

LA DESTRUCCIÓN DE LA CIENCIA DE LA ŠARĪ‘A  
POR MUĤAMMAD B. TŪMART<sup>1</sup>

TILMAN NAGEL  
Universidad de Göttingen

Más de una vez se ha intentado definir cuál fue el contenido de las doctrinas de Ibn Tūmart<sup>2</sup>. Sin embargo, y curiosamente, los resultados de estos esfuerzos han permanecido imprecisos. Ante todo, está por explicar la peculiar atracción que debió emanar de la predicación y enseñanzas de Ibn Tūmart. Sus mismos contemporáneos no se la podían explicar, en especial los que vivían lejos de los acontecimientos. Así lo reconoce abiertamente el damasceno Ibn al-Qalānisī (m. 1160), a pesar de que recibió información de testigos presenciales norteafricanos y de que, en 1146, pudo consultar cartas, procedentes de Occidente, de que también hablaban de los profundos cambios que allí se habían producido. Para Ibn al-Qalānisī, Ibn Tūmart había sido un estricto alfaquí, con tendencias ascéticas, que había incitado a una «religión del pensamiento» (*madbab al-fikr*) —sea cual sea el significado de esta expresión— y que había terminado como rebelde<sup>3</sup>. Posiblemente, en la expresión «religión del pensamiento» hay una alusión al *aš‘arismo*, presuntamente impregnado de *mu‘tazilismo*, de Ibn Tūmart<sup>4</sup>, que a su vez hay que relacionar con la autodenominación del movimiento, «los que profesan la unicidad de Dios». Tal y como relata al-Baydaq, seguidor y compañero de armas de Ibn Tūmart, a éste le informaron durante su novena campaña de que

<sup>1</sup> Este trabajo se basa en un estudio sobre Ibn Tūmart en curso de publicación, estudio que constituye la primera parte de una nueva interpretación del Islam sunní de los siglos XII al XIV.

La traducción del original alemán ha sido llevada a cabo por J. Aguadé y C. de la Puente, con la colaboración de M. Fierro.

<sup>2</sup> Goldziher, I., «Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung in Nordafrika», *Z. D. M. G.* XLI (1887), 30-140 (= *Gesammelte Schriften*, vol. II, Hildesheim, 1968, 191-301); «Mohammed Ibn Toumart et la théologie de l’Islam dans le Maghreb au XIe siècle», en Luciani, I. F. (ed.), *Le livre de Mohammed Ibn Toumart*, Argel, 1903, 1-106; Bourouiba, R., «La doctrine almohade», *R. O. M. M.*, 13-14 (1973), 141-158; Urvoy, D., «La pensée d’Ibn Toumart», *B. E. O.*, 27 (1974), 19-44.

<sup>3</sup> Ibn al-Qalānisī, *Dayl ta’rij Dimašq*, ed. Amedroz, Leiden 1908, 291. V. al respecto Gabrieli, F., en *Arabica IV* (1957), 1-7.

<sup>4</sup> Cfr. Goldziher, I., *Materialien*, 82 y ss. (243 y ss.); D. Urvoy, art. cit.

a él y a sus huestes se les tildaba de rebeldes (*jawāriy*). A raíz de esto, Ibn Tūmart habría recomendado insultar a los enemigos, es decir, a los almorávides, llamándolos «antropomorfistas» (*al-muḡassima*)<sup>5</sup>. La caracterización de las doctrinas de los almohades se debe, por tanto, a una exageración polémica o quizá incluso a una distorsión, tal y como también de ese término «rebeldes» se han querido deducir tendencias *jāriyíes* en Ibn Tūmart. Su defensa, a menudo rigurosa, del cumplimiento de la *šarīʿa* parece reforzar esa opinión; sin embargo, se opone totalmente a ese presunto *jāriyismo* la genealogía *ḡasaní* de Ibn Tūmart con la cual quería legitimarse como *mahdī*<sup>6</sup>.

Con todas estas etiquetas (*ašʿarī, jāriyī, šīʿī*) se podrían clasificar algunas de las doctrinas que se remontan a Ibn Tūmart. Sin embargo, de ese modo no se sabrá con seguridad lo que él pretendía exactamente, e igualmente tampoco se podrá establecer cuál es el lugar que ocupa dentro de una panorámica mucho más general del desarrollo de la historia islámica. Y ese lugar, tal y como se mostrará a continuación, es muy destacado.

