

La epistemología de al-Qirqisānī y su vinculación con el *kalām* islámico*

Ramadan Ibrahim Mohamed Mohamed
ILCMOP – CSIC

Resumen

Este estudio trata las teorías epistemológicas del caráita Ya‘qūb al-Qirqisānī (s. x d.C. Bagdad), específicamente la clasificación y valoración de las diversas formas y tipos de conocimiento. La definición de qué tipo de conocimiento era válido para la exégesis del texto sagrado se convirtió en uno de los temas más tratados y polémicos dentro de la teología islámica y judía medieval. Este debate dio lugar a cuestiones filosóficas muy controvertidas, entre las que destacan “¿Cómo se reconoce la existencia de Dios y su unicidad?” y “¿Cuál es el conocimiento que permite discernir entre lo verdadero y lo falso y entre lo aceptable y lo reprochable?”. Todas estas cuestiones filosóficas fueron objeto de debate entre los teólogos musulmanes en una primera etapa y, posteriormente, se trasladaron al mundo judío del s. x d.C a través de sabios como Sa‘adīa Gaón, al-Qirqisānī y Yefet b. ‘Elī. Nuestro análisis de las fuentes relevantes nos ha permitido comprobar el gran impacto que tuvo en ellos el pensamiento islámico contemporáneo, especialmente el de la escuela mu‘tazilī.

Palabras clave

Filosofía, mu‘tazilīes, caráitas, al-Qirqisānī, epistemología, racionalismo, *kalām*.

Abstract

In this study I will deal with epistemology, especially in terms of classification and definition of the sources of knowledge according to the Karaite Ya‘qūb al-Qirqisānī (10th century CE, in Baghdad). What kind of knowledge was considered as valid for the exegesis of the sacred text became one of the most important and polemic topics in mediaeval Islamic and Jewish theology. The debate around different types of knowledge gave rise to highly controversial philosophical questions, among which figure the following: “How do we know the existence of God and his unicity?” “Which is the knowledge that allows us to discern between the true and the false and between the acceptable and the reprehensible?” All these philosophical issues were debated by Muslim theologians at an initial stage and, later, transferred to the Jewish world in the 10th century CE by savants such as Sa‘adīa Gaon, al-Qirqisānī and Yefet b. ‘Elī. Analysis of the relevant sources

* 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

enabled us to ascertain the powerful impact contemporary Islamic thinking had on them, and particularly that expressed by the mu'tazilī school.

Key words

Philosophy, Mu'tazilah, Karaites, al-Qirqisānī, epistemology, rationalism, *kalām*.

Introducción

Este trabajo se enmarca en el contexto del intercambio filosófico 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 la definición y validación de los distintos tipos de conocimiento, es decir, el desarrollo de la epistemología, disciplina que procede de la filosofía griega. La definición de qué tipo de conocimiento era válido para la exégesis del texto sagrado se convirtió en uno de los temas más tratados y polémicos dentro de la teología islámica y judía medieval. Entre los musulmanes, los mu'tazilīes, que aparecieron en Basora y Bagdad a mediados del siglo VIII, fueron una de las escuelas más importantes que trataron este tema. Estas escuelas convergieron con la filosofía de Aristóteles y aceptaron su método interpretativo-religioso, sobre todo, el método racionalista. A través de este movimiento religioso, la epistemología se introdujo posteriormente en el mundo judío, y se convirtió en uno de los ejes de discusión de su vida intelectual, especialmente dentro del grupo de los karaítas¹.

Mu'tazilīes y karaítas han sido, por lo tanto, los dos grupos religiosos en los que se ha centrado mi atención en este trabajo. Pero dentro de estos dos grupos, hay un pensador que me pareció de especial relevancia y que reflejaba, en mi opinión, el intenso intercambio intelectual entre judíos y musulmanes en la época medieval: el karaíta Ya'qūb al-Qirqisānī que vivió en el siglo X en Bagdad. Al-Qirqisānī ejerció en Babilonia y estudió en profundidad la literatura árabe científica de su época además de dedicarse al conocimiento de la Tradición Oral (Mišnah y Talmud) y las enseñanzas del Midraš. Entre sus libros más importantes se encuentran el libro de *Kitāb al-anwār wa-l-marāqib* (*el Libro de las luces y las atalayas*), redactado en el año 927 d.C.², editado por Leon Nemoy³; y también el libro de *Kitāb al-riyāḍ wa-l-*

¹ Véase Haggai Ben-Shammai, 'Kalām in medieval Jewish philosophy', en *History of Jewish philosophy*, ed. Daniel H. Frank - Oliver Leaman, London; New York: Routledge, 1997, 2 vols, v. 2, pp. 91-117, pp. 93-107.

² Según Bruno Chiesa el *Kitāb al-Anwār* se completó en el año 927 d. C., mientras que otras fuentes mantienen que este libro se terminó en el 937 d.C. Véase B. Chiesa, 'A new fragment of al-Qirqisānī's *Kitāb al-Riyāḍ*', *The Jewish Quarterly Review*, 78: 3-4 (1988), pp. 175-185, p. 175; George Makdisi, 'The Scholastic Method in Medieval Education: An

ḥadā'iq (el *Libro de los vergeles y los jardines*), compuesto en el año 938 d.C.⁴. Las copias manuscritas de esta última obra están custodiadas en la British Library de Londres (Or. 2492).

Como podremos comprobar a lo largo de este trabajo, los mutakallimíes caraítas, entre los que se encuentran al-Qirqisānī y otros caraítas posteriores como Yefetb. 'Elī⁵ del s. x d.C., estuvieron bajo la influencia del pensamiento teológico islámico (mu'tazilī) en lo que se refiere a la epistemología. Esta influencia se nota tanto en la metodología como en el uso de la terminología como veremos a continuación.

1. Clasificaciones y tipos de conocimiento según al-Qirqisānī

Al-Qirqisānī sostiene que hay cuatro fuentes fundamentales de conocimiento: percepción sensorial, “por los sentidos” (*al-idrāk bi-l-ḥiss; al-mušāhada*); evidencia propia, “intuitiva” (*al-'ilm bi-dḥīrār; mātašhad bihi l-'uqūl*); conocimiento demostrativo (*'ilm al-istidlāl; al-qiyās*); y la tradición, es decir, conocimiento transmitido/revelado (*ḥabar, kitāb, naql*).

Inquiry into Its Origins in Law and Theology', *Speculum: A Journal of Medieval Studies*, 49:4 (1974), pp. 640-661, p. 65.

³ Ya'qūb al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār wa-l-marāqib*, ed. Leon Nemoj, (New York: The Alexander Kohut Memorial Foundation, 1939-1943), 5 vols.

⁴ Los manuscritos de estas obras están descritos por Samuel Poznanski, 'Die Qirqisani Handschriften im British Museum', en *Moritz Steinschneider's Festschrift*, 1896, pp. 195-218; S. Poznanski, *The Karaite Literary Opponents of Saadia Gaon*, (London, 1908). Véase también Abraham Harkavy, 'Abū Yūsuf Ya'qūb al Qirqisānī on the Jewish Sects', *Transactions of the Imperial Russian Archaeological Society* 8 (1894), pp. 247-327, pp. 252-253; Leon Nemoj, 'Al-Qirqisani's Account of the Jewish Sects and Christianity', *Hebrew Union College Annual* 7 (1930), pp. 317-397; B. Chiesa, 'Dai 'Principi dell'esegesi biblica» di Qirqisānī', *Jewish Quarterly Review* 73 (1982), pp. 124-137; Sergio Noja, 'Notice sur quelques manuscrits de Qirqisani', *Henoch* 12 (1990), pp. 365-366; Fred Astren, 'al-Qirqisānī, Jacob', en *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, ed. Norman Arthur Stillman - Philip I. Ackerman-Lieberman, Leiden; Boston: Brill, 2010, 5 vols, V. 4, pp. 136-140, pp. 136-137; Marzena Zawadowska, *The Arabic translation and commentary of Yefet ben 'Eli the Karaite on the Abraham narratives (Genesis 11:10-25:18)*, (Leiden-Boston: Brill, 2012), pp. 19-20.

⁵ Para Yefet véase S. Poznanski, *The Karaite Literary Opponents*, pp. 20-21; D. Frank, 'Karaite Exegesis', en *Hebrew Bible. Old Testament: the history of its interpretation*, ed. Chris Brekelmans, Menahem Haran, Peter Machinist, Jean Louis Ska, Magne Saebo, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht), 3 vols, 2000, 1:2, pp. 110-126, p. 122; Juan Pedro Monferrer-Sala, 'En la periferia de un texto judeoárabe Yefet b. 'Eli contra filósofos y astrólogos, entre *tafsīr* y realidad figurada (precedido de unas notas filológicas)', *Sefarad* 71:2 (2011), pp. 265-291, p. 265; H. Ben-Shammai, 'Japheth Ben Eli ha-Levi', en *Encyclopedia Judaica*, (New York: Thomson Gale), 2.^a ed., 2007, v. 11, pp. 86-87; M. Zawadowska, *The Arabic translation and commentary of Yefet ben 'Eli*, pp. 9-10.

1. 1. La percepción sensorial (los sentidos)

Al-Qirqisānī define la percepción sensorial como una sensación corporal de otro cuerpo cercano. Hay que tener en cuenta que el término “sensación” en árabe es *ḥiss* (o en plural *ḥawāss*, sensaciones), mientras que la cognición, esto es, el reconocimiento de lo percibido, se recoge por la palabra árabe *šū‘ūr* (o en plural, *mašā‘ir*). En este sentido, la percepción sensorial es un proceso doble que resulta de la síntesis entre, por un lado, el contacto que tiene lugar entre los sentidos (*iḥssās*) y el objeto percibido (*maḥsūs*), común tanto para animales como para seres humanos⁶, y, por otro lado, la cognición (*šū‘ūr*) del alma. De esta manera, mediante este último acto de cognición, es como la percepción sensorial llega a convertirse en conocimiento intuitivo (*ḍarūrī*). Al igual que el rabanita Sa’adia Gaón (m. 942, d. C), al-Qirqisānī también aplica el término *šahāda* para referirse a estas dos fuentes de conocimiento, la percepción sensorial u observación y el conocimiento intuitivo⁷.

