

Ponència

ALGUNES GENERALITATS SOBRE EL COMERÇ I EL DRET MUSULMÀ: “EL MUSTAÇAF”

Raúl Rubio Micó



Alfagar. 24 de novembre de 2018

ALGUNES GENERALITATS SOBRE EL COMERÇ I EL DRET MUSULMÀ: "EL MUSTAÇAF¹".

RESUM:

El present article pretén la difusió per a àmbits no acadèmics de qüestions valencianes, en concret de l'època prejaimina, sobre el dret musulmà que s'incorporà als *Furs* i sobre la figura del Mustaçaf i la seua expansió cap a unes altres ciutats de la Corona d'Aragó.

RESUMEN:

El presente artículo pretende la difusión para ámbitos no académicos de cuestiones valencianas, en concreto de la época prejaimina, sobre el derecho musulmán que se incorporó a los *Furs* y sobre la figura del Mustaçaf (almotacén) y su expansión hacia otras ciudades de la Corona de Aragón.

Abstract:

The present article aims to disseminate for non-academic areas of Valencian issues, in particular of the Prejaimina epoch, the Muslim right in the jurisdictions and the figure of the MUSTAÇAF and its expansion towards other cities of the Crown of Aragon.

Paraules clau:

València, dret musulmà, Mustaçaf, economia, segle XIII.

Palabras clave:

Valencia, derecho musulmán, Mustaçaf, economía, siglo XIII.

Keywords:

Valencia, Muslim Law, MUSTAÇAF, Economy, 13th century.

¹ Mustaçaf es el terme formal i antic, actualment grafiat Mustassaf.

Els Furs de València i el dret islàmic: la figura del *saḥīb al-sūq* i *wali al-sūq*

La meua proposta de treball se cenyix a l'àmbit de la València musulmana i la seua evolució a lo llarg de l'Història, en concret de com una figura, el concepte de la qual, pot entendre's com a religió per la seua aparició en el text corànic, passa sens interrupció a l'àmbit cristià, tant l'institució en si com les seues funcions. Més allà de l'informació històrica, m'he plantejat esta tasca com una reivindicació de lo valencià, a banda de les delimitacions establides pels migevalistes, intentant recuperar de l'oblit el nostre passat com a poble lo qual, de no fer-ho, nos impedit fer-nos una idea més equilibrada de la tradició del poble valencià.

Aixina que, qualsevol plantejament d'una qüestió jurídic-econòmica mereix ser estudiada des del prisma respectiu, per lo manco per a obtindre una solució satisfactòria; en est aspecte Sanjuán planteja una sèrie de qüestions:

La figura del *Muḥtasib* musulmà té la seua equivalència en el món romà en l'edil que es dedicava a les mateixes labors: 1- mantindre els carrers nets, 2- no permetre que s'amontonara fem en els carrers, 3- conservació de les cloaques como se desprende de los tratados de Ibn 'Abd al-Ra'ūf e Ibn 'Abūn [LEVI-PROVENÇAL, 1981], 4- mantindre net el viari i una sèrie d'activitats similars a les del món musulmà que porta a fer-se una pregunta: ¿Ruptures o bases de progrés? Per a Varo en *De llengua llatina*, V, 81, els edils s'ocupaven dels temples, edificis públics i privats, preservant el seu bon estat, evitant la degradació, usurpació i demás circumstàncies que concorregueren en el deteriorament de la *res publica*. La capacitat inspectora dels edificis privats els donava la potestat d'impedir qualsevol alteració o modificació que suponguera la deformació del vial. El derrocament o apany de la cosa ruïnosa era obligatòria, eliminant la reclamació veïnal *cautio damni infecti* [DIONISIO, V,18] [POLIBIO, III,.26, X, 4]. Tal com expon Chalmeta, els edils romans també tenien la capacitat de control de peses i mides, d'evitar el frau en els mercats, aixina com funció jurídica sobre la compra-venda d'esclaus, carns i demás mercaderies. Juli César establix la figura de *aediles ceriales*, la vigència de la qual era, com la dels

cònsuls, anual i se substituïen en les calendes de giner.

En Roma ya existia la figura de la beneficència, de donació de gra als pobres front al temple de Ceres. Est acte tan "purament" cristià, portat a terme des de temps immemorials, planteja la qüestió de la beneficència (les confraries): ¿Eren cristianes, musulmanes o pel contrari un acte inherent a la solidaritat humana?

Segons Crawford els mercats segueixen el patró de Síria. La figura del futur *muḥtasib* és qüestionada per Foster [FOSTER, 1970] que indica que és una mera coincidència, qüestió difícilment acceptable, ya que, si be és cert que s'assenta en el segle IX, ya des d'un inici l'Alcorà confirma, o millor dit indica, els deures d'un bon mercader.

L'evolució de l'institució prossegueix i apareix, segons Rostovtzeff, Dentzer, Ansary i Killick, entre uns altres, immutable des del segle IV a. C., fins a l'arribada dels mogols.

Algunes relacions entre el dret creat per Jaume I i les fonts jurídiques anteriors, de procedència corànica, no deixa de ser un tema conflictiu entre el nacional-catolicisme i lo que pareix que fon, una absorció cristiana en sentit ampli, pero mantenint els usos i costums més arraïllats en la societat imperant en el regne de València.

El comerç viu que s'articula en terres d'al-Àndalus [LAPIDUS, 1967, 114], [CHALMETA, 2010, 293-294] és propi i en paraules del Dr. Chalmeta "...no fue traído en las alforjas de los colonizadores" [CHALMETA, 2010, 671]. Per lo que la creació per part de Jaume I de la figura del *mustaçaf* en 1238, seria la confirmació de que no desaparegué en cap moment anterior la figura del *senior mercati* cristià i el *sāhib al-sūq* musulmà ya que tenen evidents paralelismes. L'incorrecció jurídica és palmària ya que la regulació d'una normativa en un atre còdic no significa la seua creació *strictu sensu* ya que unicament s'està equiparant a una nova figura en dit còdic, l'existència del qual és deguda a la naturalea anterior, en poques paraules és l'adopció de dita figura.

L'estructura comercial valenciana en época musulmana està molt desenvolupada i, a pesar de que els gremis no són acceptats en la dominació

musulmana, no existix cap factor econòmic que impedisca plantejar la seua "existència"; és més, dels texts àraps que regulen l'estructura del mercat, llunt de qüestionar l'estructura dels oficis nos fa preguntar-nos la seua fiabilitat històrica.

El *agoranomos* grec evoluciona en època romana a denominar-se *aedile*, l'evolució del terme no implica el seu canvi ja que en època romana les seues funcions eren les mateixes. Estos dos tèrmens es convertixen en sinònims puix en la zona de parla grega es manté el terme *agoranomos* que està sent utilizada com *aedile* en la part de parla llatina. Les actuacions d'estos inspectors del mercat (*aediles*) són comunes i podem trobar el seu rastre en registres conservats en el *Corpus Inscriptionum Graecorum*. En conclusió, el canvi de nom no implica cap variant de les seues funcions, ni d'època grega a romana, ni tampoc en tèrmens globals en època musulmana, ja que des d'època greco-romana el comerç en la zona d'Àsia Menor era important i en això la figura del (*agoranomos=aedile=muhtasib*).

Com menciona entre atres Foster, per no recórrer a Chalmeta, Polynusky i demés, les qüestions de les ciutats bizantines no canvien en l'invasió musulmana, en el *Digesto* de Justinià queden clares les característiques o les funcions del mencionat *agoranomos=aedile=muhtasib*.

Ans que "retorne" al Dret romà, despuix de la conquesta successiva de les zones musulmanes d'al-Àndalus, el comerç en Šarq al-Àndalus era provablement el més fructífer del territori i els ports més importants s'establiran entre Almeria i València, descollant els de Dénia i Múrcia, com aixina ho reflectiren els geògrafs hispà-musulmans des d'Al-Hawkal fins a Al-Idrisī. Fruit d'este comerç es pot vore en el tupit teixit urbanístic del regne musulmà de València i en que per al bon funcionament dels mercats l'islam prengué prestada la figura del *agoranomos* grec que passarà al món romà com *aedile* i que s'utilitzarà en la denominació de *sahib al-sūq* o que (...) despuix d'estudiar dita figura i com sigué serà assumida en els Furs.

Dita estructura apareix en la compilació d'Al-Himyari del segle XIV. Un dels tractats conservats és *El Tractat de 'Abd al-Ra'uf* personage de l'Escola Malikí.

Si partim de les premisses o hipòtesis de treball en les que distints

escriptors àraps del segle XII usen en les seues obres paraules romanç, aixina com de l'existència d'una Bíblia datada en anterioritat a l'arribada de Jaume I, escrita també en romanç, solament es pot aplegar a una conclusió satisfactòria i és que el romanç existia i era parlat abans de la conquesta jaumina, lo que comporta que es puga dubtar de moltes fonts i per això considerar-les invàlides, i més si tenim en conte també que Al-Idrisī parlava i llegia tant àrap com llatí i romanç.

La relació entre les obres de geografia en els tractats del “mercat”, en un principi podria no existir, de fet és lo més provable, pero de manera indirecta tota la lliteratura cartogràfica lo que nos mostra és una societat avançada, respecte a la feudal germànica, en la que la descripció del territori no fa una altra cosa que indicar la topografia de ciutats (*madinas*), documentar un *modus vivendi* en el que el comerç és l'eix central i per tant la seua regulació necessària; esta circumstància es palpa en la publicació, de García Gómez, d'unes ordenances del soc (mercat) del segle IX en al-Àndalus. Lo que si queda meridianament clar és que tal com ho fan els geògrafs, els tractats del mercat es basen en unes formes de comerciar greco-romanes i ací entra la disputa de la seua relació, si be des d'un prisma antropològic i econòmic no alberga dubte.

Sobre el soc

Arié: “...est des conditions juridiques du mariage, du régime matrimonial des époux et de l'aspect social de l'institution. (...)”. [E.I., I, 82-84]. [“... és de les condicions jurídiques del matrimoni, del règim matrimonial dels esposos i de l'aspecte social de l'institució. (...)”].

