

## RAZON Y REVELACION EN EL ISLAM

Roberto Marín Guzmán.

**Resumen:** El presente ensayo analiza los conceptos de razón y revelación en el Islam, así como las más importantes controversias de parte de las distintas escuelas teológicas y las sectas islámicas. Con el propósito de lograr un acercamiento a Dios por medio de la práctica mística, el sufismo centró su actividad en torno al conocimiento de Dios por el corazón (*ma'rifa qalbiya*) y destacó la importancia de la revelación sobre la razón. Las prácticas místicas de los sufis entraron en contradicción y recibieron la oposición de los 'ulama', juristas apegados al texto coránico y enemigos de cualquier experiencia u opinión que pudiera ser considerada *bid'a* (innovación). También se estudian en este trabajo las distintas visiones filosóficas de los más destacados filósofos musulmanes (*al-Kindi*, *al-Farabi*, *Ibn Sina (Avicena)*, *al-Ghazali* y *Averroes*) y sus planteamientos con el propósito de conciliar razón con revelación. Asimismo, se presenta también la posición de algunos filósofos que dieron más importancia a la razón sobre la revelación. Tal fue el caso del persa *Razi (Rhazes)*.

### I. INTRODUCCION

En este ensayo pretendemos mostrar con brevedad las principales discusiones con relación a la razón y a la revelación en el Islam. No es nuestra intención entrar en detalles sobre cada una de las escuelas teológicas y los filósofos —aunque en este trabajo presentamos sus más importantes aportes e ideas— sino dar una visión de conjunto sobre el tema, con el propósito de aproximarnos a la comprensión de estos asuntos.

Como religión revelada, el Islam da enorme importancia a la idea de la revelación. Los teólogos musulmanes ('ulama') fueron los grandes defen-

sores del significado y prioridad de la revelación sobre la razón, mientras algunos filósofos dieron mayor importancia a la segunda sobre la primera. Algunos otros pensadores trataron de conciliar estos dos campos. Entre ellos sobresalieron *al-Kindi* (m. 873) *al-Farabi* (m. 950) *Ibn Sina (Avicena)* (m. 1037) y *al-Ghazali* (m. 1111). A continuación se presentan algunas de las controversias entre razón y revelación, las más significativas escuelas teológicas, así como el *sufismo*, considerado un camino alternativo para llegar al conocimiento de Dios (1).

### II. LAS CONTROVERSIAS ENTRE RAZON Y REVELACION. LAS SECTAS Y LAS ESCUELAS TEOLÓGICAS.

Este es uno de los temas de mayor interés en los estudios del Islam, pues involucra dos extensos aspectos de la cultura musulmana: la religión y la filosofía. La naturaleza del conflicto entre razón y revelación es de tal complejidad que amerita aclarar primero que este tema no debe ser tratado por aquellos que sólo lo ven como manifestación de una de las tres grandes religiones monoteístas: sólo desde el punto de vista cristiano, o sólo desde el judío o el islámico. La solución a este problema es en extremo difícil sobre todo si los dogmas de fe de una religión impiden al hombre preguntarse por el Ser Supremo. Si lo hace, puede ser considerado impío o infiel.

Aristóteles manifestó que Dios era la Mejor Causa, con lo cual intentaba dar una explicación racional de Dios (2). Los pueblos semitas, por el contrario, encontraron a Dios en la revelación (3). Por esta razón, en algunas oportunidades, la filosofía fue incompatible con los estudios teológicos. En el Cristianismo, por ejemplo, tenemos el

caso de Tertuliano (siglo III d.C.), el brillante fundamentalista que aseveró que las herejías eran instigadas por la filosofía (4). Este mismo argumento fue repetido, casi textualmente, por Ibn Taymiyya (m1328) refiriéndose al caso del Islam. Desde entonces se originó en el Islam una acalorada discusión entre "razón" y "revelación", disputa que caracterizó también a muchos de los debates teológicos del Cristianismo, a pesar de que se logró silenciar a gran número de ellos (5).

Según algunos autores, la idea de la revelación en el Cristianismo difiere de la islámica en el hecho claro de que la segunda recoge la revelación en un libro (El Corán) y la cristiana la centra en torno a una persona (6). Los musulmanes argumentan que mientras los cristianos siguen y veneran a una persona (Jesús), el Islam fue formado por la revelación que está contenida en el Corán. Muhammad, el Enviado de Dios (*Muhammad Rasul Allah*), a quien se tiene gran veneración y respeto, no es considerado más que un profeta, encargado por Dios de la misión de transmitir su palabra a otros hombres. Los musulmanes creen que la diferencia con el Cristianismo estriba básicamente en que el principal precepto es la obediencia a la ley, antes que la lealtad y el amor hacia una persona. Por esta razón, el Corán es considerado como la Palabra Eterna de Dios, que contiene la revelación final al hombre. Los *ahadith* (singular *hadith*: dichos) del Profeta, recopilados por sus discípulos, fueron considerados argumentos tan importantes como los del Corán (7). En muchas oportunidades sirvieron para complementar algunos aspectos no expresados en el Libro Sagrado. Todo esto tuvo mayor impacto cuando empezaron las especulaciones filosóficas en torno a la revelación.

Los debates acerca de la Predestinación y del Libre Albedrío inauguraron el racionalismo en el Islam. Los dos bandos que esgrimieron finísimos argumentos fueron la *Qadariya*, que planteaba el Libre Albedrío, y la *Jabariya*, que defendía la Predestinación (8).

El Islam en sus primeros años se caracterizó por su estrecha relación entre Estado y Religión. Muhammad fue el fundador del primer Estado islámico, lo que nos permite afirmar que fue también el primer Estado árabe (9). A la muerte del Profeta, quien no nombró a ningún sucesor, la comunidad eligió a Abu Bakr como el primer califa (*Khalifa*) (10). Con los califas posteriores se dieron una serie de divisiones en el Islam, que tuvieron

por causa fundamentalmente razones políticas. Así por ejemplo, el surgimiento del *Shi'ismo* se debió a las aspiraciones políticas de 'Ali y sus seguidores (11). El sectarismo, que dividió en varias ramas al Islam, tuvo principalmente causas políticas. Los *Kharijitas*, por ejemplo, dieron gran importancia a la comunidad. Aseguraron que si un musulmán pecaba gravemente quedaba excluido de la *umma* (comunidad) islámica. El momento histórico en que esta secta tuvo mayor desarrollo fue el de los primeros años de la dinastía Omeya (661-750). Los *kharijitas* argumentaron que los Omeyas habían pecado gravemente, lo que de hecho les excluía de la comunidad islámica y del poder político. Los musulmanes, según esta secta, tenían el derecho de derrocar a los Omeyas, quienes eran considerados infieles y usurpadores. Las discusiones teológicas de ese momento se centraron principalmente a responder al planteamiento de si las obras afectaban la fe. Si se llegaba al extremo del pensamiento *Kharijita*, todos los pecadores, inclusive los gobernantes Omeyas, quedaban automáticamente excluidos de la comunidad (12). Al mismo tiempo hubo escuelas que se opusieron a los argumentos *Kharijitas*. Entre ellas estuvo la de los *Murji'itas*, que podemos catalogar como "moderados". Los *Murji'itas* pensaron que el juicio correspondía sólo a Dios y que a ningún hombre competía el excluir de la comunidad islámica a los pecadores. Aseguraban que era privilegio exclusivo de Dios determinar y juzgar quiénes eran "la gente del Paraíso" y quiénes "la gente del Infierno" (13). En el nivel político, los partidarios de esta secta pedían a todos los musulmanes el respeto a los gobernantes, con lo cual reconocían indirectamente —o quizá directamente— al gobierno Omeya.

Los teólogos cristianos plantearon la diferencia entre la revelación general y la especial. La revelación general es aquella por la cual se cree en el orden de la naturaleza y en el proceso total de la historia. La revelación especial es la que nos permite creer en la historia de la gente escogida y en su descendencia espiritual. En el Islam, las alusiones a una revelación general y a otra especial están ampliamente justificadas por el Corán. La revelación general se manifiesta por sus referencias al absoluto orden de la naturaleza y al proceso total de la historia, cuando expresa la grandeza de Dios y su Creación. La revelación especial también encuentra su desarrollo en el Corán, cuando se habla de los profetas (Noé, Abraham, Ismael,

Isaac, Jacob, etc.) y en especial de Muhammad, el Sello de los Profetas (14). Los dos caminos de la revelación, tanto de la revelación general (el poder de Dios visto en la Creación) como el de la revelación especial (la voluntad de Dios transmitida a sus mensajeros), abrieron el sendero a la discusión de las verdades religiosas, aún antes de la controversia teológica. Por mucho tiempo el Corán silenció cualquier intento de racionalización o discusión de los asuntos relacionados con Dios y la fe; pues el Corán, digno de crédito, aportaba la solución a cualquier problema (15).

Las controversias entre *mu'tazilitas* (seguidores de la escuela *Mu'tazila*, libre pensadora y racionalista del Islam, impulsora de la idea de la "creación" del Corán) y *sunnitas* dieron origen al interés de los eruditos por trazar los lineamientos generales que motivaron el conflicto entre revelación y razón. Parece ser que los *mu'tazilitas* fueron los primeros en introducir la especulación filosófica a la teología islámica (16). Los musulmanes fueron capaces de profundizar en sus argumentos, tanto por su propio desarrollo intelectual, como por los antecedentes cristianos y la influencia de la filosofía griega.

La escuela *Mu'tazila* fue básicamente racional. Sostuvo que el Corán había sido creado por *Allah*. Aun cuando era el Libro de Dios, no era coeterno con El. Los *mu'tazilitas* hablaron de la Unidad (*Tawhid*) de Dios, de donde les vino el título de "los de la unidad". También rechazaron la idea de la predestinación. En su opinión, Dios no podía castigar al hombre si éste no había tenido la posibilidad de elegir. Si lo hiciera, *Allah* no sería justo. De esta idea de la justicia divina les vino el nombre de "los de la justicia" (17). Como ya hemos señalado, los *mu'tazilitas* fueron los libre-pensadores del Islam (18); sin embargo, cuando al-Ma'mun (813-833) llegó al califato, fue fundada una institución conocida con el nombre de *Mihna*, que actuó en forma semejante a la Inquisición en Occidente (19). La *Mihna* castigó físicamente a Ahmad Ibn Hanbal (fundador de la escuela *hanbalita* de la ley, m.855) y lo encarceló largo tiempo, pues pensaba en forma contraria a la *Mu'tazila*. Por esta época se pensaba que la filosofía inclinaba la mente humana hacia el ateísmo. De tal manera que, conforme se desarrollaban las diferentes escuelas filosóficas dedicadas a la aclaración de los dogmas infalibles, se generaba gran intolerancia.

