



El desarrollo de la epistemología en el *kalām* islámico medieval

Ramadan Ibrahim Mohamed¹

Recibido: 8 de noviembre de 2017 / Aceptado: 08 de enero de 2018

Resumen. En este trabajo de investigación vamos a tratar sobre el tema de la epistemología, especialmente en lo referido a la clasificación y definición de las fuentes del conocimiento, entre los teólogos de las escuelas islámicas racionales (*mutakallimūn*). Estas escuelas aparecieron en la época del comienzo del califato abasí (mitad del s. X. d. C). La definición de qué tipo de conocimiento era válido para la exégesis del texto sagrado se convirtió en uno de los temas más tratados y más polémicos dentro de la teología islámica medieval. Este debate dio lugar a cuestiones filosóficas muy controvertidas, entre las que se encuentran las siguientes: “¿Cómo conocemos la existencia de Dios y su unicidad?” “¿Cuál es el conocimiento que nos permite discernir entre lo verdadero y lo falso y entre lo aceptable y lo reprochable?”. Para abordar este tema voy a tratar sobre los modelos de clasificación y tipos de conocimiento entre los teólogos *mutakallimīes*, tanto entre quienes se dedicaban a la filosofía como entre quienes se dedicaban a la jurisprudencia. Dentro de estos grupos me detendré en comentar sus divergencias internas y distintas opiniones en torno a este tema.

Palabras clave: Filosofía islámica; teorías epistemológicas; fuentes de conocimiento; pensamiento racional; escuelas del *kalām*; *mu‘tazilīes* y *aš‘arīes*; Edad Media.

[en] The development of the epistemology in medieval Islamic *kalām*

Abstract. In this study I will deal with epistemology, especially in terms of classification and definition of the sources of knowledge among the theologians of rationalist Islamic schools (*mutakallimūn*), which appeared at the beginning of the Abbasid caliphate (half of the 10th century). What kind of knowledge was considered as valid for the exegesis of the sacred text became one of the most important and polemic topics in mediaeval Islamic theology. The debate around different types of knowledge gave rise to highly controversial philosophical questions, among which figure the following: “How do we know the existence of God and his unicity?” “Which is the knowledge that allows us to discern between the true and the false and between the acceptable and the reprehensible?” With the aim to tackle this issue, I will deal with the models of classification and sorts of knowledge, both among the *mutakallimūn* who devoted themselves to philosophy and those devoted to jurisprudence. Within these groups, I will stop to comment their internal differences and opinions on this matter.

Keywords: Islamic philosophy; epistemological theories; sources of knowledge; rational thinking; Islamic *kalām* schools; *mu‘tazilīes* and *aš‘arīes*; Middle Ages.

Sumario. 1. Introducción. 2. División y clasificación de los conocimientos según los *mutakallimīes*. 3. Cuestiones epistemológicas discutidas entre las escuelas islámicas. 4. Conclusiones.

¹ Instituto de Lenguas y Cultural del Mediterráneo CCHS-CSIC.
E-mail: ramadenmr@yahoo.com.

Cómo citar: Mohamed, R. I. (2018) El desarrollo de la epistemología en el *kalām* islámico medieval, en *Anaquelel de Estudios Árabes* 29, 89-109.

1. Introducción

La introducción de la filosofía griega en el mundo islámico medieval, a través fundamentalmente de la traducción de las obras de Aristóteles, supuso un punto de inflexión, un cambio drástico en su desarrollo intelectual. Tanto la teología como la jurisprudencia islámica se beneficiaron y cambiaron su metodología al incorporar el pensamiento racional. Este pensamiento se introdujo en la cultura islámica a través del estudio del tema de la epistemología y, muy especialmente, a través del estudio de la clasificación de las *fuentes del conocimiento*. Una de estas fuentes de conocimiento se basa en la especulación y la investigación racional y da lugar a lo que conocemos como “conocimiento demostrativo” (*‘ilm muktasab*)².

El interés por el estudio de las *fuentes del conocimiento* desde una óptica filosófica tuvo lugar a finales de la época omeya y comienzos de la época abasí (s. VIII d. C). Con anterioridad a la época aludida, el interés de los sabios de las primeras épocas del islam se centraba más en estudiar la *šarī‘a* islámica y no dedicaron muchos esfuerzos al análisis de las fuentes del conocimiento desde una perspectiva filosófica. Para ellos, el concepto de *fuentes del conocimiento* se refería exclusivamente a las fuentes de la Ley islámica, es decir, el Corán, la *sunna*, el consenso (*iymā‘*) y el esfuerzo interpretativo (*iýtihād*)³. Se trataba de una concepción limitada e incompleta. Sin embargo, con la llegada de la época de los filósofos y las escuelas del *kalām* (método especulativo) en los inicios de la era abasí, se modificó dicha concepción de manera que empezó a englobar aspectos que pertenecen al campo de la lógica⁴. Ello fue posible debido al contacto del islam con otras culturas diferentes, y al surgimiento de los librepensadores en el mundo islámico, además de las traducciones árabes de la filosofía griega a mediados del s. VIII d. C. Estas traducciones eran aceptadas en los círculos de pensamiento teológico islámico y de ahí pasaron al mundo judío de la época⁵. Las escuelas del

² Sobre este tipo de conocimiento véase Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf, *Ýāmi‘ bayān al-‘ilm wa-faḍliḥ*, ed. Abū al-Ašbāl al-Zuhīrī, Damman: Dār bin al-Ýawzī, 1ª ed., 1994, 2 vols, v. 2, p. 788.

³ Para más información véase Ibn ‘Aqīl, Abū Al-Wafā, *al-Wāḍiḥ fī uṣūl al-fiqḥ*, ed. George Makdisi, Beirut: al-Ma‘had al-‘Almānī lil-Dirāsāt al-Šarqīyya y Berlín: al-Kitāb al-‘Arabī, 1996-2000, 5 vols, v. 4/ 2, p. 354; Motzki, Harald, *The origins of Islamic jurisprudence: Meccan fiqh before the classical schools*, Leiden: Brill, 2002, pp. 7, y 12-13; Coulson, Noel, *A history of Islamic law*, Edimburgo: Edinburgh University Press, 1964, p. 61, y Yūsuf Mūsā, Muḥammad, *Al-madḥal li-dirāsāt al-fiqḥ al-islāmī*, Cairo: Dār al-Fīkr al-‘Arabī, 1ª ed., 2009, pp. 48-49.

⁴ Véase Ramón Guerrero, Rafael, *Filosofías árabe y judía*, Madrid: Síntesis 1ªed., 2004, pp. 83-245.

⁵ Sobre este aspecto véase Cook, Michael, “The Origins of Kalām”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 43, 1980, pp. 32-43; Makdisi, George, “Meditations and Sermons of Ibn Aqīl in Eleventh- and Early Twelfth-Century Baghdad”, en *Prédication et propagande au Moyen Âge. Islam, Byzance, Occident: Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia: session des 20-25*, eds. Colloques Internationaux de La Napoule (3º. 1980), George Makdisi y Janine Sourdel Thomine, Paris: Presses Universitaires de France, 1983, pp. 149-164, pp. 149-150, y Ben-Shammai, Haggai, “Kalām in medieval Jewish philosophy”, en *History of Jewish philosophy*, eds. Daniel H. Frank y Oliver Leaman, London; New York: Routledge, 1997, 2 vols, v. 2, pp. 91-117, pp. 91-92.

kalām más importantes que trataron este tema fueron los mu‘tazilíes (s. VIII, d. C, Basora)⁶ y los aš‘aríes (s. X, d. C, Bagdad)⁷.

El debate sobre los distintos tipos de conocimiento dio lugar a cuestiones filosóficas muy controvertidas, entre las que se encuentran las siguientes: “¿Cómo conocemos la existencia de Dios y su unicidad?” “¿Conocemos a Dios a través de la percepción sensorial y el conocimiento revelado o por medio de la especulación racional y la inferencia, esto es, el conocimiento demostrativo?” “¿Cuál es el conocimiento que nos permite discernir entre lo verdadero y lo falso y entre lo aceptable y lo reprochable?” “¿Ocupa el conocimiento demostrativo una posición superior al conocimiento transmitido, esta es, *la sunna*?” “¿Recurrir a la metodología de la imitación ciega (*taqlīd*) en las cuestiones jurídicas es mejor que emplear el conocimiento demostrativo generado como resultado de la especulación racional y la inferencia?”

Todas estas cuestiones filosóficas fueron objeto de debate entre los teólogos mutakallimíes de la época; esto es lo que nos vamos a mostrar e explicar en este trabajo de investigación.

2. División y clasificación de los conocimientos según los mutakallimíes

En términos generales, los mutakallimíes dividieron los conocimientos en dos grupos: conocimiento increado/eterno “*qadīm*”, y conocimiento creado/generado “*muḥdat*”. El conocimiento increado es propio de Dios, el Creador; se trata del “conocimiento revelado”, reflejado en el Corán, libro sagrado de los musulmanes. Dicho conocimiento es el más sublime y superior de todos. De él no se puede decir más de lo que él mismo quiere transmitir⁸. Es un conocimiento incuestionable, que muestra la verdad en sí misma, y no se multiplica ni genera ramificaciones, a diferencia de los conocimientos creados. El conocimiento creado es el propio de la creación y de las criaturas. Se divide en tres ramas: A) conocimiento intuitivo (*darūrī*; *idṭirārī*), b) conocimiento “demostrativo” (*ilm muktasab*) c) y la información transmitida (*ḥabar*)⁹.

⁶ Madelung, Wilferd y Schmidtke, Sabine, *Rational Theology in Interfaith Communication: Abu l-Husayn al-Baṣrī's Mu‘tazilī theology among the Karaites in the Fāṭimid Age*, Leiden; Boston: Brill, 2006, p. vii, y Kraemer, Joel, “The Islamic context of medieval Jewish philosophy”, en *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, eds. Daniel H. Frank y Oliver Leaman, Cambridge: Cambridge University Press, 1ª ed., 2003, p. 58.

⁷ Allard, Michel, “En quoi consiste l'opposition faite à al-Ash‘ari par ses contemporains hanbalites?”, *Revue des études islamiques*, 28, 1960, pp. 93-105.

⁸ Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ* ed. George Makdisi, v.1, p. 7; Ibn ‘Abd al-Barr, *Yāmi‘ bayān al-‘ilm*, ed. ‘Abd al-Rahmān Muḥammad ‘Uṭmān, Medina: al-Maktaba al-Salafiyya, 2ª ed., 1968, pp. 45-46, y ed. al-Zuhūrī, v. 2, p. 789; Ibn Fūrak, Abū Bakr, *Maqālāt al-Ṣayḥ Abī-l-Ḥasan al-Aš‘arī: Imām Ahl al-Sunna*, ed. Aḥmad ‘Abd al-Rahīm al-Sāyeh, Cairo: Maktabat al-ṭāqāfa al-dīniyya, 1ª ed, 2005, pp. 7 y 299; Al-Bāqillānī, Abū Bakr, *al-Tamhīd*, ed. Riṣārd Yūsuf Makarṭī, Beirut, al-Maktaba al-Šarqiyya, 1957, pp. 128 y 197, y Rosenthal, Franz, *Knowledge triumphant: the concept of knowledge in medieval Islam*, Leiden; Boston: Brill, 1970, pp. 216-217.