Ibn Ra'uf en el seu tractat estipula el *zakat* (almoïna llegal vinculada en la beneficència i en el cult) com una obligació divina (*farḍ*): “Si l'on refusait de me donner en guise d'aumône légale les entraves d'un chameau qu'on avait coutume de remettre au Prophète (...)”. [“Si algú se negava a donar-me a guisa d'almoïna llegal els grillons d'un camell que se tenia la costum d'entregar al Profeta. (...)”]. Citat en un passage d'Ibn Zayt al-Qayrawani.

Ibn Ra'uf, despuix de tractar uns conceptes de Dret Diví i sobre l'institució del matrimoni, dedica el restant de la seua *Risala* a les característiques del mercat musulmà, entre elles l'obligació al pagament de l'almoïna llegal (el *zakat*)

seguint a Mālik, el fundador de la seua escola i, com testimonia, seguit per tots els grans mestres de les diferents escoles de l'islam, si be és cert que Ibn Hanifa entén este *zakat* en algun matís.

En el discurs argumental del Dret islàmic, Riosalido planteja un argument dèbil en mostrar la falta de legislació en época preislàmica i acte seguit mostra la seua relació, en la mateixa época, en Bizanci i en el paganisme (*Yāhiliyya*). És evident que no se cenyix a la realitat ya que les corrents mediterrànies de comerç no sorgixen a posteriori de l'islam, sino que és una continuació del comerç mediterràneu des d'epoca helènica per lo que necessàriament existí un Dret de tall romà.

La *Risala* d'Ibn Ra'uf menciona l'oració del divendres tal i com ho fa Ibn 'Aldun i els dos utilisen el text d'Ibn Abī Zayt al-Qayrawanī.

Ra'uf s'aproxima al matrimoni definint-lo com la capacitat jurídica del núvio i l'igualtat del ranc social (*kafā'a*). Les regles i bendicions apareixen en l'Alcorà.

Idrisī ya certifica la convivència del romanç/lletí en l'àrap/bereber, és dir, es dona una normal comunicació entre les classes elevades i per això més “cultes”.

Tornant al Tractat d'Ibn Ra'uf, en la part dedicada a les vendes plasma la valoració de l'objecte, segons la seua mida i pes. La base del seu preu és l'or o l'argent. L'intercanvi és lícit, pero il·lícita és l'usura segons Allāh (Alcorà, II, 276). En el seu tractat Ibn Ra'uf menciona les semblances de diversos imans menors, com Aşbağ, Al-Ḥtorren o Ibn Ḥabīb. Regula l'actuació de tots els oficis. Prohibix l'acapament de qualsevol be basant-se en l'autoritat del juriste Ibn Habib. La denominació d'ofici i no gremi, encara que hi ha certa unanimitat en la seua inexistència en el món musulmà fins a época otomana a mi em suscita una controvèrsia que tractaré, ya que la regulació de l'estructura dels negocis era la pròpia d'un “gremi”: mestre (*mu'allim*), operari (*şānī*) i, aprenent (*muta'allim*). Ademés que en el text del Saqatī [CHALMETA, 2014] apareix la figura del vell com a sabi en un ofici. El nomenament dels alamins [CHALMETA, 2014] mostra a les clares l'existència de “gremis:” “...Gentes de reconocida honradez y más destacados profesionales que sean de fiar, para que su consejo y saber

aproveche a los musulmanes, guardándose gracias a ellos de los restantes [artesanos. Dichos alamines] le enseñarán sus ocultos secretos profesionales...". [CHALMETA, 2014]. Si si be esta cita és per a que no es puga enganyar als musulmans, en sí mateixa està mostrant una formació gremial. El nomenament de l'alamí, abans tractat, realitzat pel mustaçaf indica clarament (§95) "... se afanará para encontrar ancianos" [CHALMETA, 2014], que buscarà a una persona d'una determinada categoria laboral, ya que el terme *šayḥ* aixina ho denota, i per a ser exacte un mestre.

Açò qüestiona l'anàrquica formació que s'arriba a plantejar de la manera de comerciar musulmana [CHALMETA, 1991], [ESCARTÍN, 2004].

En un model econòmic perfecte i de lliure mercat, situació contemporànea que difícilment pot reproduir-se en un passat, evitar la modificació de l'oferta (O) fa que la demanda (D) no es veja alterada, és dir, no apareix l'inflació a pesar de l'acapament encara que tinc les meues reserves sobre l'efecte en el preu, pero no obstant existiria algun mecanisme regulatori, si be més que sobre la $O-D^2$ el situaria sobre el que eixercix el control del preu, esta persona no és una atra que el Saḥib al-sūq. El *tas'īr* o preu era fixat, ya que no hi ha constància en les prescripcions coràniques, per la Sunna, la qual es mostrava contrària per l'existència de diversos *hadits* contraris a la fixació del preu [WENSINCK, 1992].

A pesar de la suposta veracitat dels *hadits* Sanjuán indica que sobre el preu:

a) No apareix en les primeres compilacions, les de Muslim i al-Bujari, aixina com en la Sunna d'al-Nasaī, ni en l'a d'al-Muwaṭṭa de Malik b. Anas.

b) S'introduïx una tradició que sí parla sobre el control del preu en temps de Mahoma, (esta tradició no pareix tindre sentit, ya que no es reflectix en els fets del profeta).

c) L'interpretació és tan àmplia que cap casi tot com expon Sanjuán.

A pesar de que cap dels quatre tractats manejats i dedicats a l'organització i forma d'actuar en el soc son valencians, l'unitat econòmica és evident per ad

² Els vocables "O" y "D" fan referència a Oferta y Demanda, generalmente acceptats per els economistas.

esta época per mig d'un mercat unit per un Dret fort, ya fora per condicions religioses o per la transició evolutiva del Dret romà-justinianeu i del contacte en el Dret siríac. Una nòmina d'investigadors ha escrit i transcrit una gran quantitat de texts, tant àraps com llatins, que desmonten qualsevol teoria, al meu paréixer pelegrina, sobre el comerç islàmic.

Ibn Abdún redactà un opúscul jurídic denominat *Risāla fi l-qadā wa l-ḥisbā*, un dels distints manuals escrits per hispànomusulmans, com he mencionat abans uns altres importants són els escrits per Ibn 'Abd al-Ra'uf i el de 'Ūmar al-Garsīfī. [ARIÉ, 1960, 5-584].

De la traducció al castellà mencionaré la realisada per García Gómez, alternant-la en els estudis eixemplars, dos obres bàsiques editades en 1973 i 2010, i ho fare no tant per la seua extensió, sino per la seua erudició en el tema, al que poc pot objectar-se-li des d'un punt de vista antropològic-econòmic [CHALMETA, 2010].

La seua personalitat està marcada per l'animadversió al Dimmi, la menció del consum de vi [MARTÍNEZ, BELLÓN i AGUILERA, 2005] entre musulmans i la reiterada alusió als gremis. Ibn Abdún mostra l'intolerància dels musulmans almoràvits, pero a la vegada l'envés de lo dit per Abdún demostra la coexistència. L'Ḥisba apareix detallada en l'Alcorà. (Corà III, 100; XXII, 42; CIV, 3).

En el Tractat d'Abdún els cadís sobrepassen la jurisdicció de la ciutat i detenten també la de camps i pobles llimitrofs. El bon funcionament d'un país exigix uns principis d'equitat i justícia, no obstant, és una actuació comuna en tots els pobles, entenga's en terme ampli. Crida l'atenció el nomenament dels cadís, mustaçaf sobre tot, ya que dispon que estos últims siguen andalusins degut a que coneixen millor que ningú les costums del lloc. En poques paraules indica els Usos i Costums com a fil conductor dels comportaments mercantils, sent alguna cosa que podria contrariar a la suposta rigidea corànica, alguna cosa que ha segut estudiada pel Dr. Riosalido fa poc, Chalmeta, i que, en un estudi més ampli, el comportament social, qüestiona tal rigidea.

El mateix Abdún a pesar de la seua animadversió al cristianisme i judaisme sembla caure en contradicció i m'explique:

Les funcions pïes musulmanes (*hayt al-māl*) deuen ser gestionades pel cadí i supervisades pels alfaquins (§11).

En Ibn Abdún apareix l'impost del portage. La divisió abans tipificada en dos, no pareix correcta ya que hi ha unes altres fonts que desacrediten lo exposat per Escartín en el seu *Tratado*. [CHALMETA, 1991, 93-112]

Tal com indica Chalmeta existixen uns paràmetros que sense temor a qualsevol dubte raonable nos porta a pensar de l'existència gremial en l'Espanya musulmana:

1. Són coneguts pel nom del seu ofici.
2. Estan agrupats, per lo general, topogràficament en un carrer, placeta o *funduq*.
3. Tendixen a recaptar l'exclusivitat del seu ofici.
4. La convivència més que generar conflicte crea unitat.
5. Reconeixen l'autoritat moral dels mestres experts (*šuyūh*), representats per un *amūn* (Occident) o *'arīf* (Oriente).
6. L'obertura del negoci s'eixercix en el soc baix llicència oficial, concedida mensualment pel mustaçaf.
7. La finançació del taller es realisa per mig de l'ajuda d'un investigador (*sāhib al-māl*). Operació que es definix com a societat (*širka*) i no com a préstam.

El fet gremial sorgix per la necessitat econòmica-social d'un recolzamnt mutu per a poder aplegar al pagament dels tributs.

Sanjuán intenta diferenciar dos àmbits units necessàriament, com és l'àmbit jurídic i l'econòmic, que a vegada són indisolubles en el social i el polític. Dita apreciació s'observa en les mides de tipo jurídic que intervenen en les qüestions del mercat. De fet, una de les funcions bàsiques del *saḥib al-sūq* que com intuïx Chalmeta no és la mateixa figura que el *muḥtasib* en el pla teòric a pesar de ser utilisat de manera indiferent en la pràctica. El *iḥtikar* o acaparament de bens és reprovable en el món musulmà i regulat pel "senyor del soc".