Esbozar ese lugar, al menos a grandes rasgos, es el propósito de este artículo, el cual, debido a su obligada brevedad, se basará únicamente en el texto doctrinal almohade más importante. Se trata de la obra *Aʿazz mā yuṭlab* («Lo más precioso que se ambiciona»), compilada por sus discípulos y cuyo contenido sabemos que se remonta al año 515/1121 por una referencia en el texto. Ibn Tūmart residía entonces en el *ribāṭ Harga*, donde le prestaron juramento de fidelidad sus seguidores<sup>7</sup>, antes de comenzar las campañas mencionadas anteriormente.

¿De qué clase es y de dónde procede el conocimiento de la ley divina? Esta es la pregunta clave que se trataba en las controversias en las que se vio envuelto Ibn Tūmart. La respuesta era fácil para sus adversarios, los ulemas almorávides: el Corán, la *sunna* y el sentido (de contenido jurídico) al que ellos remiten, son los fundamentos del conocimiento y son también el rase-

<sup>5</sup> Lévi-Provençal, E., (ed.), *Documents inédits d'histoire almohade*. París, 1928, texto árabe, p. 77; cfr. Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-ḡumān*, ed. Makkī, M. A., Rabat, 1963, 85: origen del apodo *al-zarāyina* para los almorávides. Según Ibn Jaldūn, la disputa con los ulemas de Marrakech sobre la interpretación «alegórica» de una única aleya coránica fue el pretexto para que Ibn Tūmart insultara a sus oponentes como *muḡassima* (Ibn Jaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, Beirut, 1959, IV, 468 y 471, línea 12).

<sup>6</sup> Goldziher, I., *Materialien*, en las pp. 31 y ss. (192 y ss.) habla acerca del credo *jāriyī* de los bereberes; de igual modo, en la p. 108 (269), Goldziher se esfuerza por exponer cómo resultaba fácil para los bereberes simular una ascendencia *ḡasaní*: esto se lo tuvo que agradecer al «culto al hombre» de sus seguidores bereberes.

<sup>7</sup> *Le livre de Mohammed Ibn Toumart*, 2.<sup>a</sup> parte del texto árabe, 3; cfr. *Documents inédits*, texto árabe, 131 y 3, Bourouiba, R., «Chronologie d'Ibn Toumart», *Revue d'histoire et de civilisation du Magreb*, 3 (1967), 39-47, 46.

ro con el que se distingue lo verdadero de lo falso. Sin embargo, Ibn Tūmart se plantea algo completamente diferente, un problema del que los almorávides ni siquiera eran conscientes. Tal y como lo argumenta Ibn Tūmart, los fundamentos de lo verdadero y de lo falso son el saber, la ignorancia, la duda y la suposición (*al-zann*); el saber es el único que proporciona al hombre una verdadera guía, los tres restantes tipos de conocimiento (o mejor dicho, de no-conocimiento) son por completo insuficientes y conducen al error (*al-dalāl*). Por el contrario, los adversarios de Ibn Tūmart alegan que la ignorancia y la duda no son los fundamentos de nada y, por tanto, tampoco del error. Por lo que se refiere a la suposición que, según Ibn Tūmart, conduce también al error, alegan que es el fundamento de prácticamente la totalidad de las valoraciones o calificaciones legales (*al-aḥkām*). En otras palabras, la postura de Ibn Tūmart elimina el principal soporte de la manera tradicional de considerar la esencia del derecho islámico, ya que incluso la profesión de fe deriva de transmisiones, cuyo grado de autoridad sólo es el de la suposición, aunque ésta sea probablemente correcta<sup>8</sup>.

