

Religiosidad, tradiciones islámicas y *mu'tazilismo* en la obra de al-Īāḥiẓ

Roberto MARÍN GUZMÁN

BIBLID [0544-408X]. (2003) 52; 147-172

Resumen: Al-Īāḥiẓ, uno de los más originales autores del Islam medieval, y sistematizador de la prosa árabe, refleja en sus obras la religiosidad y las tradiciones islámicas de su época. Al-Īāḥiẓ fue partidario de los principios de la Mu'tazila y defensor de sus doctrinas, lo que manifiesta en muchas de sus obras. Este ensayo estudia las opiniones mu'tazilíes de este autor en sus diversas obras, dentro del marco de la religiosidad y las tradiciones islámicas, así como sus aportes, aunque modestos, a la doctrina mu'tazilí.

Abstract: Al-Jāḥiẓ, one of the most original authors of Medieval Islam, and organizer of Arabic prose, shows in his numerous works the religiosity and the Islamic traditions of his time. Al-Jāḥiẓ shared the Mu'tazila principles and defended its doctrines in his books. This essay studies al-Jāḥiẓ's Mu'tazilite opinions in his numerous works, within the framework of the religiosity and the Islamic traditions of his time, as well as his contributions, although limited, to the Mu'tazila doctrine.

Palabras clave: Religiosidad. Tradiciones. Mu'tazilismo. Teología. Islam medieval

Key words: Religiosity. Islamic traditions. Mu'tazila. Muslim Theology. Medieval Islam.

I. INTRODUCCIÓN: AL-ĪĀḤIẒ, SU TIEMPO Y SU OBRA

Abū 'Uṭmān 'Amr Ibn Baḥr (m. 868-69), sistematizador de la prosa árabe, es conocido por su apodo al-Īāḥiẓ, el de los ojos saltones. Ese defecto físico de los ojos saltones, víctima de alguna enfermedad quizá relacionada con la exoftalmia producía, según sus contemporáneos, un aspecto desagradable que dio origen a su apodo, así como a muchos chistes y numerosas anécdotas. No obstante haber padecido discriminación y burla logró, por su deseo de superación personal, llegar a tener una gran preparación académica. Debido asimismo a su enorme capacidad mental se convirtió en uno de los más originales autores del Islam medieval. Escribió más de doscientas obras de muy distintas dimensiones y de los más variados temas¹. Muchas de ellas

1. Para mayor información sobre las numerosas obras de al-Īāḥiẓ, véase: Abū l-Faẓr Muḥammad Ibn

se han perdido y solo se conocen en forma completa treinta de sus escritos y en forma fragmentaria otros cincuenta.

En la época en la que vivió al-Āḥiẓ se estableció la escuela *Mu'tazilī* con fuerza e inclusive llegó a ser la escuela oficial del Islam durante el califato de al-Ma'mūn (813-833). Por ello es comprensible que al-Āḥiẓ escribiera tantas obras sobre la *Mu'tazila* o que en sus otros escritos diera datos u opiniones sobre esta escuela, o sobre sus principales exponentes como Ibrāhīm Ibn Sayyār al-Nazzām. La época de al-Āḥiẓ fue también un período difícil para los 'Abbasíes, pues tuvieron que enfrentar la seria oposición de aquellos que defendían a los Omeyas y de la Nābita que pregonaba el retorno de los Banū Umayya al califato. Asimismo los šī'fes con frecuencia se levantaban en armas contra los 'Abbasíes, y además de ellos muchos otros grupos, como los jāriyíes, que también luchaban contra la casa reinante de los Banū Hāšim. No debe sorprendernos que al-Āḥiẓ escribiera varias obras en defensa de los 'Abbasíes, así como contra la Nābita, contra Mu'āwiya, y por otro lado sobre la 'Utmāniyya y el orden de los primeros cuatro califas de acuerdo con su mérito. Al-Āḥiẓ defendió en sus obras a los 'Abbasíes, pues, debido a su longevidad, también estuvo en contacto con varios de los califas de esta dinastía, o con algunos de los altos funcionarios del reino, como el visir Muḥammad Ibn 'Abd al-Malik al-Zayyāt. Sin embargo, no tuvo empleos fijos en la corte. Esta es una razón más para comprender el por qué sus escritos defienden a los Banū Hāšim de los ataques o de cualquier oposición. También se vivió en su tiempo la discusión de la *Šu'ūbiyya* en la que al-Āḥiẓ tomó partido en defensa de los árabes frente a los 'aġam. Todos estos temas los trató este prolífico autor.

La literatura de al-Āḥiẓ es jocosa. Hace reír a sus interlocutores pero también al mismo tiempo enseña, difunde un mensaje, una opinión, sus puntos de vista sobre un tema y finalmente sus propias observaciones. Al-Āḥiẓ sostenía que cualquiera que riera al leer un texto aprendía mucho mejor y más rápidamente. Entre esas obras con anécdotas jocosas destacan el *Kitāb al-bujalā'* (*El libro de los avaros*, magistralmente traducido por Serafín Fanjul García), y aunque el *Kitāb al-tarbī' wa-l-tadwīr* (*La cuadratura del círculo*, según la excelente traducción de Pedro Buendía) es literatura de *adab*, principalmente, tiene asimismo partes jocosas manifestadas en la sátira y la burla. Igualmente muchas otras de sus obras tienen también esta característica anecdótica². Algunos pasajes jocosos del *Kitāb al-bujalā'* son reveladores de los

Ishāq al-Warrāq Ibn Abī al-Ya'qūb al-Nadīm. *Kitāb al-fihrist*. Ed. Gustav Flügel. Leipzig, 1871 (Beirut, 1964²); *The fihrist of al-Nadīm*. Trad. al inglés por Bayard Dodge. Nueva York: Columbia University Press, 1970, vol. I, pp. 399-409.

2. Véanse Abū 'Utmān 'Amr Ibn Baḥr al-Āḥiẓ. *Kitāb al-bujalā'*. Ed. Ṭāhā al-Ḥāyirī. El Cairo: Dār al-

mensajes y opiniones que quiere difundir: los persas son avaros, lo que contrasta con la magnanimidad y la generosidad de los árabes. Opina que si hay árabes tacaños es porque han estado en contacto con los persas. En estos asuntos se nota que al-Ŷāḥiẓ toma partido por los árabes frente a los 'aḡam en las discusiones de la *Šu'ūbiyya*³. A continuación se presentan algunos ejemplos de pasajes jocosos:

Saḡyāda –es decir, Abū Saḡyāda– refiere que los de Merv cuando calzan zapatillas, durante los seis meses que las llevan, caminan de puntillas los tres primeros y sobre los talones los otros tres, de manera que parecen no haberlas gastado sino la mitad del tiempo, temerosos de que la suela se pele o agujeree⁴.

Otros pasajes jocosos son:

Antaño escuchamos de nuestros maestros una muy peregrina anécdota a propósito de las gentes de Merv: Un mervazí no paraba de viajar, tanto por hacer la peregrinación como por su comercio, y solía alojarse en casa de un iraquí que le honraba y atendía a todas sus necesidades. El de Merv acostumbra a decir: “Ojalá pueda verte en mi tierra para corresponder a tus ya viejas bondades y a cuanta hospitalidad me dispensas en cada viaje, porque aquí –Dios mediante– eres más rico que yo”.

Mucho después se presentó al iraquí la necesidad de viajar por aquellas tierras. Y las molestias del viaje o la tristeza de alejarse de los suyos le fueron más llevaderas por saber que allá encontraría al mervazí. En llegando se fue a él con las ropas del camino, el turbante, el bonete... su indumentaria toda, para desensillar en su casa, como suele hacer la gente con sus amigos íntimos y quienes son de confianza. Lo encontró sentado entre sus amistades e inclinándose sobre él, le abrazó. Al sentir que el otro no le reconocía ni preguntaba nada, como si jamás lo hubiera visto, se dijo en su fuero interno: “Posiblemente no me reconoce por el velo.” Así pues se lo quitó y recomenzó sus preguntas, recibiendo la misma fría respuesta. “Quizá es por causa del turbante”, pensó descifrándolo, mientras se daba a conocer y repetía demandas con un resultado todavía peor. “Tal vez sea por el bonete...” Y como el de Merv entendiera que ya no le quedaba pretexto al que asirse para seguir haciéndose el ignorante o el olvidadizo, exclamó: “Aunque te sacaras la piel no te reconocería”⁵.

“Se dice que cuando los del [Jurasan] viajan, aunque sea en armonía y buena amistad, se asocian para pagar a escote la carne que comerán; y una vez comprada la reparten antes

Ma'ārif fī Miṣr, s.d.; *El libro de los avaros*. Trad. al castellano Serafín Fanjul García. Madrid: Editora Nacional, 1984.

3. Al respecto véase: Abū 'Uṭmān 'Amr Ibn Baḡr al-Ŷāḥiẓ. *Taswiya bayna al-'arab wa-l-'aḡam*. Citado por Nadīm. *Kitāb al-fihrist*, vol. I, p. 406.

4. Ŷāḥiẓ *El libro de los avaros*, p. 98.

5. *Idem*, pp. 93-94.

de cocinarla. Así cada uno al recibir su quiñón, le pasa una hoja de palma o un bramante antes de echarlo en el vinagre y especias del puchero. Una vez guisado, cada uno tira de su propio cordelillo que distingue por alguna señal; en seguida se distribuyen el caldo para, a continuación roer del hilo hasta la última hebra de carne dejándolo mondo de cualquier adherencia. Después recogen todos los cabos y, al volver a escotar, tornan a usarlos porque están pringados y mantecosos. El hecho de que compren juntos no es debido a que les guste asociarse en nada, sino a que la cantidad de cada cual no alcanza para ser cocida por aparte y porque de este modo alivian los gastos de leña, vinagre, ajos y aliños, al tiempo que es más fácil servirse de una sola olla para todos. Además, prefieren preparar el *sik-bāy* por durar muchos días sin echarse a perder”⁶.

El humor le caracterizó a lo largo de toda su vida. Aún al final de sus días tuvo humor de hacer chiste de su penosa situación. Así Abū l-Faʿyṛ Muḥammad Ibn Ishāq al-Warrāq Ibn Abī al-Yaʿqūb al-Nadīm reporta en su *Kitāb al-fihrist*, que Abū ʿUbayd Allāh informó que el gramático Muḥammad Ibn al-ʿAbbās solía relatar que había oído a al-ʿĀḥiḏ decir lo siguiente:

“Estoy paralizado de mi lado izquierdo que inclusive si me punzo con unas tijeras no siento nada. De mi lado derecho padezco de una inflamación de las coyunturas al punto que si las moscas vuelan cerca siento el dolor. También tengo piedras que impiden que mi orina fluya; pero la cosa más opresiva para mí es que tengo 96 años de edad”⁷.

Muchas otras de sus obras son polémicas, audaces, llaman al debate, en la materia que sea, como por ejemplo el *Kitāb al-tarbī wa-l-tadwīr*, ya mencionado, que bien puede ubicarse en este otro nivel, o el *Kitāb fajr al-sūdān ʿalā al-bīḏān* (*De la mayor gloria de los negros frente a los blancos*)⁸, que contienen asimismo pasajes sobre distintas sectas y escuelas teológicas. Las severas críticas de al-ʿĀḥiḏ a algunos de los planteamientos de estas escuelas llevan sin duda al debate. Entre las muchas obras de polémica de al-ʿĀḥiḏ se pueden mencionar las de *adab* que contienen opiniones *muʿtazilīes* que el autor compartió, o bien las que criticaron algunas creencias religiosas de los cristianos y los judíos, por ejemplo: *Kitāb al-radd ʿalā al-*

6. *Idem*, p. 94.

7. Citado por Nadīm. *Kitāb al-fihrist*, vol. I, p. 399.

8. Abū ʿUṣmān ʿAmr Ibn Baḥr al-ʿĀḥiḏ. *Kitāb fajr al-sūdān ʿalā al-bīḏān* (*De la mayor gloria de los negros frente a los blancos*). Ed. G. Von Vloten. *Tria Opuscula*. Leiden: E.J. Brill, 1903.

naṣārà (El libro de refutación a los cristianos) y el *Kitāb al-radd 'alà al-yahūd* (El libro de refutación a los judíos)⁹.