⁶ Esta es la misma opinión de los mu’tazilíes, Ṭumāma Ibn al-Ašras y al-Balḥī quienes habían manifestado que la percepción sensorial es un conocimiento común tanto para el hombre como los animales. Véase al-Balḥī, Abū al-Qāsim - ‘Abd al-Ġabbār al-Hamaḍānī, al-Qāḍī Abū al-Ḥasan al-Ġišumī, al-Ḥākim, *Kitāb faql al-‘itizāl wa-ṭabaqāt al-mu’tazila*, ed. Fu’ād Sayyid, (Tunis, 1974), p. 73; ‘Abd al-Ġabbār al-Hamaḍānī, al-Qāḍī Abū al-Ḥasan, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, ed. ‘Abd al-Karīm ‘Uṭmān (El Cairo: Maktabat Wahba, 1965), pp. 52-60.

⁷ Sa’adia presenta su teoría sobre las fuentes del conocimiento en su *Libro de las creencias y convicciones* (= *Kitāb al-amānāt wa-l-‘itiqādāt*), redactado en el año 933 d. C. Este libro puede ser considerado un compendio del *kalām* islámico. En la introducción, el autor vindica la teología racional y la teoría de la epistemología, en términos similares a los mu’tazilíes. Según Sa’adia, hay cuatro fuentes del conocimiento cierto (*yaqīnī, ḥaqq*): 1. la percepción sensorial y la observación (*ḥiss/ ‘il maš-šāhid*); 2. La intuición de la razón (*‘ilm al-‘aql/ mu-šāhda*); 3. El conocimiento que se deriva de la necesidad lógica (*‘ilm mā dafa‘at al-ḍarūra ilayh*); 4. La tradición aceptada, transmitida de forma oral o escrita (*al-ḥabar al-šādiq; al-ḥabar al-šahīḥ*). Para al-Qirqisānī, véase H. Ben-Shammai, *The Doctrines of Religious Thought of Abu Yūsuf Ya‘qub al-Qirqisānī and Yefet Ben ‘Elī* (Tesis Doctoral), (Jerusalem: Hebrew University, 1977), 2 vols, v. 2, p. X; y para Sa’adia, véase: Sa’adia Gaón, *Kitāb al-amānāt wa-l-‘itiqādāt*, ed. S. Landauer, (Leiden, J. Brill, 1880); Sa’adia Gaón, *Kitāb al-muḥṭār fī-l-amānāt wa-l-‘itiqādāt*, ed. Yosef Qāfilḥ, (Jerusalem: Sura, 1970); y su traducción al inglés por Samuel Rosenblatt, *Saadia Gaon: The Book of Beliefs and Opinions*, (New Haven: Yale University Press, 1976); Georges Vajda, ‘Autour de la théorie de la connaissance chez Saadia’, *Revue des Études Juives*, 126 (1967), pp. 135-189 y 375-397; H. Ben-Shammai, ‘Kalām in medieval Jewish philosophy’, pp. 101-102; Aviram Ravitsky, ‘Saadya Gaon and Maimonides on the Logic and Limits of Legal Inference in Context of the Karaite-Rabbanite Controversy’, *History and Philosophy of Logic*, 32:1, 2011, pp. 29-36, p. 31; Franz Rosenthal, *Knowledge triumphant: the concept of knowledge in medieval Islam*, (Leiden; Boston: Brill, 1970), pp. 212-213; Robert Brunschvig, ‘L’argumentation d’un théologien musulman du Xe siècle contre le judaïsme’, *Homenaje a Millás-Vallcrossa*, (Barcelona: CSIC, 1954), I, pp. 225-241, p. 236.

Por su parte, para Yefet las nociones de sensación (*ḥiss/ḥassa*) y percepción (*idrāk*) son casi sinónimos (al igual que para Abū al-Ḥassan al-Aš‘arī, m. 935, d.C⁸). Del mismo modo que para al-Qirqisānī, Yefet entiende que no hay distinción entre la percepción sensorial del hombre y la del animal. Las concepciones de ambos autores a este respecto se parecen a las de los mu‘tazilés, en particular a las de Abū al-Ḥudayl al-‘Allāf (m. 840, Bagdad), al-Ġāḥiẓ (m. 868, Basora), Al-Balḥī (m. 931, d. C), Ṭumāma Ibn al-Ašras (m. 840, Bagdad), y al-Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār (m. 1025, d. C), entre otros⁹.

Ambos entienden que: 1º) todo conocimiento debe surgir de la percepción sensorial, la cual es el conocimiento primario (*‘ilm awwalī*)¹⁰; 2º) el conocimiento más inmediato y cierto es el que se percibe a través de los sentidos (*‘ilm yaqīn*) y; 3º) por lo tanto, éste, el sensorial, debe preceder al conocimiento racional, y este último es anterior al conocimiento revelado. Por este motivo, al-Qirqisānī está en contra de la opinión del rabanita Sa‘adia según la cual, las leyes reveladas provienen de la visión y la audición, pues, para al-Qirqisānī estas leyes han de proceder del conocimiento racional¹¹.

1.2. El conocimiento intuitivo o la “intuición intelectual”

La importancia de esta fuente de conocimiento para al-Qirqisānī se encuentra principalmente en su vínculo con el conocimiento de lo divino. Al-Qirqisānī utiliza para referirse al conocimiento intuitivo varias descripciones similares, como por ejemplo: *awwal fī l-‘aql*, *qā’im fī l-‘aql* y *bi-ḍṭirār* (que en sentido literal se traducen por: “conocimiento primario o intuitivo”). Las tres expresiones provenían de la teología islámica, específicamente mu‘tazilí. De hecho, este tercer término (*bi-ḍṭirār* o *ḍarūrī*) fue utilizado con anterioridad por Abū al-Ḥudayl al-‘Allāf¹², mientras que

⁸ Ibn Fūrak, Abū Bakr, *Maqālāt al-Šayḥ Abī-l-Ḥasan al-Aš‘arī: Imām Ahl al-Sunna*, ed. Aḥmad ‘Abd al-Raḥīm al-Sāyeḥ, (El Cairo: Maktabat al-ṭaqāfa al-dīniyya, 1ª ed, 2005), p. 40.

⁹ ‘Abd al-Ġabbār al-Hamaḍānī, Al-Qāḍī Abū Al-Ḥasan, *Nukat al-kitāb al-mugnī: muḥtaṣar munaqqah min al-mugnī fī abwāb at-tawḥīd wa-l-‘adl al-kalām fī l-tawlīd, al-kalām fī l-istiṭā‘a, al-kalām fī l-taklīf, al-kalām fī l-naẓar wa-l-ma‘ārif*, eds. ‘Umar Ḥamdān - Sabine Schmidtke, (Beirut: al-Ma‘had al-almānīlīl-Dirāsāt al-Šarqiyya, 1ª ed., 2012). p. 235.

¹⁰ Véase por ejemplo Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonism: an introduction to the thought of the Brethren of Purity (Ikhwan al-Safa)*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), pp. 17-18; R. R. Netton, *Al-Farabi and his school*, (London; New York: Routledge, 1992), p. 35.

¹¹ H. Ben-Shammai, *The Doctrines of Religious Thought*, v. 2, p. X.

¹² Véase Maḥmūd Sobḥī, Aḥmad, *al-Imām al-muḡtahid Yaḥyà bin Ḥamza wa-‘arā’uh al-kalāmiyya*, (Beirut: Manšurāt al-‘ašr al-ḥadīṭ, 1ª ed., 1990), p. 34; ‘Abd al-Qāhīral-Bagdādī, *al-farq bayna l-firaq*, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, (El Cairo: Maṭba‘at al-Madanī, s.d.), p. 129; H. Ben-Shammai, ‘Some Judaeo-Arabic Karaite

los dos primeros (*awwal fī l-‘aql¹³ yqā’im fī l-‘aql*) aparecen en los textos de Al-Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār¹⁴.

Según al-Qirḡisānī, tales términos expresan que todo lo percibido por la intuición tiene un solo significado, común y compartido por todos los humanos, es decir, que es universal para todos. Dicho de otra manera, es un conocimiento innato de las cosas inherentes en la intuición de cada ser humano. Al-Qirḡisānī lo ejemplificó del mismo modo que lo haría posteriormente Al-Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār, afirmando: *la imposibilidad de que algo exista en dos lugares diferentes, de que un cuerpo exista (mawġūd) y no exista (ma’dūm), sea creado (muḥdat) e increado (qadīm) al mismo tiempo es un criterio preestablecido intuitivamente (iḏtirārī) en la mente¹⁵*, esto es, que no necesita especulación ni inferencia. Igualmente, él entiende que tanto la mentira (*kaḍīb*) como la injusticia (*zulm*) son también intuitivamente rechazables¹⁶. Por tanto, esta tesis es coherente con los postulados de los mu’tazilíes, según los cuales decidir lo que es aceptable (*taḥssīn*) y reprobable (*taqḇīḥ*), lo prohibido (*ḥaẓar*) y lo permitido (*ibāḥa*)¹⁷, es una cuestión que atañe al conocimiento intuitivo. En este sentido, por tanto, se oponen a suníes tradicionalistas (*ahl al-taqlīd*), que opinan que esas cuestiones se enmarcan entre los conocimientos transmitidos, es decir, por el Texto Sagrado y la Tradición Oral¹⁸.

Al-Qirḡisānī incluye también dentro del conocimiento intuitivo decir la verdad y abstenerse de mentir; adherirse a la justicia y abstenerse de

Fragments In The British Museum Collection’, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 38 (1975), pp. 126-132, p. 131.

¹³ Este término aparece también en las fuentes de al-Fārābī. Para más información véase I. R. Netton, *Al-Farabi and his school*, pp. 51-52.

¹⁴ ‘Abd al-Ġabbār al-Hamaḍānī, Al-Qāḍī Abū Al-Ḥasan, *al-Muḥtaṣar fī uṣūl al-dīn*, ed. Abū Sallūm al-mu’tazilī, s.l., s.d, p. 319; ‘Abd al-Ġabbār al-Hamaḍānī, *Nukat al-kitāb al-muġnī*, p. 236; H. Ben-Shammai, *The Doctrines of Religious Thought*, v. 2, p. XI; Adam Eilath, ‘A Historiographical Analysis of Yakub Al Qirḡisani’s *Kitāb Al Anwar*’, *Dorot: The McGill Undergraduate Journal of Jewish Studies* 12 (2010), pp. 69-112, p. 75.

¹⁵ Sobre este aspecto véase Hassan Ansari –Wilferd Madelung – Sabine Schmidtke, ‘Yūsuf al-Baṣīr’s Refutation (Naqḍ) of Abū l-Ḥusayn al-Baṣīr’s theology in a Yemeni Zaydi manuscript of the 7th/13th century’, en *The Yemeni Manuscript Tradition*, ed., D. Hollenberg, Ch. Rauch, S. Schmidtke, (Leiden: Brill, 2015), pp. 28-65, pp. 39-54.

