



Estudios de Asia y África

ISSN: 0185-0164

reaa@colmex.mx

El Colegio de México, A.C.

México

Marín Guzmán, Roberto

La mutazila, escuela libre pensadora del islam. Historia de una controversia teológica y triunfo del
Asharismo. Siglos IX y X

Estudios de Asia y África, vol. XXXVIII, núm. 1, enero-abril, 2003, pp. 11-58

El Colegio de México, A.C.

Distrito Federal, México

Available in: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58638101>

- How to cite
- Complete issue
- More information about this article
- Journal's homepage in redalyc.org

redalyc.org

Scientific Information System

Network of Scientific Journals from Latin America, the Caribbean, Spain and Portugal

Non-profit academic project, developed under the open access initiative

LA MU'TAZILA, ESCUELA LIBREPENSADORA DEL ISLAM. HISTORIA DE UNA CONTROVERSIA TEOLÓGICA Y TRIUNFO DEL ASH'ARISMO. SIGLOS IX y X

ROBERTO MARÍN GUZMÁN
Universidad de Costa Rica

En una oportunidad al-Hasan al-Basri (m. 728), teólogo, erudito y predicador de la religión islámica, interrumpió un sermón que dirigía a sus discípulos, para referirse a su alumno Wasil Ibn 'Ata (m. 131 H.) con las palabras *I'tazala anna* ("se separó de nosotros"), dado que Wasil Ibn 'Ata se había retirado y explicaba a sus compañeros algunos planteamientos teológicos distintos de los de su maestro. Éste pudo haber sido el inicio de la Mu'tazila, una nueva escuela teológica, cuyo nombre significa "los que se separaron", del verbo árabe *i'tazala* (VII forma del tríltero *'azala* que quiere decir aislarse, separarse, segregarse), aunque existen otras opiniones respecto al origen del nombre de la Mu'tazila.¹ No obstante, existen diferentes tradiciones que adjudican a otros ser los iniciadores de esta escuela. El propósito de este ensayo es estudiar las bases teológico-filosóficas de la Mu'tazila, sus diferencias con el islam sunnita y las sectas islámicas, así como sus más valiosos aportes en las controversias teológicas y la difusión que dieron desde entonces en el *Dar al-Islam* al uso de las categorías racionales griegas.

A los partidarios de la Mu'tazila se los ha considerado como los librepensadores del islam. ¿Qué significó esto en la prácti-

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 22 de enero de 2001 y aceptado para su publicación el 10 de marzo de 2001.

¹ En relación con el origen del nombre de la Mu'tazila se ha sugerido que *i'tazala* podría referirse a una posición de neutralidad política, de abstenerse de emitir un juicio sobre 'Ali y 'Uthman, como podría confirmar su postulado de *manzila bayna al-manzilatayn*.

ca en la época de la dinastía 'Abbásida (750-1258)? ¿Por qué se estableció la Mu'tazila como obligatoria durante el califato de al-Ma'mun (813-833)? ¿Qué llevó a la fundación de la Mihna, especie de Inquisición que establecía como obligatoria la aceptación pública de los principios básicos de la Mu'tazila? Este ensayo intenta responder a estas interrogantes así como ubicar a esta escuela teológica en el contexto histórico y cultural del islam en los siglos IX y X. Posteriormente se explicará en este trabajo el fin de la Mu'tazila y se harán algunas reflexiones sobre el triunfo de la ortodoxia islámica con el Ash'arismo.

Las primeras divisiones del islam: las discusiones político-religiosas

Desde sus orígenes, el islam no estableció una separación entre religión y política. El profeta Muhammad (Mahoma), predicador de esta religión, fue también el fundador de un Estado. La mezquita, desde los primeros tiempos, cumplía tanto el propósito de la oración como el de la toma de decisiones políticas. El islam proponía lograr la unidad de toda la comunidad (*umma*), la solidaridad tribal (*al-'asabiyya*) y la unidad de dogmas y prácticas. Estos últimos quedan comprendidos en los cinco pilares del islam: *shahada*, profesión de fe; *salat*, oración; *zakat*, pago de una limosna obligatoria; *sawm*, ayuno durante el mes del ramadán y el *haji*, peregrinación a la Meca. El primero es un dogma, los otros cuatro son prácticas.²

El Profeta no nombró a su sucesor, sino que más bien fue partidario de que la comunidad designase a sus gobernantes poniendo en práctica el principio islámico fundamental de que la soberanía reside en Dios, quien la delega en la comunidad y ésta en sus gobernantes. Por motivos políticos y luchas por el poder se generaron controversias, roces y enemistades entre los

² Hamilton Gibb, *El Mahometismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, *passim*, en especial pp. 60-68. Alfred Guillaume, *Islam*, Middlesex, Pelican Books, 1987, *passim*, en especial p. 70 y p. 102. Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, Capricorn Books, Nueva York, 1960, *passim*, en especial pp. 36-45. Roberto Marín Guzmán, "El Islam, una religión", en *Crónica*, núm. 3, 1982, pp. 81-90. Roberto Marín Guzmán, *El Islam: ideología e historia*, Alma Mater, Editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, San José, 1986, *passim* en especial pp. 107-121.

distintos miembros de la comunidad islámica. Los diferentes grupos justificaron sus aspiraciones políticas en términos religiosos. Es oportuno recordar que simultáneamente a estos problemas siguieron desarrollándose las disputas tribales árabes entre las dos Confederaciones de tribus: la del Norte, llamada Qays, Qays 'Aylan o Mudar y la Confederación de Tribus del Sur, llamada Qahtan, Kalb o Yemen. La unidad de la *umma* empezó a resquebrajarse. Dentro de esa comunidad, como en cualquiera otra sociedad, se vivieron las diferencias tribales, de clanes, familias, partidos políticos, diferencias étnicas entre árabes y persas (luego se amplió con otros grupos étnicos conforme la expansión islámica incorporaba a otros pueblos), ricos y pobres, instruidos y analfabetas, población rural y población urbana, gobernantes y gobernados, aquéllos en posiciones de liderazgo y aquéllos subordinados, libres y esclavos. Todo lo anterior muestra la diversidad, la dinámica y el pluralismo de la sociedad islámica medieval.³

Al tiempo que se iba resquebrajando la unidad de la comunidad a raíz de la expansión islámica y la acumulación de riqueza en manos de ciertos grupos, empezaron a formarse intereses políticos, que buscaron en la religión la justificación de sus acciones. De esta forma, después de la *Fitna* (disensión, amotinamiento, guerra civil)⁴ contra 'Uthman (644-656), el tercer califa Rashidun, perteneciente al clan de los Banu Umayya, la comunidad eligió a 'Ali Ibn Abi Talib (656-661) como el cuarto califa Rashidun, que fue asimismo el último de estos califas elegidos por la comunidad y "Rectamente Guiados".⁵ La elección

³ Gustav von Grunebaum, *Unity and Variety in Muslim Civilization*, The University of Chicago Press, Chicago, 1955, *passim*, en especial pp. 17-37. Armand Abel, "Spain: Internal Division", en Grunebaum, *Unity and Variety in Muslim Civilization*, pp. 207-230. Roberto Marín Guzmán, "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", en *Islamic Studies*, vol. XXX, núms. 1-2, 1991, pp. 37-66. Roberto Marín Guzmán, "Al-Khassa wa al-'Amma [la élite y el pueblo común] en la historia social de al-Andalus. Una aproximación al estudio de las clases sociales y la movilidad social en la España musulmana (711-1090)", en *Estudios de Asia y Africa*, vol. XXXIV, núm. 3 (110), 1999, pp. 483-520.

⁴ El Corán contiene importantes opiniones acerca de la *fitna* (disensión), a la que considera peor que matar: *Al-Fitna Ashaddu min al-Qatil* (II, 191) y también: *Al-Fitna Akbaru min al-Qatil* (II, 217). Para una detallada discusión de la *al-Fitna al-Kubra*, véase: Louis Gardet, *Les hommes de l'Islam*, Hachette, París, 1977, pp. 199-200.

⁵ Entre las fuentes más importantes sobre 'Ali Ibn Abi Talib están: Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, editado por M. J. de Goeje, E. J.

de 'Ali dividió políticamente aún más a la comunidad, pues Mu'awiyya Ibn Abi Sufyan, de la familia de los Omeyas y gobernador de Siria, no lo reconoció y se levantó en armas contra el nuevo califa.⁶ También 'Ali debió enfrentar la oposición

Brill, Leiden, 1879-1901, *passim*, en especial vol. I, pp. 3340-3359. 'Izz al-Din Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, editado por C. J. Tornberg, E. J. Brill, Leiden, 1869 (reimpresión, Beirut, 1965), vol. III, pp. 387-391. Abu al-Hasan 'Ali al-Husayn b. 'Ali al-Mas'udi, *Muruj al-Dhahab wa Ma'adin al-Jawhar*, editado por C. Barbier de Meynard y Pavet de Courteille, París, 1917, vol. IV, pp. 288-304. Al-Hafiz Jalal al-Din 'Abd al-Rahman b. Abi Bakr al-Suyuti, *Ta'rikh al-Khulafa'*, editado por Muhammad Muhyi al-Din 'Abd al-Hamid, Al-Maktaba al-Tijariyya al-Kubra, Matba' al-Madani, El Cairo, 1964, pp. 166-187. Abu Hanifa Ahmad b. Dawd Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, editado por A. M. 'Amir y G. al-Shayyal, El Cairo, 1960, pp. 140-143, pp. 144-178 y pp. 211-213. Véanse también: Muhammad al-Tahir al-Nayfar, *Ahamm al-Firq al-Islamiyya*, Túnez, 1974, *passim*, en especial pp. 70-75. 'Abd Allah Sallum al-Samarra'i, *Al-Ghuluw wa al-Firq al-Ghaliyya fi al-Hadara al-Islamiyya*, Dar Wasit li'l-Nashar, Baghdad, 1982, *passim*, en especial pp. 259-262. Julius Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im Alten Islam*, Göttingen, 1901, *passim*. S. Husayn, M. Jafri, *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*, Longman, Londres, 1979, *passim*. Sabatino Moscati, "Per una storia de la antica Si'a", en *Rivista degli Studi Orientali*, vol. XXX, 1955, pp. 251-267. Marshall Hodgson, "Why did the early Shi'a become sectarian?", en *Journal of the American Oriental Society*, vol. LXXV, núm. 1, 1951, pp. 1-13. Marshall Hodgson, "Ghulat", en *Encyclopaedia of Islam* (2), E. J. Brill, Leiden, 1965, vol. II, pp. 1093-1095. Manuel Ruiz Figueroa, "Imamah o autoridad en los primeros tiempos del Islam", en *Revista de Estudios Orientales*, vol. IX, núms. 1-2 (24-25), 1974, pp. 61-82. Félix M. Pareja, *Islamología*, Editorial Razón y Fe, S. A., Madrid, 1952-1954, vol. II, pp. 722-723. Claude Cahen, *El Islam*, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1974, pp. 22-25. Roberto Marín Guzmán, "El Islam Shi'ita", en Roberto Marín Guzmán, *Introducción a los estudios islámicos*, Editorial Nueva Década, San José, 1983, pp. 173-183. Roberto Marín Guzmán, *El islam: religión y política. Interpretación mesiánica del movimiento mahdista sudanés*, Alma Mater, Editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, San José, 1986, *passim*, en especial pp. 58-69. Marín Guzmán, *El islam: ideología e historia*, pp. 167-180.

⁶ Para más información sobre Mu'awiyya véanse: Suyuti, *Ta'rikh al-Khulafa'*, pp. 194-205. Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn Yazid Ibn Maja, *Ta'rikh al-Khulafa'*, editado por Muhammad Muti' al-Hafiz, Matba' al-Mufid al-Jadida, Damasco, 1979, p. 27. 'Abd Allah Ibn Muslim Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, editado por Tharwat 'Ukasha, Dar al-Ma'arif bi-Misr, El Cairo, 1969, pp. 344-345. Ahmad b. Abu Ya'qub al-Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, editado por Th. Houtsma, E. J. Brill, Leiden, 1883, (reimpresión, Dar Sadr, Beirut, 1960), vol. II, pp. 216-224. Ihsan Sidqi 'Amad, *Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi. Hayatuhu wa Ara'uhu al-Siyasiyya*, Dar al-Thaqafa, Beirut, 1981, pp. 43-48. Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates. The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, Longman, Londres y Nueva York, 1986, pp. 83 ss. 'Abd Allah Ibn Muslim Ibn Qutayba, *Al-Imama wa al-Siyasa*, editado por Taha Muhammad al-Zayni, s.p.i., s.l.e., 1967, vol. I, p. 74, vol. I, pp. 174-175. Abu al-Hasan Ahmad b. Yahya al-Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, editado por Max Schloessinger, Jerusalén, 1971, vol. IV A, pp. 11-138. Abu al-Hasan 'Ali al-Husayn b. 'Ali al-Mas'udi, *Al-Tanbih wa al-Ishraf*, Dar wa Maktaba al-Hilal, Beirut, 1981, pp. 276-278. También: Gardet, *Les hommes de l'Islam*, pp. 197-208. Roberto Marín Guzmán, *Popular Dimensions of*

y guerra de dos ex compañeros del Profeta, Talha y Zubayr, así como de la última esposa de Mahoma, 'A'isha, hija de Abu Bakr, el primer califa del islam. Estos enfrentamientos políticos aceleraron el proceso de formación del partido político de 'Ali, la *Shi'a*,⁷ y finalmente llevaron a la culminación del poder a la casa de los Banu Umayya.

Desde el punto de vista religioso, ambos grupos —la Shi'a y los Omeyas— debieron justificar sus posiciones. De esta forma, mientras los Omeyas desarrollaban con más fuerza el concepto de la importancia de la soberanía y el carisma de la comunidad, para los shiítas lo primordial era el concepto del *imam* y el carisma del líder por encima de la comunidad. No debemos perder de vista que todo esto se discutió al tiempo que ocurrían las luchas por el poder, y los antagonismos se incrementaron en los años siguientes a raíz del triunfo militar de los Omeyas en Damasco. De inmediato los Banu Umayya reprimieron a los shiítas, lo que provocó que se convirtieran en una secta que con frecuencia desarrolló importantes y originales planteamientos teológicos para justificar su posición política. Los shiítas postulaban la importancia del *imamato*, es decir, la autoridad del *imam*, a quien atribuían cualidades especiales.⁸

the 'Abbasid Revolution. A Case Study of Medieval Islamic Social History, Fulbright-LASPAU, affiliated with Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 1990, pp. 24-33, pp. 61-65. Roberto Marín Guzmán, "The 'Abbasid Revolution in Central Asia and Khurasan: an analytical study of the role of taxation, conversion, and religious groups in its genesis", en *Islamic Studies*, vol. XXXIII, núm. 2-3, 1994, pp. 227-252, en especial pp. 237-241.

⁷ Gardet, *Les hommes de l'Islam, passim*, en especial p. 200 donde explica el origen del islam shiíta, del partido de 'Ali y sus descendientes. Para los shiítas el asunto capital era la legitimidad de la guía suprema, el *imam*, a la cabeza de la comunidad. Al-Ash'ari también discutió lo referente al *imamato*. Véase: Abu al-Hasan 'Ali Ibn Isma'il al-Ash'ari, *Kitab al-Luma' fi al-Radd 'ala Ahl al-Zaigh wa al-Bida'*, *The Theology of al-Ash'ari*, traducción al inglés por Richard J. McCarthy, S. J., Imprimerie Catholique, Beirut, 1953, pp. 212-216.

⁸ En relación con el concepto shiíta del *imam* y sus cualidades especiales véanse: 'Abd al-Rahman Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima*, editado por Wafi 'Ali 'Abd al-Wahid, El Cairo, 1965, *passim*. Existe traducción castellana de Juan Feres, *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, *passim*, en especial pp. 411 ss. Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, George Allen & Unwin Ltd., Londres, 1971, vol. II, *passim*, en especial pp. 17-251. Julius Wellhausen, *The Arab Kingdom and its Fall*, Courzon Press Ltd., Londres, 1973, *passim*, en especial pp. 78-79 y pp. 86 ss. Pareja, *Islamología*, vol. II, pp. 722-723. Marín Guzmán, "El Islam Shi'ita", pp. 173-183. Marín Guzmán, *El Islam: ideología e historia*, pp. 167-180.

Conforme pasaron los años, se exageraron esas cualidades, al punto de afirmar que los *imames* eran infalibles, no pecaban, conocían lo oculto, tanto lo esotérico como lo exotérico, los significados ocultos de los pasajes difíciles y alegóricos del Corán. El *imam* también podía designar (*nass*) en forma hereditaria como sucesor a alguno de sus hijos, a quien, en su opinión, transmitía todo el conocimiento para dirigir a la comunidad.

Debido al arbitraje de Adhruh (658) a raíz de los acontecimientos de Siffin (657), se separaron los *Khawarij* (Kharijitas) que hasta entonces eran seguidores de 'Ali.⁹ Los Khawarij (del verbo árabe *kharaja*, "salir", pues se salieron de la *Shi'a* de 'Ali) plantearon nuevos argumentos teológicos y políticos, tanto contra los Omeyas como contra los shi'itas. Los kharijitas señalaban que el carisma residía exclusivamente en la comunidad y no en el líder. Afirmaban que aquel que pecara gravemente quedaría excluido de la comunidad, ya que pregonaban una comunidad de santos. Para ellos los Omeyas al usurpar el poder habían pecado gravemente, por lo tanto debían quedar excluidos de la comunidad. Opinaban asimismo que el enfrentamiento armado contra los usurpadores era entonces justo y representaba la única forma de deponerlos y establecer la justicia.

