a suertes. Muḥammad dijo: no puede viajar con una de las mujeres [si él ha sido quien la ha nominado], habrá de sortearlo y quien salga elegida será quien le acompañe, pudiendo también irse con dos de ellas, si ese hubiera sido el sorteo. Si [una de ellas] fuera a hacer la peregrinación (*ḥaḡy*) [durante el mes de *du l-ḥiḡyā*] o en otro momento (*'umra*)⁵⁷² al volver reclamaría su derecho a la paridad [de la que las otras habían disfrutado en ese tiempo]. Si fuera con una de ellas a un viaje breve, no mostrará favoritismo si este transcurre en el día de una o de otra, reanudándose las visitas [a la otra mujer] la noche o el día siguientes, empezando por quien él considere. Muḥammad: prefiero que comience por la que ha estado ausente más tiempo (*bi-l-muq̄ḡba*)⁵⁷³, que es su obligación. Dijo: si fuera a la casa de la primera [a la hora del] rezo del mediodía y se marchara al momento de terminar, que vaya a casa de la otra [también]. Hay quienes están casados con varias mujeres y están con una de ellas a la hora del rezo del mediodía, regresando a la vivienda de la otra al atardecer. Ibn Ḥabīb dijo: si volviera de su viaje a mediodía, puede ir el resto de la jornada a la casa de la [mujer] que él quiera. No podría quedarse en la vivienda de la [misma mujer con la] que salió de viaje salvo que quisiera y no tuviera que rendir cuentas a las otras [mujeres] por ello, reanudando la partición – si fuera por la tarde – [al día siguiente]. Mālik y sus compañeros dijeron: Es lo que preferimos [que haga], que se hospede en la casa de la [mujer con la que fue de viaje] por lo que queda de día, es su obligación.

En el Kitāb Muḥammad: quien tenga dos mujeres en dos países distintos que sea justo y no pase mucho tiempo con una – salvo bajo un pretexto [justificado], [como] quien es comerciante, está en tratamiento médico o tiene deudas. Que el comerciante {191} sea justo en la división [de los días y las noches] y que vuelva a la costumbre [establecida]. Mālik dijo: que no haga la división de dos o más días. Muḥammad b. 'Abd al-Karīm dijo: eso no se permitía en tiempos del Profeta – Dios salve y guarde – [y tampoco se hará ahora]. La partición [ha de hacerse] día a día, a no ser que ellas estuvieran de acuerdo. En el Kitāb

572La peregrinación islámica agrupa dos ritos: uno es la *'umra*, que puede hacerse en cualquier época del año. Es individual y realizable en La Meca. Implica el *ṭawāf* o las siete vueltas a la Ka'ba y el *sa'y*, siete carreras entre las colinas de al-Ṣāfa y al-Marwa.

El *ḥaḡy* solo puede efectuarse entre el día 7 y 13 del último mes del año, es colectivo y extramequense. Consiste en la marcha de Minā a 'Arafāt el día 8 del mes de la peregrinación, teniendo lugar al día siguiente el llamado *wuqūf* o la parada en 'Arafāt, cuya omisión, retraso o adelanto invalida toda la peregrinación. En Maíllo Salgado. *Diccionario...* pp. 111-2.

573El editor señala que esta palabra es un fallo del copista que no leyó o escribió bien y que, posteriormente, añadió una nota al margen diciendo “su significado es confuso”. Tras haber analizado otras fuentes, he llegado a la conclusión de que la palabra *muq̄ḡba* tiene el mismo significado que *muḡḡba*, y que, seguramente, el uso más frecuente sea con *gayn* en lugar de con *qāf*. Se ha llegado a la conclusión de que esto es así tras analizar el siguiente hadiz de al-Bujārī: “*amhilū ḥattā tadjulū layl(an) – aw 'išā' – likay tamtaṣiṭ al-ša'īṭa wa-tastahidda al-muḡḡba*” y compararlo con distintas ediciones, viendo que en algunas de ellas la última palabra tiene variables en su grafía. En *Saḡīḡ al-Bujārī. Kitāb al-Nikāḡ. Bāb Ṭalab(i)-l-Walad*. Vol. 7. p. 113.

Muḥammad dijo: si [una mujer] cediera su día a la otra cuando [el marido] quiera repudiarla o después de hacerlo, [si lo hiciera] sin [pedir] compensación por ello, se consideraría lícito, teniendo derecho a la devolución [del día que cedió] cuando ella quiera. Mālik dijo: no quiero que una compre a su compañera un día o un mes. De ninguna manera se le daría un día que era para otra [de las mujeres]. Prefiero que [la solución] sea otra. Si [la mujer] hubiera permitido [al marido] yacer con la otra [mujer] en el día que era de ella, no hay inconveniente, siempre que se acordara antes de que [el marido] hubiera hecho la ablución en el domicilio de la otra. Ismā'īl al-Qāḍī señaló que Muḥammad b. Maslama dijo: [Mālik] detestaba que se juntara a las dos [mujeres] libres en un mismo día cuando [ya] se ha acordado la división [de los días] entre las dos. Luego no necesitas yacer con una en el día de la otra, aunque ésta lo hubiera cedido. No hay problema en que ella se [lo dé] de buen grado, por esto se dice que al hombre no se le prohíbe, como tampoco [lo está] que yazca con su mujer y se aparte de la otra si no es su día. Cuando el hombre sale de viaje con una de sus dos esposas, yacerá con ella [ese tiempo] y, al volver, se quedará donde la otra y mantendrá relaciones con ella. Esto es lícito porque vuelve a [la casa] de la que salió. Igualmente, no se le prohíbe yacer con la esclava después de haberlo hecho con su [mujer] libre pero no podría hacerlo con la libre después de la esclava, porque la división entre las dos no es equitativa. Lo mismo pasaría con dos esclavas, pues no [existe el derecho] a la partición entre ellas. Si una de ellas fuera joven y [el hombre] fuera rico o de posición elevada y fuera muy generoso y quisiera demostrarle que es tu favorita [no podría hacerlo]. En la pernoctación, [debería] haber un equilibrio, [tampoco podría tener favoritas con] su manutención, pues habría de ser honrado [y generoso] con cada una – como siempre en la medida de su capacidad, pudiendo tener preferencia por una u otra pero sin inclinarse [por ninguna]. No habría inconveniente en que la vistiera {192} con seda cruda (*al-jazz*) y adornos (*al-ḥuliy*), lo cual no denotaría preferencia [por ella]. Igual si [la joven] le obsequiara escogiendo [para ello] la comida [qué más le gusta] y el perfume con esperanza de ser su favorita, no habría problema, aunque prefiero que [entre ellas] haya paridad. Se dijo: si lo que se busca es la protección de sus mujeres, que no [vaya y] beba agua en casa de una en el día de la otra. Si ésta escucha [los rumores] no sabría cuál es la verdad [del asunto]. Si las dos murieran [a la vez], que se sortee a quién de ellas enterrar primero.

Mālik dijo: si una de [sus mujeres] fuera cristiana o esclava, que reparta entre las dos con equidad para cada una según la posición [social] de ella y las posibilidades [económicas de él] en lo que respecta a la añafiga. Mālik continuó (*qāla*): tiene derecho a yacer con su *umm al-walad* y con su esclava en el [mismo] día [que el de cualquiera] de sus mujeres. [La

esclava] no tiene derecho a la misma partición que la [mujer] libre, ni tampoco [lo tienen] las concubinas entre ellas. Ibn al-Qāsim dijo en *al-'Utbiyya*: Mālik [comentó lo siguiente] de quien tiene dos mujeres y viste a una de ellas con seda cruda (*jazz*), seda natural (*harīr*) y adornos sin [dar lo mismo] a la otra. Si esto no fuera una inclinación [hacia ella], podría hacerlo. Ibn Ḥabīb preguntó ¿qué se haría con quien tiene dos mujeres libres y una esclava? Ibn al-Māyīšūn respondió mencionando a Mālik: que la partición de los días sea dos para la mujer libre y uno para la esclava. Volviendo a este asunto Muṭarrif [cuenta que Mālik] transmitió [lo siguiente] a Ibn al-Musayyib, Ibn al-Šihāb, Yaḥyà b. Sa'īd, Sulaymān b. Yasār y 'Aṭṭār: [La esclava tiene derecho] a un cuarto del [tiempo] de la [mujer libre] (*bi-l-awwal rabī'a*).

En el Kitāb Muḥammad y *al-Wādiḥa*: no se le permitiría casarse con una mujer que le influencie (*yu'attar*) [para] disolver el matrimonio antes de la consumación y hacerle declarar que hay una cláusula que invalida [la unión]. Ibn Ḥabīb dijo: se permitiría tras el matrimonio [siempre] de manera pacífica (*ṣulḥ^{an}*) con ella (*al-āṭara*).

{193} Capítulo trigésimo segundo

Capítulo sobre la asignación (*tasmiyya*) que hace el hombre en el contrato de matrimonio de su tutelada (*waliyatu-hu*) con [otro] hombre. Lo que le correspondería a ella de bienes (*māl*) y lo que se le daría de regalo de bodas⁵⁷⁴ (*yanḥilu-hā*)

Del relato de 'Īsà, dijo: si un hombre casara a su hija y el esposo designara para ella una dote sobre la que el padre entrega a su hija un tercio de sus bienes o la mitad o más o menos que esto, algo que él mismo [estimara], una cabeza de su ganado, ropa [comprada] con los que ella tiene, o un esclavo – sin que nada de esto se incluyera en ese contrato matrimonial y, [con esto en cuenta, el novio] determinará la [cantidad a pagar de la] dote. Ni la hija ni el marido podrán tomar posesión (*taqbiḍ*) [del regalo del padre] hasta que este muera. [Si el esposo] quisiera quedarse con los bienes que el padre dejó [a la hija] de estos, sean un tercio, la mitad o menos o más de esta cantidad o si hubiera entregado algo [que no fuera dinero] o un esclavo con los bienes de ella – estuviera el padre en vida o no – el que no lo reclamen hasta la muerte del progenitor no les perjudicará, pues esto se considera una venta, igual que el matrimonio. Lo que se deja es para la mujer porque esto es una venta y tiene similitud con

574 *Niḥla* se puede traducir como regalo de bodas o donación hecha a la hija en el día de su casamiento. En al-Andalus este término parece referirse más al hecho jurídico de hacer tal donación a la hija y no a especificar su contenido. Por lo general, se trata de una compensación por la dote demandada al marido por parte del tutor de la mujer. En realidad solía hacer las veces de una dote – *ṣadāq* – directa, mediante la cual el padre favorecía a su hija, a fin de conseguir para ella un buen matrimonio. En Maíllo Salgado. *Diccionario...* p. 279.

la venta del matrimonio, salvo si fuera [una cantidad] muy pequeña o que el esclavo formara parte de los bienes [de la herencia] del fallecido. [El marido] no tiene derecho a nada [de lo que el padre le dejó], sólo ella.

Muḥammad b. ʿĪsà dijo: le pregunté a Ibn al-Qāsim al respecto de un hombre que quería pedir la mano de la hija de otro hombre. El pretendiente (*al-jātib*) le dice: ¿qué [bienes] tiene tu hija? Le respondió (*fa-yaqūlu*): tiene tres cabezas [de ganado], una casa y otras cosas. Al terminar [de decírselo, el pretendiente] aumentó [la cantidad] de la dote para [la hija] tras ver lo que [el hombre] le iba a dar. Después de hablar de otras cosas, me preguntó: si no consumara con [la mujer] ¿podría [el novio] decidir si quiere continuar casado o si quiere separarse (*fāriq*) y que se le devuelva [la dote]? Respondí (*qultu*): si consumara con ella, se consolidaría de forma efectiva el matrimonio (*al-masīs*). Dijo: que se le dé una dote similar [a lo entregado por el padre o tutor de acuerdo] a su rango (*ḥālu-hā*) y sus bienes. Y añadió (*qāla*): esto lo tomo [de lo dicho por] Ibn al-Qāsim {194} tras oír de alguna gente [lo siguiente]: si el matrimonio continuara y lo que el padre [prometió dar] fuese mentira y le dijera: lo que escuchaste es de poca credibilidad (*daʿīf*). Prefiero, si [el matrimonio] continuara, que se le entregue la dote de paridad en ese caso. Yaḥyà b. Yaḥyà dijo: le pregunté a Ibn al-Qāsim por un hombre que promete a su hija y pide para ella una dote generosa, [el novio] le espeta: pides una dote muy alta para tu hija. [El padre respondió]: [yo le regalaré] tal y cual [cosa]. [Una vez oído esto], el pretendiente accede a lo que se pidió de dote. ¿qué pasaría si [lo que el padre dijo entregar] no existiera? Respondió: si se hubieran acordado unos bienes que no existen, tendría obligación de [buscarlos] y entregarlos por haber cometido el pecado de mentir [al respecto]. El pretendiente no habría de darle nada [al padre]. La dote es obligatoria para el matrimonio y no se disolvería porque [el padre] hubiera mentido al respecto, fuera la hija virgen o no. Si [en un principio el padre] dijera: “de mis bienes tal y cual cosa son para ella” o “mi esclavo fulano es para ella” o [entregara] una casa a nombre de ella o, además de la casa, un contrato de aparcería (*muzāraʿ-ḥu*). Todo esto habría de pagárselo. Si [el novio] muriera antes de haber consumado el matrimonio con ella, no se le daría nada. ʿĪsà dijo: si el padre muriera antes de entregar [el regalo] a la hija o al esposo, que se tome de los bienes del padre lo que se acordó. Yaḥyà b. Yaḥyà dijo: si [el padre] muriera antes de que ella tomara [el regalo] en posesión, le corresponde igualmente lo acordado [de manos de los herederos], no algo similar. Si la condición [impuesta por el padre fuera] que el regalo no se ha de entregar hasta la muerte del donador (*al-muʿīn*) y se reconozca ese derecho (*iqrār*)⁵⁷⁵. El esposo será el encargado de la dote. Ibn al-Qāsim fue de la misma opinión al

575 “Reconocimiento, confesión, sea judicial o extrajudicial”. Esta institución sirve para hacer aparecer o

respecto cuando le pregunté sobre la devolución [de la dote]. Lo anterior se ha tomado de lo dicho por Ibn Kināna.

‘Abd al-Malik b. al-Ḥasan dijo: Ibn Wahb me preguntó sobre quien da un regalo de bodas a su hija y el novio (*al-nākih*) le pregunta: “¿qué [bienes] tiene tu hija?”. A lo que responde: tiene tal y tal cosa. Con esto, el pretendiente ofreció la dote que el padre le pidió (*qāla*). [En el momento de entregar la dote], da algo diferente a lo acordado. [‘Abd al-Malik b. al-Ḥasan] respondió (*qāla*): si se descubriera antes de la consumación que se diga al marido: “si quieres tener relaciones (*fāqama*) [con mi hija] debes [cumplir con el pago de la dote] o, si no, puedes separarte de ella”. Si [el engaño] no se descubriera hasta después de la consumación, que [la mujer] reclame la dote que se le debe. Escribí a Ibn Lubāba sobre un hombre que casa a su hija por una dote {195} determinada, y considera darle a su hija de regalo (*naḥḥala*) tal y cual cosa. El marido da la dote en base al regalo que hace el hombre pero entonces el padre se arruina y no es capaz de cumplir con lo prometido. El marido le dice: “la verdad es que ofrecí esa dote en base al regalo [que tú ibas a hacer]”; ocurriendo todo esto antes de la consumación. El hombre le dice al padre: “Si no entregas el regalo y cumples [lo prometido], no continuaré con el matrimonio”. ¿Qué opinas al respecto? [Ibn Lubāba] respondió: si no puede pagar el regalo que prometió y en base al cual el novio dio la dote antes de la consumación, el marido tiene la opción de concluir o anular el matrimonio y que se le devuelva la dote [que entregó], pero este asunto sólo puede resolverlo el juez. ‘Īsā, relató: [¿qué se haría] si al padre le sobreviniera una deuda después de haber establecido en el contrato matrimonial que un tercio – o la mitad o la totalidad – de sus bienes serían para su hija y, contando con ello, el novio hizo la oferta [de la dote?]. ‘Aṭā’ dijo: ha de entregarlo pues se recogió en el contrato matrimonial. Si [después] al padre le sobreviniera una deuda, que use parte [de los bienes que ofreció como regalo para pagar] a los acreedores, pero no demasiado. Si tuviera que lidiar con la deuda después de que el contrato se [hubiera firmado] y [la pareja] aún no le hubiera reclamado [la entrega del regalo], sino [que lo hubieran pospuesto a] cuando el matrimonio se hubiera consolidado. Si para entonces siguiera sin poder dárselo pero supiera que va a ganar algún dinero con el que solventar la deuda y tiene pruebas de que así será para [acallar] a los acreedores, si no fuera verdad o el padre hubiera donado [a la hija] un tercio u otro porcentaje de sus bienes, que lo que quede de éstos se le dé [a los acreedores], pues es su derecho, [siempre teniendo en cuenta que ha de quedarse con] una parte que le permita vivir. Si, [en lugar de esto,] el hombre casara a su hija y le dijera:

confirmar un derecho preexistente y generar una situación jurídica nueva. Puede reconocer un derecho patrimonial o extrapatrimonial, como casamiento, filiación o repudio. En Maíllo Salgado. *Diccionario...* pp. 162-3.

“esto y aquello es para tí” y no tuviera ninguna deuda [que solventar], ha de darles lo [que ha prometido], estuviera el padre vivo o muerto, consume [el matrimonio] con ella el esposo o no. Si el padre casara a su hija y le dijera: “tal y tal [es para tí]” sin incluirse [explícitamente] en el contrato y la hija no lo recibiera – y [el padre] no hubiera [ningún tipo de] bienes [que darle] – es decir: si lo que dijo darle {196} fuera mentira y esos bienes no [existieran], el matrimonio sería inválido y no se le daría ningún tipo de plazo [para proveerlos], admitiéndose que el esposo la repudie salvo que confirmase [que quiere] continuar con la unión. Si se prolongara el plazo [para que el padre hiciera la entrega del regalo] y no tuviera medios de obtenerlo, [al marido se le podría conceder] la anulación. Si el padre, en el día de la boda, tuviera los bienes y fuera después cuando se arruinó, esto no lo invalidaría, [tampoco] si no fuera a tardar [en recuperarlo]. Ibn Lubāba respondió citando el Kitāb Abī Šālih: Abū Šajra dijo: lo que mencionas – Dios tenga piedad de tí – sobre el hombre que da la el regalo de boda a su hija y [la dote] a su hijo, consistiendo sus bienes en dos terrenos y un bien inmueble (*‘aqār*) y estando ambos [hijos] bajo la tutela (*fi ḥayri-hi*) [del padre]. Pasan entonces dos o tres años [desde ese momento] hasta que el hijo se casa y le da una dote para su [futura] esposa. [Después], el padre casa a su hija y, sabiendo la cuantía de la dote que presenta el pretendiente, desea [ofrecer] otra cosa [distinta y] que no se incluyó [en el contrato]. En el Kitāb Šidāq al-Ŷāriyya⁵⁷⁶ [se dice]: si el esposo consumara con ella y ésta permaneciera con él unos años⁵⁷⁷ habría de recibir el total de lo acordado con el padre. [Las voces implicadas se preguntan lo siguiente: ¿Podrían] los herederos, si quisieran, anular la entrega del ajuar que acordó [el progenitor bajo el pretexto de] que no es lícito? El hijo me preguntó: ¿se permitiría que el regalo de ella fuera superior [a la dote que me dio]? El marido de la joven dijo: “lo que yo ofrecí de mis bienes para el matrimonio con su hija fue a razón del regalo [que me iba a entregar el padre]”. Acláranoslo y que Dios tenga piedad de tí.

Respondió: si fuera como crees, la dote sería lícita porque el padre es quien ejerce (*al-ḥā’iz*) [la tutela] de sus hijos menores y vírgenes, y [se encarga] de casarles. A la hija le da un regalo y al joven la dote para su esposa. ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb dijo: lo más correcto que escuché es la respuesta de un hombre a quien piden la mano de su tutelada y dice: “lo que tengo es para ella y mi responsabilidad (*la-hā’ indī awalu-hā’ alayya*) es entregarle mis bienes” designándole así dinero, un esclavo, unos bienes ofertables (*‘urūd*), ropa, una casa o cultivos – sean conocidos o desconocidos –. Esto se le permite si lo que ha dicho [tener

⁵⁷⁶Libro del acidaque de la esclava.

⁵⁷⁷A diferencia de la dote, para la que es preciso que se haya realizado el pago de la misma – o de parte de la misma – antes de consumar el matrimonio, el regalo que ofrece el padre puede ser dado en cualquier momento desde el matrimonio de la hija a la muerte del padre, si así se ha establecido en el contrato.

también] figura como cláusula en el momento [de firmar] el contrato de matrimonio o cuando [el pretendiente] le pide la mano y [el padre] los entrega, si los tuviera [en ese momento]. Si no, se le reclamaría [tal] deuda en vida o, si muriera [a sus herederos], porque él fue quien determinó el ajuar, convirtiéndose en su deber (*lāzima*). Si muriera antes de dárselo, que cualquiera que estuviera casado – fuera un hermano, un tío [paterno], un tío [materno] o el tutor (*mawl^{an} bikt^{an}*), fuera la joven virgen o no – le entregue lo que se determinó [que le correspondía] de los bienes [aparentes] u ocultos (*ḡabī^{an}*) [del padre]. Faḍl dijo: {197} lo más esclarecedor es la definición de Ibn Ḥabīb a ese respecto. Que [lo que el padre acuerda entregar] tiene categoría de venta, no de donación, luego ha de dársele antes de la muerte del novio, siendo responsabilidad de [los herederos o miembros varones de la familia] cumplir con el presente que [el progenitor prometió] a su hija antes o después de [firmar] el contrato de matrimonio. Una vez casado con ella, [el esposo] acude al padre y éste le [dice] que no quiere [entregarlo]. Si la hija no quisiera perseguir al padre acusándole [de mentir], sería el marido [quien lo hiciera], y se le cargaría con esta responsabilidad. [Algunos sabios] dijeron: si el esposo hubiera pedido que [lo que el tutor iba a entregar] se recogiera en el contrato, para éste hubiera sido inevitable darlo, porque se lo ha jurado al nuevo marido, no a la hija. Si se le pidiera que [lo entregara] antes del matrimonio, no se precisaría ningún [tipo de] juramento por su parte, [reservándose] este derecho a la hija en su totalidad y no al cónyuge. Al padre sólo se le haría jurar [por anticipado] por [la dote de] su hijo. Faḍl dijo: que se revise en ese instante si es necesario el juramento del padre ante el marido de la joven por si éste alegara que [tal regalo no fue lo que se acordó] en el contrato, respaldando lo dicho por Ibn Ḥabīb – aunque esto no está recogido en el capítulo del regalo [de bodas] – de que quien ejerce [la tutela] ha de entregar [un regalo] y que así se haga.

Ibn Ḥabīb dijo: cuando el padre estipula en el contrato de matrimonio que [la hija] tiene tales bienes o tales ropas, reconocidas (*iqrār*), si [la] casara el padre, el albacea o el tutor legal, el juez decidiría cuáles son los bienes [que le corresponden]. Si la mujer fuera virgen, el marido tiene derecho a tomar los bienes él mismo, de haberlos. Si no, [el padre o tutor] tendría una deuda con él por la vivienda que el padre declaró que sería para su hija junto con los bienes [que le pertenecen]. [Y se aplicaría de la misma manera en el caso] del albacea o el tutor legal [en lo que respecta] al huérfano [que dispone de] tal o cual cantidad de bienes. Aquello que se toma de lo que tiene, se declararía (*iqrār*), siendo una obligación el hacerlo – con la excepción de si [le regalara] un adorno o una joya a la muchacha y lo ocultara o desconociera [que lo tiene], para lo cual el único modo de averiguarlo sería mediante una confesión judicial (*iqrār*). Si [el padre o tutor] fuera consciente de lo que tiene, especificaría

[lo que va a entregar] diciendo: “esta cabeza [de ganado], tal casa o tal terreno (*qarya*) son para ella”. Si el marido lo supiera antes de consumar la unión y quisiera, tendría opción a rescindir [el contrato si observara] que [tales bienes] no existen. [Para el padre o tutor] es obligación entregar en su totalidad lo que ofreció a modo de ajuar para [la joven]. Si [el marido] quisiera separarse y no se le hubiera entregado nada [de lo prometido] pero tampoco supiera [que esos bienes no existen] hasta después de la consumación y consolidación [del matrimonio], ella reclamaría la dote de paridad por el engaño [del padre o tutor] pero no tendría derecho a recibirla y lo que se le daría sería el excedente de la primera [parte] de la dote {198} o de la dote de paridad que habría de devolver el tutor legal – que fue quien mintió – al esposo. Si la tuviera que casar otra [persona] que no fuera ni el padre, el albacea o el tutor legal, que sea el juez o, si la joven ya no fuera virgen, ella misma podría decidir. Después, el padre u otro de los tutores legales nominarían lo que se le va a entregar de alhajas, ropa u otra cosa de los bienes reconocidos u ocultos [mencionados antes con los que cuenta la mujer] como la cabeza [de ganado], una casa, un terreno o algo así, [siendo responsabilidad del tutor] entregarlo. [Si] nada de esto existiera y se hubiera perjudicado a la [futura] esposa con las mentiras y el marido se percatara del engaño antes de la consumación – lo cual sería lo mejor – [tendría opción] de continuar [con el casamiento] bajo estas [condiciones y siendo consciente] de que ella no dispone [de ninguno de los bienes que le fueron prometidos] o – aunque lo detestara – de separarse. [Si eligiera lo segundo], le corresponde la devolución total de la dote entregada, no teniendo la obligación de [pagar] nada. Si no supiera nada de esto hasta haber consumado con ella, le devolverá lo que quedara de la dote de paridad, ya que nada de lo que se estipuló que era para ella [existe] y en base a lo que él ofreció el acadaque en un primer momento. Que quien la casó le devuelva al marido la dote. Si la mujer ya hubiera sido desvirgada y, sabiendo el engaño del tutor legal, [hubiera continuado con el enlace], ésta reclamaría [los bienes] que le corresponden – si los tuviera y el tutor [no se los quisiera] entregar. La mujer virgen, por el contrario, tanto si hubiera sabido del engaño del tutor como si no, no recibiría nada de la dote, y lo que [el novio] dio, se lo reclamaría al tutor legal que mintió. Dijo: si el padre o el albacea – o alguien distinto del {199} grupo de tutores – hubiera estipulado algo [para ella] de lo que poseía [el padre] porque saben que existe y dicen: “a ella le doy mi casa ubicada en tal y cual lugar” o “a ella le entrego mi esclavo fulanito o mi alquería tal”. Si [el tutor] lo hubiera tomado y después dijera que el regalo que le va a dar es otra cosa y fuera mentira y [el marido] no lo recibiera. [Sobre] si se hubiera recogido [en el contrato] y se hubiese requerido la prueba de ello al casarse, se dijo: el novio le pidió al tutor [más información] acerca de los bienes que poseía su tutelada y éste no respondió pero sí lo

hizo alguien de los otros miembros de la familia de la mujer, o ajeno a ella (*aḥnabī*): “a ella le corresponde un domicilio (*manzil*) en tal sitio o una vivienda (*dār*) en cual otro lugar”. Si el domicilio o la vivienda descritos que eran para ella y existieran, [el tutor] tiene obligación de entregárselos, siendo este el regalo para ella lícito mientras viva [el tutor] o tras su muerte, porque él fue quien entregó su mano [al pretendiente]. Ibn Ḥabīb dijo: es evidente que he de aclarar este asunto con los compañeros de Mālik, pues todo esto ha generado multitud de opiniones entre algunas personas.

‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Jālid dijo: mi padre mencionó (*qāla*) [el siguiente caso de] un hombre que entrega a su hija en matrimonio con un hombre y le dice cuando [va a firmar] el contrato: “a mi hija le he dado tal y cual [cosa]”. Con esto, el hombre se casa con la hija y después acude a pedirle al padre lo que mencionó que le daría y encuentra [para su sorpresa] que lo que dijo que le daría lo había vendido él mismo antes [de firmar el contrato] o dado como limosna. Respondió (*qāla*): considero que es responsabilidad del [padre dar] lo que acordó que le entregaría como regalo [a su hija].

