

LA INFLUENCIA ISLÁMICA EN LAS EXÉGESIS DE AL-QIRQISĀNĪ: EL USO DE LA ANALOGÍA LÓGICA EN LA INTERPRETACIÓN RELIGIOSA*

Islamic influence in the exegesis of al-Qirqisānī: the use of logical analogy in religious interpretation

Ramadan IBRAHIM MOHAMED

ramadenmr@yahoo.com

CSIC-Madrid

Resumen: Este trabajo aborda la influencia islámica en las exégesis del caraita Ya'qūb al-Qirqisānī (s. X d. C, en Bagdad), a partir del estudio del uso del método de la analogía (*qiyās*) en el ámbito lógico. El objetivo principal de este trabajo es estudiar la importancia del uso de la analogía lógica para la exégesis religiosa entre los teólogos musulmanes y mostrar cómo se transmitió este método de la cultura estoica a la cultura islámica y judía medieval. Asimismo, exponer las opiniones de al-Qirqisānī sobre este tema. La metodología empleada para la investigación consiste, en primer lugar, en definir el desarrollo del uso del método de la analogía lógica para la interpretación religiosa entre los teólogos. En segundo lugar, se exponen las opiniones de al-Qirqisānī sobre este método. Del estudio e investigación realizados se puede concluir lo siguiente: el uso del método de la analogía lógica jugaba un papel muy relevante para la interpretación religiosa y para las exégesis del texto sagrado. También, las teorías lógicas de al-Qirqisānī para la exégesis religiosa son similares a las de los teólogos musulmanes, por lo que se trata probablemente del resultado de una influencia de los teólogos musulmanes, y, más específicamente, del grupo mu'tazilī.

Abstract: This article examines the Islamic influence on the exegetical work of the Karaite scholar Ya'qūb al-Qirqisānī (10th century, Baghdad), by studying his use of the method of analogy (*qiyās*) in the field of Logic. The paper's principal aim is to better understand the relevance of logical analogy in religious exegesis among Muslim theologians and to show how logical analogy was transmitted from the Stoic tradition to medieval Islamic and Jewish culture. And also to put forward al-Qirqisānī's opinions on this matter. The methodology used in the research consists of first defining how the use of logical analogy in religious interpretation by theologians developed. Secondly, al-Qirqisānī's opinions on this method are discussed. Based on the study and research, it can be concluded that the logical analogy method played a very relevant role in the religious interpretation of sacred texts. The logical theories developed by al-Qirqisānī in his religious interpretations are similar to those of Muslim theologians, probably the result of the influence of the latter and, more specifically, of the mu'tazilī group.

Palabras clave: Exégesis de al-Qirqisānī. Analogía estoica. Influencia islámica.

*. Este trabajo se ha realizado dentro del proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad: *Lengua y literatura judeo-árabe de la Edad Media a la Edad Moderna* (FFI 2010-20568), dirigido por María Ángeles Gallego, y desarrollado dentro del Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo del CSIC.

Key words: The exegesis of al-Qirḡisānī. Stoic analogy. Islamic influence.

Recibido: 11/05/2018 **Aceptado:** 04/07/2018

1. INTRODUCCIÓN

Este trabajo se enmarca en el contexto del intercambio cultural entre judíos y musulmanes en la Edad Media. Un elemento fundamental en el desarrollo de la actividad intelectual entre ambos grupos religiosos y que muestra el alto grado de interacción, fue el desarrollo del uso del método de la analogía lógica o racional (*al-qiyās; al-qiyās al-mantiqī*) en la interpretación del texto sagrado, disciplina que procede de la filosofía griega, en especialmente, de la lógica estoica.

El intercambio cultural entre judíos y musulmanes sobre este tema lo podemos ver claramente a partir de las fuentes primarias del caraíta Ya'qūb al-Qirḡisānī, una figura de la máxima relevancia dentro del judaísmo medieval, que vivió en los inicios del s. X d. C en Bagdad¹. Como podremos comprobar a lo largo de este trabajo, al-Qirḡisānī estuvo influido por los teólogos musulmanes anteriores y contemporáneos a él, especialmente por los mu'tazilíes, en numerosas cuestiones relacionadas con el uso del método de la analogía lógica para la interpretación religiosa. Por ello me centraré en este gran exegeta caraíta.

No hay duda de que la lógica griega fue un tema muy tratado y de mucho interés entre los filósofos y los alfaquíes sobre todo a partir del siglo nueve de la era cristiana². Entre estos destaca al-Fārābī (m. 950 d. C)³, quien jugó un papel muy

1. Al-Qirḡisānī trabajó en Babilonia y estudió en profundidad la literatura árabe contemporánea de tipo científico, además de dedicarse al conocimiento de la Tradición Oral judía (*Mishná y Talmud*) y las enseñanzas del *Midrash*. Entre sus libros más importantes se encuentran el libro de *Kitāb al-anwār wa-l-marāqīb* (*el Libro de las luces y las atalayas*), redactado en el año 927 d. C, editado por León Nemoj; y también el libro de *Kitāb al-riyāḍ wa-l-ḥadā'iq* (*el Libro de los vergeles y los jardines*), compuesto en el año 938 d. C. Dos manuscritos de esta última obra se conservan en la British Library (Londres): MSS. Or. 2557, fols. 1r-12v, y Or. 2492. El primer manuscrito (fols. 1r-12v) fue editado por Hartwig Hirschfeld. *Qirḡisānī Studies*. Londres: Jews' College Publications, 6, 1918, pp. 39-59. Y la mayor parte del segundo manuscrito de *Kitāb al-riyāḍ* (fols. 1r-54v) (fols. 55r-75r) fue editado por Haggai Ben-Shammai. *The doctrines of religious thought of Abu Yūsuf Ya'qūb al-Qirḡisānī and Yeḡefet Ben 'Eli*. Tesis Doctoral. Jerusalem: The Hebrew University, 1977. Véase también Ya'qūb Al-Qirḡisānī. *Kitāb al-anwār wa-l-marāqīb*. Ed. León Nemoj. Nueva York: The Alexander Kohut Memorial Foundation, 1939-1943; Bruno Chiesa. "A new fragment of al-Qirḡisānī's *Kitāb al-Riyāḍ*". *The Jewish Quarterly Review*, 78, 3-4 (1988), p. 175; notas 5 y 6; Bruno Chiesa. "Dai "Principi dell'esegesi biblica" di Qirḡisani". *Jewish Quarterly Review*, 73 (1982), pp. 125-126; Ramadan Ibrahim Mohamed. *El desarrollo del "conocimiento demostrativo" dentro de la teología y la jurisprudencia islámica y judía. Ya'qūb al-Qirḡisānī*. Tesis Doctoral inédita. Madrid: UCM, Facultad de Filología, Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones, 2017, p. 31: nota 2.

2. Para más información véase Ruth Mas. "Qiyas: a study in Islamic logic". *Folia Orientalia*, 34 (1998), pp. 113-128.

3. Para al-Fārābī véase por ejemplo Abū Naṣr Muḥammad al-Fārābī. *Al-Mantiq 'inda al-Fārābī*. Ed. Raḡīq al-'Aḡam, Beirut: Dār al-Maṣriq, 1985-1986; Ian Richard Netton. *Al-Farabi and his school*. Londres-Nueva York: Routledge, 1992; Osman Bakar. *Classification of knowledge in Islam: a study*

destacado en asentar la filosofía y la lógica (aristotélica) en el pensamiento teológico islámico⁴. También fue de gran relevancia Abū Hāšim al-Īubbā'ī, jefe de la escuela de los mu'tazilíes de Basora a principios del siglo X d. C⁵.

Los mutakallimíes⁶, de los teólogos, y los alfaquíes hicieron uso de los métodos de la lógica, pero en algunos casos encontramos que ellos evitaban la palabra *manṭiq* "lógica"⁷ en sus obras. En vez de *manṭiq*, usaban *ādāb al-kalām*⁸ "modos del *kalām*" o *ādāb al-ḡadal* "modos de la dialéctica". La fuente más antigua sobre *al-kalām* o *al-ḡadal* fue el libro *Kitāb ādāb al-mutakallimūn*⁹ de Ḍirār b. 'Amr (m. 815 d. C)¹⁰, un discípulo del fundador y primer mu'tazilí Wāsil b. 'Aṭā'¹¹.

in Islamic philosophies of science. Foreword Seyyed Hossein Nasr. Cambridge: Islamic Texts Society, 2012, pp. 121-128.

4. Netton. *Al-Farabi and his school*, pp. 36-37; Mas. "Qiyas: a study in Islamic logic", p. 115.

5. Josef van Ess. "The logical structure of Islamic theology". *Logic in classical Islamic culture*. Ed. Gustave E. von Grunebaum. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970, pp. 21.

6. La identificación del término de *mutakallimíes* todavía es un tema muy discutido entre los investigadores modernos. Algunos piensan que a veces a los *mutakallimíes* se les llamaba *falāsifa*, nombre que suele hacer referencia a los filósofos en las tres religiones: musulmana, cristiana y judía, influidos por el pensamiento filosófico griego, especialmente el aristotélico. Mientras que, otros estudiosos separan ambos grupos e identifican a los primeros como los seguidores del *kalām*, la teología especulativa del islam, frente a los filósofos. Para más información véase, Richard M. Frank. "The science of Kalām". *Arabic Sciences and Philosophy*, 2 (1992) pp. 7-37; van Ess. "The logical structure of Islamic theology", pp. 23-24; Louis Gardet. "'Ilm al-Kalām". *Encyclopaedia of Islam*. Second Edition. Eds. P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0366 (consultado 12/05/2018), First published online: 2012; Roger Arnaldez. "Falāsifa". *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Eds. P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill, 2011. Brill Online. Universidad de Granada. 28 April 2011; Haggai Ben Shammai. "Kalām in medieval Jewish philosophy". *History of Jewish philosophy*. Eds. Daniel H. Frank y Oliver Leaman. Londres: Nueva York: Routledge, 1997, vol. 2, p. 91.