La discusión acerca de la naturaleza de Dios colocó a los polemizadores en dos posiciones

antagónicas. La revelación, tal como fue presentada en el Corán, daba a Dios un gran número de atributos, además de las cualidades metafísicas de omnisciencia y omnipotencia, y las virtudes morales de justicia y compasión (20). Se habla de los ojos, de las manos y de la cara de Dios. El pensador *shi'ita* Hisham Ibn al-Hakam (m.816) es famoso por haber asegurado que Dios tiene un cuerpo definido, ancho, alto, radiante de luz, y está en un lugar más allá de todo lugar. Además tiene paladar, olfato y tacto. Los *mu'tazilitas* afirmaron, contra estas ideas, que todo lo relacionado con los atributos de Dios eran símbolos que tenían un alto significado. Por otra parte, el teólogo al-Ash'ari (m.935) formado en la *Mu'tazila*, de la que poco después se separó, sostuvo, con relación a los atributos de Dios, que éstos debían tomarse y aceptarse tal como están expresados en el Corán, sin preguntarse ni decir cómo. Al-Ash'ari aseveró que era posible ver a Dios, visión que en nada le afectaba, pues no le hacía contingente, ya que la visión está en quien realiza la acción y no en el objeto visto. Sostuvo que una persona puede ver a los ojos de un ciego y éste no recibe ningún efecto de las miradas. También se puede mirar a un muerto y éste no percibe ningún influjo de parte de quien le mira. De tal manera, asevera, es posible ver a Dios y el hecho de que un hombre lo vea no le hace contingente, pues el efecto de la vista está en la persona que realiza la acción y no en la persona u objeto observado (21). Contrario a esto, la *Mu'tazila* afirmó que era imposible ver a Dios, ya que El no es ni cuerpo, ni objeto, ni volumen, ni forma, ni sangre, ni persona. No puede ser descrito con ninguna de las categorías propias de las criaturas porque Dios es infinito.

La discusión teológica con relación al Corán fue en extremo valiosa y diversa. Según A.J. Arberry, la *Mu'tazila* sufrió una derrota en esta controversia, pues los *sunnitas* lograron demostrar que el Corán había sido revelado y no creado (22). Si el Corán hubiera sido creado, a Dios le hubiera bastado decir "Sea" y el Corán hubiera sido, de acuerdo con el Corán XXXVI, 82 que dice: "Su orden, cuando quiere algo, dice solamente: "Sea", y es". Pero si los musulmanes aceptan que el Corán es su palabra, es imposible que lo hubiera creado, pues hubiera necesitado un primer "sea" para hablar. A su vez, ese primer "sea" hubiera necesitado de una segunda palabra y ésta de una tercera y así sucesivamente hasta el infinito, lo cual es falso.

Con este argumento se demostró, contra las ideas de la *Mu'tazila*, que el Corán no fue creado sino revelado.

El *ismailismo* (nombre derivado de Isma'il, el séptimo *imam* de la *Shi'a*, muerto u ocultado en el año 762) fue también importante en la controversia entre razón y revelación. El *Isma'ilismo* combinó la política con la teología y compartió, con el resto de la *Shi'a*, sus pretensiones de acabar con los usurpadores del trono musulmán y establecer a un descendiente de 'Ali (el cuarto califa (656-661), con quien acaba el período de los *Rashidun* —los rectamente guiados—) (23). Los *isma'ilitas* afirmaron que 'Ali conocía el significado esotérico del Corán, pues Muhammad se lo había enseñado. Por tal razón los seguidores de esta secta sostenían que el primo y yerno del Profeta era la puerta de la religión. Cualquiera que entrara por esa puerta era un creyente y cualquiera que saliera de ella era un infiel. En este sentido fue que los *shi'itas* desarrollaron con gran profundidad las ideas de la profetología y de la imamología, pues suponen que la "ciencia divina" solo puede comunicarla un profeta. Para los *shi'itas*, así como para todos los musulmanes, la existencia de los profetas ha sido necesaria a lo largo de la historia, ya que el hombre siempre se ha inclinado hacia el egoísmo (*Istaghana*) y hacia la autosuficiencia (*Istakbara*), por lo que Dios ha enviado a los profetas a guiar a la humanidad por el camino verdadero. Adán, el primer hombre, fue también el primer profeta, que tuvo como misión guiar por el camino verdadero a sus descendientes.

La filosofía profética, según el *shi'ismo*, ante la imposibilidad de ver a Dios en este o en el otro mundo-argumento contrario al *ash'arismo*— desarrolló la ciencia del corazón, del conocimiento por el corazón (*ma'rifa qalbiya*). La necesidad de la profecía significa la necesidad de hombres inspirados que guíen a la humanidad. Tal es también el sentido del *imam*, cuya misión es semejante y a veces complementaria a la de los profetas. Para los *shi'itas* el *hujjat* (la prueba, la garantía de Dios entre los hombres) debe ser constante, aun cuando su presencia sea invisible e ignorada del común de los mortales. Ese término se aplicó en un principio al Profeta, aunque luego pasó a designar a los *imames*. Para los *shi'itas*, la profetología, que es una realidad eterna, presenta dos matices muy claros: uno exterior o exotérico y otro interior o esotérico; de manera que la profetología tuvo su manifestación exotérica en la tierra en la persona

del profeta Muhammad y tuvo también en la tierra su manifestación esotérica en la persona más allegada al Profeta: su primo y yerno, 'Ali Ibn Abi Talib, quien fue para los *shi'itas* el primer *imam*. Los *shi'itas* suponen que entre el Profeta y el *imam* hay más que un parentesco terrenal, basado en su común preexistencia. Para probar lo anterior citaban un *hadith* (dicho del Profeta) en el que, en su opinión, Muhammad había manifestado que mientras 'Ali había sido enviado secretamente con cada profeta, con él había sido enviado abiertamente.

Según los pensadores *shi'itas*, existe una profecía absoluta (*Nubuwwa mutlaqa*) y una profecía restringida o particular (*muqayyada*). La profecía absoluta es la que comprende la realidad muhammadiana absoluta, preeterna y poseterna.

La profecía particular está constituida por las realidades parciales de la profecía absoluta; es decir, los profetas cuyo ciclo selló Muhammad. Así como la profecía respectiva de cada uno de los profetas es una realidad parcial de la profecía absoluta, así también la *walayah* de todos los guiados y enviados por Dios es sólo una parte de la *walayah* absoluta que selló el primer *imam*, como el último *imam*, el XII, el *Mahdi*, selló la *walayah muhammadiana*. Para los *shi'itas*, el fin del ciclo de la profecía significa el inicio del ciclo de la *walayah*, de la iniciación espiritual. Los *shi'itas* plantearon toda una clasificación de los profetas basada en la gnoseología profética que enseñaron los *imames*. Por otra parte, también establecieron un orden de prioridad entre *wali* (santo, elegido), *nabi* (profeta) y *rasul* (enviado que no entienden de la misma manera los *shi'itas* duodecimanos y los *isma'ilitas*).

La idea última y suprema del *Isma'ilismo*, como de otras ramas de la secta *shi'ita* era el triunfo del Islam como la única religión del mundo y la unión de la humanidad en un solo grupo. Este grupo estaría bajo la guía de un pastor, el *imam*, de la casa del Profeta (*min ahl Muhammad*), a quien se considera el único capaz de guiar a todos los hombres hacia la vida pacífica.

Tomando como punto de partida la filosofía neoplatónica de la emanación, los *isma'ilitas*, que también son llamados *ta'limis* "devotos de la enseñanza", debido a su insistencia en la necesidad de un *imam* para la instrucción, postularon la idea de la secuencia de los "oradores" ("predicadores"), manifestaciones periódicas del intelecto universal. El primero de estos "oradores" fue Adán, seguido luego por Noé, Abraham, Moisés, Jesús,

Muhammad y por último el sétimo *imam*. Durante su vida, el "orador" (*natiq* o *imam* profético) es asistido por su "base" (ayudante *asas*) quien interpreta el significado esotérico del mensaje del "orador". Así, Aaron asistió a Moisés y 'Ali a Muhammad. El sétimo *natiq* será seguido por el *Mahdi*, quien representa una más alta manifestación del intelecto universal (24).

Entre los *isma'ilitas* más destacados está el persa Nasir-i-Khusrav (m. 1088), quien trató asuntos relacionados con la creación. Afirmó que todo el mundo era un gigantesco símbolo. En su opinión, los principios esotéricos de interpretación, que pretenden lograr una verdadera significación, se pueden aplicar no sólo a la exégesis coránica, sino también a la naturaleza, para lo cual se hace necesario conocer lo exotérico y lo esotérico de la religión. Aseguró que los grandes hechos del mundo son en realidad símbolos de los maravillosos misterios *isma'ilitas*. El sol ocupa en el macrocosmos (lo físico) el mismo lugar que el corazón en el microcosmos (el hombre). La luna es el cerebro, los cinco planetas son los cinco sentidos. Este famoso pensador *isma'ilita* sostuvo que cuando *Isa* (Jesús) dijo: "voy a mi Padre que está en el cielo" se debía entender que el alma particular regresaba al Alma Universal que estaba en el cielo. Asimismo, aseguró que los cristianos habían cometido el error de pensar que con esas palabras Jesús había querido decir que era hijo de Dios.

En el *Isma'ilismo* es importante observar el interés por resolver el conflicto entre razón y revelación. Con este propósito, los *isma'ilitas* afirmaron que en el mundo de la religión los hombres están divididos en dos clases: *Jinn* y humano. Los *jinn* son invisibles para el hombre común y son ángeles en potencia.

Los *Jinn* pueden alcanzar el estado de los ángeles si obedecen a Dios. Si le desobedecen, se convierten en demonios. Lo mismo ocurre a los hombres. Es oportuno aclarar que según las tradiciones islámicas, en cada persona hay un ángel y un demonio. La persona por sí misma es un *jinn*. El principio islámico de la *jihad* (Guerra Santa) tiene dos niveles claramente diferenciados para todo musulmán: 1) la Guerra Santa Mayor (*Al-Jihad al-Akbar*) consiste en la lucha que toda persona debe efectuar contra el demonio que lleva dentro, con lo cual se evita la inclinación al mal y se eliminan los sentimientos de *Istakbara* (autosuficiencia) e *Istaghana* (egoísmo). 2) La Guerra Santa

Menor (*Al-Jihad al-Asghar*) que se dirige contra los idólatras, los politeístas y los apóstatas, mas no contra los llamados *ahl al-Kitab* (la gente del Libro), judíos y cristianos.