{200}En el *Masā’il* de Ibn al-Mawwāz, dijo: quien casa a una mujer por una casa o un bien ofertable regalándoselo (*sāqa-hu ilay-hā*) cuando [se acuerda el matrimonio con] el hombre, se le dará tras la consumación. El [marido] tiene derecho [a disfrutar] del bien ofertable. Ibn al-Mawwāz dijo: que se lo pida a su esposo si el valor del bien ofertable fuera menor [al inicial] o se le hubiera dado la dote de paridad. Si así fuera y tuviera un valor menor [al esperado], que le dé la cantidad que hubiera gastado (*istahlaka*). A éste no le corresponde nada del valor de la casa porque no es él quien se la dio, [incluso] aunque el valor de la vivienda fuera menor porque [el padre o tutor] mintieron [al respecto] y el [esposo] dijera: “accedí a casarme con ella por [estos bienes ofertables] y [la mujer] estuvo de acuerdo en que yo me quedara con el [dinero del] valor de la casa”. Se le preguntó a Faḍl b. Salama por este asunto y respondió: que [la mujer] le reclame el valor de la casa, pues no le corresponde nada a quien ejerce como garante (*al-ḥamīl*) ni al que presta unos dinares a alguien; tampoco a quien, cuando el marido consuma con ella, establezca el plazo [para recibir] el patrimonio del deudor (*ḍimma*) en cuestión, pidiéndoselo insistentemente (*tatabu’-hā*). Faḍl dijo: Yūsuf b. Yaḥyā al-Magamī escuchó [lo siguiente] de Yaḥyā b. Muzayn sobre una joven virgen que coge unos adornos de la casa de su padre, quien los dejó a su cuidado (*bi-yadi-hā*) o el la de su madre; o bien el padre le encarga que los compre o [adquiera] otra [cosa distinta] de lo que el progenitor compró y entregó a sus [otras hijas cuando también se casaron]. A su muerte, los herederos quieren que [lo que se le dio] a la hija forme parte de la herencia, ya que no hay constancia [en el testamento] de esto que el padre le había dejado a la hija [era un regalo],

testificando que los adornos [o lo que adquirió] no eran para ella – salvo si leyera [expresamente en el escrito] que éstos sí que eran para la hija [y que dicha compra] es lícita pero que no se incluyó en [la última voluntad del padre como tal] y que, [además], ella los tiene en custodia como si se tratara de un arca (*al-tābūt*) o similar – pudiendo ser otra [persona] o la madre quien los custodiara, y esto sólo sería posible si la hija supiera que esto le pertenecía y lo hubiera aprehendido o el padre o la madre lo hubieran hecho por ella. Quien fuera que lo tuviera en custodia, salvo el padre, que señale y testifique a quién pertenecen esos [adornos] y que me lo hagan saber, si el padre no lo hubiera incluido y certificado [en el testamento]. Si no, no se podría hacer porque [la hija] obtiene un beneficio tras [comprarlo] sea por el contrato (*bi-l-taqārub*), {201} por las disputas familiares (*al-tabā'ud*), por el incremento (*al-taraddud*) [de su valor] y por las personas a cargo (*al-muwālā*) [del mismo]. [Tampoco se podría hacer] por diversas implicaciones que impedirían que ella tomara posesión [de los adornos], haciéndole testificar si [hubiera cogido] más que eso. Si el padre se hubiera encargado él mismo [de custodiarlo] al tenerlo en su posesión, [de ser así] la hija no insistiría en ello ni se opondría si tampoco se pudiera probar que es un préstamo de uso (*al-'āriyya*) retornable (*mar'ya 'u-hu*). Si [el marido] consumara con ella a pesar del gran perjuicio que esto le causara tanto a él como a los padres [de la mujer]. De ser así, no se cumpliría con lo designado por el padre respecto a esos bienes, que se le quitarían y ocultarían (*tujabiyya-hu*).

Yaḥyà b. Muzayn dijo: de todas maneras, [en lo que respecta] a la posesión de tales [bienes] nuestra decisión la basamos en las palabras de Mālik, quien dijo sobre la peregrinación que [los hombres] habían de comprar ropas blancas para las familias. Si éstas se las hubieran dado a sus esposas y testificaran que así fue, se considera lícito. Si esto quedara en manos de quien lo compra y decide entregárselo a [la familia] para que lo guarde y lo aprehendiera (*wa-qabḍa-hu*). [El hombre] lo haría así sólo porque, de depositarlo en manos de otra [persona], aunque fuera un testigo irreprochable, ésta viajaría con frecuencia y le resultaría muy difícil [custodiarlas], así que optaría por buscar quien pudiera hacerse cargo al respecto. De hacerlo, lo dejaría en un lugar que no pudiera decepcionar [a quien confió en él], teniendo precaución [en todo momento] de los objetos en custodia. Si [el dueño de las prendas] decidiera donarlo cuando le pareciera, esta acción de posesión se volvería efectiva. Si [la ropa] estuviera de manos del donador, este podría excusarse (*al-'uḍr*) [para anular la transacción] o similar. Así, en lo que [atañe] a la situación de la hija, Mālik [puso el siguiente ejemplo] sobre un hombre que entrega unas monturas (*al-jayl*) y unas armas [para que se las guarde]. Si las necesitara, se las devolvería junto con el resto de pertenencias que habrían de

volver a sus manos sin coste alguno (*fī-l-sabīl*), tomando de forma efectiva todo lo que había entregado. Si muriera por decisión de Dios el Altísimo, porque la enfermedad siempre viene por voluntad divina y no quisiera tomar [lo que depositó] ni siquiera de manera efectiva – salvo que esto pudiera perjudicar a otra [persona] porque no hubiera nadie más que pudiera ejercer [tal responsabilidad] y hacerse cargo de un criado y su sustento, es lícito. Que se le devuelva todo, tal como se hizo con [las armas y la montura] del soldado (*al-gāzī*). El conjunto de todo esto explica lo que ha de hacerse con los adornos de la hija, si Dios el Altísimo quiere y les auxilia.

{202} Capítulo trigésimo tercero

Los desacuerdos (*ijtilāf*) entre los esposos en lo relativo al menaje de la casa (*matāʿ*). Lo concerniente a la *umm al-walad*

Ibn al-Mawwāz dijo: Mālik señaló (*qāla*) de la *umm al-walad* que disfruta de los adornos y utensilios para la casa (*šuwār*) que el dueño le ha dado: si cuidara del hijo de ambos, que los pida, pues tiene derecho a ello. Si estuviera casada, que se le den [igualmente] y no se le quiten por enfermedad [del amo] ni tras su muerte, como pasa con la dote (*mahr*). Lo mismo ocurriría con todos los bienes que se le dieron cuando [el patrón] estaba sano y ella estaba en su casa. Si éste enfermara, no se le retirarían, es un derecho que ella tiene y que forma parte de su capital (*min rāʿs māli-hā*). Lo que se le legara y se le hubiera entregado desde que enfermó forma parte de la propiedad [de la *umm al-walad*] y se toma del tercio [de libre disposición del amo]. Al morir, los adornos y menaje [que se le dieron] le pertenecen y no se consideraría reprobable (*mustankir*). Mālik dijo: [los herederos] tendrían más derecho [a reclamar] la ropa que ella usa si no hubiera prueba alguna de que ésta constituye un regalo [que el hombre le hizo]. A los acreedores (*li-l-guramāʿ*) no les corresponde nada de lo que se le dio [como menaje] o como adorno. Tampoco pueden retirar los bienes de la *umm al-walad* por un delito⁵⁷⁸ (*yināya*) que ésta hubiera cometido, ni se la haría responsable de nada si hubiera sido manumitida [por su dueño en vida] o tras su muerte [siendo esta manumisión obligatoria]. Ašhab dijo en *al-ʿUtbiyya*: si la *umm al-walad*, a la muerte de su dueño, reivindicara los enseres domésticos para sí, esto se sopesaría si presentara una prueba de que le pertenecen. Si éstos se le hubieran dado [para el uso de todas] las mujeres, se separarían [aquellos entregados] a las [mujeres] libres y lo que el amo le dio a ella en lo que a adornos y vestidos [se refiere]. Si él muriera, lo que le pertenecería del menaje del hogar sería la cama

578A pesar de que la *umm al-walad* goza de una situación especial entre los grupos de esclavos, los crímenes cometidos por ella seguirían siendo responsabilidad de su dueño. Únicamente sería sometida a talión en casos de homicidio intencionado, pero no por daños corporales. En Maíllo Salgado. *Diccionario...* pp. 97-8.

(*al-firāš*), los adornos, la almalafa (*al-liḥāf*) y los vestidos que tenga. [Todo] esto es suyo. Aquello que el dueño le hubiera dado le pertenece. [Los herederos] no tienen ningún derecho [a reclamarlo]. [Este pasaje se ha tomado] de *al-Wāḍiḥa*.

Lo que cada uno de los esposos hubiera comprado de menaje con el dinero [del marido], se evaluará que lo de uno no perjudique al otro cuando lo reclame [en caso de separación]. Si ambos quisieran [el mismo objeto], se recurriría a un árbitro [para que decidiera por ellos]. [Lo mismo ocurriría] si los dos pidieran algo concreto de los enseres domésticos bien por la potestad marital (*‘iṣma*)⁵⁷⁹ o cuando se separan, o lo reclamaran los herederos [del marido] tras su muerte, lo que sepa que le pertenece a la mujer {203} que se le dé tras prestar juramento y lo que se sepa que es del hombre, que así sea tras jurarlo. Aquello que fuera de los dos, que se le dé a él tras prestar juramento. Muḥammad Ibn ‘Abd al-Ḥakam lo dijo en su libro⁵⁸⁰.

Al-Mugīra e Ibn Wahb dijeron en *al-‘Utbiyya*: lo que se sepa que es de los dos, que se [dividida] entre ellos, bajo juramento de ambos y que ella lo haga por la hija. Si los herederos de ambos juraran, que lo hagan [delimitando las posesiones de uno y otro]. A él sólo se le haría jurar que algo le pertenece – sobre lo que mencionamos – si reivindicara que esos bienes son suyos por un derecho de compraventa o ganancia [que sólo él ha obtenido]. Ibn Ḥabīb señaló lo [que dijeron] otros y Saḥnūn añadió (*wa-qāla*) que cuando se sabe lo que es de cada uno de ellos, no es necesario prestar juramento. Lo que es de los dos le pertenece al hombre tras jurarlo.

Mālik dijo en *al-Muḥtaṣar*: lo que se sabe que es para cada uno de los dos, le pertenece a él. Lo que es de los dos, que se le haga jurar al hombre y se le dé. La mujer se abstendrá de jurar y se le dará [lo que le corresponda]; lo que se tenga conocimiento que es de la mujer, [se le dará] después de presentar una prueba y que él jure que [lo de que es de ella representa] un octavo [de la herencia] y [el resto] será para él.

Ibn Ḥabīb dijo: lo que forme parte de los enseres de las mujeres, si el hombre presentara una prueba que mostrara que él es quien los obtuvo [con su dinero], le pertenece tras jurar que así fue. [Aunque] lo comprado era para ella, no se le dará más que un octavo [de los bienes de él] si ella lo reclamara [como suyo]. Lo que forme parte de los enseres de los hombres, si el hombre dijera “esto es mío” [no se le entregaría tal cual], habría de reclamar que [él mismo] lo compró o lo obtuvo en forma de ganancia (*iktasaba-hu*). Igual la mujer en lo que respecta a

579“Defensa, protección”. Autoridad marital y derecho de disfrute de la mujer. También cláusula de protección consentida por el esposo en el contrato de matrimonio que da a la mujer el derecho al divorcio si dicha cláusula no se cumple. En Maíllo Salgado. *Diccionario...* p. 166.

580*Sīrat ‘Umar b. ‘Abd al-Azīz*.

[los utensilios de uso] femenino. Al menaje de las mujeres pertenecen los adornos que estuvieran en buen estado, los collares (*'aqd*), las gargantillas (*niẓām*), las *šawādir*⁵⁸¹ y literas (*al-qarār*); sus enseres conforman los lechos (*al-asirra*)⁵⁸², *qibāb*⁵⁸³, doseles (*al-ḥiyāl*)⁵⁸⁴, colchones (*al-furuṣ*), alifafes (*al-luḥuf*)⁵⁸⁵, alcatifas (*al-quṭuf*)⁵⁸⁶, cojines (*al-wasā'id*), almohadas (*al-marāfiq*), esterillas (*al-busuf*), esteras⁵⁸⁷ (*al-ḥuṣur*), {204} trapos (*al-muṭayyāt*)⁵⁸⁸, alfombras (*al-ṭanāfis*)⁵⁸⁹, baúles (*al-tawābīt*), ¿asientos? (*masāt*)⁵⁹⁰ y similares; esto lo relató Yaḥyà b. Yaḥyà basándose en Ibn al-Qāsim.

Ibn Ḥabīb dijo: y los cojines (*al-namāriq*)⁵⁹¹, los doseles, la palangana (*al-ṭast*)⁵⁹², el aguamanil (*al-ibrīq*), el horno de pan (*al-tannūr*)⁵⁹³, las cazoletas (*al-maḡāmir*), las ánforas (*al-ṭanābir/al-manābir*), la vasija (*al-qumqum*)⁵⁹⁴, las escudillas (*al-ḡifān*), las escudillas grandes (*al-qiṣā'*)⁵⁹⁵, los calderos (*al-quḍūr*), las marmitas (*al-burm*)⁵⁹⁶, los vasos (*al-zuḡyāy*) y

581Error tipográfico en la edición. El autor escribe *šawārid* en lugar de *šawādir*. Si se consulta la fuente – *al-Nawādir wa-l-ziyādāt* – se comprueba que hay un error en su escritura.

La definición de la palabra *šawādir* no aparece como tal en los diccionarios, a pesar de que sí se puede obtener un significado similar a “toldo” o “cobertura”. Tras consultar algunas descripciones acerca de los contenidos de las casas y viviendas se puede deducir que es una cobertura o sábana gruesa que se coloca sobre el colchón (*firāṣ*).

582Siguiendo la nota 5 en la página 203 de la edición por la que en *al-Nawādir wa-l-ziyādāt* – de donde Ibn Rašīq toma la información – la palabra a seguir es *asirra* en lugar de *mujammara*, pues no parece tener un significado que se pueda aplicar al contexto según los diccionarios consultados.

583 *Qabba*: Capa, vestidura. También escrito *kabba* sería la parte de un traje colocada alrededor del cuello. Otra acepción sería “una especie de dosel”. En Dozy. *Supplément...* p. 297 vol.1.

584Según Lane, *ḡayala* es el dosel decorado con telas, elevado, con cortinas, generalmente preparado para la novia. En Lane. *Arabic-English Lexicon*. p. 520 vol. 2.

Se descarta la definición dada por Dozy como ajorcas ya que su plural sería *ḡuḡūl/ahḡāl*. Dozy. *Supplément...* p. 254. vol. 1.

585 *Lihāf*. Cobertura de cama de algodón, espesa y acolchada con guata. En Dozy. *Supplément...* p. 519 vol. 2.

586 *Qaṭifa*. “Cobertura de cama con flecos en la que uno se envuelve para dormir”. En Kazimirski.

Dictionnaire... p. 773. Vol. 2.

587A diferencia de las esterillas *busuf*, que serían de pequeñas dimensiones, la esterilla *ḡaṣīr* estaría trenzada con hojas de palmera y sería un poco más ancha. En Kazimirski. *Dictionnaire...* p. 441. vol. 1.

588Ambas palabras – *muṭayyāt* y *muṣalibāt* – tienen el significado de pliegues de ropa o trapos. En el caso de la segunda, estos tendrían forma de cruz mientras que para la primera no se especifica la forma. En Lane. *Arabic-English...* vol. 4, p. 1713; y Dozy. *Supplément...* vol. 2. p. 76.

589Estas alfombras o esteras podían estar hechas con hojas de palmera trenzadas o juncos. En Kazimirski. *Dictionnaire...* p.113 vol. 2. Richardson da más detalles acerca de cómo podía ser esta alfombra diciendo “a carpet or stratum with a shaggy pile. Matts made with palm leaves about a cubit in breadth” En Richardson. *A Dictionary. Persian, Arabic, English*. London: William Bulmer & Co, 1806. p. 620. Vol. 1.

590No he podido dar con esta palabra en los diccionarios o fuentes. Lo más cercano sería un sofá o cojín grande sobre el que sentarse.

591Cojín que se coloca sobre la silla para que ésta sea más cómoda. En Kazimirski. *Dictionnaire...* p. 1347. Vol. 2.

592 Palangana, escudilla, plato hondo. En Kazimirski. *Dictionnaire...* p. 81. Vol. 2.

593Las definiciones para esta palabra son diversas. Tanto Lane como Kazimirski coinciden en que se trata de una especie de horno para pan. Por su parte, Dozy indica que se trata de una lámpara grande que contiene lámparas más pequeñas y en ocasiones se usa para adornar las mezquitas. En Kazimirski. *Dictionnaire...* p. 208 vol. 1; Lane. *Arabic-English...* p. 319. Vol 1; Dozy. *Supplément...* p. 153. Vol. 1.

594 Vasija de cuello alto y estrecho. En Lane. *Arabic-English...* p. 2993 vol 8; y Wehr. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Nueva York: SLS, 1976. p. 790.

595Mientras que *al-ḡifān* serían unas escudillas amplias, *al-qiṣā'* se correspondería con aquellas con capacidad para alimentar a diez personas. En Kazimirski. *Dictionnaire...* pp. 306 y 753 vol. 2.

596La diferencia entre *qidr* y *barma* reside en el material del que están hechas. La primera sería de cobre

similares; en cuanto a la ropa [que pertenece] a las mujeres, las túnicas (*al-qarāqil*)⁵⁹⁷ [de colores] claros, las aljubas (*yubbāb*) de seda *jazz* y *wašī*, los velos (*al-ajmira*) y alquinales (*al-maqāni'*), las telas que cubren (*al-laḥāyif*)⁵⁹⁸, las ropas teñidas (*al-muṣabbaga*) y todas las de seda (*al-ḥarīr*). Lo que el esposo reclame que le pertenece por una venta o por haberlo heredado, es suyo por derecho, y si no lo hiciera, a [la mujer] no se le haría prestar juramento [de si esto es suyo o no].

3º Ibn Ḥabīb siguió (*qāla*): Ašbag dijo: [así se haría] aunque las mujeres no estuvieran conformes con el reparto de la vasija, el horno de pan y la escudilla honda (*al-ṭassat*) o con los jarrones (*al-āniyya*). Si se supiera – o se diera a conocer – que el esposo reclama estos [enseres para sí] por tener problemas a la hora de consumir [el matrimonio], se verificaría [lo dicho] tras prestar juramento. Si tras la consumación hubiera pasado un periodo de tiempo largo [sin tener relaciones con ella], y pidiera que se le devolvieran [los utensilios que compró], se le requeriría a [la mujer] que verificara y jurara [lo que el marido declaró y se le devolverían] por ser él quien [provee] los enseres domésticos a las mujeres [a cambio del disfrute sexual (*'iṣma*)]. Si no tuviera relaciones con él, la [mujer] virgen [podría mantenerlos]⁵⁹⁹ pero si [se tratara de una mujer ya] desflorada, lo dicho se le aplica [para ella]: [habría de devolverlos si hubiera] problemas en la consumación o [ausencia de relaciones] durante un tiempo prolongado.

{205} Dijo: a los hombres pertenecen todas las armas (*al-silāḥ*), cinchas (*al-manātiq*), espuelas (*al-mahāmiz*), cuchillos (*al-sakākīn*) y – si tuviera – bridas (*mufaḍḍaḍ*)⁶⁰⁰, ornamentación de plata (*al-jātim min al-fiḍḍa*)⁶⁰¹, todos los animales de carga y sillas de montar (*al-surūy*). Ibn al-Mawwāz dijo que Mālik indicó (*qāla*): también [serían suyos] aquellos [utensilios] que fueran [tanto] para mujeres como hombres como el *sāy*⁶⁰² y el *rā'iṭa*⁶⁰³. Dijo: la ropa de los hombres es de calidad inferior a la de las mujeres, [éstas llevan]

mientras que la segunda estaría hecha de piedra. En Kazimirski. *Dictionnaire...* p. 686 vol. 2 y p. 118 vol. 1.

597 Este tipo de túnica no tendría mangas. En Kazimirski. *Dictionnaire...* p. 723 vol. 2.

598 Según Kazimirski, *liḥāfa* es aquello que sirve para cubrir o envolver. Considerando el contexto se puede entender que es otra forma de llamar al *milaffa* que se colocaban las mujeres envolviéndose la cabeza debajo del *jimār*. En Kazimirski. *Dictionnaire...* p. 1008 vol 2.

599 Véase el capítulo primero de esta traducción en el que se especifican las condiciones en las que la mujer virgen repudiada podría mantener el menaje o regalo de bodas y aquéllas en las que debería devolverlo.

600 Con un significado similar a *liyām*, *mufaḍḍaḍ* estarían hechas con plata o un material plateado. En Lane. *Arabic-English...* vol 6. p. 2410.

601 A pesar de que *jātim* también podría ser un sello o anillo, en este caso de plata, el contexto relacionado con los animales y su vestido indica que podría tratarse de un pretal con un sello de plata en el centro.

602 Según Dozy, el *sāy* sería el *ṭaylasān* de color verde o negro. El *ṭaylasān* se describe como el pañuelo o velo que se puede poner sobre la espalda y que, sin ser específico, suelen llevar los alfaquíes o, en al-Andalus, hombres y mujeres sobre la espalda. Solo los hombres notables pueden ponérselo en la cabeza. En Dozy. *Dictionnaire détaillé...* pp. 211 y 278-9.

603 Error tipográfico del editor en el que escribe *al-rā'iṭa*, palabra que no está en los diccionarios. Con el significado de *rā'iṭa* encontramos una tela de una sola pieza que se usa a modo de turbante o velo. En Dozy.

tocados (*al-'amā'im*) blancos y rojizos (*al-mulawwana*) hecho con lana de cabra (*al-mar'iz*); [los hombres] prefieren la lana [de oveja], barraganes (*al-barrakānāt*)⁶⁰⁴, zaragüelles (*al-sarāwīlāt*)⁶⁰⁵ y [prendas] similares. Éstas serían suyas sin necesidad de prestar juramento, a no ser que la mujer las pidiera de vuelta por formar parte de una herencia. De ser así, se le haría jurar a él. Aquellos [enferos exclusivos] para el hombre [serían] el Corán (*al-muṣḥaf*), los esclavos – tanto hombres como mujeres – el ganado bovino (*al-baqar*) y ovino (*al-ganam*), el dinero en efectivo (*al-naqd*) y todos los animales, víveres, condimentos, frutas y lo que se considere preciso para vivir.

Ibn al-Qāsim en *al-Mudawwana* [aclaró]: el ganado no se divide entre los dos. Él se quedaría con ello en exclusividad pues no forma parte de los objetos de la casa. Además, [el hombre] mantiene el establo de los caballos, mulas y burros, luego estos son suyos sin importar que lo que haya en la casa sea de poco valor y fuera para el marido, la mujer u otra [persona].

Ibn Ḥabīb dijo: Muṭarrif y Aṣḥab hablaron (*qāla*) de la mujer que, después de que muriera el esposo, reclama que algunas [de las cosas que] estaban en la casa le pertenecían y que esto se había acordado con el hombre pero no se tiene noticia de que [esto sea así] una vez que enviudó. Ella alega: “[tal y cual] lo obtuve tras su muerte antes de que se repartiera [la herencia]”. [El juez] responde que debe presentar una prueba – reciente o antigua – [de ello] y que no ha de demorarlo mucho. De hacerlo, esto se añadiría a la herencia. Continuó (*qāla*): los filósofos griegos (*ahl al-muṣāḥib*) discrepan de los árabes en esto; los griegos {206} considerarían que el relato de ella es lo que dijo el esposo [acerca] de la casa; del mismo modo el hombre reclamaría la casa, salvo que se supiera que ésta es de la mujer. Aṣḥab [comenta lo siguiente] de la mujer que mantiene su palabra y [provoca] una disparidad entre los herederos y el marido por una manta (*gazal*) que ella tejió. El esposo le dijo que era de ella “pero no el lino (*al-kattān*), que es mío ya que fui yo quien lo compró”. Siendo esto verdad (*muṣaddiq*). Así pues, de él sería el valor del lino y de ella el trabajo que hizo [tejiéndola]. [El marido] había reclamado todo [como suyo]. Mālik dijo en *al-Mujtaṣar*: lo que [la mujer] hubiera tejido [con ese hilo] le pertenece a ella. A él, la lana. Luego hay que dividirlo entre los dos. [Que a ella se le entregue una cantidad] que corresponda al valor de su labor y a él el

Dictionnaire détaillé... pp. 191-2.

604También llamado camelote. Tejido fuerte e impermeable generalmente hecho de lana que se usaba a modo de abrigo o capa para salir a la calle. Según Dozy, es de unas seis varas de largo por dos de ancho y suele ser de un color marrón oscuro. Esta prenda se modifica con el paso del tiempo al añadirse telas más ricas y finas y usarse tintes de colores vivos. Puede ser usado por hombres y mujeres. En Dozy. *Dictionnaire détaillé...* pp. 68-71.

605Pantalones de lino o algodón anchos por lo general de un color muy blanco que llegan hasta los tobillos. Usado por ambos sexos. En Dozy. *Dictionnaire détaillé...* pp. 203-9.

valor [del precio] de la lana [en el momento en que la compró].

Muḥammad dijo: lo que ella obtenga de beneficio con la ropa [dentro de los] tipos de ropa establecidos o no para ella [en el contrato de matrimonio] o de telas, tocados, zaragüelles, cinturones, abrigos, túnicas, *gilāla*⁶⁰⁶, [etc.] si después [el marido] la repudiara y ella lo pidiera, se le daría porque lo pertenece como ajuar tras haber consumado el matrimonio – a no ser que el marido lo necesitara [por alguno de los motivos explicados anteriormente].

{207} Capítulo trigésimo cuarto

Lo que [el marido] necesita entregar a la mujer a modo de ajuar para su dote y si el tutor legal lo autorizara (*yakšif*). [La forma de obrar] si [el marido] entregara un regalo y después repudiara [a su mujer], antes o después de la consumación; [qué hacer] si el matrimonio se disolviera (*fasj*) y el padre reclamara el ajuar de su hija; lo que se le daría de su acidaque; la dote de la esclava; la esposa que declara la pérdida de la dote, fuera ésta *'ayn* o un bien ofertable

1º Muḥammad dijo: cuando la mujer sostiene que [el marido] perdió aquello que se dispuso de su dote, se creará lo que dice – bajo juramento – de que lo prestado (*al-musta'ir*) se le entregó al acreedor prendario (*al-murtahin*). Lo que resulte viciado de [esta transacción], sea la sustancia (*'ayn*) o la contrapartida (*'iwad*), no eximirá (*yatarāfaq*) [al marido] de la responsabilidad⁶⁰⁷ [que le atañe], salvo si presentara una prueba [al respecto]. Ibn al-Qāsim y 'Abd al-Malik dijeron: Aṣḡab mencionó (*qāla*): considero que la sustancia es privada (*jaṣṣa*) y que [su desaparición] es responsabilidad del [marido] aunque apareciera una prueba de la pérdida [de la misma] por la que no [se lo considerara] como negligencia⁶⁰⁸ (*tarfīt*). Ibn al-Mawwāz dijo: no se le haría responsable [de la pérdida]. [Se aplicaría] lo mismo que con el depósito (*al-wadī'a*) si no superara la cantidad confiada (*al-tahrīk*). Si la cantidad a reponer fueran doscientos dírham, se añadirían cien más al total por el aumento [del valor de la prenda] que también le pertenecerían [a la mujer]. 'Abd al-Malik dijo: si [el marido] no se divorciara de ella y [la mujer] reporta la pérdida de lo que desapareció estando en manos [del esposo], le exigiría que se le entregara la dote y [descubre] que no la tiene (*fa-laysa dālik la-hu*) porque sus bienes [estaban en manos del marido y] se perdieron (*dā'a*). Si ella [confirma

606También leído *galāla*. Especie de sayo principalmente de mujer muy ligero y muy transparente, de longitud a media pierna, generalmente amarillo. En Dozy. *Dictionnaire détaillé...* pp. 319-23.

607Responsabilidad por la pérdida de una prenda en posesión del garante *damān al-rahn*. En Maíllo Salgado. *Diccionario...* p. 62.

608No se consideraría negligente la pérdida de la prenda si ésta se produjera por efectos del azar o algo que escapara al control del depositario. Si esto fuera así, no se requeriría que se repusiera lo perdido. Pero, si el acreedor no tiene el cuidado necesario de aquello que está bajo su custodia incurre en negligencia o abandono, debiendo resarcir lo perdido de su bolsillo. En Maíllo Salgado. *Diccionario...* p. 389.

los hechos] bajo juramento y [dice que] los bienes no los tenía ella, al divorciarse, [el marido] estaría obligado a reunir dichos bienes [perdidos] de su [propio dinero].

‘Abd al-Malik dijo en *al-‘Utbiyya*: [la esposa] debe jurar que esos eran [de verdad] sus bienes si no [pudiera] presentar una prueba de las pérdidas (*halāk*) por aquello que ella hubo de comprar como útiles necesarios [para la casa]. Ibn al-Mawwāz dijo: Aṣḡab mencionó (*qāla*): si con esa cantidad (*bi-l-‘ayn*) compró el ajuar⁶⁰⁹, teniendo constancia y evidencia [suficientes] y se perdiera (*ḡā‘a*) o se hubiera gestionado de forma negligente (*talaf*), [su pérdida] no sería responsabilidad de [la mujer]. La dote que se le diera sería de los bienes de él (*bi-‘ayni-hi*). Muḡammad mencionó: Aṣḡab comentó: sin duda a ella no le benefician las pérdidas, [lo cual] no es de extrañar. Tampoco se responsabilizaría [al marido] si apareciera [otra] prueba distinta de la que ella presentó [y respaldara su versión]. [La esposa] tendría derecho a algo más que los utensilios [que compró] [y este caso se trataría] igual que el depósito⁶¹⁰ (*ka-l-wadī‘a*).

{208} Ibn Ḥabīb dijo: el esposo puede pedir al tutor legal de la mujer [que le entregue] aquello que se anticipó de dote y se especificó (*yafsir*) [en el contrato], jurando [que ha comprado tal y cual con ello], es decir, por si se le acusara [de no hacerlo]. [Al padre] no se le eximiría [de pagarla] y ha de proveer una prueba clara (*taqūm*) [de que ese dinero] se usó [para tal y cual cosa] y que hay [testigos] que presenciaron que [la cantidad dada] se destinó [a la compra] del ajuar [que se colocará] en la casa de los esposos cuando hayan consumado [el matrimonio], [además de confirmar] que el precio [convenido] fue tanto⁶¹¹. [Algunos sabios] dijeron: por lo que sabemos, [ese adelanto de la dote] se le envió [a la novia] y no es necesario que se restablezca [una cantidad para la dote cuando ya se hizo de palabra]. Si lo depositado [de forma anticipada] no son cosas útiles para la casa sino joyas, se le entregarán [a la novia] en presencia de [los familiares] y [al padre] le consideraría inocente (*tabri‘a*)⁶¹²

609 *Ÿihāz* serían los enseres que se compran con el dinero del *naqd* o primer adelanto de la dote. Este *naqd* es entregado por el novio a la familia de la novia que, después, se lo da a ésta para que con ello compre el ajuar que tendrá la pareja en su casa y su entrega se hace, por lo general, al contado. Por uso de la costumbre en ocasiones el padre añade otra cantidad a la ya dada por el novio que puede ser inferior o igual a la del *naqd*. Véase: Zomeño. *Dote y matrimonio...* p. 107; 133.

610 Al igual que la prenda, el depósito ha de reponerse si se descuidara o dañara. Así pues, en ambos supuestos el marido debería cubrir la cantidad de la pérdida de su dinero, salvo que se considerara que se ha dañado por causas ajenas a él o por causa del azar. Para más información sobre el depósito: Maíllo Salgado. *Diccionario...* pp. 441-2.