¹⁶ ‘Abd al-Ġabbār al-Hamaḍānī, *Nukat al-kitāb al-muġnī*, pp. 235-236; Yūsuf Ibn ‘Abd al-Barr, *Ġāmi’ bayān al-‘ilm wa-faḍliḥ*, ed. Abū al-Ašbāl al-Zuhīrī, (Dammam: Dār Ibn al-Ġawzī, 1ª ed., 1994), 2 vols, v. 2, p. 788; B. Chiesa, ‘Some Missing Chapters of al-Qirḡisānī’s *Kitāb al-Anwār* Book II’, *Intellectual History of the Islamicate World* 2 (2014), pp. 37-49, p. 45 (texto árabe) y su traducción al inglés en p. 47.

¹⁷ Estos términos se utilizaban mucho en la teología islámica, específicamente en la parte legal y la jurisprudencia. Véase por ejemplo Joseph Schacht, *An introduction to Islamic law*, (Oxford: Clarendon Press, 1982), p. 121.

¹⁸ Maḥmūd Sobḥī, *al-Imām al-muġtahid Yaḥyà bin Ḥamza*, p. 111.

injusticias, como el asesinato, el adulterio y el robo, así como la necesidad de la unicidad de Dios, lo que implica incorporar también la gratitud hacia el Benefactor (precepto de la adoración) y la prohibición de la blasfemia. Todas estas leyes morales las concibe innatas a la mente humana, sin necesidad de ser demostradas racionalmente, esto es, son *awwal fī l-'aql, bi-ḍṭirār*¹⁹. Esta tabla de principios éticos es propia del pensamiento de los mu'tazilíes de esa época, los cuales distinguen entre los preceptos de la intuición intelectual y los de la revelación. Al igual que Sa'adia, esta distinción fue aceptada completamente por al-Qirqisānī. La validez de las leyes de la intuición intelectual se fundamenta en el hecho de que Dios las ha insertado en la mente humana. Este es el significado de *qā'im fī l-'aql/fatr*²⁰.

Por su parte, Yefet también presenta una concepción del conocimiento intuitivo, a pesar de que todos sus ejemplos están confinados a cuestiones de índole religiosa. Para ello, Yefet emplea dos expresiones en árabe, diferentes a las mencionadas por al-Qirqisānī, para referirse al conocimiento intuitivo: *al-'aql yaqḍī* (lit. la razón juzga; o lo que dicta la razón), la misma expresión que utilizó Sa'adia²¹, así como la fórmula *badīhat al-'aql*, (= la inteligencia intuitiva o intelecto²²).

Desde el punto de vista moral, Yefet divide todo lo que el ser humano conoce por la inteligencia natural (*badīhat al-'aql*) en cuatro categorías: a) lo necesario u obligatorio (*wāǧib*); b) lo inadmisibile, absurdo o prohibido (*mumtana'*); c) lo admisible o permisible (*ǧā'iz*)²³; y d) lo indeterminado (*waqff*), lo que no se sabe si es prohibido o permitido hasta que la revelación lo muestra. En otros lugares, Yefet repite esta idea describiendo el intelecto natural o intuitivo como la facultad de aprobar (*yastaḥsin*), desaprobar (*yastaqbiḥ*) y admitir o permitir (*yaǧūz*). Según Yefet, los conocimientos racionales son superiores a los conocimientos revelados (y, ciertamente, a la Tradición Oral). No obstante, los juicios del intelecto, como facultad del alma humana para distinguir el bien del mal y lo verdadero de lo falso, son solo la base teórica de los preceptos religiosos²⁴.

¹⁹ Véase al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 2, p. 353; G. Vajda, 'Études sur Qirqisānī III', *Revue des Études Juives Historia Judaica*, VIII: CVIII (1948), pp. 62-91, p. 66.

²⁰ H. Ben-Shammai, *The Doctrines of Religious Thought*, v. 2, p. XII.

²¹ Véase Moshe Zucker, *Rav Saadya Gaon's translation of the Torah: Exegesis, Halakha, and Polemics in R. Saadya's translation of the Pentateuch*, (New York, (en hebreo, con resumen en inglés), 1959), pp. 230: 19-20, y 231: 1-14 (texto judeo-árabe).

²² Al-Fārābī ha clasificado los tipos del intelecto en varios tipos. Véase I. R. Netton, *Al-Farabi and his school*, pp. 42-54.

²³ Son términos muy utilizados en la jurisprudencia islámica. Véase J. Schacht, *An introduction to Islamic law*, pp. 121-122.

²⁴ H. Ben-Shammai, *The Doctrines of Religious Thought*, v. 2, pp. XII-XIII.

1.3. El conocimiento demostrativo

Al-Qirqisānī evitó el uso del término *‘ilm muktasab* (el conocimiento adquirido o demostrativo), de uso frecuente entre los mutakallimíes musulmanes. En su lugar, empleó otros términos que eran usados igualmente por teólogos musulmanes en aquel tiempo, como por ejemplo *ma‘qūl* (lo razonable), *baḥṭ* (la investigación), *taftīš* (la búsqueda), *nazar* (la especulación²⁵), *istidlāl* (la inferencia), *qiyās* (la analogía racional), *ra’ī* (la opinión), *iğtihād* (esfuerzo personal) e *istihrāğ wa-s-tinbāt* (la extracción y la deducción)²⁶.

De entre estos términos, las palabras árabes *taftīš* (la búsqueda) y *baḥṭ* (la investigación), que son términos cercanos al de *nazar* (la especulación), tienen sus equivalentes en el hebreo: *ḥippuš*, *ḥāqirah*, y *dērišah*. Estos términos hebreos, aparecen con el mismo significado que los tres árabes, en los escritos de los autores caraítas²⁷. *Al-baḥṭ* (la investigación), que era entendida como conocimiento racional según los teólogos musulmanes de la época, es asociada por al-Qirqisānī con el concepto de *nazar* (la especulación), cosa que ya había hecho Daniel Al-Qūmisī (último cuarto del s. IX d. C.)²⁸. También, Salmon b. Yeruḥam (s. X d. C.)²⁹ usa el *baḥṭ* como

²⁵ D. Frank, *Search Scripture Well: Karaite Exegetes and the Origins of the Jewish Bible Commentary in the Islamic East*, (Leiden: Brill, 2004), p. 27; Eilath, ‘A Historiographical Analysis’, p. 75.

²⁶ Véase por ejemplo ‘Abd al-Ğabbār al-Hamadānī, *Nukat al-kitāb al-mugnī*, p. 237; Ibn Fūrak, *Maqālāt al-Şayḥ Abī-l-Ḥasan al-Aş‘arī*, ed. Aḥmad‘Abd al-Raḥīm al-Sāyeḥ, pp. 299-300, 302-304; Ibn‘Aqīl, Abūl-Wafā, *al-Wādiḥ fi uşūl al-fiqh*, ed. G. Makdisi, (Beirut: al-Ma‘had al-almānīlil Dirāsāt al-Şarqiyya; Berlín: al-Kitāb al-‘Arabī, 1996-2002), 5 vols, v. 2, pp. 94 y 101; Muḥammad Abū Zahra, *Abū Ḥanīfa: ḥayātuhwa-‘aşruh, ‘arā’uhuwa-fiqhuhu*, (El Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1976), pp. 73, 260, 367, 384, 397 y 417; Y para al-Qirqisānī véase *Kitābal-anwār*, v. 1, pp. 66-111 y 123; H. Ben-Shammai, *The Doctrines of Religious Thought*, v. 2, pp. III-IV, y XIV; Hartwig Hirschfeld, *Qirqisānī Studies*, (London: Jews’ College Publications, 6, 1918), pp. 42-43; G. Vajda, ‘Études sur Qirqisānī II’, *Revue des Études Juives Historia Judaica*, VI, 1946-1947, pp. 52-98, p. 85.

²⁷ D. Lasker, ‘Islamic influences on Karaite origins’, en *Studies in Islamic and Judaic Traditions II*, eds. William M. Brinner-Stephen D. Ricks, (Atlanta, Georgia: Scholars Press), pp. 23-47, pp. 25-27.

²⁸ Daniel al-Qūmisī fue uno de los primeros caraítas que entraron en discusiones dialécticas contra los rabanitas en relación con algunas cuestiones teológicas. Al-Qūmisī procedía de Tabaristán (norte de Irán), pero más tarde emigró a Jerusalén. Véase H. Ben Shammai, ‘Major trends in Karaite Philosophy and polemics in the tenth and eleventh centuries’, en *Karaite Judaism: A guide to its history and literary sources*, ed. Meira Polliack, (Leiden: Brill, 2004), pp. 340-362, pp. 341-342; H. Ben Shammai, ‘The Karaite controversy: scripture and tradition in early Karaism’, en *Religionsgesprächeim Mittelalter*, ed. Bernard Leis, Friedrich Niewöhner, (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1992), pp. 11-26, pp. 23-24; Muḥammad al-Hawwārī, *al-Iḥtilāfāt bayna l-qarrā’īn wa-l-rabbāniyyīn*

sinónimo de la voz hebrea *lidroš* (Eclesiastés 1:13), la cual remite a la idea de una investigación racional de los mandamientos religiosos. De hecho, *baḥṭ* es un término muy habitual en los comentarios de Yefet b. ‘Elī y posteriormente en los de Sahl b. Maṣliāḥ (de finales del siglo x d. C)³⁰.

Al-Qirqisānī le asigna a este tipo de conocimiento las mismas funciones que los mutakallimīs musulmanes. Una función del conocimiento demostrativo es la de aclarar todos los pasajes que tengan alguna ambigüedad en los textos bíblicos. Asimismo, aclarar todas las cosas ocultas a las que no se puede acceder mediante los sentidos, ni por el intelecto intuitivo. Esta aclaración se logra solamente a través del esfuerzo personal, la investigación racional y la especulación (*iğtihād; baḥṭ; naẓar*), es decir, a través del conocimiento demostrativo³¹. La diferencia entre dicho tipo de conocimiento y el conocimiento intuitivo o natural radica en que este último es innato, preestablecido en la mente de cada ser humano de modo universal, al contrario que el primero (el conocimiento demostrativo), que exige premisas y conclusiones para lograrse³². Para al-Qirqisānī ambos modos de conocimiento aparecen recogidos bajo el término más amplio de ‘*aql*’³³, el cual puede ser traducido como “conocimiento racional”.