⁹ También para esta discusión véase: Al-Širāzī, Abū Ishāq, *Šarḥ al-Luma‘ fī uṣūl al-fiqh*, ed. ‘Abd al-Maṣūd Turkī, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1988, 2 vols, v. 1, pp. 148-152; al-Bāyṭī, Abū al-Walīd b. Ḥalaf, *Iḥkām al-fuṣūl fī aḥkām al-uṣūl*, ed. ‘Abd al-Maṣūd Turkī, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1986, pp. 170-171; Al-Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir, *Uṣūl al-dīn*, Beirut: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyya, 3ª ed., 1981, p. 8; Al-Ŷuwaynī, ‘Abd al-Mālik Abū al-Ma‘alī, *al-Kāfiyya fī-l-ṯadal*, ed. F. Ḥusayn Maḥmūd, Cairo: Maṭba‘at ‘Isā Bābī al-Ḥalabī, 1979, p. 3; Al-Gazālī, Abū Ḥāmid, *al-Manḥūl min ta‘liqāt al-uṣūl*, ed. Muḥammad Ḥasan Hitū, Damasco: Dār al-Fikr, 1980, pp. 42-62; Al-Gazālī, Abū Ḥāmid, *al-Mustaṣfā min ‘ilm al-uṣūl*, ed. Al-Maṭba‘a al-‘Āmiriyya, Cairo, 1906, 2 vols, v. 1, p. 10, y Ben Hallaq, Wael, *A history of Islamic legal theories: an introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 38.

A) El conocimiento intuitivo es aquel existente en la mente humana antes de la etapa del pensamiento y la especulación racional¹⁰. Bajo este concepto se entiende el conocimiento cognitivo o “percepción” (*idrāk*), que se divide a su vez en dos ramas:

- La primera es la percepción sensorial (*idrāk ḥissī*), propia de los cinco sentidos, como el gusto a través del cual se distingue la amargura de la dulzura; la vista, que permite ver los colores y los objetos; el oído, los sonidos, etc.
- La segunda es la cognición procesada por la razón o “percepción racional” (*idrāk ‘aqlī*), para la cual los mutakallimies establecieron varios términos sinónimos, como *mušāhada* (=perceptible/visible), *‘ilm-idṭirārī/ ḍarūrī* (=conocimiento intuitivo) y *al-‘aql* (=la razón) o *qā’im fī l-‘aql* (=la razón primaria). A veces, el término *mušāhada* puede ser utilizado para referirse a aquello que visualiza el hombre, pero también para lo que percibe o razona, por lo cual no se limita solamente a la visión ocular en términos literales. Un ejemplo de la cognición procesada por la razón es la imposibilidad de que una cosa tenga una condición y al mismo tiempo no la tenga, como sería el que una cosa esté en movimiento, es decir, que sea dinámica (*mutaḥarrik*) y a la vez estática (*sākin*)¹¹, o que un ser humano esté a la vez de pie y sentado, o que esté enfermo y sano. El conocimiento de dicha imposibilidad deriva de un conocimiento intuitivo procesado por la razón, y es incuestionable¹².

El mu‘tazilí Abū Hāšim al-Ŷubbā’ī (m. 933, Bagdad) cree que la percepción es una obra de Dios, donada a cada alma desde el principio (*idṭirārī*)¹³. Es decir, todas las almas comparten esa percepción. Al-Qāḍī ‘Abd al-Ŷabbār (m. 1025, d. C) pone algunas condiciones para que dicha percepción produzca conocimientos: la primera, el hombre en cuestión tiene que percibir sensorialmente la realidad que se presenta ante él, de lo contrario no se obtendrá conocimiento. De ahí, se entiende que creer en algo difiere de percibirlo sensorialmente: sólo creer en una realidad sin percibirla no basta para obtener ningún conocimiento, ni tampoco basta con hacer un reconocimiento sensorial parcial. El hombre debe percibir sensorialmente la realidad completa. La segunda, si existe lo percibido, tiene que conocerse a partir de sus características más específicas, ya que su existencia implica la presencia de cualidades peculiares. La tercera, lo percibido tiene que existir, de lo contrario no

¹⁰ Ibn ‘Abd al-Barr, *Ŷāmi’ bayān al-‘ilm*, ed. Al-Zuhūrī, v. 2, p. 788, y Ben Hallaq, *A history of Islamic legal theories*, p. 38.

¹¹ Sobre la cuestión de la imposibilidad de que una cosa sea dinámica y estática al mismo tiempo, véase Ansari, Hassan , Madelung, Wilferd y Schmidtke, Sabine, “Yūsuf al-Bašīr’s Refutation (Naqd) of Abū l-Ḥusayn al-Bašīr’s theology in a Yemeni Zaydī manuscript of the 7th/13th century”, en *The Yemeni Manuscript Tradition*, eds. D. Hollenberg, Ch. Rauch y S. Schmidtke, Leiden: Brill, 2015, pp. 28-65, pp. 41-42.

¹² ‘Abd al-Ŷabbār al-Hamaḍānī, Al-Qāḍī Abū Al-Ḥasan, *Nukat al-kitāb al-mugnī: muḥtaṣar munaqqaḥ min al-mugnī fī abwāb at-tawḥīd wa-l-‘adl al-kalām fī l-tawlīd, al-kalām fī l-istiṭā‘a, al-kalām fī l-taklīf, al-kalām fī l-naẓar wa-l-ma‘ārif*, eds. ‘Umar Ḥamdān y Sabine Schmidtke, Beirut: al-Ma‘had al-almānī lil-Dirāsāt al-Šarqīyya, 1ª ed., 2012, pp. 231-238; Ibn ‘Abd al-Barr, *Ŷāmi’ bayān al-‘ilm*, ed. Al-Zuhūrī, v. 2, p. 788; Al-Širāzī, Abū Ishāq, *al-Luma’ fī uṣūl al-fīqh*, ed. al-Sayyid Muḥammad Badr al-Dīn al-Na‘asānī al-Ḥalabī, Cairo: Maktabat al-Kulīyyāt al-Azhariyya, Dār al-Nadwa al-Islāmiyya, 9ª ed., 1987-88, p. 6, y Ben Hallaq, *A history of Islamic legal theories*, p. 38.

¹³ ‘Abd al-Ŷabbār al-Hamaḍānī, *Nukat al-kitāb al-mugnī*, p. 235.

será percibido. Por ejemplo, al hombre vivo lo percibimos como tal a partir de varias informaciones captadas por los sentidos. Lo mismo ocurre con el dolor, el calor y el frío¹⁴.

Al-Qāḍī ‘Abd al-Ābbār también trató el tema de la epistemología según el grupo conocido como *al-dahrīya* (los materialistas), que defiende que los conocimientos se consiguen a través del conocimiento intuitivo: la percepción sensorial y racional. Otras fuentes preislámicas sostienen que el conocimiento no solamente se consigue a través de dichos medios, sino que es necesario también adquirirlo a partir de la especulación y la interpretación¹⁵. En el seno de estas fuentes, no hay acuerdo en establecer la prioridad de los conocimientos intuitivos. Algunos dicen que la percepción sensorial tiene preeminencia sobre la percepción racional, es decir, la percepción sensorial se adquiere sin necesidad de la percepción racional; mientras otros señalan lo contrario, que la percepción racional tiene preeminencia sobre la sensorial. Por otra parte, otro grupo defiende que tanto la percepción sensorial como la percepción racional tienen su propio papel, y ninguna sustituye a la otra¹⁶.

Para al-Qāḍī ‘Abd al-Ābbār, el conocimiento puede alcanzarse por cualquiera de los dos medios o por ambos; por consiguiente, no se puede aseverar que un tipo de conocimiento sea una vía superior a la otra. Sin embargo, sí resultaría correcto señalar que el conocimiento por los sentidos es imprescindible para que el hombre consiga, a partir de esta base, otros conocimientos *a posteriori*. Sería, por lo tanto, más adecuado sostener que el conocimiento conseguido a través de la percepción sensorial es origen de la posterior percepción racional. Sin la primera de estas vías de acceso, no se podría llegar a la segunda. Al-Qāḍī ‘Abd al-Ābbār defiende, por lo tanto, que la función de la percepción racional se encuentra en la interpretación de lo que perciben los sentidos¹⁷.

¹⁴ ‘Abd al-Ābbār al-Hamaḍānī, *Nukat al-kitāb al-mugnī*, p. 231.

¹⁵ Encontramos una discusión similar en la obra de Abū al-Ḥasan Muḥammad Ibn Yūsuf al-Āmirī (m. 992 d. C), que fue un teólogo y filósofo musulmán de origen persa. Véase Rowson, Everett K., *A Muslim philosopher on the soul and its fate: Al-Āmirī's Kitāb al-Amad ‘alā l-abad*, New Haven, Conn: American Oriental Society, 1988, p. 56 (texto árabe), p. 57 (su traducción al inglés), y Netton, Ian Richard, *Al-Farabi and his school*, London; New York: Routledge, 1992, p. 73.

¹⁶ Algunos filósofos cristianos medievales también trataban este tema como por ejemplo Abū Zakarīyā Yahyā ibn ‘Adī, conocido como Yahyā ibn ‘Adī (m. 974 d. C). Fue un filósofo, teólogo y traductor siríaco jacobita cristiano que trabajaba en árabe. Este autor piensa que el conocimiento se adquiere a través de dos maneras, o bien: 1.) a través de la percepción sensorial y la evidencia propia (la cual es un conocimiento primario en la mente) sin la necesidad de la lógica ni de la referencia; O bien, 2.) Hacer un uso de la lógica por medio de la inferencia, el silogismo y la prueba. Véase Netton, *Al-Farabi and his school*, p. 57. Para Yahyā ibn ‘Adī véase Rescher, Nicholas y Shehādī, Fadlou, “Yahya Ibn ‘Adi's Treatise On the Four Scientific Questions Regarding the Art of Logic”, *Journal of the History of Ideas*, 25: 4, 1964, pp. 572-578, y Lapidus, Ira M, *Islamic societies to the nineteenth century: a global history*, New York: Cambridge University Press, 2012, p. 200.

¹⁷ ‘Abd al-Ābbār al-Hamaḍānī, *Nukat al-kitāb al-mugnī*, pp. 227-230. También Abū Sulaymān al-Siyistānī, un filósofo bagdadí del siglo X d. C. aprecia cuatro grados de conocimiento: 1.) El que es puramente sensorial (*maḥsūs baḥt*), y que poseen, por ejemplo, por los animales; 2.) El puramente intelectual o inteligible (*ma’qūl maḥd*), característico de los cuerpos celestes; 3.) El que es sensorial e intelectual (*maḥsūs ma’qūl*), asociado con la imaginación del hombre; y 4.) El que es tanto sensible como intelectual (*ma’qūl maḥsūs*), que un hombre perspicaz (*ḍū l-naẓar*) obtiene a través de la investigación (*bi l-baḥt*). Véase Al-Siyistānī, Abū Sulaymān, *Muntaḥab ṣiḥwān al-ḥikma wa-talāt rasā’il*, ed. ‘Abd Al-Rahmān Badawī, Teherán, 1974, p. 24 (introducción en francés); Abū Hayyān al-Tawḥīdī, ‘Alī b. Muḥammad, *Kitāb al-imtā’ wa-l-mu’ānasa*, eds. Aḥmad Amīn y Aḥmad al-Zayn, Beirut: al-Maktaba al-‘Asriyya, 1953, 3 vols. v. 3, p. 116, y Netton, *Al-Farabi and his school*, p. 70.