De hecho, lo que Ibn Tūmart expone en pocas frases es una destrucción inaudita de esa ciencia de la *šarī‘a* que se había ido formando a lo largo de los siglos. Ésta se había convertido en una doctrina, sumamente compleja, acerca de la exégesis de textos con diversos grados de autoridad. Esa exégesis se llevaba a cabo sabiéndose conscientemente que la gran mayoría de las fuentes de las que se ocupaba contenían afirmaciones cuya veracidad no era completamente segura, sino sólo muy probable. La exégesis de esos textos se realizaba bajo la «cláusula de justificación» [*Rechtfertigungsklausel*], a saber, que se puede demostrar que los creyentes están obligados a comportarse conforme a esas transmisiones, cuya veracidad parece probable<sup>9</sup>. Este tipo de exención general de la necesidad de comprobar, en cada caso concreto, la certeza de una afirmación había abierto ante los ulemas un amplio campo de posibles argumentaciones (dentro del cual cabían desde disquisiciones sobre minucias hasta incluso la deshonestidad intelectual), campo del que ahora, según Ibn Tūmart, tenían que ser expulsados. Pues él explicaba, con su inflexibilidad característica, que dos maneras de ser [*Seinsweisen*] que se excluyen mutuamente no pueden corresponder simultáneamente a un mismo contenido [*Sachverhalt*], el cual, por consiguiente, sólo puede ser o bien «supuesto» o bien «sabido». También explicaba que es imposible alterar la esencia de una cosa, que lo «supuesto» excluye total-

<sup>8</sup> *Le livre*, texto árabe, 2.ª parte, 4 y ss.

<sup>9</sup> Nagel, T., «Al-Ġuwainīš *Kitāb al-burhān* und die theologische Begründung der Scharia», *Actas del XII Congreso de la U. E. A. I.*, Málaga, 1984, 647-655.

mente la manera de ser [*Seinsweise*] de lo que es «sabido» con certeza, es decir, que lo que es «supuesto» nunca podrá ser simultáneamente lo «sabido» con certeza <sup>10</sup>.

A esta «prueba del entendimiento» [*Verstandesteweis*] de su argumentación, Ibn Tūmart añade una justificación sacada de la transmisión, justificación que es de gran importancia, pues nos lleva al núcleo central de sus reflexiones. Una «valoración» [*ḥukm*] de la *šarīʿa* no puede ser establecida en ningún caso basándose en una mera suposición. Para Ibn Tūmart, es indudable que hay un sinnúmero de esas «valoraciones» que el creyente tiene que observar rigurosamente. Esta circunstancia —es decir, la existencia de «valoraciones» que son con certeza más verdaderas (o sea, sabidas)— es el punto central desde el que Ibn Tūmart contempla la totalidad de la *šarīʿa* y, como veremos más adelante, también todo el cosmos. Como esas «valoraciones» se convierten en «saber» para el creyente, el entendimiento y la transmisión actúan conjuntamente; por esto, sería una transformación reprochable de la esencia de una cosa pretender que el texto de la profesión de fe y la obligación de pronunciarla sólo tienen el *status* de suposición (*al-zʿann*). Se tropieza inevitablemente cuando se pretende averiguar el sentido de las transmisiones por medio de apreciaciones [*Abschätzen*] para, de esa forma, conseguir «valoraciones» de la *šarīʿa*, es decir, se tropieza cuando se sigue el procedimiento habitualmente utilizado en la ciencia del derecho tradicional. Esto no significa que, aplicando la antes mencionada cláusula general, se deba otorgar validez a una «valoración» a la que se ha llegado a partir de una «estimación». Antes bien, cada «valoración» se basa en una fuente que es verdadera *a priori* y, por tanto, es válida por necesidad. Pero, para que esa validez se actualice, se necesita una señal (*amāra*), un testimonio (*šahāda*), los cuales, a su vez, presuponen la integridad (*ʿadāla*) de quienes los proporcionan. El ayuno es una obligación desde el momento en que se ve la luna nueva de ramadán, pero no es el divisar la luna creciente lo que hace necesario el ayuno, sino una obligación previa y general que no depende de ese momento, y que, en este caso, está recogida en el Corán <sup>11</sup>. Las transmisiones son señales de la existencia de una «valoración», y pueden ser o bien señales absolutamente seguras (comparables a la luna nueva para el inicio de la obligación del ayuno, sea cual sea la época), o bien señales que sólo son pro-

<sup>10</sup> *Le livre...*, texto árabe, segunda parte, 5.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 8 y ss. Cfr. Brunschvig, R., «Sur la doctrine du Mahdī Ibn Tūmart», *Arabica* II (1995), 137-149, 144 y ss. Tal y como expone Brunschvig, Ibn Ḥazm toma el contenido de una única tradición por un conocimiento obligatoriamente dado.