7. Sobre el uso de este término véase Rafael Ramón Guerrero. "Al-Fārābī y Maimónides". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 7 (1989), p. 48.

8. *Kalām* es un término que literalmente significa "discurso". Sin embargo, este término se utilizó de manera habitual en la teología islámica en el sentido de "dialéctica", o para referirse a una demostración o argumento racional a partir del cual se puede afirmar alguna tesis o negarla. El significado más técnico del *kalām* es "teología especulativa". En el contexto religioso esta palabra, *kalām*, a mediados del siglo octavo, llegó a identificarse con un método de discusión racional sobre asuntos relacionados con las doctrinas religiosas o cuestiones político-religiosas. Este término originalmente se deriva del término griego *διάλειξις* el cual había sido usado por los Padres de la Iglesia orientales en el mismo contexto. Los que utilizaban ese método de discusión eran denominados *mutakallimūn*. Para ellos el conocimiento no era un fin en sí mismo, sino, más bien, un medio al servicio de las doctrinas religiosas. Véase Josef van Ess. "Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze". *Revue des Études Islamiques*, 44 (1976), p. 24; Bakar. *Classification of knowledge in Islam*, pp. 182-183; Ibrahim Mohamed. *El desarrollo del "conocimiento demostrativo"*, pp. 48.

9. Van Ess. "The logical structure of Islamic theology", p. 22.

10. En otras fuentes él murió en el 815 d. C. Véase Michael Cook. "Anan and Islam: the origins of Karaite scripturalism". *Studies in the Origins of Early Islamic Culture and Tradition*. Ed. Michael Cook. Hampshire: Ashgate Publishing Variorum, 2004, p. 167.

11. Para Ḍirār b. 'Amr véase Josef van Ess. "Ḍirār b. 'Amr und die Cahmīa". *Der Islam*, 43 (1967), pp. 241 y 244.

Desafortunadamente no sabemos nada sobre este libro más que su título y que fue considerado digno de lectura en tiempos posteriores¹².

Entre las fuentes más relevantes que tratan del *kalām* encontramos: *Kitāb al-bad' wa-l-ta'rīj*¹³ de al-Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī (m. 966, d. C, Siyistān)¹⁴, también algunos pasajes en *Kitāb naqd al-naṭr* publicado por Qudāma ibn Ŷa'far (873-932, d. C, Bagdad)¹⁵, aunque en la actualidad este libro se atribuye a Abū l-Ḥusayn Ishāq ibn Ibrāhīm ibn Sulaymān ibn Wahb al-Kātib bajo el título: *al-Burhān fī wuṣūh al-bayān*¹⁶, y algunos capítulos de *Kitāb al-anwār* del carafita Ya'qūb al-Qirqisānī¹⁷.

Estos tres textos comparten ideas similares, así como algunos ejemplos. El texto más desarrollado es el de al-Qirqisānī. En la dialéctica de Ibn 'Aqīl (m. 1119, d. C, Bagdad) que se encuentra en su libro *al-Wāḍiḥ*¹⁸, se incluye casi todo el texto de al-Qirqisānī, y este último se considera como una sexta parte del contenido del texto de Ibn 'Aqīl¹⁹. Abū Bakr Ibn Fūrak (m. 1015 d. C) también coincide con estos autores en su libro *Muṣarrad maqālāt al-Aš'arī*, pues en este el autor nos expone la doctrina de Abū l-Ḥasan al-Aš'arī (m. 935, d. C)²⁰. Para lograr este trabajo voy a hablar, en primer lugar, de la importancia del uso de la analogía lógica para la exégesis religiosa entre los teólogos musulmanes y cómo les fue transmitido este método a partir de la cultura griega antigua. A continuación, mostraré las opiniones de al-Qirqisānī sobre este método y si tiene un rol importante en su exégesis religiosa o no. También expondré cuáles fueron las escuelas islámicas que influyeron a al-Qirqisānī en relación a este tema.

12. Van Ess. "The logical structure of Islamic theology", p. 22.

13. M. CL. Huart. *Le livre de la création de Abou-Zéïd Aḥmad ben Sahl El-Balkhī*. París: Ernest Leroux, 1899, vol. 1, pp. 15-50 (texto árabe) y pp.1-55 (traducción francesa).

14. Para tener más información sobre este autor véase Carl Brockelmann. *Geschichte der arabischen Literatur. Supplement*. Leiden: E. J. Brill, 1937-1942, p. 222; Fuat Sezgin. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Leiden: E. J. Brill, 1967, vol. 1, p. 337.

15. Eds. Ṭāhā Ḥusayn y 'Abd al-Ḥamīd al-'Abbādī. El Cairo: Dār al-Kutub, 1933, pp. 102-118; reimpreso El Cairo: Laṣnat al-Ta'līf wa-l-Tarīyama wa-l-Naṣr, 1940, pp. 117-136; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1980, pp.117-136.

16. Eds. Aḥmad Maṭlūb y Jadīya al-Ḥadīṭī. Bagdad: Ḍāmi'at Bagdād, 1967, pp. 11-41 y 222-245; George Makdisi. "Dialectic and disputation: the relation between the texts of Qirqisani and Ibn 'Aqil". *Mélanges d'Islamologie*. Ed. Armand Abel. Brill, 1974, vol. 1, p. 202.

17. Al-Qirqisānī. *Kitāb al-anwār*, vol. 2, pp. 470-494; Makdisi. "Dialectic and disputation", p. 202; van Ess. "Disputationspraxis in der islamischen Theologie.", pp. 31-32.

18. Abū l-Wafā Ibn 'Aqīl. *Al-Wāḍiḥ fī uṣūl al-fiqh*. Ed. George Makdisi. Beirut: al-Ma'had al-Almānī li-l-Dirāsāt al-Šarqiyya/Berlin: al-Kitāb al-'Arabī, 1996-2002.

19. Makdisi. "Dialectic and disputation", p. 202, y "The scholastic method in medieval education: an inquiry into its origins in law and theology". *Speculum: A Journal of Medieval Studies*, 49, 4 (1974), p. 651.

20. Abū Bakr Ibn Fūrak. *Muṣarrad maqālāt al-Aš'arī*. Ed. Daniel Gimaret. Beirut: Dār al-Mašriq, 1986, pp. 292-297, 300-302, 305-308 y 316-402.

2. EL USO DEL MÉTODO DE LA ANALOGÍA EN EL CONTEXTO LÓGICO

Hay muchos términos y elementos lógicos que se derivan originalmente de la filosofía griega clásica, posteriormente adoptados y tratados dentro de la teología islámica en la época medieval. Algunos de los libros mencionados arriba han tratado este tema. Hay que decir que la estructura básica del método de la analogía utilizado en las fuentes islámicas contiene también elementos filosóficos que son originalmente griegos. Este tema ha sido tratado magistralmente por Joseph van Ess, quien defiende la influencia de la filosofía griega y, más concretamente, la lógica estoica en la teología racional islámica²¹. Al-Qirqisānī estuvo muy familiarizado con este ambiente religioso islámico y estuvo influido por los mutakallimīs (sobre todo, los mu‘tazilīs) en su adopción de ideas procedentes de la lógica griega. De todos estos elementos de la lógica paso a centrarme en tres por su importancia entre los mutakallimīs, entre los que incluyo al propio al-Qirqisānī:

Primer elemento: La señal conmemorativa y la señal indicativa

Señal conmemorativa = σημεῖον ὑπομνηστικόν

Señal indicativa = σημεῖον ἐνδεικτικόν

Esta distinción la encontramos en la Lógica estoica. Una señal conmemorativa es algo que nos hace recordar un hecho que ya hemos conocido previamente, por ejemplo, al ver el humo, nos hace recordar el fuego. La señal conmemorativa implica una especie de inducción, es decir, una persona puede ver humo y al mismo tiempo recordar todas las veces donde ha visto fuego y humo juntos. Por el contrario, una señal indicativa provee solo una insinuación de algo que no sabíamos antes, y que posiblemente nunca lo conoceremos por completo. La señal indicativa se desarrolla como un efecto visible a partir de una causa invisible, considerándose una especie de señal que en la teología islámica era de mucho interés; así, de este modo, se podía probar la existencia de Dios a partir de sus trabajos visibles en la tierra. Sobre la validación del uso de la prueba que se apoya en una señal indicativa, hubo un desacuerdo entre dos tendencias en la filosofía griega clásica: los estoicos y los escépticos empiristas. Para los primeros, la señal indicativa fue un método a través del cual se puede llegar al conocimiento de las cosas invisibles mediante las visibles; mientras que los segundos no reconocen este método de conocimiento²².

La prueba que se apoya en una señal indicativa fue definida por los mutakallimīs como *istidlāl bi-l-šāhid ‘alā l-gā’ib* o como *qiyās al-gā’ib ‘alā l-šāhid*.

21. Van Ess. “The logical structure of Islamic theology”, pp. 21-50.

22. Benson Mates. *Stoic logic*. Berkeley: University of California Press, 1961, p. 389; van Ess. “The logical structure of Islamic theology”, p. 34.