Para al-Qirqisānī el conocimiento demostrativo desempeñó un papel muy importante en relación a la exégesis bíblica y a las cuestiones legales³⁴. Además, al-Qirqisānī pone de manifiesto en sus obras la opinión de algunos caraitas acerca de la validez de la especulación o la investigación respecto de las leyes bíblicas, como, por ejemplo, los grupos caraitas de Persia, conocidos como los *al-tustariyyīn*³⁵, entre otros. Sobre ellos, al-Qirqisānī dice que reprochaban a quienes recurrían a la filosofía racional griega (*al-kalām al-barānī*) para remitirse a temas religiosos, a pesar de que ellos mismos recurrieron a ella. Según al-Qirqisānī, esta

fi daw’ awrāq al-ğaniẓa: qirā’a fi maḥṭūṭat būdliyyān bi-uksfūrd, (El Cairo: Dār Al- Zahrā’, 1994), p. 95, n 9.

²⁹ Exegeta caraita activo en Jerusalén entre 940 y 960. Para más información véase D. H. Frank, *Search Scripture Well*, pp. 12-13.

³⁰ Véase al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, pp. 3: 15-16, 4: 3 y 17; D. H. Frank, *Search Scripture Well*, pp. 27-28.

³¹ Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, ed. G. Maqdisi, v. 1, p. 7; Daniel Gimaret, *Théories de l’acte humain en théologie musulmane*, (Paris; Leuven: J. Vrin; Peeters, 1980), pp. 281-283.

³² Ibn ‘Abd al-Barr, *Ġāmi’ bayān al-‘ilm*, ed. al-Zuhīrī, v. 2, p. 788;

³³ Véase por ejemplo *Kitāb bal-anwār*, v. 1, pp. 5, 67, 72, 84, 92, 100 y 106.

³⁴ Wilhelm Bacher, ‘Qirqisani, the Karaite, and His Work on Jewish Sects’, *The Jewish Quarterly Review* 7:4 (1895), pp. 687-710, p. 694.

³⁵ Tustar fue la capital de Khuzistán. Véase Nemoy, ‘Al-Qirqisani’s Account of the Jewish Sects’, p. 320, n. 4.

paradoja se debe a dos razones. La primera era la pereza en la aplicación de los conocimientos racionales, dada su dificultad. La segunda razón, mantenida especialmente por Daniel al-Qūmisī, se debía al hecho de que pudieran darse conflictos irresolubles entre la especulación racional y los mandamientos religiosos, que pudieran conllevar a un alejamiento de la fe³⁶. Sin embargo, al-Qirqisānī mantuvo, contrariamente a estos autores, que lo racional nunca es contrario a los preceptos de la religión, sino que al igual que defendieron los mu'tazilíes, al-Ġāhiz y Abū Hāšim al-Ġubbā'ī (m. 933, Bagdad), la especulación racional es el método adecuado para fundamentar el conocimiento religioso: *lo racional es la fuente en la que se construye todo dicho y con que se logra todo conocimiento*³⁷.

Al-Qirqisānī consideraba que el *nazar* (en el sentido de conocimiento demostrativo) se sustentaba en el conocimiento que le precedía, el conocimiento intuitivo, el cual, a su vez, se construía sobre las bases del conocimiento sensorial³⁸, idea en que creían también los mu'tazilíes y al-Aš'arī³⁹ y que fue tratada en los libros de Ibn' Aqīl (m. 1119. d. C) posteriormente⁴⁰. Así, la existencia de una especulación falsa (*nazar fāsīd*) y una verdadera (*nazar ṣahīḥ*) se determina por el conocimiento intuitivo. De hecho, si los resultados de la inferencia o especulación no son conformes a lo establecido según el conocimiento intuitivo, en tal caso la especulación es falsa y viceversa. Así, por ejemplo las expresiones: *según mi creencia resulta imposible la existencia de una cosa en dos lugares al mismo tiempo*⁴¹ o

³⁶ Nemoj, 'Al-Qirqisani's Account of the Jewish Sects', pp. 320-321.

³⁷ *Kitābal-anwār*, v. 1, pp. 3: 15-17, 5, y 46: 1; Hirschfeld, *Qirqisānī Studies*, p. 40; 'Abd al-Ġabbār al-Hamaḍānī, *Nukat al-kitāb al-mugnī*, p. 215; y para más información véase la misma fuente pp. 243-259; M. Cl. Huart, *Le livre de la création de Abou-Zéïd Aḥmad ben Sahl El-Balkhī*, (edición y traducción francesa), (París: Ernest Leroux, 1899), 3 vols, v. 1, pp. 19: 4, 26: 12.

³⁸ Según al-Qirqisānī, la especulación racional es válida y aceptable porque o bien demuestra lo que se conoce intuitivamente, o bien porque su rechazo conduce necesariamente a la ignorancia (*ḡahl*) o porque los conocimientos demostrativos por la especulación racional se vuelven intuitivos (*darūrī*), en la medida en que se basan en el conocimiento intuitivo previo. Véase *Kitāb al-anwār*, v. 1, p. 67; H. Ben-Shammai, *The Doctrines of Religious Thought*, v. 2, p. IV; Eilath, 'A Historiographical Analysis', p. 75.

³⁹ Ibn Fūrak, *Maqālāt al-Šayḥ Abī-l-Ḥasan al-Aš'arī*, ed. 'Abd al-Raḥīm al-Sāyeḥ, p. 10.

⁴⁰ Ibn'Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, ed. G. Makdisi, v. 1, p. 7.

⁴¹ Esto tiene que ver con lo que se encuentra en la obra de al-Aš'arī (*Maqālāt al-islāmiyyīn wa-l-ḥtilāf al-muṣallīn*, ed. al-Waraq, s.l., s.d.): 'Tanto Ġa'far b. Ḥarb y Ġa'far b. Mubašīr como sus seguidores opinan que resulta imposible la existencia de una cosa en dos lugares diferentes al mismo tiempo' (pp. 140, 147); y también expresado por Al-Šahrastānī (Al-Šahrastānī, Muḥammadibn'Abd al-Karīm, *Kitāb al-milal wa-l-niḥal: Book of religious and philosophical sects*, ed. William Cureton) (London, 1842-1846): 'resulta imposible la existencia de una cosa en dos lugares diferentes al mismo tiempo', p. 11. Para más información véase Chiesa, 'Some Missing Chapters of al-Qirqisānī's', pp. 45, n 22; 46, n 24 (texto árabe) y su traducción al inglés en p. 47.

*según mi imaginación es imposible que el elefante pase por el ojo de la aguja por ser muy grande*⁴² son verdaderas, dado que en ambas son el resultado de una especulación correcta, que coincide con lo que implicaría el conocimiento intuitivo preestablecido en la mente⁴³.

1.4. El conocimiento transmitido

Este tipo de conocimiento es denominado *ḥabar* por al-Qirqisānī. Este término originalmente se refiere a cualquier información transmitida, y está presente en el contexto islámico legal para la Tradición Oral (*ḥadīth*). La Tradición Oral judía (rabanita) en este sentido es rechazada por los caraítas⁴⁴. Por lo tanto, al-Qirqisānī caracteriza a la Torá, junto con toda la Escritura, por el término *naql* (es decir, transmisión). Pero el mismo término lo aplica, además de en este sentido específico, en un sentido más amplio, entendido como el conocimiento de una naturaleza general (ejemplo, el número de días de la semana en el contexto religioso, la validez del conocimiento transmitido es referido a la Escritura)⁴⁵.

Para Yefet, el conocimiento transmitido válido se caracteriza por el término técnico *ḥabarṣādiq* (informaciones verdaderas). En la época de Yefet, este término no solo se encuentra en el pensamiento mu'tazilí, sino que era típico en el pensamiento teológico de Sa'adia⁴⁶, según el cual las declaraciones bíblicas válidas son complementadas con la Tradición Oral Talmúdica (*naql*). En sus respectivas réplicas a Sa'adia, encontramos que tanto al-Qirqisānī como Yefet limitan el *ḥabar al-ṣādiq* a la Escritura solamente, y la identifican con *naql/manqūl* (=transmitido). La Escritura es el único medio de adquirir conocimientos a los que no se puede acceder a través de las otras tres fuentes. Esto se aplica, por ejemplo, para la historia de la Creación, pero también para cualquier otra historia o datos geográficos.

Entonces, al igual que la perspectiva de los mu'tazilíes con respecto a la *sunna*, encontramos una perspectiva similar entre los caraítas con respecto

⁴² Este mismo ejemplo lo encontramos también en la fuente de al-Aṣ'arī. Ambos autores lo han transmitido de Abū'Alī al-Ġubbā'ī al-mu'tazilí. Para más información véase al-Aṣ'arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn wa-iḥtilāf al-muṣallīn*, ed. al-Waraq, p. 117; B. Chiesa, 'Some Missing Chapters of al-Qirqisānī's', p. 34, n 23 (texto árabe).

⁴³ G. Vajda, 'Études sur Qirqisānī II', pp. 62-63; Fred Astren, 'Islamic contexts of Medieval Karaism', en *Karaite Judaism: A guide to its history and literary sources*, ed. M. Polliack, pp. 145-177, pp. 166-169.

⁴⁴ Geoffrey Khan, 'Los caraítas ante la Biblia', *Ilu. Revista de ciencias de las religiones* 9 (2004), pp. 33-46, p. 35; al-Hawwārī, *al-iḥtilāfāt*, p. 33; D.H. Frank, *Search Scripture Well*, p. 29.

⁴⁵ H. Ben-Shammai, *The Doctrines of Religious Thought*, v. 2, p. XVI; Eilath, 'A Historiographical Analysis', p. 78.

⁴⁶ Véase R. Brunschvig, 'L'argumentation d'un théologien musulman', p. 236.

al Talmud. La diferencia entre ambas perspectivas era que la Tradición Oral no había sido rechazada por completo por los mu'tazilíes, sino que la reconocían y la consideraban una de las fuentes de la legislación islámica. La única diferencia reside en que, para ellos, la especulación y la inferencia dominaban tanto sus métodos interpretativos, que varias veces la *sunna* perdía prioridad ante ellos⁴⁷. Además, algunas veces, dudaban tanto de la referencia de algunos *hadices* del Profeta, como de algunos de sus seguidores que habían transmitido dichos *hadices* oralmente⁴⁸.

Al contrario, para los caraítas el no reconocer la Ley Oral Rabanita (la Mišnah y el Talmud) como fuente de la legislación fue una actitud general⁴⁹. A partir de ello, hubo controversia religiosa entre los rabinos y los caraítas. Sin embargo, nos debemos preguntar: ¿han prescindido los caraítas de las opiniones y preceptos contenidos en el Talmud? Los hechos apuntan a que, pese a los intentos de los caraítas por ser totalmente independientes y limitarse exclusivamente al texto bíblico, han recurrido a interpretaciones de sabios del Talmud y las han empleado en sus exégesis religiosa y legal. Ejemplo de ello son los caraítas Benyāmīn al-Nahawendī (m. 830, d C) y Sahl b. Mašliaḥ (s. x. d C)⁵⁰. Este último, a pesar de ser caraíta, citaba en sus exégesis opiniones de sabios del Talmud⁵¹.

