

XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 2007.

# **Entre la esencia y la herencia: breves reflexiones históricas sobre los orígenes del pensamiento islámico.**

Davidiuk, Luciano (UNLu).

Cita:

Davidiuk, Luciano (UNLu). (2007). *Entre la esencia y la herencia: breves reflexiones históricas sobre los orígenes del pensamiento islámico. XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-108/120>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

**XI° JORNADAS INTERESCUELAS/ DEPARTAMENTOS DE HISTORIA  
Tucumán, 19 al 22 de Septiembre de 2007**

Título: ENTRE LA ESENCIA Y LA HERENCIA: BREVES REFLEXIONES HISTÓRICAS

SOBRE LOS ORÍGENES DEL PENSAMIENTO ISLÁMICO\*

Mesa Temática abierta: Nro 15

Universidad: Estudiante UNLu. Integrante Proyecto “Estrategias de Dominación, prácticas políticas en Bizancio y el Islam.” Dpto Sociales- División Historia.

Autor: Carlos Luciano Dawidiuck

Dirección: Leiva 1033- Luján Buenos Aires

Correo electrónico: luchodawidiukahoo.com.ar

ENTRE LA ESENCIA Y LA HERENCIA: BREVES REFLEXIONES HISTÓRICAS

SOBRE LOS ORÍGENES DEL PENSAMIENTO ISLÁMICO

**Carlos Luciano Dawidiuck**

abstract

Esencia y herencia adquieren un sentido contrapuesto y al mismo tiempo complementario en el marco de estas reflexiones. Así, mientras la esencia, concepto que claramente pertenece al campo filosófico, hace referencia a la inherencia, a aquello que hace que una cosa sea lo que es, la noción de herencia suele alejarse un tanto más del plano analítico para revelar en la diacronía el movimiento y el cambio.

En esta comunicación, la intención es de reflexionar históricamente sobre los orígenes del pensamiento islámico, tratar de interpretar la conjunción de la herencia filosófica y teológica griega y judeocristiana, con aquellos elementos de cariz netamente árabe que configuraron su esencia en los primeros tiempos de gestación del Islam; elementos que

---

\* Este trabajo fue elaborado en el marco del Proyecto “Estrategias de dominación: prácticas político-religiosas en Bizancio y el Islam”- Dirección: Mgter Fioretti Susana. Disposición CDDCS Nro 303/05. Año 2006/2007. Departamento de Ciencias Sociales- División Historia UNLu

servirían de base para el posterior desarrollo de corrientes tan importantes como el sunismo (*sunna*), el chiísmo (*shī'ī*) y el sufismo (*taṣawwuf*).

## **Introducción**

Sunismo, chiísmo y sufismo son términos bien conocidos en el mundo islámico contemporáneo. Estos movimientos son depositarios de una tradición milenaria y se relacionan directamente con el nacimiento del Islam. En el presente trabajo proponemos un acercamiento a la formación histórica de estos, pero a través de una serie reducida de conceptos fundamentales relacionados estrechamente con cada una de estas corrientes, que suponemos pueden dejar entrever características esenciales del Islam primitivo, así como también a la relación de estas con el contexto histórico social al momento de su formación durante los primeros tres siglos de su existencia. Así, exploraremos primero la relación entre la ley positiva, la *sharī'a*, y la *sunna*, en referencia también al campo del Derecho; luego, examinaremos algunos aspectos del término *ḥaqīqa* y su importancia en el marco de la *Shī'a*, y, por último, trataremos de poner en relevancia algunos aspectos relevantes del sufismo en relación con el contexto histórico señalado, partiendo de un término muy propio del mismo, *ṭarīqa*.

## **La *sharī'a* y la *sunna***

Como señala el filósofo español Juan Martos Quesada, el Islam se inscribe en la ancestral tradición de los pueblos semíticos entre los cuales la legislación es de carácter revelado. Dentro de la revelación coránica, se encuentra la *sharī'a* (senda), que es justamente el término técnico que designa la ley canónica del Islam, y que en sentido más amplio y tardío puede significar además el conjunto de preceptos divinos que regulan las acciones humanas. Así, “la *sharī'a*, La ley islámica, como parte integrante de la palabra de *Allah*, es eterna, universal, perfecta y acomodada a todos los hombres, circunstancias, épocas y lugares: precede al Estado y a la sociedad sin diferenciar lo sagrado de lo secular.”<sup>1</sup> La revelación divina es, entonces, un principio que sigue toda la existencia islámica y por ello ninguna institución escapa al dominio de lo religioso. En definitiva, todo acto humano expresa para el musulmán una auténtica sumisión a *Allah*, por lo menos en

---

<sup>1</sup> MARTOS QUESADA, Juan, “El Corán como fuente de derecho en el Islam” en *Cuadernos de Historia del Derecho*, 11, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2004, p. 328

última instancia, de acuerdo con las definiciones de la moral revelada.<sup>2</sup> De esta manera, es muy importante remarcar que este carácter supraestatal, extramundano y teologal inherente a dicha revelación, revestirá sutilmente todas las normas, leyes e instituciones que regirán el desarrollo de la vida cotidiana y en la búsqueda de soluciones a las necesidades sociales que se plantean.