Šāhid, que significaba “presente” o perceptible, y *gā’ib*, que representa lo “oculto”, es decir, cosas imperceptibles, como Dios y sus atributos. Dios ha creado las cosas ocultas y las manifiestas, y estas cosas manifiestas están destinadas a ser una “señal” para intuir la existencia de las ocultas. El hombre tiene que encontrar esta conexión (*ta’alluq*) entre las dos, y lo hará a través del *istidlāl* o *qiyās* (inferencia o analogía racional). Ambos términos, al parecer, se usaban para dar el mismo significado²³. Es importante señalar que *qiyās* no se trata solamente de analogía, como generalmente se traduce, sino que en aquel tiempo era el término común para toda forma de esfuerzo intelectual y de especulación que llevaba a un nuevo resultado: *kullu mā ‘ūlima bi-l-istidlāl, min gayir badtha wa-la ḥāssa*, “Todo lo que se conoce por inferencia sin ser evidente o percibido a través de los sentidos”, según afirma el mu‘tazilī al-Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī²⁴.

El concepto del *qiyās*, de esta manera, suele ser utilizado por la jurisprudencia, así como también en la ley islámica; es probable que dicho concepto haya sido también una herramienta conceptual del Estoicismo. Debemos tener en cuenta que en la traducción árabe de la *Experiencia Médica* de Galeno (realizada por Ḥunayn Ibn Ishāq) se utiliza el término *al-istidlāl bi-l-šāhid ‘alā l-gā’ib* para el “ἀναλογισμός” griego. En efecto, este “ἀναλογισμός” es practicado, según el mismo texto, por parte de los representantes de los dogmáticos estoicos en la ciencia médica. Los dogmáticos intentaron defender la validación del método ἀναλογισμός contra el escepticismo de los empiristas²⁵.

Según van Ess, hay que tener en cuenta el hecho de que las fuentes islámicas se refieren de manera muy frecuente a diferencias epistemológicas que pueden ser remontadas a discusiones entre los escépticos y los estoicos, o bien a otros “dogmáticos” que tomaron sus argumentos de fuentes estoicas. Se considera, por otra parte, que la medicina griega en cuyo seno se generaban esas discusiones “ideológicas” continuas durante siglos, fue conocida posteriormente en la cultura islámica al menos desde el comienzo de la era abasí. Por lo tanto, entendemos que es improbable que el concepto del *qiyās* se haya inspirado solo a partir de un procedimiento de la lógica helenística tardía (ἀναλογισμός)²⁶.

23. Georges Vajda. “Études sur Qirqisānī II”. *Revue des Études Juives Historia Judaica*, 6, 106 (1946-1947), p. 57; Fred Astren. “Islamic contexts of medieval Karaism”. *Karaite Judaism: a guide to its history and literary sources*. Ed. Meira Polliack. Leiden: Brill, 2004, pp. 166-169; Michel Allard. “En quoi consiste l’opposition faite à al-Ash’ari par ses contemporains hanbalites?”. *Revue des Etudes Islamiques*, 28 (1960), p. 103.

24. Véase su definición en Huart. *Le livre de la creation*, vol. 1, p. 34 (texto árabe); también Abū l-Ḥasan al-Aš‘arī. *Maqālāt al-islāmiyyīn*. Ed. H. Ritter. Estambul, 1929-1933, p. 52: 1-10; van Ess. “The logical structure of Islamic theology”, p. 34.

25. Van Ess. “The logical structure of Islamic theology”, p. 35.

26. *Ibidem*.

La prueba apoyada en una señal indicativa fue conocida también por al-Qirqisānī en su propuesta sobre el silogismo (*al-qiyās al-manṭiqī*), al que dedicó un capítulo *Sobre las premisas y las conclusiones* (*al-qawlu ‘alā l-muqaddimāt wa-l-natā’iy*). Para este método analógico, él utilizaba la expresión o fórmula: *al-istiṣhād bel zāhir ‘alā l-jaft*, *al-istiṣhād biš-šāhid ‘alā l-gā’ib* y a veces *qiyās al-gā’ib ‘alā l-šāhid*²⁷, los mismos términos que fueron conocidos entre los mutakallimīs de su época, y que hemos mencionado en los párrafos precedentes. Ibn ‘Aqīl también trató el mismo tema, pero lo nombraba *al-qiyās al-manṭiqī*²⁸, que significa silogismo, como ya hemos comentado.

Al-Qirqisānī nos explica algunas de las teorías aristotélicas sobre el silogismo que tomó de cierto mutakallim cuyo nombre no menciona. Esta fuente²⁹ opina que lo que llevó a Aristóteles a ocuparse de definir los mecanismos de la Lógica es, según su punto de vista, que las cosas pueden ser de dos maneras: visibles (*zāhira*) o invisibles (*jāfiya*). Lo que requiere ser conocido es lo invisible, puesto que acerca de lo visible resulta innecesario indagar o inferir³⁰. Aristóteles sabía también que la evidencia de las cosas ocultas no se demuestra si no es aportando evidencias visibles, acertadas y firmes de modo que con su validación, se ratifique aquello oculto de lo que es testimonio. Así que especuló acerca de las premisas llegando a tres: las premisas particulares (*al-qaḍāyā al-mufrada*), las premisas discordantes o no colaborativas (*al-qaḍāyā al-mutabāyiena*) y las premisas asociadas (*al-qaḍāyā al-mut‘āwina*).

Según esta división, la premisa particular sería la que no informa más que sobre sí misma por lo que no aporta ningún conocimiento adicional, como por ejemplo: “el fuego está caliente”³¹. Esta premisa no añade ningún conocimiento más allá de lo referente a la temperatura del fuego, sin embargo, quien la escuche o lo sabe con anterioridad lo ignora. Si lo sabe, no ha aprendido algo nuevo porque ya lo sabe, y si lo ignora no tiene por qué aceptar dicha información a no ser que exista un indicio de que el fuego está caliente³².

En cuanto a la premisa discordante o no colaborativa, al igual que las premisas particulares, no añaden ningún conocimiento nuevo oculto puesto que entre

27. Abū l-Ḥasan al-Aš‘arī. *Maqālāt al-islāmiyyīn*. Ed. Muḥammad Muḥyī l-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd. El Cairo, 1969, vol. 1, pp. 299: 22; Al-Qirqisānī. *Kitāb al-anwār*, vol. 1, p. 70: 18.

28. Ibn ‘Aqīl. *Al-Wāḍiḥ*, vol. 2, p. 102.

29. Esta fuente fue utilizada también por el rabanita Sa‘adīa Gaón (882-942, d. C) respecto al mismo tema y hay una semejanza textual entre los textos de al-Qirqisānī y los de Sa‘adīa. Para al-Qirqisānī véase *Kitāb al-anwār*, vol. 2, pp. 355-356; y para Sa‘adīa, véase por ejemplo, Moshe Zucker. *Saadya's commentary on Genesis*. Nueva York: The Jewish Theological Seminary of America, 1984, p. 451: 18-30 (texto judeo-árabe).

30. Al-Qirqisānī. *Kitāb al-anwār*, vol. 2, p. 355.

31. Al-Aš‘arī. *Maqālāt al-islāmiyyīn*. Ed. Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, vol. 1, p. 305: 9-10.

32. Al-Qirqisānī. *Kitāb al-anwār*, vol. 2, p. 355: 6-18.

ellas no colaboran para producirlo, sino que cada una informa solo sobre sí misma. Un ejemplo sería: “El fuego está caliente y el hielo está frío”. Como vemos, no hay cooperación entre ambas premisas en ningún aspecto por la falta de relación entre el calor del fuego y el frío del hielo. Cada premisa se mantiene centrada en sí misma y no aporta nada en relación a la otra, como tampoco indica nada más allá de lo que a sí misma se refiere; por lo tanto no permiten añadir ningún saber por la combinación de ambas.

En lo que se refiere a las premisas asociadas, son colaborativas, de modo que a partir de ambas sacamos lo oculto desde lo evidente (*al-istiṣhād bi-l-zāhir ‘alā l-jaḥī*) porque existe entre ellas una colaboración que sostiene principios y conclusiones que revelan algo que va más allá de lo expuesto. Como ejemplo tenemos el que ofreció Ibn ‘Aqīl³³: “todas las personas son animales”, lo que supone la premisa mayor, y “todos los animales tienen cuerpo”, que es la premisa menor. Si aunamos ambas premisas tenemos que, puesto que todas las personas son animales y todos los animales tienen cuerpo, la conclusión es que todas las personas tienen cuerpo. De modo que “*todas las personas tienen cuerpo*” es el saber desvelado al que se llega a partir de la unión entre las premisas que, como hemos visto, complementan la una a la otra.

Según al-Qirqisānī, el tercer tipo, las premisas asociadas, fueron muy usadas por los mutakallimīs también para demostrar que los cuerpos son creados (*muḥdata*) y no creados (*qadīma*). De aquí su sentencia: “Los cuerpos son dinámicos y estáticos” (*al-aḡsām lā tajlū min al-ḥaraka wa-l-sukūn*), lo que supone la premisa mayor. “El movimiento y la quietud son creados”, lo que representa la premisa menor. La conclusión que se desprende entonces es que los cuerpos son creados (*al-aḡsām muḥdata*)³⁴. Del mismo modo negaron la corporeidad de Dios al afirmar que todos los cuerpos tienen altura, anchura y profundidad (*kull ḡism fa-huwa ṭawīl ‘arīḍ ‘amīq*)³⁵, como premisa mayor. Y que todo lo que tiene altura, anchura y profundidad es susceptible a la recomposición, la descomposición, la fragmentación y la partición. En consecuencia, si el Creador fuera un cuerpo, podría ser recompuesto, descompuesto, fragmentado y partido; algo que no se puede afirmar acerca de Dios, por lo que se puede concluir que no tiene corporei-

33. Ibn ‘Aqīl. *Al-Wāḍiḥ*, vol. 2, p. 102.

34. Además del texto original de Ibn ‘Aqīl señalado en la nota anterior, véase Hassan Ansari; Wilferd Madelung y Sabine Schmidtke. “Yūsuf al-Baṣīr’s refutation (*naqḍ*) of Abū l-Ḥusayn al-Baṣīr’s theology in a Yemeni Zaydī manuscript of the 7th/13th century”. *The Yemeni manuscript tradition*. Eds. D. Hollenberg, Ch. Rauch y S. Schmidtke. Leiden: Brill, 2015, pp. 39-54.