⁴⁷ Sobre este aspecto véase Ġār Allāh, Zuhdī, *al-Mu'tazila*, (El Cairo, 1947), p. 263; Ignaz Goldziher, *al-'Aqīda wa-l-šarī'a fī-l-islām*, trads. 'Alī Ḥassan 'Abd Al-Qādir et al., (Egipto: Dār al-kutub al-ḥadītha, 2ª ed., 2009), pp. 290-291; Bal-ba', 'Abd Al-Ḥakīm, *Adab al-mu'tazilai lā nihāyat al-qarn al-rābi' al-ḥigri*, (El Cairo, 1969), p. 172.

⁴⁸ Véase por ejemplo Sulaymān al-Šawīšī, *Wāṣil b. 'Aṭā' wa-'arā'uh al-kalāmiyya*, (Libia: al-Dār al-'Arabiyya li-l-Kitāb, 1993), p. 264; AbūHilāl al-'Askarī al-Lugawī, *al-'Awā'il*, ed. Walīd Qassāb-Muḥammad al-Mašrī, (El Cairo: Dār al-'ulūml il-ṭibā'a wal-našr, 2ª ed., 1981), p. 196; Al-Bagdādī, *Al-farq bayna al-firaq*, pp. 128, 143, 147-148, 180 y 319; Al-Ḥaṭīb al-Bagdādī, *Tārīḥ Bagdād*, (El Cairo: Maṭba'at al-Sa'āda, 1ª ed., 1931), 14 vols, v. 12, pp. 176-177; al-Šahrastānī, Muḥammad Ibn 'Abd al-Karīm, *al-Milalwa-l-niḥal*, ed. Muḥammad Sayyid Kīlānī, (Beirut: Dār al-ma'rifa, 1975, 3 vols), v. 1, p. 53; Ibn Qutayba, Abū Muḥammad 'Abd Allāh Ibn Muslim, *Ta'awīl muḥtalif al-ḥadīṭ*, ed. Muḥammad Zahrī al-Naḡār, (Beirut: Dār al-Ġīl, 1972), pp. 22 y 43; Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī, *Fath al-bārī, šarḥ Ṣaḥīḥ Al-Buḡārī*, ed. Muḥibb al-Dīn Al-Ḥaṭīb, (Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1379 d. H), v. 16, p. 360; Al-Ḍahabī, *Mizān al-'i'tidāl*, ed. 'Alī Muḥammad al-Baḡāwī, (Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1ª ed., 1963), 4 vols, v. 4, p. 329; al-Aš'arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, ed. Muḥammad Muḡyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, (El Cairo, 1ª ed., 1969, 2 vols), v. 1, pp. 14 y 146.

⁴⁹ G. Khan, 'Los caraítas ante la Biblia', p. 35; M. al-Hawwārī, *al-Iḥtilāfāt*, p. 33.

⁵⁰ Véase Jacob Mann, *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, (New York: KTAV, 1972), 2 vols, pp. 22-23; M. al-Hawwārī, *al-Iḥtilāfāt*, p. 62.

⁵¹ 'Abd al-Rāziq Aḡmad Qandīl, *al-Aṭār al-islāmī fīl-fikr al-dīnī al-yahūdī*, (El Cairo: Dār al-Tirāt, 1984), p. 184.

2. Cuestiones epistemológicas discutidas entre los teólogos a partir de la obra de al-Qirqisānī

2.1. Primera cuestión: aprobar y desaprobado

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

Algunos suníes⁵² afirmaron que solamente el Corán y la Tradición Profética (*sunna*), determinan lo que se ha de aprobar y desaprobado, lo permitido y lo prohibido. Sin embargo, al-Ašʿarī opina que la distinción entre lo aceptable y lo reprobable, lo permitido y lo prohibido, se consigue a través del conocimiento racional y del conocimiento revelado, actuando al unísono⁵³. Por el contrario, algunos mutakallimíes, incluidos los muʿtazilíes y los chiíes zaydíes⁵⁴, aseguraban que aprobar o desaprobado son cuestiones que se deciden solamente a través del conocimiento racional, opinión que sostenía también Abū al-Ḥassan al-Tamimī, al-Ḥanbalī⁵⁵. Esta cuestión fue tratada también por los carafitas como al-Qirqisānī y Yefet.

Al-Qirqisānī afirmaba que la distinción entre lo verdadero (*ḥāq*) y lo falso (*bāṭil*) y entre lo aceptable y lo reprobable se realiza a través del conocimiento intuitivo. Se contradice, sin embargo, posteriormente, cuando demuestra que la distinción podría conseguirse por la especulación y la inferencia que pertenecen al conocimiento demostrativo⁵⁶. Al-Qirqisānī señala en varias de sus obras, la importancia de la especulación racional para la religión. Desde este planteamiento, es totalmente admisible, pues, que los principios especulativos racionales constituyan la única manera de distinguir entre la verdad y la falsedad, entre lo aceptable y lo reprobable, en las reflexiones teóricas religiosas⁵⁷.

⁵² Maḥmūd Sobḥī, *al-Imām al-muḡtahid Yaḥyà bin Ḥamza*, p. 111.

⁵³ Véase Ibn Fūrak, *Maqālātal-Šayḥ Abī-l-Ḥasan al-Ašʿarī*, ed. ʿAbd al-Raḥīm al-Sāyeḥ, pp. 11 y 20-21.

⁵⁴ Son una rama del chiísmo, dentro del islam, surgida sobre el siglo VIII en Iraq y ahora viven en el norte del Yemen (donde son mayoría) y en Arabia Saudí. Day, Stephen W, *Regionalism and Rebellion in Yemen: A Troubled National Union*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), p. 31.

⁵⁵ Ibn ʿAqīl, *al-Wāḍiḥ*, ed. Maqdisi, v. 1, pp. 9 y 12.

⁵⁶ Esta opinión es parecida también a la de Yaḥyà ibn ʿAdī quien defiende que, a través de la lógica (como un instrumento racional), se puede discriminar entre lo verdadero lo falso, así como entre lo que es bueno y lo que es malo. Véase I. R. Netton, *al-Farabi and his school*, p. 57.

⁵⁷ Eilath, 'A Historiographical Analysis', p. 76.

La introducción de *Kitāb al-riyāḍ* contiene también unas reglas programáticas importantes explicando las propias motivaciones de al-Qirqisānī, sus objetivos exegéticos y metodológicos⁵⁸, al argumentar que la verdadera revelación puede ser solamente comprobada y verificada a través de la razón. Él pone como modelo o paradigma de filósofo religioso a Salomón⁵⁹. Cita asimismo numerosos versículos bíblicos que invitan a la especulación racional⁶⁰; por ejemplo, al-Qirqisānī cita Isaías 41:20, donde se infiere la existencia de un Creador a través de la observación de la Creación. Asimismo, al-Qirqisānī aplica el método analógico (*qiyās*), muy frecuente en la teología islámica, al Salmo 19:8-10⁶¹.

También para Yefet, la especulación racional es la base del conocimiento de la ley judía. De este modo la especulación se hace necesaria y obligatoria para la religión, y aquellos que la lleven a cabo serán recompensados por Dios⁶². Los textos de al-Qirqisānī y de Yefet sobre esta cuestión muestran que el problema de la ambigüedad (*mutašābih*), opuesta a las expresiones precisas (*muḥkam*) en la Escritura, es el punto de partida de toda la discusión de la especulación racional⁶³. El texto de la Escritura en muchos casos no puede ser interpretado literalmente, y a veces hay que recurrir a lo no-literal (*ta'wīl*), una interpretación que se basa precisamente en la especulación racional⁶⁴. Los principios del *ta'wīl* de

⁵⁸ Véase Hirschfeld, *Qirqisānī Studies*, pp. 39-59; L. Nemoy, *Karaite anthology: excerpts from the Early Literature*, (New Haven London: Yale University Press, 1969), pp. 53-68.

⁵⁹ Hirschfeld, *Qirqisānī Studies*, pp. 19.

⁶⁰ *Kitāb al-anwār*, v. 1, pp. 72-77; G. Vajda, 'Études sur Qirqisānī II', pp. 64-65.

⁶¹ D. H. Frank, *Search Scripture Well*, pp. 10-11; D. H. Frank, 'Karaite Exegesis', p. 118; Rimon Kashner, 'The Interpretation of Scripture in Rabbinic Literature', en *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of Hebrew Bible in Ancient Judaism and Christianity*, ed. Martin Mulder, (Philadelphia: Fortress Press, 1988), pp. 547-594, pp. 555.

⁶² H. Ben-Shammai, *The Doctrines of Religious Thought*, v. 2, p. IV.

⁶³ Yoram Erder, 'The Karaites and Mu'tazilism', en *A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day*, ed. Abdelwahab Meddeb, Benjamin Stora, (Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2013), pp. 778-788, p. 782; M. Zawanowska, *The Arabic translation and commentary of Yefet ben 'Eli*, p. 71, n. 36.

⁶⁴ *Kitāb al-anwār*, v. 2, p. 406; H. Ben-Shammai, *The Doctrines of Religious Thought*, v. 2, p. IV; B. Chiesa, *Creazione e caducata dell'uomo nell'esegesi giudeo-araba medievale*, Brescia: Paideia Editrice, 1989, pp. 173-175; 'Abd al-Ġabbār al-Hamaḍānī, *Mutašābih al-Qur'ān*, ed. Aḥmad Al-Sāyeḥ-Tawfīq 'Alī Wahba, (El Cairo: Maktabat al-ṭaqāfa al-dinīya, 2ª ed., 2014), 2 vols, v. 1, p. 7; Eilath, 'A Historiographical Analysis', p. 76; Osman Bakar, *Classification of knowledge in Islam: a study in Islamic philosophies of science*, Foreword by Seyyed Hossein Nasr, (Cambridge: Islamic Texts Society, 2012), p. 192.

Yefet son muy similares a los de Sa'adia Gaón⁶⁵. Sin embargo, el *ta'wīl* era rechazado por algunos caraitas como Daniel al-Qūmisī⁶⁶.