### III. EL MISTICISMO

El misticismo islámico es conocido con el nombre de *sufismo*, palabra que según parece deriva de *suf* lana, y hace referencia a los místicos musulmanes que usaban un sayal de lana (25). El *sufismo* comprende, como la mayoría de los grupos místicos de otras religiones, dos etapas: la primera es la ascética, aquella en la que la persona renuncia a lo mundano, a la inclinación al mal, a la autosuficiencia (*istakbara*) y al egoísmo (*istaghana*), para buscar el camino hacia Dios. La segunda es la etapa mística, en la cual Dios da su ayuda y apoyo al *sufi* (místico). Sobre cada una de estas etapas volveremos más adelante.

El místico, sea judío, cristiano o musulmán, describe su experiencia espiritual como un viaje (26). La meta última en las tres religiones es la misma: la unión con la divinidad. Los *sufis* sostienen que Dios no puede ser sólo castigador y juez severo, sino que es un Dios de bondad y misericordia. Por ello se oponen a los '*ulama'*' (juristas, conedores de la religión y la *Shari'a* o Ley Revelada), los más radicales en esta idea del sometimiento total a Dios, y plantean un acercamiento a *Allah*, Ser de misericordia y compasión. Buscan en el Corán la justificación a sus ideas y las encuentran en un gran número de pasajes.

Por ejemplo:

"Cuando mis siervos te pregunten por mí, díles que soy omnipresente y exaudiré el ruego del deprecante cuando se dirija a mí. Que me escuchen y que crean en mí, a fin de que se iluminen" (II, 186).

También

"Hemos creado al hombre y sabemos lo que su alma le susurra; porque estamos más cerca de él que su arteria yugular" (L, 16).

"Tanto el Levante como el Poniente pertenecen a Dios, y doquiera os dirijáis, allí hallaréis el rostro de Dios; porque Dios es omnipresente, sapientísimo" (II, 115)

El *sufi* recorre un difícil sendero (*Tariqa*), que constituye su viaje, caracterizado por su soledad, por el recorrido de gran número de moradas y por experimentar varios estados. Como ya señalamos,

el primer paso es el del ascetismo. Este comprende la penitencia como medio purificadorio, la renuncia a los placeres mundanos y la mortificación. El *sufi* debe privarse de sus pertenencias y librarse en forma absoluta de todo deseo de ellas. En este sentido el Islam plantea la idea del *zakat*, traducido normalmente como limosna o impuesto religioso, al cual están obligados todos los musulmanes, aunque realmente quiere decir "purificación". Con la práctica sincera del *zakat* se aclara la noción de que el que da se purifica, y cuanto más da más se purifica. Este es el significado que tiene para el *sufi* el precepto del *zakat*, que generaliza con su renuncia total a los placeres y a las cosas terrenales (27).

Después del ascetismo surge la etapa de la contemplación y el quietismo. Los *sufis* sostienen que la pobreza voluntaria trae como resultado un acercamiento y una confianza (*tawakkul*) total hacia Dios. Con la confianza en Dios no puede haber temor, de acuerdo con el Corán:

"Por la misericordia de Dios eres compasivo con ellos; pero si hubieras sido insociable, e inexorable, ellos se habrían apartado de ti. Pues, indúltales e implora a Dios que les perdone y acepta sus consejos en tus empresas. Y, si tal decides, encomiéndate a Dios; porque Dios aprecia a quienes a El se encomiendan" (III, 159).

Las ideas de la gnosis (conocimiento que no puede ser aprendido ni enseñado, es la experiencia personal directa), así como las de la iluminación, entraron con facilidad al *sufismo*. Estas ideas tuvieron por mucho tiempo la oposición de los '*ulama*'. La noción básica de la iluminación consiste en afirmar que Dios y el mundo de los espíritus son esencialmente luz. La iluminación implica emanación. Así como los rayos de luz emanan del sol, los rayos espirituales emanan de la divinidad. De acuerdo con el Corán, Dios es la luz:

"Dios es la luz de los cielos y de la tierra. El ejemplo de su luz es como el de un nicho en el que hay una lámpara: la lámpara está en un fanal: el fanal es como una estrella brillante. Esa lámpara está alimentada por el aceite de un árbol bendito, del olivo, que no es oriental ni occidental, cuyo aceite alumbraba aunque no lo toque el fuego ¡Es luz sobre luz! Dios conduce hacia su luz a quien le place. Dios ejemplifica a los humanos; porque Dios es omnisapiente" (XXIV, 35).

Algunos partidarios de la filosofía de la iluminación sufrieron persecuciones y castigos por parte de la ortodoxia. Un ejemplo fue el famoso pensador Shihab ad-Din as-Suhrawardi (m.1191),

autor de la renombrada obra *Hikmat al-Ishraq (La Sabiduría de la Iluminación)*, libro en el cual aseguró que todo lo que vive, se mueve, o tiene un ser, no es más que luz. Por medio del uso de la luz pudo probar la existencia de Dios, lo cual fue considerado una herejía. Los '*ulama*' lograron que las autoridades musulmanas lo ejecutaran en el año 1191 en la ciudad de Alepo. Este es sólo un ejemplo de la oposición de los '*ulama*' y su lucha contra los *sufis*, partidarios de algunas de las ideas antes señaladas. Más adelante volveremos sobre casos concretos de *sufis* perseguidos y ejecutados como producto de la controversia entre razón y revelación.

El *sufismo* debe ser entendido tal como lo definió Du'l-Nun (siglo IX), también sentenciado por sus ideas *sufis*:

"La comunicación que Dios hace de su luz espiritual a las profundidades de nuestros corazones" (28).

En opinión de Philip Hitti, "el amor fue el instrumento más efectivo de los *sufis*. A través de él se puede rasgar en dos el velo del misterio. Los *sufies* interpretan los pasajes alcoránicos (por ejemplo III, 29 y V,59) como apoyos de su concepto del mismo. Entre todas las sectas y escuelas musulmanas de pensamiento, el *sufismo* era el único que usaba una base de relación "yo-tú" basada en el amor" (29). El amor es fundamental, pues el *sufi* sostiene que él ama a Dios y *Allah* ama a quienes le aman. El amor místico tuvo grandes exponentes como la *sufi* Rabi'a al-'Adawi (m.801), quien sostuvo que su amor a Dios era total. Fue considerada una santa del Islam. Entre sus plegarias está la siguiente:

"¡Oh mi Señor! , si te adoro por miedo al infierno, quémame en el Infierno,  
Y si te adoro por la esperanza del Paraíso,  
exclúyeme de él,  
pero si te adoro por ti mismo  
no me apartes de tu belleza eterna"(30).

La meta última y principal del *sufi* es la unión con Dios, lo cual se logra por medio del amor. El amor está por encima de la gnosis y conduce al éxtasis, a la embriaguez de Dios, lo que lleva también a la autoaniquilación (*fana'*), máxima expresión de la búsqueda de la unión con Dios por el amor.

En las disputas entre razón y revelación, los místicos juegan un papel de considerable impor-

tancia, pues su comunicación personal con Dios forma parte de su respuesta a este problema. En este campo destacó, entre otros que luego citaremos, Abu Yazid Tayfur Ibn 'Isa Ibn Surushan al Bistami (m.874), a quien se consideró un santo por su contacto con Dios, su misticismo y sus éxtasis (31). Al-Bistami fue uno de los más grandes *sufis* del Islam. Lo más valioso de su experiencia espiritual fue recogido por sus discípulos en un gran número de narraciones, máximas y paradojas, de gran valor metafísico y espiritual (32). La obra más completa de las máximas de al-Bistami es *Kitab an - Nur fi Kalimat Abu Yazid Tayfur (El libro de las sentencias de Abu Yazid Tayfur)*, escrito por Muhammad as-Sahlaji (m. 1084).

Uno de los más importantes aspectos de la doctrina de este gran *sufi* persa fue la idea de la triple condición del ser: Yo (*ana'iya*), tú (*antiya*), El (*huwiya*). De acuerdo con este concepto del ser, en tres distintos grados, lo divino y lo humano se unifican y se corresponden en un acto trascendente de adoración y de amor (33).

Al-Bistami aseguró que *Allah* le había guiado hacia el ascetismo. Explicó que cuando el alma de un hombre encuentra deleite en su corazón y goza con los buenos pensamientos acerca de su Señor, y los pensamientos son puros en su deseo y éste está unido con la voluntad de Dios, entonces su voluntad es como la del Todopoderoso y ve de acuerdo con El. Su corazón se llena de la sublimidad de Dios, y su alma se mueve por la omnipotencia del Señor. Por todo lo anterior, este hombre está con el Ser Supremo en todo lugar, de ahí que no haya ningún sitio prohibido para él.

Al-Bistami afirmó que Dios le había manifestado que le amaba. Cuando Dios ama a un hombre, éste se convierte en los ojos y oídos de Dios, en su lengua para hablar y en su mano para asir (34). Por otra parte, este *sufi* también habló en sus escritos de que *Allah* le había trascendido, que estaba en él. Aseveró que él era Dios y Dios era él. Sin embargo, no afirmó que su cuerpo fuera Dios, sino que, como le había trascendido, él era uno con Dios. Al-Bistami tenía conciencia de que su cuerpo no era Dios. Cuando dijo *Ana al-Haqq* (Yo soy la Verdad), daba a entender que se había identificado plenamente con Dios. El y Dios eran uno solo. Al respecto dijo:

“No hay nadie más que Yo. No hay otro dios más que Yo”.

Con lo cual mostraba esa identificación total con *Allah*. (35). Al-Junayd (m. 910), otro místi-

co, quien comentó a Al-Bistami, tuvo como preocupación permanente la interpretación del dogma islámico del *tawhid* (la creencia en la unidad de Dios) por medio de la experiencia mística.

Uno de los grandes tratados de al-Junayd, que por fortuna se ha conservado, es el referido a la unidad divina (*Kitab at-tawhid*), obra importante tanto desde el punto de vista teológico como del místico. Uno de los aspectos más importantes de la doctrina de al-Junayd fue su teoría del *tawhid* como fundamento de la experiencia de la unión mística. Otras obras importantes son las siguientes: *Kitab al-fana'* (*El Libro de la absorción mística*), *Adab al-Muftaqir ila Allah* (*Las reglas de la conducta para el que no puede prescindir de Dios*) y *Dawa' al-Arwah* (*La medicina de los espíritus*) (36).

Como afirmamos en líneas anteriores, la idea de la unidad de Dios también fue discutida por la escuela *Mu'tazila* (“los de la justicia y la unidad de Dios”). Al-Junayd, de origen persa, aunque residió toda su vida en Iraq, expresó que existía una amplia separación entre lo eterno y lo que había sido originado en algún tiempo, lo cual significa varias cosas:

- 1) La separación de la Esencia Eterna de la Esencia Originada.
- 2) Aceptar los atributos de Dios y refutar todos los otros.
- 3) La separación de las acciones. Aceptar las acciones de Dios y desaprobando todas las otras.