Entre sus otras obras de crítica y de polémica destaca la *Risālat al-nubl wa-l-tanabbul wa-damm al-kibr* (La epístola sobre la nobleza, dárseles de noble y contra el orgullo) que constituye un interesante ensayo sobre la nobleza y sus características, así como un atinado análisis de la soberbia y las diferencias con la verdadera nobleza¹⁰. Destaca las condiciones de la *muruwwa* (hombría), el conjunto de cualidades fundamentales e ideales del hombre árabe. Uno de sus pensamientos más sobresalientes en esta obra queda claramente expresado en sus propias palabras:

Si la nobleza se consiguiera solo con hacerse pasar por noble, si la grandeza se mereciera con darse bombo, excusarse poco y depreciar a los hombres de valía, los menos reservados, los más impúdicos y vanidosos... serían los más dignos de ser tenidos por nobles. Uno de los rasgos fundamentales de la nobleza reside en saber humillarse ante un inferior, tratar correctamente a los iguales y manifestar una limpia independencia hacia el superior¹¹.

Su *Risālat al-nubl wa-l-tanabbul wa-damm al-kibr* tiene una gran cantidad de atinadas opiniones. Entre ellas podemos mencionar otra más que se caracteriza asimismo por su actualidad:

Se niega el reconocimiento de la mayor parte de sus méritos a quien es poco conocido; pero cuando se convierte en jefe hasta se le adjudican los que no se ganara personalmente, rebasándose ampliamente cuanto antes se le negara... actos nobles si es *sayyīd* (jefe de tribu), aforismos maravillosos si es orador y poemas excelentes si es poeta...¹²

9. Para más información sobre estas obras véanse Tāhā al-Hāyirī. *Al-Ŷāḥiẓ. Ḥayāu-hu wa-aṭāru-hu*. El Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1962, pp. 359-368; Charles Pellat. "Essai d'inventaire de l'oeuvre Ġāḥiẓienne. Ġāḥiẓiana". *Arabica*, III, 2 (1956), pp.147-180; Charles Pellat. "Nouvel essai d'inventaire de l'oeuvre Ġāḥiẓienne". *Arabica*, XXXI, 2 (1984), pp.117-164. Charles Pellat. "La prose arabe à Bagdad". *Arabica*, (volumen especial dedicado a los 1200 años de Bagdad), 1962, pp. 407-418.

10. Abū 'Utmān 'Amr Ibn Baḥr al-Ŷāḥiẓ. *Risālat al-nubl wa-l-tanabbul wa-damm al-kibr*. *passim*. Véanse también T. al-Hāyirī. *Al-Ŷāḥiẓ. Ḥayāu-hu wa-aṭāru-hu*, pp. 423-436; Ch. Pellat. "Essai d'inventaire de l'oeuvre Ġāḥiẓienne. Ġāḥiẓiana", pp. 147-180; Ch. Pellat. "Nouvel essai d'inventaire de l'oeuvre Ġāḥiẓienne", pp. 117-164; Ch. Pellat. "La prose arabe à Bagdad", pp. 407-418.

11. Ŷāḥiẓ. *Risālat al-nubl wa-l-tanabbul wa-damm al-kibr*, p. 280, citado por Serafín Fanjul García en su traducción de *El libro de los Avaros*, p. 49. Véanse también T. al-Hāyirī. *Al-Ŷāḥiẓ. Ḥayāu-hu wa-aṭāru-hu*, pp. 423-436. Ch. Pellat. "Essai d'inventaire de l'oeuvre Ġāḥiẓienne. Ġāḥiẓiana", pp. 147-180; Ch. Pellat. "Nouvel essai d'inventaire de l'oeuvre Ġāḥiẓienne", pp. 117-164; Ch. Pellat. "La prose arabe à Bagdad", pp. 407-418. Roberto Marín Guzmán. *Kitāb al-bukhalā' [El libro de los avaros] de al-Jāḥiẓ: Fuente para la historia social del Islam medieval*. México: El Colegio de México, 2001, pp. 28-30.

12. Ŷāḥiẓ. *Risālat al-nubl wa-l-tanabbul wa-damm al-kibr*, p.271, citado por Serafín Fanjul García en su traducción de *El libro de los Avaros*, pp. 49-50. Para mayores detalles véanse también Charles Pellat.

Su *Kitāb al-ḥayawān* (*El libro de los animales*) es sin duda una de sus obras más renombradas, en la que describe a los animales. Explica la adaptación de éstos a los distintos climas y la lucha por la vida. A pesar de que esta obra se puede clasificar como semi-científica sobre los animales, existen muchas disgresiones a lo largo de las explicaciones, como por ejemplo cuando analiza temas de teología, metafísica, costumbres, antropología, física, química, etc. También hace algunos comentarios del *Corán* y de otros asuntos religiosos. La finalidad de esta obra de al-Ġāḥiẓ es describir la grandeza de la Creación, como prueba del poder del Creador¹³.

Al describir la oposición de los méritos o de los defectos de algunos animales, por ejemplo perro/gallo, camello/elefante, nos permite interpretar que en el fondo el autor quiere expresar lo que existe en su sociedad: rivalidades entre las tribus árabes, la confederación de tribus del Norte (*Mudar, Qays, Qays 'Aylān*) contra la confederación de tribus del sur (*Qaḥṭān, Yemen, Kalb*) y viceversa; también la rivalidad entre los árabes y los no árabes, o entre los países, como por ejemplo la enemistad entre Siria e Iraq o entre las ciudades de Basora y Kufa, o La Meca y Medina, asuntos que desarrolla con esmero en su *Kitāb al-bujalā'*, por ejemplo. Algunos de estos asuntos los explica en su obra *al-Taswiya bayna al-'arab wa-l-'aḡyam*, importante sobre todo para el estudio de las diferencias y /o rivalidades entre los árabes y los 'aḡyam, los persas¹⁴.

Algunos de los temas referentes a los animales y a su adaptación a los distintos climas, o bien la condición de híbrida de algunos de ellos, como las mulas, por ejemplo, o el animal que resulta de la mezcla de la hiena y el lobo, los expone en otras obras, como en su *Kitāb al-tarbī' wa-l-tadwīr* y en su *Kitāb al-manāfi' al-bigāl* (*El*

"Al-Ġāḥiẓ et les peuples des Sous-continent". *Orientalia Hispanica*. Leiden: E.J. Brill, 1974, passim, en especial pp. 548 ss. Muḥammad Ŷawaylī. *Nahwa dirāsa fī susyūl ūyūyat al-bujl: al-sirā' al-iḡtimā' īfī' aṣr al-Ġāḥiẓ min jilāl kitāb al-bujalā'*. Túnez: al-Dār al-'Arabiyya li-l-Kitāb, 1990, passim, en especial pp. 20-28. Muḥammad Mubārak. *Fann al-qiṣaṣ fī kitāb al-bujalā' li-l-Ġāḥiẓ*. Damasco: Dār al-Fikr bi-Dimašq, 1965, passim, en especial pp. 24-42; Ṭ. al-Ḥāyirī. *Al-Ġāḥiẓ. Ḥayātu-hu wa-atāru-hu*, passim, en especial pp. 15-77.

13. Para mayores detalles véanse: Ṭ. al-Ḥāyirī. *Al-Ġāḥiẓ. Ḥayātu-hu wa-atāru-hu*, passim, en especial pp. 275-284; Nefti Bel-Haj Mahmoud. *La psychologie des animaux chez les arabes, notamment à travers le Kitāb al-ḥayawān de Ḍjāḥiẓ*. Paris: Klincksieck, 1977; Ch. Pellat. "Essai d'inventaire de l'oeuvre Ḡāḥiẓienne. Ḡāḥiẓiana", pp. 147-180; Ch. Pellat. "Nouvel essai d'inventaire de l'oeuvre Ḡāḥiẓienne", pp. 117-164; Ch. Pellat. "La prose arabe à Baghdad", pp. 407-418; Charles Pellat. *Le milieu baṣrien et la formation de Ḍāḥiẓ*. París: Adrien Maisonneuve, 1953, passim; R. Marín Guzmán. *Kitāb al-bukhalā' [El libro de los avaros] de al-Jāḥiẓ*, pp. 28-32.

14. Para mayores detalles véanse: Nadīm. *Kitāb al-fihrist*, vol. I, p. 406; R. Marín Guzmán. *Kitāb al-bukhalā' [El libro de los avaros] de al-Jāḥiẓ*, passim; Roberto Marín Guzmán. *Popular dimensions of the 'Abbasid revolution. A case study of Medieval Islamic social history*. Cambridge, Massachusetts: Fulbright-Laspau, 1990, pp. 11-52, pp. 60-80; Ignaz Goldziher. *Muslim Studies*. Londres: George Allen & Unwin, 1967, vol. I, pp. 98-198.

libro de las utilidades de las mulas). En este último libro también se ocupa de muchos otros animales¹⁵.

Una de las más importantes obras de al-Ŷāḥiẓ fue su *Kitāb al-bujalā'*, que al mismo tiempo que hace reír enseña, difunde sus ideas y opiniones, polemiza y contribuye a los debates teológicos. Por esta razón en este ensayo enfatizaremos en esta obra y sus grandes aportes respecto de la religiosidad, las tradiciones islámicas y el *mu'tazilismo*, sin dejar de mencionar muchos otros de sus libros sobre estas temáticas, aunque algunos de ellos solo se conocen de forma fragmentaria. El propósito de este trabajo es rescatar la religiosidad, las opiniones *mu'tazilíes* de al-Ŷāḥiẓ y las tradiciones islámicas que pone en boca de sus diversos personajes, así como las observaciones que algunos autores contemporáneos suyos exteriorizaron sobre su religiosidad y *mu'tazilismo*.

II. RELIGIOSIDAD Y TRADICIONES ISLÁMICAS EN LA OBRA DE AL-ŶĀḤIẒ

En las obras de al-Ŷāḥiẓ se puede observar con facilidad la preparación religiosa y el detallado conocimiento que el autor tuvo de su propia religión y de las tradiciones islámicas. Esto queda claro por sus múltiples descripciones de los diversos grupos religiosos, sectas y de los hadices del Profeta. Por solo mencionar un caso, en el *Kitāb al-bujalā'* cita algunos dichos del Profeta, como por ejemplo: *ŷumi'a al-šarru kullu-hu fī baytin, wa-ugliqa 'alay-hi, fa-kāna miftāhu-hu al-sakar*¹⁶ (se reunió todo el mal en una casa y se cerró a cal y canto, pero el alcohol fue la llave). Las descripciones de estos asuntos y la cita de los hadices en su obra son datos importantes para su biografía. ¿Qué intención pudo haber tenido al-Ŷāḥiẓ al describir diferentes movimientos, sectas y escuelas teológicas que manifestaron asimismo relevancia política? ¿Qué importancia tienen estas descripciones en el *Kitāb al-bujalā'*, en el *Kitāb al-*

15. Para mayores detalles véanse: Maurice Abad. "Le kitāb al-tarbī' wa-l-tadwīr d'al-Ġāḥiẓ (traduction française)". *Arabica*, XIII, 1 (1966), pp. 268-294; Maurice Abad. "Le kitāb al-tarbī' wa-l-tadwīr d'al-Ġāḥiẓ (traduction française) (II)". *Arabica*, XIV, 1 (1967), pp. 32-59; Maurice Abad. "Le kitāb al-tarbī' wa-l-tadwīr d'al-Ġāḥiẓ (traduction française)", (III)". *Arabica*, XIV, 2 (1967), pp. 167-190; Maurice Abad. "Le kitāb al-tarbī' wa-l-tadwīr d'al-Ġāḥiẓ (traduction française), (IV)". *Arabica*, XIV, 3 (1967), pp. 298-319; T. al-Hāyirī. *Al-Ŷāḥiẓ. Ḥayā'u-hu wa-aṭāru-hu*, pp. 397-423; Ch. Pellat. "Essai d'inventaire de l'oeuvre Ġāḥizienne. Ġāḥiziana", pp. 147-180; Ch. Pellat. "Nouvel essai d'inventaire de l'oeuvre Ġāḥizienne", pp. 117-164; Ch. Pellat. "La prose arabe à Bagdad", pp. 407-418; Ch. Pellat. *Le milieu basrien et la formation de Ġāḥiẓ*, passim; R. Marín Guzmán. *Kitāb al-bukhalā'* [El libro de los avaros] de al-Jāḥiẓ, pp. 28-32. Véanse también: Charles Pellat. "Al-Ġāḥiẓ jugé par la posterité". *Arabica*, XXVII, 1 (1980), pp. 1-67; Charles Pellat. "Al-Ġāḥiẓ à Bagdad et à Sāmarrā". *Rivista degli Studi Orientali*, XXVII, 1 (1952), pp. 47-57.