611 Respalando lo mencionado por Amalia Zomeño en *Dote y matrimonio en al-Andalus y el Norte de África*, parece que estamos hablando de un matrimonio fiduciario (*nikāḡ at-taḡkīm*). La cantidad de la dote no se establece por escrito sino que se confía en que ambas partes mantendrán su palabra y el acidaque y la donación paterna se entregarán cuando se consuma el matrimonio.

612 Con el tiempo y las costumbres locales los padres empiezan a hacer donaciones a sus hijas a modo de dote para poder conseguirla un acidaque mejor gracias a ello. Así, lo que vemos en este párrafo no es la dote del marido sino esa donación del padre que podría ser de bienes muebles o inmuebles. Dicha donación puede ser revocada en contadas ocasiones, como serían el mal comportamiento del marido por ser libertino (*jalī‘*),

[de lo que se le acusa]. Si [la hija] fuera virgen – tuviera o no padre – se la consideraría inocente [de cualquier desacuerdo entre el tutor y el esposo], tal como dijeron algunos de los compañeros de Mālik.

Sahnūn dijo del hombre que entrega una donación a la hija que está bajo su tutela (*fī ḥayri-hi*) y es virgen. [La joven] ya ha consumado [el matrimonio] con su marido y, después de un tiempo, [le llegan noticias de que] el padre ha muerto. [Los herederos] no le harán testificar para que devuelva lo que [el padre le] entregó ni se le reclamarán nada del ajuar hasta que ella [también] muera. Si la hija expusiera que [el padre] nunca entregó la donación [que le prometió], la tomaría [como parte] de la herencia de su progenitor y, de existir una prueba [escrita] en la que el padre reconoce (*iqrār*) haber reunido [lo convenido como] donación, [¿qué se haría?]. Respondió: si el padre se la dio al marido y, pasado un periodo de tiempo largo, lo que se le dio parece justo, ella no pediría nada más ni se le daría nada más. Si se hubiera entregado (*bi-ḥaḍra*) antes o después de la consumación, se examinaría el ajuar (*ilā yihāz-hā*) si se presumiera que no tiene más dinero (*māl*) que el de la dote [del padre] y [el resto] se hubiera perdido (*bāq*) o ya no lo tuviera, si el ajuar [de la casa] fuera similar a lo que el padre acordó, [a la hija] no le correspondería nada [más] de los bienes paternos. Si [el ajuar] fuera distinto [al acordado], [la cuestión] la resolvería el juez.

3º Mālik dijo: la mujer ha de ser provista de todo aquello que se estima [necesario] en una casa [siendo esto] utensilios, lecho, una escudilla grande y [algunas otras cosas] no tan útiles. Si [lo que el padre] dispuso para ella era un esclavo, que así sea.

{209} Ibn al-Qāsim dijo en *al-Mustajraya*: al dueño de la esclava le corresponde entregarle la dote. Sahnūn dijo: No creo que haya de ser así. Ašbag dijo: él tiene la responsabilidad de darle el ajuar. Ibn Ḥabīb discrepó: no, lo cogería de [los bienes] de ella pero le correspondería dotarla con algunos utensilios. Muḥammad dijo: lo más correcto sería que el amo los comprara. Ibn Ḥabīb dijo: si comprara el ajuar con los bienes de [la esclava], le corresponde dotarla con la misma cantidad que empleó para obtener el ajuar, difiriendo así con lo dicho por Ibn al-Mawwāz. Ibn al-Qāsim dijo: quien entrega [algo] a la mujer [con intención de que así sea por un tiempo solo], sean utensilios o joyas, ha de especificar que [lo dado] conforma un comodato (*'āriyya*), si no se supiera previamente. Luego ha de testificar [y establecerlo como tal] si espera que [la mujer] lo utilice. Si se perdiera pero no se supiera [que esto era un préstamo de uso] hasta después de haberlo recibido, [la mujer] no sería considerada responsable sobre [el objeto dado], como ya dijo Ibn al-Qāsim en el caso del

derrochador (*mitlāf*) o corrupto (*fāsiq*) y siempre y cuando haya pasado un periodo de entre uno y cuatro años y el marido haya podido disfrutar de aquello que se ha donado (se consideraría una donación para uso y disfrute conjunto de la pareja, no sólo para ella). En Zomeño. *Dote y matrimonio...* pp. 133-146; 201-3.

padre que provee un ajuar para su hija y testifica que éste conforma un comodato, adjuntando una prueba de que lo depositado en la casa del marido [es para un uso temporal]. Más tarde el padre pide que se le devuelva, pero no lo encuentra. [En este caso] a la hija no le corresponde [reponerlo], fuera ésta virgen o no. Si no se hubiera mezclado con [los otros aparejos de la casa], no hubiera consentido el préstamo de uso, ni se hubiera aprobado y entregado a la [hija] virgen para su uso, no se le pediría una garantía, pero sí se haría con aquella que ya no lo es – a excepción de si [el préstamo] se hubiera perdido cuando aún era virgen y hubiera sido lícito que lo tomara en posesión sin que [al padre] le hubiera supuesto una pérdida económica (*halāka-hu*). Aşbag dijo todo esto y añadió: Si [el padre] hubiera declarado que el ajuar que se le dio [a la hija] estaba destinado a [formar parte de] la donación para ella y testifica [que conforma un préstamo de uso] antes de que ella lo asga, [lo hubiera podido recuperar].

Muḥammad dijo: si se declarara que [el ajuar] es un comodato y no forma parte de la donación que le iba a dar y [la hija] lo aprehende [sin saberlo], estaría obligado a pagar [la cantidad restante de lo acordado] de su dinero (*min 'indi-hi*). [Si lo hiciera así], [el ajuar] se estipularía como préstamo de uso y podría recuperarlo si quisiera o dejarlo [para disfrute de la hija]. 'Īsà y Aşbag opinaron, basándose en Ibn al-Qāsim: quien entrega un regalo como tal (*qā'ima*) a su mujer y decide divorciarla antes de la consumación, no tiene derecho a que se le devuelva. Aşbag dijo en relación a este asunto: {210} [se trataría] igual que si se divorciara por no pagar la añafaga o similar. [El regalo] se trataría como una acción voluntaria (*kataw'i-hi*). Con la separación no tendría derecho [a que se le devolviera]. Saḥnūn dijo: si el esposo declarara que el principal motivo (*al-sirr*)⁶¹³ [por el que lo dio] era [porque lo consideró] un préstamo de uso y quisiera recuperarlo, sin que se hubiera informado a la familia de que así era y lo reclamara antes o después de la consumación, se le daría pero no podría pedirles cuentas por aquello que hubiera cambiado o mermado [de ese regalo], pues no se les haría responsables. Si se perdiera, habrían de [reponerlo], salvo que apareciera una prueba de que la pérdida [fue por causa del azar]. Aşbag opinó basándose en Ibn al-Qāsim: [la familia] no es responsable de aquello que se hubiera perdido si [en primer lugar] desconocían que [el regalo era un préstamos de uso]. [Sólo] serían responsables una vez que se les hubiera informado.

En el Kitāb Ibn al-Mawwāz dijo: aquello que la mujer, su padre y su familia hubieran [dado] generosamente después [de sellar el] contrato, si el marido se divorciara de ella, perdería todo derecho a poseerlo. Mālik dijo: si esta generosidad se hubiera manifestado en forma de múltiples utensilios dados [a la hija] tras el matrimonio y [el hombre] la repudiara

613 Error tipográfico en la edición. La *şadda* aparece en la *sīn* en lugar de en la *rā'*.

antes de la consumación, todo aquello que él hubiera asido, habría de entregárselo a ella. Si él muriera, [la mujer] no podría reclamar [de vuelta] aquello que él ya hubiera tomado en posesión.

Yaḥyà b. Yaḥyà consideró, basándose en Ibn al-Qāsim: lo que el esposo dio como regalo (*nahḥala*) al tutor de la mujer o a alguna de las hermanas de él, antes de casarse o si la [mujer] estuviera en su *'idda*, pero él [decidiera darle] el estipendio correspondiente hasta que [el matrimonio se hubiera formalizado], poniéndolo como condición, sería [un gesto] generoso por su parte – este dinero o un obsequio – antes del matrimonio. [Lo que fuera que diera] no se mencionaría en caso de separación, ni por parte del marido ni de la mujer. Si [el tutor] lo hubiera recogido como una de las cláusulas [del escrito], la mujer podría tomarlo o dejarlo si quisiera. El esposo, [por el contrario], no tendría derecho [alguno] a reclamar aquello que regaló al tutor en caso de divorcio. El menaje [de la casa] se repartiría entre los dos y, si el marido le hubiera entregado bienes inmuebles a modo de *niḥla* que tuvieran un valor superior al de la dote y la mujer los aborreciera, que el tutor cambie una cosa por otra. [Por otra parte,] si el marido quisiera que el tutor le entregara [aquello que regaló], no se haría y ni el tutor ni la mujer accederían a ello. Mālik dijo: lo que el esposo regala en el momento en el que [la pareja] está a solas (*al-jalwa*) [es del tipo de cosas] que hace la gente por orgullo (*al-naḥf*), soberbia (*al-fajr*) y [otras] insensateces (*al-ḥamāqāt*). [Esto] se considera nulo (*bāṭil*) salvo que sea una obligación {211} que el marido [se impone] y se sabe que quiere hacerlo por ser generoso con ella. En caso de divorcio tras la consumación funcionaría igual que el regalo (*ka-l-hadiyya*), que no se devuelve. Se le daría de vuelta si el matrimonio se disolviera (*inḥasaḥ al-nikāḥ*) por una causa de fuerza mayor (*bi-amr ḡālib*) pero no si muriera por una afección⁶¹⁴ (*bi-istifāq*) u otra cosa, lo que [dio] a la mujer es de ella.

En *al-Wādiḥa*: aquellas joyas o vestidos que el esposo regale y quisiera recuperar [diciendo] que formaban parte de la dote, no podría hacerlo si hubiera mencionado que era un regalo. Si no hubiera [dicho nada] pero jurara que lo que envió lo hizo para reducir la cantidad [a pagar] de la dote, entonces sí se le devolvería. Si la mujer quisiera podría separar [lo que es dote y lo que no] o reemplazarlo. Aṣḥab dijo basándose en Ibn al-Qāsim [que a su vez lo tomó] de Mālik: [la esposa] tiene derecho a que la dote le sea beneficiosa – salvo contadas excepciones – y no le ha de suponer ninguna deuda (*ḡayn^{am}*) salvo que [lo que se reclamara] fuera una cantidad irrisoria (*al-tāḥiḥ*) como uno, dos o tres dinares [de plata].

Yaḥyà b. Yaḥyà relató basándose en Ibn al-Qāsim: si los acreedores (*al-guramā'*) le reclamaran [la deuda], no tendría que pagar más que un dinar o algo similar. Mālik dijo: si [la

614Según recoge Lane, esta afección sería de tipo pulmonar. Lane. *An Arabic-English...* vol. 6. p. 2460.

reclamación] se hiciera después de la consumación, habría de pagar su deuda (*qaḍā' dayna-hā*), tomando esto de la parte en diferido (*kāli'*) de la dote⁶¹⁵, siendo así sólo tras haber mantenido relaciones o si ella muriera después de consumir [el matrimonio]. Dijo: lo que ella consumiera de la dote (*min mahri-hā*), de divorciarse antes de la consumación, sería suficiente [compensación] para ella. Si no se divorciara y cohabitara [con su esposo], [en ese caso] no habría de pagar nada [a los acreedores].

Ibn 'Abd al-Ḥakam dijo, de la mujer necesitada (*al-muḥtāyā*): tiene derecho a alimentarse [con el dinero] de la dote convenida y a vestido. Ibn al-Qāsim en *al-'Utbiyya* narró algo similar.

{212} En el capítulo [primero sobre] el regalo de bodas de este [mismo volumen]⁶¹⁶ Aṣḥab dijo basándose en Ibn al-Qāsim: si el esposo entregara un regalo [a la mujer] y después saliera a la luz que el matrimonio está viciado (*fasād*), sabiéndolo solo tras la consumación y no antes, [la ley] lo consideraría disuelto desde antes de que mantuvieran relaciones. Aquello que ella hubiera usado [de la dote] no se le podría reclamar [ni a ella ni a la familia], como lo que el padre da sin saber que no es necesario que lo entregue, pero lo hace igualmente. Si el marido lo tomara y usara, no habría nada [que reclamarle]. Si lo pagara aún sabiendo que no tiene por qué hacerlo, no se le devolvería aunque lo tuviera. Dijo: [la dote entregada] durante el tiempo en que la esposa goza de ella (*bi-yadi al-zawya*), [si] hubiera cambiado o disminuido, que [se le devuelva al marido], sin tener que reponer nada. De aquello que le entregó [a la mujer, de haber aumentado su valor y de reclamarlo], sólo le corresponde [la parte proporcional] al aumento, pero no el valor [actual de lo dado originalmente].

Aṣḥab dijo: si [el marido] consumara un matrimonio considerado viciado, no tendría derecho [a reclamar] nada si él mismo se diera cuenta porque el matrimonio habría terminado en el momento de la consumación. Dijo: si el regalo se hubiera dado después de la consumación y tras [esta es cuando] el matrimonio se declara viciado, tiene derecho a su devolución porque entregó el obsequio con firmeza, dignidad y elegancia. [Esto se aplicaría] si [la unión] se disolviera al poco tiempo de dar el regalo. Si la disolución se produjera en los dos o tres años posteriores y consistiera en algo como un sirviente o una casa, no percibiría nada por ello, porque aquello que regaló también le fue beneficioso.

615Parte de la dote nupcial diferida, pagadera en un plazo estipulado en el contrato. En al-Andalus, en la mayoría de los matrimonios, el marido no entregaba esta parte de la dote más que en caso de muerte o separación. La costumbre (*'urf*) es que la esposa se abstenga de reclamarlo. En Maíllo Salgado. *Diccionario...* p. 186.

616Página 65 de la edición árabe.

De quien otorga a su esposa una dote repudiándola antes de la consumación. Si ella hubiera comprado algo con esa [dote] ¿le corresponde al marido la mitad de ello o no?

Dije: si la casaran con un sirviente y después la repudiara antes de la consumación, [la mujer] sólo recibiría la mitad [de la dote] en el momento en el que la repudiasse o en el momento en el que se la devolviera el cadí. Continuó (*qāla*): no considero que esto sea jurisdicción del cadí pues en realidad la mitad de lo dado le pertenece a él por derecho de asociación (*ṣarīk^{an}*) con ella. Dije: entonces si se casara [por una dote de] mil dírham y comprara con ella el ajuar, un criado o perfume y [la mujer] solicitara el divorcio antes de la consumación, [lo comprado] se dividirá entre los dos, no correspondiéndole a [la esposa] la escudilla [o lo que sea] de él, ni éste puede abandonarlo si los dos hubieran obtenido beneficios con ello, salvo que lo comprado no resultara de [su] interés al consumir con ella. De ser así, se lo quedaría [la mujer] y al marido no se le daría nada más que la mitad [de lo comprado] con el dinero de la dote. Si el acidaque consistiera en unos bienes ofertables (*'ard^{an}*) o que [dichos bienes] se hubiera puesto a la venta [invirtiendo para ello] algo de la dote, esto se repartiría a medias. Si [la esposa] lo vendiera y él la repudiara antes de la consumación, ésta debe darle la mitad del valor [de lo obtenido tras la venta] salvo que con lo que obtuvo [tras la venta lo hubiera invertido en] comprar utensilios [para la casa]. Si así fuera, se tomaría como lo que él le dio de dote.

Muḥammad dijo: lo que ella comprara con la dote (*mahri-hā*) del esposo y él no lo descontara, si [la mujer] especificara que el objeto (*al-'ayna*) ha aumentado o reducido de precio, en ambos casos él habría de añadir [la diferencia] de ello que le correspondería; si le pagara al contado (*a'ynu-hā*), se consideraría como un depósito que se le confía. Mālik dijo: ella ha de proveerse de aquello que [toda mujer] ha de tener en su casa, es decir, menaje, cama, escudilla [o similares] y aquello que no lo fuera. Si [con ese dinero la esposa] quisiera tener un criado a su servicio, que lo haga.

Muḥammad: si él le asegurara una dote [de tanto] se la daría de sus bienes (*bi-'ayni-hi*). Que se le entregue y, si se divorciara antes de la consumación, [se dividiría] entre los dos. Todo aquello que le haga llegar [a la esposa] en el momento de la consumación [del matrimonio] de vestidos (*gilāla*), velo (*milḥafa*), *sabaniyya*, perfume y muebles de poco valor (*saqaṭ*) {214} [junto con] lo que quede del ajuar, [se dividirá] entre los dos si [el marido] se divorciara antes de la consumación de forma definitiva. [También se le daría] la mitad de aquello que [la mujer] hubiera comprado con ese dinero [que no se considerara] necesario [como] perfume u otras cosas. La consumación (*maṣlaḥa binā'i-hā*) le garantiza [que

obtendrá] la mitad del valor de lo que haya comprado tras haber recogido [la cantidad dada en el contrato matrimonial]. [Esto se ha de dividir] entre los dos, no pudiendo él quedarse con esto en su totalidad [si quisiera hacerlo así] habría de pagar la mitad del precio [de lo adquirido], salvo que fuera una cantidad irrisoria. Si ella hubiera usado los vestidos que compró y se hubieran desgastado, no habría [de reembolsarle la mitad de su precio]. [Tampoco por] aquello que se extiende en el suelo (*iftarašat-hu*), ni por aquello que hubieran acordado o que ella usara, [como] abrigos o velo [que serían suyos] hasta que se desgastaran (*balī*), sin tener que pagar nada por ellos [o reponerlos]. Toda [esta información] la recibí de Mālik, Ibn Wahb y otros de mis compañeros.

Muḥammad dijo: si [la esposa] denunciara que él perdió [algo] de lo que tenía en posesión perteneciente a la dote y se corroborara que [el marido] lo tomó prestado, para lo cual se haría testificar al acreedor prendario (*al-murtahin*) y a ella se le haría jurar, [en ese caso] lo que hubiera desaparecido [del acidaque] fuera dinero contante (*'ayn*) o un bien ofertable (*'arḍ*), [habrá de reponerlo] y sólo se le eximiría de hacerlo mediante una prueba. [Esto] lo dijeron Ibn al-Qāsim y 'Abd al-Malik. Ašbag [opinó]: considero que la cosa [perdida] es un bien privado que [la mujer] dejó en manos [del marido]. Si apareciera una prueba del por qué se perdió [y se concluyera que fue por causa del azar, se dejaría de considerar] que [el marido] cometió una negligencia.

3º Ibn al-Mawwāz dijo: no se le haría responsable. [El asunto se trataría] como [aquello que se deja en] depósito, si no superara la cantidad que ella le confió. Si fueran cien dírham los que le comprometen, se los devolverá en su totalidad porque forman parte de aquello de lo que él es garante. [Se le darán junto con] el aumento [del valor que hubiera podido producirse], pues [también] le pertenece a [la mujer]. 'Abd al-Malik dijo: si no la hubiera repudiado pero declarara que [su marido] perdió [una parte] de [los bienes] y que le faltan, reclamando que [esta cantidad] de la dote [estaba destinada para comprar] el ajuar, [se reprenderá al marido] pues no tiene ningún derecho [a utilizar] un dinero que es de ella y que él ha perdido [a pesar de] no habersele hecho garante [del mismo]. [La esposa] puede recurrir al juramento por repudio (*al-yamīn bi-l-ṭalāq*) puesto que él se ha apropiado de unos bienes [que eran de ella].

'Abd al-Malik dijo en *al-Mustajraŷa*: [la esposa] ha de jurar que éste era su dinero si no tuviera una prueba que probara la pérdida de [lo que iba a] comprar a modo de ajuar.

Ibn al-Mawwāz dijo: Ašbag señaló (*qāla*): si se comprara el ajuar con dinero (*'ayn*) por una cantidad conocida y evidente, el abandono o la pérdida no serían responsabilidad [de la mujer]. Lo mismo pasaría si la dote se hubiera obtenido de los bienes [del marido y se hubiera

extraviado después]. Muḥammad lo dijo [basándose en] lo que Aṣḥab contó. [A la mujer] no {215} le sería de utilidad la prueba de la pérdida del objeto ni me sorprendería [que esto pasara]. Tampoco se le haría responsable a él si apareciera una prueba por la que [la cantidad] confiada era [para un uso] distinto del [destinado a comprar] el ajuar. [Como ya se comentó], se aplica lo mismo que con el depósito. Dijo: [sobre] los [alimentos] que consumiera [y se compraran] con la dote, si [la mujer] se divorciara antes de la consumación, le pediría cuentas por ello; si no se la repudiara y se consumara [el matrimonio], no habría de devolver nada.

Ibn ʿAbd al-Ḥakam relató basándose en Mālik [a propósito] de la mujer necesitada (*al-muḥtāya*): puede comer y vestirse empleando su dote y dando a conocer [su situación]. Ibn al-Qāsim mencionó algo similar en *al-Mustajraya*: Muḥammad dijo: Ibn al-Qāsim transmitió (*qāla*) de quién se casa por unos bienes ofertables de *qarāqīl* o vestidos, o por [cierta cantidad] de dírham, [la mujer] ha de hacer uso de los mismos según se establece [en el contrato] sin que por ello llegara a contraer una deuda – salvo que fuera por una cantidad insignificante como uno, dos o tres dinares [de plata]⁶¹⁷. Yaḥyà b. Yaḥyà lo relató basándose en Ibn al-Qāsim. Si se personaran los acreedores, no se les daría nada más que [una cantidad] similar a un dinar, [como ya] indicó Mālik a este respecto. Si [se reclamara] después de la consumación, [la mujer] puede disponer del menaje que sea suyo [y pagar la deuda] de la parte diferida de la dote, a la que tendrá acceso cuando [se haya estipulado], tras la consumación. Se actuaría igual si muriera tras la consumación. Saḥnūn dijo: Ibn al-Qāsim [señaló]: se considera que el amo tiene derecho a tomar la dote del [dinero de] su esclava⁶¹⁸, divergiendo de lo dicho por Mālik: [el uso de la dote] no ha de generarle [ningún tipo] de deuda, salvo que fuera por una cantidad pequeña.

Ibn Ḥabīb dijo: [a propósito de] la mujer que se casa con [un hombre] loco (*yūnīn*), un esclavo huido (*ābiq*) [o] un fugitivo (*šārid*), [si] éste perdiera aquello que pertenece [a su esposa] – aumentara o disminuyera su valor – ha de restituirlo en el supuesto de que [el matrimonio] hubiera sido consumado, dándole [la totalidad] del valor con el que ella contaba ya que tiene derecho a usar la dote de paridad en su totalidad, antes o después de la consumación. Si [en el contrato] sólo [se le diera pleno acceso] tras la consumación, [seguiría pudiendo] emplear la parte del dinero de esa dote a modo de beneficio [obtenido con el matrimonio] antes o después de su consumación. Si [el marido] le prohibiera [acceder a los bienes] antes de la consumación por si él muriera [antes de hacerlo] y estos fueran de él pero la mujer los gestionara, seguirían siendo de él aumentara o disminuyera su valor. A éste le

617Se repite lo dicho en la página 211.

618Remite a la página 209 de la edición.

correspondería [entregarle] la totalidad de la dote si la repudiara [después de la consumación]. Ibn al-Qāsim dijo: la mujer sería considerada responsable si la dote resultara viciada⁶¹⁹, lo cual no me sorprendería que estuviera corrompido. Tanto Muṭarrif como Ibn al-Māyīshūn dijeron esto.

{216} Capítulo trigésimo sexto

De la mujer que entrega una dote [a un esclavo] o [lo] manumite⁶²⁰ o le paga aquello que necesita o él la paga; quien se casa con quien le manumitió o va a ser manumitido

Mālik dijo en el Kitāb Ibn al-Mawwāz: si la mujer entregara su dote a alguien que no es su esposo como regalo, [y toma parte o todo] el tercio de libre disposición (*al-tulṭ*), y le entrega un esclavo como regalo (*al-mawhūb*) propiedad del esposo. [La pareja] entonces se divorcia antes de la consumación, [el esposo] ha de reclamarle la mitad [de lo que se le dio como dote]. Encontramos [aquí lo dicho] por Ibn al-Qāsim: que [la mujer] reclame a quien [le entregó el esclavo] (*al-aṣnabī*) lo que le pide el marido. [Esta opinión] difiere de lo dicho anteriormente. Si a [la esposa] se le diera como dote un esclavo y [decidiera] manumitirlo, o [recibiera] otra cosa [a modo de] dote, y [el marido] la repudiara antes de la consumación, ella debería devolverle la mitad del valor [del esclavo] cuando [le manumitió], [o la mitad de los bienes que recibió a modo de dote y donó]. Mālik e Ibn al-Qāsim fueron quienes dijeron esto.

‘Abd al-Malik añadió (*wa-qāla*): [la mujer ha de devolverle la mitad] del valor de [lo entregado originalmente] del día en que [el marido] pagó por ello. No considero [que haya de hacerse de otra manera] porque la responsabilidad [de los bienes o el esclavo] recae sobre ella [una vez que toma posesión de los mismos]. Si lo vendiera, que se divida [la cantidad] obtenida entre los dos, y que [se asegure de que] la venta es válida (*yā’iz*). [La única excepción a esto se daría si la cantidad] obtenida [tras la venta la hubiera invertido en]

619En el matrimonio fiduciario, la dote se consideraría viciada si no se hubieran establecido ni la cantidad ni los plazos para pagarla. Si la mujer fuera repudiada antes de la consumación, no recibiría la mitad de la dote ya que nunca se especificó, impidiéndole reclamar lo que, en otras circunstancias, sería suyo por derecho. En Zomeño. *Dote...* pp. 96-100.

620Cuando la mujer es repudiada antes de la consumación ha de devolver la mitad del valor de la dote, como ya se ha visto anteriormente. Si lo que se le ha dado como dote es un esclavo y ella ha decidido regalarlo o manumitirlo, esta mitad del valor del esclavo o de las otras cosas que ella obtuvo se calcula según el valor estimado de dicho esclavo en el momento de su manumisión, y sobre las otras cosas según el valor del día en el que fueron entregadas. Si estos objetos hubieran sido vendidos por la mujer, ella habrá de darle al marido la mitad del valor de la venta.

En el caso de la manumisión del esclavo, ésta no podrá ser revocada por el marido en caso de disolución del matrimonio salvo que esta decisión se hubiera tomado porque la mujer se encontraba en un momento de pobreza y necesidad y tomó la decisión en base a esas circunstancias. Tras esta revocación, si la separación de los cónyuges prosiguiera y para evitar procesos judiciales, el marido manumitirá la otra mitad del esclavo, que se quedaría en manos de la mujer. En Jalīl. *Mujtasar*. pp. 107-13. Texto árabe.

comprar [otra] cosa en buen estado y, [al hacerlo], se hubiera multiplicado [su valor] inicial. Si el esclavo provocara algún daño (*yānà*) y [la mujer] decidiera entregarle y deshacerse de él, se le permitiría sin objeción (*yā'iz*). Si [el marido] se divorciara antes de la consumación, no le reclamará nada del esclavo [la mujer ni a quien se le dio]. Si [cuando estaba en posesión de la mujer] hubiera cometido una falta grave (*hābat*), [el marido] tendría que pagar el rescate (*fidā'*) con la parte de los bienes que le pertenecen, o [también podría hacerlo] ella. Si lo hubiera hecho [la mujer], [el marido] no tendría derecho a la mitad [del esclavo] hasta haberle devuelto la mitad de la cantidad que ella pagó por [dicho rescate] – hubiera causado daños o no. Es decir: si no hubiera requerido más [dinero que el del valor de esclavo] para costear la indemnización, se hubiera cometido la falta en el momento de la venta o cuando ella le cedió [a la persona a la que le causó daños]. [Si el esclavo] muriera, ella ha [de recibir] la totalidad de la mitad del dinero [que desembolsó por los daños causados] o [si] cuando cometió la falta la mujer tenía la posesión [del esclavo], se considera [que ésta] ha de pagar por la indemnización – salvo que se la repudiara antes de que esto hubiera sucedido. No hay inconveniente en que la mujer utilice oro y plata de su dote. Ibn al-Qāsim dijo: es decir, la plata que se le dio por adelantado [bien de la dote o como parte del ajuar que entregó el padre].

{217} En *al-Wāḍiḥa*: si le entregara la dote [a la mujer] y se la repudiara antes de la consumación, el marido no reclamará que se le devuelvan los esclavos dados como regalo, pero a ella [se le pedirá] la mitad del valor [que tenían] el día en que se los entregó, según la facilidad o dificultad [económica] que a ella [le suponga]. Si el esposo sabe que [su mujer] los ha donado y decidiera guardar silencio [al respecto] porque [su esposa] es pobre, sería aceptable. Sin embargo, si no tuviera noticia de ello hasta divorciarse y ahora es cuando ella es pobre, habría de pagar la mitad del valor de los esclavos que le dio. De no existir un documento probatorio (*huṣṣa*) [de la cantidad pagada por los esclavos], se le denegaría la reclamación junto con el aumento o disminución [de su valor respecto al día de su compra]. [Si hubieran sido dados como regalo y no como parte de la dote], perdería todo derecho a su devolución. Si como dote se le hubiera entregado un esclavo y [la mujer] lo utilizara como mano de obra (*fa-igtalat-hi*), que se ingresen [al marido] la mitad del beneficio [obtenido con la cosecha] y la mitad del [valor del esclavo en el momento en que se disolvió el matrimonio]. [La mujer] no tendría en consideración [al hacerlo] los gastos de manutención [ocasionados por el esclavo] ni lo que pagó por las semillas (*al-zamira*). De aquello que ella vendiera de lo que conformaba su dote, reembolsará [al marido] la mitad del precio [por el que lo vendió]. Aquello que comprara [de ajuar] para el momento de la consumación (*min maṣlahā al-binā'*)

[que fuera útil y beneficiara a ambas partes], se dividirá entre los dos. [La mujer] no tiene derecho a establecerlo como habiz (*wa-laysa la-hā hubsu-hu*), teniendo que pagar la mitad del precio [si así lo hubiera hecho] – a no ser que hubiera tenido el consentimiento [del marido al hacerlo].