35. El mismo ejemplo se encuentra también de manera muy frecuente entre los mu’tazilīs: *wa-l-ḡismu huwa al-ṭawīl al-‘arīḍ al-‘amīq*. Véase Ansari, Madelung y Schmidtke. “Yūsuf al-Baṣīr’s Refutation (*naqḍ*) of Abū l-Ḥusayn al-Baṣīr’s”, p. 44: 21.

dad³⁶. Este ejemplo es parecido a otro que se encuentra en los artículos de al-Aš‘arī³⁷ y en la obra de Abū l-Huḍayl al-‘Allāf (m. 840 d. C, Bagdad): “el Cuerpo es aquello que tiene un lado derecho y uno izquierdo, una parte de enfrente, una de atrás, una parte de arriba y una de abajo”³⁸.

Según al-Qirqisānī, el silogismo juega un papel muy relevante en las Escrituras. Como ejemplo, la Torá dice: *No comeréis nada de grasa ni de sangre (Levítico, 3: 17)*. Esta es una premisa. Y en otros textos bíblicos, la Torá dice:

él ofrecerá, de este sacrificio de comunión, la grasa, como oblación para el Señor: la cola entera, cortada desde la rabadilla; la grasa que cubre las entrañas y toda la que hay sobre las mismas (*Levítico, 3: 9*).

Y esta es otra premisa. Como se ha prohibido comer grasa en el primer versículo, es decir, en la primera premisa, y después se ha informado en el segundo versículo que la cola está considerada como una parte de la grasa, la conclusión de esto será que estaría prohibido también comer la cola, porque esta forma parte de la grasa.

Según al-Qirqisānī, el silogismo fue utilizado también por otros caraitas, como Benyāmīn al-Nahāwendī (m. 830, d. C), en algunas cuestiones de la ley judía. Por ejemplo, ellos han prohibido comer de los sacrificios de los malvados o “paganos” a través de dos premisas y una conclusión, es decir, a través del silogismo. La primera premisa consiste en que la Torá dice que: *No comerás nada abominable (Deuteronomio, 14: 3)*; y la segunda premisa surge de otro texto de la Torá: *¡Sacrificio de malvados es odioso, mucho más si hay mala intención!* (*Proverbios, 21: 27*). Si la Torá dice *No comerás nada abominable*, y luego dice también que los sacrificios de los malvados son odiosos, la conclusión de esto sería que está prohibido también comer los sacrificios de los malvados, porque están considerados abominables³⁹.

36. Al-Qirqisānī. *Kitāb al-anwār*, vol. 2, pp. 356: 6 y 357: 11; Naomi Aradi. “The origins of the kalām model of discussion on the concept of tawḥīd”. *Arabic Sciences and Philosophy*, 23 (2013), p. 150; Ben-Shammai. *The doctrines of religious thought*, vol. 1, pp. 207-208 y 210-211.

37. Al-Aš‘arī. *Maqālāt al-islāmīyīn*. Ed. H. Ritter, pp. 303: 1-9 y 304: 1-13. La definición es obviamente tomada de la geometría griega. Véase Immanuel Bekker y Sexto Empírico. *Sextus Empiricus*. Berlín: GE. Reimeri, 1842, vol. 3, p. 19; van Ess. “The logical structure of Islamic theology”, p. 37.

38. Al-Aš‘arī. *Maqālāt al-islāmīyīn*. Ed. H. Ritter, p. 302: 16; van Ess. “The logical structure of Islamic theology”, p. 37 y nota 83.

39. Al-Qirqisānī. *Kitāb al-anwār*, vol. 2, pp. 357: 12 y 358: 9.

Segundo elemento: Reductio ad absurdum (La prueba por contradicción)

Reductio ad absurdum, expresión latina que significa literalmente “reducción al absurdo”, es un método lógico de demostración. La función de esta demostración es comprobar la veracidad del enunciado invalidando su contrario, o la nulidad de la validez del enunciado comprobando la veracidad de su contrario⁴⁰. Este método se define como prueba por contradicción, o prueba *ad absurdum*. Parte de la base de la misma es el cumplimiento del principio de exclusión de intermedios, es decir, una proposición que no puede ser falsa es necesariamente verdadera, y una proposición que no puede ser verdadera es necesariamente falsa. De hecho, una proposición no puede ser verdadera y falsa al mismo tiempo. En la filosofía occidental, el *reductio ad absurdum* es una transcripción de la expresión griega “εις άτοπον απαγωγή” (*eis atopon apagoge*)⁴¹.

Este método demostrativo fue utilizado con frecuencia por los filósofos griegos a partir de la época de los pre-socráticos, y entre estos Jenófanes de Colofón (570-475, a. C.)⁴², hasta la época de los filósofos posteriores, y sobre todo Sócrates⁴³ y Aristóteles. El *Reductio ad absurdum* fue utilizado también en la época medieval entre los lógicos y filósofos de los mutakallimíes musulmanes, y fue conocido como *burhān al-Jalaf* o *qiyās al-Jalaf*, es decir la prueba por contradicción⁴⁴.

Al-Qirqisānī trató sobre este tipo de demostración y la usaba como un método para comprender los mandamientos y los dogmas legales teológicos. Lo explica diciendo: “todo lo que indica que algo es cierto, se entiende que lo contrario es falso; del mismo modo, si indica que algo es falso, significa que su contrario es cierto”⁴⁵. Este es el caso cuando estamos ante dos aspectos, uno de los cuales tiene que ser correcto y el otro falso. En cambio, si estamos ante tres aspectos o

40. Muḡamma‘ al-Luġa al-‘Arabiyya. *Al-Mu‘yam al-falsafī*. El Cairo: al-Hayyī‘a al-‘Āmma li-l-Šu‘ūn al-Maṭābi‘ al-Luġa al-‘Arabiyya, 1963, p. 33.

41. Nicholas Rescher. “Reductio ad absurdum”. *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Eds. James Fieser y Bradley Dowden. <http://www.iep.utm.edu/reductio/> (consultado 12/05/2018)

42. Robert W. Daigle. *The reductio ad absurdum argument prior to Aristotle*. Tesis de Máster. San Jose State University, 1991, p. 93.

43. Susanne Bobzien. “Ancient logic”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/logic-ancient/> (consultado 26/02/2018).

44. Entre los mutakallimíes que trataron este tema mencionamos el malikí al-Baḡī (m.1081 d. C); Abū l-Walīd b. Jalaf al-Baḡī. *Ihkām al-fuṣūl fī ahkām al-uṣūl*. Ed. ‘Abd al-Maḡīd Turkī. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1986, p. 673; Abū Ḥāmid al-Gazālī. *Šifā‘ al-galīl fī bayān al-šabah wa-l-mujīl wa-masālik al-ta‘līl*. Ed. Ḥamad al-Kabīsī. Bagdad: Maṭba‘at al-Irṣād, 1971, p. 452. Véase también Wael Ben Hallaq. *A history of Islamic legal theories: an introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 99-101; al-Qirqisānī. *Kitāb al-anwār*, vol. 2, p. 393; Georges Vajda. “Études sur Qirqisānī III”. *Revue des Études Juives Historia Judaica*, 8, 108 (1948), p. 80.

45. Al-Qirqisānī. *Kitāb al-anwār*, vol. 2, p. 393.

más, tendrá que haber un verdadero por dos o más falsos, como resultado de que el tercero sea el aspecto verdadero⁴⁶.

El mismo texto citado lo encontramos también en Ibn ‘Aqīl. Al parecer, es un tema sobre el que había una polémica establecida entre legistas y jurisconsultos, según observamos en el título de Ibn ‘Aqīl para este capítulo y en su introducción. El título es como sigue: *Capítulo en el que abundan los errores de los legistas (Faṣl kaṭura fī-hi galṭ al-uṣūliyyīn)*⁴⁷. En la introducción, comenta que cierto legista versado (cuyo nombre no menciona) había dicho que la mayoría de los mutakallimés que le precedieron habían errado en lo concerniente a este capítulo por la ambigüedad del método y la vaguedad de su adopción, que consiste en *al-istidlāl bi-fasād al-ṣai’ ‘alā ṣiḥat gayrih*, es decir, “la demostración de la falsedad de algo por la certeza de su contrario”⁴⁸ (que es el mismo título que da la fuente de al-Qirqisānī). Su contenido establece que “todo lo que indica que algo es cierto, indica a su vez que lo contrario es falso; del mismo modo, si indica que algo es falso, indica que su contrario es cierto”⁴⁹. Así pues, como hemos visto, este texto es el mismo que encontramos en al-Qirqisānī.

Sin embargo, Ibn ‘Aqīl estaba en desacuerdo con esta norma, puesto que opinaba que el criterio definitivo es la razón, ya que no es condición necesaria que la designación de algo como falso implique la certeza de su contrario o viceversa. Por ejemplo, si se califica a Zayd como ofensivo, eso no significa que se niegue su benevolencia, que es lo opuesto a la ofensa, puesto que puede ser ofensivo en un aspecto y benévolo en otro, ofensivo hacia su madre y benévolo hacia su padre. En cambio, si se afirma que algo es creado, eso significa, acorde con la razón y la intuición, que no puede ser increado. O, en otro sentido, no es posible que algo sea creado e increado a la vez. De este modo, todo pasa por la razón, que es el criterio definitivo, por lo que es preciso plantear cada caso individualmente y no podemos hacer generalizaciones sobre las sentencias aquí, sino que dejamos que lo explique la razón⁵⁰.