bablemente ciertas, como las que suministran las tradiciones aisladas [*ajbār al-āḥād*]. Ibn Tūmart añade expresamente que estas últimas, en realidad, no afectan al contenido de lo transmitido, sino sólo al oyente. Para éste son necesarias en tanto en cuanto le indican una obligación que proviene de la «valoración»<sup>12</sup>. Lo que quiere Ibn Tūmart queda completamente claro cuando se compara con el tratamiento de la misma cuestión por el *aš‘arī* al-Ŷuwaynī (m. 1085). Éste también cree que los razonamientos por analogía o las tradiciones aisladas no justifican por sí mismos la obligación de actuar de tal o tal modo. Sin embargo, para él, el saber que la *šarī‘a* exige en un caso determinado una determinada actuación se genera *ad hoc*, a saber, del hecho de que exista al respecto una transmisión única o un razonamiento por analogía<sup>13</sup>. La obligación, por tanto, no está allí de antemano y entra en vigor, tal y como postula Ibn Tūmart, con la aparición de la señal.

Todo esto no es, en absoluto, entrar en sutilezas extravagantes. Más bien se trata de superar una perniciosa aporía, a la que había conducido la doctrina de los *uṣūl al-fiqh* cultivada por un sunnismo teñido de *aš‘arismo*. Las aleyas coránicas y hadices relevantes para la *šarī‘a* contienen «valoraciones», cuyas causas pueden ser investigadas por el intelecto —si no de manera segura, sí al menos hasta alcanzar el estadio de la suposición; nosotros no podemos entender a Dios. Al-Ŷuwaynī opina que esas causas juegan, en el mejor de los casos, el papel de indicadores para atisbar la voluntad del Creador. El ser humano sólo puede saber con certeza, por tanto, que debe actuar de acuerdo con estas suposiciones<sup>14</sup>. La totalidad de la *šarī‘a* supone, concretamente, una carga insostenible (*taklīf mā lā yuṭāq*), ya que al hombre le falta la capacidad de acción propia, y ésta sólo se la concede Dios en el momento de realizar cada acto<sup>15</sup>. Si todo esto se desarrolla de una manera consecuente, el Islam desemboca en un absurdo, que es la obligación de convertir algo que no es más que una suposición en una norma indiscutible de actuación, siendo así que, además, al hombre de por sí le falta la capacidad para cumplir ese precepto. Solamente la doctrina del *status* de siervo (*al-ta‘abbud*) del ser humano puede difuminar esta aporía que separa completamente, por un lado, saber y razón, y, por otro lado, la actuación.

Ibn Tūmart, en una primera etapa, ha vuelto a llenar el saber de contenido. Ya no se limita a la cláusula general mencionada anteriormente, sino

<sup>12</sup> *Le livre...*, texto árabe, segunda parte, pp. 54 y ss.

<sup>13</sup> Nagel, *op. cit.*, 651.

<sup>14</sup> Nagel, T., *Die Festung des Glaubens*, Munich, 1988, 265 y ss.

<sup>15</sup> *Idem*, 226.

que se extiende también a necesidades que la preceden, es decir, disposiciones legales. Ibn Tūmart fundamenta esto con una doctrina específica sobre los caminos por los que se han difundido, a partir de la aparición del Profeta, conocimientos jurídicos importantes para la salvación. Puesto que las tradiciones aisladas no pueden garantizar ningún saber, sólo se pueden tener en cuenta las noticias que se han transmitido por varios canales (*al-ajbār al-mutawātira*) y cuyo texto se conoce (como es el caso del Corán, de la llamada a la oración o de determinadas fórmulas rituales) o aquéllas que sólo se conocen por el sentido [*ma`nà*], por ejemplo, expresiones sobre la valentía de ‘Alī<sup>16</sup>. La transmisión del saber por varios caminos no es, sin embargo, ningún proceso abstracto, sino uno muy evidente: «Cuando algo es inaccesible a los cinco sentidos, su conocimiento tampoco puede ser alcanzado a través de la transmisión»<sup>17</sup>. Por el contrario, la transmisión de tipo *tawātur* proporciona una conexión directa, empírica y activa, con la época primera y sagrada. Ibn Tūmart articula estos pensamientos de diversas maneras. Un comportamiento conforme a la ley exige integrarse en un contexto global avalado por la percepción sensorial<sup>18</sup>. La escuela jurídica mālikī es, por tanto, la mejor, ya que en Medina continuaron dándose las mismas circunstancias que en época de la profecía. Así, por ejemplo, el iraquí Abū Yūsuf puede intentar averiguar, basándose en numerosas tradiciones aisladas, cuál es la medida de capacidad (*buḍ*) correcta; los medinenses, en cambio, pueden mostrarla, ya que ellos siempre han utilizado esa medida: saber y práctica se juntan así en una totalidad. De ahí procede la transmisión *tawātur*; en cambio, son ociosas todas las especulaciones que pretenden definir formalmente bajo qué condiciones una tradición debe considerarse como *mutawātir*<sup>19</sup>.