Los atributos de Dios y sus acciones son completamente absorbidas en su esencia. La espiritualidad de al-Junayd se caracterizó por la dualidad de la *Shari'a* (Ley Revelada) y de la *haqiqa* (la verdad espiritual permanente). Al-Junayd se opuso al extremismo de algunos *sufis* que daban mayor importancia a la *haqiqa* sobre la *Shari'a*. Aseveró que estaba equivocado el planteamiento de aquellos que aseguraban que de lograrse la *haqiqa* la *Shari'a* se tornaba innecesaria. Los *sufis* hablaron de la existencia del hombre antes de su nacimiento. Al-Junayd aseguró que Dios hablaba a los hombres antes de que estos nacieran, cuando existían en Dios. Esta existencia en Dios, obviamente, no es igual a la de las criaturas, pues sólo El la conoce y la vigila. Al-Bistami, quien explicó y experimentó la reabsorción en Dios, manifestó que *Allah* había hablado al hombre antes de la creación y que volverá a hacerlo en el último día.

Los *sufis* aseguraron que por su contacto personal con Dios podían probar su Unidad

(*Tawhid*), asunto que tanto preocupó a los teólogos y a los filósofos. Esta doctrina del encuentro directo con Dios y del hombre perfecto llegó a ser admitida por la "ortodoxia" (37).

Al-Ghazali (m. 1111) discutió acerca de las variedades del conocimiento humano. Su obra es en extremo importante para conciliar la revelación y la razón. Al-Ghazali admitió la validez de método *sufi* para alcanzar la meta de dicha y placer que han experimentado los santos y los profetas. Asimismo, logró conciliar la experiencia *sufi* (mística) con la "ortodoxia" islámica. Después del análisis de sus propias experiencias místicas y de la defensa que realizó del *sufismo*, como un camino para el conocimiento de Dios y un acercamiento a la Verdad (*al-Haqq*), el *sufismo* tuvo la aprobación de los '*ulama*' (juristas).

Del sistema de al-Ghazali podemos inferir que los resultados de la disciplina mística le llevaron a asegurar la verdad de la revelación. Al-Ghazali aseveró que la experiencia personal del *sufismo* podía ser una prueba válida de la existencia de Dios. Asimismo, negó que la filosofía pudiera proporcionar una base sólida para la vida religiosa, para lo cual tomaba como punto de partida su propia experiencia. Aseguró que el hombre debía de estudiar las ciencias y tratar de abarcar todo lo que le fuera posible. Después de esta adquisición de conocimiento, podía dedicarse de lleno a Dios, siguiendo los métodos *sufis*. Al-Ghazali concluyó que el verdadero conocimiento descansaba en Dios (38). Sobre al-Ghazali volveremos más adelante en dos distintas oportunidades.

No hay duda de que uno de los grandes *sufis* fue al-Husayn Ibn Mansur al-Hallaj (m.922), no sólo por sus experiencias místicas y sus enseñanzas, sino también por haber sido víctima de la persecución. Fue ahorcado en Bagdad por sus prácticas *sufis* (39).

Al-Hallaj fue discípulo de al-Junayd. Rompió con él y con otros *sufis* al regreso de su peregrinación a la Meca en el año 896. Predicó entre el pueblo sobre todo la necesidad de una vida interior. Su ejemplo fue importante e influyó notablemente en la conversión al Islam de gran número de personas.

El punto central de su doctrina fue el amor a Dios. Consideró que el amor era capaz de contener al cuerpo humano de una forma tan completa que la persona rendía su ego para ser disuelto en Dios. Para al-Hallaj, el objetivo final de toda persona, no sólo de los *sufis*, era la unión con Dios, lo que se

lograba por el amor. Al-Hallaj aseguró que la esencia de Dios era el amor. Afirmó que antes de la Creación, Dios se había amado a sí mismo, lo que le permitió revelarse. Deseando mantener ese amor como un objeto externo, en toda su soledad, Dios trajo de la no existencia una imagen de sí mismo, con todos sus atributos y nombres. La imagen divina en la cual y por medio de la cual Dios se hizo manifiesto fue Adán.

Al-Hallaj distinguió la naturaleza humana (*nasut*) de la divina (*lahut*). Aunque desde el punto de vista místico están unidas, no son esencialmente idénticas e intercambiables. La personalidad sobrevive a pesar de la unión (40). Todos estos pensamientos le trajeron serios problemas con los '*ulama*' (juristas), lo que se agudizó cuando dijo: "*Ana al-Haqq*" ("Yo soy la Verdad"). Los canonistas le reprocharon su teoría de la unión mística, pues al confundir lo humano con lo divino, en opinión de los '*ulama*', tendía a un panteísmo. Por otra parte, los políticos lo acusaban de agitador. Al-Hallaj también expresó lo siguiente, con lo cual la oposición de los '*ulama*' se acrecentó:

"Yo soy El que amo, y El que amo es yo  
Somos dos almas en un cuerpo  
Cuando me ves, Lo ves,  
y cuando lo ves, nos ves a ambos"(41).

Con lo anterior no planteaba una autodeificación. Sabía muy bien que no era Dios, pero decía haber sido trascendido y penetrado por *Allah*, hasta quedar sumergido en El. Todo esto fue considerado herejía por los '*ulama*', que lo ejecutaron. Es curioso hacer notar que al-Hallaj murió como un mártir, pues lo hizo por Dios que había penetrado en él. Al mismo tiempo provocó que quienes lo ejecutaban fueran "combatientes por la fe" (soldados de la *Jihad*), pues lo hacían también por Dios.

A pesar de que al-Hallaj fue ajusticiado por sus doctrinas *sufis*, estas ideas siguieron existiendo. Dentro de esas doctrinas, una de las que más continuó desarrollándose fue la del monismo existencialista (*wahdat al-wujud*), que tuvo su origen en el Neoplatonismo. Fue el famoso *sufi* hispano-árabe Ibn 'Arabi (m. 1240), quien por primera vez formuló esta teoría dentro del Islam. Aseguró que todo lo que existe es manifestación de la sustancia divina. Las cosas emanan de la esencia divina, en la cual han preexistido como ideas. Probablemente fue Ibn 'Arabi el primero en

usar el término *al-Insan al Kamil* (el hombre perfecto) (42), a quien concibió como un microcosmos en el cual se refleja todo lo que hay de superior y mejor en el macrocosmos. Enseñó que Muhammad, además de ser la cabeza de la jerarquía profética, era el Logos de Dios. Los *sufis* suponen que el hombre perfecto es el que ha logrado la unión con la divinidad. Ibn 'Arabi escribió:

“Mi corazón es capaz de todas las formas: el claustro del monje, el templo de los ídolos, el pasto de las gacelas, la Ka'ba de los devotos, las tablas de la Tora, el Alcorán. Amor es mi credo. Doquiera que dirija sus pasos, el amor sigue siendo mi credo y mi fe” (43).

La idea de la unión con Dios, como la del respeto y aceptación de todas las religiones, en las cuales se puede percibir a Dios, queda maravillosamente expresada en su frase:

“Si conocieras el dicho de Junayd de que el agua adopta el color del vaso de cristal que la contiene, no ofenderías las creencias ajenas y percibirías a Dios en todas las formas y en todas las religiones” (44).

Ibn 'Arabi fue uno de los *sufis* más importantes y de mayor impacto. Prueba de ello fue el gran número de seguidores persas y turcos que tuvo. Sus dos ideas más valiosas fueron la del logos y la del hombre perfecto.

Otro destacado *sufi*, seguidor de la doctrina del monismo existencialista de Ibn 'Arabi, fue el persa Jalal ad-Din Rumi (m. 1273). Nació en Persia. Vivió gran parte de su vida en Konya. Su obra más valiosa fue *Mathnawi*, en la cual desarrolló con originalidad y profundidad los más importantes temas *sufis*.

Como parte del desarrollo de sus ideas del monismo existencialista, Rumi se identificó con la naturaleza, siguiendo el sistema de transmigración. Buscó obtener la dicha, no en la vida después de la muerte en el Paraíso, ofrecido por Dios de acuerdo con el Corán, sino en la autointegración en la persona de la divinidad (45).

Con relación a la integración con Dios escribió:

“He muerto como animal para convertirme en planta, he muerto como planta y rosa para hacerme animal, y he muerto como animal para hacerme hombre. ¿Por qué temer? ¿Cuando la muerte me produjo mengua? Una vez más moriré como hombre para remontarme a la bienaventuranza angélica; pero también

trascenderé al ángel y seguiré mi sendero: todo, excepto Dios, perece. Cuando ya haya sacrificado mi alma angélica me convertiré en lo que el pensamiento no puede concebir. Ojalá deje de existir, porque la inexistencia proclama con melodías de órgano: nosotros volveremos a Dios” (46)

Con relación al amor, Rumi en su obra *Mathnawi* escribió:

“Enciende primero el fuego del amor y lo consume lo que existe; busca luego la entrada a la sala de los amantes sinceros” (47)

Luego continuó:

“El amor es un velo entre el amante y el Ser Amado Decir más no me es permitido” (48)

Posteriormente anotó:

“Prende fuego con el amor del Amado. Y consume todo pensamiento y palabra” (49)

Como los anteriores, hubo en todo el mundo islámico gran número de *sufis*, asimismo de trascendental importancia. Algunos fueron fundadores de órdenes místicas como Jalal ad-Din Rumi (m. 1273) en Konya (Turquía), Abd'l-Qadir Jilani (m. 1166) en Bagdad. Otro hermandad también de Bagdad fue la fundada por Ahmad ar-Rifa'i (m. 1183) que imitaba muchas costumbres de la India como tragar cristales, encantar serpientes y traspasarse el cuerpo con agujas y cuchillos (50). Se han fundado muchas otras órdenes como la *Sanusi* en Libia (1837) y muchas otras en los siglos XIX y XX.

Resulta de gran interés estudiar la forma en que los *sufis* han tratado de conciliar sus posiciones místicas con la razón y con la más estricta ortodoxia islámica. La relación más clara y precisa del *sufismo* con la ortodoxia islámica fue desarrollada por el célebre filósofo, teólogo y *sufi* Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (m.1111), quien, después de haber sido un famoso conocedor de la teología, de la religión, y siendo un connotado filósofo —de quien hablaremos más adelante— a la edad de 39 años abandonó su trabajo, su familia y la civilización. Vestido con un pobre sayal se dedicó a la meditación, a la oración y a escribir. Sus obras más conocidas son: *al-Munqid min*

*ad-Dalal* ("El liberador del error") *Ihya 'Ulum ad-Din* ("La revivificación de las ciencias religiosas"), en las cuales expuso los pasos que un místico debía seguir si deseaba llegar a ser un verdadero *sufi*. Entre esas determinaciones sobresalió en primer lugar el deber de abandonar todo pensamiento e interés por el mundo: familia, hogar, patria, etc., y sólo pensar en Dios, lo que él mismo experimentó.