B) El conocimiento “demostrativo” (*ilm muktasab*) se define por su método que es la inferencia (*istidlāl*) y la investigación racional o especulación racional (*baḥṭ /naẓar*). Se diferencia del conocimiento intuitivo en el sentido de que se ocupa de las cosas metafísicas, ocultas, no asequibles fácilmente por la razón, ni intuitivamente perceptibles. Con el fin de explorar dichas cosas, hay que apoyarse en la especulación y la interpretación. El conocimiento demostrativo consta de partes ocultas (*ḥafī*) y otras claras (*yālī*), entendiéndose que la parte clara es aquella que hemos conocido intuitivamente, y la oscura/oculta, aquella que emerge a partir del proceso de la especulación y la interpretación. Las cosas a las que el conocimiento debe acceder se dividen en dos tipos: visibles (*šāhid*) e invisibles (*gā'ib*). Como se ha dicho, las visibles se adquieren intuitivamente, mientras que las invisibles se consiguen a través de las herramientas de la especulación¹⁸.

La función del conocimiento demostrativo consiste en inferir lo escondido/imperceptible a través de lo presente/perceptible (*al-istidlāl bil-šāhid 'ala-l-gā'ib*), y al creador a través del creado (*wal-ṣun'a 'ala-l-šāni'*). Esto se realiza a través de la especulación y la interpretación. Por ejemplo, si se ve humo, será una evidencia de un incendio. Lo que significa que aquí el humo es lo presente, y el incendio, lo escondido; en este caso, se ha deducido la existencia del incendio a partir de la visión del humo. De la misma manera, se infiere la existencia de un Creador al ver sus criaturas/creaciones en este mundo, y así sucesivamente. Así, pues, la creación y las criaturas son un indicio racional (*šāhid*), mientras que la parte oculta (*gā'ib*) que deducimos es la existencia de un Creador. Los conocimientos intuitivos son, por lo tanto, la base de los conocimientos demostrativos¹⁹.

El conocimiento demostrativo recibió varias denominaciones. Por ejemplo, algunos mutakallimíes lo identifican con el término de *al-ra'ī* (=la opinión) y *al-qiyās* (=la analogía racional), o *al-aql* (=la razón) y *al-i'yihād* (=la interpretación personal), términos que se utilizaban mucho, especialmente entre los alfaquíes del primer periodo islámico (*Ahl al-salaf*) y entre las cuatro escuelas de derecho islámicas²⁰. Así mismo, este conocimiento se nombró a veces con los términos de *baḥṭ* (=búsqueda) y *ṭalab* (= investigación), y otras veces como *istidlāl* (=inferencia) y *naẓar* (=especulación). Ibn 'Aqīl (m. 1119, d. C, Bagdad) dice que el conocimiento demostrativo se define por la jurisprudencia islámica, y se denomina ‘conocimiento de los principios legales’ (*al-'ilm bi-l-aḥkām al-šar'iyā*)²¹.

Un elemento adicional que proporcionó Abū al-Ḥassan al-Aš'arī (m. 935, d. C) a la teoría del conocimiento es que la especulación y la inferencia no eran obligatorias para todo el mundo, sino solo para los encomendados/encargados (*mukallaḥūn*)²². Dichos “encomendados” eran sólo las personas conscientes de los

¹⁸ Ibn 'Abd al-Barr, *Ŷāmi' bayān al-'lm*, ed. Al-Zuhīrī, v. 2, p. 788.

¹⁹ Ibn 'Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, ed. Maqdisi, v. 1, p. 7, y Gimaret, Daniel, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris; Leuven: J. Vrin; Peeters, 1980, pp. 281-283.

²⁰ Sobre las escuelas de derecho islámico, véase como estudio general, Martos Quesada, Juan, “Islam y Derecho: Las Escuelas Jurídicas en Al-Andalus”, *ARBOR: Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 184: 7, 2008, pp. 433-442, pp. 433-442.

²¹ Yūsuf Mūsā, *Al-madḥal li-dirāsāt al-fiqh al-islāmī*, p. 48; Ibn 'Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, ed. Maqdisi, v. 1, p. 7; Maqdisi, “Meditations and Sermons of Ibn Aqīl”, pp. 154-155.

²² Sobre el concepto de *taklīf*, véase Gimaret, Daniel, (2012) “*Taklīf*”, en *Encyclopaedia of Islam*, eds. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel y W.P. Heinrichs, 2ª ed., disponible en <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7344> [Último acceso el 15 de mayo de 2017].

pros y los contras de las cosas, capaces de distinguir entre lo permitido/aprobado (*yastahsin*) y lo no permitido/desaprobado (*yastaqbih*), y capaces también de realizar correctamente la especulación y la inferencia (a través de la cual se accede a la parte oculta de la realidad). De ahí se comprende por qué creían que los niños, los discapacitados mentales o los animales no eran capaces de pensar o razonar, aún cuando fueran poseedores de muchos conocimientos intuitivos. Como otros mu'tazilíes, al-Aš'arī sostenía que los conocimientos intuitivos son el origen de los demostrativos²³.

C) Otro tipo de conocimiento, que pertenece al conocimiento creado, es el conocido como *ḥabar/ aḥbār* (=información transmitida). Fue citado por al-Aš'arī, quien pensaba que la información transmitida era un medio para conseguir conocer lo que no se puede detectar ni por los sentidos ni por la inferencia ni por la especulación. No especificó el número o las cualidades que han de poseer los transmisores para darle autenticidad a este tipo de información. Valoraba la obtención del conocimiento y la desaparición de la ignorancia que suponía esta fuente, siempre que no generase dudas en el oyente, en cuyo caso habría que destartar la información proporcionada si, por ejemplo, resultaba sospechosa la cadena de transmisores²⁴.

El término *ḥabar* a veces también hace referencia a la *sunna*, la segunda fuente de la ley islámica después del Corán²⁵. Para los suníes, la *sunna* es una fuente divina revelada por Dios al profeta Muḥammad. Según el credo islámico, todos los dichos del Profeta son sagrados puesto que fueron revelados por Dios²⁶. Por ejemplo, Wāṣil Ibn 'Aṭā', que se considera el fundador y primer mu'tazilí, piensa que la verdad se conoce a través de cuatro fuentes: el libro sagrado revelado (= *kitāb nāṭiq*), la tradición válida para toda la comunidad, es decir, la *sunna* (= *ḥabar mu'ytama' 'alihi; ḥabar ṣādiq; ḥabar ṣaḥīḥ*²⁷), el argumento racional (= *hu'yat al-'aql*) y el consenso (= *iymā'*)²⁸.

La mayoría de los mutakallimíes estuvieron de acuerdo en que el conocimiento increado *qadīm* era la fuente básica del conocimiento. Respecto a los conocimientos creados *muḥdaṭ*, también estuvieron de acuerdo en que el conocimiento intuitivo era la fuente principal y originaria de cualquier otro conocimiento humano. El desacuerdo entre ellos se produjo acerca del segundo tipo de conocimiento creado, es decir, el conocimiento demostrativo, basado en la especulación y la analogía racional. Los mu'tazilíes y los aš'aríes son las dos escuelas que abordaron ese tema dentro del *kalām* islámico.

²³ Ibn Fūrak, *Maqālāt al-Šayḥ Abī-l-Ḥasan al-Aš'arī*, ed. 'Abd al-Raḥīm al-Sāyeḥ, pp. 10 y 299.

²⁴ Ibn Fūrak, *Maqālāt al-Šayḥ Abī-l-Ḥasan al-Aš'arī*, ed. 'Abd al-Raḥīm al-Sāyeḥ, pp. 14-15.

²⁵ Sobre este término véase Wensinck, A. J. (2012) "Ḳḥabar", en *Encyclopaedia of Islam*, eds. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel y W.P. Heinrichs, 2ª ed, disponible en <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_4110> [Último acceso el 22 de mayo del 2017].

²⁶ Sobre este aspecto, véase Bakar, Osman, *Classification of knowledge in Islam: a study in Islamic philosophies of science*, Foreword by Seyyed Hossein Nasr, Cambridge: Islamic Texts Society, 2012, p. 69.

²⁷ Véase Brunschvig, Robert, "L'argumentation d'un théologien musulman du Xe siècle contre le judaïsme", *Homenaje a Millás-Vallerosa*, 1, Barcelona: CSIC, 1954, pp. 225-241, pp. 229, 236 y 238.

²⁸ Al-'Askarī al-Lugawī, Abū Hilāl, *al-'Awā'il*, eds. Walīd Qassāb y Muḥammad El Maṣrī, Cairo: Dār al-'ulūm lil-ṭibā'a wa-našr, 2ª ed., 1981, p. 196. Wāṣil escribió algunas obras que trataban del tema de la ciencia del *kalām* y de la dialéctica racional (*yadal*), pero lamentablemente la mayor parte de dichas obras se han perdido. Para más información, véase Al-Šawīṣī, Sulaymān, *Wāṣil b. 'Aṭā' wa-'ārā'uh al-kalāmiyya*, Libya: al-Dār al-'Arabiyya lil-Kitāb, 1993, pp. 9-10, 91-92 y 264.

3. Cuestiones epistemológicas discutidas entre las escuelas islámicas

La profundización en la epistemología y el desarrollo del conocimiento racionalista por parte de los mu'tazilíes condujo a discutir de cuatro cuestiones de gran relevancia para las distintas escuelas de derecho islámico:

3.1. Primera cuestión: aprobar y desaprobar

Los mutakallimíes no se pusieron de acuerdo sobre cómo distinguir entre lo aceptable (*yastahsin*) y lo reprobable (*yastaqbih*), lo permitido (*ibāha*) y lo prohibido (*hazar*), y el tipo de conocimiento que permite establecer esta distinción.

Algunos suníes²⁹ afirmaron que solamente el Corán y la Tradición Profética (*sunna*), determinan lo que se ha de aprobar y desaprobar, lo permitido y lo prohibido. Sin embargo, al-Aš'arī opina que la distinción entre lo aceptable y lo reprobable, lo permitido y lo prohibido, se consigue a través del conocimiento racional y del conocimiento revelado, actuando al unísono³⁰. Por el contrario, algunos mutakallimíes, incluidos los primeros mu'tazilíes y los chiees zaydíes³¹, aseguraban que aprobar o desaprobar son cuestiones que se deciden solamente a través del conocimiento racional, opinión que sostenía también Abū al-Ḥassan al-Tamimī, al-Ḥanbalī³².

3.2. Segunda cuestión: ¿la existencia y unicidad de Dios pertenece al conocimiento intuitivo o al demostrativo?

Esta cuestión plantea si el conocimiento de la existencia de Dios y su unicidad se consigue a través de la especulación y la inferencia, es decir, a través del conocimiento demostrativo, o a través del conocimiento intuitivo propio del ser humano.