Ibn al-Mawwāz dijo: lo que se le dio como dote [por ejemplo] un esclavo, si se la repudiara antes de la consumación y [el esclavo] hubiera fallecido estando en posesión [del marido o de la mujer], [los costes de su entierro] habrán de pagarlos los dos. El jornalero que tuvieran uno u otro [a su servicio habrían de mantenerlo] entre los dos. Igual pasaría con el huerto (*al-hā'it*). Lo que se le emplee para su manutención – tanto del jornalero como de la cosecha – no excederá [el valor obtenido del beneficio] de la misma. El [usufructo] y la cosecha son para la mujer exclusivamente (*jāṣṣa*) puesto que ella es la responsable [de todo ello].

Muḥammad dijo: [lo obtenido] con la cosecha ha de dividirse entre los dos y la manutención [del jornalero] le corresponde a la mujer [ya que este le pertenece]. [Sin embargo] prefiero que la añafaga [del jornalero] se dé de lo obtenido con la cosecha. Si no hubiera usufructo alguno, la pensión no ha de pagarla el esposo, preferiblemente (*istiḥbāb^{am}*). Esto difiere de lo dicho por Ibn Ḥabīb en [lo que] al esclavo [se refiere]. Sabiendo esto, que obre de la manera que considere [más] correcta – si Dios el Altísimo quiere –.

Lo que se le dé al esclavo u obtenga estando en casa de uno de los dos [esposos], se dividirá entre ellos, así como la mitad de los gastos generados o si se hubiera perdido – o no. Igual con los gastos que generen los animales y sus crías, [deberá ser sufragado] entre los dos. Si el esclavo fuera acusado de un delito, la indemnización (*fa-arša-hu*) [se pagará] entre los dos. [Se obraría de] la misma manera si provocara algún daño, [entonces] ella también tendría que costearlo.

{218} Aṣḥab narró basándose en Mālik en *al-Mustajraʿa*: si el esclavo muriera estando en posesión del esposo antes de que lo hubiera pagado pero tras su certificación⁶²¹ (*al-'uhda*), la responsabilidad recae sobre los dos. Y continuó: si muriera en manos de [la mujer], ¿habría de reclamársele – en caso de divorcio – la mitad de su valor? Mālik respondió: no considero [que haya de ser así]. Aṣḥab e Ibn Nāfi' continuaron lo dicho por Mālik: a ella no se le reclamará nada. Y siguió: si [el marido] lo vendiera, no le reclamará nada más que la mitad del precio [de la venta], si no quisiera pedir nada más a cambio.

En el Kitāb Ibn al-Mawwāz dijo: si [la mujer] lo empleara como mano de obra y muriera

621 Como término empleado por la escuela Mālikí, designa una garantía o certificación contra los defectos de un esclavo o un animal en una compraventa. Véase Maíllo Salgado. *Diccionario*. p. 426.

estando de su mano por una causa de la que no es responsable – y tras verificar [los hechos] con su juramento – si ella hubiera obtenido con [el precio] de la cosecha unos animales, sólo creería que el objeto (*al-'ayn*) se ha perdido mediante una prueba. Al esposo se le considera garante de aquello que se emplee como mano de obra de [esa] sustancia u otra cosa, porque disfruta (*muta 'add*) de lo que [el jornalero] recolecta, del bien de mano muerta (*fī ḥubsi-hi*) y del aumento [de su valor] cuando lo tiene en posesión. Luego no se le devolverá lo que haya invertido en su manutención, [sino que] sólo [optará] al usufructo obtenido [con su trabajo]. Igual pasaría si no hubiera generado ningún beneficio, le aquejaran dolores o enfermara.

Ibn al-Qāsim dijo: si [a la mujer] se le hubiera pagado una suma elevada por manutención del esclavo para que éste aprendiera un oficio, no pedirá nada más [por ello]. [Se haría] de la misma manera – dijo Mālik – con el que denuncia una venta viciada (*fī raddi-hi bi-'aybi al-bay'*) o quien paga para que una esclava aprenda a leer y escribir. 'Īsā relató lo mismo basándose en Ibn al-Qāsim.

En el Kitāb Muḥammad: si [mediante la venta viciada] se hubiera obtenido un beneficio y [ésta] se hubiera completado, se (devolvería)⁶²² [a quien compró el objeto o el esclavo] la mitad de [lo pagado] por ser defectuoso, es decir, si fueran doscientos dírham, se devolverían cien en total. Aquello que [a la mujer] se le hubiera dado como dote, fueran animales u otra cosa, y que tuviera [el marido] – hubiera o no aceptado, si se divorciara antes de la consumación, [el marido] habrá de darle la mitad de aquello [que se nombró como suyo] el día en que el divorcio tuviera lugar, sin necesidad de que el cadí interviniera. [Se le dará teniendo en consideración] su aumento o disminución en el mercado, [la aparición] de una deuda, lo sucedido [por ser una venta] viciada o un hijo [en común] y se dividirá entre los dos como si fueran socios. Si ella hubiera aceptado [el obsequio] y se lo hubiera regalado a otra [persona], está en su derecho, {219} pero habría de darle al marido la mitad del valor del día [en el que lo adquirió]. [Teniendo en consideración que] aquello que no fueran esclavos o se perdiera haría cambiar el valor respecto del día en que [dicho] regalo se obtuvo y que si [el esclavo] muriera, a ella se le consideraría responsable [de los costes que eso genere].

Muḥammad dijo: si [la mujer] lo vendiera, le correspondería [pagar] la mitad de la cantidad [obtenida al marido], aunque no quisiera. Si [el regalo consistiera en] un esclavo y lo manumitiera, estaría obligada a [pagar] la mitad del valor del mismo del día en que lo manumitió, independientemente de si la persona que le libera (*al-mu'tiq*) es rica o pobre el día de la manumisión. Si en ese momento fuera pobre, el esposo – de saberlo – podría o permitirlo de buen grado o, si quisiera, la revocaría, en el supuesto de que [el valor del

622Adición del editor. Palabra escrita al margen del manuscrito.

esclavo] excediera el tercio de libre disposición de la mujer o si ella no tuviera potestad⁶²³ para ejercer la manumisión [porque no se considera de su propiedad. [En este caso,] si se divorciara antes de la consumación, a ella le correspondería la mitad del valor [de dicho esclavo]. Mālik dijo: si ella le manumitiera, debería pagar [al marido] su mitad. Ašhab aclaró (*qāla*): la manumisión no se haría efectiva por haberla revocado el esposo en primer lugar.

Ašhab y ‘Abd al-Malik dijeron que Mālik consideró que la propiedad es del marido [aún] si ella quisiera manumitir al esclavo [y esto perteneciera a su] tercio de libre disposición, luego ella no tendría la propiedad [efectiva] del mismo por pertenecer al esposo. Éste podría liberarlo en su totalidad o revocar [la acción de la mujer], sin que se le manumitiera, siendo todo esto lícito. Ibn al-Qāsim: sería lícito que él manumitiera un tercio del esclavo, sin liberarlo del todo, si aborreciera [lo que la mujer ha hecho y no quisiera revocar dicha manumisión por completo]. Lo relató basándose en Mālik. [En cambio] si el esclavo se le hubiera hecho llegar [a modo de regalo]⁶²⁴, [la mujer] podría manumitirlo en su totalidad y [el marido] también haría lo propio con su parte en caso de divorcio. [Se haría igual] si [el esposo] muriera, [dicha manumisión se efectuaría de manos de los herederos]. La liberación del esclavo no se revocaría porque [en un momento éste] se declaró insolvente (*mufliṣ*) y después [cambió de opinión] cuando, estando [aún] en manos [del marido], se enriqueció. Mālik dijo: él ha de manumitirle porque le dijo a su esposa que lo haría. Pero no sé si yo hubiera optado por esto de primeras. Si no se decidiera⁶²⁵ a [hacer efectiva] la liberación, [respaldamos lo que mencionamos y] es que [la mujer] no tiene la propiedad del esclavo. Si [el esclavo] se casara con quien le va a manumitir, [la mujer] tiene la potestad de liberarle por el contrato [de matrimonio], convirtiéndose así en la patrona (*walā’*) del mismo al casarse. Si se divorciara de ella antes de la consumación, se le reclamaría la mitad del valor [del esclavo] según su capacidad [económica]. El esclavo [ya] no le pertenecería y no se

623Como bien señala Perron en su traducción del *Muḥtaṣar* de Jalīl, la mujer sólo puede liberar a un esclavo si se la considera capaz – véase el apartado sobre la mayoría de edad y capacidad –. Si la mujer tuviera la propiedad del esclavo – por haber sido un regalo o porque ya le pertenecía de antes – y el disfrute del mismo, podría liberarlo y el marido no podría objetarlo. Pero, si la mujer fuera virgen o no se la considerara capaz legalmente, no podría hacerlo, la manumisión habría de ser ejecutada por el marido o el tutor legal. En este segundo supuesto, el esclavo se considera parte de la dote y la mujer, de ejercer la manumisión, habría de pagar la mitad del valor del esclavo al marido, a quien siempre se le ha reservado la propiedad del mismo. Jalīl. *Muḥtaṣar*. Vol. 2. pp. 477-85.

624La manumisión del esclavo que ha sido dado como regalo nupcial y del que la mujer tiene la posesión (*milk*) no puede ser revocada por el marido salvo si ella se encontrara en una situación de necesidad económica. Si la mujer es repudiada antes de la consumación y continúa teniendo en su posesión el esclavo, el marido manumitirá la mitad del mismo, recayendo sobre ella la liberación total del sujeto, sin tener que recurrir a formalidades jurídicas; además si la mujer tuviera posesión del esclavo puede manumitirlo con o sin el conocimiento del marido. En Jalīl. *Muḥtaṣar*. pp. 107-13. Trad. Perron.

625Error en la edición. El editor ha escrito *yaqṣī* en lugar de *yaqḍī*. Mismo verbo que se ha estado empleando en todo el párrafo.

anularía ni rechazaría la manumisión cuando los acreedores saben que [se ha hecho] por necesidad, debido a su pobreza. He tomado [lo siguiente] basándome en lo dicho por Mālik: si [el marido] detestara reclamarle a ella nada, prevalece lo que se dijo en primer lugar. Si [la mujer] se casara con él a condición de que éste manumitiera a su padre (*abā-hā*), {220} que lo compre y después lo manumita. Si se divorciara de [la mujer] antes de la consumación no considero que ella hubiera de darle la mitad de la cantidad [que pagó por adquirir y manumitir al padre]. Esta liberación se considera lícita. Es decir: [la ley] consideraría [al padre de la mujer] una propiedad del [marido en todo momento].

Ibn al-Qāsim añadió (*wa-qāla*): este matrimonio no es lícito porque [el novio] no le hace llegar ninguna dote y, desde la manumisión, [el padre] se convierte en su patrón. Es decir, si quisiera manumitirle, para que [todo ello] fuera lícito – en mi opinión y Dios es el más sabio en su camino –, considero que [el matrimonio] habría de ser anulado si no se hubiera consumado, [pero] si lo hubiera sido y se hubiera consolidado, [a la mujer] le sería entregada una dote de paridad (*ṣadāq al-miṭl*) y no podría reclamar nada [en caso de divorcio]. Del mismo modo dijo Ibn al-Qāsim: la mujer libre [que se quiere] casar con un esclavo habría de manumitirlo. Y añadió (*qāla*): este matrimonio no se consideraría viciado porque [la esposa] no tiene la propiedad [del esclavo] pero se la establece como patrona teniendo en consideración la tradición (*al-sunna*) y la costumbre (*al-āṭār*). Tomo como referencia lo dicho: ya que ella no tiene la propiedad [del marido], si [el esclavo] se casa con ella, la manumisión recae sobre [la mujer] y se considera lícita. Si ella le dijera al dueño [del marido]: “le manumitiré por mil dírham”, la unión se consideraría viciada. Aṣḥab [discrepó]: no se considera viciada porque ella [sigue sin] tener la propiedad [del marido].

{221} Capítulo trigésimo séptimo

De quien entrega su dote al marido o parte de ella y entonces este la repudia antes de la consumación; a quien su padre casa por una dote determinada y se divorcia antes de la consumación o se reconcilia con su esposa, ¿a quién le [corresponde pagar] lo que ella ha de recibir [de esa dote]?

Si la mujer entregara su dote al marido tras haberla tomado en posesión o antes de hacerlo, tal acción se consentiría sin objeción. Si se divorciara antes de la consumación, ella no habría de darle nada [al marido]. Si [del total de la dote] ella le hubiera entregado la mitad de la mitad, él habría de devolver un cuarto, si éste hubiera tomado posesión de ella y viceversa, si no lo hubiera hecho. [Lo mismo se haría] si le diera sesenta o cuarenta [dírham] de cien y ella se quedara con el resto, ha de darle la mitad de lo que quede [y él a ella la otra

mitad]. Si ella entregara su dote a alguien ajeno a la familia (*li-aynabi*) antes de que él tomara posesión [de la misma] y [dicha dote] comprendiera el tercio de libre disposición de ella, tal acción es lícita, pero si excediera el tercio, toda [la operación] sería invalidada a no ser que el marido lo hubiera permitido o que fuera algo que aumentara fácilmente su valor, como el dinar, y sabiendo que a ella no le causará perjuicio⁶²⁶ (*anna-hā lam turid al-darar*). [De ser así,] se ejecutaría lo dicho por Mālik: si [la transacción] sobrepasara [la cantidad indicada] nada de ello sería lícito. Otros añadieron (*wa-qāla*): le sería lícita la cantidad de un tercio, como con el testamento [y la herencia]. Si se ajustara al tercio de libre disposición, [el marido] no tomaría posesión del esclavo que dio como regalo hasta que [la mujer] hubiera sido repudiada antes de la consumación. Si ella fuera rica y el esclavo que se le regaló se lo quedara el esposo [tras el divorcio], éste ha de devolverle a ella la mitad [del valor del mismo en el momento en que lo compró]. Si el día del divorcio [la esposa] fuera pobre, el marido podría conservar (*habs*) su mitad y costear la mitad restante [de la mujer]. Si la persona ajena a la familia (*aynabi*) tomara completa posesión [de la dote de la mujer] antes del divorcio, no se le daría nada al marido – fuera la esposa rica o pobre en el día en el que se le entregó esa dote – porque el pago de la misma le correspondería [al marido]. Si fuera rica, se le permitiría hacerlo y devolver posteriormente la otra mitad [al marido].

Muḥammad relató [basándose en] Ibn al-Qāsim: la mujer tiene derecho a reclamarle [al marido] el esclavo que le dio como regalo, por lo que es obligación del marido [devolverlo si ella lo quisiera], contradiciendo así lo dicho al principio.

Otros dijeron: si el día en que se hace la donación (*hiba*) a [la mujer] ésta fuera rica y [su esposo] no tomara el esclavo para sí [en ese momento], no esperaría a que ella empobreciera el día del divorcio. La esposa ha de pagar la totalidad [de la mitad correspondiente] del esclavo que posee [el marido], perteneciéndole así la mitad del mismo.

{222} Ibn al-Qāsim dijo: lo que ella hiciera [que sea] con el conocimiento de sus padres o su tutor que serían, [a fin de cuentas], personas ajenas a la familia de su marido. Que se revoque [cualquier transacción] si excediera su tercio de libre disposición.

Ibn Ḥabīb [comentó que] Ibn al-Qāsim dijo: no sería lícito que la mujer se apropiara de más de [la cantidad] del tercio de libre disposición hasta que el marido lo revocara [al enterarse]. Si el esposo no tuviera conocimiento de aquello de lo que ella se hubiera apropiado – fuera la manumisión [de un esclavo] o haberlo dado como regalo – [y sólo se enterara] a la muerte de uno u otro cónyuge, y que había sido así desde el divorcio, [esta manumisión] se completaría con el fallecimiento [de uno de ellos].

626Que suponga una pérdida patrimonial.

En *al-Wāḍiḥa*: quien deposita su dote en manos de un muchacho – menor o mayor de edad – o una persona ajena a la familia y después repudiara a [su] mujer antes de la consumación, si [el valor de] lo depositado hubiera menguado (*wadana*), que la mujer devuelva la mitad que se le dio a quien [custodiaba esa dote]. Esta cantidad sería suya desde que [firmó] el contrato [de matrimonio], o tras haberlo hecho y no se haberse revocado [la cantidad dada] después, que [la mujer] le reclame la mitad que tiene [a quien guarda el depósito y que le pertenece], pero no ha de reclamárselo al marido. Ibn Ḥabīb [dijo] es decir: lo depositado [en manos de otra persona ha de aparecer] en el contrato [matrimonial]. Si se encontrara que el enlace está viciado (*fāsīd^{an}*), el depositario ha de devolver al completo lo que se le dio y estaba en su poder. Dijo: si los dos arreglaran las cosas (*tubār'īā*) antes de la consumación respecto a la rescisión [del contrato] (*al-mutāraka*) y el matrimonio se validara, el depositario devolverá lo que se le entregó y cesaría [su función] si no se hubiera [hecho ya antes]. [Esto] lo dijo Ibn al-Qāsim.

Ibn al-Māyīšūn añadió (*wa-qāla*): [este depositario] le devolverá al marido la mitad de [la dote] que conserva, si fuera necesario, por haberse divorciado [de la mujer], y se la entregará en su totalidad tras la consumación, siendo este un derecho [de la mujer precisamente] por haber sellado [la unión conyugal]; igualmente habría de dársele [la otra mitad] al marido si se divorciara antes de la consumación. Si lo que sabemos de antes es que [la dote] se ha dejado en manos del depositario, se la habrá de pedir durante el tiempo que [el marido] viva y hasta su muerte. Si antes de consumir el matrimonio no se hubiera entregado [ninguna dote], [la unión] no podrá validarse hasta haberla pagado. De haberse entregado, el depositario le devolvería [la cantidad que estaba custodiando] en vida [del marido] o tras la muerte de éste [dejándose en manos de los herederos], asemejándose esto más a una deuda que a un regalo. Dijo: Si [la dote] se le entregara [al depositario] tras [pactar] el contrato, el marido habrá de dársela a la mujer de forma obligatoria, ya que tiene derecho a disponer de ella en vida y no se le retiraría tras la muerte [de su pareja]. Es decir – y Allah es el más sabio – [la situación del depositario funciona] como la del aval (*ka-l-ḥamāla*). Si no se encontrara ningún tipo de bienes en casa del marido a su muerte, los herederos no tomarán [lo que encuentren para sí, pues pertenece a la mujer]. Quien casa a su hijo menor o mayor – o a otro de sus hijos – y escribe en [el contrato] de matrimonio que éste tiene garantizada [tal] dote y después dice: “quiero un aval” – o se lo dice a sus herederos – y la mujer, el hijo u otra persona ajena a la familia [le preguntan]: “¿quieres que se avale el depósito [de la dote]?” [En el caso de] no aparecer una prueba distinta [por la que pudiera costear la dote del hijo], sería el fiador o garante quien habría de hacerlo. Ibn al-Māyīšūn dijo: hasta que se [el marido se] la

devuelva al aval⁶²⁷.

{223} Capítulo trigésimo octavo

De quien asume la responsabilidad del pago de la dote y la añafaga [para la mujer] de su hijo – presente o ausente – y qué se haría en caso de que se divorciara antes de la consumación

Ibn al-Māyīšūn dijo: [¿]quién se hace cargo de la dote y la añafaga de su hijo durante el tiempo que sea menor⁶²⁸ y no tenga bienes[?] [Respondió:] al padre le corresponderá pagar la manutención [del hijo menor]. El mayor de edad, [si requiriera ayuda del padre] sería a modo de aval. Ibn al-Qāsim añadió (*wa-qāla*): quien asume la dote de su hijo o un extraño, [cuando] el marido se ausenta antes de la consumación es [considerado] el curador (*qayyim*) de la totalidad de la dote. Si la ausencia fuera prolongada y le enviara [el acidaque], de recibirla, el padre habría de pagarla. Si estuviera ausente durante mucho tiempo o se desconociera dónde está, el garante estaría obligado a pagar la dote a la mujer [del ausente] aunque [el matrimonio] no se hubiera consumado. Aşbag dijo: es la manera justa y recta de actuar.

Mālik dijo: [sobre] quien casa a su hijo estableciendo [en el contrato] que el padre correrá con el gasto de la dote, [pero] que ésta no se pagará hasta la muerte del progenitor o [porque el hijo] fuera insolvente [en ese momento], si el hijo hubiera consumado [el matrimonio con la mujer], sería el padre quien habría de [pagar la totalidad] del acidaque, no el hijo. Si tardara [en entregarla], [el hijo se mantendrá al margen], sin intervenir entre [el padre y la mujer]. Muḥammad [continuó]: si [el matrimonio] no se hubiera consumado y esto se hubiera retrasado entre la entrega de la dote y la convalidación de [la unión] por estar separados, [al hijo] no le sería obligatorio [costear] nada. Si fuera a divorciarse, [la mujer reclamaría] al padre la mitad de la dote⁶²⁹.

Aşbag dijo: si el padre hubiera pagado la dote [completa], la devolución [en caso de divorcio antes de la consumación] se le haría a él exclusivamente a él o a los acreedores [del marido]. [Esto] lo dijo Aşhab. Si [la pareja] arreglara [sus problemas] antes de la consumación y se llegara a un acuerdo sobre [quién ha de pagar la dote], [siempre que] el

627El marido puede solicitar a un tercero que garantice la dote y así, si él no paga, el avalista habrá de hacerlo.

La mujer o el tutor pueden pedir la anulación del matrimonio si esto no se había mencionado en el contrato.

Véase: Milliot. *Introduction...* pp. 305-6.

628Aquel que todavía no es responsable o tiene capacidad legal.

629En el caso en que el padre se haya comprometido a pagar la dote de la esposa de su hijo y ésta hubiera aceptado, al segundo no se le reclamaría nada y recaería el coste en el padre o en sus herederos. Ya que el pago de la dote es uno de los pilares para el matrimonio, la ausencia de acidaque implica que la mujer puede retrasar la consumación hasta haber obtenido la primera parte de esa dote. El marido, en estas circunstancias, podría repudiar a la mujer sin tener que pagar nada por ello, recayendo esta mitad de la dote sobre el padre igualmente. En Jalīl. *Mujtaşar*. pp. 108-10. Trad. Perron.

matrimonio fuera válido (*ṣahīḥ*), [en ese caso] la devolución [de la cantidad prestada] se le haría al avalista. [La mujer tendría derecho a] separarse [del marido] si no pagara. [Esto] lo dijo Ibn al-Qāsim. Ibn al-Māyīṣūn añadió (*wa-qāla*): [el garante] le devolverá al marido la mitad de lo que se acordó [como dote] en caso de divorcio. Si se reconciliara con [la mujer] tras la consumación [dentro de su *'idda*], ésta reclamaría {224} la totalidad de lo que se acordó [inicialmente] al volver a establecer el vínculo [matrimonial]. [En este caso, ya que el aval le había devuelto la cantidad al marido], será éste quien haya de pagarla. [La cantidad a entregar] será la [mitad restante] de lo que [no se le dio] cuando se divorció antes de la consumación.

Dijo: quien comenta a un hombre “cásate por cien [dírham] y yo te los doy”, y [el segundo] así lo hiciera, [y] muriera después de haberse acordado esto, pero antes de pagarlo y de entregarlo (*an yuḥāl 'alay-hi*), [tal acuerdo] se consideraría como un regalo del que no se ha tomado posesión. Muḥammad dijo: si esto se hubiera hecho delante de testigos que [el hombre] hubiera llevado antes de [la firma del contrato] de matrimonio, tendría obligación de casarse y habría de pagar la cantidad de la dote [acordada]. Para que esto pudiera hacerse, sería necesario que [el matrimonio] estuviera ausente de defectos. Si un hombre casara a otro asumiendo para sí el gasto del acidaque [de la mujer] y [el marido añadiera] un bien ofertable en posesión [del hombre] o una casa en posesión [de la esposa], que así lo haga y pague a la mujer. [La mujer] tiene derecho [al disfrute] del acidaque tras la consumación. Al donador (*al-mu'tī*) no le corresponde nada [de esto]. Si se le diera [acceso al disfrute de la dote] antes de la consumación, sería responsabilidad del marido, si quisiera hacerlo. A [la mujer] no se le entregaría el valor [del acidaque completo hasta la consumación] y los gastos que ella genere de manutención [hasta entonces] habrá de cubrirlos [el marido]. Si se negara a hacerlo, el matrimonio se consideraría viciado por ambas partes.

{225} Capítulo trigésimo noveno

De la mujer que quiere vender su ajuar (*ḡihāza-ha*) y ponerlo en depósito

(*ḡiyāṭa-hu*)⁶³⁰

Ibn Saḥnūn [relató]: Sulaymān escribió a Saḥnūn acerca de la mujer que quiere vender su esclavo, unos bienes ofertables y su ajuar. ¿Podría su marido prohibírselo?

Le respondió: no puede prohibírselo. Ella puede vender su ajuar con la excepción de si el beneficio obtenido con ello no sea adecuado para [la pareja]. También puede venderlo o

⁶³⁰Otra muestra de que el manuscrito del Escorial contiene diferencias respecto al de Rabat. Velázquez Basanta encuentra el siguiente título: “de la mujer que desea vender su ajuar o dejarlo en depósito según Ibn Saḥnūn” BA p. 459.

intercambiarlo por aquello que ambos necesiten.

Muḥammad b. ʿAbd al-Ḥakam dijo: le está prohibido a [la mujer que] consuma el matrimonio con su marido por el ajuar el venderlo. Si la venta tuviera como finalidad intercambiar ese ajuar por otra cosa, entonces sí podría hacerlo. El pago [de lo que compre] no habrá de efectuarlo ella, se tomaría de lo que se compró a modo ajuar usando la dote. Si [lo que ha adquirido] sobrepasara [el precio original del ajuar], habrá de obtener la aprobación [del marido] primero [para poder cerrar esa transacción]. Si quisiera vender su ajuar nuevo por uno viejo, se le permitiría siempre y cuando fuera beneficioso para los dos, si él estuviera de acuerdo. [Si quisiera vender] los sirvientes (*li-aḍyāfi-hi*) o los esclavos que [el marido le entregó], [esta transacción] habría de ser acordada entre los dos. [Él tampoco] tendría derecho a venderlos si ella se lo prohibiera, como tampoco ella puede regalar [de su dote] un esclavo, ambos tendrían que estar de acuerdo, [si no el marido] podría prohibírselo, salvo que [esta compra-venta] se hiciera con un excedente de lo que quedara de la dote.

{226} Capítulo cuadragésimo

Capítulo acerca de la mujer que pone condiciones a su marido [en el contrato] y después las levanta o le autoriza [a hacer] lo que fuera

[Se dice] en el Kitāb Muḥammad: [¿qué se haría] si la mujer pusiera una condición de traspaso (*tamlīk*)⁶³¹ en el [contrato] matrimonial [por la que el marido no pudiera] tomar concubinas (*al-tasarrar*) o salir [de viaje] y después se lo consintiera? Mālik, Ibn al-Qāsim y Aṣḥab dijeron: es lícito. [Esto lo transmitió] al-Layṭ. Aṣḥab añadió (*wa-qāla*): no lo [considero] lícito a no ser que él hubiera puesto una condición [diciendo] que no se casaría si [la mujer] le impidiera [hacer alguna de las cosas antes mencionadas]. Si así fuera, ella tiene la autoridad de su parte. [Lo anterior] lo dijo Muḥammad. Aṣḥab [también recoge en algunos pasajes distintos] argumentos de que si ella lo permite, anula su capacidad de repudiarse a sí misma [en base a la ruptura de una de las cláusulas del contrato]. [Me parece que] lo que dice Aṣḥab es más correcto. Saḥnūn, como Aṣḥab, comentó algo semejante: la entrega (*taslīm*) del derecho de adhesión va antes de la compra⁶³².

Aṣḥab también mencionó sobre quien dice a su esposa: “[qué harías] si me ausentara de tu [casa]” o dijera: “si me caso contigo, tú pones las normas⁶³³ (*amr-ki bi-yadi-ki*)”, si después

631Facultad dada a la mujer por la que puede repudiarse a sí misma. Este mandato puede ser general o especial, en cuyo caso sólo puede utilizarse en ciertos supuestos como la ruptura de una cláusula matrimonial. Esta facultad es irrevocable y la mujer puede pronunciar su propio repudio – definitivo o no – según el poder que se le haya concedido. En Maíllo Salgado. *Diccionario...* p. 406.

632Refiriéndose aquí a la venta con derecho de rescisión, como en el caso del *tamlīk*.

633En este caso el marido está dándole a su mujer la opción de *tajyīr* o de repudiarse a ella misma cuando le

ella le permitiera ausentarse, el matrimonio se consideraría nulo porque [la mujer] se lo permitió [a pesar de existir una cláusula en contra de eso mismo en el contrato]. Luego ella tiene derecho a elegir tras [que ocurra] el suceso⁶³⁴, salvo que [el marido] jurara que lo que dijo [no quería que contara como un repudio definitivo] o que [ella] lo consintiera [por] resultar ventajoso [para la relación]. [En caso de que ella ejerciera su derecho al divorcio], no sería revocable (*raḡʾa*) si [el marido] hiciera [lo que considerara y quebrara la condición impuesta en el contrato].

{227} Capítulo cuadragésimo primero

Acerca de las cláusulas que la mujer puede poner en el contrato y las que no⁶³⁵

Ibn al-Mawwāz dijo: [las cláusulas consideradas] lícitas serán aquellas que [la esposa] permita y que estén [enmarcadas, a su vez] dentro de lo que la escuela de Mālik acepta. Son [las siguientes]: el matrimonio con [otra mujer] o la toma de una concubina, y abandonar [la vivienda conyugal], no me gusta que se incluyan [éstas cláusulas en el contrato] si éstas son cosas que [al marido] le gusta hacer, [sino que prefiero] que [él pregunte] y ella le dé permiso. Ibn al-Qāsim lo relató basándose en Mālik. Ibn al-Qāsim [también] añadió (*wa-qāla*): Mālik insistió en [que se aplicara] lo que mencionó acerca de dar permiso antes para considerar [una o varias acciones] lícitas [en lugar de inscribirlas como condiciones en el contrato]. Ibn al-Qāsim dijo: considero que todo lo [citado antes] es lo que se puede [incluir en el contrato] – Dios es el más sabio –.