Después de diez años de estar alejado volvió a su hogar, manifestando que había buscado la verdad y que en este empeño había tenido una importantísima transformación. Tal como afirmó en su obra *al-Munqid min ad-Dalal*, la transformación no se la dio:

"Ninguna prueba o argumento, sino una luz puesta en mi corazón por Dios, la luz que es llave del conocimiento real" (51).

#### IV. LA FILOSOFIA

En este aparte nos proponemos mostrar con brevedad las ideas de los principales filósofos que trataron de conciliar razón con revelación. Debemos llamar la atención sobre el hecho de que algunos pensadores dieron más importancia a la razón que a la revelación mientras otros actuaron a la inversa. Los que dieron prioridad a la razón criticaron y rechazaron la idea de que Muhammad hubiera recibido una revelación. Antes de entrar en detalle en nuestro análisis, debemos señalar que gran número de filósofos musulmanes conocieron la filosofía griega por medio de la Escuela de Traductores de Bagdad. Se tradujeron las principales obras de los grandes filósofos griegos y muy especialmente los neoplatónicos.

##### 1. Al-Kindi

Al-Kindi (m. 873) fue el primer gran filósofo musulmán de origen árabe. Aunque formaba parte de la Escuela de Traductores de Bagdad, que vertía al árabe las obras griegas, no fue en realidad un traductor, pues su labor se limitaba a traducir solamente aquellos términos que presentaban alguna dificultad. A pesar de haber estado en contacto con los seguidores de la *Mu'tazila*, no se le puede considerar partidario de esta escuela, pues siempre intentó conciliar la investigación filosófica (razón) con la filosofía profética (revelación). De lo anterior nos es posible afirmar que su pensamiento estaba de acuerdo con la religión ya que el Islam es

una religión revelada. Al-Kindi sostuvo que creencias religiosas como la Creación del mundo, la Resurrección y la Profecía, no tienen su origen ni su garantía en la dialéctica racional. Planteó la existencia de una ciencia humana (*'ilm insani*) que comprende la lógica y la filosofía, y una ciencia divina (*'ilm ilahi*), que sólo es revelada a los profetas. Al-Kindi aseguró que Dios inspiraba a los profetas, razón por la cual Muhammad tuvo un conocimiento sobrenatural. Afirmó que el conocimiento de la Verdad, una e indivisible, es la más alta aspiración del hombre. Algunos filósofos la alcanzan con gran esfuerzo y estudio, mientras los profetas la adquieren con un simple rayo de inspiración. Según al-Kindi, la verdad profética es espontánea, no requiere esfuerzo, es aceptable por la fe. En su opinión, no existe contradicción alguna entre las conclusiones logradas por la fe y las que obtiene la filosofía por la razón.

Sobre al-Kindi tuvo una enorme influencia el pensamiento de Aristóteles, así como el de Alejandro de Afrodisia, cuyo comentario al libro *De Anima*, le sirvió de inspiración para su obra (*Fi'l-Aql*) (De Intellectu), en la cual planteó la cuádruple división del intelecto, que tendría posteriormente una amplia resonancia no sólo entre los filósofos musulmanes sino también entre los cristianos. Asimismo, prestó gran importancia a los matemáticos, lo que ha hecho creer a algunos autores que estuvo bajo la influencia neo-pitagórica (52). El gran aporte de al-Kindi fue el de incorporar por primera vez al pensamiento árabe la filosofía griega. Buscó la armonía entre la razón y la revelación, camino que le fue facilitado por la teología.

##### 2. Abu Bakr Muhammad Ibn Zakariyya Razi (Rhazes)

La posición de Razi (m. 925) fue distinta a la de al-Kindi. Mientras el árabe al-Kindi declaró su lealtad sin reservas al profeta árabe, Rhazes, típico persa, no sintió tal obligación. No trató de armonizar la filosofía con la revelación. Para él la filosofía y la religión islámica eran irreconciliables. Fue un pensador radical, un racionalista que rechazó al concepto de profecía y subordinó la teología a la filosofía, lo cual fue excepcional dentro del Islam. Asimismo, enseñó la superioridad de la razón sobre la revelación. Esto último, obviamente, fue considerado una herejía.

Para Razi eran cinco los principios eternos y no uno como en los otros sistemas:

- a) El Creador
- b) El alma del mundo
- c) La materia
- d) El tiempo absoluto
- e) El espacio absoluto

Con el pensamiento de este filósofo persa podemos mostrar la otra posición respecto de la controversia razón—revelación en el Islam. Rhazes fue uno de los pocos pensadores musulmanes que dio prioridad a la razón sobre la revelación. Como veremos más adelante, cuando analicemos el pensamiento y la obra de otros filósofos, descubriremos que éstos trataron de conciliar las dos posiciones y en alguna medida dieron prioridad a la revelación sobre la razón, al estilo de al—Kindi, contrario a la posición de Rhazes.

### 3. Al—Farabi

Otro de los grandes filósofos que trató de conciliar razón con revelación fue Al—Farabi (m. 950). Con tal propósito interpretó *La República* de Platón y *La Etica* y *La Política* de Aristóteles, pues su principal preocupación era la ciencia política.

La filosofía profética de al—Farabi tuvo mucha relación con la de los *imames* del *Shi'ismo*. Por esta razón, su pensamiento recibió una calurosa acogida y gozó de una alta reputación en los círculos *shi'itas*.

El pensamiento de al—Farabi fue en extremo interesante e importante para el Islam. Una de sus tesis más relevantes fue su planteamiento de una distinción no sólo lógica, sino también metafísica, de la esencia y la existencia de los seres creados. Aseguró que la existencia no es un carácter constitutivo de la esencia, sino un accidente de ella. Esta teoría marcó un importante paso en la metafísica. En el mundo islámico Avicena (Ibn Sina m.1037), Suhrawardi (m. 1191) y otros filósofos, elaboraron sus metafísicas de la esencia.

Otra importante doctrina de al—Farabi fue la de la Inteligencia y la emanación de Inteligencias, la cual, junto con su teoría de la profetología, le sirvió para conciliar razón con revelación.

Las "inteligencias separadas" eran, según al—Farabi, emanaciones de Dios. Según algunos autores, estas "Inteligencias separadas" son equivalentes a las primeras esencias divinas, los astros—dioses de Aristóteles (53). De acuerdo con el pensamiento de al—Farabi, la Capacidad Inicial, compartida por todos los seres humanos y llamado el Intelecto Potencial, para el conocimiento real intelectual

era, en su opinión, una clase de alma o una parte o facultad del alma. Esta potencialidad o capacidad se puede dar en el hombre que realmente adquiere el conocimiento de las formas universales. Este conocimiento consiste en el hecho de que la Inteligencia Activa (de acuerdo con la filosofía musulmana es la última y la más baja de las diez emanaciones de Dios) emite una luz que suministra las imágenes de las cosas y se almacena en la memoria del hombre. Al—Farabi aseveró que las formas que llegaban a existir en la Inteligencia o por la Inteligencia, surgían por abstracción, no fluían de la Inteligencia Activa (54). Según este filósofo, la función de la Inteligencia Activa era la de cuidar a los animales racionales y la de ayudarles a obtener los grados de la perfección. En su opinión, esa era la más alta felicidad. La inteligencia Activa debería ser llamada el Espíritu Fiel y el Espíritu de Santidad (55).

Para Al—Farabi, la Inteligencia Agente, que es la fuente del profetismo y de las revelaciones proféticas, se une con el Espíritu Santo (Gabriel). Lo anterior le permitió a al—Farabi construir su teoría filosófica de la revelación, en gran medida derivada directamente de la de al—Kindi. Al—Farabi aseguró que el profeta podía unirse a la Inteligencia Agente mediante la imaginación y que el sabio lo podía hacer por medio de la meditación especulativa. La figura del AngelDécimo (El Adán Celeste del *Isma'ilismo*) correspondía a la Inteligencia Décima que los filósofos llamaron Inteligencia Agente. Todo esto nos permite comprender mejor el papel de la profetología de Al—Farabi. En su obra *La Ciudad Perfecta (al—Madina al—Fadila)*, al—Farabi elaboró una caracterización de la ciudad y de su gobernante, en la cual se nota una influencia griega muy marcada. Para al—Farabi, el jefe de la ciudad debía ser un *imam* que tuviera una inspiración mística muy clara y precisa. El *imam* debía haber alcanzado un conocimiento profundo en todos los campos y haber obtenido el grado supremo de la felicidad humana; esto es, la unión con la Inteligencia Agente. Según este pensador, de esta unión procedería toda revelación profética y toda inspiración. La versión coránica de la Creación es más difícil de conciliar con el esquema de al—Farabi. El adoptó el patrón neoplatónico de la emanación. Seres secundarios o seres inferiores, derivaron su existencia de la Primera Causa. La idea coránica del gozo y la bendición en el Paraíso, y la miseria de los condenados en el Infierno, recibió una interpretación esotérica.

Según Al-Farabi, cuando el Intelecto era *Aql Mustafad* (Intelecto Adquirido), podía ser comparado con la Inteligencia Activa, aun cuando ésta fuera más alta e importante que el *Mustafad*. La mente del hombre ordinario alcanza la perfección

cuando llega al ser que al-Farabi llama *'Aql Mustafad*, el cual es actividad pura y no necesita del alma para sus operaciones (56).

Podemos resumir la exposición de al-Farabi en el siguiente cuadro:



Al-Farabi fue uno de los filósofos musulmanes de mayor impacto. Por su profundo conocimiento se le llamó el *Magister Secundus* (el *Magister Primus* fue Aristóteles). Avicena (Ibn Sina, m. 1037) fue su heredero y le reconoció como maestro. Tuvo gran repercusión en Andalucía, especialmente sobre Ibn Bajja (Avempace, m. 1138). También influyó sobre Suhrawardi (m. 1191) y sobre muchos otros filósofos musulmanes.

#### 4. Ibn Sina (Avicena)

Avicena (m. 1037) fue otro de los filósofos musulmanes que adquirió gran renombre por su interés de conciliar razón y revelación.