Los mu'tazilíes otorgaron una gran importancia a la razón como fuente esencial del conocimiento aunque esta posición no siempre se mantuvo en el caso de la existencia de Dios y su unicidad, cuestión sobre la cual hubo desacuerdo entre los primeros mu'tazilíes y los posteriores. Los primeros aseguran que la existencia de Dios y su unicidad ha de ser una creencia necesaria a la mente humana, sin que haya lugar a ninguna duda ni oposición. Se cree que Abū al-Ḥudayl al-'Allāf (m. 840 d. C, Bagdad) es el primer mu'tazilí que expuso esa opinión, en la que planteó tres tipos de conocimiento:

1. Conocimiento intuitivo/inherente (*iḍṭirārī; badāhī*), que nace como parte fundamental de la mente humana, y que todos los seres humanos poseen de la misma manera.

²⁹ Maḥmūd Subḥī, Aḥmad, *al-Imām al-mu'tahid Yahyà bin Ḥamza wa-'ārā'uh al-kalāmiyya*, Beirut: Manšurāt al-'ašr al-ḥadīf, 1ª ed., 1990, p. 111.

³⁰ Véase Ibn Fūrak, *Maqālāt al-Šayḥ Abī-l-Ḥasan al-Aš'arī*, ed. 'Abd al-Raḥīm al-Sāyeh, pp. 11 y 20-21.

³¹ Son una rama del chiísmo, dentro del islam, surgida sobre el siglo VIII d. C en Iraq y ahora viven en el norte del Yemen (donde son mayoría) y en Arabia Saudí. Véase Day, Stephen W, *Regionalism and Rebellion in Yemen: A Troubled National Union*, Cambridge University Press, 2012, p. 31.

³² Ibn 'Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, ed. Maqdisi, v. 1, pp. 9 y 12.

2. Conocimiento necesario (*ḍarūrī*), en el que los seres humanos se diferencian entre sí debido a los distintos niveles de falta de atención y de olvido. De ahí que dicho conocimiento tenga que ser actualizado de vez en cuando, con el fin de eliminar posibles incertidumbres. A este tipo de conocimiento pertenece el de la existencia y la justicia divina, y el de la unicidad de Dios; así como la capacidad del hombre de discriminar entre las buenas y malas acciones.
3. Conocimientos teóricos inferidos, limitados a los sabios conocedores del método de la inferencia y de la especulación racional. Estos se relacionan con conocer a Dios de una forma detallada, en la que se abordan sus atributos y sus hechos, y la relación entre ambos. Pero, en cuanto a conocer a Dios desde un punto de vista global, en aspectos tales como su existencia y su unicidad, se trataría del conocimiento necesario³³.

Al-Ŷāḥiẓ (m. 868 d. C, Basora) y Abū ‘Alī al-Aswārī no clasificaron los conocimientos de la misma manera que hizo Abū al-Hudayl al-‘Allāf. Ellos pensaban que todos los conocimientos de índole religiosa, tales como los relacionados con Dios y sus atributos, hechos, prudencia y también los milagros que demostraban la veracidad del Profeta, se consiguen a través del conocimiento intuitivo, el cual había sido preestablecido por parte de Dios. En cambio, estos conocimientos no se pueden lograr por medio de la especulación y la inferencia, es decir, por medio del conocimiento demostrativo³⁴. Coinciden con la última opinión Abū al-Qāsim al-Balḥī (m. 931, d. C)³⁵ y Ṭumāma Ibn al-Ašras (m. 840, d. C, Bagdad), quienes consideraban que el conocimiento de Dios es parte del conocimiento intuitivo preestablecido en la mente humana; por tanto, quien no lograra intuirlo, sería como un esperpento de los humanos, es decir, un ser inconsciente, similar a los animales. Los animales comparten con los humanos los conocimientos asequibles a través de los cinco sentidos, pero los humanos se distinguen por los conocimientos demostrativos³⁶.

Los mu‘tazilíes posteriores como al-Qāḍī ‘Abd al-Ŷabbār, por ejemplo, tienen una opinión distinta que la de los primeros mu‘tazilíes, tanto de los de Basora como de los de Bagdad. Según al-Qāḍī ‘Abd al-Ŷabbār, el conocimiento de Dios y de su unicidad no estaba preestablecido en la mente intuitiva del hombre, sino que

³³ Maḥmūd Sobḥī, *al-Imām al-muṣṭahid Yahyà bin Ḥamza*, p. 34 (en la nota).

³⁴ Maḥmūd Sobḥī, *al-Imām al-muṣṭahid Yahyà bin Ḥamza*, p. 33; Al-Šahrastānī, Muḥammad Ibn ‘Abd al-Karīm, *al-Milal wa-l-nihal*, Muḥammad Sayyid Kīlānī (ed.), Beirut: Dār al-ma‘rifa, 1975, 3 vols, v. 1, p. 75, y ‘Abd al-Ŷabbār al-Hamaḍānī, Al-Qāḍī Abū Al-Ḥasan, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, ed. ‘Abd al-Karīm ‘Uṭmān, Cairo: Maktabat Wahba, ed., 3, 1996, pp. 49: 1, 52 y 55: 3.

³⁵ ‘Abd al-Ŷabbār al-Hamaḍānī, Al-Qāḍī Abū Al-Ḥasan, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, ed. ‘Abd al-Karīm ‘Uṭmān, Cairo: Maktabat Wahba, 1965, pp. 52-60.

³⁶ Al-Balḥī, Abū al-Qāsim, ‘Abd al-Ŷabbār al-Hamaḍānī, al-Qāḍī Abū al-Ḥasan y al-Ŷiṣūmī, al-Ḥākim, *Kitāb faḍl al-‘iṭizāl wa-ṭabaqāt al-mu‘tazila*, ed. Fu‘ād Sayyid, Tunis, 1974, p. 73. Asimismo, en las obras de Yahyà ibn ‘Adī, encontramos algo parecido de dichas opiniones. Igual que Platón, Yahyà se refiere al alma humana como “el alma racional” (*al-naḥs al-nāṭiqā*). El alma racional se distingue de otros animales por varias características. Estas características son: el pensamiento (*al-fikr*), la memoria (*al-ḡikr*), el discernimiento (*tamyīz*) y la comprensión (*al-fahm*). Para Yahyà los términos árabes *al-fikr* y *tamyīz* son sinónimos de “*al-‘aql*” (el intelecto, la razón). Para más información véase Netton, *Al-Farabi and his school*, p. 60, y Takriti, Najī, *Yahya Ibn Adi, a Critical Edition and Study of His Tahdhib Al-Akhlaq*, Beirut/París: Oueidat, 1978, p.79 (texto árabe) y pp. 163-164 y 230 (resumen en inglés).

llegamos a conocer su existencia y su unicidad a través de la especulación, reflexión e inferencia, es decir, a través del conocimiento demostrativo³⁷.

Pero, ¿a qué razón se debe la diferencia entre al-Qāḍī ‘Abd al-Ābbār y los primeros mu‘tazilíes de Basora y Bagdad? Al-Qāḍī ‘Abd al-Ābbār vivía en la corte de los Banī ‘Abbād³⁸, lo que permitiría explicar la influencia cercana de los mu‘tazilíes ŷubbā‘ies³⁹; y, por lo tanto, de la filosofía de Aristóteles, sobre la formulación de sus ideas. Según Aristóteles, los argumentos sensoriales no se consideran pruebas sin pensamiento lógico abstracto. Es importante señalar aquí que el avance de los mu‘tazilíes en comprender y poner en práctica las aportaciones de Aristóteles en la Lógica, les concedió el mérito de que Averroes y pensadores posteriores se sirviesen de su filosofía. Los libros y los estudios de y sobre Al-Qāḍī ‘Abd al-Ābbār confirman la profunda influencia del pensamiento de Aristóteles en él, con respecto al argumento sensorial que, desde su punto de vista, no llega a ser una herramienta del conocimiento consciente, en general, ni del conocimiento de Dios, en particular. De este modo afirma que: “los sentidos no pueden ser un método para obtener conocimientos”⁴⁰.

La discrepancia entre los mu‘tazilíes sobre si el conocimiento de la existencia de Dios es intuitivo o demostrativo, se trasladó a otros grupos como el de los aš‘aríes y también a los chiíes, especialmente los partidarios de la Imāma o “al-rāfiḍa”⁴¹. La epistemología de al-Aš‘arī llegó a nosotros no sólo a través de sus libros, sino también de sus seguidores, como Ibn ‘Asākir (m. 1175, d. C, Damasco), Al-Bāqillānī (m. 1013, d. C, Basora), e Ibn Fūrak (m. 1015 d. C, Isfahán), entre otros. En su obra *al-Fūṣūl*, Ibn ‘Asākir dedicó un capítulo a la “especulación racional”. En él, el autor se refería con énfasis a las opiniones de al-Aš‘arī⁴². También el libro de Al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, está considerado una fuente

³⁷ Rosenthal, *Knowledge triumphant*, p. 211; ‘Abd al-Ābbār al-Hamaḍānī, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, ed. ‘Abd al-Karīm ‘Uṭmān, pp. 39 y 88, y ‘Abd al-Ābbār al-Hamaḍānī, Al-Qāḍī Abū Al-Ḥasan, *al-Muḥtaṣar fī uṣūl al-dīn*, ed. Abū Sallūm al-mu‘tazilī (sin fecha), p. 319.

³⁸ El fundador es Šāḥib ibn ‘Abbād (938-995 d. C), sabio chiíta y partidario del pensamiento mu‘tazilī. Escribió varias obras sobre la poesía, la historia y la teología islámica. Fue también el gran visir de la dinastía bŷyida en Rey, Irán. Los bŷyidas tomaron el poder en el oeste de Irán e Irak en la época del Estado Abasí desde el año 932 hasta el año 1062. Al-Qāḍī ‘Abd al-Ābbār fue invitado a Rey, en el año 978 por su gobernador, Šāḥib ibn ‘Abbād para ser nombrado “Qāḍī” de la provincia. Véase Donohue, John J., *The Buwayhid dynasty in Iraq 334 H./945 to 403 H./1012: shaping institutions for the future*, Leiden, Boston, MA: Brill, 2003, p. 140; Cook, Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 201; Van Ess, Josef, “Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze”, *Revue des études islamiques*, 44, 1976, pp. 23-60, pp. 25 y 35, y Madelung y Schmidtke, *Rational Theology in Interfaith Communication*, p. vii.

³⁹ Son los seguidores de Abū ‘Alī al-Ābbā‘ī (m. 915, d. C), el jefe de la escuela mu‘tazilī de Basora en aquellos tiempos. Para más información véase Passnau, Robert, *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2ª ed., 2010, 2 vols, v. 2, p. 918, y Al-Balḥī, ‘Abd al-Ābbār al-Hamaḍānī y al-Āiṣumī, *Kitāb faḍl al-‘i‘tizāl*, pp. 287-296.

⁴⁰ ‘Abd al-Ābbār al-Hamaḍānī, Al-Qāḍī Abū Al-Ḥasan, *Al-Muḡnī fī abwāb al-tawhīd wa-l-‘adl: al-naẓar wal-ma‘ārif*, eds. Ibrāhīm Madkūr y Ṭāḥa Ḥusayin, Cairo: Wizārat al-ṭaqāfa wa-l-irṣād al-qawmī, al-mu‘assasa al-miṣriyya al-‘amma li-l-ta‘līf wa-l-tarḡama wa-l-ṭibā‘a wa -l-naṣr, 1965, v. 12, pp. 16 y 325, y Al-Balḥī, ‘Abd al-Ābbār al-Hamaḍānī y al-Āiṣumī, *Kitāb faḍl al-‘i‘tizāl*, p. 138.