Según al-Qirqisānī, al-Qūmisī presentaba, en sus obras, una crítica explícita al método de la especulación racional a pesar de utilizarlo de hecho en algunas de sus argumentaciones⁶⁷. En su obra, *Kitāb al-tawhīd* (*el Libro de la unidad divina*), al-Qūmisī, al igual que algunos suníes (tradicionalistas = *ahl al-taqlīd*) musulmanes, rechazaba la filosofía griega en lo que respecta a cuestiones teológicas, y la calificaba como idolátrica. En este mismo sentido, al-Qūmisī sostiene que son herejes los sabios que utilizan el método lógico (*al-kalām al-barrānī*)⁶⁸. Para él, las cuestiones religiosas, así como la distinción entre lo verdadero y lo falso y entre lo aceptable y lo reprochable, es un proceso que queda circunscrito al texto bíblico. La ley divina es tan completa, en su opinión, que no requiere ninguna filosofía extranjera, fruto de actividad humana.

Al-Qūmisī justifica su opinión diciendo que el exceso de confianza en la razón y en la filosofía griega hace que el hombre se desvíe del camino correcto y se aleje de la palabra de Dios. Asevera, en ese sentido, que muchos sabios habían sido fieles a los preceptos de la legislación hasta que conocieron la filosofía griega pagana *al-kalām al-barrānī*: por ejemplo, evitaban comer tipos de carne y beber ciertas bebidas que habían sido prohibidas por la Escritura. Todo eso cambió cuando aceptaron la filosofía griega.

Al-Qūmisī describió la Torá como *al-Sirāğ al-munyīr*, (antorcha alumbradora) para quienes la siguieran, argumentando eso a través de unos textos de la Torá, como por ejemplo: *Porque una antorcha es el precepto, y la enseñanza una luz* (Proverbios 6:23), y dice también: *La ley de Yahveh es perfecta, el alma reconforta; el testimonio de Yahveh es veraz, hace sabio al simple* (Salmo 19:8). Y también: *Los preceptos de Yahveh son rectos, alegran el corazón; Es límpido el mandato de Yahveh, ilumina los ojos* (Salmo 19:9). Al-Qūmisī sostenía que quienes investigaban de acuerdo al método especulativo en la

⁶⁵ Se puede hacer una comparación entre la fuente de H. Ben-Shammai, *The Doctrines of Religious Thought*, v. 2, p. IV y la de M. Zawanowska, *The Arabic translation and commentary of Yefet ben 'Eli*, p. 69.

⁶⁶ Bacher, 'Qirqisani, the Karaite, and His Work', p. 708; D. H. Frank, *Search Scripture Well*, p. 2; H. Ben-Shammai, 'The Karaite controversy', pp. 23-24; Eilath, 'A Historiographical Analysis', p. 95; B. Chiesa, Wilfrid Lockwood, *Ya'qub al-Qirqisani on Jewish sects and Christianity: A translation of 'Kitāb al-anwār,' book I, with two introductory essays*, (Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1984), p. 22.

⁶⁷ *Kitāb al-anwār*, v. 1, p. 5;- v. 2, p. 23; Bacher, 'Qirqisani, the Karaite, and His Work', p. 694; L. Nemoy, 'Al-Qirqisani's Account of the Jewish Sects', pp. 321 y 390; D. H. Frank, 'Karaite Exegesis', p. 113; D. H. Frank, *Search Scripture Well*, p. 4.

⁶⁸ M. Zucker, *Rav Saadya Gaon's translation of the Torah*, p. 176: 23-25 (texto judeo-árabe); D. H. Frank, *Search Scripture Well*, p. 30.

interpretación de la Ley habían de ser considerados paganos e irían al infierno⁶⁹.

Por otro lado, encontramos que tanto al-Qirqisānī como Yefet comparten una actitud común hacia la especulación racional como medio básico para una correcta comprensión de la Escritura, tanto en sus pasajes legales como también en los que no lo son. Sin embargo, Yefet se diferencia de al-Qirqisānī en que no recurre a la lógica para demostrar la validación de la especulación; así mismo, para las pruebas lógicas o las formulaciones doctrinales, los dos autores aducen versos de la Escritura como evidencia de la necesidad de la especulación racional⁷⁰.

No obstante, según Yefet, la especulación y la inferencia no eran obligatorias para todas las personas, sino sólo para los encomendados (*mukallafūn*). Lo común entre los mutakallimīes era que los más sabios fueran los encomendados. Sólo la persona consciente de los pros y los contras de las cosas, capaz de distinguir entre lo permitido/aprobado y lo no permitido/desaprobado, es aquella capaz de realizar correctamente la especulación, la inferencia, y es ella quien, a través de lo aparente, podría acceder a la parte oculta de la realidad. De aquí puede entenderse por qué se pensaba, en general, que ni los niños, ni los discapacitados mentales, ni tampoco los animales, pudiesen pensar o razonar, aún cuando fuesen poseedores de muchos conocimientos intuitivos⁷¹. La misma idea (la terminología y la metodología) la propaga al-Aš'arī, quien limitaba dicho método solamente a los encomendados⁷².

2.2. Segunda cuestión: la existencia y unicidad de Dios desde una perspectiva epistemológica

A través de esta cuestión se intenta determinar si el conocimiento de la existencia de Dios y su unicidad se consigue a través de la especulación y la inferencia, es decir, a través del conocimiento demostrativo, o a través del conocimiento intuitivo propio del ser humano. Sobre esta cuestión hay una diferencia entre Yefet y al-Qirqisānī. Según Yefet, la especulación racional

⁶⁹ Para tener más información sobre el texto original de al-Qūmisī (escrito en judeo-árabe) véase Colin F. Baker, M. Polliack, *Arabic and Judaeo-Arabic Manuscripts in the Cambridge Genizah Collections*, (Cambridge University Library, Genizah Series 12, Cambridge University Press, 2001). El fragmento pertenece a la Arabic Old Series (T-S Ar.1a-54), T-S. Ar. 46, p. 258, editado por Zucker, *Rav Saadya Gaon's Translation of the Torah*, pp. 176: 22-32, 177: 1-11, 178: 9-13, y 481-482 (texto judeo-árabe); D. H. Frank, *Search Scripture Well*, pp. 30-31.

⁷⁰ *Kitāb al-anwār*, v. 1, pp. 72-77; G. Vajda, 'Études sur Qirqisānī II', pp. 64-65.

⁷¹ H. Ben-Shammai, *The Doctrines of Religious Thought*, v. 2, pp. IV-V.

⁷² Ibn Fūrak, *Maqālāt al-Šayḥ Abī-l-Ḥasan al-Aš'arī*, ed. 'Abd al-Raḥīm al-Sāyeḥ, p. 299.

es la única manera de conocer a Dios, idea que toma del grupo de los mu'tazilíes ḡubbā'ies⁷³ y de al-Aš'arī⁷⁴.

Sin embargo, para al-Qirqisānī, conocer la unicidad de Dios y su existencia en este mundo es algo inherente a la mente del ser humano, a su facultad de comprender las cosas instantánea e intuitivamente (*bi-ḡṭirār*), es decir, sin necesidad de la especulación racional (*naẓar*)⁷⁵. La opinión de al-Qirqisānī es similar a la de los primeros mu'tazilíes de Basora y Bagdad, como Abū al-Hudayl al-'Allāf, al-Ġāḡiẓ y Al-Balḡī. Para ellos, conocer a Dios se logra solamente a través del conocimiento intelectual, la percepción racional (*ḡarūrī*), pero de una manera indirecta a través de Sus creaciones. Las creaciones de Dios constituyen las pruebas empíricas para demostrar su existencia como única divinidad, que creó el mundo de la nada, en un determinado instante del tiempo⁷⁶.

2.3. Tercera cuestión: las refutaciones de al-Qirqisānī a los opositores del uso del conocimiento demostrativo (*naẓar/istidlāl*)

En términos generales, existió un desacuerdo entre "los teólogos" (*ahl al-adyān*) acerca de si el conocimiento demostrativo era una fuente válida para la exégesis religiosa. Al-Qirqisānī estaba muy bien informado de esta polémica, que dejó descrita en su libro, *Kitāb al-anwār*, en donde muestra ideas y textos parecidos a aquellos citados por las referencias islámicas, especialmente, mu'tazilíes. Igualmente, la categorización presentada por los libros de Al-Qāḡī 'Abd al-Ġabbār y de otros sobre las fuentes del conocimiento se encuentra en la referencia de al-Qirqisānī. Los teólogos no se pusieron de acuerdo en la división de las fuentes de conocimiento en varias categorías. Según ellos, el conocimiento puede lograrse solamente a través de una de las fuentes siguientes: 1.) Los cinco sentidos (*al-ḡawāss*), argumentando que el conocimiento no se puede conseguir por la información transmitida (*ḡabar*), ni tampoco por la especulación (*naẓar*) y la inferencia (*istidlāl*). 2.) El conocimiento intuitivo (*'ilm iḡṭirārī*), refutando

⁷³ F. Rosenthal, *Knowledge triumphant*, p. 211; 'Abd al-Ġabbār al-Hamaḡānī, *Šarḡ al-uṣūl al-ḡamsa*, ed. 'Abd al-Karīm 'Uṭmān, pp. 39 y 88; 'Abd al-Ġabbār al-Hamaḡānī, *al-Muḡtaṣar fī uṣūl al-dīn*, ed. Abū Sallūm al-Mu'tazilī, p. 319.

⁷⁴ Ibn Fūrak, *Maḡālātal-Šayḡ Abī-l-ḡasan al-Aš'arī*, ed. 'Abd al-Raḡīm al-Sāyeḡ, p. 11.

⁷⁵ H. Ben-Shammai, *The Doctrines of Religious Thought*, v. 2, p. IV.

⁷⁶ Véase Al-Māturīdī al-Samarḡandī, Abū Maṣūr, *Kitāb al-tawḡīd*, ed. Faṡḡ Allah ḡoleif, (Beirut: Dār al-Mašriq, 1970), pp. 15-17; Naomi Aradi, 'The origins of the kalām model of discussion on the concept of Tawḡīd', *Arabic Sciences and Philosophy* 3 (2013), pp. 135-166, pp. 138 y 148. También, el concepto de la teoría de la unidad divina de esta manera es una influencia aristotélica. Sobre este aspecto véase I. R. Netton, *Al-Farabi and his school*, p. 62; Gerhard Endress, *The works of Yaḡyā ibn 'Adī: an analytical inventory*, (Wiesbaden: Reichert, 1977), pp. 72-73.

igualmente la opinión de limitar la fuente del conocimiento a la especulación y la inferencia. 3.) una confianza ciega en la tradición (*taqlīd*). 4.) O a través de la información transmitida (*aḥbār*)⁷⁷.