Al-Qirqisānī transmitió esta norma de un filósofo mutakallim pero sin dar su nombre. También estaba de acuerdo con el uso de esta norma como argumento para el comentario, como se observa en el ejemplo que da de la ley canónica judía en el que aplica esta norma. Dice, por ejemplo, que hay dos medios para saber la llegada del nuevo mes: o bien la visión del novilunio o bien con el calendario judío. Si hubiera un indicio que demostrase que la forma de saber la llegada del mes

46. *Ibidem*.

47. Ibn ‘Aqīl. *Al-Wāḍiḥ*, vol. 2, p. 117.

48. *Idem*, vol. 2, p. 117: 7.

49. *Idem*, vol. 2, p. 117: 6-7.

50. *Idem*, vol. 2, p. 117.

nuevo a partir del calendario judío es incorrecta, se aceptaría la validez de la visión del novilunio, y el nuevo mes se consideraría a partir de la visión del novilunio. Pero también al revés. Es decir, si se encontrase un indicio que demostrase que la visión no es válida para saber la llegada del mes, se aceptaría que lo cierto es el calendario hebreo, de manera que para saber la llegada del nuevo mes, se consultaría el calendario.

Siempre y cuando las dos partes estén de acuerdo en que no existe una tercera vía. Si la hubiera, y estuviera diciendo, por ejemplo, que para saber eso está la luna llena, se daría una situación en la que sería necesario corroborar la certeza de esta afirmación y a la vez confirmar la falsedad de los otros dos sistemas: demostrar la falsedad de la detección del nuevo mes por el calendario hebreo y la falsedad de la detección por la visión del novilunio. De modo que no es posible que la verdad se halle en más de una opción porque eso es contradictorio, según la opinión de al-Qirqisānī⁵¹.

Tercer elemento: la causa (al-‘illa); (al-qiyās al-ḡadalī)

Otro elemento importante que fue transmitido de la lógica estoica es el uso de la causa como argumento lógico⁵². La causa (*al-‘illa*) desempeña un papel importante en la evaluación de la validez de un *qiyās*. Los mutakallimīs consideran que la causa es la razón convincente (*al-sabab al-muḡīb*), a partir de la cual se puede conocer y distinguir las pruebas verdaderas de las falsas. Esta evaluación se consigue a través de dos métodos; el primero es “la co-extensividad” de la causa (*ṭard al-‘illa*)⁵³; y el segundo es “la co-exclusividad” de la causa (*‘aks al-‘illa*). *Ṭard al-‘illa* significa que, si hay una causa, habrá una sentencia que es resultado de aquella causa; mientras que, *‘aks al-‘illa* significa que, si no hay una causa, no habrá por consiguiente ninguna sentencia. Los alfaquíes, por ejemplo, usualmente ponen “*ṭard*”, que significa que “donde hay la *‘illa*” [el intoxicante efecto del vino, por ejemplo] hay una sentencia [*ḡukm*: que ha sido prohibido]; y *‘aks* “en donde no hay esta *‘illa*, donde no existe esta sentencia⁵⁴.”

Entre los mutakallimīs de los musulmanes existían otros términos sinónimos de *ṭard* y *‘aks*, entre los cuales encontramos: *dawarān al-‘illa* (lit. la rotación de

51. Al-Qirqisānī. *Kitāb al-anwār*, vol. 2, p. 394; también al-Qirqisānī en su interpretación legal ha aplicado el silogismo a unas cuestiones dentro de la ley judía. véase por ejemplo *Kitāb al-anwār*, vol. 4, p. 939.

52. Sobre este tema véase van Ess. “The logical structure of Islamic theology”, p. 40.

53. Van Ess. “Disputationspraxis in der islamischen Theologie”, pp. 42-45.

54. Van Ess. “The logical structure of Islamic theology”, p. 39. Un buen resumen de los métodos del *qiyās* se encuentra en Malcolm Hooper Kerr. “Islamic reform, the political and legal theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida”. *Journal of the Indian Law Institute*, 9, 3 (1967), p. 466.

la causa)⁵⁵, *ŷarayān al-‘illa fī l-ma‘lūl* o *īyṛā’ al-‘illa fī l-ma‘lūl* (poner la causa dentro del efecto)⁵⁶. La última expresión fue utilizada frecuentemente entre los alfaquíes y los mutakallimíes, como por ejemplo Abū l-Hudayl al-‘Allāf al-mu‘tazilī⁵⁷, al-Aš‘arī⁵⁸, Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (m. 1045, d. C)⁵⁹, al-Gazālī (m. 1111 d. C)⁶⁰, Ibn ‘Aqīl⁶¹, y por supuesto por al-Qirqisānī también, en su libro *Kitāb al-anwār*⁶². También el rabanita Sa‘adīa Gaón (882-942, d. C) se refirió al método *īyṛā’ al-‘illa fī l-ma‘lūl* como la analogía de los dialécticos y como argumento que se basa en la lógica⁶³. Para al-Qirqisānī, *ṭard* y *ŷarayān*, que aparecen en la obra de Ibn ‘Aqīl, son términos sinónimos. De hecho, al-Qirqisānī trata del *ṭard* como parte del *ŷarayān* o *īyṛā’ al-‘illa fī l-ma‘lūl*, “poner la causa dentro del efecto”⁶⁴.

Como dice al-Qirqisānī, el método de *īyṛā’ al-‘illa fī l-ma‘lūl* era considerado por los mutakallimíes, sin divergencias, como el origen de la analogía, la cual consiste en la obtención de verdades por uso de la razón⁶⁵. Para al-Qirqisānī el significado de este método es el siguiente: si hay una cuestión sobre la que se ha emitido una sentencia concreta, porque dicha cuestión presenta una causa efectiva concreta, entonces, se debe emitir la misma sentencia sobre cualquier cuestión que presente la misma causa efectiva que aquella primera cuestión, incluso si muestran discordancias en otros aspectos, puesto que esa concordancia en concreto les hace partícipes de una misma sentencia.

Este mismo concepto de *īyṛā’ al-‘illa fī l-ma‘lūl* lo podemos ver en el libro *al-Wāḍiḥ* de Ibn ‘Aqīl. Lo sorprendente es que la semejanza entre la fuente de Ibn ‘Aqīl y la de al-Qirqisānī no se limita al significado de esta noción, sino que muestran un parecido literal. El texto de al-Qirqisānī dice:

55. Josef van Ess. *Die Erkenntnislehre des ‘Adudaddīn al-Icī: Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawaqif*. Wiesbaden: Steiner, 1966, p. 384, y “The logical structure of Islamic theology”, p. 39.

56. ‘Alī Sāmī l-Našār. *Manāhiy al-baḥṭ ‘inda mufakkirī l-islām wa-ikṭiṣāf al-manḥay’ al-‘ilmī fī l-‘ālam al-islāmī*. Beirut: Dār al-Naḥḍa al-‘Arabiyya, 1984, p. 125.

57. Van Ess. “The logical structure of Islamic theology”, p. 42.

58. Abū Bakr Ibn Fūrak. *Maqālāt al-Šayj Abī l-Ḥasan al-Aš‘arī: Imām Ahl al-Sunna*. Ed. Aḥmad ‘Abd al-Raḥīm al-Sāyeh. El Cairo: Maktabat al-Ṭaqāfa al-Dīniyya, 2005, p. 304.

59. Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī. *Al-Mu‘tamad fī uṣūl al-fiqh*. Eds. Muḥammad Ḥāmid Allāh; Muḥammad Bakr y Ḥasan Ḥanafī. Damasco: al-Ma‘had al-‘Ilmī al-Faransī li-Dirāsāt al-‘Arabiyya, 1964-1965, vol. 2, p. 1038: 18-.

60. Abū Ḥāmid al-Gazālī. *Al-Mustaṣfā fī ‘ilm al-uṣūl*. Ed. Muḥammad ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Šāfi. Beirut: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyya, 2000, p. 315.

61. Ibn ‘Aqīl. *Al-Wāḍiḥ*, vol. 1, p. 43: 1-5.

62. Al-Qirqisānī. *Kitāb al-anwār*, vol. 1, p. 83; vol. 2, pp. 353, 358 y 363.

63. *Idem*, vol. 1, pp. 83 y 92.

64. Van Ess. “The logical structure of Islamic theology”, p. 40.

65. Al-Qirqisānī. *Kitāb al-anwār*, vol. 2, p. 353: 8-9.

yaʿyibu, idā ḥukima li-šayʿin aw ‘alā šayʿin bi-ḥukmⁱⁿ min aʿyli ‘illatin fi-hi, an yuḥkima li-kulli mā fi-hi tilka l-‘illati bi-miṭli dālika l-ḥukmi wa-in ijtalafat aḥkāmu-hā wa-‘ilalu-humā min wuʿūhin ujrā li-anna ijilāfi-himā min ḥaytu ijtalafā lā yamna‘u-humā min al-ittifāq fi l-‘illati l-latī la-hā wa-min aʿyli-hā ḥukima l-aḥadi-himā bi-dālika l-ḥukm⁶⁶.