El soc no és àrap en sentit estricta, ya que se testimonia la seua existència en anterioritat i la seua motivació és tan simple com a conflictiva, la societat sense solució de continuïtat, evoluciona per mig d'un Dret comú en una amplitud de circumstàncies, tema estudiat en satisfacció tant pel Dr. López en 1935 com per Riosalido en la seua tesis doctoral de 1989 i ulteriors treballs.

En els distints tractats consultats s'observa l'evolució, ya que, si en el segle IX el alfaquí emetia el seu juí, ya per al segle XI en els distints tractats és el mustaçaf qui emet juí de manera única i obligatòria. Segons Makki les primeres referències al "mercat" estaven dins de les obres jurídiques, una cosa que s'enten i que té una llògica evolutiva-normativa, aixina apareix en la Muwṭṭa' de Mālik. [GARCÍA, 1957].

Entre una de les tantes contradiccions en l'Alcorà dels andalusins es pot trobar el joc i el vi, la consumició d'est últim era normalment acceptada i el joc també sempre que s'acceptaren "els tractats del mercat" com una aplicació de Dret consuetudinari, és dir, d'usos i costums del lloc. [Alcouran, II, 216].

'Abdún tracta a la dona en especial preocupació, que podria entendre's per respecte o també com a observança de l'Alcorà i l'intimitat femenina (*haram*), o de lo que té visos de major certa, el frau dels advocats en estos temes (§15).

El pensament d'Abdún reflectix que la figura de les confraries i dels gremis estan intrínsecament units a la vida econòmica del món migeval, de la mateixa manera que la figura del mustaçaf establia el control de la vida econòmica de l'urbs, aixina com de l'intervenció per a mantindre un comerç just, este paper s'exporta del món musulmà al cristià, de la mateixa forma que l'essència de les confraries es pot rastrejar tant en la Saria com en la Sunna, ya que tot bon musulmà deu donar un tant per als més desfavorits, el *zakaṭ*, igual que les confraries cristianes compartixen eixa visió de l'ajuda al necessitat. Esta visió conjunta, tant en l'Alcorà com en el Nou Testament, no és alguna cosa casual ya que si tenim en conte abdós religions compartixen una base comuna, l'Antic Testament o Pentateuc.

En el llibre d'Al-Saqāṭī al-Mālaqī, en el capítul primer, establix una normativa comercial molt detallada per al comerç dels hispanoàraps, extensiu al

Šarq al-Àndalus a on es trobava la taifa de València, de fet, és la denominació científica del regne de València en època musulmana. Este desenvolupament legislatiu tan especialitzat per al comerç, influenciat per l'Escola Malikí, baix la qual estigué al-Àndalus i Al-Magrib, és la que serví a Jaume I i el seu desenvolupament en els Furs de València de la figura del mustaçaf. Dita figura i el seu model regulador s'implantarà en el restant dels regnes de la Corona d'Aragó i en Catalunya, qüestionant molts estudis sobre la preponderància catalana en tot el Mediterràneu, tant oriental com occidental. La regulació del soc malagueny ja en la centúria novena de nostra era, mostra que el *status* jurídic comercial naix molt pronte i s'establix en tot el món musulmà. [CARRASCO, GUTIÉRREZ i LÓPEZ, 2009].

L'inici del *Kitab* demostra l'interdependència en l'Alcorà, de fet, est inici plasma els preceptes corànics i els de la Sunna, si be existix una interpretació àmplia i llarga en el temps, que apliquen els ulemes i els alfaquíes, donant lloc a una "jurisdicció" més àmplia de lo que se sol interpretar pels llecs.

És fàcil caure en la tentació d'establir la confrontació entre el món cristià i el musulmà a través del Dret. Es tendix a establir un Dret musulmà teocràtic versus un Dret cristià, la paritat del qual en el musulmà no donarà lloc a dubte fins al segle XIII, en el sorgiment de les universitats europees i la consolidació de les reformes en el sí d'Europa.

El Dr. Escartín González en la seua tesis sobre Ibn 'Aldun aplega a concloure que el soc en Sevilla era inexistent i per això qüestiona la figura del *muhtasib*, dit silenci de 'Aldun, a pesar de que Levi-Provençal identifique el terme "bazar" en la crònica del susdit cronista, esta està mal traduïda o no significa lo que Franco estima oportú, alegant a afirmar que la traducció de Provençal és un tant "alegre". [LEVI-PROVENÇAL, 1950, 28].

En el nostre àmbit d'estudi ya Levi-Provençal afirma que fon la zona més profundament arabisada, en el sentit estricte del terme, de fet, a pesar de la tendència de certa part de l'historiografia, no és insignificant que en 1609 aproximadament el 30% de la població continuara sent musulmana, de pas seguix sense existir un estudi rigorós del motiu, centrant-se les qüestions en si

existí convivència o no. [FANJUL, 2000].

Chalmeta en el seu estudi sobre el soc medieval conclou en una frase en la que si intercanviem els topònims reflectix curiosament la situació que vivim en terres valencianes en els nostres veïns del nord. "(...) de cuando los iranos **(catalanes)** andaban refregando a los habitantes de la península **(valencianos)** no eran nadie antes del Islam, mientras que Persia llevaba muchos años de Historia y civilización...".

Tal com expressa Riosaldo Gambotti en la seua defensa de la tesis doctoral presentada en la U.C.M., el Dret musulmà no és un apèndix del dret hispà sino una part activa que fins i tot hui perdura. El Dret musulmà prolongació de distintes fonts del Dret, romà i helenístic en les seues variacions, el dret d'Ibn Abī Zayd poc dista del Dret privat romà. (Contractes i obligacions i drets reals). Esta circumstància es deu a la continuïtat en el Dret i més concretament al fet de seguir el prototip grec-romà de ciutat, tal com es pot observar tant en l'Alcorà com en els hadits. Esta circumstància va en contra dels estudis que identifiquen als musulmans en tribus [EICKELMAN, 2003].

La situació de frontera en la que se situa València en el segle XII, despuix de la presa de la Mancha i la vall de l'Ebre pels cristians, fa difícil assumir com a certa la falta de fluxos d'anada i vinguda i per això de parles. En poques paraules en València, a tenor dels fets històrics, mai es deixà de parlar la llengua dels valencians, el valencià. La colecció de documents de Jaume I d'Aragó en el seu sext volum posa de manifest un document que ya en el seu moment Guinot comentà que era poc conegut el qual resa:

Iacobus, Dei gracia rex Aragonum, Maioricarum et Valencie, comes Barchinone et Urgelli et dominus Montispesulani, fidelibus suis consiliariis et probis hominibus Barchinone. Salutem et gratiam. Perque nos conexam que vos fos e sots spareyllats todavía in nostres plaers e a nostres voluntats e quar vos som tenguts per deute de Nostre Senyor, qui vos nos ha comanats, que us devem reger e guardar e fer ben per dar ben exemple als nostres e als altres de la bona seynnoria que nos volem aver contra vos e quar los bens que nos avem a fer, volem plus fer a vosaltres, qui sots feels e naturals nostre, que als estranys, fem vos saber que nos avem regonegut el regne de Valencia, que Deus nos ha donat

per la seua miseracio e per akun ben que entendia en nos, e no trobarem que en tot lo regne de Valencia age poblat de christians oltra XXX milia homens; e per zo quar nos havem vist que el regne no ha son compliment d'omens e de gent, volemlo y fer; car segons semblanza nostra ben deuria aver con cen milia christians en el regne de Valencia. E pus no y son plus de la summa dessus dita, volem y fer compliment de tants com nos y poyrem alongar a honor de Deus e a servici de christianesme e nostre. On nos vos deiem e us pregam, que vosaltres que triets en vostra ciutat aquels homens, que sient de valor e qui non agen heretats on pusquen vivir complidament en vostre habitatge; e si son dos o tres frares e la un es heretat e ls altres no, volem aquels qui heretats no son, heretat en aqueste regne que Deus nos ha donat; e volem que eligats entre vos dos prohombres qui conosquen los locs e les terres que nos los mostrarem e per tal volem nos azo quen pusquen dir fe e veritat a vosaltres e que sien homens conexents, que desta cosa vos sapien dir certanitat. E vistes les terres e locs, que nos los mostraren, pendrem un dia ab els, al qual dia nos enviets aquelles persones que nos dejan heretat e voldrem que fassen residencia al hogar on los heretarem e nos enfranquirolos a V ans. E no ajuts paor de enviar, que y vos n'eretarem prou. E aquests prohombres, qu'ens trametrets, sien ab nos lo primer dia de Giner primer vinent, senes tota triga.

Datum in Ondara, VI Kalendas decembris anno Domini MCCLXX. [HUICI-CABANES, VI, 2017, 136-137]

La relació entre el Dret islàmic i el romà al que torna Jaume I i la “revolució” jurídica del segle XIII, en una Europa que pareixia voler eixir de “les tenebres de varis sigles”, s'observa en els *furs*. Pels motius que foren els Furs del Regne de València són el cos legislatiu més ampli i genèric de tots els regnes cristians d'Espanya, incloent a Catalunya, que era un conjunt de comtats i marquesats carents d'unitat política, el “fur general de la qual” serà un dels més tardans per no dir el més tardà, ya que Aragó establí un fur general en 1247, Castella en 1255, ... com expon García Edo en la seua obra sobre *Els Furs*.