En medio de estas controversias por el califato y debido a la fuerza que tenían los Omeyas, éstos lograron consolidar el poder en forma hereditaria para su clan, los Banu Umayya, desde el 661 a la muerte de 'Ali hasta el 750, cuando los 'Abbásidas los derrocaron. Durante la época Omeya continuaron desarrollándose numerosas controversias político-religiosas que buscaban la legitimidad, cada grupo con sus propios argumentos, uniendo siempre política con religión. En el transcurso de la primera dinastía del islam se consolidó la *Sunna*, que tomó

⁹ En relación con los kharijitas, véanse: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. II, pp. 1898-1909, vol. II, pp. 1916-1917, vol. II, pp. 1939-1942, vol. II, pp. 1943-1950, vol. II, pp. 1996-1997, vol. II, pp. 2007-2008, vol. III, pp. 78-81. Véanse también: Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, vol. IV, pp. 281-286, vol. IV, pp. 342-345, vol. IV, pp. 388-391. *Akhbar al-Dawla al-'Abbasiyya wa fihi Akhbar al-'Abbas wa Waladihi*, editado por 'Abd al-'Aziz al-Duri y 'Abd al-Jabbar al-Muttalibi, Beirut, 1971, *passim*, en especial pp. 249-250. Jacob Lassner, *Islamic Revolution and Historical Memory. An Inquiry into the Art of the 'Abbasid Apologetics*, Yale University Press, New Haven, 1986, pp. 93 ss. Claude Cahen, *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale* Institut Français de Damas, Damasco, 1977, p. 112. Marín Guzmán, *El Islam: ideología e historia*, *passim*, en especial pp. 167-190.

como base los planteamientos teológicos y políticos de la Murji'a, la escuela que establecía la importancia de la comunidad y que el liderazgo debía de residir en ésta.¹⁰ Argumentaban que era mejor tener un califa, aunque fuera un mal gobernante, que no tener gobernante del todo. Con esto quizás establecían la legitimidad y aceptación de los Omeyas como califas, a pesar de que para muchos musulmanes los Banu Umayya eran usurpadores. Lo que se torna casi imposible de saber es si la Murji'a surgió libremente, con el argumento de "los que posponen," pues tal es el significado de Murji'a (del árabe *raja'a*, posponer) o si fue una escuela creada por los Omeyas para justificar su liderazgo y mantenerse en el poder. La Murji'a establecía posponer el juicio hasta que Dios lo decidiera, con lo cual no dictaminaban quiénes eran los del paraíso y quiénes los del infierno, contrario a lo que establecían con decisión los kharijitas, que buscaban una comunidad de santos. La Murji'a pregona posponer estos asuntos y en cierta forma aceptar a los Omeyas aunque fueran, como muchos los consideraban, usurpadores y malos gobernantes.

Todas las escuelas anteriores contribuyeron con sus argumentos a ampliar los debates en torno a la relación entre religión y política. Cada grupo justificaba desde el punto de vista teológico sus actuaciones políticas. El proceso también se dio a la inversa, justificar desde el punto de vista político los argumentos teológicos. En medio de estas controversias y enconadas discusiones que llevaron también a luchas por el poder y a revueltas y levantamientos, surgieron otras dos escuelas importantes: la Qadariyya y la Jabariyya, que asimismo contribuyeron con su aporte particular a ampliar el debate.

La primera fue la escuela del Libre Albedrío, que tuvo también una destacada actuación política. Sus argumentos teológicos son claros: Dios ha creado las circunstancias y el hombre tiene el poder de decisión de escoger entre el bien y el mal. El hombre con su mente racional, opinaban los de la Qadariyya, entiende lo que es el mal y lo que es el bien, tal como aparece

¹⁰ Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgo, 1973, *passim*, en especial pp. 119-121 y pp. 127-128. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press, Edinburgo, 1979, *passim*, en especial pp. 27-35.

con detalle en la revelación contenida en el Corán, para lo cual no hay discusión. Parece que la Mu'tazila absorbió totalmente a la Qadariyya, por lo que muchos de los principios de dicha secta tienen sus bases en la segunda, como se explicará oportunamente. En el nivel político la Qadariyya también se levantó en armas contra los Omeyas, a quienes consideraban usurpadores. Varias de sus revueltas durante la época Omeya reflejan esos argumentos, que tienen también una justificación religiosa: así como el hombre tiene el Libre Albedrío (*al-Qadar*) de escoger entre el bien y el mal, de igual forma la comunidad debe tener la posibilidad de escoger a sus gobernantes. Con estos argumentos justificaban la lucha contra los Omeyas para deponerlos y que la *umma* pudiera entonces nombrar libremente a sus califas. Por estas mismas razones los Omeyas los persiguieron, mandaron matar a algunos de sus dirigentes o reprimieron violentamente cualquier levantamiento de esta escuela contra la primera dinastía del islam. El historiador Muhammad Ibn Jarir al-Tabari describe en su *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, la preocupación de los Omeyas por las revueltas y la persistente oposición de los seguidores de la *Qadariyya* contra el gobierno establecido, al punto que el califa Omeya Hisham (724-743) mandó matar a Ghaylan al-Dimashqi, que fue uno de los más importantes líderes de la *Qadariyya*, pretextando que Ghaylan al-Dimashqi defendía las doctrinas del Libre Albedrío.¹¹ Por estos motivos, además de muchos otros, los 'Abbásidas adoptaron los fundamentos de la Qadariyya, luego inmersa en la Mu'tazila, aparentemente desde antes de la Revolución 'Abbásida, tal como señala Nyberg. Sin embargo, sobre estos últimos puntos aún existe controversia, dado que las fuentes son escasas al respecto y no proveen la evidencia necesaria para probar con acierto estos argumentos.¹²

¹¹ Para más información véase: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. III, p. 1733. Véanse también: 'Abd al-Qahir Ibn Tahir al-Baghdadi, *Al-Farq bayna al-Firaq*, Beirut, 1973, pp. 96-97. Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, p. 244. Abu al-Faraj Muhammad Ibn Ishaq al-Warraq Ibn Abi Ya'qub al-Nadim, *Kitab al-Fihrist*, editado por Gustav Flügel, Leipzig, 1871, vol. I, p. 257, p. 274, p. 388. Hawting, *The First Dynasty of Islam*, pp. 92-93. Watt, *The Formative Period*, pp. 85-88. Marín Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution*, pp. 68-70.

¹² Nyberg afirma que los 'Abbásidas tuvieron buenas relaciones con la Mu'tazila y que los principios doctrinarios de esta escuela llegaron a ser base fundamental de la

La otra escuela fue la de Jabariyya, la de la Predestinación, que establecía en términos generales la importancia del *maktub* (lo escrito); es decir, lo ya establecido desde todos los tiempos por Dios. Contra los designios divinos no es posible luchar. Lo que Allah ya estableció constituía para muchos de ellos el fatalismo, el destino, como aparece en el Qur'an, como por ejemplo en el concepto de difícil comprensión de la *aya* 7 de la *sura* II que, refiriéndose a los incrédulos, dice: *khatama Allah 'ala Qulubihim wa 'ala Sam'ihim wa 'ala Absarihim Ghishawatum wa Lahum 'Adhabun 'Azimun*. [Dios ha sellado sus corazones y su oído y sobre su vista hay un velo. Ellos tendrán un gran castigo.] En este ambiente de discusiones teológicas, de controversias filosóficas y de luchas políticas surgió también, como continuación de la Qadariyya, la Mu'tazila, la escuela librepensadora del islam, que asimismo unió política con religión.¹³ La Mu'tazila logró imponerse durante la época del califa

da'wa 'Abbásida. Nyberg también sostiene que la Mu'tazila estuvo totalmente dedicada a la causa 'Abbásida desde los primeros tiempos de la segunda dinastía del islam. Asimismo explica la relación entre el filósofo mu'tazilita Wasil Ibn 'Ata con los 'Abbásidas, lo que le llevó a concluir: "In the general way the teaching of Wasil on *al-manzila* can only be perfectly understood if we see in it the theoretical crystallization of the political programme of the 'Abbasids before their accession to power. Everything leads us to believe that the theology of Wasil and the early Mu'tazila represents the official theology of the 'Abbasid movement. This gives an unforced explanation of the fact that it was the official doctrine of the 'Abbasid court for at least a century." (Nyberg, "Al-Mu'tazila", pp. 788-789.) Cahen, por otra parte, duda de estos asuntos y señala la falta de evidencia en las fuentes árabes que puedan llevar a esas conclusiones. Véase: Cahen, *Les peuples musulmans*, pp. 140-142. Para más detalles sobre estas discusiones, véase: Marín Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution*, pp. 68-70.

¹³ Para más información véanse: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. III, p. 1733. Baghdadi, *Al-Farq bayna al-Firq*, pp. 96-98. Abu 'Ali Ahmad Ibn 'Umar Ibn Rusta, *Kitab al-A'laq al-Nafisa*, editado por M. J. de Goeje, E. J. Brill, Leiden, 1892, *passim*, en especial pp. 220-221. Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, p. 622. H. Nyberg, "Mu'tazila", en *Encyclopaedia of Islam* (1), E. J. Brill, Leiden, 1928, vol. III, pp. 787-793. Carlo A. Nallino, "Sull'origine del nome dei Mu'taziliti", en *Rivista degli Studi Orientali*, vol. VII, fasc. 2, 1916, pp. 429-454. Carlo A. Nallino, "Rapporti fra la dogmatica Mu'tazilita e quella degli Ibadite dell'Africa Settentrionale", en *Rivista degli Studi Orientali*, vol. VII, fasc. 2, 1916, pp. 455-460. Carlo A. Nallino, "Sull'nome di Qadariti", en *Rivista degli Studi Orientali*, vol. VII, fasc. 2, 1916, pp. 461-466. Cahen, *El Islam*, p. 85. Cahen, *Les peuples musulmans*, pp. 140-142. Samarra'i, *Al-Ghuluw wa al-Firq al-Ghaliya*, *passim*, en especial pp. 273-276. Albert Nasri Nadir, *Ahamm al-Firq al-Islamiyya*, s.p.i., Beirut, s.f.e., pp. 48-64. G. R. Hawting, *The First Dynasty of Islam*, Croom Helm Ltd., Londres, Sydney, 1986, *passim*, en especial pp. 92-93. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, pp. 85-88. Clifford E. Bosworth, "Karramiyya", en *Encyclopaedia of Islam*, (2), E. J. Brill, Leiden, 1976, vol. IV, pp. 667-669. Marín

al-Ma'mun.¹⁴ Luego de su abolición en el califato de al-Mutawakkil (n. 822 m. 861),¹⁵ se convirtió en una secta herética para ser finalmente sustituida por la teología ortodoxa de al-Ash'ari.

Orígenes y doctrina de la Mu'tazila

Algunas de las enseñanzas de al-Hasan al-Basri las continuaron 'Amr Ibn 'Ubayd (699-761) y sus seguidores. Entre los intelectuales de Basra cobraron fuerza las ideas griegas y los métodos racionales de análisis de los griegos, en especial con Dirar Ibn 'Amr, otro pensador de la Mu'tazila, que llegó a alcanzar un lugar preponderante.¹⁶ A Dirar se le llamaba con frecuencia mu'tazilita y se le daba el título de "profesor de *kalam* (teología)", aunque en opinión de Montgomery Watt, el mu'tazilismo propiamente dicho, como más tarde se llegó a entender, empezó con su sucesor, Muhammad Ibn al-Hudhayl Abu al-Hudhayl al-'Allaf (m. *circa* del 226-235 H./841-849 d.C.).¹⁷ Por otro lado,

Guzmán, *El Islam: ideología e historia*, pp. 185-187. Marín Guzmán, "Razón y Revelación en el Islam", pp. 135-136.

¹⁴ Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, vol. II, pp. 444-453. Suyuti, *Ta'rikh al-Khulafa'*, pp. 284-309.

¹⁵ Para más información véase: Suyuti, *Ta'rikh al-Khulafa'*, pp. 320-330. También: Gardet, *Les hommes de l'Islam*, p. 201. Marín Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution*, *passim*, en especial p. 108 y p. 112.

¹⁶ Watt, *Formative Period*, p. 219. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, *passim*, en especial p. 59, p. 69, p. 86 y p. 106. Watt escribió: "Thus a man called Dirar Ibn 'Amr (who was probably active from 790 or earlier until about 810) is sometimes called a Mu'tazilite. He is said to have been the chief exponent of philosophical theology in Basra before Abu al-Hudhayl, and apparently knew enough about the Greeks to write a critique of the Aristotelian doctrine of substances and accidents". (p. 59) Véase también: Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, Luzac, Londres, 1948, pp. 104-106. Para más información sobre los orígenes de la Mu'tazila véase también: Nadim, *Kitab al-Fihrist*, vol. I, pp. 380-386, p. 388 y pp. 415-417. Baghdadi, *Kitab al-Farq bayna al-Firaq*, pp. 12-17. Véase también: Albert Nasri Nader (Nader), *Falsafat al-Mu'tazila*, Dar Nashr al-Thaqafa, Alejandria, 1950, *passim*. Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, p. 207.

¹⁷ Watt, *Formative Period*, p. 219. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, *passim*, en especial p. 59, p. 62, p. 69 (donde Watt sugiere que a Abu al-Hudhayl lo consideran el fundador de la escuela de la Mu'tazila en Basra) y p. 86. Duncan B. MacDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Russell & Russell, Nueva York, 1965, *passim*, en especial pp. 136-140. Nadim, *Kitab al-Fihrist*, vol. I, p. 357, pp. 382-386, pp. 391-392, pp. 415-417, p. 429, donde explica la labor, los libros que escribió y la influencia que tuvo Abu al-Hudhayl. También al-Nadim enu-

según Abu Mansur 'Abd al-Qahir Ibn Tahir Ibn Muhammad al-Baghdadi, Dirar Ibn 'Amr inclusive fundó la escuela, considerada herética, de la Dirariyya, o de la Darariya, nombre con el que se la conoce en otras fuentes árabes.¹⁸ Abu al-Faraj Muhammad Ibn Ishaq al-Warraq Ibn Abi Ya'qub al-Nadim, por otra parte, también hace un listado de las obras de Dirar entre las que se pueden destacar: *Al-Manzila Bayna al-Manzilatayn* y *Ta'wil al-Qur'an* entre muchas otras.¹⁹

La escuela de la Mu'tazila de Basra tuvo también seguidores en Bagdad, y aunque los principios fundamentales son básicamente los mismos, se dieron algunas diferencias en el tratamiento y análisis de ciertos temas. Por ello se puede hablar de dos ramas de la Mu'tazila, la de Basra y la de Bagdad. En Basra se debatió especialmente la relación entre Allah y Sus cualidades. Las discusiones se desarrollaron entre al-Jubba'i (m. 915) y su hijo Abu Hashim al-Jubba'i (m. 933).²⁰ En el islam ortodoxo se afirma que Dios tiene cualidades, es existente, eterno, además de tener Su esencia, por lo que Él conoce por Su cualidad de conocimiento. El mu'tazilite Abu Hudhayl, por ejemplo, sostenía que estas cualidades eran la esencia de Dios, pero que no estaban contenidas en ella. Por esta razón Allah podía conocer por una cualidad de conocimiento, pero esa cualidad era Su esencia. Al-Jubba'i aseguró que Dios conocía de acuerdo con Su esencia, pero no era ni una cualidad ni un estado (*ha*).²¹ Estos planteamientos los negaban muchos de los estudiantes de teología y los shi'itas, que aseguraban que Allah conocía por Su esencia. En Bagdad los mu'tazilites trataron de dar respuesta a la vieja pregunta de qué es una cosa (*sha'y*) y llegaron a definir una cosa casi como un concepto que puede ser conocido y del que se puede decir algo. Para los mu'tazilites de Bagdad la existencia (*wujud*) es sólo una cualidad que puede

mera y comenta las diversas obras que muchos otros autores escribieron como refutación a las ideas mu'tazilites de Abu al-Hudhayl.

¹⁸ Baghdadi, *Kitab al-Farq bayna al-Firaq*, pp. 16-17. Véase también: Nadim, *Kitab al-Fihrist*, *passim*, en especial vol. I, p. 388, p. 391, pp. 415-417.

¹⁹ Nadim, *Kitab al-Fihrist*, vol. I, pp. 415-417.

²⁰ Véanse: S. Pines, "Philosophy", en Peter Holt, *et. al.*, *The Cambridge History of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, vol. 2 B, pp. 780-823, en especial p. 811. MacDonald, *Development of Muslim Theology*, p. 159.