Este texto es idéntico al que encontramos en *al-Wāḍiḥ* de Ibn ‘Aqīl:

yaʿyibu, idā ḥukima li-šayʿin aw ‘alā šayʿin bi-ḥukmⁱⁿ min aʿyli ‘illatin fi-hi, an yuḥkima li-kulli mā fi-hi tilka l-‘illati bi-miṭli dālika l-ḥukmi wa-in ijtalafat aḥkāmu-hā wa-‘ilalu-humā min wuʿūhin ujrā li-anna ijilāfi-himā min ḥaytu ijtalafā lā yamna‘u-humā min al-ittifāq fi l-‘illati l-latī la-hā wa-min aʿyli-hā ḥukima l-aḥadi-himā bi-dālika l-ḥukm⁶⁷.

Existen otros textos muy similares (casi idénticos) de Ibn ‘Aqīl y al-Qirḡisānī al tratar el tema de la dialéctica⁶⁸. El autor original de dichos textos podría tratarse en realidad del muʿtazilī Ibn al-Rāwandī (m. 864 d. C), autor de una de las obras más significativas que trataron sobre la dialéctica: *El libro sobre la dialéctica (Kitāb fi l-ʿadāl)*. Ibn al-Rāwandī está considerado uno de los racionalistas más influyentes dentro de la teología islámica, especialmente en el estudio del tema de la dialéctica⁶⁹. La obra de Ibn al-Rāwandī provocó una reacción en la filosofía del Fārābī, quien escribió un libro para refutar la “herejía” de Ibn al-Rāwandī: *Fī l-radd ‘alā Ibn al-Rāwandī fi l-ʿadāl*, siguiendo el enfoque interpretativo de la filosofía de Aristóteles⁷⁰.

En su estudio sobre este tema, Larry Miller ha llegado a la conclusión de que, aunque el libro de Ibn al-Rāwandī no ha sobrevivido, podemos conocer las ideas teológicas y filosóficas allí expresadas a través de fuentes posteriores, como las

66. *Idem*, vol. 2, p. 358; Vajda. “Études sur *Qirḡisānī* III”, p. 70.

67. Ibn ‘Aqīl. *Al-Wāḍiḥ*, vol. 2, p. 43: 2-7.

68. George Makdisi ha indicado dichos textos en su artículo. Véase Makdisi. “Dialectic and disputation”, pp. 200-206; véase también Georges Vajda. “Études sur *Qirḡisānī* V”. *Revue des Études Juives Historia Judaica*, 122 (1963), pp. 7-74.

69. Makdisi. “Dialectic and disputation”, p. 204; Para Ibn al-Rāwandī véase Brockelmann. *Geschichte der arabischen Litteratur*, vol. 1, pp. 340-341; Sezgin. *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. 1, pp. 620-621; Paul Kraus. “Ibn al-Rāwandī”. *Encyclopaedia of Islam*. Second Edition. Eds. P. Bearman; Th. Bianquis; C. E. Bosworth; E. van Donzel y W.P. Heinrichs. Leiden: E. J. Brill, 1971, vol. 3, pp. 905-906; Josef van Ess. “Ibn ar-Rewandi, or the making of an image”. *Al-Abḥāt*, 27 (1978/1979), pp. 5-26.

70. Sarah Stroumsa. *Freethinkers of medieval Islam: Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and their impact on Islamic thought*. Leiden, Boston, Colonia: Brill, 1999, p. 187.

obras de Abū al-Qāsim al-Ka‘bī l-Baljī (m. 931, d. C)⁷¹, al-Aš‘arī, al-Qirqisānī, al-Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī, el autor de *Kitāb naqd al-naṭr* del siglo X⁷² e Ibn ‘Aqīl del siglo XII d. C⁷³.

Van Ess ha propuesto algo parecido, también pensando en la posibilidad de que el libro del *yadal* de Ibn al-Rāwandī fuera la fuente original de las ideas de la dialéctica que se encuentran en los textos semejantes que se hallan en *Kitāb al-anwār* de Qirqisānī y *Kitāb al-wāḍiḥ* de Ibn ‘Aqīl⁷⁴. Ibn ‘Aqīl, a pesar de que era ḥanbalí, es decir, conservador con respecto a mantener la tradición profética (sunna) como una fuente sagrada igual que el Corán, estuvo influido por el pensamiento racional de los doctores mu‘tazilíes y mutakallimíes⁷⁵. Por ejemplo, aparte de Ibn al-Rāwandī, quien fue citado tanto en *Kitāb al-wāḍiḥ*⁷⁶ como en *Kitāb al-funūn*, Ibn ‘Aqīl estaba familiarizado también con más obras de la dialéctica de otros autores mu‘tazilíes de los siglos IX-X d. C, como las de ‘Alī b. ‘Isā b. ‘Alī al-Naḥwī, conocido en otras fuentes también como Abū al-Ḥasan al-Rummānī l-Ijṣīdī o al-Warrāq al-mu‘tazilī (889-994 d. C)⁷⁷.

Por otro lado, también S. Stroumsa defiende que probablemente la fuente de la dialéctica de al-Aš‘arī fue utilizada por al-Qirqisānī debido a la gran semejanza entre ambos autores al tratar algunas cuestiones teológicas como, por ejemplo, el tema del antropomorfismo de Dios y otros aspectos, sobre todo los modos de la dialéctica (*ādāb al-yadal*)⁷⁸. Esto podría significar que el libro de al-Aš‘arī fue

71. Al-Baljī escribió una refutación contra las ideas teológicas de *Kitāb al-yadal* de Ibn al-Rāwandī: “*Kitāb iṣlāḥ yāhālīt Ibn al-Rāwandī*”. Véase Stroumsa. *Freethinkers of medieval Islam*, p. 182.

72. Stroumsa. *Freethinkers of medieval Islam*, p. 182.

73. Makdisi. “Dialectic and disputation”, p. 205. Asimismo, algunas de las cuestiones de la dialéctica que tratamos en este trabajo se encuentran en Badr al-Dīn al-Zarkašī. *Kitāb al-baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh*. Ed. ‘Abd al-Sattār Abū Guddah. Revisión. ‘Abd al-Qādir ‘Abd Allāh al-‘Ānī. Kuwait: Wizārat al-Awqāf wa-l-Šu‘ūn al-Islāmiyya, 1992², vol. 5, pp. 308-317: La distinción (*al-farq*); pp. 333-344: la oposición (*al-mu‘āraḍa*); pp. 352-355: la derrota (*al-inqitā‘*); y pp. 364-366: la cuestión (*al-su‘āl*) y la respuesta (*al-yawāb*).

74. Stroumsa. *Freethinkers of medieval Islam*, p. 182.

75. Para tener más detalles sobre los maestros mu‘tazilíes de Ibn ‘Aqīl en el ámbito teológico véase: George Makdisi. *Ibn ‘Aqīl et la résurgence de l’Islam traditionaliste au XI siècle*. Damasco: Institut Français, 1963, pp. 389-424, “Meditations and sermons of Ibn Aqīl in eleventh and early twelfth-century Baghdad”. *Prédication et propagande au Moyen Âge. Islam, Byzance, Occident: Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia: session des 20-25*. Eds. George Makdisi y Janine Sourdel Thomine. París: Presses Universitaires de France, 1983, p. 150, y “The scholastic method in medieval education”, p. 656. Ibn ‘Aqīl estudió también la teología-jurisprudencia islámica bajo de la mano de los doctores de la escuela ḥanbalī y šāfi‘ī. Véase Makdisi. “Dialectic and disputation”, pp. 200-206.

76. Ibn ‘Aqīl. *Al-Wāḍiḥ*, vol. 4/2, p. 53: 12.

77. Makdisi. “Dialectic and disputation”, p. 205.

78. *Ādāb al-yadal* alude al comportamiento del controversista durante la disputa con su rival. Esta idea se encuentra en más de una fuente y el propósito es orientar la controversia para entrar en una discusión dialéctica con otro. De hecho, son consejos que invocan la moralidad del controversista: respetar la otra opinión; no pararle cuando hable; no discutir con él si se encuentra en un estado de ira

una fuente utilizada por el propio al-Qirqisānī⁷⁹ (y, por lo tanto, por Ibn ‘Aqīl también).

El propio al-Aš‘arī estuvo muy familiarizado con el pensamiento teológico de los doctores de la escuela mu‘tazilī, y tal vez haya transmitido esas ideas dialécticas de dicha escuela. Tal y como nos informa Ḥ. Gurāba, en los primeros años de la vida académica de al-Aš‘arī, este formó parte de los mu‘tazilīes; de hecho, estudió a fondo el pensamiento teológico de esta corriente bajo la tutela de su maestro Abū ‘Alī l-Ŷubbā‘ī (m. 915, d. C), el jefe de la escuela mu‘tazilī de Basora en aquellos tiempos. Siguió formando parte de este grupo hasta que alcanzó un nivel elevado, gracias a su maestro Abū ‘Alī l-Ŷubbā‘ī, quien le autorizó posteriormente a ocupar su lugar en muchos debates teológicos. Hasta los 40 años escribió numerosos libros para apoyar las ideas teológicas de los mu‘tazilīes, pero luego abandonó esta corriente⁸⁰. Quizás se deba a que al-Qirqisānī fue contemporáneo de al-Aš‘arī, y puede que el primero hubiera tomado aquellos textos que tratan de la dialéctica como fuente del segundo⁸¹.