⁴¹ Es un término que hace referencia precisamente al chiísmo duodecimano o imaní, que constituye la mayor rama del islamismo chií. Véase Al-Aš‘arī, Abū al-Ḥasan, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, Cairo, 1ª ed., 1969, 2 vols, v. 1, pp. 65-105 (sobre todo pp. 65 y 88-89).

⁴² Ibn ‘Asākir, Al-Ḥāfiẓ, *Tabayīn kiḍb al-muḥtarī fī-mā nusiba ‘ila-l-‘Aš‘arī*, ed. Zāhid al-Kawṭarī, Damasco: Maṭba‘at al-Tawfīq, 1928, p. 128, y Rosenthal, *Knowledge triumphant*, p. 216.

muy importante para conocer la epistemología de al-Aš‘arī⁴³. Contenidos similares se encuentran en el libro de Ibn Fūrak, *Muḡarrad maqālāt al-Aš‘arī* (= Exposición de la doctrina de al-Aš‘arī)⁴⁴. Al-Aš‘arī (y posteriormente al-Gazālī⁴⁵) creía que el conocimiento de la existencia de Dios y el conocimiento de la honestidad de los profetas y de los milagros, se consiguen a través de la especulación racional y la inferencia, opinión que coincide con la de los mu‘tazilīes ḡubbā’ies (y no con la de los primeros mu‘tazilīes), como se ha explicado anteriormente. Defiende que el conocimiento de la religión se hace a través de la especulación y la inferencia, que a su vez conducen al conocimiento de Dios y de sus leyes: lo prohibido (*maḡzūr*), lo permitido (*mubāḡh*), lo obligatorio (*wāyīb*) y lo recomendado (*nadb*)⁴⁶.

Por otro lado, se encuentran varias opiniones chīes acerca de la cuestión anteriormente discutida. La primera de ellas considera que todos los conocimientos son intuitivos, incluso el conocimiento de la unicidad de Dios, y que la especulación y la analogía racional no conducen a ningún conocimiento; y Dios no ordenó su uso. La segunda opinión, transmitida por Ṣayṡān al-Ṣāq⁴⁷ y Abū Mālik al-Ḥaḡramī⁴⁸, postula que todos los conocimientos son, en principio, intuitivos, pero Dios puede otorgarlos a algunos humanos y negarlos a otros. La tercera y la cuarta opinión, emitidas por los compañeros del pensador chīi Ḥiṣām b. Al-Ḥakam al-Kindī al-Baḡdādī (m. 795-96, d. C, Kufa), expresan que todos los conocimientos son intuitivos desde el nacimiento, incluido el conocimiento de Dios, pero no se ejecutan antes de acceder a la especulación y la inferencia. La quinta opinión, que coincide con la de Al-Ḥasan b. Mūsa {al-Nawbaḡṡī⁴⁹}, dice que no todos los conocimientos son intuitivos, sino que puede darse el caso de que algunos sean demostrativos y, por ende, puede que el conocimiento de Dios sea demostrativo e intuitivo a la vez⁵⁰.

⁴³ Al-Bāqillānī, Abū Bakr, *Tamḡid al-‘awā’il wa-talḡiṣ al-dalā’il*, eds. M. ‘Abd al-Ḥādī Abū Rīda y Maḡmūd M. al-Ḥuḡiri, Cairo, 1ª ed., 1947, pp. 34-44 (sobre el conocimiento y la deducción véase pp. 6-14 y sobre los objetivos del conocimiento, véase pp. 15-21). Véase también Rosenthal, *Knowledge triumphant*, p. 216, y Brunschvig, “L’argumentation d’un théologien musulman”, p. 225.

⁴⁴ Ibn Fūrak, Abū Bakr, *Muḡarrad maqālāt al-Aš‘arī*, ed. Daniel Gimaret, Beirut: Dār al-maṣriq, 1986, y Ibn Fūrak, *Maqālāt al-Ṣayḡ Abī-l-Ḥassan al-Aš‘arī*, ed. ‘Abd al-Raḡīm al-Ṣāyeḡ.

⁴⁵ Para tener una información detallada sobre la opinión de al-Gazālī acerca de esa cuestión y sobre sus teorías sobre las clasificaciones del conocimiento en general véase Al-Gazālī, Abū Ḥāmid, *al-Mustaṣṡāfi ‘ilm al-uṣūl*, ed. Muhammad ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Ṣāfi, Beirut: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyya, 2000, pp. 3-4 y 6-7; Rosenthal, *Knowledge triumphant*, pp. 234 y 237, y Bakar, *Classification of knowledge in Islam*, pp. 157-217.

⁴⁶ Ibn Fūrak, *Maqālāt al-Ṣayḡ Abī-l-Ḥasan al-Aš‘arī*, ed. ‘Abd al-Raḡīm al-Ṣāyeḡ, pp. 11 y 198.

⁴⁷ Al-Ḥaiyyāṡ al-mu‘tazilī hizo referencia a este hombre en su libro *al-Intiṣār*. Véase Al-Ḥaiyyāṡ, Abū al-Ḥasan ‘Abd al-Raḡīm, *al-Intiṣār wa-l-radd ‘alā Ibn Al-Rāwandī al-mulḡid*, eds. H.S. Nyberg y Albīr Naṣrī Nādir, Beirut: al-Maṡba’a al-Kaṡūfikīyya, 1957, p. 6: 6.

⁴⁸ Su nombre aparece mencionado por Al-Aš‘arī. Véase Al-Aš‘arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, ed. Muḡyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, v. 1, p. 124.

⁴⁹ Es un mutakallim chīi de siglo IX d. C aproximadamente. Según las fuentes islámicas, escribió varios libros sobre el *kalām* y la filosofía islámica, pero lamentablemente sus obras no han sobrevivido, salvo el libro de “*Firaq al-ṡī‘at*”, publicado por Al-Ṣaḡrastānī, Al-Sayyid Hibat al-Dīn, *Firaq al-ṡī‘a*, Beirut: Manṣūrāt al-Riḡā, 1ª ed., 2012; También Al-Nawbaḡṡī entró en varias discusiones dialécticas sobre cuestiones filosóficas y teológicas con algunos mu‘tazilīes como Abū ‘Alī al-Ḣubbā’ī y Al-Balḡī, entre otros. Para más información véase Ibn al-Nadīm, Abū al-Faraṡ Muḡammad Ibn Ishḡāq, *Kitāb al-fihrist*, ed. Riḡā Ṣayyaddud, Teherán, 1393 d. H. p. 225; Schmidtke, Sabine, “The Karaites’ Encounter with the Thought of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (D. 436/1044). A Survey of the Relevant Materials in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg”, *Arabica*, 53: 1, 2006, pp. 108-142, p. 109.

⁵⁰ Al-Aš‘arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, ed. Muḡyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, v. 1, pp. 123-125.

Del mismo modo, Yahyà b. Ḥamza (m. 1346 o 1348 d. C, Şan‘ā’⁵¹), de doctrina chii y de pensamiento mu‘tazilí, cree que el conocimiento de Dios se consigue con la intuición desarrollada a partir de la especulación y la inferencia, es decir, ni con el conocimiento intuitivo ni con el demostrativo, independientemente. Si el conocimiento de Dios fuera sólo intuitivo, señala el autor, no lo confundirían la mayoría de los intelectuales, pues aquel conocimiento que se logra con la intuición no genera debates ni incertidumbre. Del mismo modo, si el conocimiento de Dios fuera intuitivo, tal como el conocimiento que uno tiene de sí mismo y de lo que percibe a través de los sentidos, no habría hombres que niegan a Dios. Así, dado que varios intelectuales mostraron dudas acerca del conocimiento de Dios, dicho conocimiento no puede ser intuitivo. Observamos en sus teorías, por lo tanto, la influencia de los mu‘tazilíes, especialmente de Al-Qāḍī ‘Abd al-Ŷabbār.

Sin embargo, para Yahyà b. Ḥamza, hay una excepción: el conocimiento de Dios sí es intuitivo en el caso de los Profetas y de algunos hombres santos elegidos por Dios. Esta excepción permitiría demostrar cierta afinidad mística en Yahyà b. Ḥamza, quien estaba en contra de la postura que defendía que los conocimientos se limitan a lo transmitido, tal como creían algunos chiíes ismā‘ilíes, que decían que las mentes son incapaces de llegar al conocimiento de Dios. De este modo, él cree que el conocimiento transmitido, como el Corán, la *sunna* y el consenso, no pueden ser pruebas sino hasta después de haber conocido que existe un Creador, todopoderoso, omnipresente, omnisciente y sabio, que hizo ese mundo. Tales cosas no se consiguen a través de conocimientos transmitidos, sino a través de la especulación y la inferencia. Por consiguiente, se da a entender que descarta todas las fuentes religiosas de conocimiento, limitándose solamente a aquellas basadas en la especulación racional⁵².

3.3. Tercera cuestión: El método de la “imitación” (*taqlīd*) versus el método de la “especulación racional” (*naẓar/ ‘aql*)

Normalmente, se utiliza el término *taqlīd* (=imitación) para referirse a los seguidores de algunos alfaquíes de la escuela tradicionalista (*Ahl al-ḥadīṭ*⁵³), rigurosos con la revelación del Corán, la *sunna* y el consenso. Se trata de personas que rechazan utilizar los métodos de la especulación racional y la inferencia en las cuestiones teológicas y jurídicas⁵⁴; también se refiere, a veces, a las personas que imitan ciegamente a los alfaquíes, toman de ellos la ciencia y prefieren no recurrir a la especulación racional⁵⁵ como es el caso de algunos zāhiríes, seguidores de Dāwūd b. ‘Alī al-Zāhirī (m. 883, d. C, Bagdad) y, más tarde, de Ibn Ḥazm (m.

⁵¹ Véase Schmidtke, “The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī”, p. 110.

⁵² Mahmūd Sobḥī, *al-Imām al-muṣṭahid Yahya bin Ḥamza*, pp. 33-34 y 38-39.

⁵³ Hay dos tendencias en la jurisprudencia islámica medieval: la primera era de los que se apoyaban en el hadiz es decir, los dichos y hechos del Profeta (*Ahl al-sunna* o *Ahl al-ḥadīṭ*); y la segunda, los que reivindicaban el uso de la opinión o la especulación racional (*Ahl al-ra’ī* o *Ahl al-naẓar*). Se puede encontrar una visión general sobre este tema en Lucas, Scott C., “Major Topics of the Hadith”, *Religion Compass*, 2, 2008, pp. 226-239; Motzki, *The origins of Islamic jurisprudence*, pp. 12-13, y Coulson, *A history of Islamic law*, p. 61.

⁵⁴ Véase Schacht, Joseph, *An introduction to Islamic law*, Oxford: Clarendon Press, 1982, p. 71.

⁵⁵ Para tener más información sobre *taqlīd* véase Ben Hallaq, Wael, *Authority, continuity, and change in Islamic law*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2001, p. 5.

1064, d. C, Al-Andalus)⁵⁶. Estos últimos consideran que cualquier conocimiento deriva de: 1. La percepción sensorial; 2. El conocimiento intuitivo; 3. La inspiración divina; 4. Las enseñanzas del líder religioso (Imam); 5. La Información transmitida, y 6. Imitación (*taqlīd*)⁵⁷.