16. Ŷāḥiẓ. *Kitāb al-bujalā'*, p.36 del texto árabe. Véase también R. Marín Guzmán. *Kitāb al-bukhalā'* [El libro de los avaros] de al-Jāḥiẓ, p. 151.

tarbī *wa-l-tadwīr*, por ejemplo, y en otras de sus obras y cuál es su significación para el estudio de la realidad histórica?

Al responder a estas interrogantes es factible inferir algunas de las intenciones del autor baṣrī, uno de los grandes de la prosa árabe medieval. Por un lado se observa su crítica y su oposición a distintas escuelas teológicas y sectas con las que no compartía ni planteamientos ni aspiraciones. Para al-Āḥiḏ la crítica sarcástica reforzaba su mensaje de rechazo, como por ejemplo sus juicios irónicos contra los partidarios de la *Šu'ūbiyya* y también contra los jāriyīs, así como contra la Nābīta. Esta última intentaba restablecer a los Omeyas en el poder político del califato. Respecto de la *Šu'ūbiyya* en el *Kitāb al-bujalā'* al-Āḥiḏ escribió:

“Los šu'ūbīs y los āzādmardīs, que odian a la familia del Profeta –Dios lo bendiga y salve–, y a sus compañeros que llevaron a cabo las conquistas, mataron a seguidores de Zoroastro e implantaron el Islam, se afanan por exagerar la tosquedad de su vida, su desaliño en el vestir y hacen ver que su vida está privada de regalo y comodidad. Pero [en realidad] cuando llueve, los árabes están en la mayor de las dichas, pero se ven en una situación penosísima si no cae agua de las nubes. Y si [al fin] la lluvia cubre la tierra de pastos y de agua, entonces el pobre y el que vive en la indigencia dicen: “Un pasto, pero sin quien pazca en él; hierba, pero sin bestia que la coma; un pasto que da color al hígado del que está en la indigencia”¹⁷.

Igualmente sobre este movimiento de la *Šu'ūbiyya* al-Āḥiḏ escribió otras opiniones y explicaciones en otras de sus obras, como en la *Risāla fīl-Nābīta* [*Epístola sobre la Nābīta*] donde explica más detalles del enfrentamiento entre árabes y no-árabes y el desarrollo de la *Šu'ūbiyya*. En esta *Epístola* describe la controversia de qué grupo es superior al otro, si el de los no-árabes por su antigüedad o si el de los árabes debido a que el Profeta era árabe y además porque Muḥammad afirmó que Ismā'īl era árabe. Esto hace a Ismā'īl antepasado de todos los árabes y habiendo sido un no-árabe llegó a ser árabe. Al respecto al-Āḥiḏ afirma que eso era un hecho porque el Profeta así lo había asegurado, lo que constituye un hadiz. Con esto al-Āḥiḏ da a entender que no se discute ni se refuta y de esta forma se opone a las pretensiones de la *Šu'ūbiyya* de una supuesta superioridad de los 'aḡam sobre los árabes¹⁸.

En sus obras son numerosas sus referencias, críticas y oposición a los jāriyīs. En el *Kitāb al-ḥayawān*, por ejemplo, manifiesta su oposición a los jāriyīs y asegura:

17. Āḥiḏ *El libro de los Avaros*, pp. 298-299.

18. Abū 'Uṭmān 'Amr Ibn Baḥr al-Āḥiḏ. *Risāla fīl-Nābīta*. En *Rasā'il al-Āḥiḏ*. Ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. El Cairo, 1364/1964-1965, en R. Marín Guzmán. *Kitāb al-bukhalā'* [*El libro de los avaros*] de al-Jāḥiḏ, pp.88 y 163. Véase también Ch. Pellat. *The life and works of Jāḥiḏ*, pp. 85-86.

“Para los hombres de los Jawāriȳ cuando uno golpea sobre una herida abierta, curarla es como remendar el borde de una tela”¹⁹. También en materia religiosa, al-Āḥīz escribió otras obras en que critica las herejías y otros planteamientos teológicos, como por ejemplo: *al-Farq bayna al-Nabī wa-l-mutanabbī* (*La diferencia entre el Profeta y el que pretende ser un profeta*), así como su libro *La refutación a aquéllos que pretenden tener inspiración divina* y su obra *al-Radd ‘ala alḥad fī Kitāb Allāh* (*Refutación a quien ha apostatado contra el Libro de Dios*) y también *Kitāb ḥuyyat al-nubūwa* (*La prueba de la profecía*), que muestran su dominio de la religión y su oposición a muchos grupos, doctrinas e ideas religiosas, con las que al-Āḥīz no estaba de acuerdo²⁰. Las anteriores son obras importantes, aunque de algunas de ellas solo han sobrevivido fragmentos o referencias en otros libros, en especial en el *Kitāb al-fihrist* de al-Nadīm.

Al-Āḥīz en su *Kitāb al-tarbī wa-l-tadwīr* también se opone y critica a algunos grupos religiosos, herejías y sectas. Por ejemplo, rechaza a los Mazdekíes, que entonces se tenía consciencia de que era un grupo sedicioso²¹, y también a la Dīnāwariyya, (grupo maniqueo cismático ubicado en la región de Transoxiana *Mā Warā’ al-Nahr*, al este del río Oxus en Asia Central)²². Al respecto al-Āḥīz escribió las siguientes líneas en su *Kitāb al-tarbī wa-l-tadwīr*:

¿Por qué todos los secuaces de religiones han tenido reyes y reino, a excepción de los maniqueos? ¿Por qué los han diezmado todas las naciones precedentes? ¿Qué te ha hecho sentenciar tal cosa, cuando ahí hemos visto [sobrevivir] a los Mazdequíes, a los Dīnāwariés y a los Tuguzguzíes [que también son maniqueos]? Pues si me dices: “Porque aquél en cuya religión no cabe la lucha, en cuyo instinto no hay sitio para el mal, se ve sujeto al despojo y a la esclavitud”, ¿y a santo de qué, entonces, rechazan los bizantinos la esclavitud y el pillaje, cuando ni la lucha, ni el litigio, ni el combate ni la fuerza son cosa propia de su religión?”²³

Luego prosigue con otras críticas y oposición a ciertos grupos y creencias:

19. Āḥīz. *Kitāb al-ḥayawān*, vol. I, p. 3, citado por Nadīm. *Kitāb al-fihrist*, vol. I, p. 403.

20. Para mayores detalles al respecto véase: Nadīm. *Kitāb al-fihrist*, vol. I, p. 406.

21. Véase: Abū ‘Uṭmān ‘Amr Ibn Baḥr al-Āḥīz. *Kitāb al-tarbī wa-l-tadwīr*, *El libro de la cuadratura del círculo*. Trad. al castellano por Pedro Buendía, p. 124.

22. Āḥīz *El libro de la cuadratura del círculo*, p. 124. Para mayores detalles véanse: R. Marín Guzmán. *Popular dimensions of the ‘Abbasid revolution*, pp. 60-80; Roberto Marín Guzmán. “The ‘Abbasid revolution in Central Asia and Khurasan: an analytical study of the role of taxation, conversion and religious groups in its genesis”. *Islamic Studies*, XXXIII, 2-3 (1994), pp. 227-252; Wilferd Madelung. *Religious trends in Early Islamic Iran*. Nueva York: Columbia University Press, 1988, pp. 9 y 27.

23. Āḥīz. *El libro de la cuadratura del círculo*, pp. 124-125.

“Ten la bondad, ¿qué diferencia había entre ‘Abd Allāh b. Hilāl al-Ḥimyarī –amigo de Ibīs– y Karbāš al-Ḥindī? ¿Y entre ellos dos y Ṣāliḥ al-Mudaybirī...? ¿Qué cosa diferencia la adivinación de la magia? ¿Y al adivino del vidente?”²⁴

También se opuso a la exaltación de Mu‘āwiya y de los Omeyas. Los seguidores de éstos los glorificaban e insistían en hacer creer a todos que los Banū Umayya habían sido ejemplares y buenos musulmanes, lo que al-Āḥiḏ critica y a lo que se opone, en especial el atribuirle *ḥilm* (complejo de cualidades compuestas por indulgencia, clemencia, paciencia, entendimiento, inteligencia, control de sí mismo) a Mu‘āwiya. Todos estos asuntos al-Āḥiḏ los critica tanto en su *Fī Mu‘āwiya wa-l-‘Uṭmāniyya*²⁵ como en su *Kitāb faḏl Hāšim ‘alā ‘Abd Ṣams*²⁶. Al respecto escribió:

“En relación con la referencia al *ḥilm* de Mu‘āwiya, nosotros podemos hacer a todos nuestros grandes hombres modelos del *ḥilm*, y todos ellos serían merecedores de ese atributo. Sin embargo, un hombre debería ser caracterizado solamente por la fuerza de sus obras verdaderamente nobles, por sus virtudes excepcionales y por aquellos asuntos que realmente lo separan del resto de la sociedad, para que [el *ḥilm*] llegue a ser parte integral de su nombre como [en el caso de] al-Aḥnaf que fue famoso por su *ḥilm*... Pero ustedes hacen una gran injusticia a sus oponentes cuando relacionan *ḥilm* con el nombre de Mu‘āwiya... porque los árabes dicen: ‘La característica sobresaliente del *ḥilm*... es que uno no llegue a perder el temperamento’ ... y de hecho no hay un hombre en la tierra que pierda el temperamento más rápido que Mu‘āwiya. Si ustedes aseguran que las tradiciones que señalan su rápida pérdida de temperamento son dudosas, igualmente nosotros podemos afirmar que las tradiciones que aducen su *ḥilm* son asimismo dudosas”²⁷.

En opinión de Ignaz Goldziher quienes ensalzaban a los Omeyas seguían la tradición de Jālid al-Qasrī, casi como si fuera hadiz, que alababa a este clan y a sus ayudantes. Elogiaban a los Omeyas como soportes de la religión y como protectores de la causa del Islam. Por ello rechazaban las opiniones que los consideraban impíos y

24. *Idem*, p. 125.

25. Abū ‘Uṭmān ‘Amr Ibn Baḥr al-Āḥiḏ. *Fī Mu‘āwiya wa-l-‘Uṭmāniyya*. Ed. ‘I. A. al-Ḥusaynī. El Cairo, 1364/1946. Para mayores detalles véase: R. Marín Guzmán. *Kitāb al-bukhalā’ [El libro de los avaros] de al-Jāḥiḏ*, pp. 26, 41 y 86-87.

26. Abū ‘Uṭmān ‘Amr Ibn Baḥr al-Āḥiḏ. *Kitāb faḏl Hāšim ‘alā ‘Abd Ṣams*. En *Rasā’il al-Āḥiḏ*. Ed. Ḥasan al-Sandūbī. El Cairo, 1933. Véase también: Ch. Pellat. *The life and works of Jāḥiḏ*, pp. 61-62.

27. Āḥiḏ. *Kitāb faḏl Hāšim ‘alā ‘Abd Ṣams*; Ch. Pellat. *The life and works of Jāḥiḏ*, pp. 61-62. También dio más referencias sobre Aḥnaf b. Qays en su *Kitāb al-bayān wa-l-tabyīn*, Ed. Ḥasan al-Sandūbī. El Cairo, 1351 (1932), El Cairo, 1960³ y El Cairo, 1974⁴. Para mayores detalles véase: Ch. Pellat. *The life and works of Jāḥiḏ*, p. 100.

enemigos de la religión²⁸. Algunos poetas alababan, por ejemplo, a al-Ḥayyāy, el gobernador Omeya del Iraq y gran artífice de la administración política de la primera dinastía del Islam, a pesar de que en muchas ocasiones actuó como tirano. Aquellos que lo ensalzaban ignoraban esto, o pretendían ocultarlo, para enfatizar en el hecho de que al-Ḥayyāy Ibn Yūsuf al-Ṭaqāfī era piadoso, había dado la gloria al Islam y desvainaba su espada solamente por la verdad (*li-l-ḥaqq*)²⁹.