{228} Capítulo cuadragésimo segundo

Cuando la mujer acepta sus cláusulas del contrato [matrimonial] y luego cambia de parecer

plazca. A diferencia del *tamlīk* en el que la mujer tomaría la iniciativa por la ruptura del contrato, el *tajyīr* parte del marido y la mujer puede ejercerlo o no. En ambos casos, de ejercerlo, la mujer perdería el *kāli* o parte en diferido de la dote.

634Se considera que con frases como “tú pones las normas” o “lo que decidas está en tus manos” el marido está asumiendo un posible repudio de manos de la mujer por haber roto una – o varias – de las cláusulas del contrato. La mujer tiene un plazo de tiempo acordado para decidir entonces si quiere continuar con el matrimonio o hacer este repudio definitivo. Toda comunicación entre los esposos se rompe hasta que ella tome su decisión. Véase Spectorisky. *Women...* pp. 122-5. Tal como explica Chalmeta, el divorcio presentado por parte de la mujer suponía la renuncia al *kāli* o el pago en diferido de una de las partes de la dote. Muchas veces los maridos forzaban a sus mujeres a pronunciar este repudio para así evitar darle una compensación económica, en este caso la parte de la dote en diferido. En Chalmeta. “El matrimonio...”. p. 36.

635Para más información sobre los contratos matrimoniales, véanse los trabajos de Amalia Zomeño: “The Islamic Marriage Contract in al-Andalus (10th–16th centuries)”. En: Asifa Quraishi y Frank E. Vogel (eds.). *The Islamic Marriage Contract: Case Studies in Islamic Family Law*. Cambridge: Harvard University Press, 2008. pp. 136-55; e *idem*. “Sobre el matrimonio en al-Andalus y el norte de África”. En: Alejandro García Sanjuán (coord.) *Saber y sociedad en Al-Andalus: IV-V Jornadas de Cultura Islámica, Almonaster la Real (Huelva)* (2006) pp. 257-83.

Mālik dijo: si [la mujer] aceptó y aprobó [las cláusulas inicialmente], no tiene derecho a retractarse. [Si hubiera cambiado de parecer, tendría que esperar] hasta que [el marido] comprara la esclava [concubina] y [entonces] divorciarse [de él por esto mismo]. El marido podría volver con ella [dentro de su plazo legal de espera], y entonces [si así fuera, ésta] habría de permitir – según su condición, libre o esclava – el matrimonio [con una segunda mujer] o la toma de concubinas. [Ante esto,] podría decidir [entre divorciarse a sí misma o continuar el matrimonio] de ahora en adelante y de manera firme⁶³⁶, es decir: salvo que él supiera que ella incluiría esa cláusula o ya hubiera sido añadida anteriormente (*tabata*). Aquello que [la esposa hubiera aceptado] tras haberle pedido permiso en el momento del matrimonio como la toma de concubinas [o una segunda mujer] o que [el marido] abandonara [la vivienda conyugal], sigue siendo válido. Si entonces él faltara a lo acordado con la mujer después de que ella hubiera jurado que le abandonaría [de hacerlo, y] si [el marido] incumpliera alguna de las cláusulas, ella no podría retractarse de las condiciones exigidas. Mālik volvió a lo que ella impuso diciendo: [la revocación queda de su mano]. Y añadió (*fa-qāla*): cuando [la mujer] quisiera se accionaría la anulación [del contrato] por la falta cometida [por el marido], quien no podría decir que no sabía [de dicha cláusula]. Muḥammad: sería así si ella le hubiese dado permiso para algo distinto a la revocación de una condición.

Aṣḡab añadió (*wa-qāla*) sobre la salida [del hogar conyugal] y la toma de concubinas: cuando [la esposa] quiera, podrá prohibirle que yazca [con la esclava] y tendría derecho a hacerlo. En lo que respecta a la terminación del matrimonio, ella no podrá repudiarse a sí misma por incumplimiento contractual (*li-fawāti al-'iqdi*) al haberlo incumplido en el pasado desde que [el marido] mantuvo relaciones con la esclava, [pero podrá] prohibirle que lo haga en el futuro. Muḥammad dijo: él tiene derecho a usar los argumentos empleados por Mālik sobre las cláusulas [de los contratos] para que ella [pueda] repudiarse a sí misma [en cualquiera de estos supuestos]: si él tomara otra esposa o yaciera con concubinas y la esposa le hubiera hecho saber al [marido] con anterioridad [que le daba permiso para ello]. Si tuviera una *umm al-walad*, no puede hacer nada [para que la mujer no se repudie]. No podría acercarse a la *umm al-walad* porque, de hacerlo, yacería con ella [u otras concubinas] de nuevo. Ibn al-Qāsim dijo: el mal se haría con o sin el conocimiento [de la existencia de la

636A pesar de lo confuso que resulta el texto, las opciones que da la escuela son simples: el derecho de auto-repudio (*tamlīk*) rescinde toda vez que ella consiente o cede una primera vez. Es decir, las cláusulas matrimoniales, si se incluyen y se pasan por alto una vez, no son aplicables en circunstancias futuras – en el caso de auto-repudio –. De ahí que se prefiera que la mujer no las incluya y que éstas se sustituyan por el permiso o consentimiento de la esposa para cada acción específica, en su lugar. Si, como en el texto, la mujer ejerce su opción a repudio porque el marido quiere tener una concubina y, durante el plazo de espera, vuelve con él, esa cláusula dejaría de tener validez y ella sólo podría aceptar la situación.

umm al-walad o que yace con la concubina]. Así [recomendamos] que manumita a la *umm al-walad* [para mantenerse firme] ante la condición [en el contrato de que no] ha de yacer con ella. Aşbag dijo: de la misma manera, si quisiera incluir que él [no ha] de ausentarse [del domicilio] y se recogiera [como cláusula en el contrato] y él se negara [a cumplirla], tendría derecho a elegir por sí misma [entre continuar casada o repudiarse].

{229} ‘Alī b. Ziyād relató basándose en Mālik en *al-Maʿyṁūʿa* lo que se dijo al principio: es una cláusula del contrato el que si se marchara sin su permiso, [la mujer] tendría opción a repudiarse. Si le dejara marchar a la casa de él, después podría rescindir [el contrato] si [el marido] quisiera trasladarla a otra casa sin su consentimiento, siendo esto lo que Saḥnūn prefería. Mālik [añadió]: si ella le permitiera tomar una segunda esposa y después éste la repudiara una vez, es decir, por un periodo de un año, la antigua [mujer] no podrá prohibirle que retomara [a la segunda] mientras dure su *ʿidda*.

{230} Capítulo cuadragésimo tercero

Del juramento que hace la mujer [al marido] de que no pondrá ninguna condición [en el contrato]. Si luego ella te echa de tu casa sin tu consentimiento, se te habría repudiado o algo similar

Mālik dijo: el juramento que hace la mujer [al marido] de que no habrá ninguna condición [en el contrato], si te echara [de casa] sin tu consentimiento, [significaría que] te ha repudiado de manera efectiva (*al-batta*). [La esposa] podría repudiarle y justificarlo mediante una prueba que apoya [sus argumentos]. Si no se encontrara lo que pudiera revocar [la decisión de la mujer] al respecto, no considero que le corresponda hacerlo, salvo que ella se lo pidiera, entonces se consideraría. [Pero] pienso que la revocación sería necesaria si ella quisiera. Mālik dijo: si [el marido] hubiera abandonado [el hogar conyugal] una vez y su ausencia se hubiera extendido durante mucho tiempo, [la mujer] le podría echar [de casa] por haber incumplido el juramento [que le hizo] y haberla dejado hambrienta y sin manutención – aunque hubiera tenido intención de enviársela –. Dijo: o no pudo hacerlo por haber caído enfermo o estar encarcelado. Continuó (*qāla*): si no hubiera recibido la añafaga, se consideraría que están separados. Aşhab relató basándose en Mālik, que comentó al respecto de lo que se le preguntó: [el hombre] se casó con ella con la [condición] de no hacerla salir de su región (*min baladi-hā*), por lo que [considero] que se ha repudiado a sí misma.

Aşhab añadió (*wa-qāla*) en *al-Maʿyṁūʿa*: si el esposo hubiera retenido algo que se hubiera podido emplear para su manutención o apareciera al haberse ausentado, [se consideraría que] habría roto el juramento [que hizo al casarse]. Si la necesidad [de la mujer]

perseverara y no pudiera pagar la manutención o se excusara [para no] hacérsela llegar, que [la esposa] abandone la casa de él y [al marido] no le corresponderá [pagarle nada más].

Ibn al-Qāsim dijo basándose en Mālik: quien jura que no hay ninguna cláusula [en el contrato] causante de repudio, y si [el hombre] no pudiera salir [de la vivienda conyugal] salvo con el [previo] consentimiento de [su esposa], que así lo haga. Dijo: tiene obligación de hacerlo. Se añadió: así [la mujer] no revocará [el matrimonio].

{231} Muḥammad: Mālik dijo: si en el contrato se estipulara que si se ausentara por un año y la dejara [sola], puede elegir qué hacer⁶³⁷. Si quisiera restituir [el matrimonio], que [el marido] diga: “puedes rechazar esto y eliminar la cláusula”. Prefiero que se haga así salvo que hubiera contado [desde un primer momento] con su permiso cuando quiso [ausentarse].

Ibn ʿAbd al-Ḥakam dijo: si no cumpliera con la cláusula que [la mujer misma puso en el contrato] y fuera consciente de ello, no podría revocarlo por ese mismo motivo. Ibn al-Qāsim y Aṣḥab dijeron basándose en Mālik: si se pusiera una cláusula [en el contrato], [la mujer] podría ejercer su derecho si se casara [con otra mujer] o tomara una concubina, y repudiarse a sí misma. Pero [si] le da permiso a [ausentarse] desde el [inicio] del matrimonio y a la toma de concubinas, la única opción que le quedaría sería pedirle [que dejara de hacerlo]. Si después cambiara de opinión [se aplicaría] lo dicho por Mālik: “preséntate con testigos para que anule mi cláusula y se retire por [tal acción]”, aunque se personara con un único testigo [varón], se le permitiría. [Lo mismo] si se presentara con una única mujer como testigo, [pues] tendría derecho a ello [igualmente].

Mālik dijo en *al-Wāḍiḥa*: una condición, aunque se pusiera, [no sería efectiva hasta] que se casara con ella, y sería entonces cuando [la mujer podría] permitir [tal o cual acción]. El permiso ha de solicitarse una vez estén casados. Si [la mujer] cediera una vez casados, está en su derecho de solicitar la revocación [del mismo] por no haberse consumado [el matrimonio], pero si sí hubieran tenido relaciones, no puede anularlo, volviendo a lo que se dijo antes: si le pidiera permiso antes de que se consumara el matrimonio, ni uno ni otro sería efectivo. Ibn al-Qāsim dijo: si se casara con otra mujer o tomara una concubina sin serle permitido y ella lo supiera pero no hubiera solicitado el divorcio ni tampoco hubiera manumitido [a la concubina en su momento] hasta haberse casado con otra [mujer] o [cuando a la primera] le resultara evidente [aquello que él está haciendo] y [solo entonces] se presenta con una cláusula [que estaba en el contrato, ¿podría hacerlo?] Mālik dijo: está en su derecho a jurar que esto es así y a abandonarlo [definitivamente] ejerciendo su derecho de *tamlīk*, sin que él pudiera impedirlo. [Se obraría] igual que si [el marido] le hubiera pedido dejar [el

637 Ella puede ejercer su derecho a *tamlīk*.

domicilio y ella lo rechazara] y se le pidiera una segunda vez y también declinara. Que [el marido] jure que ella es quien pone las normas [y le dé la oportunidad de repudiarse].

Ibn al-Qāsim [comentó] acerca de quien dice: “me caso contigo y lo que decidas está en tus manos”, [¿qué se haría] si ella le permitiera [lo que fuera que pide] en el matrimonio antes de la consumación en múltiples ocasiones (*bi-kaṭīr*) y después cambiara de idea y quisiera la revocación [del mismo]? Respondió (*qāla*): [la mujer] no {232} tiene derecho a ello. Es igual que si le hubiera dicho: “te permito que hagas cuanto te plazca”. Aṣḥab continuó (*qāla*): [la esposa] tendría derecho a revocar [el matrimonio] antes de que él tome la justicia por su mano [porque si lo hiciera] no se podría diferenciar [quién] de los dos lo notificó [primero]. [La mujer] perdería todo derecho a rescatarse [al haber permitido lo anterior] aunque él hubiera dispuesto “si me caso contigo, tú pones las normas si [alguna vez] no te pido permiso” y [se supiera] que el consultarle le sería beneficioso.

‘Īsā relató basándose en Ibn al-Qāsim, de quien dice: “si me caso contigo, tú pones las normas y lo que elijas queda en tu mano” y [la mujer] lo aceptara y consumara [el matrimonio] pero después quisiera [repudiarse ¿podría hacerlo?]: no puede hacerlo [y se aplica lo mismo que con la otra mujer]. Si se casara con otra, entonces sí que podría ejercerlo y jurar que en ningún momento le dio permiso [para ello]. [Sólo así] se le permitiría [liberarse del matrimonio], ya que [existía] una condición [previa].

‘Īsā relató basándose en Ibn al-Qāsim, de quien decreta [lo siguiente] para cada mujer con la que se case: “si me caso contigo, tú pones las normas” y después entra en razón. Dijo: nunca se casaría con ninguna. Ibn al-Qāsim mencionó (*qāla*) en el [Kitāb Ibn al-Mawwāz]⁶³⁸: Considero que ha de ejercer su derecho pues [lo que propone el marido] no es apropiado. Si ella cambiara de parecer, está en su derecho (*bi-yadi-hā*). Aṣḥab dijo: no se [le permitiría] casarse con ella, y si lo hiciera se le prohibiría consumir hasta que su mujer considerara apropiado y estuviera de acuerdo o se lo permitiera, igual que [en el caso de] la ausencia [del marido durante un tiempo prolongado]. Si él se volviera loco (*malaka maynūnan*) o ella, la mujer no podrá ejercer el *tamlīk* contra él.

‘Īsā relató basándose en Ibn al-Qāsim: si su mujer incluyera en el contrato que sólo podría pasar la noche con la *umm al-walad* si ella le diera permiso [reservándose el] poder manumitirla o donarla como habiz, si esto pasara y [aún así el marido lo hiciera] y ella lo supiera o guardara silencio [al respecto] y [más adelante] quisiera hacer uso de su derecho [a *tamlīk*], no podría.

638 Palabra borrosa en el manuscrito. Tras cotejar las fuentes, se comprueba que esta cita se recoge en el *Kitāb Ibn al-Mawwāz*. La misma frase se ha encontrado en el *Nawādir* de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī. Vol.5 p. 202.

Aṣḡab dijo: [¿qué se haría con] quien dice a su mujer: “si [quisiera] yacer con mi esclava fulanita y no obtengo tu permiso [o bien] la libero (*fa-hiya ḥurra*) o te repudio” y lo hiciera y [la mujer] lo supiera y así lo declarara? [Respondió]: no le estaba permitido. [El marido] habría cometido perjurio ya que el silencio de [su mujer] no indica permiso. Si reclamara haber obtenido su permiso antes de haber yacido [con la esclava], y apareciera una prueba que lo corroborara, [podría mantener el matrimonio]. De cualquier otra manera sería necesario [que cumpliera lo dicho y la liberara o la mujer se rescatara]. Aṣḡab dijo: aunque le sobreviniera [con ello] una futura deuda.

{233} Aṣḡab dijo basándose en Ibn al-Qāsim: quien pone una cláusula para cada mujer: “con quien me case dejaré que tú tomes la decisión que consideres”, [y la mujer] consiente. Si después quisiera divorciarse de él, estaría en su derecho, igual que se hizo con la concubina.

Ibn Dīnār dijo en *al-Maʿyṁūʿa*, sobre quien pone como condición en el contrato que toda mujer con quien se case, tendrá opción de elegir qué hacer. [La mujer] acepta y después pide que dejen de yacer juntos o retira la cláusula o detesta que mantenga relaciones con [otra mujer]. Revocaría [el matrimonio] por la cláusula [presente en el contrato] aunque no creo que deba de hacerse así. Si [la mujer] se acoge a la primera condición [que puso], la segunda se consideraría nula (*bāṭil*). Ibn Nāfiʿ relató lo siguiente basándose en Mālik de quien dice a cada mujer: “no me casaré con ella salvo con tu permiso” [La aplicación legal en esto es que la mujer] habría sido repudiada. Después dijo: “yo me he [vuelto a] casar” y ella le responde: “¿dónde está tu derecho para ir y casarte? Qué Dios te cuide”. Él responde: “yo me lo di” sin defenderse ni presentar testimonio contra ella. Esto se permitiría, [la acción realizada] sólo tiene en consideración su propio [beneficio] y encontraría en tal decisión un consuelo mayor⁶³⁹.

{234} Capítulo cuadragésimo cuarto

De quien pone una condiciones a su mujer [en el contrato] y la repudia. Si se volvieron a casar [más adelante]⁶⁴⁰, ¿seguiría dicha cláusula en vigor?

En el Kitāb Muḡammad b. al-Mawwāz: el que divorcia a su mujer, la cual ha incluido una cláusula [en el contrato] y después la desposa sin [ninguna] condición, si quisiera repudiarla una tercera vez y eliminar toda cláusula y todo juramento que ella hubiera hecho, podría hacerlo mediante el repudio o mediante una asimilación incestuosa (*zihār*),

⁶³⁹Es decir, si la mujer ejerce su derecho de repudio, el marido no ha de costear lo que quede de dote por lo que sus actos juegan a su favor a la hora de ahorrar un dinero que, quizá, ni siquiera tuviera.

⁶⁴⁰Para que esto se dé la mujer, después de haber sido repudiada y de haber guardado su periodo de *'idda*, debería desposarse con otro hombre y haberse divorciado de él para que el primero volviera a estarle permitido.

[eliminando así la opción al] *tamlīk* [al que ella tendría derecho]. Si [el marido] fuera de los que tiende a repudiar a sus mujeres varias veces de manera definitiva (*bā'ina*) sea mediante un repudio por compensación (*juḷ'*) o amistosamente⁶⁴¹ (*ṣulḥ*) [para liberarse de toda cláusula en el contrato], las condiciones volverían [a estar vigentes] para él aunque [quisiera] poner una condición [más] en sus segundas nupcias por la que no se le impondría ninguna cláusula que no le resultara beneficiosa. Las cláusulas [anteriores] son aplicables, así como los juramentos (*al-aymān*) y otras cosas que quedaran [tras] el primer repudio. No se omitirían salvo que [los repudios] fueran definitivos (*bi-l-batāt*). Siendo esto distinto de lo que dijeron Mālik y sus compañeros. Si jurara repudiarla por otra [cosa], Ibn al-Qāsim [considera que] se actuaría de forma similar a si el repudio [hubiera sido definitivo, es decir], se omitirían [las cláusulas precedentes]. [Esto] se relató basándose en Mālik. Muḥammad dijo: aquello es lo que nuestra práctica (*'inda-nā*) aprueba. Si la repudiara de forma irrevocable (*al-batta*) y quisiera retomarla tras la consumación, no podrá hacerlo por haber jurado repudiarla y haberle dado la opción. [Seguiría en vigor] toda condición que ella pudo [incluir en el contrato] desde que se casaron o tras haberlo hecho – [que incluye como consecuencia por incumplirlas] la manumisión de la concubina o la de repudiarse a sí misma. Dijo: si el repudio fuera por otro motivo (*bi-ṭalāqi gayri-hā*), [de cara a la ley] sería como si a cada mujer que él desposase le dijera: “estás repudiada” (*'alay-ki ṭaliq*), o “si me caso contigo, fulanita, está repudiada”. Si pronunciara [la fórmula] de repudio una tercera vez tras haber consumado [el matrimonio], asumiría las consecuencias (*inna dālik lāzim la-hu*). Ibn Ḥabīb lo relató basándose en lo que Mālik opinaba. Aṣḥab lo tomó de Aṣḥab que [a su vez] lo transmitió de Muṭarrif [quien se basó] en Mālik.

Aṣḥab continuó (*wa-qāla*): [ocurriría] del mismo modo [que] si hubiera dicho: “si tomo a una concubina, la liberaré” o “si me casara contigo, liberaré a mi esclavo”. Dijo: que no lo diga [si no está dispuesto a asumir las consecuencias]. Le es obligatorio hacer lo que juró que haría con el esclavo. [Sería tan serio] como el que jura por Dios o el Profeta: “no te repudiaré”. El repudio irrevocable (*al-batta*) no se haría efectivo si se casara con ella después de haber yacido [con la esclava] de su propiedad. Dijo: [si] pronunciara los juramentos de repudio contra ella {235} y de *ṣihār*. Continuó: si dijera a una mujer ajena a la familia (*li-aynabiyya*): “si me caso contigo, aquella mujer está repudiada *al-batta*”, y se casa con ella, el enlace le obliga a hacer lo propio. Si le dijera: “si me caso contigo estás repudiada *al-batta*”, [en este caso] no le sería necesario hacer nada cuando la desposara [nuevamente, pues ya la

641Repudio con un acuerdo entre las partes y de manera amistosa. En: Maíllo Salgado, F. *Diccionario...* pp. 368-9.

había repudiado antes]. Hasta que ella se casara [con otro hombre y él dijera] “yo me casaré contigo”.

Relaté basándome en Mālik: quien pone como condición a su esposa en el contrato: “cada mujer con la que yo me case [libre] o esclava o que tome como concubina en vida (*mā dāmat ḥayya*), estará repudiada y la esclava será libre”; después repudia a su mujer tres veces y se vuelve a casar con ella tras [haber yacido con la esclava]. [El marido] tiene derecho a hacerlo y a hacer lo que es necesario. Esta opinión difiere de la de Ibn al-Qāsim. Sería igual si se casara [con otra mujer] antes de retomar [a la primera esposa] o tomara concubinas. Ha de hacer lo propio aunque la mujer [ya] no estuviera bajo su potestad (*taḥta-hu*), salvo que considerara que no es así⁶⁴². [Si este fuera el caso], habría de jurar que ésta no fue su intención y presentar una prueba de la cláusula [contractual]. Si después de que ella se hubiera separado de él dijera: “toda mujer con la que me case en esta vida está repudiada”, habría de obrar en consecuencia, estuviera [la mujer] bajo su potestad o no, teniendo derecho a casarse de nuevo [si quisiera]. Si su intención al hacer ese juramento hubiera sido que ella [siguiera] con él, habría sido [más claro] si hubiera dicho: “quiero que sigas [siendo mi esposa]”. Si [la esposa] hubiera puesto una cláusula en el [contrato que le permitiera] el *tamlīk* si se casara con ella y después se divorciara por compensación (*jāli ‘i-hā*) y, [pasado un tiempo] se casara con otra y quisiera volver con la primera, diciendo: “es verdad que puse esa cláusula”, o ella jurara que “si yo me caso contigo no puedes casarte con ella”, de tener dos mujeres [ella podría ejercer su derecho a repudiarse a sí misma].

En cuanto a Ašhab, dijo: [el marido] no tiene derecho a nada pues tiene la prueba de que la cláusula era “si me caso contigo, estás repudiada *al-batta*”. [La misma] se consideraría prescrita [bien porque] una vez que se casó con ella y la repudió [el cómputo de los pronunciamientos de divorcio expresados] sería nueva, o [porque] se hubieran separado previamente.

{236} Ibn Abī Ḥāzm continuó (*wa-qāla*) igual que hicieron Ašhab y los medineses compañeros de Mālik que discrepaban de lo dicho por él. He aquí lo dicho por Mālik: si existiera una cláusula puesta por ella después de [firmar] el contrato de matrimonio y se aceptara, él se casara con otra y después volviera con la primera, no necesitaría hacer ningún juramento si las partes hubieran llegado a un acuerdo amistoso (*ṣulḥ*) si dijera: no lo considero [necesario] que ella haya de consentir que él [se case] con otra [mujer]. Mālik continuó: [el marido] puede [aceptar añadir una cláusula] de manera voluntaria o, [de otro modo,] no le

⁶⁴²Por no haber considerado el repudio como definitivo – triple – sino que contaba como una única vez, pudiendo así retomar a la mujer tras el periodo de *‘idda*.

sería necesario. Quien jura ante su mujer que si se casa con ella hará la peregrinación a la Meca, lo hace [y no cumple con lo que prometió,] cometería perjurio por lo que, de casarse una segunda vez [con ella] la misma falta no se contraería dos veces.

Ibn Ḥabīb dijo: quien se casa con una mujer celosa (*fa-gārat*) a la que [el marido] le dice: “cuando [el matrimonio] sea consumado, lo que decidas queda de tu mano” y éste se separase (*fa-jāla'a*) de la primera [mujer] o la repudia tres veces, si mantuviera relaciones con la segunda [mujer] y la primera quisiera divorciarse de él [por este motivo] ya que la cláusula de protección contractual (*'iṣmati-hi*) [no tiene vigor], estaría en su derecho. [Esto] lo dijeron Aṣḥab y otros.

ʿĪsā relató basándose en Ibn al-Qāsim: [un hombre] desposa a una mujer que pone una cláusula [en el contrato] de que si consuma con ella, lo que decida queda de su mano (*bi-yadi-hā*). [El marido] se separa (*fa-jāla'a*) entonces de su antigua [esposa] y cohabita con la nueva [mujer]. Tras hacerlo, la primera [pide] la revocación del matrimonio. [Esto] no sería aplicable a la nueva [pareja sólo] porque él haya consumado con ella y [también] con la anterior. [Las cláusulas de uno y otro contrato se consideran] de distinta propiedad. Mālik dijo: si pusiera una cláusula que [estipulara que] de yacer con una esclava ésta sería libre y repudiara a su primera mujer [de forma definitiva] cuando está terminando su *'idda* o mediante *jul'*, y se casara con la esclava con la que tiene descendencia y más tarde se casa con aquella mujer y mantuviera a la *umm al-walad* lejos de él, [la ley consideraría que] la mujer ya no estaría bajo su potestad, salvo que [la fórmula de] repudio *al-batta* [no se hubiera pronunciado con una intención de repudio triple definitivo, sino como un repudio] expresado una sola vez.

Aquí termina el *Libro de las Pensiones* de Abū ʿUmar Aḥmad b. Raṣīq al-Taglibī, y gracias a Dios cuya gracia es justa.

CONCLUSIONES

Tal como este estudio comenzó, también termina. No sin antes enfatizar la gran cantidad de conocimiento adquirido no sólo en derecho islámico, sino también, y más concretamente, en el derecho de familia y considerando el *Kitāb al-Nafaqāt* como una obra extremadamente precisa de *fiqh*.

Durante todo el escrito, Ibn Rašīq guía al lector en lo que parecen ser pequeños extractos de la vida en al-Andalus y presenta diversas circunstancias y casos jurídicos en los que las autoridades han de intervenir. A pesar de la brevedad de sus páginas y su concisión, además de un vocabulario particularmente técnico, el investigador puede desarrollar sus propias teorías e ideas según progresa en su lectura.

En primer lugar, y según el estudio de Arcas Campoy, esta composición de derecho islámico se clasifica dentro del grupo de obras jurídicas generales o monográficas de carácter teórico⁶⁴³ – salvo contadas excepciones en las que el autor interviene – ya que su finalidad reside en exponer las principales teorías de los grandes sabios de la escuela de Mālik y no en proporcionar nuevos puntos de vista u opiniones.

Seguidamente, y tal y como se anticipó en el apartado de contextualización de la obra, una primera aproximación que tenía en cuenta la fecha de defunción del Ibn Rašīq me llevó a mí, y al resto de estudiosos que en algún momento se aproximaron al manuscrito, a catalogar la misma como un códice producido durante la época de la taifa de Almería. Sin embargo, y una vez que el proceso de traducción se completó, una nueva y sopesada valoración me llevó a incluir el *Kitāb al-Nafaqāt* como un trabajo producido bien durante el ocaso Califato de Córdoba o bien durante el nacimiento de los primeros reinos de taifas. Pero esta decisión no fue baladí, sino que se tomó tras analizar los pocos fragmentos en lo que el autor expresaba su opinión y contactaba con otras figuras de su entorno, como son Ibn Daḥḥūn e Ibn al-Šaqqāq. Además, se ha de tener en consideración que, cuando nuestro autor envía la carta a Ibn Daḥḥūn, éste decide compartir su contenido con su amigo y compañero Ibn al-Šaqqāq con la intención de alcanzar una resolución óptima al caso que el almeriense le presenta.

Por motivos obvios, el caso debía ser nuevo para Ibn Rašīq, de ahí que precisara de la opinión de otros expertos en Leyes. Sin embargo, y debido a la falta de opinión o intención literaria de su autor, desconocemos cuánto tiempo había pasado desde el momento en que la primera carta se envía y se recibe la respuesta que, seguramente, no fuera inmediata y casi con

643 Arcas Campoy, M. “Teoría y práctica...” pp. 16-20.

toda probabilidad fuera comentada entre algunos miembros de la *šūrā* de Córdoba en primera instancia, lo que hubiera podido producir una demora de días o semanas si, además, se toma en consideración la distancia entre Córdoba y Almería de unas cuatro jornadas.

Junto con esta primera hipótesis, surgió una segunda cuestión: si la obra fue compuesta después del 1012, cuando se funda la taifa de Almería, ¿por qué Ibn Rašīq envía esta misiva a los alfaquíes de Córdoba en lugar de a otros alfaquíes en su misma ciudad o en ciudades más cercanas a Almería, como Granada o Murcia? A esta pregunta he encontrado dos posibles respuestas: que, o bien la ciudad de Córdoba seguía bajo el Califato y por lo tanto continuaba siendo la capital de al-Andalus – lo que sería justificación suficiente – o bien que Ibn Rašīq hubiera sido un estudiante de derecho en esta ciudad y hubiera entablado amistad con Ibn Daḥḥūn e Ibn al-Šaqqāq, quienes sabemos cursaron su formación en la ciudad del Guadalquivir, confiando en su buen juicio y práctica más que en la de cualquier otro experto.

