

# La justificación de la monarquía según Ibn Hazm de Córdoba

Por MIGUEL CRUZ HERNANDEZ  
Catedrático de la Universidad  
de Salamanca

1. EL PROBLEMA POLITICO EN EL ISLAM (1).—El estrecho vínculo existente entre los preceptos canónicos y el derecho constitucional musulmanes impidió el nacimiento en el Islam originario de una teoría del estado, independiente de su formulación consuetudinaria en los *hadices* y de las reales condiciones históricas que determinaron la estructura política del Islam. Pero al entrar el mundo musulmán en contacto con el pensamiento, en los comienzos del califato abbasí, y traducirse al árabe la *República* de Platón, el tema constitucionanl entra en el mundo islámico a través del problema de la *ciudad modelo*. La rapidez con que el mundo musulmán pasó, desde la pre-cultura pre-islámica, a la civilización y decadencia del imperio abbasí, fué la causa principal de que los grandes pensadores orientales, al-Farabi y Avicena, sobre todo, se planteasen a fondo el problema político. Además, ambos pensadores participaban de una situación muy curiosa; como filósofos, conocían a fondo la problemática de Platón y Aristóteles en torno a este tema; como cortesanos, en estrecho contacto con los príncipes buyíes y samaníes, sabían muy bien que se encontraban muy lejos del *estado ideal*. El régimen político del Islam no había logrado realizar la *ciudad modelo*, sino que se vivía en lo que al-Farabi llamó la *sociedad imperfecta*, que reviste cuatro formas: la *ciudad ignorante*, la *ciudad extraviada*, la *ciudad viciosa*, y la *ciudad de los*

---

(1) El presente trabajo reproduce, con ligerísimas variaciones y una escueta introducción, un fragmento de uno de los capítulos de mi libro *Historia de la filosofía hispano-mu-*

*sulmana*, dos volúmenes, Madrid, 1957, al que me remito. Por carecer de tipos adecuados se ha prescindido de los signos diacríticos de transcripción.

*perfectos que viven entre los imperfectos.* Cuando en una de estas ciudades todos los ciudadanos son libres de tal modo que cada cual hace lo que mejor le parece, entonces no gustan de obedecer a ningún jefe propio o extraño y sólo atienden a los demagogos que les permiten satisfacer sus apetitos; de este modo se producen choques debido a los deseos antagónicos y acaba por imponerse la mayoría numérica representada por el vulgo. Sin embargo, y pese a estos graves inconvenientes, esta sociedad demagógica permite al menos que en su seno puedan surgir los *solitarios*, que es el fermento que puede posibilitar la transformación y mejora de dicha sociedad; a este tipo de sociedad política le llama al-Farabi la *ciudad social* o *demagógica*. En cambio, la *ciudad tiránica* se caracteriza por predominar en ella la fuerza, que presiona sobre todos los ciudadanos obligándolos violentamente a cooperar con el fin egoísta que se persigue.

Pese a estas deficiencias de la comunidad política, el hombre civilizado no puede renunciar a la vida en sociedad, ya que los hombres que prescinden de la comunidad, por sólo querer atender a su conservación y sustento, como hacen los animales irracionales, son semejantes a las fieras. La formación de una sociedad ideal no puede hacerse, por tanto, prescindiendo de las formas imperfectas de las sociedades actuales, sino mediante la labor de reconstrucción social que pueden hacer los hombres perfectos que viven en medio de las sociedades imperfectas. Para conseguir esta misión de la reforma de la sociedad, las individualidades selectas que aspiran a la perfección deben aislarse dentro de la sociedad imperfecta, para evitar la funesta influencia y el contagio de ésta. Así, estos *solitarios* son como brotes de plantas fructuosas en medio de la cizaña y el vicio comunes y no sólo consiguen su virtud y felicidad individuales, sino que al mismo tiempo son los modelos para los demás ciudadanos y el medio para la transformación en perfectas de las sociedades imperfectas. (2).