Ibn ‘Abd al-Barr (m. 1071, d. C, Al-Andalus) diferenció entre la imitación y el seguimiento razonado (*ittibā’*). El seguimiento razonado consiste en seguir a un sabio en particular, pero sin renunciar al análisis crítico de lo que él postula; mientras que la imitación ciega significa seguir a un erudito de forma servil, sin tener conocimiento o mayor razonamiento de ello; esto último es ilícito en el islam. Ibn Taymiyya (m. 1328, d. C, Damasco) dijo que: “la imitación ciega significa aceptar el dicho del imitado sin argumento racional”⁵⁸. Para al-Ŷurŷānī (m. 1414, d. C, Persia), la imitación ciega significa que: “uno sigue a otro en sus dichos y su estilo, pasando por alto los posibles errores que puedan llegar a existir, y sin tener en cuenta la especulación racional en los argumentos”⁵⁹.

Los mu‘tazilíes estaban en contra del método de la imitación ciega. Al-Qāḍī ‘Abd al-Ŷabbār cree que no es correcto seguir a un cierto imam, porque éste puede cometer errores o ser un mentiroso; de ahí que la distinción entre opinión correcta y errónea deba ser inferida a través del conocimiento demostrativo, y no por “la imitación ciega”. Con esto, los mu‘tazilíes socavan este método desde sus raíces, negando el sacerdocio en el islam, y dicen que el hombre no necesita a un imam, ni a una escuela, ni a una jurisprudencia para conocer a Dios⁶⁰.

La imitación ciega, de tal forma, no sólo fue refutada por los mu‘tazilíes, sino también por muchas escuelas suníes. Los alfaquíes de las cuatro escuelas legales también la rechazaron, y recurrían sólo a la especulación racional y al razonamiento en el caso de la ausencia de referencias en el Corán y la *sunna*. En Ibn ‘Aqīl encontramos argumentos similares a los que utilizó previamente Al-Qāḍī ‘Abd al-Ŷabbār contra la validez de la imitación ciega⁶¹. La coincidencia se debe probablemente a que fue un discípulo de maestros mu‘tazilíes de las escuelas de Basora y de Bagdad⁶².

⁵⁶ Yūsuf Mūsà, *Al-madhal li-dirāsāt al-fiqh al-islāmī*, p. 49, y Martos Quesada, “Islam y Derecho”, pp. 433 y 438.

⁵⁷ Rosenthal, *Knowledge triumphant*, pp. 13 y 236; Schacht, *An introduction to Islamic law*, p. 71; Ibn Hazm, Abū Muḥammad ‘Alī Ibn Aḥmad Ibn Sa‘īd, *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, ed. Aḥmad Muḥammad Šākir, Beirut: Dār al-Āfāq al-Ŷadīda, 2ª ed., 1983, 2 vols, v. 1, p. 65; Allard, “En quoi consiste l’opposition faite à al-Ash‘arī”, pp. 93-105, p. 110, y Coulson, *A history of Islamic law*, pp. 80-81.

⁵⁸ Ibn Taymiyya, Aḥmad, *al-Muswadda fī uṣūl al-fiqh*, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, Cairo: Maṭba‘at al-Madānī, 1964, p. 462: número 4820.

⁵⁹ Al-Ŷurŷānī, Al-Šarīf ‘Alī Ibn Muḥammad, *Kitāb al-ta‘rifāt*, Beirut: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyya, 1ª ed., 1983, p. 64: número 4821.

⁶⁰ ‘Abd al-Ŷabbār al-Hamaḍānī, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, ed. ‘Abd al-Karīm ‘Uṭmān, pp. 60-61.

⁶¹ Makḍisi, “Meditations and Sermons of Ibn Aqīl”, pp. 155-156.

⁶² Para tener más detalles sobre los maestros mu‘tazilíes de Ibn ‘Aqīl en el ámbito teológico véase: Maqḍisi, George, *Ibn ‘Aqīl et la résurgence de l’Islam traditionneliste au XI siècle*, Damascus: Institut Français, 1963, pp. 389-424; Maqḍisi, George, “The Scholastic Method in Medieval Education: An Inquiry into Its Origins in Law and Theology”, *Speculum: A Journal of Medieval Studies*, 49: 4, 1974, pp. 640-661, p. 656, y Maqḍisi, “Meditations and Sermons of Ibn Aqīl”, p. 150. Ibn ‘Aqīl estudió también la teología-jurisprudencia islámica bajo de la mano de los doctores de la escuela ḥanbalī y šāfi‘ī. Véase Maqḍisi, George, “Dialectic and Disputation: the relation between the texts of Qirḳisani and Ibn ‘Aqīl”, *Mélanges d’islamologie*, v. 1, ed. Armand Abel, Brill, 1974, pp. 200-206, p. 205: nota 21.

Los argumentos que Ibn ‘Aqīl proporciona para demostrar la incorrección de imitar ciegamente a los demás en cuestiones religiosas, son de dos tipos: por un lado, argumentos transmitidos (*sam‘īyya*); y, por otro, argumentos racionales (*‘aqlīyya*)⁶³. La división de los argumentos entre transmitidos y racionales es un postulado adoptado de los mu‘tazilīes, como podemos comprobar en las obras de Ibrāhīm al-Nazzām⁶⁴ (m. 835 d. C, Basora) y del ya mencionado Al-Qāḍī ‘Abd al-Ŷabbār⁶⁵.

A. Argumentos transmitidos

Entre los argumentos que proceden de la transmisión, Ibn ‘Aqīl menciona numerosos versículos del Corán en los que Dios ha instado a la especulación racional como en los siguientes:

¿Es que no han considerado el reino de los cielos y de la tierra y todo lo que Allah ha creado?” (7: 185). “¿Es que no reflexionan en su interior?” (30: 8). “¿Es que no consideran cómo han sido creados los camélidos, cómo alzado el cielo, cómo erigidas las montañas, y cómo extendida la tierra?” (88: 17-20)⁶⁶. “Los que tengáis ojos ¡escarmentad!” (59: 2). Y “que se fijen en la creación de los cielos y de la tierra” (3: 191). “En la creación de los cielos y de la tierra, en la sucesión de la noche y el día, en las naves que surcan el mar con lo que aprovecha a los hombres, en el agua que Allah hace bajar del cielo, vivificando con ella la tierra después de muerta, diseminando por ella toda clase de bestias, en la variación de los vientos, en las nubes, sujetas entre el cielo y la tierra, hay, ciertamente, signos para gente que razona. (2: 164)⁶⁷.

Todos estos versículos y sus afines exhortan al uso de la especulación racional. En ellos se nos pide reflexionar/meditar sobre cómo han sido creados los camélidos, los cielos, las montañas, y la tierra, etc. La reflexión en el poder creativo de Dios para darle existencia a este mundo, se consigue solamente a través de la especulación y la inferencia⁶⁸.

B. Argumentos racionales

- En muchos casos, ante la diversidad de opiniones con respecto a un tema, la única manera de discernir lo correcto y lo incorrecto, y de distinguir la verdad de la falsedad, es a partir de la especulación racional y la inferencia. Con respecto a la persona imitada, ésta podría ser sincera o mentirosa; por lo tanto, no debería ser imitada ciegamente, sino que se debería antes pensar en lo que dice, evaluándolo, ya que no es suficiente el prestigio del que pueda

⁶³ Makdisi, “Meditations and Sermons of Ibn Aqīl”, p. 155.

⁶⁴ Al-Širāzī, *al-Luma‘fi uṣūl al-fiqh*, pp. 93-94.

⁶⁵ ‘Abd al-Ŷabbār al-Hamaḍānī, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, ed. ‘Abd al- Karīm ‘Uṭmān, pp. 60-61.

⁶⁶ Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, ed. Maqdisi, v. 4/2, p. 354.

⁶⁷ Para los textos coránicos, he utilizado la edición de Cortés, Julio y Jomier, Jacques, *El Corán: texto árabe de la edición oficial patrocinada por el rey Fuad I de Egipto, El Cairo, 1923*, Barcelona: Herder, 1999.

⁶⁸ ‘Abd al-Ŷabbār al-Hamaḍānī, *al-Muḥtaṣar fī uṣūl al-dīn*, ed. Abū Sallūm al-mu‘tazilī, pp. 320-321, y Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, ed. ‘Abd Allāh al-Turkī, Beirut: Mu‘assasat al-Risāla, 1999, 5 vols, v. 4, p. 357.

disfrutar. El mismo argumento se encuentra en la obra de Al-Qāḍī ‘Abd al-Ābbār⁶⁹.

- Ibn ‘Aqīl argumenta que se ha demostrado que se puede producir la discrepancia dentro de una misma persona, que puede estar inicialmente a favor y posteriormente en contra de algo. Si alguien imitara ambas posturas, se produciría una contracción porque no se puede juntar la permisibilidad y la prohibición al mismo tiempo. Es necesario, por lo tanto, ponderar ambas posturas, y esto se produce solo con la especulación racional. Consecuentemente, la ponderación se hace por la evidencia⁷⁰.
- Al-Qāḍī ‘Abd al-Ābbār ofrece un ejemplo sobre esta cuestión: si alguna doctrina reclama que el mundo es creado, mientras que otra sostiene lo contrario⁷¹, es decir, que el mundo es increado; y si alguna doctrina piensa que Dios ve, mientras que otra piensa al contrario; en estos casos, ¿cómo podemos distinguir entre la opinión verdadera y la falsa? La especulación es la única vía para obtener una respuesta válida, y no la imitación ciega, ni otro tipo de conocimiento⁷². Y también: si nos encontramos con un sujeto que afirma ser un llamado de Dios, ¿cómo podemos comprobar o refutar su afirmación? En este caso, no tenemos más remedio que utilizar la especulación racional y la inferencia; a partir de ella lograremos diferenciar si este profeta es verdadero o falso. No se puede llegar a esta respuesta ni por medio de los sentidos ni tampoco por medio de la imitación ciega⁷³.
- Al-Qāḍī ‘Abd al-Ābbār plantea una pregunta para aquellos que piensan que la validez de la existencia de Dios y de los milagros de Sus profetas se consigue a través de la imitación ciega y del conocimiento intuitivo, y no por medio de la especulación. Si la existencia de Dios y la afirmación de los milagros de sus profetas fuese algo intuitivo, compartido por todos los seres humanos, “¿por qué entonces nosotros no compartimos con vosotros esta idea supuestamente universal, y por qué discutimos sobre ella? Dado que no existe acuerdo sobre esto, podemos establecer que el conocimiento de la existencia de Dios no se consigue intuitivamente, ni tampoco por medio de la imitación ciega, de manera común a todos, sino a través de la especulación y la investigación racional”⁷⁴.
- Yaḥyà Ibn Ḥamza afirma que la imitación ciega significa que una persona imita o cree en la validez de las palabras de otra persona sin ninguna argumentación o evidencia que demuestre su veracidad. La veracidad de las palabras de esa persona no es inherente a la mente humana; por eso, debe haber una evidencia o especulación racional para constatar que la opinión de la persona imitada es correcta. Y eso se sabe solamente a través de la

⁶⁹ Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, ed. Maqdisi, v. 4/2, p. 355; - ed. ‘Abd Allāh al-Turkī, v. 5, p. 272; Huart, M. CL, *Le livre de la création de Abou-Zéïd Aḥmad ben Sahl El-Balkhī*, (edición y traducción francés), París: Ernest Leroux, 1899, 3 vols, v. 1, pp. 18: 50 y 19: 3-10 (texto árabe), y ‘Abd al-Ābbār al-Hamaḍānī, *al-Muḥtaṣar fī uṣūl al-dīn*, ed. Abū Sallūm al-mu’tazilī, pp. 319-320.