El Dret musulmà, llunt de l'estereotip contemporàneu, otorgà a les dones drets abans impensables com la separació i fins i tot l'administració dels propis bens, seguint a Riosalido “cuando la matrona romana, e incluso la esposa europea occidental hasta hace muy pocos años, no ha pasado de poder, por Schusselgewalt, por facultad de llaves, adquirir la diaria cesta de la compra,

siendo tratadas como menores e incapaces a todos los demás efectos". [RIOSALIDO, 1989, 1993]. Fins a l'arribada del profeta la genealogia es passava per línia materna, de la mateixa manera el deixar el bastó en la porta significava que dita dona era "possessió" del que havia deixat el bastó, igualment si entraves en la tenda d'una dona era indicatiu de casament, si era un estranger el que entrava en la tenda d'un àrap significava que passava a estar baix la seua protecció. Podem observar lo mateix en el dret romà "*In conspiceo dearum penatium necare hospitem*". En el Dret musulmà es nega els tribals acorts de sanc i solament es reconeix el parentesc patern i matern, junt en el de llet. En l'aparició del matrimoni, en sentit romà, es produí una pèrdua de llibertat en l'àmbit femení. Sorprén la forma de "divorç", ja que a l'esposa en canviar la direcció de l'entrada a la tenda estava repudiant al marit. Apareixerà el matrimoni denominat *mut'a*, que es contractava per un temps determinat i pagant la dot (*ṣadāq*) a la dona, aixina es difongué en tota la societat preislàmica. Es prohibirà en els primers decennis de l'islam.

La *mut'a* es convertirà en sinònim de prostitució, en les seues cases estaven obligades a indicar esta situació i sembla que fon durant molt de temps una pràctica habitual en la medina.

El verdader patriarcat entra en el món islàmic en el *ba'l*, en substitució de la *mut'a*. Apareix en el Dret privat símbol de la primacia masculina, per la que l'home compra i adquirix la possessió de la dona. Eickelman ya apunta este principi del Dret en el seu estudi sobre la família, el matrimoni i la dona [EICKELMAN, 2003]. El *nahr* o *sadāq* es pagarà a la dona i no a la família, per lo que a la vegada se li estava donant llibertat sobre sí mateixa i dotar-la de suficiència econòmica. La filiació passa a ser solament masculina i deixa el de la mare, com es pot observar en Ibn Abī Zayd. [RIOSALIDO, 1989, 12]. En l'islam l'adulteri conserva la mateixa pena que el reservat pel Dret anterior, és dir, la lapidació per al violador i els còmplices. El Dret anterior deu ser el romà, en el seu alvertent bizantí i el siri.

Les disputes constants en al-Àndalus finalisen en l'arribada de la Casa Umayya, 'Abdul Raḥmān I, cridat l'Emigrant (Ad-Dājil).

En la *Risala* de IBN Zayt es dedica un capítol per a la fundació d'organitzacions piadoses, este fet piadoso provinent del Dret romà, que s'arreglarà en totes les religions del llibre, l'autoria del qual no pot apropiarse per cap de les religions misteriques, encara que si que queda clara la seua influència romà-cristiana.

Ni el Dret romà ni l'islàmic semblen establir a les fundacions com a persones jurídiques. [RIOSALIDO,1989, 510-11]

Deixant a un costat la diferencia marc-temporal que impon el Dr. Guinot, aixina com la seua incorrecta denominació de *Usatges de Catalunya*, deu fer referència els *Usatges de Barcelona* ya que l'unitat jurídic-política de la futura Catalunya no aplega fins a 1284. Salvant esta diferència queda clara la base romana dels Furs de València, fet no casual, ya que és tendència en l'Europa del sigle XIII per l'innovació jurídica, sobre tot favorida per les ciutats-estat del nord d'Itàlia i la seua corrent universitària en térmens jurídics.

El canvi [SESMA, 2010, 67-98] al que s'aludix deixa, i per tant és qüestionable, a un costat les relacions interjurídiques entre distints corpus (romà-islàmic-persa). La relació entre les societats romana-musulmana-persa són tan evidents com expongué Riosalido o López com a autors contemporàneus o la *Risala* d'Ibn Zayd, un anònim del sigle XV, el manuscrit del qual es troba en la Biblioteca del Comte Orgaz denominat *El Llibre de Moros*, editat per la Dra. Barceló i últimament en el nom de *Çuna e Xara* editat per García Edo i Vicent Pons.

Com menciona Chalmeta en la disfunció històric-jurídica mencionades ya per Walt i Provençal per a dividir un dels periodos de l'Espanya musulmana *mutatis mutandi* pot extrapolarse al canvi jurídic ocorregut en el regne de València de 1238, a on es produïx un canvi legislatiu que per les formes i el fondo no és tan essencial. I no és tan pronunciat a pesar del retorn a la cristiandat, ya que la forma soci-econòmic-jurídica es manté.

Nomes expondré, com es vorà unes piinzellades: En lo social la població seguix sent valenciana en la seua immensa majoria i com s'extrau dels estudis d'Ubieto, l'increment ínfim poblacional és al voltant d'un 5%. La carta abans

mencionada del rei Jaume I en 1270 ho corrobora ya que indica que solament han repoblat 30.000 cristians i encara que li ho comunica a les autoritats de Barcelona, sembla indicar que els 30.000 cristians és la suma de les gents provinents de tots els territoris del rei d'Aragó.

Guinot en les seues interpretacions, ya que n'ha donat varies, no pareix encertar o quadrar el seu balanç com es deduïx de la seua publicació en l'obra colectiva de *Terra i Fè*. En la part econòmica, que desenrolla en més profunditat despuix, pareix que el Dret romà i les ciutats se cenyixen més al *modus vivendi* musulmà que el dret feudal basat en la terra i el jurídic que ya ha segut plantejat.

La duració del càrrec de mustaçaf en época musulmana és impossible de determinar per lo fragmentari de les fonts conservades. En época cristiana, a pesar de la falta de documentació inicial –el primer consta en títul vitalici– es pot datar baix periodos anuals. Resulta evident i aixina queda patent que el canvi en el càrrec es fea el dia de Sant Miquel (29 de setembre).

L'idea dels cristians del regne de València com a tal, abans de la conquesta, s'evidencia a l'hora de dictar els Furs i açò, unit a la nova tendència de l'época que marcarà totes les compilacions llegalis posteriors, és dir, tots els furs dels regnes cristians, dona mostra d'un retorn al “classicisme”, prenent el *iuris comune* Justinià com a font principal i per això l'assunció de gran part del dret islàmic.

Sevillano Colom en el seu estudi de l'institució del Mustaçaf posa de rellevància un fet preocupant com és l'estudi del migevalisme valencià d'esqueses a l'época musulmana, més quan esta institució, a pesar de ser preislàmica ya que les seues raïls poden observar-se en el món helé-romà, es en els musulmans quan s'introduïx en al-Àndalus, ya que no hi ha notícies de que en época visigoda existira un comerç viu i necessitat d'un mercat urbà.

En este sentit no són pocs els historiadors que neguen la relació d'esta institució en época musulmana i cristiana.

El treball de Sevillano és molt detallat, pero en una llimitació que ya Chalmeta intuï pels seus vasts coneiximents en economia i dret islàmic, aixina com els estudis purament jurídics de López Ortiz o Riosalido. [GARCÍA, 2004]

Com es dedueix de l'interpretació jurídic-social [Chalmeta, 2010, 550] l'institució del *hisba al sūq* no es troba dins del *fiqh*, ya que solament es limita a l'estudi d'anteriors mustaçafs, pero ¿implica este “dret consuetudinari” l'absència de l'aplicació del Dret en les seues actuacions?, al meu entendre no, ya que pot ser una aplicació laxa del Dret pero és en si el reconeixement del Dret, ya que la costum és part del Dret tant romà com islàmic a on la costum o *hadit* o *Sunna* és un dels pilars de la construcció del Dret.

És important el document de la capitulació de València puix en ell es veu una estructura anterior, és dir, l'existència d'un regne musulmà, el denominat com taifa i que degut a la seua volatilitat no és considerat com a tal, com si l'habitant d'un regne sabera lo que anava a succeir en un futur i establint futuribles com a certes.

Sobre la formació gremial i la seua circumscripció al món cristià és una dubtosa certa ya que un món basat en la ciutat, el musulmà, mer seguidor de la tradició grec-romana i l'evolució i contacte en l'imperi bizantí i siríac fa difícil no entendre com a gremis a les agrupacions d'oficis del món musulmà.

El nomenament de l'alamí abans tractat realitat pel mustaçaf indica clarament, (§95) “...se afanará para encontrar ancianos” [CHALMETA. 2014], que buscarà a una persona d'una determinada categoria laboral, ya que el terme *šayḥ* aixina ho denota, i per a ser exacte un mestre.

De fet, en *Las Partidas alfonsinas* i sobre la prohibició de formar gremis és en si una clara mostra de l'existència anterior [GONZÁLEZ, 1991]. L'aparició dels gremis coincidix sospitosament en el regrés a les ciutats i en el començ del fi del periodo feudal i, com pareix que és una qüestió recurrent, el seu inici solament pot ser en Europa, cristiana per a més inri. En l'història econòmica es menysprea la civilitat musulmana, florent breçol de pensadors i de tota classe de ciències davant una Europa deprimida.

Ací en València s'ha aplegat a qüestionar la figura del mustaçaf deslligant-la dels seus orígens àrabs i que com apuntava el Dr. Chalmeta conserva la figura del *muḥtasib al-šūq* per ser una de les zones més islamisades en el sentit cultural de la paraula.

Segons descriu Vallvé Bermejo “*No cabe duda de que al-Rāzī, además de hablar la lengua romance como la mayoría de los musulmanes españoles de su tiempo, podía leer y comprender perfectamente las obras de Orosio, Isidoro de Sevilla y otros autores...*” [VALLVÉ, 1967].

En el desenroll del meu treball he observat en incredulitat la definició dels “Països catalans” en época musulmana i en particular, en referir-se a la *Geografia* d'Idrisī, deixant a un costat esta sòrt d'afirmacions anacròniques i pelegrines Idrisī ya mostra l'importància de València i l'auge econòmic en una gran quantitat de mercaders, diversos mercats i embarcadors i desembarcadors [HABA i FANSA, 2010]. Aixina com en la suposta Catalunya, denominada com “Los Puertos”, ya que era considerada zona de pas a França i realment està fent referència als Pirineus. En un altre aspecte Saragossa és la metròpoli de la “Marca” i com suggerix Mazzolini-Guintard, Idrisī té un camp semàntic molt nítid i en la seua divisió conceptual la metròpoli és la població més important.