2. LA EXPERIENCIA POLITICA DE IBN HAZM. — En el caso concreto del Islam español, la crisis política surgió con la disolución del Califato de Córdoba y la constitución de los primeros reinos de Taifas; este período está representado en la historia del pensamiento hispano-musulmán, por el gran polígrafo Ibn Hazm de Córdoba. Desconocido hace cien años (en 1857 el gran arabista Munk ni siquiera la cita en sus aun meritorios *Melanges*), gracias al esfuerzo infatigable del gran maestro Asín Palacios, hoy pode-

---

(2) Cfr. *op. cit.*, tomo I, pp. 100-103 y 362-366.

mos hacernos una clara idea del ambiente filosófico, cultural y político de aquel "siglo de oro" del Islam español, que transcurre desde la subida al trono de Abd al-Rahman III (929) hasta el hundimiento del Califato un siglo después (1031). La riqueza de las bibliotecas andaluzas, la rapidez con que los libros de Oriente llegaban a España y el rápido desarrollo del arte, la literatura y la ciencia andaluzas indican el alto clima intelectual del Islam español, que no puede rebajarse porque el vulgo fuera inculto, como lo ha sido siempre, los alfaquíes intransigentes y los políticos contemporizadores y halagadores de unos y otros. "El caso de Ibn Hazm —dice Asín Palacios— bastaría por sí sólo para demostrar cuán favorables condiciones ofrecía la España musulmana del siglo X para esos estudios de erudición histórica y de crítica filosófica... Su biografía nos ofrece, en efecto, el más peregrino contraste que cabe imaginar: el de un hombre que hasta los treinta años de su edad no había apenas saludado los estudios teológicos, que jamás en su larga vida de setenta años traspuso las fronteras de su patria, ni siquiera para visitar el Oriente... y que a pesar de este aislamiento, fué capaz de reunir una tan colosal información histórica y un espíritu crítico tan sagaz, que le permitió analizar y juzgar en sus obras... con personal criterio, todas las creencias religiosas y todos los sistemas dogmáticos y jurídicos de su tiempo." Y esto cuando Europa atravesaba aquella oscura época del siglo X y padecía los terrores del año 1000.

Pero, además, y en lo que nos interesa ahora, el testimonio político de Ibn Hazm tiene una fuerza extraordinaria. Porque Ibn Hazm no fué un mero teorizador político, sino un político activo, hijo y nieto de cortesanos y que en su juventud llegaría a ocupar cargos políticos fundamentales. El abuelo de Ibn Hazm, llamado Saíd, era oriundo de Huelva, donde debieron nacer también sus tres hijos, uno de los cuales, llamado Ahmad, fué el padre de Ibn Hazm. Al parecer, Saíd, se trasladó a Córdoba, en busca de fortuna y allí se educó Ahmad, que se consagró a la política, logrando atraerse primero el favor de los omeyas, obrando con tal prudencia que después consiguió que Almanzor le respetase sus cargos y que aun le nombrase visir hacia el año 991. Tres años después nació Ibn Hazm, el 30 del ramadán del 384 de la hégira (994 de J. C.). Su infancia transcurrió en el palacio de su padre y su primera educación estuvo a cargo de las mujeres del harem, educación y vida que acaso se continuó más tiempo del debido. Seguramente, esta larga reclusión en el harem, lo que allí vió y escuchó y, posiblemente, una temprana y prematura iniciación sexual, influyeron notablemente en su carácter y opiniones, en el supuesto "romanticismo", que le han atribuido algunos historiadores y en sus tempranos amores. Cuan-

do apenas tenía trece años se enamoró de una de las jóvenes de su casa, de pelo rubio, y desde entonces no le gustaron las morenas; y pese a que este amor no fué correspondido, aun despertaba en él recuerdos diez años más tarde. Pero, poco después, cuando tenía unos diecinueve años, se enamoró de otra de las chicas de su casa, llamada Num (¡Felicidad), que correspondió a su amor, pero que falleció al poco tiempo, dejando desconsolado a Ibn Hazm. Sin embargo, éste se consoló unos años más tarde con otra nueva amada.