Ibn Tūmart plantea, en segundo lugar y de una manera igualmente llamativa, una estrecha conexión entre saber y práctica. Argumentando desde la necesidad de la validez de la ley divina, él aclara, lisa y llanamente, que cada acto proviene del que está sujeto a la ley, es decir, del ser humano. Deben

<sup>16</sup> *Le livre...*, texto árabe, segunda parte, 3 y ss.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 13, línea 10 y ss.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 29 y ss.; cfr. *ibidem*, 256: la costumbre usual (*al-‘āda*) es un camino para el saber. Ibn Tūmart, para conseguir un conocimiento más seguro mediante las transmisiones-*tawātur*, hace referencia, en la controversia de lo posible, a una discusión, todavía corriente en su época, sobre la superioridad de la tradición medinense, es decir, mālikī: v. al respecto Brunschvig, R., «Polémiques médiévales autour du rite de Mālik», *Al-Andalus* XVI (1950), texto árabe, pp. 419 y ss.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 46-50; Goldziher (*ibidem*, texto francés, 50) malinterpreta por completo a Ibn Tūmart, cuando dice que éste quiso adular a los mālikīes con alusiones elogiosas.

cumplirse diez supuestos para que el ser humano tenga capacidad de obrar (*istiṭā‘a*), y todos esos supuestos pertenecen al campo de lo que es perceptible por los sentidos. Por lo tanto, ya no hay una carga insoportable como se deducía de la metafísica *aš‘arī*<sup>20</sup>. Y en consecuencia, el cosmos es descrito por Ibn Tūmart de una manera distinta. «Lo más valioso que ha sido ambicionado..., lo más hermoso que ha sido ejecutado (*yu‘malu*), es el saber. Dios lo ha puesto como fundamento de la conducta recta (*hidāya*)... Eso significa que Dios no ha creado en los mundos superior, medio e inferior nada, aparte del saber, con lo que se pueda distinguir entre negación y afirmación, entre lo verdadero y lo falso»<sup>21</sup>. Con esas palabras comienzan la doctrina de Ibn Tūmart. Esto no significa solamente que, tal y como expone, «suposición» y «duda» nunca conduzcan a un saber seguro, sino, ante todo, que esos tipos de adquisición del conocimiento no han sido creados por Dios, sino que son deficiencias de las que son culpables las criaturas. Por el contrario, todo el cosmos es gobernado por el saber creado por Dios; esto garantiza la existencia de su estructura y también el derecho a obrar del ser humano. Consecuentemente y a diferencia de lo que preconizan los *aš‘arīes*, la creación es una totalidad formada por reglas fijas impuestas por Dios, y tales reglas se manifiestan al que indaga, cuando sigue el rastro de las conexiones entre cosas y acontecimientos que se desgranán de significados y cifras<sup>22</sup>. Dios creó los mundos superior e inferior como una totalidad (*bi-asri-hi*), como un ser condicionado (*muqayyad*), según escribe Ibn Tūmart en un tratado sobre el *tawḥīd*<sup>23</sup>. Por el contrario, Dios es el ser absoluto, no condicionado.

En esta doctrina de Ibn Tūmart acerca de la unicidad de Dios, que aquí apenas hemos esbozado, doctrina que armoniza estrechamente con su destrucción de la ciencia de la *šarī‘a* tradicional, se anuncia, por otro lado, el interés de los almohades por la filosofía aristotélica que pronto produciría ricos frutos gracias a Averroes<sup>24</sup>. De igual modo, se puede advertir ya, gracias a estos breves apuntes, que la doctrina de Ibn Tūmart acerca de la unicidad de Dios no tiene nada que ver con la *mu‘tazilī*, la cual, al hacer hincapié en

<sup>20</sup> *Le livre...*, texto árabe, segunda parte, 29-31; cfr. 255.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 2; la interpretación del editor de la línea 7 (*ma‘a mā*) no ayuda a aclarar el sentido de la frase.