Avicena es considerado el más grande intérprete del pensamiento y obra de Aristóteles dentro del Mundo Islámico. Su educación enciclopédica abarcó la gramática, la geometría, la física, la medicina y la jurisprudencia. Sus obras comprenden doscientos cuarenta y dos títulos, los cuales tuvieron un enorme impacto tanto en Asia como en Europa. En sus escritos trató temas filosóficos, metafísicos y de las ciencias naturales (57). Entre ellos deseamos entresacar su doctrina de los acontecimientos que ocurren después de la muerte; es decir, sus ideas escatológicas. Avicena afirmó que cuando llegaba el momento en que un alma debía de separarse de su cuerpo, si había sido vigilante durante su estancia en ese cuerpo, éste olvidaba su propia esencia. Luego de lograr lo anterior, un gran dolor invadía al alma, tormento que en su opinión excedía al dolor físico (58). Después de ello, el alma pasaba a gozar de un enorme placer que, por supuesto, no era del orden sensual o animal. Este estado delicioso solamente pertenecía, según Avicena, a las sustancias puras. En su opinión, el alma era una sustancia angelical, cuyo placer debía de

ser la más perfecta de todas las dichas. Ese alto deleite no era experimentado por el cuerpo mientras el alma habitaba en él, pues para entonces las fuerzas físicas predominaban sobre el espíritu. Solamente en la otra vida el alma podía alcanzar la satisfacción y la dicha total, después de la liberación de las ataduras físicas y por la contemplación de la Esencia de Dios. El alma adquiere la forma de una existencia real, por lo cual le es imposible variar de la primera forma aceptada. En su opinión, las almas de los profetas eran diferentes de aquellas de los hombres ordinarios. Las almas de estos últimos eran incapaces de aceptar de inmediato toda la Inteligencia Activa. Por lo señalado con antelación, podemos inferir que Avicena llevó sus ideas de la vida después de la muerte a un plano más allá de lo planteado y permitido por la "ortodoxia" musulmana. La mayoría de sus nociones escatológicas están contenidas en su obra *ar-Risalat al-adhawiya fi'amr al-ma'ad* (*Carta aclaratoria sobre el asunto del retorno*). Avicena refutó las doctrinas de la resurrección del cuerpo solo y del cuerpo y el alma juntos.

"¿Qué pasaría, —se preguntó— por ejemplo, en el caso de un hombre que fue devorado por un cañal?" (59)

También rechazó la metempsicosis. Avicena sostuvo la inmortalidad del alma. Por análisis lógico llegó a establecer que después de la muerte el alma experimentaría felicidad eterna o eterno sufrimiento. Por estas opiniones, Avicena sufrió varias acusaciones de herejía, aunque él se consideraba un musulmán sincero. El mismo defendió sus creencias religiosas afirmando lo siguiente:

“No es tan fácil ni tan trivial llamarse hereje. No existe creencia religiosa más firme que la mía. Soy la única persona en todo el mundo, y si soy un hereje, entonces, no hay un sólo musulmán en ninguna parte del mundo” (60).

Por medio de las ideas escatológicas, el rechazo a la resurrección y a la metempsicosis, y sus argumentos con relación a la inmortalidad del alma, Avicena trató de conciliar la razón con la revelación, siguiendo la línea neoplatónica, la cual queda más claramente expresada en su teoría del conocimiento. Esta doctrina del conocimiento, bajo la teoría general de las Inteligencias Jerárquicas, se presenta como una angelología, fundamento de la cosmología y punto de partida de la antropología. Al-Farabi, de quien ya hemos hablado, estableció los principios de la metafísica de la esencia y de la división del ser en ser necesario para sí y ser necesario para otro. Por otra parte, el universo de Avicena no tiene la contingencia de lo posible. Mientras lo posible esté en potencia no puede ser. Si lo posible se actualiza en el ser, es porque su causa ha hecho necesaria su existencia, por lo tanto, no puede no ser (61). Según Avicena, el Intelecto Potencial, aunque lograra su existencia como algo personal a cada individuo era, sin embargo, una sustancia inmaterial e inmortal. Esta doctrina le llevó a plantearse la idea de que la Creación no podía deberse a un deseo sino a una necesidad de Dios. La Creación, aseveró, consistía en el acto del pensamiento de Dios que se piensa a sí mismo. Este conocimiento que Dios tiene de sí mismo es la Emanación Primera o Inteligencia Primera.

Después de la Inteligencia Primera, como en el sistema de al-Farabi, se da una pluralidad de las Inteligencias, como resultado de actos contemplativos. La Inteligencia Primera contempla su Prin-

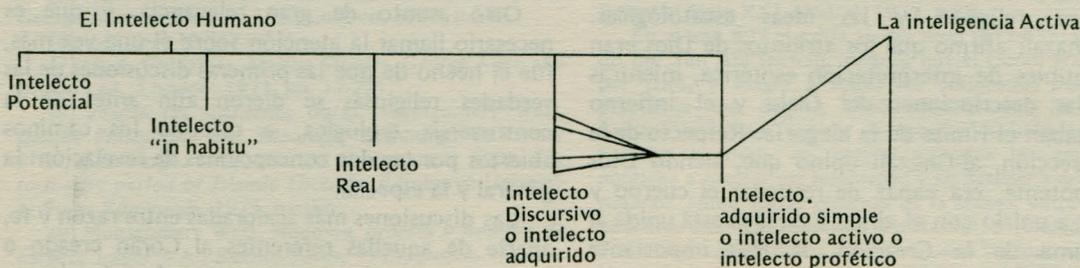
cipio y se nota necesitada en el ser por ese Principio. De la primera contemplación procede la Inteligencia Segunda. De la Inteligencia Segunda viene el Alma Motriz del primer cielo que procede de la dimensión inferior de la Inteligencia Primera. Esta triple contemplación se repite de Inteligencia en Inteligencia hasta completar la doble jerarquía: 1) La de las Diez Inteligencias Querubínicas (*Karubiyun*) y 2) La de las almas celestes, que no tienen facultades sensibles, sino que poseen la imaginación en estado puro, es decir, liberada de los sentidos y cuyo deseo de asimilarse a la Inteligencia de la que proceden comunica a cada Cielo su propio movimiento.

La Inteligencia Décima no tiene fuerza para producir otra Inteligencia única y otra Alma única. Por ello la Emanación se fragmenta en una multitud de almas humanas. De esta Inteligencia, que se denomina Inteligencia Agente (*'Aql fa'al*) emanan las almas. La iluminación (*ishraq*) de las almas proyecta las ideas o formas de conocimiento (62). El intelecto humano no tiene la función ni la posibilidad de abstraer lo inteligible de lo sensible, por lo que todo conocimiento es una emanación y una iluminación procedente del Angel.

Para Avicena, el *'Aql Mustafad* (*Intelecto Adquirido*) era el poder creativo del hombre, aun cuando fuera una emanación de la Inteligencia Activa. El *Aql Mustafad* era, en su opinión, lo que fluía del poder creativo al alma humana.

Estas fueron sus ideas preliminares al desarrollo de sus opiniones del Intelecto Profético. Por esta razón habló acerca de la existencia de una clase de intelecto humano, en oposición a la inteligencia humana ordinaria, que podía identificarse a sí misma o recibir enteramente la Inteligencia Activa (63).

Podemos esquematizar el planteamiento de Avicena de la siguiente forma:



## 5. Abu Hamid Muhammad al-Ghazali

Al-Ghazali, de quien ya hemos hablado anteriormente como *sufi*, fue también un destacado filósofo que explicó la influencia de la filosofía en el Islam. Su obra filosófica más importante fue *Tahafut al-Falasifa (La Destrucción de los Filósofos)*, en la cual señaló, punto por punto, los aspectos contradictorios entre los filósofos. Al-Ghazali aseveró que algunos pensadores podrían ser infieles por los siguientes tres puntos:

- a) Por su cuestionamiento de la eternidad del mundo, y por la afirmación de que todas las sustancias son eternas.
- b) Por su afirmación de que Dios no abarca en su conocimiento hechos particulares que ocurren a los individuos.
- c) La negación de la resurrección del cuerpo.

En esta obra, al-Ghazali estaba convencido de la ineptitud de la razón para alcanzar la verdad —ya hemos analizado su experiencia mística— y destruyó, utilizando la dialéctica racional, las opiniones de los filósofos. Afirmó que la demostración filosófica no demostraba nada, lo cual, obviamente, debió probar con una demostración filosófica. Por otra parte, criticó a los pensadores que negaban la resurrección de los cuerpos y las ideas de un Paraíso y un Infierno. Al-Ghazali trató de conciliar razón con revelación (64).

Ibn Rushd (Averroes m. 1198) tuvo muy claro el argumento de que la impotencia de la razón se extendía a su propia negación, con lo cual era posible utilizar el mismo argumento contra al-Ghazali. Averroes escribió un libro en respuesta a al-Ghazali, empleando la negación de la negación, el cual tituló *Tahafut at-Tahafut (La Destrucción de la Destrucción)* (65).

Al-Ghazali se ocupó del problemático asunto de los atributos de Dios, cuyos planteamientos enerraron gran parte de su pensamiento filosófico, su doctrina religiosa y las ideas escatológicas. Al-Ghazali afirmó que los atributos de Dios eran susceptibles de interpretación esotérica, mientras que las descripciones del Cielo y el Infierno alcanzaban el límite de la alegoría. Respecto de la Resurrección, al-Ghazali opinó que, siendo Dios omnipotente, era capaz de resucitar el cuerpo y volver a unirlo con el alma. Esta idea está unida al problema de la Creación, la más importante doctrina del Islam, de la cual se pueden aceptar tres proposiciones:

- a) Dios existió sin necesidad de una palabra previa.
- b) Dios creó al mundo en el orden en que lo vemos.
- c) Dios hará en el futuro un nuevo orden en el mundo.

Por lo señalado con antelación, no hay duda de que al-Ghazali fue uno de los *sufis* más destacados y al mismo tiempo, uno de los más brillantes filósofos interesados en conciliar razón con revelación.

## V. CONCLUSION

A manera de conclusión y recapitulación nos es posible afirmar que el estudio de las controversias entre razón y revelación es uno de los temas más interesantes y apasionantes del Islam. De lo expuesto con antelación podemos inferir que los musulmanes, desde los primeros tiempos del Islam, se preguntaron si la razón tenía más peso e importancia que la revelación, o si el proceso debía de verse a la inversa. Algunos pensadores que estuvieron influenciados por la filosofía griega dieron más importancia a la razón. Sin embargo, gran número de filósofos y teólogos, también influenciados por la filosofía griega, ubicaron a la revelación en lugar de preferencia sobre la razón. En muchos de los debates teológicos, por ejemplo entre Libre Albedrío y Predestinación, se utilizaron gran número de recursos racionales.

A raíz de la estrecha unión entre religión y política en el Islam, cualquier reclamo político tenía también repercusiones religiosas. De manera que los problemas políticos generaron divisiones religiosas como la *Shi'a*, los *Kharijitas* y los *Murji'itas*. Es oportuno repetir que la *Mu'tazila* fue una escuela esencialmente racional. Su argumento principal se circunscribió al concepto de que el Corán fue creado, y a pesar de que era el Libro de Dios, no era coeterno ni coexistente con El.