⁷⁰ Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, ed. Maqdisi, v. 4/2, p. 355, y ed. ‘Abd Allāh al-Turkī, v. 5, p. 272.

⁷¹ Sobre el tema de si el mundo es creado o no véase por ejemplo Ansari, Madelung y Schmidtke, “Yūsuf al-Baṣīr’s Refutation (Naqd) of Abū l-Ḥusayn al-Baṣīrī’s”, pp. 39-54.

⁷² ‘Abd al-Ābbār al-Hamaḍānī, *al-Muḥtaṣar fī uṣūl al-dīn*, ed. Abū Sallūm al-mu’tazilī, p. 321.

⁷³ Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, ed. Maqdisi, v. 4/2, p. 356.

⁷⁴ ‘Abd al-Ābbār al-Hamaḍānī, *al-Muḥtaṣar fī uṣūl al-dīn*, ed. Abū Sallūm al-mu’tazilī, p. 320.

especulación. También se dirige Yaḥyà Ibn Ḥamza a los imitadores con estas palabras: “vuestrs imitados, ¿pueden cometer errores o no? Si ellos responden que sí, entonces, nosotros tenemos razón al afirmar que la imitación ciega no es un método para conseguir el conocimiento; y si responden que no, debemos preguntarles: ¿cómo sabéis que los imitados nunca cometen errores? Si ellos responden: existen otras personas dignas de imitar que han afirmado la veracidad permanente de este imitado, les contrapreguntamos: ¿cómo estáis seguros de la veracidad de estas otras personas? Si ellos responden que están seguros de que nunca los imitados cometen errores, les contestamos: cada una de las muchas sectas incrédulas y escuelas contrarias entre sí, piensa que solo ella tiene toda la razón; entonces, ¿cómo se puede distinguir entre vosotros y ellos?”⁷⁵.

Argumentos de los que rechazan la especulación racional y reivindican la imitación ciega:

Algunos alfaquíes como Ishāq al-Naṣībī⁷⁶ sostenían que todo se encuentra en el Corán y la *sunna*, negando la necesidad del uso de la especulación y la inferencia. Definían estos dos términos con la palabra *al-‘aql* “mente”, “razón”. Estos partidarios de la imitación, a pesar de su rechazo a argumentar, intentaron demostrar su teoría, precisamente, a partir de la argumentación.

A. Argumentos transmitidos

- Para demostrar su punto de vista, presentaron varios argumentos transmitidos en el Corán y la *sunna*, ciñéndose al sentido llano y explícito de los versículos: “Hoy os he perfeccionado vuestra religión” (5: 3), “Te hemos revelado la *Escritura* como aclaración de todo” (16: 89) y “No hemos descuidado nada en la *Escritura*” (6: 38). A partir de esos versículos intentaron rebatir la teoría de la opinión personal y de la especulación racional en el Corán, y su influencia en las instrucciones. Citaban también del Corán: “preguntad a la gente de la Amonestación” (16: 43), a partir de lo cual postulaban que se debe imitar a los sabios, pues ellos saben lo que nosotros no podemos comprender.
- Recurrieron asimismo al argumento de cómo se configura la *sunna*: cuando al Profeta se le preguntaba algo, no proporcionaba una respuesta hasta que descendía a él la revelación. Por consiguiente, para ellos, la especulación racional no debía ser considerada una forma correcta de conocimiento, pues no hay argumentos favorables a ella ni en el Corán ni en la *sunna*. Con respecto al Profeta, se dice en el Corán: *No habla por propio impulso. / No es sino una revelación que se ha hecho* (53: 3-4). En efecto, para ellos, el Profeta prohibió el debate, adoptado por los partidarios de la especulación

⁷⁵ Maḥmūd Sobḥī, *al-Imām al-muṣṭahid Yaḥya bin Ḥamza*, pp. 34-35.

⁷⁶ Este nombre aparece mencionado en varias fuentes y parece que era un narrador de los dichos del Profeta; véase por ejemplo: Al-Ḍahabī, *Šams Al-Dīn, Siyar a‘lām al-Nubalā’*, ed. Šu‘ayb al-Arnā‘ūt, Beirut: Al-Risāla, 2001, 24 vols, v. 13, pp. 195-196; Maḥmūd Sobḥī, *al-Imām al-muṣṭahid Yaḥya bin Ḥamza*, p. 34; Ansari, Madelung y Schmidtke, “Yūsuf al-Baṣīr’s Refutation (Naqd) of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī’s”, p. 38: 16.

racional, y dijo: “Sólo los que se niegan a creer discuten los signos de Allāh”. El Profeta dijo: “La mala discusión en el Corán es una incredulidad”, no una, sino tres veces. Esto fue narrado también por ‘Amr b. Šu‘ayb, y a éste por su padre, y a este último por su respectivo padre, es decir, su abuelo: el Profeta salió de su casa, y la gente estaba discutiendo; entonces, su cara se volvió como empapada de sangre y les dijo: “Oh gente: no discutáis malamente en el Corán, pues naciones anteriores fueron destruidas por ello”. De este modo, prohibió la discusión, que se considera una forma de especulación e investigación racional. El método correcto de conocimiento es, por lo tanto, la imitación a los ulemas⁷⁷.

B. Argumentos racionales

- Si la especulación racional fuese un método válido para conseguir el conocimiento, deberíamos suponer que todo el mundo lo tenga, y que se comparta en común con facilidad, tal como en el caso de los criterios y normas de la medida, el peso y los números. Sin embargo, esto no es así, puesto que la especulación racional es un proceso de razonamiento singular, y varía de persona a persona; por lo tanto, los resultados vienen a ser distintos. Si los resultados son siempre distintos para cada caso, no puede ser este un método universal y adecuado para obtener el conocimiento⁷⁸.
- Nos encontramos con gran cantidad de personas, creyentes en distintas doctrinas, que sostienen todos ellos la autenticidad de su propia doctrina, a través de la especulación racional. Sin embargo, puede que más adelante en el tiempo descubran, también por medio de la especulación racional, que la doctrina en la que creían estaba equivocada. Entonces, si la especulación racional nos puede llevar a una convicción, y tiempo después, a otra, ¿cómo podemos confiar en su validez como medio de obtención del conocimiento?⁷⁹ En otras fuentes, hay algo similar a esto: Si la especulación racional fuera un método válido, ésta sería obligatoria, a condición de que el resultado de su uso fuese siempre invariable, tal y como lo son la Escritura y la *sunna*. En ese caso, el erudito debería aceptarla sin ninguna huella de duda⁸⁰.

3.4. Cuarta cuestión: El conocimiento revelado (*al-naql*) versus el conocimiento demostrativo (*al-naẓar*)

Si bien la especulación racional es un enfoque importante en la interpretación del texto sagrado para los suníes, su uso tiene límites y condiciones. Una de ellas es que no debería contradecir el texto sagrado (el Corán) ni la *sunna*, es decir, no puede contradecir el conocimiento revelado (*al-naql*). En el caso de que existiese contradicción, se debe tomar siempre como referencia el texto revelado.

⁷⁷ Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, ed. Maqdisi, v. 4/2, pp. 356-357.

⁷⁸ Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, ed. Maqdisi, v. 4/2, p. 359.

⁷⁹ Maḥmud Sobḥī, *al-Imām al-muʿtāhid Yahya bin Ḥamza*, p. 39.

⁸⁰ Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, ed. Maqdisi, v. 4/2, p. 359.

Para los suníes, el Corán y la *sunna* ocupan un lugar superior al conocimiento racional que se genera con el uso de la especulación racional y la inferencia. Los mu‘tazilíes mantienen, sin embargo, una opinión diferente. Los mu‘tazilíes creen que el texto coránico no puede sustituir a la especulación racional y la inferencia. Para ellos, el Corán no basta para conseguir el conocimiento y, muy especialmente, el conocimiento de Dios. La Escritura es suficiente para llegar al conocimiento de otros aspectos parciales dentro de la religión como, por ejemplo, la liturgia (rezos, ayuno, etc.), como señala al-Qāḍī ‘Abd al-Ŷabbār. Los creyentes llegarán al conocimiento de la existencia del Creador por medio de la especulación racional y la inferencia, y solo emplearán el texto coránico sin uso de la razón para conocer cómo se realiza la adoración⁸¹. Consideran, por lo tanto, que tanto el conocimiento de la existencia de Dios como de sus mandamientos, se conseguirá sólo a través de la razón⁸².

Esta opinión fue rechazada categóricamente por los suníes de los aš‘aríes, ya que los argumentos lógicos contribuyen a fomentar dudas en todos aquellos que no son expertos religiosos. Al-Gazālī señala que se debe creer todo lo que fue revelado por el Corán y la *sunna*, sin necesidad de buscar las razones y las pruebas⁸³. De este modo, la creencia de lo que ha sido revelado en estas fuentes sagradas aumenta la fe del creyente, según la opinión de al-Gazālī, aunque se ignoren las razones y los motivos; mientras que, según la opinión de los mu‘tazilíes, la fe no es completa si no es una fe razonada, y eso se consigue solamente a través de la especulación racional⁸⁴.

Según los oponentes de los mu‘tazilíes, al hacer estos un uso excesivo de la razón, han dejado de lado algunos dichos del Profeta y el consenso de la comunidad. En época moderna, diversos críticos occidentales, como Stainer, se han referido a ellos como “librepensadores en el islam”⁸⁵. Otros estudiosos del tema como Adam Mez los han descrito como defensores de la libertad intelectual y la modernidad. Goldziher los halaga y los describe como buscadores del conocimiento religioso a través del conocimiento demostrativo, elemento valioso que hasta entonces no había sido considerado dentro del islam⁸⁶.

Wāṣil Ibn ‘Aṭā, por ejemplo, afirma -según sus oponentes- que los hadices contienen el acuerdo de todos los musulmanes (*tawātur*⁸⁷), siempre y cuando sean

⁸¹ ‘Abd al-Ŷabbār al-Hamaḍānī, Al-Qāḍī Abū Al-Ḥasan, *Mutaṣābih al-Qur’ān*, eds. Aḥmad Al-Sāyeh y Tawfīq ‘Alī Wahba, Cairo: Maktabat al-ṭaqāfa al-dīniyya, 2ª ed., 2014, 2 vols, v. 2, p. 629.

⁸² ‘Abd al-Ŷabbār al-Hamaḍānī, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, ed. ‘Abd al-Karīm ‘Uṭmān, p. 88; Al-Balḥī, ‘Abd al-Ŷabbār al-Hamaḍānī y al-Ŷišūmī, *Kitāb faḍl al-‘i‘tizāl*, p. 139, y Kraemer, “The Islamic context of medieval Jewish philosophy”, pp. 38-68, p. 58.

⁸³ Al-Gazālī, Abū Ḥamid, *Fayṣal al-tafriqa bayna l-islām wa-l-zandaqa*, Cairo: Ṭab‘at Miṣr, 1961, p. 204.

⁸⁴ ‘Abd al-Ŷabbār al-Hamaḍānī, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, ed. ‘Abd al-Karīm ‘Uṭmān, p. 88.