Otros poetas exaltaban a distintos califas de la dinastía Omeya, como ʿArīr Ibn ʿAṭīya (m. 728/729) que alabó la figura del califa ʿAbd al-Malik (685-705) en Damasco. Este poeta inclusive señaló que por medio del califa ʿAbd al-Malik, es decir, por medio de su veneración, se podía obtener la lluvia³⁰. Al-Ŷāḥiḥ rechazó todo lo anterior y muchas otras exageraciones a favor de los Omeyas. Su sarcasmo y crítica mordaz tuvieron gran impacto sobre la población. Al traer todo esto al contexto histórico podemos notar la funcionalidad de la obra de al-Ŷāḥiḥ, que refleja el sentir de la época, las discusiones y las controversias teológicas que tuvieron asimismo su repercusión a nivel popular. Al-Ŷāḥiḥ mantuvo sus ideas muy claras y criticó las opiniones religiosas y teológicas que eran contrarias a sus planteamientos. Con la ironía reforzó sus mensajes y logró tener mayor poder de convencimiento de la equivocación de ciertas escuelas y sectas. Entre estas se pueden mencionar los jāriyīs, y la Nābita o los extremismos doctrinarios de aquellos que intentaban rescatar a los Omeyas y mostrarlos como musulmanes piadosos.

Relacionado con estos asuntos, en el *Kitāb al-bujalāʿ*, por ejemplo, se muestra la enorme reputación que tuvo al-Ḥasan al-Baṣrī. Su prestigio y fama tuvo dimensiones populares pues, como aparece en esta obra de al-Ŷāḥiḥ, la gente tenía conciencia de su preparación intelectual y autoridad religiosa. Con frecuencia se le citaba en estos campos. Es en este sentido que algunas de sus obras, en especial el *Kitāb al-bujalāʿ*, pero también muchas otras como el *Kitāb al-ḥayawān* y el *Kitāb al-tarbī wa-l-ta-*

28. Ignaz Goldziher. *Muslim Studies*. Londres: George Allen & Unwin Ltd., 1971, vol. II, p. 381.

29. Abū al-Farāy al-Iṣfahānī. *Kitāb al-agānī*. Būlāq, 1285H., vol. XX, p. 13 y vol. X, p. 4, citado por I. Goldziher. *Muslim Studies*, vol. II, p. 381. Véanse también Nadīm. *Kitāb al-fihrist*, pp. 241-243; Franz Rosenthal. *The classical heritage in Islam*. Berkeley y Los Angeles: The University of California, 1975, pp. 47-48.

30. Iṣfahānī. *Kitāb al-agānī*, vol. X, p. 4, citado por I. Goldziher. *Muslim Studies*, vol. II, p. 381. De acuerdo con al-Nadīm en su *Kitāb al-fihrist*, ʿArīr Ibn ʿAṭīya murió en el 728/729. Véase también: Abū l-ʿAbbās Šams al-Dīn b. Abī Bakr Ibn Jallikān. *Wafayāt al-aʿyān wa-anbāʾ abnāʾ al-zamān*. Ed. Iḥsān ʿAbbās. Beirut: Dār al-Ṭaqāfa y Dār al-Šadr, 1972, vol. I, p. 294, que señala el origen de ʿArīr Ibn ʿAṭīya como descendiente de una rama de la tribu Tamīm. Para más información sobre los rituales de la lluvia en las sociedades musulmanas, véase: Nadia Abu Zahra. "The rain rituals as rites of spiritual passage". *International Journal of Middle East Studies*, XX, 4 (1988), pp. 507-529, en especial pp. 507-514, pues en las páginas siguientes analiza con detalle estos rituales para Túnez moderno.

dwār, contienen información original y de gran relevancia, que muestran la religiosidad de al-Īhāfīz, la cita de dichos del Profeta en boca de sus diversos personajes y el apego a muchas de las tradiciones islámicas, representadas en los aspectos religiosos de la vida diaria en especial lo contenido en su obra *Kitāb huyyat al-nubūwa*. En materia *mu'tazilī*, como se analizará más adelante, su obra fue también copiosa y la defensa y difusión de sus puntos de vista *mu'tazilīes* asimismo aparecen constantemente en muchos de sus escritos.

El análisis de la biografía y obra de al-Ḥasan al-Baṣrī nos lleva a reflexionar sobre un asunto que tiene dos importantes aspectos. Por un lado, al-Ḥasan al-Baṣrī fue un connotado intelectual que alcanzó un gran renombre, teólogo insigne y autoridad en materia jurídica y religiosa. Por otro lado, su situación particular muestra también las posibilidades de movilidad social para un *mawlā* que logró escalar hasta las posiciones sociales más altas, no obstante la frecuente discriminación contra los musulmanes no árabes en la época Omeya. Aún cuando su situación puede notarse como fuera de lo común, estas excepciones son siempre valiosas para el estudio de una sociedad que no es inmutable, sino abierta, pluralista, cambiante. Es oportuno recordar que al-Ḥasan al-Baṣrī fue un sólido pilar de la religión cuyos sermones han llegado hasta nosotros³¹. También dio valiosos consejos a los dirigentes Omeyas, como al califa 'Umar II, a quien consideró como *jāmis al-julafā' al-rāšidīn*. [El quinto de los califas *rāšidīn*, se refiere a uno más después de Abū Bakr (632-634), 'Umar (634-644), 'Uṭmān (644-656) y 'Alī (656-661)]³².

A pesar de que se puede discutir si fue o no partidario de los Omeyas, no aceptó ni participó de las rebeliones de Ibn al-Aṣ'at ni de Yazīd Ibn al-Muhallab³³, para lo

31. Hamilton Gibb. *Arabic literature. An introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1963, pp. 69-70; R. Marín Guzmán. *Popular dimensions*, passim, en especial pp. 28-33; Helmut Ritter. "Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit I-Ḥasan al-Baṣrī". *Der Islam*, XXI (1933), pp. 1-83, en especial pp. 50-51; Hans Heinrich Schaeder. "Ḥasan al-Baṣrī. Studien zur Frühgeschichte des Islam". *Der Islam*, XIV, (1925), pp. 1-75, passim, en especial pp. 70-71. También al-Kifī. *Kitāb Ta'rīj al-ḥukamā'*. Manuscrito # 4903 en la Biblioteca Nacional de Madrid, p. 111; Naḍīm. *Kitāb al-fihrist*, vol. I, pp. 381-383 y 455-456.

32. Para más información sobre las opiniones de al-Ḥasan al-Baṣrī de considerar a 'Umar II como *jāmis al-julafā' al-rāšidīn*, véase: al-Ḥāfīz Ūalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān Ibn Abī Bakr, al-Suyūfī. *Ta'rīj al-julafā'*, Ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd. El Cairo, 1964, p. 228. (También esta obra *Ta'rīj al-julafā'* de al-Suyūfī está publicada en Beirut: Dār al-Fīkr, s.f.e., véase p. 212). Véase también Abū Ḥanīfa Aḥmad Ibn Dawd al-Dīnawarī. *Al-Ajbār al-ṭiwāl*. Ed. A. M. Amīr y G. al-Sayyāl. El Cairo, 1960, p. 331; Yāsīn Ibn Jayr Allāh al-Jaṭīb al-'Umarī al-Mawṣilī. *Al-Durr al-maknūn fī l-ma'āṭir al-madiyya min al-qur'ān*. Manuscrito # 2412 (Mixt 1607), en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp. 27 ss. También R. Marín Guzmán. *Popular dimensions of the 'Abbasid revolution*, passim, en especial pp. 61-62 y p. 72.

33. Véanse las siguientes fuentes: Muḥammad Ibn Ūarīr al-Ṭabarī. *Ta'rīj al-rusul wa-l-mulūk*. Ed. M. J. de Goeje, et. al. Leiden: E.J. Brill, 1879-1901, vol. II, pp. 1058 ss.; Abū al-Ḥasan Aḥmad Ibn Yaḥyā al-Balādufī. *Ansāb al-Aṣrāf*. Ed. S. D. Goitein. Jerusalén: The Hebrew University Press, 1936, vol. V,

cual mostró una gran prudencia y se opuso a estos movimientos. Como suele ocurrir con las fuentes árabes medievales, algunas llegan a tener opiniones contrarias a lo mayormente establecido y a lo aceptado como lo verdadero. Tal ocurre con los planteamientos de al-Nadīm, quien en su *Kitāb al-fihrist* aseguró que al-Ḥasan al-Baṣrī manifestó alguna lealtad a Ibn al-Aš'aṭ durante su revuelta en Transoxiana. Sin embargo, una vez que los Omeyas aplastaron este levantamiento y tras perseguir como en una verdadera cacería a los seguidores de Ibn al-Aš'aṭ, al-Ḥasan al-Baṣrī se dirigió hacia el gobernador de Iraq, al-Ḥayyāy Ibn Yūsuf al-Taqaḥī, quien, luego de disciplinarlo le otorgó la amnistía³⁴. Al-Nadīm luego comentó que al-Ḥasan al-Baṣrī no se sentía seguro junto a al-Ḥayyāy, por lo que se regocijó de la muerte del gobernador de Iraq acaecida en el año 714³⁵.

¿Por qué tanta importancia y tanto realce a la figura de al-Ḥasan al-Baṣrī en el *Kitāb al-bujalā'* y en otras obras de al-Ŷāḥiẓ? No hay duda de la importancia religiosa y del prestigio de este gran teólogo y jurista, como ya se ha señalado, pero quizá al-Ŷāḥiẓ enfatiza en esta figura porque las raíces de la *Mu'tazila* en Basora se pueden remontar por lo menos hasta al-Ḥasan al-Baṣrī³⁶ y al-Ŷāḥiẓ era de Basora y partidario de la escuela *Mu'tazilī*³⁷. Es oportuno recordar que al-Ŷāḥiẓ en los muchos años que

passim; Ibn Jallikān. *Wafayāt al-a'yān*, vol. II, pp. 69-73; Abū Muḥammad 'Abd Allāh Ibn Muslim Ibn Qutayba. *Al-Ma'ārif*. Ed. Tarwat 'Ukāša. El Cairo, 1969, pp.440-441; Ibn Qutayba. *Uyūn al-ajbār*. Ed. Carl Brockelmann. Berlin: Emil Felber, 1900-1908, vol. II, pp. 22 y 29-30; Abū al-Ḥasan 'Alī b. Ḥusayn b. 'Alī al-Mas'ūdī. *Murūy al-dahab wa-ma'ādin al-yawhār*. Ed. C. Barbier de Meynard y Pavet de Courteille. París, 1917, vol. V, pp. 454-455. Para más detalles de las luchas entre Ibn al-Aš'aṭ y el gobernador Omeya al-Ḥayyāy Ibn Yūsuf al-Taqaḥī véase: Abū al-Ḥasan 'Alī b. Ḥusayn b. 'Alī al-Mas'ūdī. *Al-Tanbīh wa-l-Isrāf*. Beirut: Dār wa-Maktaba al-Hilāl, 1981, pp. 288-289; 'Izz al-Dīn Ibn al-Aṭīr. *Al-Kāmil fīl-tarīḥ*. Ed. C.J. Tornberg. Leiden: E.J. Brill, 1869 (reimpresión, Beirut, 1965), vol. IV, pp.413-416, 461-462, 467-469 y 501-502; H. H. Schaeder. "Ḥasan al-Baṣrī. Studien zur Frühgeschichte des Islam", pp. 70-71; H. Ritter. "Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit", pp. 50-51; R. Marín Guzmán. *Popular dimensions of the 'Abbasid revolution*, pp. 30-33. Véanse también el anónimo titulado *Tarīḥ al-julafā'*. Manuscrito # 5391 en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim (folios sin numerar); Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abdūs al-Ŷahšiyārī. *Kitāb ajbār al-wuzarā' wa-l-kuttāb*. Manuscrito # 2434 (Mixt 916) en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp.46-48. También Maṣṣilī. *Al-Durr al-maknūn fīl-ma'ātir al-madiyya min al-qur'ān*, p. 27.

34. Nadīm. *Kitāb al-fihrist*, vol. I, p. 308. Véase también: R. Marín Guzmán. *Popular dimensions of the 'Abbasid revolution*, passim, en especial pp. 21, 30-32, 58 y 135-136.

35. Nadīm. *Kitāb al-fihrist*, vol. I, pp.308-309.

36. Para más información véanse: M. Watt. *The formative period of Islamic thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973, pp. 217-219; H. Ritter. "Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit", passim, pp. 1-83; H. H. Schaeder. "Ḥasan al-Baṣrī. Studien zur Frühgeschichte des Islam", pp. 1-75.