²¹ MacDonald, *Development of Muslim Theology*, pp. 159-160.

estar ahí o no estar. Una cosa con la existencia es una entidad (*mawjud*) y sin la existencia es una no-entidad (*ma'dum*), pero siempre una cosa con toda la sustancia (*jawhar*) y accidente (*arad*).²² Todo esto tuvo una enorme importancia en las discusiones mu'tazilitas sobre la doctrina de la Creación. Con sólo que Dios agregara una simple cualidad, las cosas entraban en la esfera de la existencia y en opinión de los mu'tazilitas esas cosas de la Creación eran para la humanidad. También discutieron sobre la doctrina de la materia pre-existente.²³

La Mu'tazila contribuyó con sus argumentos teológicos a ampliar las controversias filosóficas. En general es factible observar que las contribuciones de la Mu'tazila se circunscribieron en cinco principios fundamentales (*al-Usul al-Khams*) por medio de los cuales no sólo desarrollaron sus argumentos propios, sino que también llegaron a ser sus aportes originales en las discusiones filosóficas: *Tawhid*, la unidad de Dios; 'Adl, justicia; *Al-Wa'd wa al-Wa'id*, la promesa y la amenaza; *Al-Asma' wa al-Ahkam*, los nombres y los juicios, o el *Manzila bayna al-Manzilatayn*, y *Al-Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahy 'an al-Munkar*, ordenar el bien y prohibir el mal.²⁴

Tawhid

Se trata de la doctrina de profesar la total unidad o unicidad de Allah. Los mu'tazilitas niegan una gran cantidad de creencias que consideran contrarias al *tawhid*: a) niegan los atributos de Dios y que Allah tenga cualidades esenciales y eternas. La eterni-

²² MacDonald, *Development of Muslim Theology*, pp. 159-160.

²³ Estas dos ramas de la Mu'tazila, la de Basra y la de Bagdad, con sus más importantes expositores, Watt las resume en su *The Formative Period of Islamic Thought*, p. 218.

²⁴ Para más detalles al respecto véanse los autores y las obras contenidas en: Nadim, *Kitab al-Fihrist*, vol. I, pp. 381-419. Baghdadi, *Kitab al-Farq bayna al-Firaq*, *passim*. Véanse también: Watt, *Formative Period*, *passim*, en especial pp. 209-250. Félix Pareja, *La Religiosidad Musulmana*, pp. 123-127. Fazlur Rahman, *Islam*, University of Chicago Press, Chicago, 1979, pp. 87-94. Pines, "Philosophy", *passim*, en especial pp. 788-794. Marín Guzmán, *El Islam: ideología e historia*, *passim*, en especial pp. 187 ss. Marín Guzmán, "Razón y revelación en el islam", pp. 134-137. A. J. Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, George Allen & Unwin Ltd., Londres, 1965, *passim*, en especial pp. 23-25, pp. 68-69.

dad es el único atributo que se le puede atribuir a Dios. Los mu'tazilitas rechazan la idea de la eternidad del Corán; niegan la condición de no creado del texto sagrado; niegan también cualquier semejanza entre Dios y su creación, lo que significa no aceptar las condiciones o atributos antropomórficos (*tashbih*) de Dios; niegan la visión beatífica, quizá apegándose al principio coránico de que nadie puede ver a Allah (Corán VI, 103: *La Tudrikuhu al-Absaru wa Hwa Yudriku al-Absara wa Hwa al-Latifu al-Khabiru*) [No hay visión que lo alcance, pero El alcanza toda visión. El es el Gentil, el Revelador, El es el Omnisciente].²⁵ De lo anterior se entiende, como afirma el profesor Manuel Ruiz Figueroa, que “el hombre no puede ver a Dios ni siquiera después de su muerte”.²⁶

Por todas estas razones que buscan, en opinión de los mu'tazilitas, el *tawhid* de Allah, cuando la escuela de la Mu'tazila fue la oficial en el Imperio Islámico en la época del califa 'Abbasida al-Ma'mun (813-833), se declaraba y todo funcionario público debía manifestar que el Corán había sido creado por Allah, lo que quería decir que no era coeterno ni coexistente con Él. Al respecto los mu'tazilitas hicieron importantes preguntas, que preocuparon mucho a los teólogos. Por ejemplo, ¿cómo es posible afirmar que las palabras que Dios le dirigió a Moisés fueran eternas y no creadas, cuando se sabe que Moisés fue una criatura que vivió en un determinado tiempo? El *Qur'an* contiene las palabras de Moisés y de muchos otros, por lo que aseguraban que Allah había creado en algún momento el Corán, dando a entender que esos sermones de Moisés o de otros profetas no eran coeternos con Dios. Todavía fueron más allá y cuestionaron: ¿cuál sería la relación del *Qur'an*, en el supuesto de que fuera no creado y eterno, con las copias que leen y recitan con sus lenguas los musulmanes?²⁷ Esta escuela

²⁵ Véase la discusión y explicaciones que desarrolló al-Ash'ari de estos versos coránicos en su *Kitab al-Luma'*, pp. 49-50, en relación con la posibilidad de ver a Dios. Elabora más estos argumentos en las pp. 51-52. Véase también: Abu al-Hasan 'Ali Ibn Isma'il al-Ash'ari, *Kitab al-Ibana 'an Usul al-Diyyana*, editado por W. C. Klein, American Oriental Society, New Haven, 1940, pp. 56-58.

²⁶ Manuel Ruiz Figueroa, *El islam, religión y Estado*, El Colegio de México, México, 1996, *passim*, en especial p. 117. Véase: Ash'ari, *Kitab al-Ibana 'an Usul al-Diyyana*, pp. 57-58.

²⁷ Para más información véase: Guillaume, *Islam*, pp. 131 ss.

como doctrina oficial la continuó el califa al-Wathiq (842-847) y la abolió finalmente en el año 848 el califa al-Mutawakkil (847-861).²⁸ A los planteamientos anteriores los ortodoxos del islam respondieron de diversas formas. Las respuestas más importantes las dio al-Ash'ari, dado que los problemas que lanzaron los mu'tazilitas obligaron a los teólogos a pensar muy bien sus respuestas y a mantener una clara posición respecto a los complejos cuestionamientos desarrollados por la interpretación racionalista de la revelación. Otros aseveraron que era falso creer que el Corán había sido creado por Allah, para lo que empleaban el argumento de que de acuerdo con el *Qur'an* todo lo que Dios necesita para que algo exista es dar la orden de "Sea" y la cosa es: *Innama Amruhu Idhan Arada Shaiy'an An Yaqulu Lahu Kun Fa-yakunu* [Su orden, cuando quiere algo, dice solamente: "Sea", y es"] (Corán XXXVI, 82). Los 'ulama' señalaron que cómo iba a necesitar Allah un "sea" para crear Su palabra. Si así hubiera sido, hubiera necesitado entonces un "sea" para el primer "sea", y un "sea" para el próximo "sea", y así sucesivamente hasta el infinito. Por ello aseguran que es una doctrina falsa creer que Allah creó el Corán que es Su palabra.²⁹ Con este argumento que resulta simple y de poca pro-

²⁸ Para más información véase: Gardet, *Les hommes de l'Islam*, p. 201. Para más detalles al respecto, véase: Alfred Guillaume, *Islam*, Penguin Books/Pelican Books, Middlesex, 1987, *passim*, en especial pp. 131-132.

²⁹ Baghdadi, *Kitab al-Farq bayna al-Firaq*, *passim*, en especial pp. 146-150. Al-Ash'ari también discute estos asuntos. Véase: Ash'ari, *Kitab al-Luma'*, pp. 23 ss. y pp. 30-32. Al respecto, al-Ash'ari escribió: "Si Dios produce en otro una escritura necesaria, ese otro estaría escribiendo por necesidad, y de manera similar si la escritura fuera una adquisición, ese otro estaría escribiendo por adquisición. Así, si Allah fuera a producir Su palabra en otro, ese otro tendría que estar hablando por la palabra de Dios. Esta prueba de la eternidad de la palabra de Dios es también la prueba de la eternidad de la voluntad de Dios. Porque si Su voluntad fuera producida temporalmente tendría entonces que ser producida por Dios ya sea en Sí mismo, en otro, o como autosubsistente. Pero Dios no la puede producir en El mismo, porque El no es un substrato para cosas producidas; y El no puede producir Su voluntad como autosuficiente, porque es un atributo y un atributo no puede subsistir en sí mismo, tal como Dios no puede producir un conocimiento y un poder que subsistan en sí mismos y no puede producirlo en otro, porque esto lo haría necesario para que el otro esté deseando por el deseo de Dios. Por lo tanto, debido a que es imposible permitir estas alternativas de las cuales uno tendría que tener conciencia que si la voluntad de Dios fuera producida temporalmente, [por el contrario] es un hecho que la voluntad de Dios es eterna..." Al-Ash'ari también desarrolló estos argumentos en su *Kitab al-Ibana 'an Usul al-Diyyana*, pp. 100-106. Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, pp. 24-25. Marín Guzmán, *El Islam:*

fundidad, los ortodoxos intentaban callar a los mu'tazilitas y rechazar sus planteamientos, que consideraban herejes. Otros teólogos que participaron en estos debates pregonaron la doctrina de que el Corán era un atributo (*sifa*) de Allah, por tanto, no era creado ni no creado.

Los mu'tazilitas también discutieron que sólo los atributos del conocimiento y del poder de Allah podían existir, con lo cual ampliaron el debate teológico. Al-Hudhayl al-'Allaf, por ejemplo, llegó a concluir que: "Allah conoce con un conocimiento que es El y es poderoso por un poder que es El y vive con una vida que es El."³⁰ La Mu'tazila rechaza el antropomorfismo de Allah, tal como lo explica Abu al-Hasan 'Ali Ibn Isma'il Ibn Abi Bishr al-Ash'ari (873/874-935?), que fue partidario de la Mu'tazila y luego sistematizador de la teología sunní. La Mu'tazila niega que Dios tenga un cuerpo, una forma, carne y hueso, o una sustancia individual, no tiene color, ni sabor, ni olor, ni calor, ni frío, ni separación, ni división, ni movimiento, ni partes, ni miembros, no ha engendrado, ni ha sido engendrado.³¹

ideología e historia, p. 187. Marín Guzmán, "Razón y revelación en el islam", pp. 134-137.

³⁰ Para más información véanse: Watt, *Formative Period*, pp. 245-246. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, *passim*, en especial p. 59, p. 62, p. 69, p. 86. Pareja, *La religiosidad musulmana*, pp. 115-127. Véanse también las siguientes obras para más detalles al respecto: Nadim, *Kitab al-Fihrist*, *passim*, en especial vol. I, p. 357, pp. 382-386, pp. 391-392, pp. 415-417, p. 429. Mas'udi, *Muruj al-Dhahab*, vol. VI, p. 369. Baghdadi, *Kitab al-Farq bayna al-Firaq*, pp. 102-113. Roberto Marín Guzmán, "La literatura árabe como fuente para la historia social: el caso del *Kitab al-Bukhala'* de al-Jahiz, en *Estudios de Asia y África*, vol. XXVIII, núm. 1 (90), 1993, pp. 32-83. Roberto Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala'* [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz. Fuente para la historia social del Islam medieval, El Colegio de México, México, de próxima publicación, *passim*.

³¹ Véase: *Qur'an, surat al-Ikhlās* (del culto, CXII), que dice: "*Qul Hwa Allahu Ahad, Allahu Samad, lam yalid wa lam yulad wa lam yakun lahu kufuan ahad*" ("Dí: Dios es Único, Dios es Eterno, no ha engendrado ni ha sido engendrado. No hay criatura que se le pueda igualar"). Véanse también: Nadim, *Kitab al-Fihrist*, vol. I, p. 433, pp. 450-451. Baghdadi, *Kitab al-Farq bayna al-Firaq*, *passim*, en especial pp. 52-55, pp. 115-117, p. 168. Al-Baghdadi siempre se refiere a Abu al-Hasan al-Ash'ari como "nuestro" *shaykh*, que muestra el respeto hacia este *mutakallim* y quizá también los orígenes en este teólogo de la consolidación del Islam "ortodoxo". Véanse también: Ash'ari, *Kitab al-Luma'*, pp. 11-12 y pp. 47-48. Al-Ash'ari también describe estos asuntos en su *Kitab al-Ibana 'an Usul al-Diyyana*, pp. 56-58. Watt, *Formative Period*, pp. 246-248. MacDonald, *Development of Muslim Theology*, *passim*, en especial pp. 187-190, pp. 192-200. Ruiz Figueroa, *Islam, religión y estado*, pp. 120-121, pp. 129-130.

El problema del *tashbih* de Dios radica en el hecho de que el Corán hace referencia a algunos de esos elementos antropomórficos de Dios: Allah tiene manos (Corán XXXVI, 83), cara (Corán VI, 52; XVIII, 28; LV, 27), ojos con los que ve todo (Corán III, 163) un trono donde se sienta (Corán IX, 129; XXIII, 86; XL, 15; LXXXV, 15) lo que supone aspectos humanos de sentarse, o posiblemente de tener un cuerpo. Los mu'tazilitas interpretaron los elementos coránicos del *tashbih* en términos de *ta'wil* o interpretación metafórica.³² Así, por ejemplo, el pasaje coránico de Dios "creando con sus manos": para los mu'tazilitas las manos significaban la *ni'ma* (la gracia) y de igual forma consideraron que la cara (*wajh*) de Allah significaba la esencia de Dios.³³

En estos asuntos del *tashbih*, así como respecto a la Creación, los teólogos mu'tazilitas desarrollaron una elaborada teología y establecieron, con el propósito de preservar la inmutabilidad de la esencia divina (*tawhid*), una distinción entre los atributos de la esencia de Dios, que se aplican a Dios eternamente e inalterablemente, como Su poder y Su conocimiento, y los atributos de acto que se aplican a El solo en ciertos momentos y que están sujetos a cambio de acuerdo con Sus actos.³⁴ Por ello concluyeron que el acto de la Creación pertenecía a Allah sólo cuando El creó el mundo y que esto no significaba que El había sido un Creador desde la eternidad. Los mu'tazilitas asimismo afirmaron que los atributos temporales del acto

³² Para más información sobre las discusiones teológicas del *Ta'wil*, véase: Maturidi, *Kitab Ta'wilat al-Qur'an*, *passim*. Al-Hafiz Jalal al-Din 'Abd al-Rahman Ibn Abi Bakr al-Suyuti, *Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, editado por Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, El Cairo, 1967, *passim*, en especial vol. III, pp. 5-6, pp. 104-105, vol. IV, p. 39, pp. 167-173, pp. 196-197. John Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford University Press, Oxford y Londres, 1977, *passim*, en especial p. 121, p. 152, pp. 154-157. M. Götz, "Maturidi und sein Kitab Ta'wilat al-Qur'an", en *Der Islam*, vol. XLI, 1965, pp. 27-70, en especial pp. 35-36 y p. 38, donde discute las ideas de Maturidi de que el *Tafsir al-Qur'an* pertenece a los compañeros del Profeta, mientras que la doctrina del *Ta'wil* pertenece a los doctos, a los *Fuqaha'*: *Al-Tafsir li'l-Sahaba wa al-Ta'wil li'l-Fuqaha'*. Véanse también: Watt, *Formative Period*, p. 248 y pp. 312-318. Para una detallado análisis de la discusión de las implicaciones teológicas del *Ta'wil*, véase: MacDonald, *Development of Muslim Theology*, *passim*, en especial pp. 246 ss. Rahman, *Islam*, p. 90. También: Marín Guzmán, *El Islam: ideología e historia*, pp. 181-191. Marín Guzmán, "Razón y Revelación en el Islam", pp. 133-137.

³³ Para más información véase: Ash'ari, *Kitab al-Luma'*, pp. 13-15.

³⁴ Para más información al respecto véase: Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Columbia University Press/Bibliotheca Persica, Nueva York & Albany, 1988, pp. 41-42.

no podían subsistir en la esencia divina, sino que debían localizarse en otra parte.³⁵ De esta manera los mu'tazilitas aseguraron que el atributo divino de la Creación (*khalq*) con frecuencia solamente se identificaba con lo creado (*makhluq*). Éste fue uno de los puntos de vista que adoptó posteriormente la teología del Ash'arismo. Muchos *mutakallimun* y algunas distintas sectas como la Karramiyya, de la que se hablará más adelante, criticaron estos planteamientos de la teología mu'tazilita.

'Adl

El principio de la justicia. Este pilar de la Mu'tazila se refiere principalmente a la doctrina del *Qadar*, o el Libre Albedrío. Para los partidarios de la Mu'tazila, Dios sería injusto si castigara a alguien que no es responsable de sus actos. Por estos principios la Mu'tazila consideró la doctrina de la Predestinación como una abominación y como algo inconcebible, pues si existiera, ello significaba que Dios castigaría a un hombre por los actos que Dios mismo le ha ordenado llevar a cabo. Por su insistencia en el Libre Albedrío y en la total justicia de Dios apareció entonces el término *Ahl al-'Adl* o *'Adliyya* para referirse a los seguidores del principio del *Qadar* o Libre Albedrío.³⁶ A los mu'tazilitas se les ha llamado también "los de la Justicia de Dios" y ellos mismos insistían en emplear los términos *al-Rahman* (El Más Misericordioso) y *al-Rahim* (El Más Compasivo) para referirse a Allah. Todo esto originó profundos debates teológicos, como por ejemplo las discusiones con respecto a los conceptos de predestinación y los difíciles pasajes que contiene el *Qur'an* en los versículos que mencionan que Dios ha sellado (*khatama 'ala*) los corazones, los oídos y los ojos de algunos, para quienes habrá un gran castigo, como se explicó más arriba. La Mu'tazila discutió minuciosamente

³⁵ Para más detalles: Madelung, *Religious Trends*, p. 42.