Sea como fuera, la teoría de que el *Kitāb al-Nafaqāt* puede ser considerada como una obra de finales del Califato se mantiene como una clara posibilidad, si no la única.

La tercera idea que me gustaría resaltar es la innegable unicidad del *Kitāb al-Nafaqāt*, como una obra de carácter monográfico y no generalista – tal como ya se ha mencionado en varias ocasiones a lo largo del presente estudio – y la cuasi ausencia total de otras obras de *fiqh* de una misma o similar temática que sean tan completas. Además de su forma y categoría, se ha de hacer hincapié en la riqueza de su vocabulario que, para el investigador, es de un valor incalculable. No sólo por contener detalles sobre la vestimenta y las costumbres locales, sino también la dieta andalusí junto con una variedad de frutas, verduras y aliños; ajuares y mobiliario, así como aquello que el marido ha de proporcionar independientemente de su lugar de residencia y los pesos, medidas y correspondencias del mercado.

Con esto, he encontrado cientos de palabras que hacen referencia a vestimenta y tejidos, algunos – como el algodón y la lana – particularmente empleados por las clases con una menor solvencia económica, mientras que la seda, los brocados y el lino se reservan a las altas esferas. Junto con los tejidos, también se han podido localizar varios tipos de velos, algunos – como la *wiqāya* y el *jimār* – de uso exclusivo para la mujer; otros – como el *sāy* y la *rā'īta* – considerados mixtos; además de abrigos y mantos para hombres y mujeres. Asimismo, se ha descubierto que algunas prendas pueden tener distintos nombres en función del color con el que estén teñidas – como el *sāy* y el *ṭaylasān* – o de la largura de la tela – como es el caso del *izār* y la *milḥafa*. A pesar de que casi todas ellas ya habían sido recogidas por Dozy⁶⁴⁴, el

644 *Dictionnaire détaillé...*

mayor descubrimiento quizá resida en su uso en al-Andalus en el siglo XI y la agrupación de todas ellas en una única obra, de ahí la necesidad de adjuntar un glosario junto con el estudio y la traducción de la misma.

Lamentablemente, el autor no nos indica ningún tipo de instrucciones o detalles sobre aquellas prendas que los andalusíes preferían. Sin embargo, sí que nos facilita información sobre los pesos y medidas y sus equivalencias, siendo el cahiz cordobés la moneda usada en lugar del almud y estableciendo que la cantidad a entregar a la mujer es de un cahiz y un cuarto al mes. Junto con la ausencia de preferencias en cuanto al vestido, el autor tampoco proporciona detalles sobre los pagos de las dotes o el contenido de los ajuares ya que, con seguridad, éstos eran determinados caso a caso e imposibles de resumir en un único capítulo.

Un cuarto punto nos lleva a cuestionarnos el motivo por el que Ibn Rašīq escribe el *Kitāb al-Nafaqāt*. Una primera aproximación me llevó a considerar la obra como un manual para la consulta de los discípulos de Derecho y jueces en caso de necesidad ya que la mayoría de los escenarios que se presentan en la obra están intrínsecamente ligados a los pagos o, mejor dicho, a la ausencia de los mismos, de ahí la intención de proveer al lector de algunos ejemplos para que las resoluciones futuras a los casos jurídicos sigan en línea con la escuela mālikí. Sin embargo, resulta poco convincente pensar que estos escenarios fueran nuevos para las autoridades locales o para los discípulos. Por ello, he sopesado que el motivo subyace en el incremento de la morosidad dentro de los círculos familiares tanto en lo relativo a la añafaga como a la dote y, si como se señaló anteriormente, enmarcamos la obra dentro de la última década del Califato de Córdoba, cuando al-Andalus se hallaba inmersa en una profunda crisis política, las piezas de nuestro puzzle parecen encajar. Es más, esta crisis pudo haber motivado la composición de la segunda obra de Ibn Rašīq, *Kitāb taljīs al-qawl fī l-akyāl wa-l-awzān wa-l-nuṣub al-ša'riyya* junto con su introducción *Muqaddimat Ibn Rašīq fī l-maqādīr* ambas conectadas y que engloban todo aquello relacionado con los pesos, las medidas y las costumbres que no sólo parecía ser necesario para el autor, sino también para Ibn Bāq, tres siglos más tarde.

Además, y a pesar de que pueda ser redundante, hemos de recordar que la Ley está al servicio de toda la población civil y ha de reflejar aquellos cambios que afecten a los ciudadanos. Es decir, no puede tratarse como una institución aislada y abstracta. Con esto en cuenta, es crucial comprender que su mera existencia aspira a facilitar y resolver todos los asuntos que conciernen al individuo, independientemente de su clase social y su economía. A pesar de su carácter atemporal como obra teórica, el *Kitāb al-Nafaqāt* siempre sopesa las

ganancias del marido antes de determinar la *añafaga* que le corresponde a su mujer, valiéndose, para ello, de varios ejemplos o resoluciones de casos anteriores y exponiendo las circunstancias que rodeaban al individuo, siempre escuchando a las partes implicadas en la disputa y guiando al lector a alcanzar la sentencia más adecuada mediante analogía.

Después de haber analizado el quién, qué, dónde para quién y por qué, debemos preguntarnos “de qué” trata la obra. ¿Quién es el sujeto al que va dirigida y por qué es relevante el haber traducido este compendio? La respuesta a la primera pregunta es simple: los grupos marginales. Tal como se ha explicado en el párrafo precedente, esta obra ha sido escrita para la población almeriense – y andalusí por extensión – y con el objetivo claro de amparar a aquellos que precisan la protección del Estado tales como mujeres, niños, esclavos, ancianos y animales de carga en este orden preciso. Pero, ¿cómo se lleva a cabo esta labor de protección? En primer lugar, cada uno de los capítulos que componen el *Kitāb al-Nafaqāt* dará una o múltiples soluciones a una situación que se considere injusta para cualquiera de las partes implicadas. Así, para las mujeres, esta ayuda vendrá en forma de divorcio – en cualquiera de sus formas y posibilidades –; para la infancia, la ayuda vendrá de la mano de los tutores legales o de aquellos que ejerzan la custodia y, en última instancia, del Estado, entendiendo por esto la intervención de *cadíes* y delegados; para los ancianos, su descendencia ha de cuidar de ellos en la medida de lo posible. En el caso de los esclavos, por ejemplo, pueden reportar un trato vejatorio y abusos ante las autoridades; y, por último, los animales de carga tienen derecho a descansar y a no ser cargados con más peso que el que la Ley dicta conveniente.

Cuando accedí al texto árabe por primera vez, su contenido me sorprendió gratamente. Es más, lo encontré como un ejemplo perfecto de lo que hoy podríamos llamar estudios de género o estudios sobre la mujer después de ser testigo del poder que las mujeres ostentaban en la Edad Media. En otras palabras, la simple idea y el concepto de separación y divorcio – que era impensable en los ambientes cristianos y, en España hasta su historia más reciente, con contadas excepciones – así como la opción que la mujer tenía para auto-repudiarse si sufría algún tipo de abuso o maltrato, si el marido se casaba de nuevo o tomaba una concubina o si éste no cubría sus necesidades – junto con la ausencia o el retraso en el pago de su pensión o su dote – son conceptos considerados modernos pero que, sin embargo, empezaron a normalizarse ya en el siglo VIII. Tanto el hombre como la mujer tienen unas responsabilidades que cumplir. Él, como principal sustentador del núcleo familiar y compañero sexual; y ella como la persona a cargo de la casa y los niños y como compañera

sexual. La violación de cualquiera de estas obligaciones podía resultar en una queja ante el cadí quien se pronunciará al respecto tras escuchar a las partes.

Las mujeres tenían la capacidad de solicitar que sus matrimonios fueran anulados si encontraban defectos físicos en sus maridos que no hubieran sido mencionados *a priori* – y viceversa –; también si el marido era impotente y no podía consumir el matrimonio; si sufría algún tipo de maltrato físico o psicológico – tanto accidental como intencionalmente –; si no recibía la cantidad acordada a modo de dote o pensión, o era incapaz de proveer alimentación y vestido. Pero, sobre todo, si el marido quebraba alguna de las condiciones impuestas en el contrato matrimonial en cualquier punto de la relación. Éstas podían prohibir al marido que se casara con otra mujer o yaciera con su(s) concubina(s), ausencias prolongadas por su parte, forzar a la mujer a abandonar su lugar de origen o residencia, junto con muchas otras. A pesar de que el propio Mālik, como ya vimos, desaprobaba que los contratos matrimoniales incluyeran semejantes condiciones, la práctica y las costumbres locales prevalecieron y, a menudo, las mujeres se veían con la posibilidad de auto-repudiarse o auto-rescatarse de su propio matrimonio, permitiéndoles volver al hogar familiar tras dejar la residencia marital. Pero, a su vez, esta “liberación” venía acompañada de una penalización económica que, en la mayoría de las ocasiones, suponía la renuncia al pago en diferido de la dote o *kāli*. Esta medida era, en algunos casos, de gran utilidad para aquellos maridos que se veían incapaces de costear la totalidad de la dote o que nunca tuvieron intención de hacerlo. En estas situaciones, la Ley permanece alerta, prestando una especial atención a los motivos que llevaron a la mujer a auto-repudiarse. Si el juez sospechara que el hombre genera perjuicio a la mujer con la intención última de provocar esta situación, denegará la solicitud a petición de la mujer. No hay que olvidar que, si es el hombre quien inicia el proceso de divorcio y el matrimonio ha sido consumado, la mujer tiene derecho a percibir la totalidad de su dote.

Por otro lado, el hombre no precisa de ningún tipo de prueba o aprobación una vez que decide poner fin a la relación sentimental. Para él el repudio es expresado de forma unilateral y sin la intervención de un juez y su única consecuencia es, como hemos visto, el pago en su totalidad de la dote acordada.

Un segundo bloque englobaría aquellos temas relacionados con la infancia. Como hemos visto con la mujer y sus derechos, los menores también tienen sus propios derechos recogidos en la Ley islámica y deben ser protegidos por sus padres hasta alcanzar la madurez. En el caso de las niñas hasta que estén casadas y hayan consumado su matrimonio y, en el de los niños, hasta haber alcanzado la pubertad. Hasta ese momento, son protegidos por sus madres, quienes gozan de la custodia y quienes tienen preferencia para ejercerla incluso tras el

divorcio siempre y cuando no se vuelvan a casar, como ya hemos desarrollado en el estudio previo. Los niños lactantes han de ser alimentados por sus madres o, en su defecto, sus nodrizas y han de recibir una *añafaga* de acuerdo con su edad. Además, se les ha de proveer de educación y una vivienda y, si la familia es de clase elevada, de sus propios sirvientes y criados. Si ambos progenitores perecen, todas estas responsabilidades recaen sobre un tutor legal, que cuidará de ellos hasta que alcancen la mayoría de edad o se casen. Este albacea ha de velar por el bienestar y proteger los bienes que el menor pudiera tener, sin derrocharlos, y habrá de transferirlos de vuelta a su pupilo una vez éste tenga capacidad legal para disponer de los mismos. Si alguno de los miembros de la familia sospechara que el tutor está dilapidando los bienes del menor, tiene la obligación de reportar tales sospechas ante el juez y, de confirmarse, el tutor será revocado de sus poderes, además de estar sujeto a la reclamación de todo aquello que hubiera perdido o mal invertido.

Un tercer grupo está conformado por los esclavos. Estos han de ser provistos de una *añafaga* que, además de vestido y calzado, incluye alimentación y una paga. Como minoría protegida, pueden presentar sus quejas ante las autoridades locales en casos tales como impago, trabajos forzados o maltrato físico. A pesar de su condición de esclavos, tienen derecho a casarse – bajo la previa aprobación de su amo – con una o varias mujeres de condición libre o esclava – siempre y cuando la libre no sea quien le tenga en posesión – y a crear su propia familia a lo cual el patrón no puede oponerse. Además, el islam recomienda que uno o varios esclavos sean manumitidos como forma de expiación o en el lecho de muerte, acción que no puede ser revertida por los herederos. Junto con la manumisión, el esclavo también puede comprar su libertad y convertirse entonces en *mawlâ* de su antiguo amo, título que mantendrá de por vida. Por último, las penas por los delitos de sangre (*diyya*) cometidos por los esclavos equivalen a la mitad de los de una persona libre ya que el Derecho considera al esclavo sin plena capacidad legal y por lo tanto no responde en su totalidad de sus actos.

La Ley también protege a los progenitores, para quienes su descendencia es la encargada de proveer en caso de necesidad. Este tipo de *nafaqa* resulta más flexible que la de la mujer y sólo ha de suministrarse en la medida de la capacidad de cada individuo.

Por último, los animales que el hombre posea han de ser mantenidos correctamente y ser provistos de alimento y bebida. En el caso de los animales de carga, estos no han de soportar un peso mayor al legalmente considerado apropiado.

A pesar de todas estas responsabilidades y pagos que el hombre ha de realizar, sólo uno es obligatorio para él: la *añafaga* de su mujer. Si no pudiera mantener a sus esclavos o

animales, habrá de venderlos por un precio considerado adecuado y nunca por debajo del valor de mercado. En el caso de los progenitores, si se viera incapaz de asistirlos económicamente por diversas circunstancias, a los ojos de la Ley sería como si no existiera.

Así como las conclusiones alcanzadas en los párrafos precedentes, ha de señalarse la importancia y trascendencia del *Kitāb al-Nafaqāt* tras la muerte de su autor; en particular la acogida y el peso que el manuscrito alcanzó en época Nazarí al ser la principal fuente de información con la que Ibn Bāq cuenta para componer el *Kitāb Zahrat al-rawḍ fī tajlīs taqdīr al-farḍ* y, en menor medida, para Abū ‘Amr b. Manzūr al-Qaysī al-Garnāṭī y su *Maqāla fī farḍ al-nafaqāt li-l-zawāyāt al-muṭallaqāt*. A pesar de la ausencia de más obras que respalden la repercusión a través de los siglos que este libro de las manutenciones supuso, la evidencia de que así fue resulta clara para el investigador y genera una idea de *continuum* en la producción manuscrita y teórica de la práctica de Ley según el rito mālikí desde sus inicios hasta el siglo XV en la Península Ibérica.

Una última cuestión surgida a raíz de la revisión de la obra fue la siguiente: si el islam acepta la poligamia, ¿por qué la obra apenas refleja esta posibilidad y sólo se incluye en uno de los capítulos? Aunque esta era una realidad conocida no sólo en al-Andalus sino también en otros lugares del mundo islámico, mi principal hipótesis considera que la sociedad almeriense en el siglo XI era mayoritariamente monógama, lo cual sería razón suficiente para que Ibn Rašīq no ahondara en esta temática y reservara las páginas del preciado manuscrito a otras temáticas de índole social con mayor relevancia y más acorde a la realidad imperante. Una segunda teoría baraja la posibilidad de que, en relación a las cláusulas matrimoniales, la mayoría de las mujeres decidiera prohibir que los maridos desposaran a otra mujer bajo amenaza de divorcio y, con esto, el concepto de familia hubiera cambiado. Como ya se comentó en el estudio jurídico, el matrimonio con una segunda mujer suponía, para el hombre, el pago de una segunda residencia junto con proveer a esta mujer de los mismos enseres domésticos y mobiliario de los que la primera goza, además de un estipendio semanal o mensual, vestidos y calzado que habrían de renovarse cada año – o cada dos en el caso de las prendas de invierno – y que debían ser de la misma calidad para ambas; alimentación, y un largo etcétera. Por lo que una segunda mujer podía resultar especialmente costosa para el hombre y una opción impensable para el pueblo llano. Así, si la intención de Ibn Rašīq a la hora de escribir el *Kitāb al-Nafaqāt* era la de servir de guía para los menesteres del día a día, incorporar a una obra tan resumida capítulos extensos concernientes a la poligamia carecía de

sentido dentro de los contextos económicos y sociales descritos; es decir, si consideramos que la obra se ocupa prácticamente en su totalidad de resolver conflictos derivados de impagos, retrasos o morosidad, no es de extrañar que incluir el concepto de una segunda, tercera o cuarta mujer resultara en balde.

Para terminar con este epílogo, y a modo de sumario de las ideas en éste expuestas, podemos afirmar que el *Kitāb al-Nafaqāt* es una composición única de *fiqh* que centra sus páginas en el derecho de familia islámico en al-Andalus hasta el siglo XI. El contenido de sus cuarenta y cuatro capítulos puede dividirse en los diversos grupos de receptores de la ñafaga, entre los que destaca la figura de la mujer, junto con las consecuencias fruto del impago o el incumplimiento de las obligaciones maritales, alcanzando su cenit en la posibilidad de auto-divorcio o de divorcio judicial. Un segundo grupo gira en torno a la infancia y sus derechos y deberes; y un tercero, considerado como misceláneo, que engloba cualquier otro de los aspectos desarrollados en el nuestro estudio como serían los esclavos, los progenitores, la dación en prenda, los bienes habices y los comportamientos sociales.

Este manual fue considerado por otros hombres de leyes como una referencia y dejó su huella en composiciones jurídicas posteriores en época Nazarí, como el *Kitāb Zahrat al-rawḍ fī tajlīs taqdīr al-farḍ* de Ibn Bāq y el *Maqāla fī farḍ al-nafaqāt li-l-zawyāt al-muṭallaqāt* de Abū ‘Amr b. Manzūr al-Qaysī al-Garnāfī. Sin duda, éstas fueron sólo dos de las obras conservadas que emplean como guía el *Kitāb al-Nafaqāt* y lo consideran una obra a la que recurrir por contener información fiable y contrastada. Sin embargo, y lamentablemente, carecemos de cualquier otro manuscrito que pudiera respaldar esta teoría sobre una tendencia andalusí hacia la elaboración de manuales sobre derecho de familia puesto que mucha de la producción escrita se ha perdido o fue quemada tras la toma de Granada en 1492.

La prosa es concisa y precisa a lo largo de las páginas, dejando apenas espacio para que el autor exprese su visión u opinión acerca de los asuntos expuestos. Como compendio de derecho, no ambiciona ser una obra literaria sino una fuente de información precisa y fiable para el lector en los múltiples escenarios a los que pueda hacer frente en el día a día.

Por último, el *Kitāb al-Nafaqāt* se puede considerar una obra pionera en estudios de género y estudios de la mujer, sin olvidar la inclusión que la misma hace de otros grupos marginales, dotándoles de una voz que otras fuentes mālīkīes silencian o directamente omiten.

EPILOGUE

As this study comes to a close, and with a wider knowledge not only in Islamic Law but also and more specifically in Family Law, it is more than appropriate to consider the *Kitāb al-Nafaqāt* as a unique and incredibly detailed work of *fiqh*.

Among its pages, Ibn Rašīq guides the reader through the basis of the daily life in al-Andalus, and presents multiple circumstances and court cases in which the Law was required to intervene. Despite this book being brief, concise and particularly technical, there is room for the researcher to create their own vision on the subject and develop some theories and hypotheses along the way.

First, and as it has been explained when analysing the Historical context, an initial approach considering the date Ibn Rašīq had died led me, and all other researchers who have – in one way or another – accessed the manuscript or the edition, to categorise this work as being produced over the Taifa period in the city of Almeria. Nevertheless, and after part of the translation process had been completed, a new approach towards considering this a late Caliphate compendium began to resonate and evolve as the study continued. Thus a closer look at the very few paragraphs in which the author expresses his opinion were crucial to frame him and those contemporary figures he was referring to into our context. With this in mind, and evaluating the triangle of correspondence they kept, as well as the date Ibn Daḥḥūn and Ibn al-Šaqqāq were deceased, in 1040 and 1035 respectively, I came to the conclusion the *Kitāb al-Nafaqāt* was created either in the dusk of the Caliphate of Cordoba period or the first dawn of the Taifa Kingdoms. Moreover, when Ibn Rašīq decides to write to these alfaquis in Cordoba, and before receiving a response to his letter, Ibn Daḥḥūn shares its content with his friend and colleague – Ibn al-Šaqqāq – in order to discuss the most suitable resolution to the court case he had been presented with: a divorced woman who has been receiving her pregnancy pension for over a year but has not given birth to any child. Her husband decides to take this to the qadī, expressing his concern and accusing his wife of lying in order to receive a money she should only be given in the event of being pregnant. When approached by the judge, she then claims she was expecting however the foetus is dead inside her. The response Ibn Rašīq receives states the woman should stop receiving the mentioned salary as, if as she claims, the foetus is dead, and this was the only reason the husband was providing this salary for her, then she should finish her *'idda*.

For obvious reasons, the case exposed above was somehow new to Ibn Rašīq, hence the need for seeking advice from other experts in Law. It is not clear in the text, since the author

left no room for personal opinion or digression, how long had passed from the moment the first letter was sent to the day the response was received, yet it has been taken into consideration the fact that this was discussed probably among some of the members of the *šūrā* in Cordoba and, after the *consensus* of opinion, a reply to this query was issued, which could have taken weeks or months considering the distance between the two cities was, at least, four walking days.

In addition, the main question that arose when this extract was analysed was: if this work is composed after 1012, when the Taifa of Almeria was established, why does Ibn Rašīq send a letter to the alfaquis in Cordoba instead of communicating directly with other alfaquis in his own city or any of the other Taifa Kingdoms such as Granada, Murcia or Seville? I could only find two possible answers to this. Either the city of Cordoba was still part of the Caliphate and therefore the capital, which would sufficiently justify the need for writing a letter, as Cordoba was famous in the East and the West for being a metropolis of knowledge. My second guess pictured Ibn Rašīq as a student in Cordoba when Ibn Daḥḥūn and Ibn al-Šaqqāq were also Law students in the same city, which may have led to a lifetime fellowship between the three of them, and could justify our author trusting the judgement of these alfaquis more than anybody else's.

Whichever the case, I believe the theory of the *Kitāb al-Nafaqāt* being a late Caliphate composition is strong enough to stand on its own or, at least, to be highly considered as a possibility.

The second idea I would like to highlight is the undeniable uniqueness of the *Kitāb al-Nafaqāt*. It has been mentioned on multiple occasions along this study the lack of other *fiqh* manuscripts or editions on the same subject, in addition to the lack of any other compendiums as complete as this one is. Not only in regard to the writing style and the trail of thought that had been transmitted from one generation to the next one, but also in the richness of its vocabulary, containing priceless information about dress and local costumes; Andalusian diet and all available fruits, vegetables and dressings; houseware and other elements that were mandatory for the husband to provide regardless of the country of origin; and the main exchange value and local currencies.

Overall, I have come across hundreds of textiles and fabrics, some of them commonly used by the lower classes, such as wool and cotton, whilst reserving the use of silk, brocades and linen to the upper spheres. Along these items, there are several types of veils, some used only by women, such as *wiqāya* and *jimār*, some considered unisex, to name *sāy* and *rā'īta*, as

well as coats and overcoats. I have also discovered some items had a precise name if they were dyed in a specific colour – see the differences between *sāy* and *ṭaylasān* – and that some others had a particular length or, otherwise, their denomination would change – *izār* and *milḥafa*.

Sadly, as a work of *fiqh*, the author does not give any instructions or includes any details of the preferred items among the Andalusian population, nevertheless, it does provide us with some information in regards to the weights and measurements and which items are to be paid in a particular currency, for example the *qafīz* in Cordoba was used instead of the *mudd* and the standard allowance for women was one and one quarter of *qafīz* per month. Neither does he give any details regarding dowry and payments, or the content of the trousseaus as these were most likely taken as case-by-case situations and impossible to summarise in one chapter.

A third and particularly important aspect is the motive: what led Ibn Rašīq to write the *Kitāb al-Nafaqāt* and why did he do it? First, I had considered this to be a manual for Law students and judges to consult when needed, as the scenarios displayed along the pages are mostly related to the pension payment – or in better words – lack of. Hence the urge of providing some examples for the resolutions to be in line with others presented previously but, obviously, these circumstances were for sure not new to the local authorities, nor the students. Therefore, I have considered this book to have been written in the rise of defaulters towards both, *nafaqa* and dowry payments, especially if we estimate this to have been produced when the Caliphate of Cordoba was immersed in its deepest political crisis. This could have also led the author to write his second work, *Kitāb taljīs al-qawl fī l-akyāl wa-l-awzān wa-l-nuṣub al-ša'riyya* and the brief introduction *Muqaddimat Ibn Rašīq fī l-maqādīr* both connected and addressing each aspect of measurements, weights and legal exchange rates, which seemed to be necessary not only to him but also, three centuries later, to Ibn Bāq.

Furthermore, it is paramount to remember the Law is, and was, at the service of rulers and, subsequently, must reflect whatever changes affect the local population, never to be considered an isolated and abstract institution. With this in mind, it is also crucial to understand its mere existence aims to facilitate and resolve any issues occurring to any individual, independently of their wealth and social status. As a result, the *Kitāb al-Nafaqāt* will always consider, for example, the income of the husband before determining the allowance he must pay his wife, and will study each case with its particular background and circumstances, being slightly flexible when permitted, and listen to all parties involved in any

of the possible scenarios given.

After mentioning who, what, where, why and to whom, it is mandatory now to focus on “for what” reason. Who is the main subject of study in the *Kitāb al-Nafaqāt* and to what extent and why is it important or relevant to have translated it? The answer to the former question is simple: marginalised groups. As explained on the previous paragraph, this Family Law compendium is written to serve the people of Almeria. More specifically, to help those in need of protection, such as women, children, slaves, the elderly and other living creatures, in this particular order. But how does it actually protect them? To begin with, each of the forty four chapters which form Ibn Rašīq's work will provide a solution to a situation considered unfair to any of the parties involved in it. For women, the resolution will come mostly as a divorce – in all its legal formulas and possibilities –; for children it will be provided by their legal guardians or by those who have their custody and, ultimately, to the State, understanding this as the qadi or legal authorities; for the elderly, their descendants must provide and protect them whenever possible. Slaves can also report being treated unfairly or abused and, finally, other living creatures – mainly pack animals – have the right to rest and not to carry a burden heavier than what the Law dictates.

When I first approached the Arabic text I was gladly surprised to decipher its content; moreover, I found it was a perfect example of what today can be considered Gender Studies or Women's Studies after seeing the power women were able to hold in the Middle Ages. To begin with, the bare idea and concept of divorce – unthinkable in a Christian environment, least of all in Spain up until relatively recently, in general terms – and the option of self-divorce if she was being harmed in any way, not being taken care of or if the husband was to take a second wife or concubine – among these we shall include the absence or delay on her stipend or her dowry payment – are incredibly *avant-garde* in the Eighth century. Both, husband and wife had responsibilities to fulfil. He, as the main provider for his family and sexual partner, and she as the person in charge of the house and the children, as well as a sexual companion. Failure to comply with any of the above could undoubtedly result in a formal complaint before the qadi who will then announce his resolution to the conflict.

Women were able to request their marriages be voided on the basis of any physical defects found on their husbands – and vice-versa –, them being unable to have intercourse or to consummate the marriage union, any physical or psychological harm caused – both intentional and unintentional –, missing payments as part of their pension or dowry or if he was unable to provide food and clothing for her and, above all, if the husband had breached

the marriage contract at any point in their lives together. The latter including statements such as a restriction on taking any concubines or second wives, long absences and forced departure from their region, among many others. Despite the main sources in Mālikī Law expressing their opinions against the aforementioned clauses, the practise and the local tradition remained, and often women were given permission to self-divorce themselves or to ransom themselves from the marriage. Although this allowed them to return to their family homes, at the same time it involved an economical fee that was, in the majority of cases, to renounce to the deferred payment of their dowry, also known as *kāli*'. This measure was, up to a certain extent, useful for some husbands who were unable to afford the payment or who never thought of actually actioning it. In these situations, the Law remains vigilant and pays special attention to the reasons that led to a self-divorce. If the judge suspects the husband is only harassing his wife in the aim of provoking the separation, this will not be granted. Needless to say, if it is the man who repudiates the wife and the marriage has been consummated, the full marriage portion is due under non-negotiable terms to the *divorcée*.

On the other hand, men needed no further evidence once they had decided the marriage was over. The only sanction imposed would be, as we have seen, the payment of the deferred marriage portion but, otherwise, this was a unilateral decision not to be approved or discussed before the judge.

Our second group are children and their wellbeing. As we have seen with women and their rights, children do have their own rights in Islamic Law and are to be protected by their parents up to a certain age: for girls this will be until they are married and have had intercourse with their husbands, and for boys until they have reached puberty. Up until this point they are protected by their mothers, who are in charge of their custody and who will be preferred to raise them in the event of a divorce until – or if – they remarry, as we have already seen in the juridical study. Children are also to be fed by their mothers or wet nurses and need to be given a smaller pension to afford food and clothing that will gradually increase as they grow. They are to be provided with an education and a place to live in. Moreover, if they belong to a wealthy family, they are allowed to have their own servants. In the event of both parents being deceased, a designated tutor is to take care of them until they have reached puberty, or have married, and a legal guardian will act as a trustee, and when the minors are of age, will transfer whichever goods he has kept to their own safe keep. This legal guardian can be reported if any of the child's relatives suspects he is squandering his ward and can also be taken before the judge and replaced if he considers the guardian is no longer a suitable candidate as a trustee.

The third block is formed by slaves. These are to be provided with their own pension, including food and clothing, and can report to the qadi any mistreatment they receive, including malnourishment. Despite their position as slaves, they are allowed to marry any woman of any status – free or slave – as long as she is not their owner, and create a family of their own, to which the patron cannot oppose or forbid. Furthermore, Islam recommends a slave to be freed by their master when he or she is on his death bed, something to which the heirs cannot reverse, or to be freed as atonement of the many different sins a man or woman could commit. A slave can also buy his or her freedom via a manumission contract and will then become a “client” – *mawlà* – for life to their former owner. Lastly, the punishment a slave will receive for any blood crime (*diya*) will be equal to half of that of a free person, as they are never considered to be in full ownership of their mistakes or crimes, similar to what would apply to free minors.