⁸⁵ Véase Ŷār Allāh, Zuhdī, *al-Mu‘tazila*, Cairo, 1947, p. 263.

⁸⁶ Véase Goldziher, Ignaz, *al-‘Aqida fi-l-Šarī‘a wal-islām*, trads. ‘Alī Hassan ‘Abd Al-Qādir wa-āḥarīn, Egipto: Dār al-kutub al-ḥadīṭa, 2ª ed., 2009, pp. 290-291, y Bal-ba’, ‘Abd Al-Ḥakīm, *‘Adab al-mu‘tazila ilā nihāyat al-qarn al-rābi‘ al-ḥiyrī*, Cairo, 1969, p. 172.

⁸⁷ Parece que el término “*tawātur*” no fuera conocido en la época de Wāṣil bin ‘Aṭā’ porque si hubiera sido conocido, lo hubiera utilizado, y por eso, él había usado otros términos que son sinónimos como por ejemplo “*ḥabar muṣṭama‘ ‘aliyhi; ḥabar fihi tawāṭu‘ wa-tarāsul*”; véase al-Šawīṣī, Wāṣil b. ‘Aṭā’ wa-‘arā‘uh al-kalāmiyya, p. 264: nota 5. Para tener más información sobre el término *tawātur* véase Coulson, *A history of Islamic law*, p. 64; Juynboll, G.H.A. (2012), “*Ḳhabar al-Wāḥid*”, en *Encyclopaedia of Islam*, eds. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel y W.P. Heinrichs, 2ª ed., disponible en <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_4112> [Último acceso el 20 de junio del 2017], y Brunschvig “l’argumentation d’un théologien musulman”, p. 229.

transmitidos por narradores de confianza y no se trate de hadices “débiles” (*al-ḥadīṭ al-ḍa‘īf*⁸⁸)⁸⁹. Para Ibrāhīm al-Nazzām, también es probable la falsedad de algunos de los Dichos Proféticos y, en su opinión, el argumento racional es indispensable. Abū al-Hudayl al-‘Allaf ha puesto varias condiciones para la aceptación de los Dichos Proféticos. Entre ellas, destaca el que uno de los narradores deba ser “del Paraíso”, es decir, uno de los diez compañeros del Profeta a los que les ha prometido el Paraíso; otra condición es que sean veinte narradores. Abū Ḥussayn al-Ḥayyāt (s. X. d. C) rechazó el argumento de *al-ḥadīṭ al-ḍa‘īf*, pero Abū ‘Alī al-‘Yubbā‘ī, tal y como ha sido transmitido por al-Māziri (m. 1141, d. C), solo lo acepta bajo ciertas condiciones, una de cuales es que sean al menos cuatro los narradores justos⁹⁰.

Algunos miembros de los mu‘tazilíes -según sus oponentes-, llegaron a dudar de la credibilidad de algunos de los compañeros del Profeta, a pesar de ser estos los mejores de la nación islámica después del Profeta, según la creencia de los suníes. En efecto, ‘Amr Ibn ‘Ubayd (m. 761 d. C) había puesto en duda la sinceridad del testimonio de algunos de los compañeros como, por ejemplo, ‘Uṭmān Ibn ‘Affān, Ṭalḥa Ibn ‘Ubayd Allāh, al-Zubayr Ibn Al-‘Awām (m. 656 d. C), y ‘Alī Ibn Abī Ṭālib (m. 661, d. C), primo y yerno del Profeta. Wāsil Ibn ‘Aṭā’ tampoco aceptó el testimonio de ‘Ā’iṣa, la esposa del Profeta, ni de ‘Alī Ibn Abī Ṭālib ni de Ṭalḥa Ibn ‘Ubayd Allāh, y no confiaba en lo que ellos contaban en relación con los dichos del Profeta⁹¹. Cuando los sabios quisieron opinar posteriormente sobre la importancia de los Califas Ortodoxos, hallamos que a Abū ‘Alī al-‘Yubbā‘ī no le parecía bien ninguno de ellos⁹². Luego, cuando ‘Alī dio su opinión, Ibrāhīm al-Nazzām dijo sobre él: “¿Quién es éste para dar su opinión?”⁹³. Al-Nazzām opinaba asimismo que Abū Hurayra (m. 681 d. C)⁹⁴ era el más mentiroso de todos en lo que respecta a la narración de los hechos del Profeta⁹⁵; y que ‘Umar Ibn Al-Ḥaṭṭāb (m. 644 d. C)⁹⁶, ‘Uṭmān, ‘Alī y ‘Ā’iṣa le acusaban también de mentir en su narración sobre los dichos del Profeta⁹⁷. A esto hay que añadir que hay mu‘tazilíes que no consideran

⁸⁸ Para *al-ḥadīṭ al-ḍa‘īf* véase Coulson, *A history of Islamic law*, p. 145; Juynboll, G.H.A., (2012) “Thika”, en *Encyclopaedia of Islam*, eds. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel y W.P. Heinrichs, 2ª ed., disponible en <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7530> [Último acceso el 13 de mayo del 2017], y Brunschwi, “L’argumentation d’un théologien musulman”, pp. 230-232.

⁸⁹ Al-Šawīṣī, *Wāṣil b. ‘Aṭā’ wa-‘ārā’uh al-kalāmiyya*, p. 264: 9-12; Abū l-Hilāl Al-‘Askarī, *al-‘Awā’il*, p. 196.

⁹⁰ Al-‘Asqalānī, Ibn Ḥaṣṣar, *Fath al-bārī, šarḥ ṣaḥīḥ Al-Buḥārī*, Muḥib al-Dīn Al-Ḥaṭṭīb, Beirut: Dār al-Ma‘rifā, 1379 d. H, v. 16, p. 360; Al-Bagdādī, ‘Abd al-Qāhir, *al-farq bayna al-firaq*, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, Cairo: Maṭba‘at al-Madani, p. 180.

⁹¹ Al-Dahabī, Šams Al-Dīn, *Mīzān al-‘i‘tidāl*, ed. ‘Alī Muḥammad al-Bayāwī, Beirut: Dār al-Ma‘rifā, 1ª ed., 1963, 4 vols, v. 4, p. 329, y Al-Bagdādī, Al-Ḥaṭṭīb, *Tārīḥ Bagdād*, Cairo: Maṭba‘at al-Sa‘āda, 1ª ed., 1931, 14 vols, v. 12, pp. 176-177.

⁹² Al-Aš‘arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn* ed. Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, v. 1, p. 147.

⁹³ Al-Bagdādī, *al-farq bayna al-firaq*, pp. 148 y 319.

⁹⁴ Fue compañero del Profeta y uno de los narradores de hadices más citado por los suníes. Abū Hurayra pasó tres años en compañía del Profeta con quien participó de expediciones y viajes. Véase Al-‘Asqalānī, Ibn Ḥaṣṣar, *al-‘Iṣāba fī tamyiz al-ṣaḥāba*, eds. ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawḥūd y ‘Alī Muḥammad ‘Awaḍ, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1ª ed., 1995, 8 vols, v. 7, p. 436.

⁹⁵ Al-Bagdādī, *al-farq bayna l-firaq*, p. 147.

⁹⁶ ‘Umar fue el segundo de los llamados «califas ortodoxos», la primera serie de gobernantes que tuvo el imperio islámico a la muerte del Profeta y antes del establecimiento del Califato Omeya. Véase Ahmed, Nazeer, *Islam in Global History: From the Death of Prophet Muhammad to the First World War*, American Institute of Islamic History and Culture, 2001, p. 34.

⁹⁷ Ibn Qutayba, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh Ibn Muslim, *Ta‘awīl muḥtalif al-ḥadīṭ*, ed. Muḥammad Zahrī al-Naḥār, Beirut: Dār al-‘Yīl, 1972, p. 22.

que Mu‘āwīya Ibn Abī Sufyān⁹⁸ (m. 680, d. C) sea un verdadero califa⁹⁹ e incluso sería atacado por Al-Qāḍī ‘Abd al-Ŷabbār en sus obras¹⁰⁰.

4. Conclusiones

Del estudio e investigación de este tema podemos concluir lo siguiente:

La introducción de la epistemología griega en el pensamiento islámico es la razón principal del surgimiento de un conflicto religioso entre dos tendencias distintas dentro del islam medieval: los partidarios de la especulación o la analogía racional (los mutakallimíes) y los partidarios de la “imitación” (*ahl al-taqlīd*). La clasificación de las fuentes de conocimiento desde una perspectiva racionalista sólo la adoptaron los primeros ya que los segundos rechazaron el uso de la filosofía griega en cuestiones teológicas del islam.

Los teólogos musulmanes medievales, pueden quedar englobadas en dos grandes grupos: aquellos que consideraban que sólo había tres fuentes de conocimiento válidas para la interpretación del texto sagrado consistentes en: 1) percepción sensorial; 2) conocimiento intuitivo; y 3) conocimiento transmitido y revelado (es decir, el Corán y la *sunna*); y un segundo grupo de teólogos que añadían una cuarta forma de conocimiento: el conocimiento demostrativo, basado en la especulación (*nazar*) y la analogía racional (*qiyās*). Esta cuarta forma de conocimiento y su uso para la comprensión del texto sagrado, se convirtió en objeto de controversia y, a la vez, en el estímulo para el desarrollo de un pensamiento de carácter racionalista.

⁹⁸ También conocido como Mu‘āwīya y que inaugura la dinastía Omeya, fue uno de los protagonistas de la batalla de Şiffin (julio de 657 d. C) junto con ‘Alī Ibn Abī Ṭālib. Gobernador de Siria desde tiempos del califa ‘Umar Ibn Al-Ḥaṭṭāb, se hizo con el poder en el 661 d. C dando lugar a un Estado árabe-sirio. Debido a su oposición al califa ‘Alī, ha sido odiado y rechazado por los seguidores de este, los chiíes. Véase Ibn ‘Asākir, Al-Ḥāfiz, *Tārīḥ Dimaşq*, ed. ‘Amr b. Garāma al-‘Amrawī, Dār al-Fikr, 1995, 80 vols, v. 59, p. 67.

⁹⁹ Al-As‘arī, *Maqālāt al-islāmīyyīn*, ed. Muḥyī al-Dīn ‘Abd al- Ḥamīd, v. 2, p. 145.

¹⁰⁰ Al-Balḥī, Al-Qāḍī ‘Abd al- Ŷabbār al-Hamaḍānī y al-Ŷišumī, *Kitāb faḍl al-‘i‘tizāl*, p. 143.

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN

ء	’	ط	ﺕ
ﺏ	B	ظ	ﺯ
ﺗ	T	ﺓ	ﺝ
ﺕ	t	ﺓ	’
ﻱ	ÿ	ﺓ	G
ﻩ	ḥ	ﺓ	F
ﺓ	ḥ	ﺓ	Q
ﺓ	ḍ	ﺓ	K
ﺓ	ḍ	ﺓ	L
ﺓ	r	ﺓ	M
ﺓ	z	ﺓ	N
ﺓ	s	ﺓ	H
ﺓ	š	ﺓ	W
ﺓ	ş	ﺓ	İ
ﺓ	đ	ﺓ	A

- Vocales breves: *a, i, u*.
- Vocales largas: *ā, ī, ū*.
- *hamza* inicial no se transcribe
- diptongos: *aw, ay*.