Volviendo al tema de la causa efectiva a raíz de la cual se genera la analogía, observamos que según al-Qirqisānī no todas las causas efectivas son válidas para aplicar el método de la analogía y extraer verdades y conocimientos; hay causas

y evitar la intolerancia. También, tiene que escuchar con atención a lo que opine el adversario durante la disputa, no subestimar al adversario y el objeto de la disputa tiene que ser auténtico, es decir: mostrar y distinguir entre la verdad y la falsedad. Véase al-Qirqisānī. *Kitāb al-anwār*, vol. 2, pp. 488: 16-18 y 493: 3; Ibn ‘Aqīl. *Al-Wādiḥ*, vol. 2, pp. 143-144; Ibn Ŷa‘far. *Kitāb naqd al-naṭr*, pp. 128-136; Ibn Fūrak. *Muṣarrad maqālāt al-Aš‘arī*, pp. 317-321; Huart. *Le livre de la création*, vol. 1, p. 51: 16 (texto árabe); Stroumsa. *Freethinkers of medieval Islam*, pp. 174-175 y 184.

79. Véase Stroumsa. *Freethinkers of medieval Islam*, p. 182 y nota 50. También, se puede hacer una comparación entre la fuente de la dialéctica de al-Qirqisānī. *Kitāb al-anwār*, vol. 2, pp. 470-494 con la de Ibn Fūrak. *Muṣarrad maqālāt al-Aš‘arī*, pp. 292-297, 300-302, 305-308 y 316-321.

80. Ḥammūda Gurāba. *Al-Aš‘arī, Abū l-Ḥasan*. El Cairo: Maṭba‘at al-Risāla, 1954, p. 61.

81. Más aún, hay mucha semejanza intelectual entre el pensamiento teológico de ambos autores, además de la metodología legal. Al-Aš‘arī, por ejemplo, escribió un libro sobre el método de la analogía racional como método interpretativo del texto sagrado: *Kitāb al-qiyās*; otro sobre el método del esfuerzo personal: *Kitāb al-iyāthād*; y dos más, uno sobre los modos de la dialéctica: *Kitāb ādāb al-ŷadal* y otro sobre la importancia de la especulación racional en la interpretación legal: *al-Ḥaṭṭu ‘alā l-baḥī*. También al-Aš‘arī cuando era mu‘tazilī criticaba mucho a algunos seguidores de la escuela ḥanbalī en Iraq debido a su rechazo al uso de la razón y la deducción en algunas cuestiones teológicas. Para ellos, el uso de la especulación racional (*nazar/baḥī*) en el campo de la teología es una herejía ya que no se encuentra algo parecido en la época del Profeta, ni siquiera en la de sus seguidores contemporáneos a él. Sin embargo, al-Aš‘arī apoyaba el uso de este método de la razón y la analogía en todas las cuestiones que no han sido tratadas en las fuentes legales de la ley islámica. Esta es la misma metodología que utilizaba al-Qirqisānī en sus obras teológicas y legales, apoyando firmemente el uso de la deducción y la especulación racional, así como la analogía en la ley judía para interpretar los textos sagrados y poder extraer normas legales de la Biblia. Por lo tanto, su crítica estaba dirigida a algunos rabinos, entre otros Sa‘adia Gaón, quienes mostraban objeciones a basarse en el método de la analogía para la interpretación bíblica. Véase Gurāba. *Al-Aš‘arī, Abū l-Ḥasan*, pp. 76-78; al-Qirqisānī. *Kitāb al-anwār*, vol. 1, pp. 64-111.

inválidas (*'ilall fāsida*) y causas válidas (*'ilall ṣahīha*). Al-Qirqisānī opinaba que la distinción entre las causas válidas y las inválidas se da “por su co-extensividad o extensión” (*bi-ṭardi-hā*), “su flujo; o Poner la causa dentro del efecto” (*ḡarayāni-hā*). Es decir, que es necesario detenerse hasta que aparezca un indicio de la validez de la causa, o de su invalidez. De modo que hay que analizar la causa y comprobar si se encuentra en más de una cuestión para darla por válida. De esta manera, la sentencia que emana de una de estas cuestiones será la misma que habrá que aplicar al resto de cuestiones que la compartan.

Igualmente, si se emite una sentencia sobre una cuestión concreta por contener una determinada causa, y al observar otras cuestiones comprobamos que carecen de dicha causa, entonces se puede afirmar que se trata de una causa inválida, que no es apta para formular una analogía a partir de ella, ni tampoco permitirá extraer verdades ni conocimientos (*istijrāy al-ḥaqā'iq wa-l-ma'ārif*)⁸². Se trata de un argumento que encontramos también en fuentes islámicas, como por ejemplo en al-Aš'arī⁸³, en Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī⁸⁴, en al-Gazālī⁸⁵ y como consecuencia también en Ibn 'Aqīl⁸⁶.

Para clarificar su exposición, al-Qirqisānī propone un ejemplo de “extensión de la causa” (*ṭard al-'illa*), que es idéntico al que utilizan al-Aš'arī⁸⁷ e Ibn 'Aqīl⁸⁸. El ejemplo es el siguiente: si un hombre sostiene que la causa de que un cuerpo se mueva es el hecho de que sea un cuerpo, para validar esa causa debemos buscar el alcance de su influencia. ¿Acaso todos los cuerpos se mueven necesariamente? Si la causa fuese válida, todos los cuerpos deberían moverse. En el momento en que observamos que no todos los cuerpos se mueven, nos percatamos de que se trataba de una causa inválida, y que el movimiento no era causado por su condición de cuerpo, sino que tiene otro origen. En cambio, si alguien afirma: “se mueve por otra causa, que es la de ser impulsado”⁸⁹. De acuerdo con esta afirmación, todas las cosas que tienen un impulso necesariamente se mueven. Por lo tanto, hay que rechazar la primera causa ya que esta última es la causa válida⁹⁰. En definitiva,

82. Al-Qirqisānī. *Kitāb al-anwār*, vol. 2, p. 358.

83. Ibn Fūrak. *Maqālāt al-Ṣayj Abī l-Ḥasan al-Aš'arī*, p. 304.

84. Al-Baṣrī. *Al-Mu'tamad fī uṣūl al-fiqh*, vol. 2, p. 1038: 18- 27.

85. *Idem*, p. 315: 19-23.

86. Ibn 'Aqīl. *Al-Wāḍiḥ*, vol. 3, p. 152.

87. Ibn Fūrak. *Maqālāt al-Ṣayj Abī l-Ḥasan al-Aš'arī*, p. 304.

88. Ibn 'Aqīl. *Al-Wāḍiḥ*, vol. 2, pp. 45-46.

89. Elegimos “impulso” para la traducción de *ḥaraka*, en su acepción: “Fuerza que hace moverse a un cuerpo”. Puesto que la primera traducción de *ḥaraka*, que es “movimiento”, significa tanto la acción como el efecto de mover y no aclara el sentido de la frase.

90. Al-Qirqisānī. *Kitāb al-anwār*, vol. 2, p. 359: 4-9.

“la extensión de la causa” es el método con el que se conoce la validez o invalidez de la causa⁹¹.

3. CONCLUSIONES

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

La inclusión de la filosofía griega en el mundo islámico constituyó un punto de inflexión, un cambio contundente en su desarrollo intelectual. La teología y la interpretación en la jurisprudencia islámica se vieron beneficiadas y cambiaron su metodología, incorporando para ello el pensamiento racional. Este pensamiento se basa en el uso del método de la analogía racional. El uso de este método analógico jugaba un papel muy relevante para la interpretación religiosa y para las exégesis del texto sagrado.

También, hemos podido constatar en nuestro estudio que la interacción entre islam y judaísmo en el ámbito del pensamiento racional se produjo principalmente a través de dos grupos minoritarios y, más específicamente, del grupo mu‘tazilí al grupo caraíta, si bien este tipo de desarrollo intelectual repercutió en toda la comunidad.

Las teorías lógicas de al-Qirqisānī, para la interpretación religiosa son similares y se trata probablemente del resultado de la influencia de los teólogos musulmanes, y, más específicamente, del grupo mu‘tazilí.

4. BIBLIOGRAFÍA

- ALLARD, Michel. “En quoi consiste l'opposition faite à al-Ash'ari par ses contemporains hanbalites?”. *Revue des Etudes Islamiques*, 28 (1960), pp. 23-60.
- ANSARI, Hassan; MADELUNG, Wilferd y SCHMIDTKE, Sabine. “Yūsuf al-Baṣīr’s refutation (*naqd*) of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī’s theology in a Yemeni Zaydi manuscript of the 7th/13th century”. *The Yemeni manuscript tradition*. Eds. D. Hollenberg, Ch. Rauch y S. Schmidtke. Leiden: Brill, 2015, pp. 39-54.
- ARADI, Naomi. “The origins of the kalām model of discussion on the concept of tawḥīd”. *Arabic Sciences and Philosophy*, 23 (2013), pp. 135-166.
- ARNALDEZ, Roger. “Falāsifa”. *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Eds. P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill, 2011. Brill Online. Universidad de Granada. 28 April 2011.
- AŠ‘ARĪ, Abū l-Ḥasan al-. *Maqālāt al-islāmiyyīn*. Ed. Muḥammad Muḥyī l-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd. El Cairo, 1969.
- . *Maqālāt al-islāmiyyīn*. Ed. H. Ritter. Estambul, 1929-1933.