The Law also aims to protect the elder members of the family for which their descendants are to provide a pension suitable to their own income and applicable to all – men and women – equally and, ultimately, if their children are unable to support them financially, the *umma* will.

Last but not least, a man who owns animals – mainly pack animals – must provide food and water for them and ensure they are not overloaded nor overworked.

Nevertheless, if a husband can only provide *nafaqa* to one individual, this is to be his wife, as she is the only one for whom this payment is mandatory. If he cannot maintain his slaves or his animals, he is to sell them for a fair price – and not lower than the market would recommend for them – and if he cannot take care of his parents, he will be for them as if he never existed as an economic resource.

One last question that emerged when the translation was completed was: why, if Islam accepts polygamy, is it mostly omitted throughout the chapters and it is only mentioned briefly in a few pages? Although this practise is not new in al-Andalus nor the rest of the Islamic territories, my main hypothesis considers Almeria's society in the Eleventh century to be mainly monogamous, which will easily explain why Ibn Rašīq decided not to delve into this particular matter and reserved the contents of his manuscript to other social issues more relevant to the current reality the city was living. A second idea, and in relation to the marriage contract that has been discussed previously on this epilogue, suggests women got used to including clauses in the contracts for their husbands not to marry a second wife under the possible threat of divorce looming over them and subsequently, the concept of family

changed. Back to our juridical study, we must remember a second wife would imply a second residency the husband had to pay for, and she is to have and be given the exact same items the first spouse has, to prevent one or the other complaining before the judge and pointing out this or the other woman are the husband's favourite. Hence, if we consider the cost of a second house – with all necessary items such as bedding and houseware – plus the weekly or monthly allowance, plus clothing that is to be renewed every year – with some exceptions such as winter clothes – and of the same quality for both wives, plus food – only to name a few – having a second wife could be extremely expensive and not an option for the lower or middle class man, therefore if Ibn Rašīq's ultimate intention with the *Kitāb al-Nafaqāt* was to provide guidance towards daily related issues, including one or more extensive chapters about polygamous husbands was not relevant within the economic and social context he depicts, that being said, if men were unable to guarantee *nafaqa* or dowry to one woman, as we see in the book throughout, nor they could possibly consider taking a second, third or fourth wife.

To conclude this epilogue, and summarising all the ideas exposed in it, we can clearly state the *Kitāb al-Nafaqāt* is a unique composition of *fiqh* which focuses on Islamic Family Law up to the 11th century al-Andalus. The contents of the forty four chapters are to be divided into different groups of recipients of the pensions, among which the most important are those in relation to the wife and her rights and obligations within the marriage, and the legal consequences at the end of it. A second block revolves around children and their rights, and a third one can be considered miscellaneous and includes any other aspect developed in the study, such as slaves, elderly family members, pious donations, social behaviours, ...

This manual was highly regarded by other Law experts and left its mark in later Family Law compositions in the Nasrid period such as Ibn Bāq's *Kitāb Zahrat al-rawḍ fī tajlīs taqdīr al-farḍ* and Abū 'Amr b. Manzūr al-Qaysī al-Garnāṭī's *Maqāla fī farḍ al-nafaqāt li-l-zawāyāt al-muṭallaqāt*. It is without a doubt these two were only some of the works that used the *Kitāb al-Nafaqāt* as a source of reliable information however, and regrettably, any other juridical manuscripts that would support this theory and create a continuum of Family Law manuals have been lost after these many centuries, some of them probably burnt after the Christians conquered Granada in 1492.

The prose throughout the pages is precise and concise, leaving no room for the author's personal vision or opinion on a certain topic. As a legal composition, its intention does not lie in being a literary work but to provide accurate information to the reader as a guide towards the many different situations a judge or alfaqui could face on a daily basis.

Lastly, this can be considered a pioneer work on Gender and Women's Studies, not to mention marginalised groups, who find their space among the chapters and to whom Ibn Rašīq provides with a voice some other Mālikī works silence or simply omit.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

- ABŪ 'AMR B. MANẒŪR AL-QAYSĪ AL-GARNĀṬĪ. *Maqāla fī farḍ al-naḥaḳāt li-l-zawāyat al-muṭallaḳāt*. Edición y estudio de Ḥayā Qāra. Tánger: Dār al-Ḥadīṭ al-Katāniya, 2019.
- ABŪ DĀWUD. *Sunan Abū Dāwūd*. Riyad: Darussalam, 2008. 5 vols.
- ABŪ YŪSUF YA'QŪB. *Kitāb al-jarāy*. París: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1921. Traducción de E. Fagnan. *Le Livre de l'impôtancier*.
- AL-ALBĀNĪ. *Silsilat al-aḥādīṭ al-ḍa'īfa wa-l-mawḍū'a*. Riyad: Maktab al-Ma'ārif li-l-našir al-Tawzī'a, 2002. 7. vols.
- AL-BAYHAQĪ, Abū Bakr Aḥmad b. Ḥusayn Ibn 'Alī. *Sunan al-kubrā*. Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiyya, 2003. 10 vols. y 1 índice.
- AL-BUJĀRĪ. *Saḥīḥ al-Bujārī*. Riyad: Darussalam, 1997. 9 vols.
- AL-IDRĪSĪ. *Ṣiffa al-Magrib wa-arḍ al-Sūdān wa-Miṣr wa-l-Andalus, min Kitāb Nuzhat al-Muṣṭāq fī Ijtirāq al-Afāq*. R. Dozy y M.J. de Goeje (ed. y trad.) *Description de l'Afrique et de l'Espagne*. Leiden: Brill, 1866 [texto árabe 1864].
- AL-JAṢṢĀF, Abū-Bakr Aḥmad Ibn 'Umar. *Kitāb al-naḥaḳāt*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1984..
- AL-KULAYNĪ. *Al-Kāfi*. Teherán: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 2021. 6 vols.
- AL-MĀWARDĪ, Alī b. Muḥammad b. Ḥabīb. *Kitāb al-riḍā' wa-kitāb al-naḥaḳāt*. La Meca: Ŷāmi' Umm al-Qurā, 1984. 2 vols.
- AL-MŪṢALĪ, Abū Ya'lā. *Al-Musnad*. Beirut: Dār al-Qabula li-l-zaqāfa al-Islāmiyya, 1988. 6 vols.
- AL-NASĀ'Ī. *Sunan al-Nasā'ī*. Riyad: Darussalam, 2007. 5 vols.
- AL-ṬABARĀNĪ. *Al-Mu'aḳāḥ al-awsaṭ*. El Cairo: Dār al-Ḥaramayn, 1995. 10 vols.
- AL-TIRMIDĪ. *Ŷāmi' al-Tirmidī*. Riyad: Darussalam, 2007. 6 vols.
- AL-SANḤŪDĪ. *Taysir al-malik al-ḳalīl li-ḳam' al-ṣurūḥ wa-ḥawāṣī Jalīl fī l-fiqh al-Mālikī*. Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiyya, 2019. 6 vols.
- El Corán*. Cortés, J. (trad.). Barcelona: Herder, 2007.
- IBN ABĪ ṢĀYBA. *Muṣannaḳ*. Cairo: al-Fārūq al-ḥadīṭa li-l-ṭibā'a wa-l-našr, 2008. 13 vols. y 2 índices.
- IBN ABĪ ZAYD AL-QAYRAWĀNĪ, Abū Muḥammad 'Abd Allāh. *Risāla fī l-fiqh*. Traducción de Jesús Riosalido. Madrid: Trotta, 1993.
- . *Nawādir wa-l-ziyādāt 'alā mā fī l-Mudawwana min gayri-hā min al-amḥāt*. Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiyya, 2010. 12 vols. y 1 índice.
- IBN 'ĀSIM. *Tuḥfat al-ḥukkām fī nukat al-'uqūd wa-l-aḥkām*. Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiyya, 2000. 2 vols.
- IBN 'ABD AL-BARR. *Al-kāfi fī fiqh ahl Madīna al-Mālikī*. Riyad: Maktaba al-Riyād al-Ḥadīṭa, 1978. 2 vols.
- . *Al-Istī'āb fī ma'rifa al-aṣḥāb*. Beirut: Dār al-Ŷīl, 1992. 4 vols.
- IBN BAṢKUWĀL. *Kitāb al-ṣila fī tārij 'ulamā' al-Andalus*. Túnez: Dār al-Garb al-Islāmī, 2010. 2 vols.
- IBN BĀQ. *Kitāb zahrat al-rawḍ fī tajlīs taqdīr al-farḍ*. Edición y estudio de Rachid El Hour. Madrid: CSIC, 2003.
- IBN AL-FARADĪ. *Tārij ulama' al-Andalus*. Beirut: Dār al-Kutub al-Lubnānī, 1989. 2 vols. y 1 índice.
- IBN JALLIKĀN. *Wafayāt al-a'yān wa-anwā' abnā' al-zamān*. Beirut: Dār Ṣādir, 1979. 8 Vols.
- . *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*. Traducción de M. G. de Slane. París: Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1844. 4 Vols.

- LIROLA DELGADO, J. y PUERTA VÍLCHEZ, J. M. (coords.). *Enciclopedia de la cultura andalusí. Biblioteca de al-Andalus*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004-2012.
- MAÍLLO SALGADO, F. *Diccionario de derecho islámico*. Gijón: Trea, 2005.
- MILLIOT, L. *Introduction a l'étude du droit musulman*. París: Sirey, 1959.
- SANTILLANA, D. *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*. Roma: Istituto per l'Oriente, 1926. 2 vols.
- VIGUERA MOLINS, M. J. *Los reinos de taifas. Al-Andalus en el siglo XI. Historia Política*. En Jover Zamora, J. M. (dir.). *Historia de España Menéndez Pidal*. Madrid: Espasa Calpe, 1994. Vol. 8-1. pp. 29-129.
- WEHR, H. *A Dictionary of modern written Arabic*. Beirut: Librairie du Liban, 1980.

FUENTES SECUNDARIAS

- AINI, N. "Inter-Religious Marriage from Socio-Historical Islamic Perspectives". *Brigham Young University Law Review*, 669 (2008), pp. 669-705.
- AGUIRRE SÁBADA, F. J. "Notas acerca de la proyección de los "kutub al-watā'iq" en el estudio social y económico de al-Andalus" *MEAH*. Sección árabe-islam, 49 (2000), pp. 3-30.
- ALBARRACÍN, J. *Vestido y adorno de la mujer musulmana de Yebala*. Madrid: CSIC, 1964.
- ARCAS CAMPOY, M. "Teoría y práctica del *fiqh* en la Granada nazari: fuentes, estudios y algunas conclusiones". En Castillo Castillo (ed.) *Estudios Nazaríes. Al-Mudun*. Granada: Universidad, 1997. pp. 15-27.
- . "Tiempos y espacios de la mujer en el derecho islámico (Doctrina Málíkí)". En Calero Secall (ed). *Mujeres y Sociedad Islámica: Una Visión Plural*. Tenerife: Universidad de la Laguna, 2006. pp. 67-90.
- BEN CHENEB, M. "Du Mariage entre Musulmans et non-Musulmans" *Archives Marocaines*. Vol. XV. Fasc. 1. (1908-1909), pp. 55-79.
- BENKHEIRA, M. H. (ed.) *La famille en islam d'après les sources arabes*. París: Les Indes Savantes, 2013.
- CANO ÁVILA, P. "El jurista sevillano Ibn al-Makwī (s. X-XI)". *Philologia Hispalensis*, 7 (1992). pp. 123-40.
- CASTRO GUIASOLA, F. *El esplendor de Almería en el siglo XI*. [Edición Facsímil del original de 1930]. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2003.
- CHALMETA, P. "El matrimonio según el *Kitāb al-Watā'iq* de Ibn al-'Aṭṭār (s. X). Análisis y observaciones" en *Anaquel de Estudios Árabes* 6 (1995), pp. 29-70.
- DAGA PORTILLO, R. "Los *nawāzil* y géneros relacionados en la literatura jurídica: fetuas y *masā'il*". *MEAH*. Sección Árabe-Islam, 40-41 (1991-1992), pp. 79-85.
- DE CASTRO GARCÍA, S. "Matrimonios interreligiosos y pensiones (*nafaqāt*) en el derecho islámico. Su reflejo en el *Kitāb al-Nafaqāt* del andalusí Ibn Rašīq (s. XI)". En Cabrera Espinosa, M. y López Cordero, J. A. (eds.). *VII Congreso Virtual sobre Historia de las Mujeres (15 al 31 de octubre de 2015) Comunicaciones*. Jaén: Asociación de Amigos del Archivo Histórico Diocesano de Jaén, 2015, pp. 95-112.
- . "De nodrizas y niños lactantes: derechos y deberes recogidos en el *Kitāb al-Nafaqāt* del andalusí Ibn Rašīq" *eHumanista/ IVITRA*, 18 (2020), pp. 5-24.
- . "El *Kitāb al-Nafaqāt* del andalusí Ibn Rašīq (s. XI): una compilación sobre las pensiones en al-Andalus" *eHumanista/ IVITRA*, 9 (2016), pp. 237-53.
- DE LA PUENTE, C. "Juridical Sources for the study of Women's limitations of the female's capacity to act according to Mālīkī Law". En Marín, M y Deguilhem (eds.).

- Writing the Feminine: Women in Arab Sources*. Nueva York: I. B. Tauris, 2002, pp. 95-110.
- . “Slaves in al-Andalus through Mālikī wathā’iq works (4th–6th Centuries H / 10th–12th Centuries CE)” *Annales Islamologiques*, 42 (2008), pp. 187-212.
- . “Límites legales del concubinato: normas y tabúes en la esclavitud sexual según la Bidāya de Ibn Rušd” *Al-Qanṭara*, 24:2 (2007), pp. 409-33.
- DÍEZ JORGE, E. (ed.). *Sentir la casa. Emociones y cultura material en los siglos XV y XVI*. Gijón: Trea, 2022.
- DUTTON, Y. *The Origins of Islamic Law. The Qur’an, the Muwaṭṭa’ and Madinan ‘Amal*. Nueva Delhi: Lawman, 2000.
- GARCÍA BAENA, A. *La alimentación en al-Andalus: cereales y aceite*. Málaga: Sarriá, 2008.
- EL HOUR, R. *La administración judicial del levante andalusí en época almorávide: jueces y élites en localidades fronterizas*. Rabat: Association de la Recherche Historique et Sociales Ksar El Kebir, 2016.
- . “Algunas reflexiones sobre la custodia en la escuela Mālikī”. *MEAH. Sección árabe-islam*. 53 (2004), pp. 143-53.
- . “La indumentaria de las mujeres andalusíes a través del *Kitāb zahrat al-rawḍ fī tajlīs taqdīr al-farḍ* de Ibn Bāq”. En Marín, M. (ed.) *Tejer y vestir: de la Antigüedad al Islam. Estudios árabes e islámicos: Monografías*, 1 (2001), pp. 95-108.
- . “La Almería Nazarí en el *Kitāb zahrat al-rawḍ fī tajlīs taqdīr al-farḍ* de Ibn Bāq (s. XIV)” *Memoria. Seminarios de Filología e Historia CSIC* (2003), pp. 161-78.
- GARCÍA SÁNCHEZ, E. “La alimentación popular urbana en al-Andalus”. *Arqueología Medieval*, 4 (1996), pp. 219-35.
- . “La alimentación en la Andalucía islámica. Estudio histórico y bromatológico. I: Cereales y leguminosas”. *Andalucía Islámica. Textos y Estudios*, II-III (1983). pp. 139-78.
- KALFON STILLMAN, Y. *Arab Dress from the Dawn of Islam to Modern Times. A Short Story*. Leiden: Brill, 2003.
- LAPIDUS, Ira. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: University Press, 2009.
- LIROLA DELGADO, J. *Almería andalusí y su territorio. Textos geográficos*. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2005.
- MATÍNEZ ANTUÑA, M. “Ordenanza de un cadí granadino para los habitantes del valle de Lecrín”. *Anuario de Historia del Derecho Español*, X (1933), pp. 116-37.
- MARTOS QUESADA, J. *El mundo jurídico en al-Andalus*. Madrid: Delta, 2005.
- MASUD, M. “A History of Islamic Law in Spain: an Overview”. En Wright, E. (ed.). *Islamic Studies*, vol. 30, no. 1-2, 1991, pp. 7-35.
- MESA, E. *El lenguaje de la indumentaria. Tejidos y vestiduras en el Kitāb al-Agānī de Abū l-Farāy al-Isfahānī*. Madrid: CSIC, 2008.
- M’HIR EL KOUBAA, Y. “Un conflicto matrimonial en la Granada del siglo XV: resolución jurídica de un caso de incontinencia urinaria de una mujer musulmana” en Cabrera Espinosa, M. (Ed.). *IX Congreso Virtual sobre Historia de las Mujeres (15 al 31 de octubre de 2017)*. Asociación de Amigos del Archivo Histórico Diocesano de Jaén, 2017, pp. 175-92.
- MOLINA LÓPEZ, E. “Almería en la etapa Naṣrī (siglos XIII al XV): Estado de la cuestión, balance y perspectivas”. *Almería entre culturas: (siglos XIII-XVI)*, 1 (1990), pp. 15-68.
- NAVARRO PALAZÓN, J. *Una casa islámica en Murcia. Estudio de su ajuar (siglo XIII)*. Murcia: Centro de Estudios Arqueológicos Ibn Arabi, 1991.
- . (ed.). *Casas y palacios en al-Andalus. Siglos XII-XIII*. Madrid: Lunberg, 1995.

- ORIHUELA, A. “La casa andalusí: un recorrido a través de su evolución”. *Artigrama*, 22 (2007), pp. 299-335.
- OUSLEY, W. *Travels in various countries of the East, more particularly Persia*. London: Rodwell & Martin, 1819. 3 vols.
- PARTEARROYO LACABA, C. “Estudio histórico artístico de los tejidos de al-Andalus y afines” *Bienes Culturales. Revista del Instituto del Patrimonio Histórico Español*, 5 (2005), pp. 37-74.
- PELÁEZ PORTALES, D. *La administración de justicia en la España musulmana*. Córdoba: El Almendro, 1999.
- PELÁEZ ROVIRA, A. “Viajes de los formularios notariales en al-Andalus”. En Ammadi, M. (ed.). *Tercera Primavera de Manuscrito Andalusí. Viajes y viajeros*. Rabat: Editorial Bouregreg, 2011, pp. 27-48.
- PERREIMOND, V. *De la protection juridique des incapables en droit musulman. Étude de droit comparé*. París: Henri Jouve, 1903.
- RAPOPORT, Y. *Marriage, money and divorce in Medieval Islamic Society*. Cambridge: University Press. 2005.
- RISPLE-CHAIM, V. *Disability in Islamic Law*. Haifa: Springer, 2007.
- RODRÍGUEZ GÓMEZ, M. D. “Entre sedas y esparto: la posición social de las familias andalusíes del siglo XV a través de sus ajuares”. En Serrano-Niza, D. (ed.). *Vestir la casa: objetos y emociones en el hogar andalusí y morisco*. Madrid: CSIC, 2019, pp. 103-26.
- . “Ajuares dotales en casas nazaries aristocráticas: los casos de la nieta del šayj al-guzāt ‘Uṭmān b. Abī l-‘Ulā y de Cetti Meriem Venegas”. En Díez Jorge, M. E. (ed.). *De puertas para adentro: la casa en los siglos XV y XVI*. Granada: Comares, 2019, pp. 317-39.
- . “Desavenencias conyugales en el cambio de una época: las escrituras de Qāsim y Umm al-Faṭḥ”. En Díez Jorge, M. E. (ed.). *Sentir la casa. Emociones y cultura material en los siglos XV y XVI*. Gijón: Trea, 2022, pp. 221-52.
- SÁNCHEZ MARTÍNEZ, M. “La Cora de Ilbīra (Granada y Almería) en los siglos X y XI según al-‘Uḍrī (1003-1085)”. *Cuadernos de Historia del Islam*, 7 (1976), pp. 5-78.
- SERRANO NIZA, D. “Affaires des femmes: Trousseau et vêtement féminin en al-Andalus”. En Fiammeetta, E. (ed.). *Andalouse et Sicile: deux méthodes de recherche historique*. Palermo: Eurografica (2006), pp. 49-64.
- . “Para una nomenclatura acerca de la indumentaria islámica en al-Andalus” en Agius y Netton (eds.). *International Medieval Research. Across the Mediterranean Frontiers. Trade, Politics and Religion, 650-1450*. Bélgica: Brepols, 1997, pp. 333-45.
- . “Los vestidos según la ley islámica: la seda”. *Boletín de la Sociedad Española de Orientalistas*, 29 (1993), pp. 159-63.
- . “Textiles para el sueño. Ropa y ajuar morisco para hacer una cama”. En Serrano-Niza y Díez Jorge (eds.). *Vestir la casa: objetos y emociones en el hogar andalusí y morisco*. Madrid: CSIC, 2019. pp. 127-58.
- . “Una habitación con telas. El mobiliario textil de origen andalusí en una casa morisca”. En Díez Jorge (ed.). *De puertas para adentro. La casa en los siglos XV-XVI*. Granada: Comares, 2019. pp. 365-94.
- SPECTORSKY, S. *Women in Classical Islamic Law*. Leiden: Brill, 2010.
- TORRES BALBÁS, L. “Almería islámica”. *Al-Andalus*, 22 (1957), pp. 411-53.
- TUCKER, J. *Women, Family, and Gender in Islamic Law*. Cambridge: University Press, 2008.

- VALLVÉ, J. “Notas de Metrología Hispano-Árabe III. Pesos y monedas”. *Al-Qanṭara* 5. 1-2 (1984), pp. 147-168.
- VELÁZQUEZ BASANTA, F. “Abū ‘Umar Ibn Rašīq al-Taglibī” en *BA*, 4 (2006), pp. 456-9.
- VIDAL-CASTRO, F. “El tratamiento de la infancia y los derechos del niño en el sistema legal de al-Andalus y el derecho mālikī”. *Anaquel de Estudios Árabes*, 27, (2016), pp. 201-38.
- ZOMENO, A. *Dote y matrimonio en al-Andalus y el norte de África. Estudio sobre la jurisprudencia islámica medieval*. Madrid: CSIC, 2000.
- . “En los límites de la juventud. Niñez, pubertad y madurez en el derecho islámico medieval”. *Mélanges de la Casa de Velázquez. Jóvenes en la Historia*. 34:1 (2004), pp. 85-98.
- . “Transferencias matrimoniales en el Occidente islámico medieval: las joyas como regalo de boda” *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 51:2 (1996), pp. 79-96.
- . “The Islamic Marriage contract in al-Andalus (10th-16th centuries)” en Quraishi y Vogel (eds.). *The Islamic Marriage Contract. Case Studies in Islamic Family Law*. Cambridge: Harvard University Press, 2008, pp. 136-55.
- “Matrimonio, familia e infancia en el derecho islámico medieval” *AWRAQ* 20 (2022), pp. 145-52.
- . “Donaciones matrimoniales y transmisión de propiedades inmuebles: estudio del contenido de la *siyāqa* y la *niḥla* en al-Andalus”. En Cressier, Fierro y Van Stäevel (eds.). *L’urbanisme dans l’Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques*. Madrid: Casa de Velázquez-CSIC, 2000. pp. 75-99.
- . “Sobre el matrimonio en al-Andalus y el norte de África”. En: García Sanjuán (coord.) *Saber y sociedad en Al-Andalus: IV-V Jornadas de Cultura Islámica, Almonaster la Real (Huelva)*, 2006. pp. 257-83.

ANEXOS

ANEXO 1:
GLOSARIO DE TÉRMINOS JURÍDICOS Y DE
INDUMENTARIA

GLOSARIO DE TÉRMINOS JURÍDICOS

,

ābiq: esclavo huido; mercancía

a'ayn: pagar al contado

aḍana: permitir, autorizar

adda'ā: reclamar como suyo (+ 'alā)

ahl: esposa y/o núcleo familiar

akḍaba (v): mentir; en voz pasiva: acusar falsamente

arš: indemnización; castigo por heridas o lesiones que se determina en relación al precio de sangre pagado por el homicidio no intencionado

aṣl: naturaleza de la transacción; fundamento, principio de derecho

atlaf: deteriorar

ayāmā: concubina

aḡal: plazo

aym: viudo o no casado. Virgen o viudo que no tiene pareja o no se ha casado o aquel a quien se le ha abandonado tras consumir el matrimonio

aḡr: salario, remuneración, asignación

awṣā: disponer en el testamento

ibṭāl: disolución, anulación

idd'ā: reclamar

idn: permiso, aprobación, licencia

iḥḍād: periodo de luto de la mujer en el que ella renuncia a llevar joyas, perfumes, kohl y ropas que sean vistosas. Este periodo es de cuatro meses y diez días. Si fuera otro familiar el que muriera, ella podría estar de luto durante tres días

iḥtilām: poluciones nocturnas, símbolo de que el menor ha alcanzado la pubertad

ijdām: comodato de servicio de un esclavo

ijtilāf: discrepancia

ilā': juramento de continencia sexual del marido. Periodo de abstinencia

iṣāf: equidad

iqrār: reconocimiento; confesión judicial o extrajudicial

istibrā': plazo legal durante el cual la esclava no puede mantener relaciones sexuales con su nuevo dueño para así evitar un posible *confusio sanguinis* en caso de quedarse

encinta

istiḥsān = **istiḥbāb**: aprobación; conveniencia; considerado por bueno

iṣḥād: atestado; certificado judicial

iḥtiḥād: esfuerzo de reflexión personal; esfuerzo; aplicación; asiduidad

umm al-walad: condición especial de semi-libertad adquirida por la mujer esclava que alumbró un hijo de su amo. La descendencia nace libre y ella será liberada a la muerte de su señor

B

bā'in^{an}: definitivo, irrevocable

bālig: púber

bārā: repudiar a una mujer, = *talaqa*

barīd: distancia de doce millas entre dos puntos

bāṭil^{an}: sin coste; en vano, en vacío. Nulo

bāṭin: interno

batta: definitivo

bayyina: prueba

T

tabariyya: venta con cláusula de inmunidad que consiste en la cesión contractual de un bien de cuyos vicios previamente declarados el vendedor no responde y con los que el comprador está conforme. Venta sin garantías

tabayyana (v): ser evidente

tafrīt: negligencia; abandono. Se emplea este término cuando el depositario no tiene cuidado del objeto bajo su custodia o no lo cuida lo suficientemente bien, en cuyo caso habría de pagar los desperfectos ocasionados al dueño. No ocurriría lo mismo si por causas del azar el objeto se dañara o perdiera

tajyīr: divorcio optativo ejercido por la esposa para separarse del marido cuando le plazca

takaffaf: pedir limosna

talwwum: retrasos continuados (en el pago de algo)

tamlīk: capacidad de la mujer para repudiarse a sí misma

taqwīm: evaluación

tarikā = **tirka**: legado

tarīka: solterona; mujer que ha sobrepasado la edad del matrimonio y aún no se ha casado

tasarrara (v): tomar concubinas

taslīm: entrega de una propiedad tras una transmisión – por lo general – de un bien inmueble

tawqīf: acto de notificar; notificación – tras haberse presentado una demanda ante el cadí; tasación pericial; institución de un habiz. En relación a la *nafaqa*, *ḥāla al-tawqīf* viene a decir que ésta se encuentra interrumpida

tusabī': pasar siete días con alguien. En concreto, cuando el esposo se casa con una mujer virgen pasa las primeras siete noches con ella en lugar de dividir las entre el resto de sus mujeres

T

tayyib: no virgen, repudiada; mujer que ha abandonado a su marido tras el primer coito; soltera que ha sido desvirgada

Ŷ

ŷā'iz: permitido, válido, sin objeción

ŷabr: coacción matrimonial por la que el padre o tutor de la mujer casa a esta sin su consentimiento

ŷāma'a (v): yacer, copular

ŷanīn: feto

ŷāriya: joven; esclava joven

ŷihāz: útiles para la casa; ajuar; lo comprado con el *naqd*, aunque se supone que una parte de estos enseres vienen de las propiedades del padre de la novia

ŷimā': coito

ŷu'l: retribución; paga; precio convenido

H

ḥāḍa (v): tener el periodo; cohabitar con una mujer cuando está menstruando

ḥā'id: menstruar

ḥaḍāna: derecho de custodia sobre el hijo
ḥaḍīna: titular de la custodia, hasta cierta edad esta le corresponde a la madre
ḥāḍir: persona presente (contrario de *gā'ib*)
ḥā'iz: poseedor, dueño
ḥāla: estado, condición
ḥamāla = **himāla**: garantía; fianza; aval. El fiador asume la obligación del deudor sin cancelar la deuda. El aval, en ese caso, responde de la totalidad del débito
ḥamīl: fiador, garante, depositario
ḥanīta (v) (+ *fī*): perjurar; faltar a un juramento
ḥisba: resignación piadosa, paciencia, sumisión
ḥāṣṣ: asignar una porción, una parte, una cuota
ḥawz: posesión de manera efectiva de la cosa
ḥayn: pérdida; ruina
ḥaŷŷ: peregrinación canónica del islam, conformando uno de sus pilares
ḥill: ser lícito, permitido; pagar una deuda
ḥirz = **ḥarāza**: cosas en custodia; depósito en el interior de una casa
ḥiŷāma: sangría (med.)
ḥiŷr: algo ilícito, prohibido. Incluye la prohibición del matrimonio por lazos de sangre o parentesco
ḥuŷŷa: prueba, prueba documental, documento probatorio

J

jabīr: perito; tasador
jalwa: permanencia a solas de los esposos, presunción de cohabitación
jarāŷ: impuesto territorial. Post. Obligación de los *ḍimmīs* por el usufructo de sus tierras. Este impuesto oscilaba entre un 20 y un 50% del producto previsto
jāriŷ: hacer un acuerdo entre el esclavo y el dueño por el que el primero acuerda pagar cierta cantidad de un impuesto – *jarāŷ* – cada mes; esclavo con capacidad para trabajar libremente a cambio del pago de una determinada tasa
jatn: nuevo esposo; algo que está incompleto
jitān: circuncisión
jiyār: opción; derecho de rescisión
jiyāṭa: acción de dejar algo en depósito

juġ': repudio por compensación establecido por la mujer que se rescata de su matrimonio

D

dajala: yacer con (+ 'alà)

dayn: deuda

D

ḍimma: responsabilidad; (+ *fī*: tener deudas); patrimonio del deudor

R

rabb: dueño; propietario

raḍà = riḍ^{an}: dar consentimiento

raḍā' = riḍā': lactancia

radd: revocación; devolución

rahn: prenda, cosa dada en prenda

rāhin: prendador o deudor prendario. Aquel que da la cosa en prenda

raqaba: esclavo

raqiba: cosa a cargo

ratqā': mujer a quien no se la puede penetrar vaginalmente

raŷ'a: repudio revocable. Primer o segundo repudio

riḥm: consanguíneo

ruŷū': retirada, revocación, retractación

Z

zānī: adúltero

zawāl: desaparición; fin, terminación

S

sā'il: aquellos que iban a la corte para pedir el favor del califa o sultán; mendigo

sarīriyya = sariyya (s)/ sirārī (p): esclava concubina

samā': testimonio oral (+ 'alà)

sibā'a (v): cohabitar con una mujer

siyāqa: donación que el marido entrega de manera directa a la mujer tras la firma del contrato. Ésta puede conservarse como propiedad de la mujer en el seno de su familia.