Otro asunto de gran relevancia, y que es necesario llamar la atención sobre él una vez más, fue el hecho de que las primeras discusiones de las verdades religiosas se dieron aún antes de la controversia teológica, a raíz de los caminos abiertos por las dos concepciones de revelación: la general y la especial.

Las discusiones más acaloradas entre razón y fe, aparte de aquellas referentes al Corán creado o increado, se centraron en torno a la naturaleza y unidad de Dios, así como sus atributos.

Los pasos del misticismo fueron en extremo importantes para lograr la conciliación entre revelación y razón. El método principal empleado por los *sufis* (el que recomienda el filósofo y *sufi* al—Ghazali) era el de la comunicación personal con Dios y, por ende, el logro de la compenetración total del hombre con Dios. Como resultado de ello, el hombre formaba una unidad con Dios, tal como lo plantearon, y fueron mal entendidos por los '*ulama*' (juristas), los famosos *sufis* al—Hallaj y al—Bistami.

El último punto que tratamos fue el de la filosofía. Es oportuno recordar que, como se explicó en el texto, algunos de los más brillantes filósofos musulmanes como al—Kindi, al—Farabi y Avicena trataron de conciliar razón con revelación, ya fuera por medio de los planteamientos neoplatónicos o por la luz que Dios da a las almas que buscan la unión con el Todopoderoso, como lo mostró el famoso filósofo y *sufi* al—Ghazali. Las

ideas metafísicas de estos filósofos fueron realmente valiosas. Otros pensadores, entre ellos Rhazes, dieron más importancia a la razón sobre la revelación.

La discusión de la razón y la revelación en el Islam, por su índole filosófica y teológica (ya que encierra distintos puntos de vista, distintas actitudes y diferentes posiciones dogmáticas), no nos permite tomar partido por ninguno de los dos extremos atacando al uno y defendiendo al otro; si tal hiciéramos, no seríamos imparciales y objetivos en nuestro estudio, con lo cual nuestra posición se debilitaría considerablemente. Por ello, en este trabajo hemos mostrado objetivamente y con la crítica que se hace necesaria en todo momento, bajo una interpretación científica de la historia, los grandes debates, los diferentes aportes y las distintas posiciones en la famosa controversia razón-revelación en el Islam.

NOTAS

(1) Para los musulmanes, el Corán es la palabra directa de Dios. Por este motivo no admite discusión ni duda, pues Dios no se equivoca. En este sentido el Corán difiere de la Biblia. Mientras el primero es considerado la palabra directa de *Allah*, la Biblia, aunque inspirada por el Señor, fue escrita por los hombres, quedando en consecuencia sujeta a errores y equivocaciones.

(2) Véanse: Aristóteles, *Metafísica*, Aguilar, Madrid, 1967, Libro XII, capítulos 6 al 10, pp. 1053—1061. Aristóteles, *Física*, Aguilar, Madrid, 1967, Libro VII, capítulo 1, pp. 570—571 y libro VIII, capítulos 5 al 10, pp. 681—698.

(3) B.K. Rattey, *Los hebreos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, *passim*. Manuel Ruiz Figueroa, *Mercaderes, dices y beduinos. El sistema de autoridad en la Arabia preislámica*. El Colegio de México, México, 1975, *passim*.

(4) Albert Ehrhard y William Neuss, *Historia de la Iglesia*, Ediciones Rialp, S.A., Madrid, Tomo I, 1961, pp. 224—234.

(5) A.J. Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1965, p.10.

(6) *Ibid.*, pp. 10-11.

(7) Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1971, pp. 17-251.

(8) Véanse las siguientes obras: Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1979, *passim*. Montgomery Watt, *The formative period of Islamic Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1973, *passim*.

(9) Montgomery Watt, *Mahoma, profeta y hombre de Estado*, Labor S.A., Buenos Aires, 1973, *passim*. Maxime Rodinson, *Mahoma, el Nacimiento del Mundo Islámico*,

Era, México, 1974, pp. 198-260. Marshall G.S. Hodgson, *The venture of Islam*, The University of Chicago Press, Chicago, Volume I, 1974. pp. 146—230.

(10) A.J. Arberry, *op. cit.*, p.12. Sostiene que ese fue el primer acto racional de la comunidad musulmana.

(11) Véase: 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.

(12) Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1979, pp. 10-19.

(13) *Ibid.*, pp.27-35.

(14) En el Corán hay un gran número de *ayas* que hacen referencia a los profetas anteriores a Muhammad.

(15) A.J. Arberry, *op. cit.*, pp. 14-15.

(16) Montgomery Watt, *op. cit.*, pp.58-72.

(17) Philip Hitti, *Islam, modo de vida*, Gredos, Madrid, 1973, pp.88-89.

(18) *Loc. cit.*

(19) *Loc. cit.* Véase también: Claude Cahen, *El Islam*, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1972, p.85.

En el año 827 el califa al—Ma'mun (813-833) impulsado por Ibn Abi Duwad, aseguró que el Corán era creado por Dios, y exigió a todos los empleados públicos a proclamar ese dogma. Creó también una institución llamada la *Mihna* (especie de Inquisición islámica), cuya función consistía en obligar a todos los empleados públicos a prestar ese juramento y en detener a quienes lo negaran. Hubo varias víctimas de la *Mihna*, entre las que podemos citar a Muhammad Ibn Hanbal, el fundador de la más conservadora de las cuatro escuelas "ortodoxas" de la ley Islámica; y al—Hallaj, *sufi* del que hablaremos posteriormente.

(20) Dios en árabe es *Allah*. Sin embargo, hay otros noventa y nueve nombres para Dios, cada uno de sus atributos. Entre ellos deseamos destacar los siguientes: *Ar-Rahman* (El Misericordioso), *Ar-Rahim* (El Compasivo), *Ar-Rab* (El Señor), *Al-Fattah* (El Juez), *Al-Malik* (El Rey), *Al-Latif* (El Amigable), *Al-Azziz* (El Poderoso), *Al-Jabbar* (El Compulsor), *As-Salam* (El Salvador), *Al-Quddus* (El Santísimo) *Al-'Alim* (El Sapietísimo), *Al-Ali* (El Altísimo), *Al-Karim*, (El Generoso), *Al-Haqq* (La Verdad), *Al-Qadir* (El Todopoderoso). En el Corán aparecen claramente dos conceptos de Dios: Dios de Bondad y Misericordia, que ha creado al hombre y todo lo demás para provecho de éste, por ejemplo LXXXVIII, 17-20; LXXX, 25-31; CIV, 1 y siguientes; XCII, 5-11.

(21) Abu'l-Hasan 'Ali Ibn Isma'il al-Ash'ari, *Kitab al-Luma'fi'l-Radd'Ala Ahl al-Zaigh wa'l-Bida'* (traducción al inglés de Richard J. McCarthy, S.J.) Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1953.

(22) A. J. Arberry, op. cit., pp. 24-25.

(23) El *Isma'ilismo* es una de las ramas de la *Shi'a*, y como tal, supone que 'Ali debía de haber sido el primero y único califa, de acuerdo con sus principios de que el carisma reside en una persona, a la que todos los *shi'itas* llaman el *imam*. Los *isma'ilitas* son los seguidores de Isma'il, el séptimo *imam shi'ita*. Los que apoyan a Isma'il en sus reclamaciones al *imamato* estuvieron organizados en una sociedad semisecreta, cuyos miembros eran clasificados de acuerdo con el grado de su iniciación a las doctrinas esotéricas de la secta. Para más detalles véase: Gustav von Grunebaum, *Medieval Islam*, The University of Chicago Press, Chicago, 1953, pp. 196-197 y siguientes.

También: H. Corbin y otros, "La Filosofía Islámica desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes", en Brice Parain, *Historia de la Filosofía. Del Mundo Romano al Islam Medieval*, Editorial Siglo XXI, México, 1978, pp. 267-272.

(24) El *Mahdi* es el equivalente islámico del Mesías que, según las tradiciones religiosas, hará su aparición en la tierra hacia el fin de los tiempos para guiar a los hombres por el camino verdadero. Con relación al *Mahdi* véanse las siguientes obras: Roberto Marín Guzmán, "La Escatología Musulmana: Análisis del Mahdismo", *Cuadernos de Historia*, Número 44, Universidad de Costa Rica, San José, 1982. D.B. Macdonald, "al-Mahdi", en *Shorter Encyclopaedia of Islam*, E.J. Brill, Leiden, 1974, pp. 310-313 D. S. Margoliouth, "Mahdi" en *Encyclopedia of Religion and Ethics*, T. and T. Clark, Edinburg Volume VIII, 1964, pp. 336-340 D. S. Margoliouth, "On Mahdis and Mahdism", en *Proceedings of the British Academy*, 1915-1916 pp. 213-223.

(25) Cfr.: Philip Hitti, op. cit., p.96. También: Reynold A. Nicholson, *Los místicos del Islam*, Editorial Diana, México, 1975, p.27.

(26) Hay varios ejemplos de literatura *sufi* en la cual la experiencia mística se describe como un viaje. Al respecto recomendamos: Farid ud-Din Attar, *The Conference of the birds*, Shambhala, Boulder, 1971.

Otra obra que, a pesar de no ser *sufi* mantiene la misma estructura es la de Baha' u'l-llah, *Los siete valles*, Editorial Baha'i de España, 1974.

(27) Con relación al *zakat* véase: Hamilton Gibb, *El Mahometismo*, Fondo de Cultura Económica, México,

1966, p.63. También: Roberto Marín Guzmán, "El Islam, una religión", en *Crónica*, no.3, Universidad Autónoma de Centro América, San José, 1982, pp. 81-90.

(28) Citado por Philip Hitti, op.cit., p.102.

(29) *Ibid.*, p.103.

(30) Citado por Margaret Smith, *Rabi'a the Mystic and her Fellow-Saints in Islam*, Cambridge, 1928, p.30. Citado por Philip Hitti, op. cit., p.104.

(31) Marshall G.S. Hodgson, op. cit., pp.398-399 y siguientes.

(32) H. Corbin y otros, op. cit., p.331.

(33) *Loc. cit.*

(34) A. J. Arberry, op. cit., pp.103-105.

(35) Marshall G.S. Hodgson, op. cit., pp. 404-405.

(36) H. Corbin y otros, op. cit., p. 332. Con relación a al-Junayd véase: Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, Capricorn Books, New York, 1960, pp. 149-150.

(37) Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, pp. 77-142.

(38) A. J. Arberry, op. cit., p.109.

(39) Carl Brockelmann, op. cit., p.150.

(40) Reynold A. Nicholson, op. cit., p.80.

(41) *Loc. cit.* También: Philip Hitti, op. cit., p.105.

(42) Reynold A. Nicholson, op. cit., pp. 77-142. Philip Hitti, op. cit., p.107.

(43) Citado por Philip Hitti, *loc. cit.*

(44) Citado por Reynold A. Nicholson, *Los místicos del Islam*, Editorial Diana, México, 1975, p.100.