En apoyo del método del conocimiento demostrativo, al-Qirqisānī refuta todos los argumentos de sus oponentes en su libro, *Kitāb al-anwār*. Refutó también a los que no reconocen ninguna fuente de conocimiento, ni siquiera los sensoriales, como los sofistas, que son incrédulos de verdades evidentes, puesto que los conocimientos sensoriales que ellos habían negado son el origen de cualquier conocimiento posterior⁷⁸. En sus respuestas al-Qirqisānī utiliza ideas tomadas de pensadores mu'tazilíes, como por ejemplo, Abū 'Alī al-Ġubbā'ī (m. 915, d. C, Basora), Abū Hāšim al-Ġubbā'ī, al-Balḥī⁷⁹, y de al-Aš'arī también⁸⁰.

2.3.1. Réplica de al-Qirqisānī a aquellos que piensan que el conocimiento humano se logra solamente a través de la percepción sensorial

Al-Qirqisānī centra su réplica en la pregunta que le dirige a aquellos que piensan que el conocimiento humano se logra solamente a través de la percepción sensorial, y no por medio de la especulación: Si el conocimiento humano se logra solamente a través de la percepción sensorial y es algo intuitivo, compartido por todos los seres humanos, ¿por qué entonces nosotros no compartimos con vosotros esta idea supuestamente universal, y por qué discutimos sobre ella? Dado que no existe acuerdo sobre esto, podemos establecer que el conocimiento humano no se consigue solamente a través de la percepción sensorial, de manera común a todos,

⁷⁷ Hay varias fuentes islámicas que trataban algo parecido de esta discusión filosófica y sobre todo, la clasificación de las fuentes del conocimiento. Véase por ejemplo, 'Abd al-Ġabbār al-Hamaḍānī, *Nukat al-kitāb al-mugnī*, pp. 227-230; Al-Siġistānī, Abū Sulaymān, *Muntaḥabsiwān al-ḥikma wa-ṭalāt rasā'il*, ed. 'Abd Al-Rahmān Badawī, (Teherán, 1974), p. 24 (introducción francesa); Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, 'Alī b. Muḥammad, *Kitāb al-imtā' wa-l-mu'ānasa*, eds. Aḥmad Amīn - Aḥmad al-Zayn, (Beirut: al-Maktaba al-'Ašriyya, 1953, 3 vols), v. 3, p. 116; I. R. Netton, *Al-Farabi and his school*, pp. 57, 70 y 73; Everett K. Rowson, *A Muslim philosopher on the soul and its fate: Al-'Āmiri's Kitāb al-Amad 'alā l-abad*, (New Haven, Conn: American Oriental Society, 1988), p. 56 (texto árabe), p. 57 (su traducción al inglés); Nicholas Rescher, Fadlou Shehadi, 'Yahya Ibn 'Adi's Treatise On the Four Scientific Questions Regarding the Art of Logic', *Journal of the History of Ideas* 25:4 (1964), pp. 572-578; Ira M. Lapidus, *Islamic societies to the nineteenth century: a global history*, (New York: Cambridge University Press, 2012), p. 200. Y para al-Qirqisānī véase B. Chiesa, 'Some Missing Chapters of al-Qirqisānī's', p. 39 (texto árabe) y su traducción al inglés en p. 42.

⁷⁸ *Kitāb al-anwār*, v. 1, pp. 69 y 78; - v. 2, p. 396; G. Vajda, 'Études sur Qirqisānī II', pp. 61, 65 y 82.

⁷⁹ 'Abd al-Ġabbār al-Hamaḍānī, *Nukat al-kitāb al-mugnī*, pp. 217-218; M. Cl. Huart, *Le livre de la création*, v. 1, p. 48: 4-13 (texto árabe).

⁸⁰ Ibn Fūrak, *Maqālāt al-Šayḥ Abī-l-Ḥasan al-Aš'arī*, ed. 'Abd al-Raḥīm al-Sāyeḥ, p. 12.

sino a través de la especulación y la investigación racional⁸¹. Este argumento lo encontramos también en las fuentes islámicas⁸².

El otro argumento de su réplica se centra en otra pregunta:

¿los cuerpos son creados o increados?⁸³, es decir, ¿su existencia tiene principio y fin, o no? Las dos respuestas posibles contradecirían su teoría. Si declaran su desconocimiento, se les responde con la pregunta: “¿sabéis que debería ser una opción de las dos: o bien creados o increados?”. Si, en cambio, dicen: “sí”, se les dirige la siguiente pregunta: “¿Cómo os habéis enterado?”. A partir de este punto, no podrán decir: “hemos descubierto eso a través de conocimientos sensoriales”, porque en ese caso han utilizado necesariamente la especulación y la inferencia racional⁸⁴.

2.3.2. Réplica de al-Qirqisānī a aquellos que piensan que el conocimiento humano se logra solamente a través del conocimiento intuitivo (*‘ilm iḍṭirārī/badīhī*):

Al-Qirqisānī, en su refutación a esta opinión, usó el mismo argumento que había usado contra los que piensan que el conocimiento humano se logra solamente a través de los sentidos: Si la máxima de que el conocimiento humano se logra solamente a través de la intuición, fuese algo intuitivo en sí mismo, compartido por todos los seres humanos, ¿por qué nosotros, pues, no compartimos con vosotros esta idea supuestamente universal?, ¿por qué discutimos sobre esta idea? Dado que no existe acuerdo sobre esto, se infiere que el conocimiento humano no se consigue solamente a través de la vía intuitiva, de manera común a todos, sino a través de la especulación y la investigación racional⁸⁵.

⁸¹ B. Chiesa, ‘Some Missing Chapters of al-Qirqisānī’s’, p. 39 (texto árabe) y su traducción al inglés en p. 42.

⁸² Véase ‘Abd al-Ġabbār al-Hamaḍānī, *al-Muḥtaṣar fī uṣūl al-dīn*, ed. Abū Sallūm al-mu’tazilī, p. 320.

⁸³ El mismo argumento se encuentra también en Al-Qaḍī ‘Abd al-ġabbār al-Hamaḍānī, *al-Muḥtaṣar fī uṣūl al-dīn*, ed. Abū Sallūm al-mu’tazilī, pp. 320- 321; y en Ibn’Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, ed. G. Makdisi, v.4, 2ª ed., p. 356. También, el tema de si el cuerpo es creado (*muḥḍaṭ*) o no lo es está tratado por H. Ansari, W. Madelung, S. Schmidtke, ‘Yūsuf al-Baṣīr’s Refutation (Naqḍ) of Abūl-Ḥusayn al-Baṣīr’s’, pp. 93-54.

⁸⁴ B. Chiesa, ‘Some Missing Chapters of al-Qirqisānī’s’, p. 40 (texto árabe) y su traducción al inglés en p. 43; véase también ‘Abd al-Ġabbār al-Hamaḍānī, *al-Muḥtaṣar fī uṣūl al-dīn*, ed. Abū Sallūm al-mu’tazilī, p. 321.

⁸⁵ B. Chiesa, ‘Some Missing Chapters of al-Qirqisānī’s’, p. 41 (texto árabe) y su traducción al inglés en p. 44.

2.3.3. Réplica de al-Qirqisānī a aquellos que piensan que el conocimiento humano se logra solamente a través de la confianza ciega en la tradición (*taqlīd*)

El término *taqlīd* (tradición; imitación) se usa habitualmente para referirse a los seguidores de algunos alfaquíes de la escuela del *hadiz* (*ahl al-ḥadīṭ*), rigurosos con la revelación del Corán, la *sunna* y el consenso. Se trata de personas que rechazan utilizar los métodos de la especulación racional y la inferencia en las cuestiones teológicas y jurídicas⁸⁶. También alude, a veces, a las personas que imitan ciegamente a los alfaquíes, toman de ellos la ciencia y prefieren no recurrir a la especulación racional⁸⁷ como es el caso de algunos *zāhiríes*⁸⁸.

De un estudio exhaustivo de los argumentos y las pruebas que al-Qirqisānī proporciona en contra de este grupo, se observa que todos están dirigidos en realidad a refutar a los que siguen el *taqlīd* en su segundo significado. Al igual que los *mu'tazilíes*, al-Qirqisānī también estaba en contra del método de la imitación ciega. La mayor parte de los argumentos que encontramos en la obra de al-Qirqisānī son similares a los que se encuentran en las fuentes islámicas, como veremos a continuación.

- *Los argumentos de los que rechazan la especulación racional y reivindican la imitación ciega (según aparecen reflejados en la obra de al-Qirqisānī):*
 1. Aquellos que siguen el método especulativo son propensos a caer en omisiones, olvidos e incertidumbres, pues el uso de este método es un esfuerzo personal, y nadie asegura que tenga los resultados correctos.
 2. Apoyarse en la investigación y la especulación no es un método de confianza, porque podría darse el caso de que un hombre crea en algo durante cierto tiempo, pensando y justificando que es la única verdad, y que posteriormente llegue a creer algo distinto, por cualquier otra razón. Por lo tanto, la investigación y la especulación no dan lugar a

⁸⁶ Véase J. Schacht, *An introduction to Islamic law*, p. 71.

⁸⁷ Para tener más información sobre *taqlīd* véase Wael Ben Hallaq, *Authority, continuity, and change in Islamic law*, (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2001), p. 5.

⁸⁸ Estos consideran que cualquier conocimiento deriva de: 1. La percepción sensorial; 2. El conocimiento intuitivo; 3. La inspiración divina; 4. Las enseñanzas del líder religioso (Imam); 5. La Información transmitida, y 6. Imitación (*taqlīd*). Véase F. Rosenthal, *Knowledge triumphant*, pp. 13 y 236; J. Schacht, *An introduction to Islamic law*, p. 71; Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad 'Alī Ibn Aḥmad Ibn Sa'īd, *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, ed. Aḥmad Muḥammad Šākīr, (Beirut: Dār al-'Āfāq al-Ġadīda, 2ª ed., 1983, 2 vols), v. 1, p. 65; Michel Allard, 'En quoi consiste l'opposition faite à al-Ash'ari par ses contemporains hanbalites?', *Revue des études Islamiques*, 28, 1960, pp. 93-105, p. 101; Noel Coulson, *A history of Islamic law*, (Edimburgo: Edinburgh University Press, 1964), pp. 80-81.

conseguir el conocimiento auténtico, sino que solo da lugar a esfuerzos que puedan tener consecuencias falsas o verdaderas⁸⁹.

Estas ideas son similares a las que presenta Yaḥyā b. Ḥamza (m. 1346 o 1348 d C). También ha presentado los puntos de vista de los que rechazan el uso de la especulación en las legislaciones. Entre sus pruebas:

Nos encontramos con gran cantidad de personas, creyentes en distintas doctrinas; todos ellos sostienen la autenticidad de su propia doctrina, a través de la especulación racional. Sin embargo, puede que, más adelante en el tiempo, descubran, también por medio de la especulación racional, que la doctrina en la que creían estaba equivocada. Entonces, si la especulación racional nos puede llevar a una convicción, y tiempo después, a otra, ¿cómo podemos confiar en su validez como medio de obtención del conocimiento?⁹⁰.