³⁶ Watt, *Formative Period*, p. 231. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, pp. 31-35. Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, *passim*, en especial pp. 104 ss. Rahman, *Islam*, p. 104, p. 113. Pines, "Philosophy", pp. 791-792. Guillaume, *Islam*, *passim*, en especial p. 133. Marín Guzmán, *El Islam: ideología e historia*, pp. 181-191. Marín Guzmán, "Razón y revelación en el islam", pp. 133-137.

todos estos principios y también llegó a las más profundas polémicas al debatir sobre si el hecho de un asesinato significaba que la víctima estaba predestinada a morir ese día. Al-Hudhayl, por ejemplo, debido a lo impresionado que estaba con lo inevitable de los designios de Dios aseguró, que si esa víctima no hubiera muerto asesinada, habría muerto inevitablemente ese mismo día de cualquier otra forma.³⁷

Al lado de todas estas detalladas discusiones teológicas, los mu'tazilitas también dedicaron mucha energía a las definiciones de los conceptos de *ajal* (el término predeterminado de la vida de un hombre), de *rizq* (sostenimiento), *huda* (guía), *idlal* (desviar), *khidhlān*, (abandono), *tawfiq* (auxilio, ayuda). Estos asuntos reflejan los principios de la omnipotencia de Allah y la responsabilidad del hombre. Los teólogos mu'tazilitas, sin embargo, obviaban el principio de la omnipotencia de Dios y hacían énfasis en la responsabilidad del hombre, "el hombre, por lo tanto, es libre y tiene la capacidad o el poder de *crear* sus actos".³⁸ También debatieron las ideas de poder (*qudra* y *quwwa*) y la imposición de deberes (*yukallifa*). Por todo ello y dado que otros *mutakallimun* desarrollaron los conceptos de *quwwat al-iman* (poder de la fe) y *quwwat al-kufr* (poder de la infidelidad), debieron concentrarse en estos términos para finalmente desarrollar tres conceptos de poder: *qudra*, *quwwa istita'a*, con lo cual lograron establecer las diferencias filosóficas, aplicadas a la teología, de que el poder es anterior al acto, tiene poder sobre el acto y no hace al acto necesario.³⁹

Al-Wa'd wa al-Wa'id

La promesa y la amenaza. Dios mantiene su promesa de dar el Paraíso a quien lo merezca y lo gane siguiendo con exactitud

³⁷ Para más información véase: Watt, *Formative Period*, p. 232.

³⁸ Ruiz Figueroa, *Islam, religión y Estado*, p. 177. Véanse también: Louis Gardet y G. C. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, J. Vrin, Paris, 1948, p. 430. A. S. Tritton, *Muslim Theology*, Luzac, Londres, 1947, *passim*. Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, *passim*. Guillaume, *Islam*, pp. 132-133. Marín Guzmán, *El Islam: ideología e historia*, *passim*, en especial pp. 187 ss. Marín Guzmán, "Razón y revelación en el Islam", pp. 133-137.

³⁹ Watt, *Formative Period*, p. 235.

todos sus mandatos. Dios amenaza con el infierno a aquellos que no cumplan sus órdenes, pues Allah no perdona al pecador a menos que se arrepienta. Este fundamento de *al-wa'd wa al-wa'id* manifiesta el beneficio moral, cuyas ideas dio a conocer al-Hasan al-Basri. Con este principio es factible observar la crítica y cierta oposición a la moral que difundían los murji'itas.⁴⁰

Al-Asma' wa al-Ahkam, o el Manzila bayna al-Manzilatayn

Este principio es el de la posición intermedia entre los dos extremos, el de los Kharijitas y el de los Murji'itas. Los Kharijitas pregonaban expulsar de la comunidad islámica y ejecutar a todos los que hubieran pecado gravemente, lo que en términos reales era impracticable. El otro extremo lo constituía la Murji'a, que aceptaba como creyentes a todos, aún los que hubieran pecado gravemente. Los murji'itas afirmaban que hay que posponer los juicios y dejarlos en manos de Dios, que es el único que puede juzgar quién es "la gente del paraíso" y quién es "la gente del infierno", como se explicó anteriormente.⁴¹ Esto significaba una mayor laxitud moral frente a la posición Kharijita y la que pregonaban los mu'tazilitas. Estos últimos, con su frase *al-Manzila bayna al-Manzilatayn* [El balance entre dos balances] señalaban que el que pecaba gravemente no era ni musulmán ni no musulmán, sino que se encontraba en una situación intermedia, con lo cual se buscaba no comprometerse, sino tener una posición entre esos dos extremos.⁴² Todo lo anterior tuvo implicaciones políticas de apoyo o rechazo a 'Uth-

⁴⁰ Al-Ash'ari también discutió estos asuntos y criticó la posición de la Mu'tazila. Al respecto véase: Ash'ari, *Kitab al-Luma'*, pp. 107 ss. y pp. 110-111. También: Ash'ari, *Kitab al-Ibana 'an Usul al-Diyana*, pp. 130-131.

⁴¹ Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, pp. 27-35. Rahman, *Islam*, p. 86, donde escribió: "For them [Murji'ites] 'Decision belongs to God alone' came to mean that political power, seen as having been established by God's will, ought not to be disobeyed. These people, called the Murji'ites (*Murji'a*, i. e. those who 'postponed' judgment on people until the Last Day) recommended that *one* should desist from passing judgment on a grave sinner whose fate will be decided by God." (p. 86) Véanse también: Marín Guzmán, *El Islam: ideología e historia*, pp. 167-177. Marín Guzmán, "Razón y Revelación en el Islam", p. 134.

⁴² Ruiz Figueroa, *Islam, religión y Estado*, p. 115.

man, posteriormente de apoyo o rechazo a los Omeyas y por último la posición política de los shiítas.

Al-Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahy 'an al-Munkar

Ordenar el bien y prohibir el mal. Este fue otro de los cinco principios fundamentales de la Mu'tazila. Los partidarios de esta escuela aseveraban que el mal en el mundo era responsabilidad del hombre y no de Dios. Afirmaban que a Allah nada se le puede adjudicar de mal. Concluían que el hombre debe ordenar el bien y prohibir el mal.

Algunos líderes políticos del islam, como el califa al-Ma'mun, formó parte de esta escuela teológica, y mientras ejerció el califato obligó a todos los funcionarios públicos a declarar ser partidarios de los principios de la Mu'tazila, en especial el concepto de que el Corán había sido creado por Dios. También se fundó la Mihna, una especie de Inquisición que procesó a aquellos que se oponían a la Mu'tazila. Así, por ejemplo, la Mihna castigó físicamente y encarceló por periodos prolongados a Ahmad Ibn Hanbal (m. 855), destacado jurista del islam y fundador de la escuela Hanbalita, una de las cuatro escuelas ortodoxas de la ley. Por estos resultados es factible observar un margen de intolerancia en la Mu'tazila, no obstante que se ha señalado que se trata de una escuela librepensadora dentro del islam. Cuando se llegó a los niveles de la discusión de los dogmas infalibles, las distintas escuelas utilizaron tanto argumentos racionales como argumentos de fe y algunos llegaron a afirmar que la filosofía inclinaba la mente humana hacia el ateísmo, por lo que las discusiones tomaron en algunas oportunidades un cariz de intolerancia, en especial con la Mu'tazila, mientras fue la doctrina oficial.

Algunos intelectuales, autores y hombres influyentes, también participaron de la Mu'tazila. Entre ellos es oportuno señalar a Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz (m. 868-869), el sistematizador de la prosa árabe y uno de los más originales autores musulmanes de la Edad Media. Uno de sus más importantes libros fue el *Kitab al-Bukhala'* [*El Libro de los Avaros*] en el que se puede observar con facilidad la preparación religiosa y el

profundo conocimiento que el autor tuvo de su propia religión y de las tradiciones islámicas. Esto queda claro por sus múltiples descripciones de los diversos grupos religiosos, de las sectas y de los dichos y hechos (*hadith*, pl. *ahadith*) del Profeta. Las descripciones de estos elementos en su obra son datos importantes para su biografía. ¿Qué intención pudo haber tenido al-Jahiz al describir diferentes movimientos, sectas y escuelas teológicas que a lo largo de los años manifestaron asimismo relevancia política? ¿Qué importancia tienen estas descripciones en el *Kitab al-Bukhala'* y cuál es su significación para el estudio de la realidad histórica?

Al responder a estas interrogantes es factible inferir algunas de las intenciones del autor basrí. Por un lado, se observa su crítica y su oposición a distintas escuelas teológicas y sectas con las que no compartía ni planteamientos ni aspiraciones. Para al-Jahiz la crítica sarcástica reforzaba su mensaje de rechazo, como por ejemplo sus juicios irónicos contra los partidarios de la *Shu'ubiyya*, la escuela que intentaba la igualdad de todos los musulmanes en oportunidades, posiciones administrativas, militares, etc., independientemente de que fueran o no árabes. La *Shu'ubiyya* tuvo también matices anti-árabes y en algunas ocasiones antimusulmanes, por lo que generó tanto resentimiento. Al-Jahiz, asimismo, dirigió sus críticas mordaces contra los Kharijitas, así como contra la Nabita que intentaba restablecer a los Omeyas en el poder político del califato.⁴³

También se opuso a la exaltación de Mu'awiya y de los Omeyas. Los seguidores de éstos los glorificaban e insistían en hacer creer a todos que los Banu Umayya habían sido ejemplares y buenos musulmanes. En opinión de Ignaz Goldziher, quienes ensalzaban a los Omeyas, seguían la tradición de Khalid al-Qasri, casi como si fuera *hadith*, que alababa a este clan y a sus ayudantes. Elogiaban a los Omeyas como soportes de la

⁴³ Sobre la escuela de la Nabita, véanse: Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Risalat fi al-Nabita*, en *Rasa'il al-Jahiz*, editado por 'Abd al-Salam Muhammad Harun, El Cairo y Bagdad, 1965, *passim*. Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, The University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1975, *passim*. Charles Pellat, *The Life and Works of Jahiz*, The University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1969, *passim*, en especial pp. 82-86. Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala'* [*El Libro de los Avaros*] de al-Jahiz, *passim*, El Colegio de México, México, 2001.

Din (religión) y como protectores de la causa del islam. Por ello rechazaban las opiniones que los consideraban impíos y enemigos de la religión.⁴⁴ Algunos poetas alababan, por ejemplo, a al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi, el gobernador Omeya del Iraq y gran artífice de la administración política de la primera dinastía del islam, a pesar de que en muchas ocasiones actuó como tirano. Aquellos que lo ensalzaban ignoraban esto, o pretendían ocultarlo, para hacer énfasis en el hecho de que al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi era piadoso, había dado la gloria al islam y desenvainaba su espada solamente por la verdad (*li'l-haqq*).⁴⁵

Otros poetas exaltaban a distintos califas de la dinastía Omeya, como Jarir Ibn 'Atiya (m. 728/729) que alabó la figura del califa 'Abd al-Malik (685-705) en Damasco. Este poeta inclusive señaló que por medio del califa 'Abd al-Malik, es decir, por medio de su veneración, se podía obtener la lluvia.⁴⁶ Al-Jahiz rechazó todo lo anterior y muchas otras exageraciones hacia los Omeyas. Su sarcasmo y crítica mordaz tuvieron gran impacto sobre la población. Al traer todo esto al contexto histórico podemos notar la funcionalidad del *Kitab al-Bukhala'*, así como de otras obras de al-Jahiz, que reflejan el sentir de la época, las discusiones y las controversias teológicas que tuvieron también su repercusión en el nivel popular. Al-Jahiz mantuvo sus ideas muy claras y criticó las opiniones religiosas y teológicas que eran contrarias a sus planteamientos. Con la ironía reforzó sus mensajes y logró tener mayor

⁴⁴ Goldziher, *Muslim Studies*, vol. II, p. 381.

⁴⁵ Abu al-Faraj al-Isfahani, *Kitab al-Aghani*, Bulaq, 1285, H., vol. XX, p. 13 y vol. X, p. 4. Véanse también: Nadim, *Kitab al-Fihrist*, vol. I, pp. 241-243. Goldziher, *Muslim Studies*, vol. II, p. 381. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, pp. 47-48. Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala'* [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz. Fuente para la historia social del Islam Medieval, *passim*.

⁴⁶ Isfahani, *Kitab al-Aghani*, vol. X, p. 4. Véase también: Goldziher, *Muslim Studies*, vol. II, p. 381. De acuerdo con al-Nadim en su *Kitab al-Fihrist*, Jarir Ibn 'Atiya murió en el 728/729. Véase también: Abu al-'Abbas Shams al-Din Ahmad Ibn Muhammad Ibn Abi Bakr Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman*, editado por Ihsan 'Abbas, Dar al-Thaqafa wa Dar Sadr, Beirut, 1972, vol. I, p. 294, que señala el origen de Jarir Ibn 'Atiya como descendiente de una rama de la tribu Tamim. Para más información sobre los rituales de la lluvia en las sociedades musulmanas, véase: Nadia Abu Zahra, "The rain rituals as rites of spiritual passage", en *International Journal of Middle East Studies*, vol. XX, núm. 4, 1988, pp. 507-529, en especial pp. 507-514, pues en las páginas siguientes analiza con detalle estos rituales para Túnez moderno.

poder de convencimiento de la equivocación de ciertas escuelas y sectas.

Relacionado con estos asuntos, en el *Kitab al-Bukhala'* se muestra la enorme reputación que tuvo al-Hasan al-Basri. Su prestigio y fama tuvieron dimensiones populares pues, como aparece en esta obra de al-Jahiz, la gente tenía conciencia de su preparación intelectual y autoridad religiosa. Con frecuencia se le citaba en estos campos. Es en este sentido que el *Kitab al-Bukhala'* contiene información original y de gran relevancia.

El análisis de la biografía y obra de al-Hasan al-Basri nos lleva a reflexionar sobre un asunto que tiene dos importantes aspectos. Por un lado, al-Hasan al-Basri fue un connotado intelectual que alcanzó un gran renombre, teólogo insigne y autoridad en materia jurídica y religiosa. Por otro lado, su situación particular muestra también las posibilidades de movilidad social para un *mawla* (convertos al islam, clientes de una tribu árabe) que logró escalar hasta las posiciones sociales más altas, no obstante la frecuente discriminación contra los musulmanes no árabes en la época Omeya.⁴⁷ Aun cuando su situación puede notarse como fuera de lo común, estas excepciones son siempre valiosas para el estudio de una sociedad que no es inmutable, sino abierta, pluralista, cambiante. Es oportuno recordar

⁴⁷ Para más información sobre al-Hasan al-Basri y sobre sus orígenes étnicos, así como su condición de *mawla*, véanse: Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, vol. II, pp. 69-73. Ibn Khallikan además de proveer la genealogía completa de al-Hasan al-Basri, también ofrece información importante sobre su condición de *mawla*, ya que su padre fue *mawla* de Ziyad b. Thabit al-Ansari. Véanse también: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. II, pp. 1058-1060, vol. II, pp. 1360-1361, vol. II, p. 1381 y vol. II, p. 1403. Abu al-Hasan Ahmad b. Yahya al-Baladhuri, *Ansab al-Ashraf* editado por W. Ahlwardt, Griefswald, 1883, vol. XI, p. 326. Qutayba, *Al-Ma'arif*, pp. 440-441. Muhammad b. Sa'd b. Muni' Ibn Sa'd, *Kitab al-Tabaqat al-Kubra*, E. J. Brill, Leiden, 1905-1921, vol. VII, p. 156. Abu Muhammad 'Abd Allah b. Muslim Ibn Qutayba, *Uyun al-Akhbar*, editado por Carl Brockelmann, Emil Felber, Berlin, 1900-1908, (4 vols.), vol. II, *passim*. 'Abd al-Wahid Dhannun Taha, *Al-'Iraq fi 'Asr al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi*, Mosul, 1985, *passim*, en especial p. 87. Wellhausen, *The Arab Kingdom and its Fall*, *passim*, en especial p. 286. Riyad Mahmud Ruwayha, *Jabbar Thaqif: al-Hajjaj Ibn Yusuf*, Dar al-Andalus, Beirut, 1963, p. 168. Michael Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton University Press, Princeton, 1984, *passim*, en especial p. 479. Hellmut von Ritter, "Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit I- Hasan al-Basri", en *Der Islam*, vol. XXI, 1933, pp. 1-83, en especial pp. 50-51. Hans Heinrich Schaeder, "Hasan al-Basri. Studien zur Frühgeschichte des Islam", en *Der Islam*, vol. XIV, 1925, pp. 1-75, en especial pp. 70-71. Marín Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution*, *passim*, en especial pp. 30-33.

que al-Hasan al-Basri fue un sólido pilar de la religión cuyos sermones han llegado hasta nosotros.⁴⁸ También dio valiosos consejos a los dirigentes Omeyas, como al califa 'Umar II, a quien consideró como *khamis al-khulafa' al-rashidin*. [El quinto de los califas Rashidun, se refiere a uno más después de Abu Bakr (632-634), 'Umar (634-644), 'Uthman (644-656) y 'Ali (656-661)].⁴⁹

A pesar de que se puede discutir si al-Hasan al-Basri fue o no partidario de los Omeyas, no aceptó ni participó de las rebeliones de 'Abd al-Rahman Ibn al-Ash'ath ni de Yazid Ibn al-Muhallab,⁵⁰ para lo cual mostró una gran prudencia y se opu-

⁴⁸ Hamilton Gibb, *Arabic Literature. An Introduction*, Oxford University Press, Londres, Oxford y Nueva York, 1963, pp. 69-70. Marín Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution*, *passim*, en especial pp. 28-33. Ritter, "Studien", pp. 50-51. Schaefer, "Hasan al-Basri", *passim*, en especial pp. 70-71. También: Al-Kifti, *Kitab Ta'rikh al-Hukama'*, manuscrito núm. 4903 en la Biblioteca Nacional de Madrid, p. 111. Nadim, *Kitab al-Fihrist*, vol. I, pp. 381-383 y vol. I, pp. 455-456.