Pero mientras Ibn Hazm estrenaba esta vida silenciosa del harem, del amor platónico y de su formación religiosa y literaria, el Califato cordobés se hundía lentamente. Su padre, Ahmad, conservó sus puestos políticos hasta la caída del último ámiri Abd-al-Rahman Sanchol (1008), en que fué destituido por Muhammad II; al caer éste (1010), el general eslavo Wádih lo mandó encarcelar y se incautó de gran parte de sus bienes; y poco después Ahmad moría (1012), dejando a Ibn Hazm, de dieciocho años de edad, como jefe de la familia. El primer espectáculo que ya huérfano tuvo que presenciar Ibn Hazm fué el asalto y saqueo sistemático de Córdoba, durante cuatro meses (1013) por los bereberes del califa Sulayman; y si bien al principio su casa se salvó y él fué respetado, después fué condenado al destierro como todos los cordobeses, e incautada y saqueada su casa, refugiándose en Almería. En esta ciudad empezó Ibn Hazm su actividad política al servicio de los omeyas, lo que le trajo la cárcel (1016) y después el destierro en Aznalcázar. Con la subida al trono de Abd al-Rahman IV al-Murtada, Ibn Hazm volvió a Córdoba y a la política (1017) y a su rápida caída volvió a la cárcel; cuando salió de ésta se refugió en Játiva, escribiendo allí el Célebre *Collar de la Paloma* y no regresando a Córdoba hasta el año 1023, en que apoya la candidatura del califa Abd al-Rahman V al-Mustazhir, siendo nombrado visir al subir aquél al trono. La gloria de Ibn Hazm no duró ni un año; y a la caída de Abd al-Rahman V volvió a la cárcel, de la que salió para no volver más a la política. Entonces se entregó de lleno a completar su cultura, en especial la teología y el derecho, primero el *maliki*, luego el *safii* y finalmente el *zahirí*, al que se adhirió definitivamente, por lo cual consiguió verse de nuevo perseguido y que se le prohibiera la enseñanza; esto hizo que se limitase ya a defender sus doctrinas, lo que le condujo a ruidosas polémicas, como la de Mallorca (1047). Después vuelve a la vieja residencia solariega de Casa Montija, en Huelva, donde murió el día 28 de sabán del año 456 (15 de julio de 1063) (3).

(3) Cfr. *op. cit.*, tomo I, pp. 237-245.

3. LA JUSTIFICACION DE LA MONARQUIA.—El pensamiento de Ibn Hazm—cuyo estudio no pertenece a esta ocasión—, muestra la riqueza y profundidad de la cultura musulmana española de los siglos X y XI; y sus fuentes principales son la síntesis neoplatónica musulmana y la lógica aristotélica. Pero en el caso de sus ideas políticas, la teoría del estado de Ibn Hazm tienen, sobre todo el indudable atractivo de haber sido expuestas por un hombre que nació en el seno de una familia consagrada al servicio público, cuyo padre vivió y murió al servicio del Estado, y en la que él mismo consagró los mejores años de su vida a la política, en la que llegó a ser primer ministro. Ibn Hazm no escribe sobre política porque así lo exigiera la enciclopedia del saber, ni por puro anhelo científico, escribe sobre política por vocación y carácter. Mientras que ha creído que era posible la restauración del orden y de la paz, por medio de la legitimidad destronada por la revolución, Ibn Hazm no escribe política, sino que la vive; y lo que desea Ibn Hazm es ser servidor del Estado para reconstruir el orden político alterado. Además, Ibn Hazm es monárquico en cuanto está formado en el pensamiento filosófico, pero lo es también porque su padre lo supo ser de un modo ejemplar, porque él sintió así desde niño, porque convivió con las Califas Omeyas y simpatizó con ellos, quizá más en los tiempos de la adversidad que antes en los días de gloria. Pero este sentimiento político de Ibn Hazm no es ciego; pese a su incondicional legitimismo omeya, cuando algún príncipe, pese a su sangre real, careció de los requisitos morales para ostentar el califato, no vaciló en levantarse frente a él. Finalmente, las doctrinas políticas de Ibn Hazm tienen también un interés extraordinario, porque a Ibn Hazm le correspondió en suerte presenciar lo que para él, monárquico y musulmán acendrado, debió ser una formidable desgracia: el primer intento que tenía lugar en el Islam de sustituir la forma monárquica por la republicana, fenómeno que no se repetiría después hasta los tiempos de Mustafá Kemal Attaturk, ya casi en nuestros días.