37. Para mayor información y también sobre las críticas a al-Ŷāḥiẓ por ser partidario de la *Mu'tazila*, véase: Abū Maṣṣūr 'Abd al-Qāhir Ibn Ṭāhir Ibn Muḥammad al-Bagdādī. *Kitāb al-farq bayna al-firaq*. Beirut, 1973, pp. 161-162. Roberto Marín Guzmán. "La literatura árabe como fuente para la historia social: el caso del *Kitāb al-bukhalā'* de al-Jāḥiẓ". *Estudios de Asia y África*, XXVIII, 1 (1993), pp. 32-83, passim, en especial pp. 78-80 y p.83.

sin un empleo fijo vagaba por los mercados, las plazas, las mezquitas y el *mirbad*, la gran explanada a las afueras de Basora, aprendía de las discusiones y las disertaciones de grandes maestros, de las más diversas materias. Finalmente en Basora entró en contacto con Ibrāhīm Ibn Sayyār al-Nazzām, que llegó a convertirse en uno de los principales miembros de la escuela del *I'tizāl* (*Mu'tazila*). Al-Āhiz a lo largo de toda su vida sintió un gran respeto y admiración por al-Nazzām, al que cita y menciona con gran frecuencia en sus obras, como con quien aprendió y con quien completó sus estudios filosóficos y la elaboración de su doctrina teológica *mu'tazilī*³⁸, aunque también posteriormente en su *Kitāb al-masā'il wa-l-ġawābāt fī l-ma'rifa* [*El libro de las preguntas y las respuestas en torno al tema del conocimiento*] al-Āhiz refutó algunas de sus ideas y con fuerza deseaba imponer sus propios puntos de vista sobre el conocimiento de Dios. A al-Nazzām lo menciona, por ejemplo, en su *Kitāb al-tarbī wa-l-tadwīr*, y en forma crítica y con cierto grado de sarcasmo le dirige las siguientes palabras a su interlocutor en la Meca, Aḥmad Ibn 'Abd al-Wahhāb, (a quien va dirigido su libro de la *Cuadratura del círculo*):

“Y dirás: ¿Qué es lo que te ha llevado a alzar mi nombre a voces y a enterar a la gente de cuál es mi condición, si sabes de mi verecundia, mi reserva, mi esquividad y mi aislamiento?” El hecho es que –permíteme decirlo– si no se te inquiriera sobre toda época, si no fueras el desiderátum de cualquier edad, tampoco te dedicaría este libro ni me haría esperanzas de obtener respuestas. Sin embargo, ya en su día autorizaste a interrogarte a Hermes, luego a Platón, más tarde a Aristóteles y, de seguido, respondiste a Ma'bad al-Āhiz, a Gaylān al-Dimašqī, a 'Amru b. 'Ubayd Allāh, a Wāsil b. 'Atā', a Ibrāhīm b. Sayyār y a 'Alī b. Jālid al-Uswārī. Conque el fruto de una educación tomada de tu mano, aquél que se ha formado bajo tu auspicio, bien merece tus respuestas y es más digno de ellas; en vista de lo cual, deberías ser más solícito y preocuparte más por él”³⁹.

En otras partes de esta misma obra *Kitāb al-tarbī wa-l-tadwīr*, menciona con respeto y admiración a al-Nazzām, uno de los principales exponentes de la *Mu'tazila*, lo que asimismo realiza en su otra gran obra el *Kitāb al-ḥayawān*, y en su *Kitāb al-masā'il wa-l-ġawābāt fī l-ma'rifa*⁴⁰. Todo lo anterior nos lleva a hacer varias refle-

38. Para mayores detalles véanse: Ch. Pellat. “Al-Āhiz à Bagdad et à Sāmarrā”, p. 50. R. Marín Guzmán. *Kitāb al-bukhālā'* [*El libro de los avaros*] de al-Jāhiz, pp. 163-177; Roberto Marín Guzmán. “La Mu'tazila, escuela libre pensadora del Islam. Historia de una controversia teológica y triunfo del Ash'arismo (siglos IX y X)”, de próxima publicación, passim.

39. Āhiz. *El libro de la cuadratura del círculo*, pp. 138-139.

40. *Idem*, p. 59. Respecto de al-Nazzām en su otra obra mencionada, véase: Āhiz. *Kitāb al-ḥayawān*, vol. I, pp. 91-92, en Ch. Pellat. *The life and works of Jāhiz*, p. 134; *Kitāb al-ḥayawān*, vol. II, pp. 229-230, en Ch. Pellat. *The life and works of Jāhiz*, pp. 144-145. Aquí en referencia a su maestro, escribió: “Ibrāhīm

xiones sobre al-Ḥasan al-Baṣrī, sobre la *Mu'tazila* y sobre algunos de sus principales exponentes, al mismo tiempo que estudiamos las opiniones *mu'tazilíes* de al-Ŷāḥiẓ. La religiosidad de al-Ŷāḥiẓ que se manifiesta en sus prolíficos escritos no le hace, no obstante, un estricto seguidor de la religión y fiel cumplidor de todas las prohibiciones coránicas. Más bien se nos presenta como alguien que respeta y vive su religión, aunque no estrictamente, como lo revelan sus obras *Fīl-šārib wa-l-mašrūb*, (donde demuestra que beber vino de dátíl, *nabīd*, es legal) y su *Fīmadḥ al-nabīd*⁴¹.

III. MU'TAZILISMO EN LA OBRA DE AL-ŶĀḤIẒ

Algunas de las enseñanzas de al-Ḥasan al-Baṣrī las continuaron 'Amr Ibn 'Ubayd (699-761) y sus seguidores. Entre los intelectuales de Basora cobraron fuerza las ideas griegas y los métodos racionales de análisis de los griegos, en especial con Ḍirār Ibn 'Amr, otro pensador de la *Mu'tazila*, que llegó a alcanzar un lugar preponderante⁴². A Ḍirār se le llamaba con frecuencia *mu'tazilí* y se le daba el título de "profesor de *kalām* (teología)", aunque en opinión de Montgomery Watt, el *Mu'tazilismo* propiamente dicho, como más tarde se llegó a entender, empezó con su sucesor, Muḥammad Ibn al-Huḍayl Abū al-Huḍayl al-'Allāf (m. *circa* del 226 H.)⁴³. Por otro lado, Abū Maṣṣūr 'Abd al-Qāhir Ibn Ṭāhir Ibn Muḥammad al-Bagdādī, en su *Kitāb farq bayna al-firaq*, asegura que Ḍirār Ibn 'Amr inclusive fundó la escuela,

fue un hombre de palabra y culpable solo de pequeñas equivocaciones o pequeñas injusticias en los reinos de franqueza y veracidad [que le caracterizaron]". *Kitāb al-ḥayawān*, vol. IV, p. 68, en Ch. Pellat. *The life and works of Ḍirār Ibn 'Amr*, p. 158. También: Ŷāḥiẓ. *Kitāb al-masā'il wa-l-ḥawābāt fīl-ma'rifa*, en Ch. Pellat. *The life and works of Ḍirār Ibn 'Amr*, pp. 33-35.

41. Abū 'Utmān 'Amr Ibn Baḥr al-Ŷāḥiẓ. *Fīl-šārib wa-l-mašrūb*. Ed. Ḥasan al-Sandūbī. *Rasā'il al-Ŷāḥiẓ*. El Cairo, 1933, pp. 276-284; Abū 'Utmān 'Amr Ibn Baḥr al-Ŷāḥiẓ. *Fīmadḥ al-nabīd*. Ed. Ḥasan al-Sandūbī. *Rasā'il al-Ŷāḥiẓ*. El Cairo, 1933, pp. 285-291.

42. M. Watt. *Formative period*, p. 219; Montgomery Watt. *Islamic philosophy and theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979, *passim*, en especial pp. 59, 69, 86 y 106. M. Watt escribió: "Thus a man called Ḍirār Ibn 'Amr (who was probably active from 790 or earlier until about 810) is sometimes called a *Mu'tazilite*. He is said to have been the chief exponent of philosophical theology in Basra before Abū al-Hudhayl, and apparently knew enough about the Greeks to write a critique of the Aristotelian doctrine of substances and accidents" p. 59. Véase también: Montgomery Watt. *Free Will and Predestination in Early Islam*. Londres: Luzac, 1948, pp. 104-106. Para más información sobre los orígenes de la *Mu'tazila* véase también: Nadīm. *Kitāb al-fihrist*, vol. I, pp. 380-386, 388 y 415-417. Bagdādī. *Kitāb al-farq bayna al-firaq*, pp. 12-17.

43. M. Watt. *Formative period*, p. 219; M. Watt. *Islamic philosophy and theology*, *passim*, en especial pp. 59, 62, 69 (donde Watt sugiere que a Abū al-Huḍayl lo consideran el fundador de la escuela *Mu'tazilí* en Basora) y p. 86; D. B. MacDonald. *Development of Muslim theology. Jurisprudence and constitutional theory*. Nueva York: Russell & Russell, 1965, *passim*, en especial pp. 136-140; Nadīm. *Kitāb al-fihrist*, vol. I, pp. 357, 382-386, 391-392, 415-417 y 429, donde explica la labor, los libros que escribió y la influencia que tuvo Abū l-Huḍayl. También al-Nadīm enumera y comenta las diversas obras que muchos otros autores escribieron como refutación a las ideas *mu'tazilíes* de Abū l-Huḍayl.

considerada herética, de la *Ḍirāriyya*, o de la *Ḍarāriyya*, nombre con el que se la conoce en otras fuentes árabes⁴⁴. Al-Nadīm, por otra parte, también hace un listado de las obras de *Ḍirār* entre las que se pueden destacar: *al-Manzila bayna al-manzilatayn* y *ta'wīl al-Qur'ān* entre muchas otras⁴⁵.

La escuela *Mu'tazilī* de Basora tuvo también seguidores en Bagdad, y aunque los principios fundamentales son básicamente los mismos, se dieron algunas diferencias en el tratamiento y análisis de ciertos temas. Por ello se puede hablar de dos ramas *Mu'tazilīes*, la de Basora y la de Bagdad. Estas dos ramas *Mu'tazilīes* tuvieron importantes expositores que difundieron sus ideas y que contribuyeron en los debates teológicos con argumentos originales, y también introdujeron el uso de las categorías griegas de análisis.

La *Mu'tazila* postula cinco principios fundamentales:

- 1- *Tawḥīd*, la unidad de Dios
- 2- *'Adl*, justicia
- 3- *al-Wa'd wa-l-wa'īd*, la promesa y la amenaza
- 4- *al-Asmā' wa-l-aḥkām*, los nombres y los juicios, o el *Manzila bayna al-manzilatayn*.
- 5- *al-Amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar*, ordenar el bien y prohibir el mal⁴⁶.

1- *Tawḥīd*, es la doctrina de profesar la total unidad o unicidad de Dios. Los *mu'tazilīes* niegan una gran cantidad de creencias que consideran contrarias al *ta-wḥīd*: a) niegan los atributos de Dios y rechazan la idea de la eternidad del Corán. b) niegan la condición de no creado del texto sagrado. c) niegan también cualquier semejanza entre Dios y su creación, lo que significa no aceptar las condiciones o atributos antropomórficos de Dios (*tašbīh*). d) niegan la visión beatífica, quizá apegándose al principio coránico de que nadie puede ver a Allāh (*Corán* VI, 103 *Lā tudriku-*

44. Bagdādī. *Kitāb al-farq bayna al-fīraq*, pp. 16-17. Véase también: Nadīm. *Kitāb al-fihrist*, passim, en especial vol. I, pp. 388, 391 y 415-417.

45. Nadīm. *Kitāb al-fihrist*, vol. I, pp. 415-417.

46. Para más detalles al respecto véanse los autores y las obras contenidas en: Nadīm. *Kitāb al-fihrist*, vol. I, pp. 381-419; Bagdādī. *Kitāb al-farq bayna al-fīraq*, passim. Véanse también: M. Watt. *Formative period*, passim, en especial pp. 209-250; Félix M^a Pareja. *La religiosidad musulmana*. Madrid, 1975, pp.123-127; Fazlur Rahman. *Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1979, pp. 87-94; Roberto Marín Guzmán. *El Islam: Ideología e historia*. San José: Alma Mater, Editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, 1986, passim, en especial pp. 187 ss.; Roberto Marín Guzmán. "Razón y revelación en el Islam". *Revista de Filosofía*, XXII, 55-56 (1984), pp. 133-150, en especial pp. 134-137; Roberto Marín Guzmán. "La Mu'tazila, escuela libre pensadora del Islam..." passim; John Arberry. *Revelation and reason in Islam*. Londres: George Allen & Unwin, 1965, passim, en especial pp.23-25 y 68-69.

hu al-abṣaru wa-huwa yudriku al-abṣara wa-huwa al-laṭīfu al-jabīru). Lo anterior se entiende que “el hombre no puede ver a Dios ni siquiera después de su muerte”⁴⁷.