Idrisī mostra una taifa, en grans ciutats i entorn a les quals es formen les zones agràries. En Bocairent nos menciona un mercat en que el seu *sahib al-sūq* també hagué d'existir, pero del que es desconeix un llibre d'usos i costum com el de València. Alacant, Alzira i uns quants més dels que no tenim constància o no han aplegat “vius” per al seu estudi. Estudi per mig del qual podria aplegar a certificar-se lo apuntat pel Dr. Chalmeta. Idrisī mostra la supeditació de Barcelona als reis francs, en un moment en el que Ramón Berenguer IV, comte de Barcelona, i Petronila reina d'Aragó ya han contret núpcies.

El terme de mustaçaf apareix en 1238 a títol vitalici per a Raymundo de Lluch transcripció de la Dra. Cabanes, ya que en els demás es llig: “*Dezlluch/Deslluch*” [GINER, GALIANA, 2003], a la vegada la data que propon Chalmeta anterior a 1276 s'ha de matisar i datar correctament en 1238.

Sobre lo anteriorment dit, matisar que l'escola de traductors cristians s'inicia en el sigle XII, mentres que l'àrap comença ya a finals del sigle X coincidint en la fi del califat de Còrdova.

En els estudis de Asín Palacios, que solament pot tindre paralel en Espanya en Huici Miranda, Codera, Chalmeta o M. J. Viguera, en fer un estudi

comparatiu a nivell teològic, nos mostra el pensament d'Averroes en sant Tomás d'Aquino i en el que documenta clarament la relació entre l'islam i el cristianisme, les sinèrgies en tèrmens econòmics produïdes entre abdós confessions, molt llunt del pensament únic i supremaciste actual. Asín aplega a comparar o establir una relació entre l'obra de Dante i l'ascensió de Mahoma als cels (*Mi'rāy*), dita notícia aplegà al poeta florentí que es trobaren en manuscrits d'Oxford i París en 1949.

Morabito és un terme polisèmic i entre les seues accepcions està la de: 1^{er} sant, 2^{on} l'edifici de la seua mansió o, 3^{er} cementeri [V.V.A.A., 2004, 335-356].

El tractat de 'Umar al-Garsīfī, en la seua *Risala*, també menciona a Ibn 'Abdún de lo que es deduïx la pràctica comuna en al-Àndalus sobre les seues costums mercantils

Encara que Chalmeta introduïx una sèrie de tractats jurídics que no medien en el preu del be per a qüestionar la seua regulació jurídica, dita afirmació no aplega a ser del tot certa ya que en la *Risala* d'Abī xayt dedica un capítul a la qüestió tributària mencionant expressament l'organització econòmica, de preus.

L'unitat econòmica és evident per ad esta época per mig d'un mercat unit per un Dret fort, ya fora per condicions religioses o per la transició evolutiva del Dret romà-Justinià i el contacte en el Dret siríac.

Res tinc de meritori, i sí Asín Palacios, en acceptar el trànsit erudit entre cristians judeus i musulmans, començant per estos últims allà pel sigle X en la formació d'una “escola de traductors àraps” per a seguir en Toledo en la famosa Escola de Traductors d'Alfonso X el Sabi. Ibn Abdún redactà un opúscul jurídic denominat *Risāla fi l-qadā wa l-hisbā*, un dels distints manuals escrits per hispanomusulmans, com he mencionat abans uns atres importants són els escrits per Ibn 'Abd al-Ra'uf i el de 'Ūmar al-Garsīfī [ARIÉ, 1960].

En la busca de la filiació o naiximent trobem la frase apuntada per Bosworth en la que es parla d'un tal Ibn 'Ibn 'Abdún, mort en 1134, secretari dels almoràvits en Sevilla, que demana la regulació de determinades vestimentes per a judeus i cristians, per lo que per a dita data “conviuen” judeus, cristians i musulmans en certa llibertat. Tal com afirma Chalmeta, les regles del mercat es

rigen per mig d'un Dret consuetudinari. Chalmeta en 1973 dibuixa ad este personage com un senyoret andalús i obsessionat en les dònnes. [BOSWORTH, 1996, 46].

El soc no és àrap en tèrmens estrictes, ya que se testimonia la seua existència en anterioritat i la seua motivació és tan simple com conflictiva [UDOVITCH, 1987], la societat sense solució de continuïtat, evoluciona per mig d'un Dret comú en una amplitud de circumstàncies, tema estudiat en satisfacció tant pel Dr. López en 1935 com per Riosalido en la seua tesis doctoral de 1989 i ulteriors treballs.

La figura del mustaçaf en els Furs

Despuix de la conquesta apareix la figura del “zabazoque” o *sāhib al-sūq* i del mustaçaf o *muḥtasib* dits tèrmens, encara que són utilitzats de manera sinònima en el pla teòric, eren distints.

Jerry Brotton tanca el seu llibre sobre la dissolució de l'Edat Mija dient: “parece oportuno terminar este libro volviendo a lo que fue el verdadero origen del Renacimiento europeo: el mercado o bazar del Mediterráneo oriental”.

Des d'un punt de vista llingüístic i admés per a la RAE el terme és “almotacén” [mustaçaf] que és la trascipción hispana del terme àrap *muḥtasib*.

El “zabazoque” hereu del *agoranomos* grec queda documentat en l'època pre-islàmica per lo que no dona lloc a dubtes en el seu procés evolutiu. Ya en Palmira apareix el *rabb suq* [CANTINEAU, 1930] manifestant-se en posterioritat, cap al 625, com a cobrador de taxes. L'evolució terminològica no canvia en extrem algu el seu funcionament. La denominació *amil al-suq* desapareix cap al 681/3 d. C., i s'encarrega als alcabalers o *mutaqabbil* [ESCARTÍN, 2004] dita figura perdurarà en les mateixes funcions en l'Espanya cristiana, lo que queda reflectit en diversos furs i en lo que correpon ad este treball queda reflectit en el cobro de *caloñías i uns atres impostos de la nostra carta magna, els Furs de València, foli 128 r.

El terme *muḥtasib* en al-Àndalus no és utilitzat per una qüestió de conflictes entre els abassí i els omeya. L'implantació és abassí i es produïx en el 752, dita

interpretació de l'Alcorà, Sunna II, 41, no passa a l'occident dominat pels omeya. Esta diferència queda, davant l'explicació, en época nazarí, d'Abū I-Ḥtorren al-Nubāhī en estos térmens: “el ṣāḥib al-ḥisba era conocido bajo la denominación ṣāḥib al-sūq, porque toda su actividad estaba centrada en la represión de los fraudes, engaños, menguas en las pesas y medidas que surgían en los zocos” [CHALMETA, 1973; 2010, 607]. El vocable “mustaçaf” ve arreplegat en un diccionari de veus d'aragonés antic [BORAO, 1884].

La figura del mustaçaf apareix en els Furs de València des d'un principi, circumstància que nomes pot indicar la continuïtat de la figura “musulmana” en el periodo cristià, a pesar de que Chalmeta el data entre 1238 i 1276, pero sense certa, la coneixem pel *Llibre del Repartiment*, la versió més completa del qual és l'editada pel Dr. Ferrer Navarro i la Dra. Cabanes en 1979-80. Per tant, ha d'entendre's que es per a tota la geografia valenciana, de l'activitat econòmica de la qual nos donen evidència tots i cada u dels geògrafs àraps dedicats a l'estudi del terreny. S'està fent una gran labor en els últims temps en terres valencianes per a trobar els manuals del “Govern del soc” de les ciutats comercials.

Existix un buit archivístic per a poder documentar correctament al mustaçaf de València, el qual Chalmeta ubica de manera qüestionable en 1268, ya que no se seguix un traç correcte de la documentació i es desconeix la data concreta de 1238 en la que es dona a R. de Lluch este càrrec vitalici.

El Dr. Chalmeta fa un anàlisis vivaç sobre la qüestió negacionista de l'aculturació al món cristià d'una figura “musulmana” que com intentaré defendre és l'evolució en el temps d'una figura grega, despuix romana, posteriorment musulmana per a tornar-se a introduir en el món romà, si alguna volta ixqué en sentit estricte d'ell. Esta tendència s'arraïla en el passat, sent Sánchez Albornoz una de les figures més important [Sanjuán, 2003] les seues premisses són errònees i nacional-catòliques, en una de les seues asseveracions conclou que: “(...) no hay ningún tipo de influencia del régimen de gobierno urbano de la España muslim”. [SÁNCHEZ-ALBORNOZ, 1943] El fet de que en el nort existisca terminologia idèntica per a denominar als parells és qüestió de la llingüística. Dites afirmacions grosses estan presents en tot el seu discurs.

Una de les diferències entre la figura musulmana i la cristiana se troba en que en època cristiana el mustaçaf era de vigència anual i el seu nomenament es realitzava el dia de Sant Miquel [Chalmeta, 2010, 620] [SEVILLANO, 1956, (...)]. Evidentment la forma de jurament fon distinta, pero són qüestions menors i que no entren en el fondo de l'institució.

Esta figura es troba dins de diversos estudis en terres valencianes [GÓMEZ, 2012], planteja la dació de Jaume I d'un corpus legislatiu propi, entenc que es referisca a reemplaçar l'anterior corpus legislatiu, qüestió poc estudiada a nivell valencià que planteja un dubte un tant estúpit ¿quina lleislació teníem abans de Jaume I? ¿Érem anàrquics? ¿Es conserva alguna cosa que sembla no existir? Una sèrie de preguntes que carixen de significació, degut a una qüestió clara i inamovible, València és una de les ciutats més importants d'al-Àndalus, econòmicament molt desenvolupada, de fet, lo que ve denominant-se Sharq al-Àndalus per a no afrontar una realitat molesta com és l'existència d'un regne/taifa de València [HUICI, 1970], acceptat per Guichard com a regne *sui generis*, degut a que no puc obviar l'identitat valenciana des de la guerra civil i la posterior *fitna circa*, 1031.

Botant este buit que sembla no voler/poder ser completat, Gómez acaba per donar per certes les sifres i senyes exposades ya per la Dra. Cabanes, el Dr. Ubieto, prolixos en les seues publicacions, les apuntades pel Dr. Ferrer i les que sembla no voler admetre, negant l'evidència, el Dr. Guinot.