⁴⁹ Para más información sobre las opiniones de al-Hasan al-Basri de considerar a 'Umar II como *khamis al-khulafa' al-rashidin*, véase: Suyuti, *Ta'rikh al-Khulafa'*, p. 228. (También esta obra *Ta'rikh al-Khulafa'* de al-Suyuti está publicada por Dar al-Fikr, Beirut, s.f.e., véase p. 212). Véase también: Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, p. 331. Yasin Ibn Khayr Allah al-Khatib al-'Umari al-Mawsili, *Al-Durr al-Maknun fi al-Ma'athir al-Madiyya min al-Qurun*, manuscrito núm. 2412 (Mixt 1607), en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp. 27 ss. También: Marín Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution*, *passim*, en especial pp. 61-62 y p. 72.

⁵⁰ Véanse las siguientes fuentes: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. II, pp. 1058 ss. y vol. II, pp. 1318 ss. (Edición de Leiden). Abu al-Hasan Ahmad b. Yahya al-Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, editado por D. S. Goitein, The Hebrew University Press, Jerusalén, 1936, vol. V, *passim*. Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, vol. II, pp. 69-73. Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, p. 357, pp. 440-441. Ibn Qutayba, *Uyun al-Akhbar*, vol. II, p. 22 y pp. 29-30. Mas'udi, *Muruj al-Dhahab*, vol. V, pp. 454-455. Para más detalles de las luchas entre Ibn al-Ash'ath y el gobernador omeya al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi véase: Mas'udi, *Al-Tanbih wa al-Ishraf*, pp. 288-289. Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, vol. IV, pp. 413-416, pp. 461-462, pp. 467-469 y pp. 501-502. (Edición de Leiden). Schaefer, "Hasan al-Basri", pp. 70-71. Ritter, "Studien", pp. 50-51. Marín Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution*, pp. 30-33. Véanse también el anónimo titulado *Ta'rikh al-Khulafa'*, manuscrito núm. 5391 en la Biblioteca Nacional de Madrid, *passim* (folios sin numerar). Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn 'Abdus al-Jahshiyari, *Kitab Akhbar al-Wuzara' wa al-Kuttab*, manuscrito núm. 2434 (Mixt 916) en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp. 46-48. También: Yasin Ibn Khayr Allah al-Khatib al-'Umari al-Mawsili, *Al-Durr al-Maknun fi al-Ma'athir al-Madiyya min al-Qurun*, manuscrito núm. 2412 (Mixt 1607), en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, p. 27. Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, vol. II, pp. 277-279. Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, pp. 316-324. Naji Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Mashriq Khilal al-'Asr al-Umawi*, Beirut, 1980, pp. 163-182. Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates. The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, Longman, Londres & Nueva York, 1986, p. 102. 'Abd al-Wahid Dhannun Taha, *Al-'Iraq fi 'Asr al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Tsha-*

so a estos movimientos. Como suele ocurrir con las fuentes árabes medievales, algunas llegan a tener opiniones contrarias a lo mayormente establecido y a lo aceptado como lo verdadero. Esto sucede con los planteamientos de al-Nadim, quien en su *Kitab al-Fihrist* aseguró que al-Hasan al-Basri manifestó alguna lealtad a Ibn al-Ash'ath durante su revuelta en Transoxiana. Sin embargo, una vez que los Omeyas aplastaron este levantamiento y tras perseguir como en una verdadera cacería a los seguidores de Ibn al-Ash'ath, al-Hasan al-Basri se dirigió hacia el gobernador de Iraq, al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi quien, después de disciplinarlo, le otorgó la amnistía.⁵¹ Al-Nadim luego comentó que al-Hasan al-Basri no se sentía seguro junto a al-Hajjaj, por lo que se regocijó de la muerte del gobernador de Iraq acaecida en el año 714.⁵²

¿Por qué tanta importancia y tanto realce a la figura de al-Hasan al-Basri en el *Kitab al-Bukhala'* y en otras obras de al-Jahiz? No hay duda de la importancia religiosa y del prestigio de este gran teólogo y jurista, como ya se ha señalado, pero quizá al-Jahiz hace énfasis en esta figura porque las raíces de la Mu'tazila en Basra se pueden remontar por lo menos hasta al-Hasan al-Basri⁵³ y al-Jahiz era de Basra y partidario de la escuela de la Mu'tazila.⁵⁴

Las contribuciones de al-Jahiz a la Mu'tazila fueron mínimas, aunque se le aceptó en las discusiones de *kalam* en Basra y se le consideró ser seguidor principalmente de Abu Ishaq Ibrahim Ibn Sayyar al-Nazzam (m. 836).⁵⁵ Como al-Jahiz tuvo

qafi, Mosul, 1985, *passim*, en especial pp. 84-90. Mahmud Riyad Ruwayha, *Jabbar Thaqif: Al-Hajjaj Ibn Yusuf*, Dar al-Andalus, Beirut, 1963, pp. 169-170.

⁵¹ Nadim, *Kitab al-Fihrist*, vol. I, p. 308. Véase también: Marín Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution*, *passim*, en especial p. 21, pp. 30-32, p. 58, pp. 135-136.

⁵² Nadim, *Kitab al-Fihrist*, vol. I, pp. 308-309.

⁵³ Para más información véanse: Watt, *Formative Period*, p. 217-219. Ritter, "Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit", *passim*, pp. 1-83. Schaeder, "Hasan al-Basri. Studien zur Frühgeschichte des Islam", pp. 1-75.

⁵⁴ Para mayor información y también sobre las críticas a al-Jahiz por ser partidario de la Mu'tazila, véase: Baghdadi, *Kitab al-Farq bayna al-Firaq*, pp. 161-162. Marín Guzmán, "La literatura árabe como fuente para la historia social", *passim*, en especial pp. 78-80 y p. 83. Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala' [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz. Fuente para la Historia Social del Islam Medieval*, de próxima publicación, *passim*.

⁵⁵ Baghdadi, *Kitab al-Farq bayna al-Firaq*, p. 162. Para más información sobre al-Nazzam véanse: Nadim, *Kitab al-Fihrist*, vol. I, *passim*, en especial p. 357, pp. 388-389,

posteriormente sus propios planteamientos político-religiosos, algunos lo consideraron como creador de una escuela que llamaron la Jahiziyya.⁵⁶ Al-Baghdadi en su *Kitab al-Farq bayna al-Firaq* señaló que la Jahiziyya era la escuela de los partidarios de al-Jahiz y que muchos afirmaban que habían seguido a este autor debido a lo impresionados que habían quedado por la belleza de la lengua en sus obras. Sin embargo, al-Baghdadi criticó estos planteamientos y afirmó, en relación con los libros de al-Jahiz, lo siguiente: “sus composiciones son claras aunque no tienen ningún significado y contienen palabras que aterrorizan, aunque no tienen ninguna sustancia.”⁵⁷ Al-Nadim en su *Kitab al-Fihrist*, por otra parte, preservó opiniones de al-Jahiz en las que el autor basrí elogió sus propias composiciones. Al-Nadim señaló, después de citar un extenso párrafo de al-Jahiz, que el autor de Basra escribió todo esto “para glorificarse a sí mismo y para honrar su composición”.⁵⁸ El párrafo en cuestión dice:

Cuando al-Ma'mun leyó mis libros acerca del Imamato, los encontró en acuerdo con lo que se me había ordenado emprender. Cuando yo fui a él, después de que se había instruido a al-Yazidi para que examinara mis libros y le informara sobre sus contenidos, al-Ma'mun me dijo: “Un hombre cuya inteligencia respetamos y que [se caracteriza] por dar información exacta ha sometido a nosotros un reporte acerca de estos libros, con detalles precisos sobre el trabajo y la abundancia de material útil. La evaluación [de los libros] pudo haber sido más favorable de lo que [realmente] aparece, pero cuando yo los revisé, me percaté que lo que encontraba era todavía mejor que la evaluación. Cuando los

pp. 391-395, p. 412, p. 429, pp. 446-447. MacDonald, *Development of Muslim Theology*, pp. 140 ss. MacDonald en relación con al-Nazzam escribió: “An-Nazzam (d. 231) has the credit among later historians of having made use, to a high degree, of the doctrines of the Greek philosophers. He was one of the Satans of the Qadarites, say they; he read the books of the philosophers and mingled their teachings with the doctrines of the Mu'tazilites.” (p. 140) Tritton, *Muslim Theology*, pp. 179-187. Ruiz Figueroa, *Islam, religión y Estado*, p. 123. Watt, *Formative Period*, *passim*, en especial p. 109, p. 199, pp. 218-225, pp. 235-238. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, pp. 59 ss.

⁵⁶ Para más detalles sobre la Jahiziyya, véase: Baghdadi, *Kitab al-Farq bayna al-Firaq*, pp. 160-163. Véanse también: Mas'udi, *Muruj al-Dhahab wa Ma'adin al-Jawhar*, vol. III, pp. 22-25. Nadim, *Kitab al-Fihrist*, *passim*, en especial vol. I, p. 83, p. 99, p. 255, p. 263, pp. 340-342, p. 391, pp. 397-409, p. 429, p. 491.

⁵⁷ Baghdadi, *Kitab al-Farq bayna al-Firaq*, p. 160. Nadim, *Kitab al-Fihrist*, vol. I, pp. 399-400.

⁵⁸ Nadim, *Kitab al-Fihrist*, vol. I, p. 400.

examiné cuidadosamente, la investigación develó aún más de lo que había aparecido [en la primera lectura]... Además, para estos libros no hay necesidad que el autor o nadie más se haga presente para explicarlos, debido a que el autor ha combinado el estudio de las implicaciones significativas con el análisis de todos los derechos [del califato], expresados en fraseología elocuente [que abarca] tanto las fáciles maneras del habla en el mercado, como la de los reyes, el pueblo común y las clases especiales.⁵⁹

Al-Baghdadi consideró a la Jahiziyya una secta de la Qadariyya, la escuela del Libre Albedrío, ya que en su opinión al-Jahiz afirmaba que nada ocurría si no era por el Libre Albedrío. Al-Baghdadi, al criticar las ideas de al-Jahiz, aseveró que la más grande herejía del autor basrí era afirmar la imposibilidad de la aniquilación de los cuerpos después de su creación. En opinión del autor del *Kitab al-Farq bayna al-Firaq*, al-Jahiz sostenía que Dios es capaz de crear una cosa, pero es incapaz de aniquilarla, ya que en su concepto Allah no puede permanecer solo después de la Creación. Al-Baghdadi explicó todavía otra herejía de al-Jahiz: su punto de vista de que Allah no causa que nadie entre al infierno, sino que es el infierno mismo el que atrae a su gente por su propia naturaleza y luego retiene ahí a las almas para siempre.⁶⁰ De igual manera el paraíso atrae a su gente hacia sí por su naturaleza y Allah no causa que nadie entre al paraíso. Para rematar toda su oposición a al-Jahiz a quien reputa herejía, falta de contenido en sus escritos y le achaca un aspecto desagradable por su fealdad, al-Baghdadi criticó las obras de al-Jahiz en las que habla de ladrones, deshonestos, las tretas de los pícaros, la existencia de las prostitutas, la sodomía y los vicios de los avaros. Concluyó finalmente con una frase lapidaria: “los contenidos de todos estos libros le acomodan bien a él, a sus actividades y a su familia.”⁶¹

⁵⁹ Citado por Nadim, *Kitab al-Fihrist*, vol. I, pp. 399-400.

⁶⁰ Baghdadi, *Kitab al-Farq bayna al-Firaq*, p. 161.

⁶¹ Baghdadi, *Kitab al-Farq bayna al-Firaq*, p. 162. Al-Jahiz, uno de los autores más importantes y originales del islam medieval y sin duda un gran erudito, tuvo fama de ser el hombre más feo de su tiempo. Su apodo al-Jahiz significa el de los ojos saltones, pues probablemente padecía de alguna enfermedad relacionada con la exoftalmia, y quizá también de otros problemas frecuentes entre los pobladores del desierto. Su enfermedad le daba un aspecto desagradable, lo que redundó en su fama de fealdad. Esto debió enfrentarlo toda su vida, amén de los rechazos, burlas y desprecios de mu-

De igual forma que al-Baghdadi se opuso a al-Jahiz por sus ideas mu'tazilitas y sus otras doctrinas, muchos otros musulmanes también rechazaron la Mu'tazila. Éste es el objeto de estudio de la próxima parte de este artículo.

Las reacciones contra la mu'tazila y el triunfo del ash'arismo

Ahmad Ibn Hanbal se opuso con fuerza y decisión a los principios de la Mu'tazila, a la teología escolástica y a la idea de que el *Qur'an* había sido creado por Allah. Debido a su oposición en una época en que la Mu'tazila era la escuela imperante, padeció encarcelamientos y según parece hasta torturas.⁶² Sin embargo, él no fue el único que rechazó esta escuela, ni el único que planteó distintas interpretaciones y postuló diferentes caminos para llegar a Dios. Entre ellos destacaron los sufíes, los místicos del islam, que buscaban un conocimiento de Dios por el amor (*ma'rifa qalbiyya*, conocimiento por el corazón), la experiencia personal en el *dhikr*, la confianza total en Dios (*tawakkul Allah*), la mortificación, la autoaniquilación (*al-fana*) y la renuncia espiritual de todo lo material, para unirse completamente a Allah, en la famosa experiencia de Abu Mansur al-Hallaj (m. 922) de *Ana al-Haqq* (Yo soy la Verdad [Dios]).⁶³ Los sufíes también padecieron persecuciones, torturas y hasta ejecuciones como el caso del antes mencionado al-Hallaj.

La más importante oposición a la Mu'tazila vino desde dentro, cuando al-Ash'ari, que había sido partidario de esta escuela renunció a sus principios y desarrolló una serie de argumentos teológicos contra ella. Según se conserva en algunas tradiciones, un día al-Ash'ari subió al púlpito de la mezquita de Basra y declaró:

chos. En una oportunidad el califa 'Abbásida al-Mutawakkil lo suspendió de su posición de instructor de sus hijos debido a su aspecto desagradable. Al-Mutawakkil otorgó entonces una cuantiosa indemnización a al-Jahiz. Cuando se le criticó siempre se recalcó su fealdad y su aspecto repugnante, lo que pudo haber tenido un mayor impacto en su contra.

⁶² Para mayor información véase: Guillaume, *Islam*, p. 102.

⁶³ Para más información sobre la figura mística de al-Hallaj, véase: Louis Massignon, *La passion de Husayn Ibn Mansur Hallaj: martyr mystique de l'Islam exécuté à*

El que me conoce me conoce y el que no me conoce que sepa que yo soy fulano hijo de fulano. Yo he mantenido como verdadero el principio de la creación del Qur'an, que a Dios no lo podrá ver nadie en el otro mundo y que las criaturas crean sus acciones. Por todo lo anterior me arrepiento de haber sido Mu'tazilita y de ahora en adelante me vuelco contra ella.⁶⁴

No se saben las razones por las que decidió separarse de la Mu'tazila, de volcarse contra ella, condenar a los seguidores de esta escuela y sus obras. Surgieron muchas leyendas en torno a estos acontecimientos, se cuenta que el Profeta Muhammad se le había aparecido en sus sueños durante el mes de *Ramadan* y le había ordenado dejar el *kalam* y buscar la verdad en el *Qur'an* y la *Sunna*.⁶⁵

Poco después de esto se dirigió hacia su viejo maestro al-Jubba'i y polemizó públicamente con él, en los siguientes términos, según una de las tradiciones que recopiló y rescató esta controversia:

Al-Ash'ari se dirigió a al-Jubba'i y le dijo: "Suponga el caso de tres hermanos, uno fue temeroso de Dios, otro no creía en Dios y el tercero murió siendo un niño, ¿Qué pasará con ellos en la vida en el más allá?" Al-Jubba'i respondió: "El primero ganará el Paraíso, el segundo será castigado en el Infierno y el tercero ni será premiado ni castigado". Al-Ash'ari continuó: "Pero si el tercero hubiera dicho: 'Oh Señor, si tu Omnipotencia me hubiera otorgado la vida, yo hubiera sido piadoso y hubiera entrado al Paraíso como mi hermano.' ¿Qué hubiera pasado?" Al-Jubba'i replicó: "Allah hubiera dicho: 'Yo sabía que si te hubiera otorgado la vida tú no hubieras creído en Dios, hubieras sido un infiel y hubieras ido al Infierno.'" Entonces al-Ash'ari dijo: "¿Qué hubiera sucedido si el segundo hubiera dicho: 'Señor por qué no me hiciste

Baghdad le 26 mars 922, Gallimard, Paris, 1975, *passim*. También: Guillaume, *Islam*, pp. 145-146.