<sup>22</sup> *Idem*, 59 y ss.; cfr. 193.

<sup>23</sup> *Idem*, 240 y ss.

<sup>24</sup> Urvoy, D., «La pensée almohade dans l’oeuvre d’Averroès», en *Multiple Averroes*, 45-53; Averroè. *L’accordo della legge divina con la filosofia. Traduzione, introduzione et note di Fr. Lucchetta*, Génova 1994, 73 y ss.

la transcendencia del Creador, rechaza estrictamente cualquier contacto ontológico entre Dios y las criaturas. Por el contrario, aquí se conciben el ser condicionado y el absoluto como remitentes el uno al otro, doctrina a la que le estaba reservado un gran futuro. Por tanto, el saber creado por Dios y que hace del cosmos lo que realmente es, aparece en el corazón del creyente como una luz, con cuya ayuda él puede diferenciar la esencia (*al-ḥaqīqa*) —que, como recordamos, no es transformable— de una cosa o un contenido y entre cuyas cualidades específicas (*al-jaṣāʾiṣ*) es capaz de diferenciar. Pensamos en al-Gazālī, para el que también un saber semejante, que alumbraba como una luz en el corazón y que está más allá de los sofismas y de los embustes de los ulemas, debía proporcionar el motivo para una actuación que estuviera en consonancia con ese saber<sup>25</sup>. Al-Gazālī, al que Ibn Tūmart no debió de conocer personalmente, y cuya peligrosidad para el *fiqh* tradicional y para sus valedores ya se había reconocido claramente a comienzos del siglo XII en el Occidente islámico, había dado a entender, por un lado, que la creación es una estructura [*Gefüge*], en tanto en cuanto siempre está determinada por la justicia de Dios<sup>26</sup>; sin embargo, por otro lado, en su obra *al-Mustafā* sobre teoría del derecho, que no se terminó antes de 1109, al-Gazālī se expresa implícitamente en contra de que a la relación —claramente señalada por la lógica aristotélica— entre contenidos pertenecientes a la *ṣarīʿa* se le pueda atribuir otra realidad que la meramente mental. Para él se trata sólo de estricta metodología<sup>27</sup>.

Por el contrario, Ibn Tūmart va más allá valientemente: no sólo los conceptos [*Begriffe*], también las mismas cosas están en una relación susceptible de análisis, garantizada por la existencia del saber creado por Dios. Desde la muerte del Profeta, este saber ha ido siendo paulatina y crecientemente ocultado, el Islam se ha vuelto de nuevo extraño [*garīb*], por expresarlo con un hadiz citado con mucha frecuencia, entre otros por Ibn Tūmart. Ibn Tūmart considera que su misión consiste en apartar los escombros de siglos y dejar que el saber aparezca claramente tal y como era al comienzo. Esta misión suya es la del «*mahdī* infalible, que presenta las características predichas por la tradición» (*al-mahdī al-maʿṣūm al-maʿlūm*)<sup>28</sup>,

<sup>25</sup> Al-Gazālī, *Der Erreter aus dem Irrtum*, trad. del árabe por A. S. Elschazli, Hamburgo, 1988 (*Philosophische Bibliothek* 389), 40-51 [hay traducción española de esta obra de al-Gazālī, *al-Munqid min al-dalāl*: Algazel, *Confesiones: El salvador del error*, trad. Tornero, E. Madrid, 1989]; cfr. Nagel, T., *Die Fesfung des Glautens*, 358 y ss.

<sup>26</sup> Frants, R. M., *Creation and the Cosmic System. Al-Ghazali and Avicenna*, Heidelberg, 1992.

<sup>27</sup> Al-Gazālī, *Kitāb al-mustafā*. Ed. El Cairo 1322h, vol. I, 54 y ss.