La capitulació de València li concedix a Zayyan dos places franques del seu antic regne i no una [GÓMEZ, 2012], además de Cullera se li permet posseir Dénia “Nos Jacobus, Dei gratia rex Aragonum et regni Maioricarum, comes Barchinonae et Urgelli et dominus Montispesulani, promittimus vobis Zayen regi, neto regis Lupi et filip de Madef (...)”. [FEBRER, 1991, 17].

Existix un canvi polític, tant jurídic com religiós, pero este gir cap a la feudalització, que com es pot observar des d'un inici és relatiu, ya que el poder li'l concedirà als ciutadans en exencions fiscals. El text seguix permetent que els moros continuen en les seues terres. El fet que dona peu a considerar l'existència del regne musulmà de València és la postilla que seguix: “Item, assecuramus et

damus vobis firmas treguas per nos et omnes vasallos quod hinc ad septem annos, damnum. Malum vel guerram nos faciemus per terra nec per marre, nec fieri permittemus in Deniam et Culleram, nec in suis terminis. Et si foceret forte aliquis de vasallis et hominibus nostris, faciemus illud emmendari inbtegre secum quantitatem eiusdem maleficii. (...)" [FEBRER, 1991, 17].

Les funcions del Mustaçaf segons Sevillano i la seua relació en Chalmeta

El *Kitāb fī ādāb al-ḥisba*, datat pel Dr. Chalmeta en el primer terç del segle XIII, ve a ratificar esta hipòtesis. L'estudi realitzat per Chalmeta és un bot qualitatiu per al millor enteniment d'esta institució que Sevillano no pogué realitzar en carir de la traducció o coneiximent del tractat traduït per Chalmeta. No obstant, s'ha d'apuntar la diferència en orient, circumstància que aclari més la regulació pels usos i costums. [CHALMETA, 2010, 282-297].

Sevillano troba indicis en supondre que el terme és àrap, reproduïx els asserts de Sánchez-Albornoz [SÁNCHEZ, 1943, 129].

Desconeixem si se li donà de manera expressa per la seua ajuda en la conquesta o perque en la costum anterior regia un número d'anys o una atra disposició. En cap dels quatre tractats àraps deixa clara la qüestió de la successió del càrrec. La donació de Jaume I del càrrec degué ser per *casus belli* ya que en els Furs es preveia la successió del mustaçaf, acte que es realisava el dia de Sant Miquel (el 29 de setembre de cada any) [GARCÍA, 1979, 188-189], sent elegit pels prohoms de la ciutat i per la cúria un prohoms de la ciutat, que tinguera durant un any l'ofici de *almudaçafia*. Esta característica és la mateixa que la d'època musulmana ya que es prescrivia que l'ofici deuria ser eixercitat per una persona del lloc. [CHALMETA, 1973,1978,1998, 2008, 2010].

Una de les diferències és el jurament sobre els *Sants Evangelis de Deu*, encara que açò no pot considerar-se cap diferència per la distinta confessionalitat.

Una de les seues funcions, la d'evitar el frau i enganys en els oficis, és una continuació del *saḥib al-sūq*.

En Jaume I es donen una sèrie de privilegis i confirmacions posteriors per Pere III, el primer datat en Xàtiva a 21 de maig de 1239 i confirmat el 1 de desembre de 1283 [TEIXEDOR, 1895, I, 107].

La tipificació del treball del mustaçaf, a pesar de que Sevillano indica l'actuació sobre noves circumstàncies, és una deducció tan qüestionable com incerta, a favor seu s'ha d'alegar que desconeixia certs tractats que en el moment del seu estudi no s'havien publicat, per lo que entrarà en colisió en els tractats de la *hisba* hui coneguts.

La figura dels “veedors” en época cristiana també és idèntica en procedir a les figures dels *amīn/‘arīf* musulmans, que eren els dos representants de cada ofici i intervenien en els juïns de frau.

SEVILLANO COLOM. <i>Valencia urbana medieval</i> . [SEVILLANO, 1957].	CHALMETA <i>Kitāb fir ādāb al-ḥisba</i> . [CHALMETA, 2014].
Era un “funcionari” municipal dependent del Consell i els jurats	Condicions que ha de reunir el mustaçaf: Coneixedor de les obligacions religioses, mantenedor del dret, pacient i dotat d'autodomini/ <i>ḥilm</i> , vigilant i entenedor, sense codícia, no indulgent,
D'elecció anual	Es desconeix si percebia salari, per lo manco no es menciona en este tractat.
Jurisdicció absoluta en les coses del mercat	Jurisdicció absoluta en qüestions del mercat
En la missió de vigilar peses i mides i la qualitat de lo que es venia	Control de peses i mides
Evitar edificació contra fur	
Fer guardar els furs i les ordenacions del Consell.	
Jugar de viva veu, sense apelació, els fraus i impondre multes i eixecutar les penes	Juïns orals
Rendir contes periòdics de lo recaptat	
A partir de 1371 es va comprar un solar per a estajar un edifici per a l'eixercici del càrrec “La Llongeta del Mustaçaf”.	Existix també una sèrie de ferramentes per a medir. (Capítul III §32 i ss.)

Llibertat de decidir, solament respon davant el rei.	El sahib al-sūq no respon davant ningú, ni el cadí, ni tampoc l'alfaquí.
L'elecció es remet als Furs de València, en la rúbrica “Del offici del pes et dels mesures” Furs IX, XXVI, 1.	
Obté un salari al més.	També cobra retribució pel seu treball

L'institució del mustaçaf es succeïx sense solució de continuïtat des de l'època musulmana i apareix reflectida tant en els Furs de València com en *Las Partidas* d'Alfonso X, admés i acceptat per Torres Fontes. En València no hi ha lloc a dubte i tal i com s'arreplega en un privilegi de Jaume I [CHALMETA, 2010, 672].

En l'obra de Sevillano s'observa clarament l'autonomia del mustaçaf, fins i tot davant el poder regi i còm, a rant d'unes disputes entre els judeus i el bisbe i capítul de València, el rei impon que cada ciutat solament tinga un mustaçaf, pese a que els judeus per a la juderia havien intentat impondre un sistema regulador independent, per la qual cosa és evident que el mustaçaf tenia jurisdicció plena sobre tota classe d'oficis i de confessions, aixina com de “races”.

La forma de jujar nos recorda als juïns d'època musulmana ya que la seua fórmula és la mateixa “sine scriptis nudoque verp” i l'assessorament dels “veedors” s'assemblen als *alamins* (*amines*). Els juïns es realisaven, atenent a lo que diuen Chalmeta o Sevillano, els dijous de cada semana al so de trompetes, anafils (etimològicament prové de l'àrap hispànic *annafir* i este de l'àrap clàssic *nafir*) i tabals (de l'àrap hispànic *aṭṭābl* i a la seua volta de l'àrap clàssic *ṭābl*).

A part de l'invocació realisada pel mustaçaf valencià i el barcelonés, és interessant la diferència en l'estructura ya que el valencià és una figura municipal i el de Barcelona és es nomenat de forma regia com pot observar-se en l'Archiu Històric Municipal de Barcelona en els seus *Ordinacions specials*, série V, 1, fol. 20 i 21 entre uns atres.

València es convertix en un model per al restant de la Corona d'Aragó impulsant el seu “modo de comerç” des de Mallorca a Perpinyà, a lo llarc del sigle XIV.

Lo cert és que s'estén a tota la Corona i servix com a expansió dels *Furs* de València a uns altres territoris per la confirmació de Pere III. Pere IV en confirmar a Mallorca l'ofici de mustaçaf dispon: “... *exerceat et utatur ipsius Mostaçaffie officio in ómnibus et per Omnia iuxta morem Valencia*”. [PONS, 1949].

És de senyalar que Barcelona no obtinga l'ofici de mustaçaf fins a 1339, quan Pere el Cerimoniós li concedix dit privilegi en data 14 de novembre i no tindrà un funcionament correcte fins a 1371 [SEVILLANO, 1957].

De la mateixa manera que en els còdics musulmans el *saḥib al-sūq* substituïa al cadí en determinades circumstàncies, el mustaçaf realitzarà la mateixa tasca en el Justícia.

Crida l'atenció el que no haja quedat constància, o pareix no haver existit, l'ofici del mustaçaf anterior a la conquesta cristiana de Saragossa (1118). A pesar del seu tardà retorn al cristianisme i a la seua importància com a metròpoli, de la qual cosa coneixem senyes entre uns altres pel geògraf Al-Idrisī i la seua *Geografia*. Dita carència és sorprenent i cridanera si sumem que el primer mustaçaf valencià és R. de Lluch oriunt de Saragossa. En els furs de Terol apareix la figura i, encara que Chalmeta no li dona una cronologia fixa, es possible que siguen del segle XI en la seua versió romanç, els de Daroca son de 1142.

Els estudis del Dr. Glick afonden en la dicotomia existent en el camp d'investigació migevalista, la major part de la qual es posiciona baix les tesis de Sánchez Albornoz, hui en dia encara perdura la negació sobre lo musulmà, pero s'accepta l'acostament a lo visigot. L'economia passa del feudalisme al sistema mercantil-tributari. En definitiva, com apunta Glick, suggerix Américo Castro, Sanjuán, Chalmeta, etcétera, la dinàmica interacció en els visigots és defensa, pero quan es tracta de judeus o musulmans dit dinamisme és negat, és una mostra de l'etnocentrisme espanyol [GLICK, 1971].

A pesar de l'opinió de Chalmeta sobre l'interés mostrat pels barcelonesos, segons este no busquen l'utilització de la forma valenciana sino cóm obrar en esta “nova” figura mercantil; el nostre pensar és distint, ya que lo que busquen

els barcelonesos és una transposició per a la seua ciutat de l'utilització de dita institució, ya que si no fora aixina no haguera sorgit la correspondència creuada de 1339 i 1371 i sí d'una forma, que no dona lloc a cap dubte, l'intenció d'impondre en la seua ciutat una normativa vigent i eficient d'un altre lloc, per tant la disposició foral valenciana és assumida pels barcelonesos. El component casual de l'implantació de l'ofici del mustaçaf en Barcelona no és sostenible.