En el año 423 (1031) los ciudadanos cordobeses que habían visto estrellarse, uno tras otro, los intentos más o menos bienintencionados para restaurar la monarquía omeya y con ella el orden, la paz y la unidad del Islam español, acordaron abolir *legalmente* la monarquía, el Califato, sustituyéndole por una república aristocrática; poco tiempo después Sevilla seguía el ejemplo de Córdoba. Ibn Hazm, que comentó estos hechos, se proclama enemigo de esta innovación, que considera en su esencia, anticatólica; en su forma, antijurídica—pues era el reconocimiento de un hecho consumado—, y en sus consecuencias, desastrosa. Es cierto, dice Ibn Hazm, que es

posible que el Califa se equivoque, y de hecho así ha sucedido más de una vez, pero "preferible es el error de uno solo en la dirección de los negocios, que el acierto de una multitud no armonizada por uno solo; porque el error de uno cabe repararlo, pero el acierto de una multitud tienta a perpetuar el descuido, y ese descuido acarrea la ruina". Por esto, teniendo que escoger entre los peligros del régimen monárquico y del aristocrático o democrático, Ibn Hazm prefiere el primero (4).

4. LOS SISTEMAS DE SUCESION AL TRONO.—Aceptada la forma monárquica como la más canónica, jurídica y conveniente, el primer problema que se plantea es el de la elección del Califa. Dos métodos se presentaban a la consideración de Ibn Hazm: el electivo y el hereditario. Ibn Hazm no tiene inconveniente en reconocer las ventajas que puede tener en estricta teoría el sistema sucesorio electivo, pero en la práctica estas ventajas se desvanecen. Desechado el sistema de elección directa y democrática, inimaginable en el Islam de aquellos tiempos, la elección se podía verificar —y de hecho así se verificó más de una vez—, por uno de estos tres sistemas: 1.<sup>º</sup> Elección directa aristocrática, por el voto de todos y cada uno de los mejores musulmanes de todo el Islam. 2.<sup>º</sup> Elección directa oligárquica, por el voto de todos y cada uno de los cortesanos. Y 3.<sup>º</sup> Elección indirecta por medio de cinco compromisarios. El primer sistema no era practicable en los tiempos de Ibn Hazm, dada la extensión del Islam, la lentitud de comunicaciones y la necesidad de no prolongar el interregno. El segundo sistema y el tercero son viables, pero también son anticanónicos y antijurídicos y en la práctica se prestaban a los mayores abusos.

Desechado el sistema sucesorio electivo por sus características prácticas y jurídicas, queda como el mejor sistema de sucesión el hereditario, no por vía de filiación natural de primogenitura, o vínculo de consanguinidad más próximo, sino por libre designación del anterior Califa; esta designación puede hacerse en cualquier momento de la vida del monarca, sea cual fuere su condición o estado de salud, e incluso *in articulo mortis*; y la designación puede recaer en un musulmán cualquiera, sea o no de la familia del príncipe reinante, siempre que reúna los requisitos que exige el derecho musulmán. Esta forma de sucesión es la más legítima, tanto canónicamente (en cuanto de ese modo designó Mahoma a su sucesor Abu Bakr y éste a Umar; como por su eficiencia política testimoniada por la historia: "Yo prefiero —dice Ibn Hazm—, esta forma

(4) *Op. cit.*, tomo I, pp. 289-291.

de designación y reprobación todas las otras, porque sólo con ella veo garantizada la continuidad no interrumpida de la jefatura religiosa y temporal, la buena organización y orden perfecto de la vida social islámica y el derecho a la vida temporal de los fieles. Sólo con ella se evitan todas las desavenencias y enemistades civiles, que tan terribles son para la unidad política y que resultan inevitables con todas las otras formas de sucesión, en las cuales corre siempre grave riesgo la vida social del pueblo que se ve abocado a la anarquía, a causa de la división y subdivisión de la autoridad pública, división generadora de todo linaje de ambiciones y de crímenes políticos".

Sólo cuando el Califa muere sin haber realizado la designación de su sucesor, se puede recurrir al sistema electivo, bien porque el Califa anterior haya designado explícitamente una asamblea más o menos reducida de compromisarios para que, a su muerte, nombren sucesor (como fué el caso de Umar, cuyos compromisarios eligieron a Utman, bien porque no habiendo designado directa ni indirectamente a ningún sucesor, algún musulmán provisto de las condiciones jurídicas necesarias se proclame a sí mismo Califa y sea reconocido como tal por el consentimiento del pueblo musulmán (como sucedió con Alí, al ser asesinado el Califa Utman). Esta última solución que, por desgracia, había sido muchas veces utilizada, tanto en el califato oriental como en el cordobés, abrió las puertas a la guerra civil; y la repugnancia de Ibn Hazm a este tipo de luchas es la que le lleva, en este último caso, a una triple solución: 1.ª A aceptar como legítimo a todo aquel que se proclame a sí mismo Califa, con tal de que reúna los requisitos jurídicos y consiga el consentimiento común, o lo que entonces era igual: esté apoyado por la fuerza. 2.ª En caso de una múltiple proclamación y no produciéndose el consentimiento común, se aceptará como legítimo al que primero fuese reconocido como tal; y 3.ª En caso de simultaneidad en la proclamación, se aceptará como legítimo al mejor por sus condiciones morales y políticas y en caso de igualdad o diferencia no apreciable cada musulmán es libre de seguir el partido que le aconseje su buen entender (5).