En otras fuentes, se insiste en esta idea: Si la especulación racional fuera un método, ésta sería obligatoria, a condición de que el resultado de su conocimiento fuese siempre invariable en cualquier circunstancia y momento, tal y como los son la Escritura y la *sunna*; en ese caso, el erudito debería aceptarla sin ninguna huella de duda⁹¹.

3. Si os preguntamos: ¿cómo habéis logrado comprobar la autenticidad de las conclusiones logradas a partir de vuestra especulación? Si nos contestáis que lo habéis hecho a través de la especulación, entonces habréis llegado a comprobar la autenticidad de la especulación por segunda especulación; eso os obligaría a experimentar una tercera para comprobar la autenticidad de la especulación anterior, y así sucesivamente, yendo por un camino infinito de especulaciones; lo que confirmaría que no es un método fiable⁹².

▪ *La réplica de las alegaciones de los imitadores (ahl al-taqlīd) por al-Qirḡisānī*

1. Lo que invalida las hipótesis de quien alegó que las leyes se llegarían a conocer solo por la imitación, no por especulación ni inferencia, es que, en tal caso, no deberíamos llegar a conocer que un escrito implicaría la existencia de un escritor; un asesinado, la existencia de un asesino; un edificio, la de un constructor, porque, debido a inferencia primaria (*bi-istidlāl awwalī*), se da a entender que el edificio se funda solo mediante

⁸⁹ *Kitāb al-anwār*, v.1, pp. 68: 9, y 69: 16; G. Vajda, 'Études sur Qirḡisānī II', p. 63.

⁹⁰ Maḥmūd Sobḥī, *al-Imām al-muḡtahid Yaḥyabin Ḥamza*, p. 39.

⁹¹ Ibn 'Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, ed. G. Maqdisi, v. 4/ 2: p. 359.

⁹² *Kitāb al-anwār*, v.1, p. 70; G. Vajda, 'Études sur Qirḡisānī II', p. 63.

un constructor; ver un asesinato implica la existencia de su asesino, y lo mismo pasa entre un escrito y su escritor. No vemos realmente al constructor, ni al asesino, ni al escritor, sino que los inferimos a través de la observación del edificio, del asesinato y de lo escrito. Llegamos a conocer todo ello mediante la especulación y la inferencia, no por la imitación, ni por los sentidos⁹³.

En esta teoría observamos la influencia de al-Aš'arī, quien la formula en términos casi idénticos:

porque llegamos a conocer que el edificio y la escritura son de un constructor y un escritor, sucesivamente, aunque éstos no estaban presentes en nuestros sentidos. Lo que sí indicó su existencia es la existencia del constructor y el escritor⁹⁴.

2. Al-Qirqisānī opina que quien no investiga ni especula es ignorante. La especulación está contra la ignorancia (*al-ğahl*), ya que quien abandona el uso activo de la especulación y la inferencia, nunca llega a descubrir la verdad de las cosas. La condición de ignorancia es rechazada por el intelecto del hombre (*qā'im fī l-'aql*), y nadie acepta de buena forma que le llamen ¡ignorante! (*ğāhil*), al contrario, lo rechaza y lo niega tanto como sea posible. Esta es la prueba más evidente de que la negación de la ignorancia está presente en su mente, y es un deber en su alma. En este sentido, nada anularía su ignorancia, a excepción de la investigación y la especulación, que le hacen distinguir entre las cosas y descubrir sus verdades. Debido a ello, la exigencia de la investigación y la especulación está preestablecida en todas las mentes, y el hecho de seguir a uno de los sabios, sin especular sobre lo que dice, es inadmisible, porque conduciría a la ignorancia, cosa rechazable a priori por el ser humano⁹⁵.
3. La necesidad del uso de la especulación en las leyes religiosas queda demostrada también en que muchas veces los sabios no se ponen de acuerdo entre sí sobre algunas cuestiones teológicas. En este caso, no podemos distinguir con facilidad la opinión verdadera de la falsa sin recurrir a la especulación, puesto que es imposible que ambas opiniones sean correctas. Dado que, forzosamente, uno de los dos puntos de vista debe ser verdadero, y el otro, falso, sólo podemos llegar a saber cuál es el verdadero a partir de la especulación, y en ningún caso mediante la

⁹³ *Kitāb al-anwār*, v. 1, p. 67: 5-14; G. Vajda, 'Études sur Qirqisānī II', p. 62.

⁹⁴ Ibn Fūrak, Abū Bakr, *Muğarrad maqālāt al-Aš'arī*, ed. D. Gimaret, (Beirut: Dār al-Mašriq, 1986), p. 287: 20-23; Ibn Fūrak, *Maqālāt al-Šayḥ Abī-l-Ḥasan al-Aš'arī*, ed. 'Abd al-Raḥīm al-Sāyeḥ, p. 304; M. Cl. Huart, *Le livre de la création*, p. 28: 12-13.

⁹⁵ *Kitāb al-anwār*, v.1, p. 67.

imitación ni la percepción sensorial⁹⁶. La misma opinión se encuentra en más de una fuente islámica, sobre todo, en la mu'tazilí⁹⁷.

2.3.4. Réplica de al-Qirqisānī a aquellos que piensan que el conocimiento humano se logra solamente a través de la información transmitida (*ḥabar*)

En palabras de al-Qirqisānī:

Se les dice: contadnos cómo se comprueba la certeza de la información adquirida por la transmisión; ¿de qué manera sabemos que es correcta? ¿Cómo comprobamos su veracidad? Si para ello se recurre a la especulación y la inferencia, entonces estarán de acuerdo con nosotros, e invalidarán su propia teoría, que señala que nada se puede saber excepto por la tradición oral. Si alegan que ellos saben que dicha información es correcta y verdadera a través de otra fuente de tradición oral, se les preguntará sobre ésta última: ¿de dónde se comprobó la autenticidad de esta segunda fuente (*al-ḥabar al-tānī*)?, lo cual nos llevaría a buscar una tercera fuente (*al-ḥabar al-tālī*) que valide a la segunda, y así infinitamente⁹⁸.

Se les hace otra pregunta: ¿acaso la información transmitida no tiene dos categorías: verdadera y falsa? Si respondiesen: “sí”, por consiguiente, se les debe retrucar: dínos cómo se distingue entre el dicho verdadero y el falso. ¿Se logra por medio de la tradición oral, o por la especulación? Si responden que por medio de la especulación, esto entraría en contradicción con su dicho anterior, que es “la denegación de la especulación”; y si, en cambio, dijeran que por medio de la tradición oral, se les debería preguntar, a su vez: ¿Cómo diferenciar la tradición oral verdadera de la falsa? Imponiéndoles, de este modo, las mismas condiciones anteriormente puestas⁹⁹.

Este último argumento se encuentra también en los escritos de los pensadores musulmanes de Al-Qāḍī 'Abd al-Ġabbār e Ibn 'Aqīl¹⁰⁰.

Otro argumento en su contra:

⁹⁶ *Kitāb al-anwār*, v. 1, pp. 67: 18;- 68: 6; G. Vajda, 'Études sur Qirqisānī II', p. 62.

⁹⁷ Véase por ejemplo, M.Cl. Huart, *Le livre de la création*, p. 50; 'Abd al-Ġabbār al-Hamaḍānī, *al-Muḥtaṣar fī uṣūl al-dīn*, ed. Abū Sallūm al-Mu'tazilī, pp. 319-320; Ibn 'Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, ed. G. Makdisi, v. 4/2, p. 355.

⁹⁸ B. Chiesa, 'Some Missing Chapters of al-Qirqisānī's', p. 41 (texto árabe) y su traducción al inglés en p. 44.

⁹⁹ *Kitāb al-anwār*, v. 1, p. 66: 6-12.

¹⁰⁰ 'Abd al-Ġabbār al-Hamaḍānī, *Nukat al-kitāb al-mugnī*, p. 229; Ibn 'Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, ed. G. Makdisi, v. 4/2, p. 355.

Si les preguntan acerca del Profeta, ¿cómo se distinguen los veraces de los mentirosos?, las posibilidades son las siguientes: si ellos responden que la distinción se hace mediante los milagros (*bi-zuhūr al-mu‘ǧizāt*), se les debe responder: “acabáis de imponer un conocimiento sin información transmitida”. Si alguien dijera, en cambio: “quien no hace milagros es veraz, mientras que quien los hace es mentiroso”, la forma de refutar esta opinión es mediante la especulación racional, y no arguyendo la tradición oral. A partir de lo anterior, se invalida su alegato, y se confirma la especulación racional como una vía válida¹⁰¹.

Hallamos argumentos similares en los escritos del musulmán Ibn‘Aqīl:

Si nos encontramos con un sujeto que afirma ser un llamado de Dios, ¿cómo podemos comprobar o refutar su afirmación? En este caso, no tenemos más remedio que utilizar la especulación racional y la inferencia; a partir de ella lograremos diferenciar si este profeta es veraz o mentiroso¹⁰².

3. Conclusiones

Del estudio e investigación de este tema podemos concluir lo siguiente: la interacción entre islam y judaísmo en el ámbito del conocimiento racional griego 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 epistemológicas y jurídicas del caraíta al-Qirqisānī, tanto la definición como la clasificación de las fuentes del conocimiento, son similares y se trata probablemente del resultado de la influencia de los teólogos mu‘tazilíes. Al-Qirqisānī, asimismo, al igual que los mu‘tazilíes ḡubbā’íes y Al-Qāḏī ‘Abd al-Ḡabbār, sostiene que el conocimiento de cualquier entidad metafísica se produce a través de la especulación racional y a la inferencia, es decir, por medio del conocimiento demostrativo. Por ello, no concordaba con quienes apoyaban la imitación y afirmaban que el conocimiento tiene lugar sólo mediante la imitación y la percepción sensorial, ni tampoco con los que defendían que el conocimiento se produce, en exclusiva, por medio del conocimiento revelado ni tampoco con los que eran de la opinión de que el conocimiento tiene lugar mediante el conocimiento transmitido oralmente. Conocer cualquier entidad, para al-Qirqisānī, implica, al final, recurrir a la especulación racional y a la inferencia.

¹⁰¹ *Kitāb al-anwār*, v. 1, p. 66: 12-16; G. Vajda, ‘Études sur Qirqisānī II’, p. 62.

¹⁰² Ibn‘Aqīl, *al-Wāḏih*, ed. G. Makdisi, v. 4/2, p. 356.