Com menciona este mateix autor expressat literalment: "Escrito aparte, o coexistiendo con la Ley, con la gari'a, siempre estuvo el uso. Este resulta especialmente importante en todo referente a mercaderes, a los hombres de negocios, que continuaron siguiendo las normas locales, con frecuencia preislámicas". [CHALMETA, 1987].

Una chicoteta indicació sobre els usos valencians en època musulmana es confirma per lo que tradicionalment es realisava [CHALMETA, 1987], és dir, l'activitat mercantil, el soc i les costums respecte a l'aigua: el Tribunal de les Aigües de la Vega de València.

És evident que la costum jugarà un paper decisiu i no aplegue a entendre com s'assumixen qüestions de la vida goda i no de la musulmana, sent com som una de les parts més islamisades i arabisades culturalment; com neguem la permanència de tradicions que a tenor, per la documentació, devien de perdurar per diversos motius i el més important i decisiu és que, com acaba conclouent Guinot, l'immensa majoria de la població és valenciana-musulmana. Prenga el prisma que vullga el lector, el tema convida a una reflexió sèria sobre els prejuïns a l'hora d'historiar.

La fiscalitat musulmana es caracterisa per ser confessional, dividint als musulmans i als no musulmans o *dimies* (judeus i cristians), als primers se'ls gravava en l'impost denominat (*šur*) i als *dimies* en el de capitació (*ğizya*) i en el de la terra (*ħarāğ*).

El terme impost és molt ampli i les seues variants són el *zakāt* o impost religiós, el (*ğizya*) o capitació, impost que s'exigix als no musulmans.

Conclusió:

A pesar de no existir un consens real de lo que es parlava ací en época musulmana, més concretament en els sigles XI-XIII, ya que com el Dr. Ballester apunta de manera suspicax les afirmacions de Barceló que, en sí mateixes, fan caure en una contradicció a la propia Dra. Barceló en la seua afirmació.

Les següents paraules de Chalmeta són eloqüents: “Los hispano-musulmanes no pensaron en expulsar a los mozárabes. Inclusive cuando éstos ayudaron a la cabalgada andaluza de Alfonso I de Aragón, los almohades no los echaron afuera, sino que los deportaron al Magreb”. [CHALMETA, 2006].

De fet, l'unilateralitat de l'Història Migeval és patent i s'evidencia en el desconeiximent de lo no cristià, com si la mera circumstància d'un estudi integral fora amolador en sí.

La crítica de Chalmeta en els 90 –potser desmesurada o no– mostra una realitat palpable en la València actual i és que pareix que sigam “pobres de pensament” als qui ni els va ni els ve el procés històric, essencial per un atre costat, de lo que ocorregué en València entre els sigles IX i XIII. M'ha costat trobar treballs sobre València, una de les ciutats més importants de l'al-Àndalus, o per lo manco al cap junt a Sevilla, Còrdova, Almeria i tota la zona mercantil del denominat Sharq al-Àndalus.

El continuisme, qüestió defesa per gran part de l'historiografia, sobre tot no hispana, és paradigmàtic ya que el món musulmà queda exclós en la nostra idea de continuisme. Al-Àndalus és desdenyada com si eixa ret de comerç, de ciutats, de genis naixcuts en eixa época fora pecat recordar-los. En poques paraules el migevalisme espanyol està assentat en les fermes estructures deixades per, entre uns atres, el gran Claudio Sánchez Albornoz. Esta conclusió em sorgix en contemplar com les grans ciutats de la zona valenciana, murciana o almeriense desapareixen com l'aigua en el desert.

BIBLIOGRAFIA:

- AIDA, Youssef. "Cultura, espacio y organización urbana en la ciudad islámica".
Revista de *Cuadernos de Investigación Urbanística*. 1993, pp. 1-49.
- AL-BAKRI, `Abd Allah b. `Abd al-`Aziz. *Geografía de España: (Kitab al-masalik wa-l-mamalik)*. Editor: Anubar, 1982.
- ALMELA Y VIVES, Emilio Francisco. *Llibre del Mustaçaf de la ciutat de València*.
Transcripció de Jaime J. Chiner Gimeno i Juan P. Galiana Chacón.
Valencia 1948. Reed. 2003.
- ARIÉ, R. *Traduction annotée et comentée des Traités de Hisba: Ibn `Abd al-Ra`uf et de `Umar al-Garsīfī*. Hisperis-Tamuda, vol. I, fas. I-III 1960, pp. 5-384.
- BASSOLS, Sergi. "Una línea de torres vigía musulmanas: Lérida-Tortosa". *Al-Qantara*, 1990, vol. 11, nº 1, p. 127.
- BORAO, Jerónimo. GIL, Faustino Sancho. *Diccionario de voces aragonesas*.
Imprenta del Hospicio Provincial, 1881.
- BOSCH VILÁ, Jacinto. "Al-Bakrī. Dos fragmentos sobre Barbastro en el Bayān al-Mugrib de Ibn `Idārī y en el Rawḍ al-Mi `tār del Himyārī. *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 3. 1948, pp. 242-261.
- BRAMON, Dolors. BRAMON, Rosa Lluch. "De nuevo sobre los topónimos catalanes descritos por Ibn Hayyān". *Anaquel de Estudios Árabes*, IX. 1998, pp. 19-28.
- CABANELAS RODRÍGUEZ, Darío. *Ibn Sida de Murcia: el mayor lexicógrafo de al-Andalus*. 2ª ed. Murcia, Consejería de Cultura y Educación. Editora Regional de Murcia, 1986.
- CABANES PECOURT, Mª D. Ferrer Navarro, R. *Llibre del repartiment del regne de València*. Zaragoza: Anubar, 1979, 1980.
- CABANES PECOURT, Mª D. HUICI MIRANDA, A. *Documentos de Jaime I de Aragón*. Vol. 49-51, 55, 77, 99-100. Ed no venal, ed. Valencia: Anubar, 1976, 2017.

CABANES PECOURT, M^a D. SIMÓN SANTONJA, Vicente. *Reino de Valencia. Geografía y Repoblación*. Valencia: Academia de Cultura Valenciana; 1983, 40.

CABANES PECOURT, M^a Desamparados. *La repoblación valenciana y los jueces de Teruel*. Aragón en la Edad Media, N^o 8, 1989, pp. 149-160.

CANTINEAU, J. *Inventaire inscriptions de Palmire*. Beirut, 1930-III. N^o 10 i 29.

CARRASCO / FRANCISCO VIDAL, Castro. *A 1300 años de la conquista de al-Andalus (711-2011): Historia, cultura y legado del Islam en la Península Ibérica*. Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones, 2012.

CHALMETA, P. Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes. *El zoco medieval: Contribución al estudio de la historia del mercado*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes; 2010, p. 939.

CHALMETA, P. RODINSON, M. Instituto Hispano-Árabe de Cultura. *El señor del zoco en España: Edades media y moderna, contribución al estudio de la historia del mercado*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura; 1973, p. 761.

CHALMETA, P. *El Almotacén a través de los Llibre del Mustaçaf*. Aragón en la Edad Media XX (208), pp. 203-223.

CHALMETA, P. *La figura del almotacén en los fueros y su semejanza con el zabazoque hispano-musulmán*. Madrid: Universidad de Madrid, 1971.

CHALMETA, P. *Organización artesano-comercial de la ciudad islámica*. Simposio internacional de la ciudad islámica, Zaragoza 1988, 1991, pp. 93-112.

CHALMETA, P. "Historografía hispana y arabismo: Biografía de una distorsión" *Hesperia culturas del Mediterráneo*, ISSN 1698-8795, N^o. 5, 2006, pp. 195-218.

COLOM, G. y GARCÍA, G. *Furs de València*. Editorial Barcino, Barcelona 1980, 9 volums. Vol. I, p.

ESCARTÍN. *Estudio económico sobre el Tratado de Ibn Abdún. El vino y los gremios en Al-Andalus antes del siglo XII*. Memoria tesis doctoral Sevilla

2004. Publicada en Sevilla, 2006, p. 117.

ESCARTÍN GONZÁLEZ, Eduardo, et al. *Estudio económico sobre el tratado de Ibn Abdún el vino y los gremios en al-Andalus antes del siglo XII*. 2004.

ESTEVE J. *Liber elegantiarum*. Venetiis: Paganinus de Paganinis, 1489.

FANJUL, Serafín. "El mito de las tres culturas". *Revista de Occidente*, 2000 ENE, 224, pp. 9-30.

FEBRER ROMAGUERA, MV. *Cartas pueblas de las morerías valencianas y documentación complementaria*. Vol 83. Zaragoza. Anubar, 1991. pp. 17-23.

FERDINAND, Braudel. *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. París: Armand Colin, 1925.

FERRER NAVARRO, Ramón. *Conquista y Repoblación del Reino de Valencia*. Del Senia al Segura, Valencia, 1999.

FONT I RIUS, JM. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. *Cartas de población y franquicia de Cataluña*. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1969, 1983.

FOSTER, R. Benjamín. "Agoranomos and Muhtasib." *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Jan 1, 1970, 13, pp. 128-144.

GARCÍA CRUZ, JF. Universidad de Extremadura. *Un análisis del derecho islámico: La escuela duodecimana o "YA `FARÎ : Historia del pensamiento y la doctrina jurídica y teoría general de la ley islámica*. Cáceres: Universidad de Extremadura, Servicio de Publicaciones, 2004, p. 347.

GARCÍA EDO, V. Comunitat Valenciana. *Furs de València, 1238-1707: Una aproximació al seu origen i posterior evolució = Furs de València : Una aproximación a su origen y posterior evolución*. València: Conselleria de Governació i Justícia. 2012, p. 74.

GARCÍA EDO, V. PONS ALOS, V. Universitat Jaume I. *Suna e xara: La ley de los mudéjares valencianos (siglos XIII al XV)*. Castelló: Universitat Jaume I, Consell Social. 2009, p. 233.