(45) En el Corán hay un gran número de pasajes en los que se describe el Paraíso. Por ejemplo XIII, 35 que describe el Paraíso como un vergel bajo el cual corren los ríos, cuyos frutos son inagotables.

(46) Reynold A. Nicholson, op. cit., p.146. Con relación a las ideas de la vida después de la muerte véase: Roberto Marín Guzmán, op. cit., *passim*.

(47) Citado por Baha'u'llah, *Los siete valles*, Editorial Baha'i de España, 1974, p.21.

(48) *Ibid.*, p.25.

(49) *Ibid.*, p.37.

(50) Para más detalle véase: Philip Hitti, op. cit., pp.110-117.

(51) Citado por Philip Hitti, op. cit. p.115.

(52) H. Corbin y otros, op. cit., p.312. Respecto de la obra filosófica de al-Kindi consúltese la bibliografía de este trabajo.

(53) *Ibid.*, p.314. Para la obra de al-Farabi consúltese la bibliografía de esta investigación.

(54) Fazlur Rahmán, *Prophecy in Islam. Philosophy and Orthodoxy*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1958, p.12.

(55) A. J. Arberry, op. cit., p.41.

(56) Fazlur Rahman, op. cit., p.14.

(57) Cfr.: Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Shambhala Publications Inc., Boulder, 1978, pp. 177-178 y siguientes. Véase también: Varios autores, "Avicena", en *El Correo de la Avicena*, Octubre de 1980. Con relación a la obra de Avicena consúltese la bibliografía de este ensayo.

(58) A. J. Arberry, op. cit., p.50.

(59) *Ibid.*, p.53.

(60) Seyyed Hossein Nasr, op. cit., p.183.

(61) Para mayor información véase: H. Corbin, op.

cit., p.320. Creemos oportuno llamar la atención sobre el hecho de que para la redacción de estos párrafos y los siguientes, hemos seguido minuciosamente la obra de H. Corbin.

(62) As—Suhrawardi (m.1191) fue uno de los más brillantes exponentes de la doctrina de la iluminación. Al respecto véanse: H. Corbin y otros, op. cit., pp. 336-343.

Husayn Tabatabai, *Shi'ite Islam*, Free Islamic Literature Inc., Houston, 1979, passim.

(63) Fazlur Rahman, op. cit., p.20.

(64) Con relación a la obra filosófica, teológica y mística del renombrado al—Ghazali consúltese la bibliografía de este artículo.

(65) Respecto de la obra de Ibn Rushd (Averroes) véase la bibliografía de este ensayo.

## BIBLIOGRAFIA

Arberry, Arthur J., *Revelation and Reason in Islam*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1965.

Aristóteles, *Metafísica*, Aguilar, Madrid, 1967.

Aristóteles, *Física*, Aguilar, Madrid, 1967.

Al—Ash'ari, Abu'l—Hasan 'Ali Ibn Isma'il, *Kitab al—Luma' fi'l—Radd'ala Ahl al—Zaigh wa'l Bida'*. (Traducción al inglés de Richard J. Mc Carthy, S.J.), Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1953.

Attar, Farid ud—Din, *The Conference of the birds*, Shambhala, Boulder, 1971.

Baha'u' I—llah, *Los siete valles*, Editorial Baha'i de España, 1974.

Brockelmann, Carl, *History of the Islamic Peoples*, Capricorn Books, New York, 1960.

Cahen, Claude, *El Islam*, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1972.

Corbin, H., y otros, "La Filosofía Islámica desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes", en Brice Parain, *Historia de la Filosofía. Del Mundo Romano al Islam Medieval*, Editorial Siglo XXI, México, 1978, pp. 236—358.

Ehrhard, Albert y William Neuss, *Historia de la Iglesia*, Ediciones Rialp, S.A., Madrid, Tomo I, 1961.

Gibb, Hamilton, *El Mahometismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.

Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies*, George Allen and Unwin, London, 1971.

Grunebaum, Gustav E., *Medieval Islam*, The University of Chicago Press, Chicago, 1953.

Grunebaum, Gustav E., "Islam. Religión e ideología", en *Estudios Orientales*, Volumen VII, Número 2 (número 19), 1972, pp. 161-175.

Hitti, Philip, *Islam, modo de vida*, Gredos, Madrid, 1973.

Hitti, Philip, *The Arabs. A short history*, Gateway Editions, South Bend, Indiana, 1970.

Hodgson, Marshall G.S., *The venture of Islam*, The University of Chicago Press, Chicago, Volume I, 1974.

Macdonald, D.B., "al—Mahdi", en *Shorter Encyclopaedia of Islam*, E.J. Brill, Leiden, 1974, pp. 310—313.

Margoliouth, D.S., "Mahdi", en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, T and T. Clark, Edinburgh, Volume VIII, 1964, pp. 336-340.

Margoliouth, D.S., "On Mahdis and Mahdiism", en *Proceedings of the British Academy*, 1915-1916, pp. 213-223.

Marín Guzmán, Roberto, "Periodización y Cronología del Mundo Islámico", *Cuadernos de Historia*, Número 36, Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, San José, 1982.

Marín Guzmán, Roberto, "La Escatología Musulmana: Análisis del Mahdismo", *Cuadernos de Historia*, Número 44, Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, San José, 1982.

Marín Guzmán, Roberto, "Interpretación mesiánica del movimiento Mahdista sudanés", Tesis presentada para optar al grado de Maestro en Estudios de Asia y Africa, con especialidad en Asia Occidental y Norte de Africa, El Colegio de México, México, 1982.

Marín Guzmán, Roberto, "Ibn Khaldun (1332—1406) y el método científico de la historia", *Cuadernos de Historia*, Número 43, Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, San José, 1982.

Marín Guzmán, Roberto, "El Islam Shi'ita", en Roberto Marín Guzmán, *Introducción a los Estudios Islámicos*, Editorial Nueva Década, San José, 1983, pp. 173-183.

Marín Guzmán, Roberto, "El Islam, una religión" en *Crónica*, Universidad Autónoma de Centro América, San José, Número 3, 1982, pp. 81-90.

Nasr, Seyyed Hossein, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Shambhala, Publications Inc., Boulder, 1978.

Nicholson, Reynold A., *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

Nicholson, Reynold A., *Los místicos del Islam*, Editorial Diana, México, 1975.

Rahman, Fazlur, *Prophecy in Islam. Philosophy and Orthodoxy*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1958.

Ratney, B.K. *Los Hebreos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

Rodinson, Maxime, *Mahoma, el nacimiento del mundo islámico*, Era, México, 1974.

Ruiz Figueroa, Manuel, *Mercaderes, dices y bedulnos. El sistema de autoridad en la Arabia preislámica*, El Colegio de México, México, 1975.

Ruiz Figueroa, Manuel, "Algunas reflexiones sobre el Dios del Corán", en *Estudios Orientales*, Volumen VII, Número 2 (número 19), 1972, pp. 193—210.

Ruiz Figueroa, Manuel, "Imamah o autoridad en los primeros tiempos del Islam", en *Estudios Orientales*, Volumen IX, Números 1 y 2 (24-25), 1974, pp. 61-82.

Tabatabai, Husayn, *Shi'ite Islam*, Free Islamic Literature Inc., Houston, 1979.

Watt, Montgomery, *Mahoma, profeta y hombre de Estado*, Labor S.A., Buenos Aires, 1973.

Watt, Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1979.

Watt, Montgomery, *The formative period of Islamic Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1973.

FUENTES PRIMARIAS: OBRAS FILOSOFICAS  
MUSULMANAS

- (1) Al-Ash'ari, Abu'l-Hasan 'Ali ibn Isma'il, *Kitab al-Luma 'fi'l-Radd 'ala AHL al-Zaigh wa'l Bida'*, traducción al inglés de R. J. Mc Carthy, S.J., Imprimerie Catholique, Beirut, 1953.
- (2) Averroes (Ibn Rushd), *Averroes commentary on Plato's "Republic"*, traducción al inglés de E.I.J. Rosenthal, Cambridge, 1956.
- (3) Averroes (Ibn Rushd), *Tahafut al-Tahafut*, (The Incoherence of the Incoherence), traducido del árabe con introducción y notas (Unesco, Collection of Great Works, Arabic Series), Oxford, 1976.
- (4) Averroes (Ibn Rushd), *On the harmony of religion and philosophy*, Messrs. Luzac and Company, London, 1976.
- (5) Averroes (Ibn Rushd), *Kitab fasl al-maqal*, E.J. Brill, Leiden, 1959.
- (6) Averroes (Ibn Rushd), *Tafsir ma ba'd at-tabi'a*, Ed. M. Bouyges, Beirut, 1938-1951.
- (7) Al-Farabi, *De Platonis Philosophia*, edición de F. Rosenthal y R. Walzer, en *Plato Arabus*, Londres, 1943.
- (8) Al-Farabi, *Ihsa al-'ulum*, U.M. Amin, El Cairo, 1948.
- (9) Al-Farabi, *Kitab as-siyasat al-madaniya*, en *Rasa'il al-Farabi*, S.P.I., Hyderabad, 1926.
- (10) Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad, *The Confessions*, traducción de Claud Field, Ashraf Publications, Lahore, S.F.E.
- (11) Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad, *Ihya'ulum ad-Din*, Ed. Iraqi, El Cairo, 1938-1939.
- (12) Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad, *Kitab iljam al-'awamm 'an 'ilm al-Kalam*, Ed. Muniriya, El Cairo, 1933.
- (13) Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad, *Mizan al-'amal*, Ed. Kurdi, El Cairo, 1910.
- (14) Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad, *Kitab al-munqidh min ad-Dalal*, Ed. J. Saliba y K. 'Ayyad, Damasco, 1939.
- (15) Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad, *Tahafut al-Falasifa*, Ed. M. Bouyges, Beirut, 1927.
- (16) Ibn Bajja (Avempace), *Kitab tadbir al-Mutawahhid*, traducción española de M. Asín Palacios, *El régimen del solitario de Avempace*, S.P.I., Madrid-Granada, 1946.
- (17) Ibn Sina (Avicena), "Vida de un filósofo errante" (Autobiografía), en *El Correo de la Unesco*, octubre de 1980.
- (18) Ibn Sina (Avicena), *Kitab al-isharat wa't-Tanbihat*, Ed. J. Forget, Leiden, 1892.
- (19) Ibn Sina (Avicena), *Kitab an-Najat*, Ed. M.S. Kurdi, El Cairo, 1938.
- (20) Al-Kindi, *Kitab al-Kindi ilal- Mu'tasim*, Ed. A.F. Ahwani, El Cairo, 1948.
- (21) *El Corán*, traducción española del Centro Estudiantil de Granada, Granada, España, S.F.E.