91. Ibn ‘Aqīl. *Al-Wāḍiḥ*, vol. 3, p. 152.

- ASTREN, Fred. "Islamic contexts of medieval Karaism". *Karaite Judaism: a guide to its history and literary sources*. Ed. Meira Polliack. Leiden: Brill, 2004, pp. 166-169.
- BAKAR, Osman. *Classification of knowledge in Islam: a study in Islamic philosophies of science*. Foreword Seyyed Hossein Nasr. Cambridge: Islamic Texts Society, 2012.
- BASRĪ, Abū l-Ḥusayn al-. *Al-Mu'tamad fī uṣūl al-fiqh*. Eds. Muḥammad Ḥāmid Allāh; Muḥammad Bakr y Ḥasan Ḥanafī. Damasco: al-Ma'had al-'Ilmī al-Faransī li-Dirāsāt al-'Arabiyya, 1964-1965.
- BA'YĪ, Abū l-Walīd b. Jalaf al-. *Iḥkām al-fuṣūl fī aḥkām al-uṣūl*. Ed. 'Abd al-Ma'ayīd Turkī. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1986.
- BEKKER, Immanuel y EMPÍRICO, Sexto. *Sextus Empiricus*. Berlín: GE. Reimeri, 1842.
- BEN HALLAQ, Wael. *A history of Islamic legal theories: an introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- BEN-SHAMMAI, Haggai. "Kalām in medieval Jewish philosophy". *History of Jewish philosophy*. Eds. Daniel H. Frank y Oliver Leaman. Londres: Nueva York: Routledge, 1997, vol. 2, pp. 91-117.
- . *The doctrines of religious thought of Abu Yūsuf Ya'qub al-Qirqisānī and Yefet Ben 'Eli*. Tesis Doctoral. Jerusalem: The Hebrew University, 1977.
- BOBZIEN, Susanne. "Ancient logic". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/logic-ancient/> (consultado 26/02/2018).
- BROCKELMANN, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur. Supplement*. Leiden: E. J. Brill, 1937-1942.
- CHIESA, Bruno. "A new fragment of al-Qirqisānī's *Kitāb al-Riyād*". *The Jewish Quarterly Review*, 78, 3-4 (1988), pp. 175-185.
- . "Dai "Principi dell'esegesi bíblica" di Qirqisani". *Jewish Quarterly Review*, 73 (1982), pp. 124-137.
- COOK, Michael. "Anan and Islam: the origins of Karaite scripturalism". *Studies in the Origins of Early Islamic Culture and Tradition*. Ed. Michael Cook. Hampshire: Ashgate Publishing Variorum, 2004, pp. 161-182.
- DAIGLE, Robert W. *The reductio ad absurdum argument prior to Aristotle*. Tesis de Máster. San Jose State University, 1991.
- FĀRĀBĪ, Abū Naṣr Muḥammad al-. *Al-Manṭiq 'inda al-Fārābī*. Ed. Rafiq al-'A'aym. Beirut: Dār al-Mašriq, 1985-1986.
- FRANK, Richard M. "The science of Kalām". *Arabic Sciences and Philosophy*, 2 (1992) pp. 7-37.
- GARDET, Louis. "Ilm al-Kalām". *Encyclopaedia of Islam*. Second Edition. Eds. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0366 (consultado 12/05/2018), First published online: 2012.

- GAZĀLĪ, Abū Ḥāmid al-. *Al-Mustasfā fī 'ilm al-uṣūl*. Ed. Muḥammad 'Abd al-Salām 'Abd al-Šāfi. Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyya, 2000.
- . *Šifā' al-galīl fī bayān al-šabah wa-l-mujīl wa-masālik al-ta'līl*. Ed. Ḥamad al-Kabīsī. Bagdad: Maṭba'at al-Iršād, 1971.
- GURĀBA, Ḥammūda. *Al-Aš'arī, Abū l-Ḥasan*. El Cairo: Maṭba'at al-Risāla, 1954.
- HIRSCHFELD, Hartwig. *Qirqisānī Studies*. Londres: Jews' College Publications, 6, 1918.
- HUART, M. CL. *Le livre de la création de Abou-Zéid Aḥmad ben Sahl El-Balkhī*. París: Ernest Leroux, 1899.
- IBN 'AQĪL, Abū l-Wafā. *Al-Wādiḥ fī uṣūl al-fiqh*. Ed. George Makdisi. Beirut: al-Ma'had al-Almānī li-l-Dirāsāt al-Šarqiyya/Berlin: al-Kitāb al-'Arabī, 1996-2002.
- IBN FŪRAK, Abū Bakr. *Maqālāt al-Šayj Abī l-Ḥasan al-Aš'arī: Imām Ahl al-Sunna*. Ed. Aḥmad 'Abd al-Raḥīm al-Sāyeḥ. El Cairo: Maktabat al-Ṭaqāfa al-Dīniyya, 2005.
- . *Muḥarrad maqālāt al-Aš'arī*, Ed. Daniel Gimaret. Beirut: Dār al-Mašriq, 1986.
- IBN WAHB AL-KĀTIB, al-Ḥusayn Iṣḥāq Ibn Ibrāhīm Ibn Sulaymān. *Al-Burhān fī wuyūh al-bayān*. Eds. Aḥmad Maṭlūb y Jadīya al-Ḥadīṭī. Bagdad: Ŷāmi'at Bagdād, 1967.
- IBN ŶA'FAR, Qudāma. *Kitāb naqd al-naṭr*. Eds. Tāhā Ḥussayn y 'Abd al-Ḥamīd al-'Abbādī. El Cairo: Dār al-Kutub, 1933; reimpresso El Cairo: Laḥnat al-Ta'līf wa-l-Tarḡama wa-l-Našr, 1940; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1980.
- IBRAHIM MOHAMED, Ramadan. *El desarrollo del "conocimiento demostrativo" dentro de la teología y la jurisprudencia islámica y judía. Ya'qūb al-Qirqisānī*. Tesis Doctoral inédita. Madrid: UCM, Facultad de Filología, Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones, 2017.
- KERR, Malcolm Hooper. "Islamic reform, the political and legal theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida". *Journal of the Indian Law Institute*, 9, 3 (1967), pp. 464-467.
- KRAUS, Paul. "Ibn al-Rāwandī". *Encyclopaedia of Islam*. Second Edition. Eds. P. Bearman; Th. Bianquis; C. E. Bosworth; E. van Donzel y W.P. Heinrichs. Leiden: E. J. Brill, 1971, vol. 3, pp. 905-906.
- NETTON, Ian Richard. *Al-Farabi and his school*. Londres: Nueva York: Routledge, 1992.
- MAKDISI, George. "Meditations and sermons of Ibn Aqīl in eleventh and early twelfth-century Baghdad". *Prédication et propagande au Moyen Âge. Islam, Byzance, Occident: Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia: session des 20-25*. Eds. George Makdisi y Janine Sourdell Thomine. París: Presses Universitaires de France, 1983, pp. 149-164.

- MAKDISI, George. "Dialectic and disputation: the relation between the texts of Qirqisani and Ibn 'Aqil". *Mélanges d'Islamologie*. Ed. Armand Abel. Brill, 1974, vol. 1, pp. 200-206.
- . "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.
- . *Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XI siècle*. Damasco: Institut Français, 1963.
- MAS, Ruth. "Qiyas: a study in Islamic logic". *Folia Orientalia*, 34 (1998), pp. 113-128.
- MATES, Benson. *Stoic logic*. Berkeley: University of California Press, 1961.
- MU'YAMMA' AL-LUGA AL-'ARABIYYA. *Al-Mu' Yam al-falsafī*. El Cairo: al-Hayyī'a al-'Āmma Liṣū'ūn al-Maṭābī' al-Luga al-'Arabiyya, 1963.
- NASAR, 'Alī Sāmī l-. *Manāhiy al-baḥṭ 'inda mufakkirī l-islām wa-iktišāf al-manḥay' al-'ilmī fi l-'ālam al-islāmī*. Beirut: Dār al-Nahḍa al-'Arabiyya, 1984.
- QIRQISĀNĪ, Ya'qūb al-. *Kitāb al-anwār wa-l-marāqib*. Ed. Leon Nemoy. Nueva York: The Alexander Kohut Memorial Foundation, 1939-1943.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael. "Al-Fārābī y Maimónides". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 7 (1989), pp. 43-52.
- RESCHER, Nicholas. "Reductio ad absurdum". *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Eds. James Fieser y Bradley Dowden. <http://www.iep.utm.edu/reductio/> (consultado 12/05/2018)
- SEZGIN, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Leiden: E. J. Brill, 1967.
- STROUMSA, Sarah. *Freethinkers of medieval Islam: Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and their impact on Islamic thought*. Leiden, Boston, Colonia: Brill, 1999.
- VAJDA, Georges. "Études sur Qirqisānī V". *Revue des Études Juives Historia Judaica*, 122 (1963), pp. 7-74.
- . "Études sur Qirqisānī III". *Revue des Études Juives Historia Judaica*, 8, 108 (1948), pp. 62-91.
- . "Études sur Qirqisānī II". *Revue des Études Juives Historia Judaica*, 6, 106 (1946-1947), pp. 52-98.
- VAN ESS, Josef. "Ibn ar-Rēwandī, or the making of an image". *Al-Abḥāt*, 27 (1978/9), pp. 5-26.
- . "Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze". *Revue des Études Islamiques*, 44 (1976), pp. 23-60.
- . "The logical structure of Islamic theology". *Logic in classical Islamic culture*. Ed. Gustave E. von Grunebaum. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970, pp. 21-50.
- . "Dirār b. 'Amr und die Cahmīa". *Der Islam*, 43 (1967), pp. 241-279.
- . *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-Ici: Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawaqif*. Steiner, Wiesbaden, 1966.

- ZARKAŠĪ, Badr al-Dīn al-. *Kitāb al-baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh*. Ed. ‘Abd al-Sattār Abū Guddah. Revisión. ‘Abd al-Qādir ‘Abd Allāh al-‘Ānī. Kuwait: Wizārat al-Awqāf wa-l-Šu’ūn al-Islāmiyya, 1992².
- ZUCKER, Moshe. *Saadya's commentary on Genesis*. Nueva York: The Jewish Theological Seminary of America, 1984.