⁶⁴ Citado por MacDonald, *Development of Muslim Theology*, p. 188. Estos asuntos también los cita al-Nadim. Véase: Nadim, *Kitab al-Fihrist*, vol. I, p. 451. Para más información véanse también: Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, vol. II, p. 227. Nadim, *Kitab al-Fihrist*, vol. I, p. 433, pp. 450-451.

⁶⁵ Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, p. 84, donde menciona la tradición que asegura que en el segundo sueño en que se le apareció el Profeta, Muhammad, aseveró: "Yo no te dije que dejaras los argumentos racionales, sino que apoyaras las Tradiciones verdaderas." Citado por MacDonald, *Development of Muslim Theology*, p. 188. Para más información véanse también: Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, vol. II, p. 227. Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, p. 207.

morir cuando niño? De esta forma me hubiera salvado del Infierno.” Al-Jubba'i quedó callado y al-Ash'ari salió triunfante.⁶⁶

Los que relatan esta historia lo hacen como ejemplo de rechazo de la doctrina mu'tazilita de *al-aslah*, (lo mejor) que significa en los términos mu'tazilitas que Dios está obligado a hacer lo que es mejor y lo que da mayor felicidad a Sus criaturas. El islam ortodoxo rechaza la idea de que Dios esté obligado a algo y más bien los teólogos ortodoxos consideraron los planteamientos de la Mu'tazila como blasfemia.⁶⁷ El puede libremente crear las circunstancias para el bien o para el mal, tal como Él lo decida. La historia anterior también es relevante como rechazo del racionalismo religioso de la Mu'tazila que suponía que todos los misterios del Universo podrían expresarse en términos del pensamiento humano.⁶⁸ La teología de al-Ash'ari se expresa más en términos de fe, en creer en la palabra de Allah contenida en el *al-Qur'an*, en la importancia de la *Sunna* y de los dichos (*hadith* pl. *ahadith*) del Profeta. Al-Ash'ari también se opuso con fuerza a los elementos antropomórficos de Dios, como lo expresaban los mu'tazilitas, señalando que deben aceptarse, pero es necesario seguir el principio de *bi-la kayfa wa-la tashbih* (sin preguntarse cómo y sin asociar elementos antropomórficos a Allah). Con estas opiniones se oponía a la Mu'tazila, a los hanbalitas más conservadores, así como a los karramitas.

Los mu'tazilitas desarrollaron con el principio de la Justicia de Allah (*al-'Adl*) la idea de que la justicia divina dio al hombre un poder inicial y de decisión. En oposición a esta idea al-Ash'ari señaló que el hombre no puede crear nada, ya que Dios es el único creador (*Al-Khaliq*). Ese poder del hombre no produce ningún efecto sobre sus acciones. Dios es quien pone algún poder (*qudra*) y luego crea en él su albedrío, su posibilidad de escoger (*ikhtiyar*). Por lo tanto, Dios crea la acción en la criatura, tanto la inicial como el resultado. La criatura adquiere la acción. La adquisición (*kash*) significa que corresponde al

⁶⁶ Citado por MacDonald, *Development of Muslim Theology*, pp. 189-190. Para más detalles véase también: Ash'ari, *Kitab al-Luma'*, pp. 41-42. También: Tritton, *Muslim Theology*, pp. 141-149.

⁶⁷ Para mayores detalles al respecto véase: Guillaume, *Islam*, p. 133.

⁶⁸ Cfr: MacDonald, *Development of Muslim Theology*, p. 190.

poder y al albedrío de la criatura sin que haya tenido ni el más pequeño efecto sobre la acción, con lo cual al-Ash'ari planteaba el Libre Albedrío y adjudicaba la responsabilidad al hombre.⁶⁹

Con estos argumentos la teología de al-Ash'ari se imponía sobre las otras especulaciones. Así, *kalam* pasó a significar teología en forma genérica y *mutakallim* se usó como el término para referirse a un teólogo escolástico. Simultáneamente se dio la persecución contra los mu'tazilitas y sus opiniones empezaron a considerarse herejías, aunque fueran sólo las doctrinas de una escuela. Todo lo anterior fue socavando los cimientos de esta escuela y provocó paulatinamente su desaparición. Durante el califato de Ahmad Ibn Ishaq al-Qadir (381/991-422/1031)⁷⁰ se persiguió a los mu'tazilitas y también a los shiítas, además de muchos otros grupos herejes, pues el califa tenía especial interés en difundir el islam sunnita, lo que entonces se interpretaba como el islam ortodoxo.⁷¹

Los planteamientos del califa al-Qadir eran consecuentes con la época, debido a que en su periodo de gobierno se dieron numerosas controversias entre los sunnitas y los shiítas. Las persecuciones contra los mu'tazilitas y otros herejes pueden haber sido más nominales que reales, dado que el califa tenía poco poder fuera de su palacio, no obstante que parece haber sido un estricto ortodoxo y que inclusive escribió un tratado de teología. El califa al-Qadir intentó organizar la misión religiosa sunnita de restaurar la verdadera práctica de la fe islámica. Por esta razón apoyó a los sunnitas para que tuvieran sus propios festivales religiosos con el propósito de que rivalizaran con las celebraciones shiítas. También declaró el hanbalismo como la posición musulmana oficial, condenó las explicaciones alegóricas del *Qur'an* y la tesis de que el *Qur'an* había sido creado. Esto

⁶⁹ Cfr. MacDonald, *Development of Muslim Theology*, p. 192. En opinión de MacDonald posiblemente al-Ash'ari sólo deseaba explicar la conciencia de la libertad (p. 192). Así escribió: "It was open to his God to do good or evil as He chose; the Justice of the Mu'tazilites was left behind. He may have intended only to explain the consciousness of freedom."

⁷⁰ Suyuti, *Ta'rikh al-Khulafa*, pp. 380-385.

⁷¹ Suyuti, *Ta'rikh al-Khulafa*, pp. 380-385. Véase también: Ira Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 172. Bertold Spuler, *The Muslim World. The Age of the Caliphs*, E. J. Brill, Leiden, 1960, p. 116.

último significaba una oposición directa a la Mu'tazila. Asimismo, proclamó la excelencia de los cuatro primeros califas, los *Rashidun*, y el orden histórico en el que llegaron al poder, lo que se interpretaba como su orden de mérito, tal como se había establecido anteriormente. Es oportuno recordar que simultáneamente a estos asuntos los shiítas Buwayhíes (Buyíes) gobernaron Bagdad y el califato del 945 al 1055.⁷² Ésta fue una dinastía de origen dailamita que conquistó regiones cercanas al Mar Caspio y eventualmente dominó vastas regiones de Irán como Kirman y Shiraz. Después los Buwayhíes cayeron sobre Iraq y conquistaron todo este territorio, incluida Bagdad. Posteriormente unieron Iraq e Irán a su administración.⁷³ Un siglo después del dominio de los Buwayhíes, los 'Abbásidas lograron recobrar el poder del califato.

Durante el transcurso de estos acontecimientos tomó el poder Mahmud de Ghazna (388/998-421/1030) en Ghazna, un monarca influyente que abrazó los principios antropomórficos, o las doctrinas corporealistas de Dios, típicos de la Karramiyya. La Karramiyya fue una secta que surgió a finales del siglo IX y deriva su nombre de Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn Karram (m. 255 H.), un árabe persianizado del Sijistán.⁷⁴ Esta secta se difundió en especial por el Khurasan, otras zonas de Irán y algunas regiones de Asia Central, pues según parece, Ibn Karram tuvo éxito en sus prédicas en la región de Nishapur. Logró difundir con algún acierto sus doctrinas entre *dhimmis* y zoroastrianos de Irán y el Asia Central, sobre todo en Herat y Samarcanda. Según las fuentes, la Karramiyya contribuyó también en la conversión de los turcos.

Ibn Karram fue principalmente un sufi, un místico, que en sus aspiraciones por llegar a Allah en esta vida, planteaba

⁷² Lapidus, *A History of Islamic Societies*, *passim*, en especial p. 132, pp. 134-137, p. 141. Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, *passim*, en especial pp. 152-154. Spuler, *The Muslim World. The Age of the Caliphs*, *passim*, en especial pp. 74-75, pp. 76-77 y pp. 81-82.

⁷³ Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, pp. 154-155. Spuler, *The Muslim World. The Age of the Caliphs*, *passim*, en especial pp. 74-82. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, *passim*, en especial p. 132-144.

⁷⁴ Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, vol. VII, p. 149. Véase también: Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, p. 39. Ibn Karram murió en Jerusalén en el año 255 H., luego de predicar sus doctrinas por el Líbano y Palestina.

que la persona no debía esforzarse por los asuntos materiales para procurarse alimento, vestido y vivienda, sino vivir de la caridad. Escribió una importante obra en la que explicó los principios fundamentales de la secta. Esta obra la tituló *'Adhab al-Qabr* [El Castigo de la Tumba]. La Karramiyya de hecho fue partidaria, porque su fundador también lo fue, de la escuela Hanafita de la ley, pero en su versión oriental. La Karramiyya asimismo postuló algunos de los principios conciliatorios de la Murji'a y negaba que los actos fueran parte de la fe.⁷⁵ Esto último quedó patente en la opinión de esta secta de que todo el que externara la afirmación (*iqrar*) de la frase que comprende los dos enunciados (*shahadatayn*) del credo musulmán: *La Ilaha Illah Allah Muhammad Rasul Allah* [No hay más dios que Dios, Muhammad es el Enviado de Dios], formaba parte de la *Ummat al-Islam*, es decir, era creyente, independientemente de que fuera sincero o no en esas creencias. Aunque fuera infiel y escondiera alguna herejía, la Karramiyya afirmaba que seguía siendo creyente, a menos que se convirtiera en apóstata. Para los seguidores de Ibn Karram, la persona seguía siendo creyente debido al pacto primigenio de Dios con Adán, que el *Qur'an* (VII, 172) señala como *A-Lastu bi-Rabbikum* [¿Acaso no soy vuestro Señor?].⁷⁶ La Karramiyya sostenía que el que emitiera la afirmación con la boca era creyente en este mundo, pero si ocultaba una herejía era merecedor de un castigo en el más allá. Tanto Muhammad Ibn Abi al-Qasim 'Abd al-Karim Ibn Abi Bakr Ahmad al-Shahrastani como al-Ash'ari consideraban estas posiciones de la Karramiyya como irracionales y extremistas.⁷⁷

Los karramitas sostienen que el Ser Divino es una Sustancia (*Jawhar*) y afirman que Dios tiene un cuerpo (*Jism*), sangre,

⁷⁵ Para más detalles véase: Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, pp. 39-40.

⁷⁶ Baghdadi, *Kitab al-Farq bayna al-Firaq*, p. 9. Véase también: Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, p. 40.

⁷⁷ Para más información véanse: Muhammad Ibn Abi al-Qasim 'Abd al-Karim Ibn Abi Bakr Ahmad al-Shahrastani, *Kitab al-Milal wa al-Nihal* editado por W. Cureton, Londres, 1846, pp. 84-85. (También existe una edición más reciente: El Cairo, 1964). Abu al-Hasan 'Ali Ibn Isma'il Ibn Abi Bishr al-Ash'ari, *Maqalat al-Islamiyyin*, editado por Hellmut Ritter, Estambul, 1929-1930, *passim*, en especial pp. 114 ss. También: Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, p. 40.

miembros, ojos, oídos, cara y realmente está sentado en un trono, que los seguidores de la secta de la Karramiyya opinan que está localizado en el espacio. Para ellos Dios tiene una dirección y se traslada de un lugar a otro. La Karramiyya sigue literalmente los aspectos antropomórficos de Allah, tal como están contenidos en el *Qur'an*, por lo que se oponen a los *mutakallimun* y a los planteamientos mu'tazilitas que consideran el *tashbih* como alegorías, como metáforas. Ibn Karram inclusive consideraba la metáfora como una mentira y sostenía que los textos del *Qur'an* debían tomarse literalmente por sus significados externos. A raíz de estas creencias los karramitas empezaron a interpretar algunos pasajes coránicos en términos de la filosofía aristotélica, con el propósito de establecer la diferencia entre sustancia y accidente, pero siempre apegados literalmente al Corán.⁷⁸ Así aseguraron que la doctrina de la palabra de Dios y Su voluntad eran infinitas.⁷⁹ Esto los llevó a afirmar que Dios estaba “hablando” antes de hablar y que lo adoraban antes de que existieran adoradores. Al mismo tiempo señalaban que Allah estaba sujeto a ciertos accidentes como el deseo, percibir, hablar, entrar en contacto, y que Dios tenía poder sobre esos accidentes, pero no sobre el mundo ni sobre lo que hay dentro, porque la Creación no era por la voluntad de Dios, sino por su *kun* (sea), como se indicó anteriormente del pasaje coránico de *kun fa-yakun* (sea y la cosa es). La Karramiyya no sigue el principio de *bi-la kayfa*. Por otro lado, los seguidores de la Karramiyya también desarrollaron un concepto de *iman* (fe) que no incluye en su significado ni convicción ni obras.⁸⁰

De la misma forma, la Karramiyya se opuso a otros argumentos mu'tazilitas, como por ejemplo la opinión mu'tazilita de que Allah tiene que actuar de acuerdo con lo que es el mejor interés (*aslāh*) para el hombre. Para la Karramiyya, contrariamente, todo bien y todo mal se desarrolla de acuerdo con la voluntad y decretos de Allah, por lo que los partidarios de esta

⁷⁸ D. S. Margoliouth, “Karramiyya”, en *Shorter Encyclopaedia of Islam*, pp. 223-224, en especial p. 223.

⁷⁹ Baghdadi, *Kitāb al-Farq bayna al-Firaq*, p. 52.

⁸⁰ Margoliouth, “Karramiyya”, p. 223. Véase también la discusión de *iman* de al-Ash'ari en: Ash'ari, *Kitāb al-Luma'*, pp. 104 ss.

secta opinan que Dios crea los actos directamente y no tiene la obligación mencionada del *aslah*.⁸¹ La Karramiyya asegura que la mente humana es capaz de discernir lo que es bueno y lo que es malo, aún sin la revelación. Por lo tanto, el hombre está obligado a reconocer la existencia de Dios por la razón.⁸²

Ibn Karram desarrolló otra doctrina que fue asimismo controversial y de oposición a la Mu'tazila. Aseguró que los incidentes (*hawadith*) subsisten en la esencia de Dios. Con estos principios se opuso a los argumentos mu'tazilitas de los atributos divinos. Con el propósito asimismo de contradecir a la Mu'tazila, Ibn Karram insistió en la eternidad de los atributos divinos del acto. Según las tradiciones que se conservan, Ibn Karram quedó atónito con el argumento mu'tazilita de que la eternidad del atributo de la creación significaba necesariamente la eternidad de la creación misma.⁸³ Ibn Karram rechazó estas opiniones mu'tazilitas y afirmó, por el contrario, que el atributo de la creación mostraba el poder eterno (*qudra*) de Dios de actuar. Esto significaba Su eterno poder para crear, lo que también conlleva Su poder externo para proveer el sostenimiento. Su *kalam* o *qa'iliyya* significaba Su eterno poder para hablar (*qawh*). La Karramiyya consideraba que los actos de Dios eran incidentes (*hawadith*) que se desarrollaban en Su esencia divina en el tiempo a través de Su poder. La Karramiyya definió estos incidentes como accidentes (*a'rad*) y no como atributos (*sifa*).

La noción de los incidentes temporales o accidentes en la esencia de Dios recibió críticas y oposición de todas las escuelas de *kalam*. Como respuesta a estas críticas muchos teólogos de la Karramiyya afirmaron que los incidentes, a diferencia de los accidentes en sustancias creadas, eran permanentes e indelebiles. Uno de los más brillantes teólogos de la Karramiyya fue Muhammad Ibn al-Haysam, quien trató de corregir racionalmente muchos de los problemas y defectos de interpretación teológica de la Karramiyya, ya que algunas de las doctri-

⁸¹ Para más información véase: Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, p. 41.

⁸² Para más detalles al respecto véase: Shahrastani, *Kitab al-Milal wa al-Nihal* p. 84.

⁸³ Para una discusión detallada de estos argumentos, véase: Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, p. 41.

nas de esta secta eran confusas. Tuvo éxito en mucho de ello, excepto en la noción de Dios como un substrato para incidentes, que fue un asunto irreparable.⁸⁴

Otro aspecto importante de la Karramiyya fue el desarrollo de los *khanaqahs*, que eran conventos para la meditación y prédica de los que ahí moraban. Los que habitaban los *khanaqahs* no trabajaban para la procuración de sus alimentos y sus otras necesidades, sino que vivían del apoyo y la caridad que recibían de las comunidades cercanas a los *khanaqahs*. En torno a la Karramiyya existió toda una red de conventos que se mantenían en contacto, se apoyaban mutuamente e intercambiaban ideas religiosas. De esta forma, los conventos lograban mantener estrechos lazos entre las dispersas comunidades Karramitas. Esto permitió que la Karramiyya se conservara como una escuela unitaria. Lo que algunos han considerado como “subsectas” de la Karramiyya, en realidad eran distintas escuelas que más bien se apoyaban y toleraban mutuamente.