<sup>28</sup> Cfr. *Le livre. . .*, texto árabe, segunda parte, 245-270.

cuya descendencia genealógica desde Muḥammad se construye a la manera ḥasaní habitual en el Norte de África. Cuando se dice acerca de Ibn Tūmart que, en tanto que *mahdī*, es quien está más cerca de Dios, y que gracias a él se sustentan Cielo y Tierra<sup>29</sup>, entonces aparece claramente el paralelismo con su contemporáneo oriental ‘Abd al-Qādir al-Īlānī. La figura de un *quṭb* está preestablecida; es el garante de la continuidad del cosmos, conocedor de la actuación oculta del decreto divino que, simultáneamente, es la verdadera ley, a la que toda criatura está sometida. De este modo, Ibn Tūmart es, para nosotros, un representante temprano de aquel intenso proceso de cambio de la cultura islámica en el siglo XI, en cuyo transcurso pierden su credibilidad modos de pensar seculares —por ejemplo, el que la comunidad deseada se base en la exégesis escolástica del Corán y la *sunna* (según al-Īwaynī, la exégesis conduce irremediablemente a un largo período de disminución de la santidad e incluso al olvido de la ley)— y, a su vez, ejercen atracción nuevas formas de explicación del mundo y de garantías de salvación. Estas formas nuevas, que no son totalmente originales, sino que se alimentan en parte de la tradición antigua elaborada por Avicena y en parte de la religiosidad sufi del sunnismo temprano, conforman el clima espiritual y la mentalidad de la gran masa del mundo islámico desde la alta Edad Media hasta el siglo XIX, aspectos todos ellos que apenas han sido investigados. Estas nuevas formas aparecen en una tenaz lucha con la precedente ciencia de la *šarī‘a*, y sólo en el Imperio Otomano conducirán a ese equilibrio, que es característico de su edad de oro. Para terminar, debe insistirse otra vez en que la importancia histórica de estas nuevas formas no puede ni establecerse ni describirse relacionando la obra pensadora y política de un hombre como Ibn Tūmart con categorías anteriores que, a partir de la aparición de éste, perdieron vigencia.

## RESUMEN

Primer avance de un trabajo en curso sobre la doctrina de Ibn Tūmart. Se pone de relieve la profunda originalidad del pensamiento jurídico y religioso del fundador del movimiento almohade tal y como se refleja en *A‘azz mā yuṭlab*. Su respuesta a la pregunta «¿De qué clase es y de dónde procede el conocimiento de la ley divina?» supone una crítica radical a las posturas de sus predecesores en los *uṣūl al-fiqh*, ya que Ibn Tūmart rechaza frontalmente la suposición (*al-zann*) como fundamento del saber. Una valoración (*ḥukm*) de la *šarī‘a* no puede ser establecida en ningún caso basándose en una mera suposición. Al análisis de las consecuencias de este punto de

<sup>29</sup> *Ibidem*, 252.

partida, sigue el análisis de la estrecha conexión entre saber y práctica establecida en la doctrina de Ibn Tūmart, eliminándose así el principio de la «carga insostenible» (*taklīf mā lā yuṭāq*) del aś'arismo. Frente a al-Gazālī, para Ibn Tūmart no sólo los conceptos, sino también las mismas cosas están en una relación susceptible de análisis, garantizadas por la existencia del saber creado por Dios. La misión de *al-mahdī al-ma'šūm al-ma'lūm* es la de hacer que ese saber aparezca claramente tal y como era al comienzo. Gracias al *mahdī* se sustentan el Cielo y la Tierra, lo cual permite establecer un paralelismo con la doctrina del sufí al-Qādir al-Yīlānī, contemporáneo oriental de Ibn Tūmart.

#### ABSTRACT

This article presents the first result of ongoing research on the doctrine of Ibn Tūmart. The profound originality of the legal and religious thought of the founder of the Almohad movement, preserved in *A'azz mā yuṭlab*, is analyzed. Ibn Tūmart's answer to the question «How can knowledge of the divine law be defined and from where does it stem?» is a radical critique of the positions taken by his predecessors in *uṣūl al-fiqh*, given the fact that Ibn Tūmart rejects supposition (*al-zann*) as basis of knowledge. The analysis of the consequences of this starting point is followed by the analysis of the close connection between knowledge and practice established in Ibn Tūmart's doctrine, with the consequent elimination of the Ash'arite principle of *al-taklīf mā lā yuṭāq*. In opposition to al-Ghazālī, for Ibn Tūmart, concepts and things are in a relationship which can be the object of analysis the results of which are guaranteed by the existence of knowledge created by God. The mission of *al-mahdī al-ma'šūm al-ma'lūm* is to ensure that this knowledge is made clear again as it was at the beginning. It is thanks to the *mahdī* that heaven and earth are sustained, an idea that recalls the doctrine of the Eastern Sufi 'Abd al-Qādir al-Jīlānī, a contemporary of Ibn Tūmart.