Respecto de estos últimos puntos algunas obras de al-Ŷāḥiẓ son reveladoras de sus planteamientos *mu'tazilés*. Por ejemplo su obra sobre la doctrina de la creación del *Corán*, titulada *Kitāb jalq al-Qur'ān [El libro de la creación del Corán]* refleja claramente sus postulados *mu'tazilés*⁴⁸. En esta obra no solo explica el asunto de la creación del *Corán* por Allāh, sino que va más allá y debate sobre las distintas opiniones de si la palabra de Allāh es como Su aprendizaje y luego discute las preguntas de Aḥmad b. Abī Du'ād, con lo cual al-Ŷāḥiẓ enfatiza en la doctrina *mu'tazilí* de la creación del *Corán* y el concepto de la *taqiyya*, que solo es permitido cuando un musulmán se encuentra en territorios no musulmanes⁴⁹.

Los *mu'tazilés* enfatizan en ese concepto del *tawḥīd* de Allāh y en la creación del *Corán*. Cuando la escuela *Mu'tazilí* fue la oficial en el Imperio Islámico en la época del califa 'Abbasī al-Ma'mūn (813-833), se declaraba y todo funcionario público debía manifestar que el *Corán* había sido creado por Allāh, lo que quería decir que no era coeterno ni coexistente con Él. Esta escuela como doctrina oficial la continuó el califa al-Wāṭiq (842-847) y la abolió finalmente en el año 848 el califa al-Mutawakkil (847-861). A estos planteamientos los ortodoxos del Islam respondieron aseverando que era falso el creer que el *Corán* había sido creado por Allāh, para lo que empleaban el argumento de que de acuerdo con el *Corán* todo lo que Dios necesita para que algo exista es dar la orden de “sea” y la cosa es: *Innamā amru-hu idā arāda ṣay^{am} an yaqūla la-hu kun fa-yakūnu* (“Su orden, cuando quiere algo, dice solamente “sea”, y es”, *Corán* XXXVI, 82). Los ulemas señalaron que cómo iba a necesitar Allāh un “sea” para crear su palabra. Si así hubiera sido, hubiera necesitado entonces un “sea” para el primer “sea”, y un “sea” para el próximo “sea”, y así sucesivamente hasta el infinito. Por ello aseguran que es una doctrina falsa el creer que Allāh creó el *Corán* que es Su palabra⁵⁰. Con este argumento que resulta simple y de poca profundidad, los ortodoxos intentaban callar a los *mu'tazilés* y rechazar sus planteamientos que consideraban herejes. Otros teólogos que participaron de estos deba-

47. Manuel Ruiz Figueroa, *El Islam, religión y estado*. México: El Colegio de México, 1996, p. 117. Para mayores detalles véanse también: R. Marín Guzmán. *Kitāb al-bukhalā' [El libro de los avaros] de al-Jāḥiẓ*, pp. 163-177; R. Marín Guzmán. “La Mu'tazila, escuela libre pensadora del Islam...”.

48. Para mayores detalles véanse: Nadīm. *Kitāb al-fihrist*, vol. I, p. 401; Pellat. *The life and works of Jāḥiẓ*, p. 48; Marín Guzmán. *Kitāb al-bukhalā' [El libro de los avaros] de al-Jāḥiẓ*, pp. 163-177.

49. Ŷāḥiẓ. *Kitāb jalq al-Qur'ān*, p. 150, en Pellat. *The life and works of Jāḥiẓ*, p. 50.

50. Bagdādī. *Kitāb al-farq bayna al-firaq*, passim, en especial pp. 146-150; J. Arberry. *Revelation and reason in Islam*, pp. 24-25; R. Marín Guzmán. *El Islam: Ideología e historia*, p. 187; R. Marín Guzmán. “Razón y revelación en el Islam”, pp. 134-137.

tes pregonaron la doctrina de que el *Corán* era un atributo (*ṣifa*) de Allāh, por tanto no era creado ni no creado.

Los *mu'tazilíes* también discutieron que solo los atributos del conocimiento y del poder de Allāh podían existir, con lo cual ampliaron el debate teológico. Al-Hudayl al-'Allāf, por ejemplo, llegó a concluir que: "Allāh conoce con un conocimiento que es Él y es poderoso por un poder que es Él y vive con una vida que es Él"⁵¹. La *Mu'tazila* rechaza el antropomorfismo de Allāh, tal como lo explica Abū al-Ḥasan 'Alī Ibn Ismā'īl Ibn Abī Bišr al-Aš'arī (873/874-935?), que fue partidario de la *Mu'tazila* y luego, separado de esa escuela, fue el sistematizador de la teología *sunní*. La *Mu'tazila* niega que Dios tenga un cuerpo, una forma, carne y hueso, o una sustancia individual, no tiene color, ni sabor, ni olor, ni calor, ni frío, ni separación, ni división, ni movimiento, ni partes, ni miembros, no ha engendrado, ni ha sido engendrado⁵².

Al respecto al-Ŷāḥiẓ escribió también obras sobre la doctrina *mu'tazilí* y sobre la negación del *tašbīḥ*, como por ejemplo su *Risāla fī nafa'i al-tašbīḥ* [*Epístola contra los atributos antropomórficos de Dios*]. De esta obra se conocen solo fragmentos en los que enfatiza su rechazo a los aspectos antropomórficos de Allāh, uno de los puntos centrales de la *Mu'tazila*, y asegura con cierto aire de temor:

"que a pesar de que a los partidarios del antropomorfismo los han aplastado, los han reducido y sometido a la Inquisición, sus números no han disminuido y la mayoría de ellos no ha cambiado sus puntos de vista y solo una pequeña minoría ha muerto... Aunque su arrogancia ahora es menor, sus corazones están más teñidos que nunca"⁵³.

51. Para más información véanse: M. Watt. *Formative period*, pp. 245-246. M. Watt. *Islamic philosophy and theology, passim*, en especial pp. 59, 62, 69 y 86; F. Mª Pareja. *La religión musulmana*, pp. 115-127. Véanse también las siguientes obras para más detalles al respecto: Nadīm. *Kitāb al-fihrist*, passim, en especial vol. I, pp. 357, 382-386, 391-392, 415-417 y 429. Mas'ūdī. *Murūy al-dahab*, vol. VI, p. 369; Bagdādī. *Kitāb al-farq bayna al-fīraq*, pp. 102-113.

52. Véase: *Corán*, CXII, que dice: *Qul huwa Allāhu aḥad, Allāhu al-ṣamad, lam yalid wa-lam yulad wa-lam yakun la-hu kufuwān aḥad* ("Dí: Dios es Único, Dios es Eterno, no ha engendrado ni ha sido engendrado. No hay criatura que se le pueda igualar"). Véanse también: Nadīm. *Kitāb al-fihrist*, vol. I, p. 433 y 450-451; Bagdādī. *Kitāb al-farq bayna al-fīraq*, passim, en especial pp. 52-55, 115-117 y 168. Al-Bagdādī siempre se refiere a Abū l-Ḥasan al-Aš'arī como "nuestro" *šayj*, que muestra el respeto hacia este *mutakallim* y quizá también los orígenes en este teólogo de la consolidación del Islam "ortodoxo". Véanse también: M. Watt. *Formative period*, pp. 246-248; D. B. MacDonald. *Development of Muslim theology*, passim, en especial pp. 187-190 y 192-200; M. Ruiz Figueroa. *Islam, religión y estado*, pp. 120-121 y 129-130.

53. Ŷāḥiẓ. *Risāla fī nafa'i al-tašbīḥ*, p. 287, en Ch. Pellat. *The life and works of Jāḥiẓ*, p. 51. Es oportuno señalar que la escuela de la *Karrāmiyya*, seguidora de Ibn Karrām, en Nishapur y otras regiones de Asia Central y también en Irán, es la escuela que se apega literalmente a los pasajes coránicos de los atributos antropomórficos de Allāh y asegura que si el *Corán* dice que Dios tiene ojos es porque realmente tiene ojos, o si tiene cara es porque realmente tiene una cara, y si está sentado en un trono es porque así es y

Ideas similares desarrolla en su libro *Kitāb al-masā'il wa-l-ḡawābāt fīl-ma'rifa*, una descripción de las enseñanzas de las diferentes escuelas teológicas de la *Mu'tazila*. En esta obra analiza algunos de los puntos centrales de la *Mu'tazila* y refuta ideas *mu'tazilíes* en cuenta las de al-Nazzām, en torno al conocimiento de Dios, no obstante el gran respeto que tuvo por este importante exponente de la *Mu'tazila*. En sus argumentos intenta imponer sus propios puntos de vista de que a Allāh se le puede conocer por medio de la experiencia personal y la perfección individual. Estas últimas afirmaciones nos recuerdan los postulados básicos de los sufíes del Islam que buscan el conocimiento de Allāh por medio de la experiencia personal, el desapego de todo lo material y la superación individual en las *maqāmāt* (etapas, estaciones) y los *aḥwāl* (estados), en el *dīkr* (pensamiento constante en Dios), en el *ma'rifa qalbiyya* (el conocimiento por el corazón), en el *tawakkul Allāh* (la confianza total en Dios) y en la práctica del *fanā'* (la auto aniquilación para vivir en Dios)⁵⁴. No hay evidencia de que al-Ŷāḥiẓ fuera partidario del sufismo, pero sus opiniones citadas nos llevan a especular que pudo haber estado familiarizado con algunas de las prácticas místicas del Islam o al menos el principio básico de buscar a Dios por medio de la experiencia personal. Esto es solo una especulación ya que resulta difícil imaginar que el sufismo se hubiera difundido en los círculos *mu'tazilíes*, dado que la *Mu'tazila*, cuando fue la escuela oficial del Islam, persiguió a muchos partidarios del sufismo. Curiosamente las críticas de al-Ŷāḥiẓ a sectas, escuelas o movimientos herejes no incluye ni una sola referencia a *ṭarīqas* o a líderes místicos. ¿Coincidencia?

debe tomarse literalmente. Inclusive llegaron a asegurar que ellos sabían en qué espacio del universo estaba Allāh sentado en su trono. Para más detalles al respecto, véanse: W. Madelung. *Religious trends in Early Islamic Iran*, pp. 39-53; R. Marín Guzmán, "La *Mu'tazila*, escuela libre pensadora del Islam...".

54. Para más detalles sobre el sufismo, véanse: Reynold Nicholson. *The mystics of Islam. An introduction to sufism*. Nueva York: Schocken Books, 1975; Reynold Nicholson. *Studies in Islamic mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978; Margaret Smith. *The way of the mystics. The early Christian mystics and the rise of the Sufis*. Londres: Sheldon Press, 1976; Margaret Smith. *An introduction to mysticism*. Nueva York: Oxford University Press, 1977; Titus Burckhardt. *Esoterismo islámico*. Madrid: Taurus, 1980, en especial pp. 75-77; Toshihiko Izutsu. *Sufismo y taoísmo*. Madrid: Ediciones Siruela, 1993, passim, en especial pp. 183-122. Para mayores detalles véanse: R. Marín Guzmán. "Razón y revelación en el Islam", pp. 134-137; Roberto Marín Guzmán. "Sufizm-mistycyzm Islamu". *Collectanea Theologica*, LX, 1 (1990), pp. 113-118; Roberto Marín Guzmán. "El sufismo, misticismo islámico". *Tiempo Actual*, X, 38 (noviembre de 1985), pp. 43-57. Roberto Marín Guzmán. "Mistyka Muzulmanska". En Eugeniusz Sakowicz (Ed.). *Czy Islam jest religia terrorystów?*. Kraków: Homo Dei, 2002, pp. 118-126; Roberto Marín Guzmán. "Un cuento *ṣūfī* Ten las mil y una noches: la historia de Abū l-Ḥasan con Abū Ŷā'far el leproso. Análisis del contexto social y religioso del Islam medieval". *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, 51, (2002), pp. 91-111. De obras de autores sufíes, entre muchas, véanse: Jalāl al-Dīn Rūmī. *Mathnawī*. En Manuela Dunn Mascetti (Ed.). *Rūmī, the path of love*. Boston: Element Books Limited, 1999; 'Abd al-Raḥmān al-Jāmī. *Nafahāt al-uns [Los hálitos de la intimidad]*. Trad. al castellano de Jordi Quingles. Barcelona: Ediciones de la Tradición Unánime, 1987.