Por las doctrinas teológicas explicadas anteriormente, para Mahmud de Ghazna todas las formas o manifestaciones de la Mu'tazila y los *mutakallimun* eran una abominación y por ello las persiguió sin tregua. Algunos autores, entre ellos D. B. MacDonald,⁸⁵ creen que el califa al-Qadir pudo haber influido en Mahmud para estas persecuciones y que quizá el *Amir al-Mu'minin* también recibió apoyo de Mahmud en la lucha contra los Buwayhies, a quienes el líder de Ghazna les arrebató Isfahán en el año 420 de la Hégira. Mahmud casi de inmediato estableció en Isfahán una Inquisición contra los shiítas y contra muchos otros a los que consideraba herejes. Estas persecuciones, además de las muertes naturales de muchos de los más influyentes expositores de la Mu'tazila en los años siguientes (el último de los líderes de la Mu'tazila, al-Zamakhshari, murió en el 538/1144), fue socavando la fuerza de esta escuela y dando paso a la consolidación de la ortodoxia sunnita expresada en el Ash'arismo. Con el triunfo del Ash'arismo muchos filósofos y teólogos como Abu al-Rayhan Muhammad al-Biruni (m. 1048), el gran

⁸⁴ Para más información véase: Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, p. 43.

⁸⁵ MacDonald, *Development of Muslim Theology*, p. 195.

científico de la corte de Mahmud de Ghazna, que aparentemente fue partidario de la ortodoxia, pudieron haber apoyado a Mahmud de Ghazna contra la Mu'tazila. Estos teólogos defendieron la ortodoxia contra esta, o cualquier otra escuela, tal como lo hicieron posteriormente Abu 'Ali Ibn Sina (Avicena, m. 1037), Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (m. 1111) y Abu al-Walid Muhammad Ibn Rushd (Averroes, m. 1198).

Para que el Ash'arismo se consolidara se dieron numerosas controversias teológicas, como por ejemplo la oposición de los hanbalitas, la más conservadora de las cuatro escuelas ortodoxas de la ley. El teólogo Abu Bakr al-Baqillani (m. 1013), uno de los más importantes *mutakallimun* para el triunfo de la ortodoxia islámica, también contribuyó en estos debates.⁸⁶ Al-Baqillani hizo énfasis principalmente en los conceptos del carácter milagroso del *Qur'an* en su obra *I'jaz al-Qur'an*, en la que demostró estos asuntos, en especial la elocuencia y las cualidades literarias sublimes del *Qur'an*. También demostró, por la condición de inimitabilidad del *Qur'an*, la verdad de la misión profética de Muhammad, así como la importancia de la lengua árabe en la revelación del *Qur'an*.⁸⁷ De esta manera la revelación cobraba entonces un papel aún más importante y junto a ella la relevancia de un profeta árabe, que fue siempre esencial.

No debemos olvidar que estos argumentos empezaron a desarrollarse desde los primeros tiempos del islam, dado que

⁸⁶ Abu Bakr al-Baqillani, *Kitab al-Insaf*, *passim*. Véase también: Abu Bakr al-Baqillani, *I'jaz al-Qur'an*, El Cairo, 1963, *passim*, en especial p. 107, pp. 111-112. También: John Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 1977, *passim*, en especial p. 80, p. 84, p. 93, p. 232.

⁸⁷ Baqillani, *I'jaz al-Qur'an*, *passim*, en especial p. 107, pp. 111-112. Una parte de esta obra de al-Baqillani la tradujo Gustav von Grunebaum bajo el título: *A Tenth-century Document of Arabic Literary Theory and Criticism*, University of Chicago Press, Chicago, 1950, *passim*, en especial p. 49, pp. 54-55. Véanse también: Al-Hafiz Jalal al-Din 'Abd al-Rahman Ibn Abi Bakr al-Suyuti, *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, editado por Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, El Cairo, 1967, *passim*, en especial I, p. 47; IV, pp. 11-17 y IV, p. 186. 'Abd Allah Ibn Muslim Ibn Qutayba, *Ta'wil al-Qur'an*, El Cairo, 1973, *passim*, en especial pp. 17 ss. y p. 30. Muhammad Husayn 'Ali al-Saghir, *Ta'rikh al-Qur'an*, Beirut, 1983, *passim*, en especial p. 105, donde explica la importancia de la lengua árabe en el *Qur'an*. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, pp. 107-109. Véase también: Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, *passim*, en especial pp. 80-84. Marín Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution*, pp. 17-19.

los judíos de Medina rechazaban la profecía de Muhammad porque algunos pasajes del Corán contradecían los mensajes bíblicos. La respuesta de los musulmanes fue en dos niveles. El primero y que triunfó fue el de los doctos, que hicieron énfasis en el más grandioso milagro de Muhammad, el *Qur'an*, su elocuencia y su inimitabilidad. Los musulmanes doctos también insistieron en la idea, que probablemente tenía otro significado, como argumenta Watt, de *ummi* (analfabeta) de Muhammad, para recalcar aún más la procedencia divina del Corán.⁸⁸ El otro nivel fue el popular: muchos hablaron de los prodigios de Muhammad, e inclusive inventaron algunos milagros, para lograr las pruebas de la veracidad de la profecía islámica y poder oponerse con ciertos argumentos a cristianos y judíos.

Ya desde el siglo IX al-Jahiz, de quien hemos hablado más arriba, contribuyó a estas discusiones con su obra *Kitab Hujaj al-Nubuwwa*, en la que primero discutió el problema de la autenticidad de las tradiciones, dado que estaba muy preocupado por la existencia de numerosos *hadith* falsos en su propia época. Luego explicó las pruebas de la profecía e insistió en el carácter milagroso del *Qur'an*, en especial en su inimitabilidad.⁸⁹ Estas tempranas discusiones son sintomáticas de la importancia que desde entonces daban los musulmanes a las pruebas que lograran demostrar la veracidad de la revelación a Muhammad. Las opiniones de al-Jahiz las desarrolló posteriormente en una tipología 'Abd Allah Ibn Muslim Ibn Qutayba en su *Ta'wil al-Qur'an*.⁹⁰ Ibn Qutayba aseguró, siguiendo de cerca la

⁸⁸ Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, p. 108. Así escribió: "After the Muslim conquest of Iraq, Syria, and Egypt, the Muslims were constantly rubbing shoulders with Christians also, and having to learn to live with people who denied Muhammad's prophethood. Popular theology took the simple line of discovering miracles for Muhammad or inventing them, but the more serious theologians preferred to base their belief on the miraculous character of the Qur'an. Again on the popular side, verses which probably meant something else were interpreted to mean that Muhammad could not read, so as to enhance the miracle of his production of this book." (p. 108)

⁸⁹ Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Kitab Hujaj al-Nubuwwa*, en *Rasa'il al-Jahiz*, editado por Hasan al-Sandubi, El Cairo, 1933, *passim*, en especial pp. 117-147. Véase también: Pellat, *The Life and Works of Jahiz*, p. 15 y pp. 39-48.

⁹⁰ Jahiz, *Kitab Hujaj al-Nubuwwa*, *passim*, en especial pp. 145-146. Ibn Qutayba, *Ta'wil al-Qur'an*, *passim*, en especial p. 10. Para más detalles de todas estas discusiones véanse también: Saghir, *Ta'rikh al-Qur'an*, *passim*, en especial pp. 105 ss. Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, pp. 73-74. Marín Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution*, pp. 17-19.

obra de al-Jahiz, que los milagros o signos de Moisés eran característicos de la época de hechicería (*zaman al-sihr*), los milagros de Jesús pertenecían a una época de medicina (*zaman al-tibb*) y los de Muhammad a una época de elocuencia (*zaman al-bayan*).⁹¹ Por estas razones en la teología islámica empezó a desarrollarse con fuerza el concepto de que los milagros eran prueba de la profecía, y para el caso concreto del islam, el milagro de la elocuencia del *Qur'an* y su inimitabilidad constituían una prueba contundente de la profecía de Muhammad. En estas discusiones los mu'tazilitas coincidieron en el principio de la inimitabilidad del *Qur'an*, pero aún así, insistían en la creación del Corán, lo que con tanta persistencia criticó al-Ash'ari.⁹² Al-Nazzam, por ejemplo, desarrolló principalmente el argumento de *sarfā*, que al-Ash'ari también criticó, dado que para los mu'tazilitas este argumento no les llevaba ni a proclamar que el *Qur'an* era prueba de la existencia de Allah ni a declarar por el Corán mismo la veracidad de la profecía de Muhammad.⁹³

Paralelamente a estas discusiones el Ash'arismo desarrolló muchos otros argumentos ontológicos y teológicos para rechazar los principios de la Mu'tazila y finalmente lograr imponer la ortodoxia. De esta manera al-Ash'ari estableció respecto de la ontología la relación del conocimiento con la cosa en sí misma. Al-Baqillani, por otra parte, definió el conocimiento (*'ilm*) como *ma'rifa*, el acto de conocer o percibir, el equivalente a *cognitio*, de una cosa como ella es en sí misma. Durante estas discusiones algunos teólogos atacaron ciertas categorías de Aristóteles, a excepción de *substancia* y *cualidad*. Las otras —como cantidad, tiempo, lugar, etc.— eran sólo relaciones existentes en la mente del conocedor y no cosas. Los *mutakallimun* no partidarios del Ash'arismo argumentaron también que si una

⁹¹ Para mayores detalles véase: Jahiz, *Kitab Hujaj al-Nubuwwa*, p. 144. Ibn Qutayba, *Ta'wil al-Qur'an*, *passim*, en especial p. 10. Véanse también: Pellat, *The Life and Works of Jahiz*, p. 15 y pp. 39-48. Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala'* [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz. Fuente para la historia social del Islam medieval, *passim*, en especial la sección dedicada al estudio de las opiniones religiosas de al-Jahiz.

⁹² Ash'ari, *Maqalat al-Islamiyyin*, *passim*, en especial pp. 225-226.

⁹³ Para más detalles véase: Ash'ari, *Maqalat al-Islamiyyin*, pp. 225-226. Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, pp. 81-82.

relación era real, debía de existir en algo, y concluyeron que una cualidad no podía existir en otra cualidad, sólo en una sustancia. También aseguraron que podría no existir en ninguna de las dos cosas, por ejemplo, en la causa y en el efecto. Debe existir una tercera cosa, afirmaban, pero para traer esta tercera cosa y unirla a las otras dos primeras eran necesarias otras relaciones, así como otras cosas para que esas relaciones existieran.⁹⁴ Aquí aparece una secuencia infinita. Para contradecir estas opiniones los teólogos del Ash'arismo adoptaron de Aristóteles el principio de que esas series infinitas hacia atrás eran inadmisibles. Por lo tanto, aseguraron que las relaciones no tenían existencia real. Pasaron luego a afirmar que las cualidades eran puros accidentes. Así, la idea "naturaleza" no existe, ya que el carácter de las apariencias llevó a los teólogos del Ash'arismo a concluir que una cualidad no se encuentra planteada en la naturaleza de una cosa. Por ello concluyeron también que las sustancias existen sólo con cualidades, con accidentes. Si las cualidades dejan de existir, las sustancias deben también cesar su existencia. Tanto la sustancia como la cualidad son pasajeras, se encuentran en total devenir, solo tienen una existencia de un momento.

Al rechazar los planteamientos aristotélicos de la materia como la posibilidad de recibir forma, pasaron de inmediato a las concepciones atomistas. Aseguraron que los átomos no son sólo de espacio sino también de tiempo. Los átomos tienen una posición simple y no se tocan entre sí. Entre ellos hay un vacío absoluto de tiempo. Así como el espacio es sólo una serie de átomos, el tiempo es sólo una sucesión de momentos que no se tocan, son saltos a lo largo del vacío. La armonía de todos estos asuntos y las relaciones ordenadas de unos con otros, en opinión de los teólogos musulmanes del Ash'arismo, las da Dios.

El otro asunto, después de la ontología es la teología. Para los *mutakallimun* es Dios el que es el todo. Para algunos teólogos la filosofía significaba en su esencia un sistema de escepticismo que podía destruir la posibilidad de una filosofía que dirigiera al hombre hacia Dios y Sus revelaciones, y que obligara

⁹⁴ MacDonald, *Development of Muslim Theology*, p. 201.

al hombre a ver en Allah la gran causa inicial del universo.⁹⁵ Entre los planteamientos teológicos más importantes que someten la razón a la revelación cabe señalar que los musulmanes no aceptan la posibilidad de una segunda causa. Aseguran que sólo hay una causa para todo y esa causa primigenia es Allah. Cuando existe la sensación de una causa secundaria es sólo ilusoria; Dios mismo la produce, así como la última apariencia de efecto. Por todo ello aseveraron que no hay naturaleza que pertenezca a las cosas, y para hacer estas explicaciones más fácilmente inteligibles, concluían que el fuego no quemaba ni el cuchillo cortaba. Dios es Quien produce en una sustancia la posibilidad de que se queme si se acerca al fuego o de cortarse cuando el cuchillo se acerca.⁹⁶

Bajo todas estas circunstancias y simultáneamente a todas estas opiniones filosófico-teológicas se consolidó el islam ortodoxo, en lo que contribuyó, como se ha venido explicando, el teólogo al-Ash'ari. Al-Ash'ari fue quien insistió en rechazar el concepto de que el Corán había sido creado. Por el contrario, hizo énfasis en la doctrina de la no creación del *Qur'an*, lo cual supone la coexistencia y la coeternidad de la palabra de Dios, con Dios, como todos Sus otros atributos, y que en algún sentido son distintos de Su esencia.⁹⁷ La insistencia en la revelación sobre la razón, lo cual quiere decir que la razón quedaría subordinada a la revelación, también significó el triunfo del Ash'arismo, el predominio de la ortodoxia. Por otro lado, al-Ash'ari insistió en la necesidad de apegarse al texto del *Qur'an* y aceptar los asuntos del *tashbih* de Allah, pero sin pre-

⁹⁵ Sobre estos asuntos teológicos, del uso de la razón para conocer a Dios y aceptar la revelación, se recomienda: Abu Bakr Muhammad Ibn 'Abd al-Malik Ibn Muhammad Ibn Muhammad Ibn Tufayl, *Risala Hayy Ibn Yaqzan fi Asrar al-Hikma al-Mashriqiyya*, traducida como *El Filósofo Autodidacta*, por Ángel González Palencia, Madrid, 1948, *passim*. Véase también: Salvador Gómez Nogales, "Ibn Tufayl. Primer Filósofo-Novelista", en Andrés Martínez Lorca, *Ensayos sobre la Filosofía de al-Andalus*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 359-385. Para más información al respecto, véase: MacDonald, *Development of Muslim Theology*, p. 203. Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, *passim*, en especial pp. 66-67. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, *passim*, en especial pp. 203-217.

⁹⁶ Véase: MacDonald, *Development of Muslim Theology*, p. 205.

⁹⁷ Para más información al respecto, véase: Ash'ari, *Kitab al-Luma'*, pp. 20-22 y pp. 30-31, donde discute todos estos asuntos. También: Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, p. 85.

guntarse el cómo, *bi-la kayfa* [sin especificar cómo].⁹⁸ Asimismo recalcó que muchos de los aspectos escatológicos debían tomarse tal como estaban y no tratar de explicarlos como metáforas. Como se puede notar, todos estos argumentos eran oposiciones directas contra la Mu'tazila. Al triunfar su posición se consolidó la ortodoxia. También al-Ash'ari aseguró otro asunto que forma parte de la teología ortodoxa:

Además, se ha demostrado que Dios es Quien ha producido [creado] todas las cosas temporales. Por lo tanto, si el Creador no puede hacer lo que El no desea, se infiere que no puede proceder de otro lo que El no desea, dado que todas las cosas que proceden de otras son actos de Dios. Además, si hay algo en el mundo que Dios no desea, eso sería algo cuya existencia El adversaría y si hay algo cuya existencia Dios adversa, se infiere que sería la existencia de algo que El rechaza. Lo anterior necesitaría la conclusión de que los pecados existen, lo quiera o lo rechace Dios. Sin embargo, ésta es la descripción de uno que es débil y dominado y nuestro Señor está muy lejos de eso.⁹⁹

Con estas observaciones insistió en el poder del Creador, en la subordinación de las criaturas a El y aunque los pecados existan, no se le pueden atribuir a Dios.