##### 5.—LAS CONDICIONES DE LEGITIMIDAD DEL CALIFA.

Para poder ocupar el trono se necesitan, además, cinco condiciones: 1.º Pertener a la tribu de Qurays, a cuyo linaje perteneció el Profeta. 2.º Ser musulmán y 3.º Ser varón. Para poder ocupar el trono se necesitan, además, -cinco condicio-

---

(5) *Op. cit.*, tomo I, pp. 291-292.

nes indispensables: 1.º Haber llegado a la pubertad. 2.º Gozar de perfecto uso de razón. 3.º Haber sido nombrado Califa legalmente. 4.º Conocer los principios fundamentales de la fe musulmana, y 5.º No ser al menos pecador público. Con estos requisitos la designación es valiosa y el así nombrado es Califa legítimo. Pero, además, supuestas las anteriores condiciones, para ocupar el trono con más derecho que un segundo y legítimo competidor, el Califa ideal deberá reunir tres condiciones más: 1.º Conocimiento de todos aquellos saberes que se estimen necesarios para el mejor ejercicio del gobierno. 2.º Cumplimiento escrupuloso de la ley moral, incluso en privado. Y 3.º Evitación en público de toda falta y pecado venial, por leve que sea.

Pese a todos estos principios, fundamentos y condiciones, la experiencia, dice Ibn Hazm, nos ha enseñado que personas indignas e ilegítimas ocupan a veces el poder; entonces todo musulmán creyente puede estar obligado a prescindir de la fidelidad y obediencia al Califa ilegítimo e indigno, a deponerle, e incluso llegar a su ejecución, según cada uno de los siguientes casos: 1.º Si el Califa no reúne las condiciones jurídicas y no ha sido designado legalmente, es lícita y obligatoria la desobediencia, deposición y lucha violenta. 2.º Si el Califa reunía las condiciones jurídicas y su elección es válida, pero su conducta atenta públicamente contra la fe musulmana y el orden moral, es lícita la desobediencia y la deposición, pero sólo es obligatoria cuando se posean los medios coercitivos necesarios para realizar la deposición y se le haya invitado de palabra a corregirse de sus yerros, sin que haya atendido a esta amonestación. Y 3.º Si el Califa reúne las condiciones jurídicas necesarias, su elección es válida y su conducta pública aceptable, pero su vida privada no se ajusta a la moral, es lícita y obligatoria la obediencia y la fidelidad a todas sus leyes y órdenes legales.

Las ideas políticas de Ibn Hazm, aunque matizadas siempre por su legitimismo omeya y sus concesiones a la doctrina del mal menor, para evitar el peligro siempre latente en el Islam de la guerra civil, tienen un valor extraordinario porque las pensó, las creyó, las sintió e intentó contribuir a su realización; estaban fundadas en la experiencia de la historia y las vió confirmarse a lo largo de su vida. Y no sólo su adhesión sentimental a los omeyas estaba plenamente justificada, también su adhesión intelectual tenía un fundamento: los omeyas habían evitado que el Islam español se disgregara a los pocos años de nacer. Sin la llegada de Abd-al-Rahman Ibn Muáwiya a la España musulmana, los Reinos de Taifas

hubiesen comenzado trescientos años antes, y la fundación y transmisión hereditaria del poder omeya fué lo único que pudo mantener unido al Islam español, que bajo su gobierno alcanzó su mayor poder, extensión, prestigio, ciencia, orden, paz y altura moral. Ibn Hazm profetizó que el hundimiento de la dinastía Omeya y la conculcación violenta de los principios políticos legales que él propugnaba significaría a la postre la desaparición y ruina del Islam español; la historia confirmó su pronóstico y revistió así de mayor valor sus teorías políticas (6).

---

(6) *Op. cit.*, tomo I, pp. 292-293.