En su libro *Fīfadaḥīlāt šināʿat al-kalām* [Los méritos de la teología dogmática como un llamado], señala la importancia de las doctrinas de al-Nazzām, así como los planteamientos *muʿtazilíes* que llevan a la lógica formal y a la posición dialéctica de análisis según las categorías griegas. Es oportuno recordar que fueron los *muʿtazilíes* los que introdujeron en los debates teológicos del Islam esas categorías griegas de análisis. Al-ʿĀḥiẓ asimismo plantea el postulado *muʿtazilí* del *al-waʿd wa-l-waʿīd*, la promesa y la amenaza, al señalar la promesa del premio divino⁵⁵. Así al-ʿĀḥiẓ asegura que:

“La práctica de la dialéctica es una joya costosa, una gema preciosa, un tesoro inagotable, un amigo leal, sincero, que nunca cambia ni cansa, es la piedra angular de toda acción... el filtro que revela la pureza de la impureza de todas las cosas”⁵⁶.

Pero también afirma que la dialéctica:

“requiere de un largo aprendizaje en el pensamiento, asidua lectura y mucha discusión con condiscípulos brillantes y maestros pacientes”⁵⁷.

Entre sus otras obras de tinte *muʿtazilí* destaca su *Risāla fīl-tawḥīd* [La epístola sobre la unicidad de Dios] uno de los puntos centrales de esta escuela.

Entre sus otros escritos religiosos, que prueban su formación y conocimiento en este campo, se pueden mencionar *Naẓm al-Qurʿān* [El orden del Corán] donde critica a los herejes que cuestionan algunos versos del Corán⁵⁸. También una obra en refutación a los ídolos titulada *al-Aṣnām* y su *al-Maʿād wa-l-maʿāṣ* [La vida en el otro mundo y en la vida presente]⁵⁹. Todos estos escritos, además de los anteriormente mencionados son prueba de su profundo conocimiento de la religión, su religiosidad y el desarrollo de las tradiciones islámicas que cita con frecuencia en sus libros.

En las discusiones teológicas de la *Muʿtazila*, aparte del concepto del *Jalq al-Qurʿān*, uno de los más importantes fue el del *tašbīh* de Allāh. El problema del *tašbīh*

55. ʿĀḥiẓ. *Fīfadaḥīlāt šināʿat al-kalām*, en Ch. Pellat. *The life and works of Jāḥiẓ*, pp. 32-45.

56. *Idem*, p. 32.

57. *Idem*.

58. Confróntese Nadīm. *Kitāb al-fihrist*, Vol. I, pp. 83 y 400-409.

59. Para mayores detalles véanse: Nadīm. *Kitāb al-fihrist*, vol. I, pp. 404 y 406-407; R. Marín Guzmán, “La Muʿtazila, escuela libre pensadora del Islam...”; Ch. Pellat. “Essai d’inventaire de l’oeuvre Ġāḥiẓienne. Ġāḥiẓiana”, pp. 147-180; Ch. Pellat. “Nouvel essai d’inventaire de l’oeuvre Ġāḥiẓienne”, pp. 117-164; Ch. Pellat. “La prose arabe à Baghdat”, pp. 407-418.

radica en el hecho de que el *Corán* hace referencia a algunos de esos elementos antropomórficos de Dios: Allāh tiene manos (*Corán* XXXVI, 83), cara (*Corán* VI, 52; XVIII, 28; LV, 27), ojos con los que ve todo (*Corán* III, 163), un trono donde se sienta (*Corán* IX, 129; XXIII, 86; XL, 15; LXXXV, 15), lo que supone aspectos humanos de sentarse, o posiblemente de tener un cuerpo. Los teólogos (*mutakallimūn*) sunnīs interpretaron estas descripciones del *Corán* y las aceptaron en una forma más apegada al texto sagrado, por lo que rechazaron las opiniones *Mu'tazilīes*. Por otra parte, los *mu'tazilīes* interpretaron los elementos coránicos del *tašbīh* en términos de *ta'wīl*⁶⁰. Así por ejemplo el pasaje coránico de Dios “creando con sus manos” para los *mu'tazilīes* las manos significaban la *ni'ma* (la gracia) y de igual forma consideraron que la cara (*waḥh*) de Allāh significaba la esencia de Dios.

2- *ʿAdl*, el principio de la justicia. Este pilar *mu'tazilī* se refiere principalmente a la doctrina del *Qadar*, o el Libre albedrío. Para los *mu'tazilīes* Dios sería injusto si castigara a alguien que no es responsable de sus actos. Por esto aparece el término *Ahl al-ʿadl* o *ʿAdliyya* para referirse a aquellos seguidores del principio del *Qadar* o Libre albedrío⁶¹. Todo esto originó profundos debates teológicos, como por ejemplo las discusiones respecto de los conceptos de predestinación y los difíciles pasajes que contiene el *Corán* en los versículos que mencionan que Dios ha sellado (*ḡatama ʿalā*) los corazones, los oídos y los ojos de algunos, para quienes habrá un gran castigo. (*Corán*, II, 7) La *Mu'tazila* discutió minuciosamente todos estos principios y también llegó a las más profundas polémicas al debatir sobre si el hecho de un asesinato significaba que la víctima estaba predestinada a morir ese día. Al-Huḍayl, por ejemplo, debido a lo impresionado que estaba con lo inevitable de los designios de

60. Para más información sobre las discusiones teológicas del *ta'wīl*, véase: Māturīdī. *Kitāb ta'wīlat al-Qur'ān*, passim; al-Ḥāfiẓ Ḥalāl al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān Ibn Abī Bakr, al-Suyūfī. *Itqān fī ʿUlūm al-Qur'ān*. Ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm. El Cairo, 1967, passim, en especial vol. III, pp. 5-6 y 104-105, vol. IV, pp. 39, 167-173 y 196-197; John Wansbrough. *Quranic studies. Sources and methods of scriptural interpretation*. Oxford y Londres: Oxford University Press, 1977, passim, en especial pp. 121, 152 y 154-157; M. Götz. “Māturīdī und sein Kitāb ta'wīlat al-Qur'ān”. *Der Islam*, XLI, (1965), pp. 27-70, en especial pp.35-36 y 38, donde discute las ideas de Māturīdī de que el *Tafsīr al-Qur'ān* pertenece a los compañeros del Profeta, mientras que la doctrina del *Ta'wīl* pertenece a los doctos, a los *fuqahāʿ*: *al-Tafsīr li-l-ṣaḥāba wa-l-ta'wīl li-l-fuqahāʿ*. Véanse también: M. Watt. *Formative period*, pp. 248 y 312-318. Para una detallado análisis de la discusión de las implicaciones teológicas del *ta'wīl*, véase: D. B. MacDonald. *Development of Muslim theology*, passim, en especial pp. 246 ss.; Rahman. *Islam*, p. 90. También: R. Marín Guzmán. *El Islam: Ideología e historia*, pp. 181-191; R. Marín Guzmán. “Razón y revelación en el Islam”, pp. 133-137.

61. M. Watt. *Formative period*, p. 231. M. Watt. *Islamic philosophy and theology*, pp. 31-35; M. Watt. *Free will and predestination in Early Islam*, passim, en especial pp. 104 ss.; Rahman. *Islam*, pp. 104 y 113; R. Marín Guzmán. *El Islam: Ideología e historia*, pp. 181-191; R. Marín Guzmán. “Razón y revelación en el Islam”, pp. 133-137.

Dios, aseguró, que si esa víctima no hubiera muerto asesinado, habría muerto inevitablemente ese mismo día en cualquier otra forma⁶².

Al lado de todas estas detalladas discusiones teológicas, los *mu'tazilíes* también dedicaron mucha energía a las definiciones de los conceptos de *a'ýal* (el término pre-determinado de la vida de un hombre), de *rizq* (sostenimiento), *hudà* (guía), *idllā* (desviar), *jiddlān*, (abandono), *tawfīq* (auxilio, ayuda). Estos asuntos reflejan los principios de la omnipotencia de Allāh y la responsabilidad del hombre. Los teólogos *mu'tazilíes*, sin embargo, obviaban el principio de la omnipotencia de Dios y enfatizaban en la responsabilidad del hombre, "el hombre, por lo tanto, es libre y tiene la capacidad o el poder de *crear* sus actos"⁶³. También debatieron las ideas de poder (*qudra* y *quwwa*) y la imposición de deberes (*yukallifa*). Por todo ello y dado que otros *mutakallimūn* desarrollaron los conceptos de *quwwat al-īmān* (poder de la fe) y *quwwat al-kufr* (poder de la infidelidad), debieron de concentrarse en estos términos para finalmente desarrollar tres conceptos de poder: *qudra*, *quwwa*, *istiṭā'a*, con lo cual lograron establecer las diferencias filosóficas, aplicadas a la teología, de que el poder es anterior al acto, tiene poder sobre el acto y no hace al acto necesario⁶⁴. En estos asuntos de más sofisticados planteamientos teológicos de la *Mu'tazila* y sus discusiones a nivel de *kalām*, las obras de al-Ŷāḥiẓ que han sobrevivido no aportan ni describen estas opiniones tan detalladas. Al-Ŷāḥiẓ fue partidario irrestricto de la doctrina del libre albedrío y de la justicia de Allāh, principios que, como hemos visto, son básicos de la *Mu'tazila*.

3- *al-Wa'd wa-l-wa'īd*, la promesa y la amenaza. Dios mantiene su promesa de dar el paraíso a quien lo merezca y lo gane siguiendo con exactitud todos sus mandatos. Dios amenaza con el infierno a aquellos que no cumplan su órdenes, pues Allāh no perdona al pecador a menos que se arrepienta. Este fundamento de *al-wa'd wa-l-wa'īd* manifiesta el beneficio moral, cuyas ideas difundió al-Ḥasan al-Baṣṛī. Con este principio es factible observar la crítica y cierta oposición a la moral que difundían los murẓi'íes. Al-Ŷāḥiẓ en su *Fī faḍlāt šinā'at al-kalām*, como ya se ha señalado, explica la promesa del premio divino, según la doctrina *mu'tazilí* del *wa'd wa-l-*

62. Para más información véase: M. Watt. *Formative period*, p. 232.

63. M. Ruiz Figueroa. *Islam, religión y estado*, p. 177. Véanse también: Louis Gardet y G. C. Anawati. *Introduction à la théologie musulmane*. París: J. Vrin, 1948, p. 430; A. S. Tritton. *Muslim theology*. Londres: Luzac, 1947, passim; J. Arberry. *Revelation and reason in Islam*, passim; R. Marín Guzmán. *El Islam: Ideología e historia*, passim, en especial pp.187 ss.; R. Marín Guzmán. "Razón y revelación en el Islam", pp. 133-137.

64. M. Watt. *Formative period*, p. 235.

wa'ād⁶⁵. Su obra sobre este principio *mu'tazilī* titulada *al-Wa'd wa-l-wa'ād* está perdida y solo se conocen algunas referencias de ella⁶⁶.