Generalmente contiene bienes inmuebles como terrenos, casas o alquerías

Š

šarid: fugitivo; vagabundo; extraviado

šarṭ: cláusula en un contrato

šubha: semejanza, ambigüedad

šuf'a: derecho de preferencia; derecho de retracto; derecho preferente de compra

šūra = šuwār: aquello que el padre añade a modo de donación como puedan ser adornos o mobiliario. Ajuar.

Ş

şāba (v): yacer, cohabitar

şabī: menor de edad

şadāq = şidāq: dote. Acidaque

şadāq al-miṭl: dote de paridad

şafqa: apretón de manos para cerrar una compraventa

şannā': trabajador, aquel que hace un trabajo y recibe un dinero por ello

şawāb: apropiado, correcto

şifa: testimonio basado en la descripción

şihḥa: legítimo; legal; válido

şulḥ: acuerdo amistoso de las partes resultante de la mutua cesión parcial de ambos transigentes

D

dāla: perdido; animal extraviado

damān: responsabilidad civil. Garantía

damān ar-rahn: responsabilidad por la pérdida de una prenda en posesión del garante
(*dāmin*)

ḍāmin: responsable, garante
ḍamm: derecho preferente de compra en la venta
ḍarar: daño, perjuicio
ḍaraba (v): dar (un plazo + *'aḡal*)
ḍay'a: finca de propiedad rural
ḍiyā': pérdida, extravío

Ṭ

ṭalaba (v): pedir, solicitar
ṭallaqa (v): repudiar, divorciar
ṭibā': aquello que es costumbre; algo natural

Z

zahara (v): ser evidente
zāhir: externo; evidente
zālim: injusto
zihār: juramento que consiste en comparar a la mujer con la espalda de la madre del marido. Mediante esto, el marido expresa su voluntad de ruptura matrimonial (repudio)
zi'r: nodriza
zulm: abuso; agravio

ʿ

ʿadam: ausencia total
ʿadim: pobre
ʿadl: parte, porción; retribución
ʿafāf: vida casta; leche que fluye abundantemente durante el periodo de lactancia
ʿaqār: bien inmueble
ʿāriyya: préstamo de uso (objetos no fungibles); comodato. En lo relativo a la dote, hay ocasiones en las que el padre reclama lo dado – joyas, bienes inmuebles – pretendiendo haberlo dado como comodato, en cuyo caso la mujer habría de devolverlo con el tiempo

- '**ayb**: defecto; vicio
- '**ayna**: recompra a la baja
- '**aÿz**: incapaz, débil
- '**ilāÿ**: tratamiento (para enfermedades)
- '**illa**: enfermedad; vicio; defecto; causa efectiva cuando un hecho produce otro como consecuencia legal
- '**irs**: novio/a
- '**işma**: derecho de disfrute; potestad marital, autoridad; cláusula de protección consentida por el esposo en el contrato de matrimonio que daría pie a que la mujer se divorciara de él de ser incumplida
- '**itq**: manumisión
- '**iyāl**: niños; familia a cargo
- '**iwaḍ** = **badal**: contrapartida; compensación que se da a cambio de una cosa
- '**udr**: excusa válida para la anulación de un contrato sobre todo cuando el objetivo del mismo se ve comprometido
- '**uhda**: garantía contra los defectos específicos de un esclavo o un animal
- '**umra**: peregrinación a la Meca en un mes distinto del del *ḥaÿÿ*. Esta no forma parte de los cinco pilares del islam pero se puede hacer con intención de visitar los lugares santos
- '**urs**: boda
- '**usr**: dificultad económica

G

- gā'ib**: ausente
- galla**: cosecha; usufructo; precio obtenido de la mano de obra
- garīm** = **gārim** (s)/ **guramā'** (p): deudor o acreedor
- gayba**: ausencia
- gayl(a)**: amamantar estando embarazada

F

- faḍl**: excedente; restante
- fahl**: adulto

falas: pobreza, indigencia

faqama = fāqama (v): cohabitar con una mujer

fāraqa (v): separarse

farḍ: asignación; decreto, premisa

fāriq = firāq: separación

farīḍa: deber, obligación

fasaja (v): anular un contrato

fāsīd: viciado, inválido

fasj: anulación de un lazo contractual como si nunca hubiera existido. Esta la piden los familiares de la mujer por vía judicial y es definitiva e irrevocable

fidā': rescate de un esclavo por daños que habría de pagar con su persona – *diyya* – o bien mediante una indemnización económica

fuqdān: ausencia

Q

qabḍ: aprehensión; acción física de la toma de la cosa; toma de posesión; dar poco o en cierta medida

qabūl = qubūl: aceptación del acreedor prendario

qaḍà (v): determinar, juzgar; (+ *li*): dictar sentencia favorable a alguien; (+ '*alà*): condenar o sentenciar en contra de alguien

qaḍiyya: sentencia, orden

qadr: valor; determinado, fijado

qawābil: matronas

qayyim: tutor testamentario, curador. En caso de necesidad el cadí se encarga de su designación

qāma: valor, cantidad; precio

qirār: residencia fija

K

kaffāra: expiación por un pecado o un crimen. Asociado a faltas de cierta gravedad

kāfil: persona que acoge a un niño sin familiares vivos conocidos y lo cría. Guardián legal

kafil: garante; responsable (+ *bi*: aval de algo)

kafl: garantía

kāli': parte de la dote en diferido. Tras el pago del *naqd*, se estipulaba un plazo para el pago del *kāli'*. En algunos casos esta cantidad no era entregada más que en caso de defunción o divorcio. De ahí que, en muchas ocasiones, si la mujer se repudiaba a sí misma – *jul'* – se asumía que perdía esa parte a modo de compensación económica hacia el marido

kayl: en su justa medida; de curso legal (refiriéndose a pesos, medidas y pagos)

kifāya: alimentar, cuidar de alguien en el sentido de proteger a esa persona

kirā': arrendamiento que tiene por objeto el disfrute de bienes inmuebles durante un tiempo determinado

L

ladad: morosidad (en el pago de una deuda)

lāzim: irrevocable, obligatorio

M

ma'āš: sustento

mabtūt: definitivo

madfa': recusación; recusación testimonial

mafqūd: perdido, desaparecido. Los malikíes consideran que la mujer puede volver a casarse tras que la ausencia sea de cuatro años, cuatro meses y diez días

mahr: dote

mālik: dueño; propietario

ma'mūn: persona de confianza

manbūd: expósito. = *laqīṭ*

manfa'a: utilidad, beneficio, provecho, disfrute

(al-) **marhūn bi-hi**: crédito garantizado por la prenda

marŷa': retornable

masīs: consumación efectiva del matrimonio

mašlahā: interés público o general. Fuente de derecho que denota permiso o prohibición en función del interés para la comunidad musulmana principalmente en asuntos no recogidos en el Corán o la sunna

mata': proporcionar aquello que es necesario

mata'a (v): regalo o compensación dada tras el divorcio

maṭala (v): acordar un retraso en el pago de una deuda

māt'a: morir dejando viuda a una mujer que disfruta de bienes

mawhūb: esclavo dado como regalo

mawlā: lazos de clientela formados entre un esclavo y el dueño que le ha liberado

maŷbūb: castrado (se dice de un hombre)

mayl: tener inclinación por – en referencia al hombre que tiene más de una esposa = *muyyal*

milk: propiedad

misās: cohabitación

mu'āyana: constatación ocular. Tras la presentación de una prueba oral en ocasiones se precisa la constatación ocular de los hechos por parte del o los testigos

mufliṣ: insolvente

muftadiyya: redimida; liberada (esclavos)

muḥābā[t] (f): preferencia, parcialidad; defensa

muḥabbas: esclavo instituido como habiz

muhmila: mujer sobre la que el *wālī* no ejerce el derecho de *ŷabr* sobre ella en las siguientes situaciones: por ser púber y haber sido desvirgada; habersele dado derecho a tomar posesión de sus bienes o patrimonio; haber estado casada al menos un año y haber sido repudiada; haber enviudado sin que se haya consumado el matrimonio

muḥārib: combatiente; soldado

muḥāsaba: pedir cuentas (a alguien)

mujtali'a = **mujtala'a**: divorciada por propia iniciativa. = *jul'*

mukātab(a): esclavo manumitido a plazos por un contrato de *kitāba* con su dueño.
Manumisión contractual

mulā'ana: repudiada acusada de adulterio

multaqaṭ: expósito; recogido de la calle. = *laqīt*

munqaṭa'a: de la mujer que está separada o divorciada; ser acogido por alguien; ocuparse de alguien

muqība = **mugība**: mujer que ha estado mucho tiempo ausente

murḍi': mujer que da el pecho

murtahin: acreedor prendario, aquel que recibe la prenda y ha de devolverla una vez que la deuda se haya saldado

mūṣā + *bi-hi*: legado; objeto de disposición testamentaria

mūṣà + *ilay-hi*: ejecutor testamentario; mandatario

mūṣà + *la-hu*: legatario, quien adquiere el legado, cuyo valor no puede sobrepasar el tercio de la herencia y quien, a su vez, tampoco puede ser heredero

muṣaddiq: creíble, fidedigno. Verificar; persona que da limosna

mu'sir: insolvente

mustahaqq(a): quien espera a ser liberado; esclavo requerido ante un juez por petición de otro, quien le reclama en base a la descripción física hallada en un registro. Este esclavo se encontraría en otra ciudad y tendría otro dueño quien lo adquirió desconociendo la existencia del primero y a quien se le habría ocultado (*kitmān*) esa información

mustahiqq: beneficiario de un legado o habiz

mut'a: matrimonio temporal; disfrute

muta'add: persona que toma posesión de las cosas de otro

muṭāraka: rescisión de una venta o una transacción

mutaṣarrif: tener libertad de movimiento

muta'yālla: mujer anciana con la que ningún hombre tiene interés en casarse o cortejar.

Esta mujer puede ser viuda o haber sido repudiada

mu'tīn (díp): donador; aquel que da el regalo (*'aṭiya*)

muṭallaqa: mujer divorciada, repudiada. Literalmente: alguien que está liberado de algo

muwālāt (s): contrato de clientela; continuidad

muzāra'a: contrato de sociedad agrícola con reparto del producto; aparcería

N

nafi: proscrito

naqd: primera parte del acadaque que el novio entrega a la familia de la mujer, normalmente en efectivo, para que ésta le compre el ajuar que aportará al matrimonio

na'ya'a (v): viajar para ganarse la vida con el sentido de buscar alimento

niḥla: entrega de bienes por parte del padre o un familiar

nikāḥ: coito, matrimonio

H

hālik (s)/ **hullāk** (p): pérdida económica

W

wadī'a: depósito, objeto de depósito; reventa con pérdida

wafā': acto por el que el deudor paga lo que le debe al acreedor; deudor que cancela su deuda

wakīl: mandatario; representante; procurador

walā': lazo de clientela

walī: tutor legal

waqa'a: marcar a fuego algo como propiedad; cohabitar con una mujer

wārit: heredero, sucesor

waṣī: tutor testamentario, albacea

waṣiyya: testamento

waṭā: yacer, cohabitar

waḡh: la esencia de la cosa

wilāya: tutela

GLOSARIO DE INDUMENTARIA

,

ibrīq: aguamanil, tetera, jarra

inā' (s)/ **'āniya**; **'awān^m** (p): jarrón

izār (s)/ **'uzur** (p): gran velo o manto de tela que las mujeres llevan en público de dos varas de ancho y tres de longitud

B

barkān: barragán grueso; camelote. Tejido fuerte e impermeable normalmente hecho de lana. Dozy señala que solía ser de color marrón oscuro y de unas seis varas de largo y dos de ancho

barma (s)/ **burm** (p): marmita de piedra

bayt al-firāš: habitación o estancia donde la mujer duerme; apartamento para las mujeres

bisāṭ (s)/ **busuṭ** (p): alfombra; esterilla de pequeñas dimensiones

T

tābūt (s) / **tawābīt** (p): baúl, cofre, arca; ataúd

tannūr: horno de pan; lámpara grande que normalmente se encuentra las mezquitas

Ŷ

ŷafn (s) / **ŷifān** (p): escudilla

ŷawrab: medias, calzas de mujer

ŷubba (s)/ **ŷubbāb** (p): aljuba. Túnica de tela de diversos materiales – algodón, lana, seda – larga hasta el puño en las mangas pero de longitud variable según la región y sus costumbres

Ḥ

ḥarīr: término empleado para designar cualquier tejido hecho de seda

ḥuliyy: adornos

ḥaṣīr (s)/ ḥuṣur (p): alfombrilla; estera

ḥaḡal (s) / ḥiḡāl (p) = **jaljal** (s) / **jalājil** (p): ajorcas. Pulseras principalmente de plata que se colocan en los pies. La palabra *jaljal* no aparece en el *Kitāb al Nafaqāt* pero el significado es el mismo que *ḥaḡal*. La raíz de la segunda variante denota algo que hace ruido, mientras que en la primera ésta hace referencia al baile y la parte del cuerpo en la que se coloca

ḥinnā': henna, alheña

J

jarfān = **jirfān**: oveja

jazz: tela en seda cruda

jiḡāb: tinte para el cuerpo

jimār = **mujammara**: velo de mujer que oculta la parte delantera del cuello, el mentón y la boca y que se ata en la parte de arriba de la cabeza. En algunas fuentes este velo también cubriría la parte de los ojos

juff (s)/ **juffān** (d): botines ya usados en la época del Profeta por los hombres en lugar de sandalias. Posteriormente su uso se extiende a las mujeres. Dependiendo de la zona geográfica y la época del año podían estar hechas de lana, algodón o piel y teñidas de varios colores. Estos botines nunca se usan en la casa y sólo se emplean para salir a la calle

jumra (s) / **jumr** (p): esterilla pequeña; esterilla para la oración

D

daqīq: harina

R

rā'it(a): tela de una sola pieza con la que las mujeres se envuelven similar al *'izār*

ridā': tela o manto en la que los hombres se envuelven y que usan a modo de abrigo. Ésta podía cubrirles la cabeza y la cara además del cuerpo. La longitud varía en función de la región y el uso

rumḥ: lanza

Z

zaŷāŷa (s) **zuŷāŷ** (coll): vaso, jarrón, botella

S

sabaniyya: lo que cubre la cabeza de la mujer, hecho de tela fina de lino. Normalmente se emplea para evitar que se salga el velo y para evitar que el pelo se llene de polvo o se enmarañe. En otras fuentes, *sabaniyya* también puede ser un tipo de cinturón

sāŷ (s)/ **siŷān** (p): pañuelo o velo de color negro o verde que se coloca sobre la cabeza y se deja caer por la espalda

saqaṭ: muebles de poco valor

sarāwīl: zaragüelles. Pantalones de lino o algodón que llegan hasta el tobillo

sarīr (s) / **asirra** (p): cama, lecho = **surīr** (s)/ **sarā'ir** (p)

sarŷ (s)/ **surūŷ** (p): silla de montar

sayf: espada

sikkīn (s)/ **sakākīn** (p): cuchillo

silāḥ (s)/ **asliḥa** (p): arma

sitr: velo

Š

šādīr (s) / **šawādīr** (p): sábana o cobertura gruesa que se coloca sobre el *firāš*; en otros contextos: una tela que se coloca a modo de jaima

šawra = **šūra** (s)/ **šawār** = **šuwār** (p): adornos

šiwār = **šawār** (s): utensilios, enseres de la casa

Ş

şawn: ropas de lujo que la mujer habría de devolver al marido en caso de repudio. Éstas están hechas para que ella las luzca delante de testigos y se consideran como préstamo de uso (*'āriyya*)

şibā': tinte; tintura

şūf: lana

T

ṭanbūr (s) / **ṭanābīr** (p): especie de ánfora de gran tamaño

ṭanŷara: marmita

ṭassa (s) / **ṭusūs**; **ṭasīs**; **ṭisās** (p): palangana; escudilla honda

ṭinfisa = **ṭanfisa** (s) / **ṭanāfis** (p. díp): alfombrilla hecha con hojas de palmera o juncos trenzados; alfombra densa

•

‘alām: tocado o trozo de tela con múltiples usos sobre todo en el Norte de África

‘aṭiyya: regalo

‘imāma (s) / **‘amā’im** (p): turbante o trozo de tela largo usado por los hombres desde la época preislámica. Durante el periodo mameluco, las mujeres comenzaron a usar este tipo de turbante. Las telas de las que estaban hecho podían ser desde algodón a seda, y los colores diversos según la época y el lugar. En al-Andalus esta prenda estaba reservada a los cadíes y juristas malikíes

‘iqd: collar; sartal

G

gazl: abrigo; hilo. Similar a *ridā’*

gilāla = **galāla**: sayo fino y ligero que llevaban las mujeres. Muy transparente, de longitud a media pierna y colores amarillentos

F

farw: de piel o forrado con piel

firāš: cama o aquello que se extiende en el suelo sobre lo que se duerme. Unido a la expresión *wada ‘at ‘alā firāš zawŷ-hā*: tener un hijo fruto del adulterio y pretender que es de su esposo

Q

qabā' (s)/ **aqbiya** (p): túnica normalmente hecha de satén vestida, según Dozy, por hombres y que en muchas ocasiones podía llevar brocados o estar forrada con piel de animal

qabba (s) / **qibāb** (p) = **kabba** (s) / **kibāb** (p): capa, vestidura. Parte de un traje que se coloca alrededor del cuello

qambāz: caftán

qarār: litera

qarqal (s)/ **qarāqil** (p): túnica de mujer sin mangas

qaṣ'a (s) / **qiṣā'** (p): escudilla de gran tamaño que alimenta a unas diez personas

qaṭa'a (v): **bastear** (telas y tejidos)

qaṭīfa (s) / **quṭuf** (p): colcha con flecos; colcha de hilo; alcatifa, alfombra

qibṭiyya (s) / **qabāṭī** (p): tela de lino fino, característica por ser ligera (*hafīf*)

qidr (s) / **qudūr** (p): marmita de cobre

qubba (s)/ **qibāb** (p): estancia abovedada

qumqum: vasija de cuello alto y estrecho; cazoleta de cobre en la que se añaden esencias calentada al fuego con función de ambientador

qunliyya: conejo

L

labad: lana

libās: ropa, vestido

lifāfa (s)/ **lafāyif** (p): toda aquella tela que sirve para envolver algo o el cuerpo con ella

liḥāf (s) / **luḥuf** (p): abrigo amplio de mujer; coberturas, colchas de algodón boatinadas; alifafe

M

mahd: cuna; cama; suelo

mar'izzà: lana de cabra de pelo fino

masa (s) / **masāt** (p): caftán

mazra'a: alquería

mi'zar (s) / **māzar** (p): toca de gasa o lino fino

mifraš: cobertura

mihmaz (s)/ **mahāmiz** (p): espuela

milḥafa: almalafa. En al-Andalus velo similar al *'izār*

miṭṭaq (s)/ **manāṭiq** (p): cinturón

miqna'a: alquinal, pañoleta

mirfaqa (s)/ **marāfiq** (p): cojín; almohada

mirḥād (s) / **marāḥīd** (p): letrina; lavabo

miḡmar (s) / **maḡāmir** (p): cazoleta

mi'zar (s)/ **māzir** (p): Almaizar. Cobertura, vestido, abrigo. Similar al *'itb* pero para mujer

mufaḍḍaḍ: bridas hechas de plata o un material plateado

mukḥula = **makḥala**: maquillaje

muṣabbaga: teñido (para la ropa)

muṣalliba (s)/ **muṣallibāt** (p): trozo de tela en forma de cruz

muṭayya (s) / **muṭayyāt** (p): trapos; trozos de tela

N

namraq (s) / **namāriq** (p. díp): cojín que se coloca sobre la silla para que ésta esté más acolchada

nizām (s)/ **nuzum** (p): gargantilla; cordón donde se ensartan perlas

nuḍūḥ (s): especie de perfume

W

waṣī: seda mezclada con metales preciosos o teñida. Dentro de los tipos de seda, ésta sería de la más alta calidad

wiqāya: bonete o tocado de algodón que se coloca debajo del turbante o *miqna'a*; tipo de *ṭāqiyya*.

wisād = **wasād** (s)/ **wasā'id** (p): almohada; cojín

wiṭā' = **waṭā'**: comodidades. Todo lo que se pone sobre una cama para estar más cómodo

ANEXO 2:
ÍNDICE DE NOMBRES Y OBRAS

ÍNDICE DE OBRAS

- Al-Tafrīʿ = kitāb ibn al-Ŷallāb: 119, 120, 126
- al-Dimyāṭiyya: 135
- al-ʿUtbiyya = al-Mustajraʿa: 29, 95, 98, 106, 115, 116, 117, 128, 140, 141, 147, 148, 150, 151, 152, 156, 162, 164, 179, 180, 182, 185, 186, 187, 188, 193, 201, 202, 207, 208, 211, 213, 214, 217
- Kitāb al-Abyānī: 105
- Kitāb al-Aḥkām li-l-Baṭalyawsī: 109
- Kitāb Ibn Ḥabīb = al-Wāḍiḥa: 28, 48, 120, 124, 161, 171, 180, 181, 193, 202, 210, 216, 222, 229
- Kitāb Ibn Saḥnūn: 27, 110, 119, 121, 143, 182
- Kitāb Ibn al-Mawwāz = Kitāb Muḥammad = al-Mawwāziyya: 27, 28, 91, 100, 102, 106, 109, 112, 115, 116, 117, 118, 120, 127, 134, 148, 150, 152, 154, 157, 163, 164, 172, 177, 179, 180, 181, 185, 187, 190, 191, 192, 193, 209, 215, 217, 218, 225, 230, 231
- Kitāb Abī Saʿīd al-Qarawī: 119
- Kitāb ʿAbd Allāh b. Masrūr: 137
- Al-Mabsūṭ: 145
- Al-Maʿmūʿa: 125, 147, 150, 151, 175, 228, 231
- Al-Mujtaṣar: 144, 202
- Al-Mudawwana: 20, 26, 27, 28, 37, 38, 90, 91, 102, 131, 132, 133, 136, 144, 149, 155, 159, 205, 256

ÍNDICE DE AUTORES Y NOMBRES PROPIOS

Ibn Abī Ŷa'far: 63, 100

Ibn Abī Ḥāzm: 27, 233

Ibn Bāq: 4, 5, 7, 8, 11, 12, 19, 23, 24, 90, 91, 238, 242, 243, 247, 251

Ibn al-Ŷallāb: 65, 113, 119, 120, 126

Ibn al-Šaqqāq: 22,29, 30, 38, 129, 236, 237, 245, 246

Ibn al-'Aṭṭār: 40, 178

Ibn al-Qāsim: 26, 27, 28, 38, 41, 42, 56, 63, 65, 69, 78, 81, 86, 92, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 105, 106, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 156, 157, 158, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 169, 170, 172, 174, 175, 176, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 193, 194, 195, 203, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234

Ibn al-Māyīšūn: 27, 85, 105, 107, 116, 122, 124, 134, 137, 166, 171, 172, 173, 176, 179, 180, 187, 190, 193, 215, 222, 223, 224

Ibn al-Musayyib: 108, 193

Ibn al-Mawwāz, Muḥammad: 27, 28, 64, 85, 86, 91,92, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 104, 105, 106, 109, 110, 111, 112, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 146, 148, 149, 150, 152, 154, 155, 156, 157, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 168, 176, 177, 179, 181, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 199, 201, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 221, 223, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 232

Ibn Ḥabīb: 22, 28, 42, 52, 59, 63, 83, 90, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 104, 105, 106, 107, 108, 112,113, 116, 117, 121, 122, 128, 134, 137, 147, 151, 155, 163, 164, 165, 171, 172, 175, 181, 187, 188, 189, 191, 193, 197, 199, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 214, 217, 222, 232, 234

Ibn Daḥḥūn: 29, 30, 236, 237, 245, 246

Ibn Zarb: 104, 153, 154

Ibn Saḥnūn: 27, 110, 119, 121, 140, 143, 162, 182, 225

Ibn 'Abd al-Ḥakam: 26, 27, 135, 151, 175, 176, 189, 202, 211, 214, 229

Ibn Kināna: 27, 29, 115, 167, 169, 195

Ibn Lubāba: 43, 195, 196

Ibn Manzūr: 4, 11, 12, 24, 242, 243, 251
 Ibn Muzayn: 105
 Ibn Muysar: 123
 Ibn Nāfi': 26, 125, 131, 167, 175, 176, 218, 231
 Ibn Wahb: 26, 27, 69, 98, 103, 105, 106, 107, 112, 121, 124, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 154, 155, 158, 163, 187, 195, 202, 213
 Abū al-Aṣḡbag b. al-Ḥaṣṣā: 153
 Abū al-'Abbās al-Abyānī: 105
 Abū Bakr: 135, 136, 155, 158, 163
 Abū Sa'id al-Qarawī: 65, 119
 Abū Ṣāliḡ: 120
 Abū 'Umar al-Iṣḡbīlī: 136
 Abū Muḡammad b. Abī Zayd: 103, 133, 137
 Aḡmad b. Mudīr: 172
 Asad b. Mūsā: 122
 Ismā'il al-Qāḡḡī: 143, 192
 Aṣḡhab: 26, 27, 44, 64, 81, 96, 102, 104, 106, 109, 111, 112, 117, 120, 123, 127, 129, 131, 136, 138, 140, 141, 144, 146, 152, 153, 160, 161, 164, 167, 168, 169, 178, 180, 186, 187, 189, 201, 217, 219, 220, 223, 225, 228, 229, 230, 232, 233
 Aṣḡbag: 27, 41, 48, 92, 93, 94, 101, 105, 108, 111, 112, 122, 125, 128, 129, 134, 135, 139, 140, 142, 146, 147, 150, 151, 155, 156, 157, 159, 161, 164, 173, 176, 178, 186, 188, 189, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 223, 225, 227, 228, 230, 231, 232, 234
 Aṣḡḡb Mālik: (compañeros de Mālik) 100, 199, 208, 233
 Al-Baṡalyawsī: 109
 Al-Ḥiṡāz: 160
 Al-Ṣaḡḡba: (compañeros del Profeta) 108
 Al-'Utbī: 29, 94, 105, 189
 Iraq: 21, 22, 199
 Al-Qulzum: 160
 Al-Muṡṡnā b. al-Ṣabbāḡ: 136, 155
 Al-Muḡīra: 144, 152, 202
 Umm Salama: 155, 187, 188
 Ahl al-'Ilm min al-Qarawīyīn: (algunos sabios del Qarawīyīn) 103
 Córdoba: 4, 12, 22, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 95, 97, 109, 115, 120, 128, 166, 236, 237,

238, 258

Túnez: 38, 119

Ḥabīb: 110, 119, 121, 142, 182

Rabīʿa: 138, 139, 149

Zayd b. Aslam: 138

Ṣaḥnūn: 26, 27, 37, 38, 52, 65, 81, 90, 95, 96, 102, 105, 109, 110, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 128, 131, 132, 133, 135, 140, 142, 148, 152, 154, 158, 162, 163, 168, 169, 171, 175, 177, 180, 182, 184, 188, 189, 202, 208, 209, 214, 224, 225, 228

Ṭalḥa b. ʿAmr: 122

ʿAbd Allāh b. ʿAmr b. al-ʿĀṣ: 136, 155

ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Jālid: 199

ʿAbd al-Malik = Ibn Ḥabīb:

ʿAbd al-Malik b. al-Ḥasan: 48, 121, 195

ʿAṭāʾ b. Abī Rabāḥ: 122

ʿAlī: 45, 122, 151

ʿAlī b. Ziyād: 137, 151, 228

ʿAmmār b. Yāsir: 187, 188

ʿUmar b. al-Jaṭṭāb: 135, 136, 155, 158, 186

ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz: 34

ʿAmr b. Šuʿayb: 136, 155

ʿĪsà b. Dīnār: 28, 159

Fāṭima: 122

Faḍl b. Salama: 29, 93, 127, 183, 197, 199,

Alfaquí/es: 4, 7, 8, 17, 22, 23, 25, 27, 28, 29, 30, 39, 51, 84, 91, 115, 128, 129, 159, 237, 245, 246, 251

Qarʿūs b. al-ʿAbbās: 108

Mālik: 25, 26, 27, 28, 29, 31, 37, 38, 40, 41, 43, 46, 48, 52, 55, 56, 58, 60, 64, 67, 68, 72, 74, 75, 81, 83, 85, 86, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 226, 1119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 167, 169, 170, 173, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 208, 209, 210, 212, 214, 215, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 232, 233, 234, 236, 238, 240, 242, 243

Marwān b. al-Ḥakam: 99

Muṭarrif: 27, 95, 108, 134, 144, 151, 193, 205, 215, 232

Hišām b. Ismā ʿīl: 98

Hišām b. ʿAbd al-Malik: 98

Yaḥyà b. ʿUmar: 63, 103, 135, 158, 163, 174, 175

Yaḥyà b. Muzayn: 183, 199, 200

Yaḥyà b. Yaḥyà: 116, 118, 129, 171, 176, 194, 203, 210, 214