Una de las discusiones más importantes que desarrollaron los teólogos fue la visión de Dios en el Paraíso. Ya hemos explicado la posición mu'tazilita al respecto, que inclusive los partidarios de esta escuela negaban la visión beatífica, para los mu'tazilitas esto significaba, en cambio, que ellos conocerían a Dios en sus corazones, que en opinión de Montgomery Watt el corazón era para los mu'tazilitas el sitio del conocimiento.¹⁰⁰ Al-Ash'ari, por el contrario, señaló que la visión de Dios sería en el sentido normal. Vuelve entonces a acudir a su argumento de *bi-la Kayfa* ("sin especificar cómo").¹⁰¹ Al respecto al-Ash'ari aseguró que es posible ver a Dios y que la visión no le afecta en nada, pues está en quien realiza la acción y no en el objeto visto. Así escribió:

⁹⁸ Estos principios los desarrolla al-Ash'ari también en su *Maqalat al-Islamiyyin, passim*, en especial pp. 8-10. Véase también: Guillaume, *Islam*, pp. 135-136.

⁹⁹ Ash'ari, *Kitab al-Luma'*, p. 35.

¹⁰⁰ Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, p. 86.

¹⁰¹ Ash'ari, *Kitab al-Luma'*, pp. 45 ss.

La permisibilidad de la visión no involucra la afirmación de la producción temporal de Dios porque lo que se ve no es visto porque se produce temporalmente... Además, si lo que se ve fuera visto por su producción temporal el que ve sería [entonces] un producto de lo visto, ya que el objeto se vería debido a su producción temporal. La visión no involucra la afirmación de la producción temporal de la cualidad en la cual se ve. Así, los colores se ven; sin embargo, no puede haber una producción temporal de una cualidad en ellos. Además, si lo que se ve fuera visto debido a la producción de una cualidad en el objeto, esa cualidad tendría que ser lo visto en sí mismo. Esto [nos lleva a inferir] que si vemos a un hombre muerto resultaría en la producción temporal de verlo y por lo tanto esa acción de ver estaría unida con la muerte; y si vemos a los ojos de un hombre ciego, esto resultaría en la producción temporal de ver en sus ojos y por lo tanto esa acción de ver estaría unida a la ceguera. Debido a que ello es imposible... es entonces falso... La afirmación de la visión de Dios no involucra semejanza del Creador con las criaturas... no involucra ninguna alteración en El. Nosotros vemos blanco y negro sin que ellos se conviertan en homogéneos o semejantes, solo porque la visión cae sobre ellos, sin que haya ningún cambio esencial del negro en blanco o del blanco en negro sólo porque la visión cae sobre ellos... Por lo tanto, debido a que la visión no involucra nada que no pueda afirmarse del Creador, la visión no es imposible y si no es imposible, es algo que se puede afirmar de Dios.¹⁰²

Estas ideas de al-Ash'ari las continuaron algunos de sus seguidores como al-Dimnani y Hammawayh que, de acuerdo con al-Nadim, eran de la gente de Siraf.¹⁰³ De estos dos teólogos y defensores de al-Ash'ari no se conocen obras.¹⁰⁴ Otro de los defensores de las doctrinas de al-Ash'ari, en especial sus ideas respecto de la visión de Dios, fue al-Kushani, que de acuerdo con al-Nadim escribió algunas obras sobre la creación de los actos y sobre la visión de Allah en el Paraíso.¹⁰⁵ Finalmente, es importante señalar que al-Ash'ari también rechazó atribuirle a Dios un cuerpo, lo que a su vez aceptaron sus seguidores. Sin embargo, haciendo uso del principio *bi-la Kayfa*, admitían que Dios tenía cara, manos, espíritu, como aparece en el Corán, pero no

¹⁰² Ash'ari, *Kitab al-Luma'*, pp. 45-47. Para más detalles al respecto véanse: Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, pp. 24-25. Marín Guzmán, "Razón y Revelación en el Islam", *passim*, en especial p. 135.

¹⁰³ Nadim, *Kitab al-Fihrist*, vol. I, p. 451. Para más información sobre Siraf, una importante ciudad en el sur de Persia, véase: Yaqut, *Mu'jam al-Buldan*, vol. III, p. 211.

¹⁰⁴ Nadim, *Kitab al-Fihrist*, vol. I, p. 451.

¹⁰⁵ Nadim, *Kitab al-Fihrist*, vol. I, p. 451.

un cuerpo. Esta doctrina asimismo triunfó en la ortodoxia y sigue siendo uno de los principios básicos del islam, con la aceptación de lo que dice el *Qur'an*, siguiendo la máxima *bi-la Kayfa*.¹⁰⁶

La oposición de al-Ash'ari a la doctrina mu'tazilita del Libro Albedrío fue otro importante asunto que contribuyó al triunfo de la ortodoxia. Con este propósito al-Ash'ari desarrolló el concepto de *kash*, *iktisab*, (adquisición), aunque parece que esta idea la había empleado también, cerca de un siglo antes, Dirar Ibn 'Amr en Basra. Al-Ash'ari explica que Dios crea los actos de un hombre y éste los "adquiere". *Kash* o *iktisab*¹⁰⁷ como "adquisición" se entiende como el nombre conveniente de la relación de un hombre con su acto; es decir, responsable de su acción.¹⁰⁸ En la época de al-Ash'ari también se discutía el poder o la capacidad del hombre para hacer un acto. Algunos pensaron en el poder físico del hombre, pero muchos otros consideraron que lo más importante era el poder de iniciar una cadena de acontecimientos. Al respecto los mu'tazilites sostenían que ese poder de actuar debía ser sin duda un poder para actuar o para hacer lo opuesto al acto; lo que se entendía que podía ser el acto de obediencia, o su opuesto, el acto de desobediencia.¹⁰⁹ Esto debía existir en el momento anterior al acto, para lo que se apegaban a los conceptos atomísticos. Al-Ash'ari negó todo esto y aseguró que el poder de actuar es el poder de hacer solamente el acto, no lo opuesto y que existe solamente en el momento de actuar, ni antes ni después, lo cual también desarrollaba de acuerdo con las concepciones atomísticas.¹¹⁰ Además al-Ash'ari afirmó, lo que va a ser parte del triunfo de la ortodoxia, que ese poder lo creó Allah. La conclusión que se puede inferir de estas opiniones de al-Ash'ari es que

¹⁰⁶ Ash'ari, *Kitab al-Luma'*, pp. 9-11. Para más detalles sobre el triunfo de estos asuntos teológicos en la ortodoxia islámica, véanse: Guillaume, *Islam*, p. 135. Marín Guzmán, "Razón y Revelación en el Islam", *passim*, en especial pp. 133-137.

¹⁰⁷ Ash'ari, *Kitab al-Luma'*, pp. 53-54 y p. 58. Para más información véase: Montgomery Watt, "The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition", en *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1943, pp. 234-247.

¹⁰⁸ Ash'ari, *Kitab al-Luma'*, pp. 60-61.

¹⁰⁹ Al-Ash'ari discute todos estos puntos, los critica y finalmente los rechaza. Véase: Ash'ari, *Kitab al-Luma'*, *passim*, en especial pp. 41-42.

¹¹⁰ Véanse las opiniones de al-Ash'ari en su *Kitab al-Luma'*, pp. 26-27 y para mayor información pp. 40-41, donde profundiza la discusión de estos asuntos y critica a la Mu'tazila.

el hombre tiene entonces en todo esto una escasa actuación. Difícilmente se podría decir que el hombre inicia algo. En realidad lo que hace es aceptar lo que Dios decide a través de él. Sin embargo, para al-Ash'ari, todo esto le daba al hombre suficiente responsabilidad para que Dios lo premiara o lo castigara con toda justicia (*'adh*) en el *Yawm al-Din* (El Día del Juicio Final).

Al-Ash'ari también discutió lo referente a la creación del mal. Debido a que Dios es todo poder y el Creador de todo, El debe ser también el Creador del mal. Al-Ash'ari argumentó que la relación con la creación no es tal como para que el mal se atribuya a Dios en la misma forma que el que practica el mal. Esto es semejante a la creación que hace Allah del movimiento en cualquiera de sus criaturas. Dios, por la creación del movimiento, no quiere decir que se esté moviendo. Al-Ash'ari explica entonces ejemplos en los que el acto o la voluntad de un hombre puede contribuir a atraer un acto o una situación mala y no por ello se debe pensar que en esa situación particular el hombre hace el mal. Al respecto al-Ash'ari menciona la historia de José en el *Qur'an*, que le atrajo prisión y por tanto una situación negativa e injusta al rehusar las insinuaciones de la esposa de Putifar (Corán, XII, 20-42). José atrajo hacia sí esos padecimientos y sin embargo, él no era malo ni pecador, ni menos aún responsable de esas situaciones.¹¹¹ Por todo lo anterior al-Ash'ari concluye que Dios puede ser el creador del mal, pero ello no significa que El practica el mal.

Aproximadamente en el año 1000 se redactó el *Al-Fiqh al-Akbar* (II), la compilación que dio forma a la estructura de la teología islámica ortodoxa, basada principalmente en los aportes de al-Ash'ari que fue, sin duda, la figura prominente en todos estos asuntos. Un resumen de los principios fundamentales de la teología ortodoxa, que continúan vigentes, nos permite observar con detalle la enorme influencia que ejerció en estos temas la enseñanza de al-Ash'ari, así como el rechazo a las ideas de la Karramiyya, de los Kharijitas, de muchas otras escuelas consideradas heréticas y en especial de la Mu'tazila.¹¹²

¹¹¹ Para más detalles al respecto véanse: Al-Ash'ari, *Kitab al-Luma'*, *passim* Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, pp. 88-89.

¹¹² Para la elaboración de este resumen del *Fiqh Akbar*, que marca la base de la teología islámica, hemos seguido muy de cerca la obra de Guillaume, *Islam*, pp. 135-

1) Allah es absoluto en Sus decretos sobre el bien y el mal; 2) Allah no se parece en nada a Sus criaturas; 3) Allah ha existido desde la eternidad con Sus cualidades, las que pertenecen a Su esencia y las que se refieren a Su actividad; 4) El *Qur'an* es la palabra de Allah que se ha escrito en libros, que se ha preservado en la memoria y que los fieles lo recitan con sus lenguas. Allah reveló el *Qur'an* al Profeta; 5) Cualesquiera palabras que Allah cita en el *Qur'an*, de Moisés o de otros, es Su discurso en relación con los otros. La palabra de Dios no es creada, pero la de Moisés y la de los otros es creada; 6) Nosotros nos comunicamos con los órganos del habla y letras, pero Allah habla sin instrumentos ni letras; 7) Allah tiene cara, manos, espíritu, pero no es permitido preguntarse cómo o por qué, dado que ellos pertenecen a Sus cualidades. Allah, sin embargo, no tiene cuerpo; 8) La doctrina de la Predestinación se modera respecto de la supuesta tablilla que se conserva, indicándose que su escritura es de una naturaleza descriptiva (*bi al-waṣf*) y no decisiva; 9) Allah creó al hombre libre de creer o de no creer. Luego El dio órdenes y algunos no creyeron. El rechazo a creer se debió al abandono que Dios hizo de ellos; 10) Allah no obliga a ninguna de Sus criaturas a creer o a no creer; 11) Todos los actos del hombre son su propia adquisición, pero Allah ha creado todos los actos a Su entera voluntad;¹¹³ 12) El que ha pecado gravemente no es un infiel y no queda excluido de la comunidad; 13) No se niega que ese pecador podría ir al infierno, pero tampoco se afirma que permanecerá ahí para siempre; 14) Un pecador que no se arrepienta quedará enteramente a la voluntad de Dios. El podrá castigarlo o perdonarlo; 15) Es un artículo de fe el creer

136. Véanse también: Goldziher, *Muslim Studies*, vol. II, *passim*, en especial pp. 77-80, p. 83, p. 147, pp. 174-175. Gustav von Grunebaum, *Medieval Islam*, The University of Chicago Press, Chicago, 1953, *passim*, pp. 145-146, pp. 151-153, p. 162, p. 190. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, *passim*, en especial pp. 133-134, p. 137, p. 141, pp. 284-286, p. 315. Watt discute las distintas versiones de *iman* (fe) en al-Maturidi, al-Ash'ari, la escuela de la Mu'tazila, así como los conceptos de *Qadar* en cada una de estos autores y escuelas y finalmente explica en detalle lo que contiene al respecto el *Al-Fiqh al-Akbar* (II), tal como lo llamó Wensinck, que marca los fundamentos de la ortodoxia islámica.

¹¹³ Para más información sobre este último punto, véase la detallada discusión de Watt, que muestra las diferentes posiciones, tanto de la Mu'tazila, como de los teólogos al-Ash'ari y al-Maturidi, así como lo aceptado finalmente en el *Al-Fiqh al-Akbar* (II): Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, pp. 315-316.

que el Profeta intercederá por el pecador que merece un severo castigo; 16) El creyente verá a Allah en el Paraíso, con sus propios ojos y no habrá ninguna distancia entre él y su Creador; 17) Todos los versículos del *Qur'an* son la palabra de Allah y son iguales en excelencia y grandiosidad. Algunos son preeminentes en la recitación o en el contenido, como por ejemplo el del Trono de Allah, pues se refiere a la majestuosidad de Dios. Otros versículos poseen excelencia para la recitación, como por ejemplo una descripción de los infieles; 18) La ascensión del Profeta es un hecho y el que la niegue es un hereje;¹¹⁴ 19) La aparición del AntiCristo y el descenso de 'Isa (Jesús) del Cielo, así como los otros signos escatológicos que se describen en la tradición, ciertamente tendrán lugar.¹¹⁵

En conclusión, con todos los argumentos de al-Ash'ari explicados anteriormente se consolidó la ortodoxia islámica, expresada especialmente en el *Al-Fiqh al-Akbar* (II). La Mu'tazila finalmente desapareció, aunque sin duda dio un gran aporte a las discusiones teológicas del islam medieval. Con la introducción de las categorías griegas de análisis y discusión, los mu'ta-

¹¹⁴ Sobre el Viaje Nocturno del Profeta y la ascensión al Paraíso, el *Isra'* y el *Mi'raj*, véanse: Al-Imam Ibn 'Abbas, *Kitab al-Isra' wa al-Mi'raj*, *El Libro del Viaje Nocturno y la Ascensión del Profeta*, estudio introductorio y traducción de Fernando Cisneros, El Colegio de México, México, 1998, *passim*. Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunna*, Dar al-Kitab al-'Arabi, Beirut, 1969, *passim*, en especial pp. 762 ss. 'Abd al-Hamid al-Sa'ih, *Ahammiyyat al-Quds fi al-Islam*, Wizarat al-Awqaf wa al-Shu'wn wa al-Muqaddasat al-Islamiyya, 'Amman, s.f.e., *passim*, en especial pp. 5-6. Emile Dermenghem, *Mahoma y la Tradición Islámica*, Aguilar, Madrid, 1963, pp. 131-133. Marshall G. Hodgson, *The Venture of Islam*, The University of Chicago Press, Chicago, 1974, vol. I, *passim*, en especial p. 194. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, pp. 123-133. Roberto Marín Guzmán, "La importancia de Jerusalén para el Islam", en *Crónica*, núm. 1, 1983, pp. 72-78.

¹¹⁵ Para más información sobre la escatología musulmana, véanse: J. A. MacCulloch, "Eschatology", en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, T. & T. Clark, Edinburgo, vol. V, 1964, pp. 373-391. D. B. MacDonald, "Al-Kiyama", en *Shorter Encyclopaedia of Islam*, E. J. Brill, Leiden, 1974, pp. 263-266. D. S. Margoliouth, "Mahdism", en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, T. & T. Clark, Edinburgo, vol. VIII, 1964, pp. 336-340. D. S. Margoliouth, "On Mahdis and Mahdism", en *Proceedings of the British Academy*, 1915-1916, pp. 213-233. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, pp. 267-290. Roberto Marín Guzmán, "La Escatología Musulmana: Análisis del Mahdismo", en *Kānina*, vol. X, núm. 1, 1986, pp. 99-114. Roberto Marín Guzmán, "Mahdizm-Muzulmansi Mesjanizm", en *Collectanea Theologica*, vol. LIX, Fasc. 4, 1989, pp. 137-144.

zilitas enriquecieron las controversias en torno a Dios, al bien, al mal, a la creación o no creación del Corán, a las ideas alrededor del Libre Albedrío y en contraposición a la Predestinación, a la posible visión o no de Allah en el Paraíso, la forma en que deben entenderse los atributos antropomórficos (*tashbih*) de Allah, la unicidad (*tawhid*) de Dios, así como lo referente a ordenar el bien y prohibir el mal y la posición del hombre en la sociedad y su relación con Dios. Al-Ash'ari contribuyó notablemente al desarrollo de la ortodoxia, al triunfar sus planteamientos del Libre Albedrío, el poder del hombre, la adquisición (*kasb*) del acto por el hombre, el rechazo de las posiciones mu'tazilitas de los atributos antropomórficos de Dios, su énfasis en el apego a los contenidos del *Qur'an*, sin especificar cómo, la posible visión de Dios y la idea fundamental de que el Corán no es creado, sino coeterno y coexistente con Allah. Al mismo tiempo se rechazaron las ideas de la Karramiyya y las doctrinas de muchas otras escuelas, que se consideraban heréticas. Las enseñanzas de al-Ash'ari y las doctrinas contenidas en el *Al-Fiqh al-Akbar*, son las explicaciones teológicas que aún persisten en el islam ortodoxo.❖

Dirección institucional del autor:

*Escuela de Historia, Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Costa Rica
Ciudad Universitaria "Rodrigo Facio"
San Pedro, San José
Costa Rica*