4- *al-Asmā' wa-l-aḥkām*, o el *Manzila bayna al-manzilatayn*. Este principio es el de la posición intermedia entre los dos extremos, el de los jāriyīs y el de los mur'yī'ies. Los jāriyīs pregonaban expulsar de la comunidad islámica y ejecutar a todos los que hubieran pecado gravemente, lo que en términos reales era impracticable. El otro extremo lo constituía la Mur'yī'a que aceptaba como creyentes a todos, aún los que hubieran pecado gravemente. Los mur'yī'ies afirmaban que hay que posponer los juicios y dejarlos en manos de Dios, que es el único que puede juzgar quien es “la gente del paraíso” y quien es “la gente del infierno”⁶⁷. Esto significaba una mayor laxitud moral frente a la posición jāriyī y la que pregonaban los *mu'tazilīes*. Estos últimos con su frase *al-Manzila bayna al-manzilatayn* señalaban que el que pecaba gravemente no era ni musulmán ni no musulmán, sino que se encontraba en una situación intermedia, con lo cual se buscaba una posición intermedia entre esos dos extremos y no querer comprometerse⁶⁸. Todo lo anterior tuvo implicaciones políticas de apoyo o rechazo a 'Utmān, posteriormente de apoyo o rechazo a los Omeyas y por último la posición política de los šī'ies. Es en estos términos políticos prácticos que la obra de al-Ŷāḥiẓ contiene algunas referencias, aunque no en relación directa con los aspectos teológicos de “posponer” o no el juicio. Sus obras *Risāla fīl-Nābita*, *Kitāb fadl Hāšim 'alā 'Abd Šams*, *Kitāb al-'Utmāniyya*, *Fīl-'Abbāsiyya* (de esta solo ha sobrevivido un fragmento), el *Bayān madāhib al-šī'a* y *Ŷawābāt fīl-īmāma* y otras ya mencionadas en este trabajo, contienen valiosas informaciones y opiniones en relación con los aspectos políticos del califato, el *imamato*, o el rechazo al culto a ciertas personas como lo ya aludido sobre Mu'āwiya. Sin embargo, estos libros no aportan mucho en la discusión sobre los términos técnicos, o lo referente a los asuntos teológicos aludidos en la discusión de “la gente del paraíso” y “la gente del infierno”, o en la discusión teológica de si las obras afectan la fe; esto es, si un musulmán pecaba gravemente quedaba o no excluido de la comunidad. Al-Ŷāḥiẓ no aporta mucho al respecto, por lo menos en las obras aludidas y en las que han sobrevivido. Sus

65. Ŷāḥiẓ. *Fīfadālat šinā'at al-kalām*, en Ch. Pellat. *The life and works of Jāḥiẓ*, pp. 32-45.

66. Para mayores detalles al respecto, véase: Ch. Pellat. *The life and works of Jāḥiẓ*, pp. 15-16.

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

68. M. Ruiz Figueroa. *Islam, religión y estado*, p. 115.

contribuciones van en otro nivel, en el de la política y los asuntos prácticos y no en el de la especulación teológica.

5- *Al-Amr bi al-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar*, ordenar el bien y prohibir el mal. Este fue otro de los cinco principios fundamentales de la *Mu'tazila*. Los partidarios de esta escuela aseveraban que el mal en el mundo era responsabilidad del hombre y no de Dios. Afirmaban que a Allāh nada se le puede adjudicar de mal. Concluían que el hombre debe ordenar el bien y prohibir el mal.

En términos generales las contribuciones de al-Īāḥiẓ a la *Mu'tazila* fueron mínimas, aunque se le aceptó en las discusiones de *kalām* en Basora y se le consideró ser seguidor principalmente de Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Sayyār al-Nazzām (m. 836)⁶⁹. En líneas anteriores se explicaron las diversas opiniones de al-Īāḥiẓ sobre la *Mu'tazila*, sobre al-Nazzām y algunos de sus planteamientos teológicos, pero sobre todo sus opiniones prácticas, políticas. Debido a que aparentemente al-Īāḥiẓ tuvo después sus propios planteamientos político-religiosos, algunos lo consideraron como creador de una escuela que llamaron la *Īāḥiẓiyya*⁷⁰. Al-Bagdādī en su *Kitāb al-farq bayna al-firaq* señaló que la *Īāḥiẓiyya* era la escuela de los partidarios de al-Īāḥiẓ y que muchos afirmaban que habían seguido a este autor debido a lo impresionados que habían quedado por la belleza de la lengua en sus obras. Sin embargo, al-Bagdādī criticó estos planteamientos y con relación a los libros de al-Īāḥiẓ, afirmó lo siguiente: “sus composiciones son claras aunque no tienen ningún significado y contienen palabras que aterrorizan, aunque no tienen ninguna sustancia”⁷¹. Al-Nadīm en su *Kitāb al-fihrist*, por otra parte, preservó opiniones de al-Īāḥiẓ en las que el autor basó el elogio de sus propias composiciones. Al-Nadīm señaló, después de citar un extenso párrafo de al-Īāḥiẓ, que el autor de Basora escribió todo esto “para glorificarse a sí mismo y para honrar su composición”⁷². El párrafo en cuestión dice:

69. Bagdādī. *Kitāb al-farq bayna al-firaq*, p. 162. Para más información sobre al-Nazzām véanse: Nadīm. *Kitāb al-fihrist*, vol. I passim, en especial pp. 357, 388-389, 391-395, 412, 429 y 446-447; D. B. MacDonald. *Development of Muslim theology*, pp. 140 ss. MacDonald con relación a al-Nazzām escribió: “An-Nazzām (d. 231) has the credit among later historians of having made use, to a high degree, of the doctrines of the Greek philosophers. He was one of the Satans of the Qadarites, say they; he read the books of the philosophers and mingled their teachings with the doctrines of the Mu'tazilites” p.140. A. S. Tritton. *Muslim theology*, pp. 179-187; M. Ruiz Figueroa. *Islam, religión y estado*, p. 123; M. Watt. *Formative period*, passim, en especial pp. 109, 199, 218-225 y 235-238; M. Watt. *Islamic philosophy and theology*, pp. 59 ss.

70. Para más detalles sobre la *Īāḥiẓiyya*, véase: Bagdādī. *Kitāb al-farq bayna al-firaq*, pp. 160-163. Véanse también Mas'ūdī. *Murūy al-dahab*, vol. III, pp. 22-25; Nadīm. *Kitāb al-fihrist*, passim, en especial vol. I, pp. 83, 99, 255, 263, 340-342, 391, 397-409, 429 y 491.

71. Bagdādī. *Kitāb al-farq bayna al-firaq*, p. 160; Nadīm. *Kitāb al-fihrist*, vol. I, pp. 399-400.

72. Nadīm. *Kitāb al-fihrist*, vol. I, p. 400. Para mayores detalles, véase también R. Marín Guzmán. *Kitāb al-bukhalā'* [El libro de los avaros] de al-Jāḥiẓ, pp. 175-176.

“Cuando al-Ma'mūn leyó mis libros acerca del *Imamato*, los encontró en acuerdo con lo que se me había ordenado emprender. Cuando yo fui a él, después de que se había instruido a al-Yazīdī para que examinara mis libros y le informara sobre sus contenidos, al-Ma'mūn me dijo: “Un hombre cuya inteligencia respetamos y que [se caracteriza] por dar información exacta ha sometido a nosotros un reporte acerca de estos libros, con detalles precisos sobre el trabajo y la abundancia de material útil. La evaluación [de los libros] pudo haber sido más favorable de lo que [realmente] aparece, pero cuando yo los revise, me percaté que lo que encontraba era todavía mejor que la evaluación. Cuando examiné [esos libros] cuidadosamente, la investigación develó aún más de lo que había aparecido [en la primera lectura]... Además, para estos libros no hay necesidad que el autor o nadie más se haga presente para explicarlos, debido a que el autor ha combinado el estudio de las implicaciones significativas con el análisis de todos los derechos [del califato], expresados en fraseología elocuente [que abarca] tanto las fáciles maneras del habla en el mercado, como la de los reyes, el pueblo común y las clases especiales”⁷³.

Al-Bagdādī consideró a la *Ŷāḥiḥiyya* una secta de la *Qadariyya*, la escuela del Libre albedrío ya que en su opinión al-Ŷāḥiḥ afirmaba que nada ocurría si no era por el Libre albedrío. Al-Bagdādī al criticar las ideas de al-Ŷāḥiḥ aseveró que la más grande herejía del autor baṣrī era afirmar la imposibilidad de la aniquilación de los cuerpos después de su creación. En opinión del autor del *Kitāb al-farq bayna al-firāq*, al-Ŷāḥiḥ sostenía que Dios es capaz de crear una cosa, pero es incapaz de aniquilarla, ya que en su concepto Allāh no puede permanecer solo después de la Creación. Al-Bagdādī explicó todavía otra herejía de al-Ŷāḥiḥ: su punto de vista de que Allāh no causa que nadie entre al infierno, sino que es el infierno mismo el que atrae a su gente por su propia naturaleza y luego retiene ahí a las almas para siempre⁷⁴. De igual manera el paraíso atrae a su gente hacia sí por su naturaleza y Allāh no causa que nadie entre al paraíso. Para rematar toda su oposición a al-Ŷāḥiḥ a quien reputa herejía, falta de contenido en sus escritos y le achaca un aspecto desagradable por su fealdad, al-Bagdādī criticó las obras de al-Ŷāḥiḥ en las que habla de ladrones, deshonestos, las tretas de los pícaros, la existencia de las prostitutas, la sodomía y los vicios de los avaros. Concluyó finalmente con una frase lapidaria: “los contenidos de todos estos libros le acomodan bien a él, a sus actividades y a su familia”⁷⁵. Esto es prueba de que algunos lo criticaron y se opusieron, a pesar de que muchos más lo apreciaron, admiraron su ingenio y su obra y quedaron bajo su influjo.

73. Citado por Nadīm. *Kitāb al-fihrist*, vol. pp. 399-400. Véase también R. Marín Guzmán. *Kitāb al-bukhalā'* [El libro de los avaros] de al-Jāḥiḥ, pp. 175-176.

74. Bagdādī. *Kitāb al-farq bayna al-firāq*, p. 161.

75. *Idem*, p. 162.

En conclusión, la religiosidad de al-Īhiz queda manifiesta en su prolífica obra en la que con propiedad explica asuntos referentes a la religión, a las sectas y a las distintas escuelas teológicas. También señala los aportes de diversos autores como al-Nazzām de la *Mu'tazila*, o al-Hasan al-Baṣrī, uno de los más connotados y eruditos líderes religiosos de la época Omeya. La obra de al-Īhiz asimismo muestra las tradiciones islámicas expresadas en la mención constante que hace la gente de los hadices del Profeta y diversas frases religiosas, entre otros asuntos. Todo esto no significa necesariamente que él vivió la religión estrictamente, sino que sigue los principios básicos del Islam y acepta la doctrina de la *Mu'tazila*, pero pasa por alto algunas de las prohibiciones coránicas como la del consumo de alcohol, que él mismo experimentó y describió sus efectos en algunos de sus libros.

Las obras de al-Īhiz, entre ellas el *Kitāb al-ḥayawān*, el *Kitāb al-tarbī wa-l-tadwīr*, el *Kitāb al-bujalā'*, la *Risāla fīl-Nābīta*, el libro *Fī faḍīlat šinā'at al-kalām*, el *Kitāb jalq al-Qur'ān* y las otras mencionadas en este ensayo, poseen curiosa y original información respecto de varias sectas y de escuelas religiosas como los *jāriyīs*, los *qadarīs* y los *mu'tazilīs*. Al-Īhiz defiende y difunde los principios doctrinarios *mu'tazilīs* y rechaza a muchas otras sectas y escuelas teológicas cuyas ideas no comparte. Todas estas discusiones teológicas, así como las doctrinas, argumentos y categorías que crearon y difundieron los *mu'tazilīs* contribuyeron a enriquecer las controversias teológicas. Fueron los *mu'tazilīs* los que conocieron, estudiaron y pusieron en práctica la filosofía y los argumentos racionales griegos, con lo cual enriquecieron las categorías de análisis y de esta forma contribuyeron a difundir los métodos racionales griegos.

Como se demostró, al-Īhiz fue partidario de la *Mu'tazila* y expresó los puntos doctrinarios de esta escuela en muchas de sus obras de tinte *mu'tazilī* analizadas en este ensayo. Debido a que en el ambiente en el que vivió al-Īhiz la escuela de la *Mu'tazila* fue oficial del Islam en los gobiernos de los califas que cubren el período de al-Ma'mūn a al-Mutawakkil (al-Mutawakkil abolió la *Mu'tazila* en el 848) y debido también a que al-Īhiz se había involucrado y participado de las discusiones *mu'tazilīs* de *kalām* en Basora, él fue partidario de esta escuela y difundió sus doctrinas en muchas de sus obras. Esto, sin embargo, no le limita su crítica y refutación a ciertas ideas, como algunos planteamientos de al-Nazzām, de quien era seguidor.

Los aportes de al-Īhiz a la *Mu'tazila* fueron mínimos, pero en el contexto histórico en el que vivió tomó partido por los árabes frente a los *'aḥyām* y defendió con determinación la causa de los *'Abbasīs* frente a sus detractores y enemigos como los *jāriyīs*, los *šī'īs*, los de la *Nābīta* y otros. Sus aportes se dieron principalmente en el plano político práctico y no en el nivel de la especulación teológica.