- GARCÍA GÓMEZ, E. (1957). "Unas "ordenanzas del zoco" del siglo IX: Traducción del más antiguo antecedente de los tratados andaluces de "hisba" por un autor andaluz". *Al-Andalus*, 22 (2), 253.
- GARCÍA SANJUÁN, Alejandro. La Organizacion de Los Oficios en Al-Andalus a Traves de Los Manuales de" Hisba". *Historia. Instituciones. Documentos*, 1997,(24): 201-233, 1997.
- SANJUÁN, Alejandro García. El consumo de los alimentos de los" Dimmies" en el Islam medieval: prescripciones jurídicas y práctica social. *Historia. Instituciones. Documentos*, 2002, no 29, p. 109-146.
- GARCÍA Y SANZ, Arcadio. *Els Furs*. Vicent García Editores, Valencia, 1979, pp. 189-191. Correspondiente al fol., 102-v y 103-r, del fascíml de Francesc-Joan Pastor (Valencia 1547), manuscrito de Boronat Péra del Archivo Municipal de Valencia.
- GONZÁLEZ ARCE, J. D. *Sobre el origen de los gremios sevillanos. En la España Medieval*. Nº 14. 1991, pp. 163-182.
- GOTTEIN, S. D. *A Mediterranean society*, pp. 149-192
- GOZALBES CRAVIOTO, Enrique. Algunos datos sobre el comercio entre Al-Andalus y el Norte de África en la época Omeya (I): los puertos de contacto. 1991.
- GUINOT RODRÍGUEZ, Enric. *Els fundadors del regne de Valencia*. Valencia, 1999. 2 volums.
- HABA, Juan Piqueras. FANSA, Ghaleb. Geografia dels països catalans segons el llibre de Roger d'Al-Sarif Al- Idrisī. *Cuadernos de geografía*, 2010, nº 87, pp. 65-88.
- HUICI MIRANDA, Ambrosio. CABANES PECOURT, M^a Desamparados. *Documentos de Jaime I de Aragón. III (1251-1257)*, núm. 562, 1976, p. 21-22.
- HUICI MIRANDA, Ambrosio. CABANES PECOURT, M^a Desamparados. *Documentos de Jaime I de Aragón. VI, (1269-1274)*. Zaragoza, 2017. pp. 136-137.

HUICI MIRANDA, Ambrosio. *Ibn Šāhib Al-Salā. Al-Mann Bil-Imāma*. Textos Medievales, 24. Valencia. 1969.

I SOLÀ, MANUEL ROVIRA. "Notes documentals sobre alguns efectes de la presa de Barcelona per al-Mansur (985)." *Acta historica et archaeologica mediaevalia* (1980): 31-53.

IBN ABI ZAYD al-Qayrawani A, Riosalido J. *Compendio de derecho islámico*. Madrid: Trotta; 1993, p. 249.

IBN BATTUTA. ARBOS, Federico. Fanjul, Serafín. *A través del islam*. 2ª ed. Madrid: Alianza; 1987, p. 845.

IBN KHALDUN. *The Muqaddimah. Introduction to History*. Translated from the arabic by Franz Rosenthal. Bolingen Series XLIII. Princenton University Press, N. J. 1958, second edition 1967, 3 vol.

IDRISI. *Geografía de España*. Vol 37. Valencia: Anubar; 1974, p. 255.

JEHEL, Georges. JEHEL Simone. *Histoire Medievale. Textes et Documents. Les relations de pays d'Islam avec le monde latin*. Renov'livres S. A. S. 2004, p. 22.

JERRY BROTTON. *El bazar del Renacimiento. Sobre la influencia de Oriente en la cultura occidental*. Barcelona: Paidós, 2002, p. 206.

LAPIDUS, I. *Muslim cities in the later Middle Ages*. Haward, 1967, p. 114.

LEVI-PROVENÇAL, E. *Las ciudades y las Instituciones urbanas del occidente musulmán en la Edad Media*. Instituto General Franco de estudios e investigación hispano-árabe. Tetuán, 1950, p. 28.

LEVI-PROVENÇAL, E. Y GARCÍA GÓMEZ, Emilio: Sevilla a comienzos del siglo XII. *El tratado de Ibn Abdun*, 1981.

LÓPEZ ELUM, P. "Los castillos valencianos en el siglo XIII. Del Hisn musulmán al Castrum cristiano". *Saitabi*, 54. 2004, pp. 103-138.

LÓPEZ GONZÁLEZ, Concepción. *Los baños árabes en la medina musulmana de Valencia a través del Llibre del Repartiment*. Arché. Publicació de l'Institut Universitari de restauració del Patrimoni de l'UPV. Núms. 11 i 12.

2016 i 2017.

LÓPEZ LARA, Enrique. *Cartografía. Territorio y paisaje de Al-Andalus en la obra y en la época de Al-Idrisī*.

MANJÓN, Jesús D. López. HIDALGO, Fernando Gutiérrez. FENECH, Francisco Carrasco. "El olvido de un sistema de cálculo de costes andalusí (primer tercio del siglo XIII)". *Revista de Contabilidad*, 2016, vol. 19, nº 2, pp. 187-194.

MÁRQUEZ, Rafaela Castrillo. "Descripción de al-Andalus según un ms. de la Biblioteca de Palacio". *Al-Andalus*. Madrid. Tomo 34, Nº 1. Jan 1, 1969, p. 83.

MAZZOLI-GUINTARD C. Torre Pdl. *Ciudades de al-andalus: España y portugal en la época musulmana (siglos VIII-XV)*. Granada: Editorial Al-Andalus y el Mediterráneo. 2000, p. 570, pp. 23 i ss.

NEBOT, N. R. (2018). "El declive del poder almohade en al-Andalus y la pérdida de Mallorca según la obra *Ta'rīj Mayūrqa*" de Ibn 'Amīra Al-Majzūmī de Alcira (582-658 H/1186-1260 M). *Anaquel de estudios árabes*, (29), pp. 241-261.

PONS, A. *Llibre del Mostassaf de Mallorca*, Mallorca, 1949. Doc. 28.

PROVENÇAL, LEVI. *La Péninsule Ibérique au Moyen-Age d'après le Kitab ar-Rawd*. 1938.

PUERTO FERRE, MT. CULLA JI. València. *Cronologia històrica de la llengua valenciana*. Ed bilingüe ed. València: Diputació de València. 2007, p. 513.

PUERTO FERRE MT. *Lengua valenciana, una lengua suplantada*. València: Diputació Provincial de València. 2006, p. 307.

RIOSALIDO J. Ibn Abi Zayd al-Qayrawani A. Universidad Complutense de Madrid. *La risala de abu muhammad'abd allah ibn abi zayd al-qayrawani*. Vol 15/90. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Reprografía. 1990, p. 593.

SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Manuel. Razi, fuente de Al-'Udri para la España preislámica.

SAQATI, MbAMA. CHALMETA, P. CORRIENTE, F. *Libro del buen gobierno del zoco*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes. 2014, pp. 212-05. [8].

SESMA MUÑOZ, José A. (coord.). *La Corona de Aragón en el centro de su historia, 1208-1458: la monarquía aragonesa y los reinos de la corona*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza. 2010, pp. 67-98.

SEVILLANO COLOM, Francisco. *Valencia urbana medieval a través del oficio de Mustaçaf*. Valencia. 1957.

TERÉS, Elías. *Textos poéticos árabes sobre Valencia*. Al-Andalus. Vol. XXX, nº 2. Madrid, 1965, pp. 291-307.

UDOVITCH. A. L. *Les échanges de marché dans l'islam medieval: théorie du droit et savoir local*. Studia islamica, vol. LXV. 1987, pp. 5-30.

UDOVITCH, A. L. *Partnership and profit in medieval islam*. Princeton, 1970.

V.V.A.A. *Ibn Al-Abbar. Polític i escriptor àrab valencià (1199-1260)*. Col·lecció Fonaments, 3. p. 21.

V.V.A.A.: *Enciclopedia del Islam*. Darek-Nyumba. Madrid, 2004. pp. 335-336.

BERMEJO, Joaquín Vallvé. "Fuentes latinas de los geógrafos árabes". *Al-Andalus*, 1967, vol. 32, no 2, p. 241.

BIOGRAFIA WEB:

Bramon, Dolors. *Nous textos d'historiadors musulmans referents a la Catalunya medieval (continuació de l'obra de J. M^a Millàs i Vallicrosa) (Tesis)*. Director: Riu, Manuel, 1929-2011, 3 volums. <http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/35562>
Descarregada el 3 de juliol de 2018.

Hussein Mones, catedràtic d'Estudis Hispànics al-Àndalus, de l'Universitat d'El Caire, en el seu llibre: *Andalucía, Algarabía and Al Sharky*. La seua disposició era d'uns 120.000 musulmans, 65.000 cristians i 2.000 jueus.

<http://www.elcastellano.org/artic/valenci1.htm> visitada el 29 de juny de 2018.

<http://digital.csic.es/bitstream/10261/35183/1/SanchezM-1971->

[Razi,%20fuente%20de%20Al-udri....pdf](http://digital.csic.es/bitstream/10261/35183/1/SanchezM-1971-Razi,%20fuente%20de%20Al-udri....pdf) visitada el 10 de juliol de 2018.

Una llectura àgil de Xerif Al-Idrisī invita a esta hipòtesis de treball. Xerif Aledresi. *Descripción de España. Conocido por el Nubiense*. En traducció i notes d'En Josef Antonio Conde. Madrid, MDCCXCIX. Biblioteca Nacional de España.

<http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=8633>, vista el 10 d'agost de 2018.

<http://titulaciongeografia->

[sevilla.es/contenidos/profesores/publicaciones/archivos/TextoconferenciaEnriqueLopezLaradealIdrisi.pdf](http://titulaciongeografia-sevilla.es/contenidos/profesores/publicaciones/archivos/TextoconferenciaEnriqueLopezLaradealIdrisi.pdf)

Artícl descarregat el 10 d'agost de 2018, versa sobre la *Geografía* d'Al-Idrisī