El pensamiento eje de la ley islámica era que si las normas morales y religiosas reveladas y publicadas por *Muhammad* se extendieran a todos los campos, aspectos y relaciones del comportamiento humano y se aplicaran regularmente no habría lugar ni necesidad de un sistema jurídico, en su más estricto sentido.<sup>3</sup> Sin embargo, tal como era de esperarse, el Profeta debió resignarse a poner en práctica los nuevos principios revelados en el marco legal institucional que primaba en aquel momento histórico y en aquella sociedad tribal árabe. En esta problemática y en la búsqueda de soluciones concretas, es decir, en las formas de adaptación de la Revelación de *Allah* a aquel contexto concreto, es donde efectivamente podemos ver históricamente el comienzo del proceso de formación de la *sharī'a*.<sup>4</sup> La muerte de *Muhammad* y la expansión árabe se vieron en la necesidad de hallar normas administrativas, políticas, sociales y religiosas en muchas cuestiones no tocadas o insuficientemente declaradas en el Islam.

La ley revelada (*sharī'a*) viene a concretarse en el *fiqh*, la práctica del Derecho concreta. Las fuentes jurídicas sobre las que se desarrolló el *fiqh* se encuentran netamente fijadas desde el siglo IX/III y se pueden clasificar en dos grandes grupos según su importancia y jerarquía: las fuentes básicas, es decir, el Corán junto a la *sunna* y el *hadīth*, y los *uṣūl al-fiqh* o principios del Derecho, respectivamente. La *sunna* se refiere al camino por donde se suele transitar y vino a significar, además, en tiempos anteriores a *Muhammad*, las usanzas inmemoriales que regulaban la vida de los árabes: *sunnat al-awwalīn*, la costumbre de los antepasados; el *hadīth* tiene en árabe el sentido general de narración, y se entiende como la transmisión de datos de la *sunna*.<sup>5</sup> La escuela malikí, fundada hacia 795/179, recogió la *sunna* de Medina, escribiéndose bajo su influencia la compilación más antigua de

---

<sup>2</sup> MARTOS QUESADA, Juan, "Religión y derecho en el Islam: la Šarī'a" en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, Anejos 2004, XI, Universidad Complutense de Madrid, p. 69

<sup>3</sup> MARTOS QUESADA, Juan, "El Corán como fuente de derecho en el Islam", *op. cit.*, p.329; Ver además las siguientes azoras del Corán: II:263; III:134; IV:149; XVI:126; XXIV:22; XLII:37, 40, y XLIV:14.

<sup>4</sup> Ver las siguientes azoras del Corán: IV:58; V:42; VI:152; II:238, y IV:135.

<sup>5</sup> MARTOS QUESADA, Juan, "Religión y derecho en el Islam: la Šarī'a", *op. cit.*, p. 75

Derecho, la *Muwatta*,<sup>6</sup> pero fue la escuela *shafi'i*, la más ligada al uso del *hadît* y de la *sunna*, la que fijó de forma definitiva en el siglo VIII/II el concepto de *sunna* como fuente del Derecho, limitándola a la *sunnat al nabî*, es decir, el modo de proceder del Profeta.

Si observamos la relación semántica que mantiene el término *sunna*, señalada anteriormente, con el pasado pre-islámico, podemos entender que la tradición a la cual designa no fue algo monolítico, sino que más bien se fue resignificando en relación con la *shari'a* netamente islámica, lo cual explicaría que podamos ver a esta *sunna* y al *hadît* firmemente afianzados como fuentes del Derecho recién en el siglo IX/III. En este sentido, podemos afirmar que la formación de la *umma*, en tanto comunidad en base al ideal religioso, actuó en desmedro de la tribu y de la ley tribal, que progresivamente fue reemplazada por la nueva ley islámica. Según Schacht, la comunidad siguió rigiéndose por las viejas costumbres preislámicas hasta principios del siglo VIII/II, con ciertas modificaciones esencialmente musulmanas, y el punto de partida de la jurisprudencia puede situarse a finales del Califato omeya. Además la doctrina jurídica que pretendía legitimarse a partir de la idea de una *sunna* medinense, dependía de formulaciones expresadas en el Irak de principios del siglo IX, y los hadices que buscaban apoyo en la autoridad de *Muhammad* o de los Compañeros no contienen información certera sobre los primeros tiempos del Islam. Asimismo, las tradiciones legales con un *isnâd* (cadena de narradores) que llega hasta *Muhammad* comenzaron a aparecer hacia mediados del siglo VIII. También hay que destacar que no se puede aseverar la existencia de un núcleo auténtico de tradición transmitida desde el tiempo de *Muhammad* y es necesario notar que dado que todo *isnâd* se proyecta hacia el pasado, suele ser más perfecto cuanto más tardío es el *hadît*. A principios del siglo VIII no hay todavía traza de hadices dogmáticos atribuidos a *Muhammad*.<sup>7</sup>

Si nos detenemos en lo que respecta a la formación y elaboración del Derecho musulmán es inevitable señalar la importancia de la estructura jurídica existente en los países conquistados, sumada a dos elementos propios tales como son la preponderancias de los alfaquies y la autonomía del espacio jurídico respecto del poder político. El alfaquí (estudioso del Derecho), era de quien dependía en gran medida la tarea de crear Derecho,

---

<sup>6</sup> Puede consultarse *on-line* en: <http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/muwatta/>, University of Southern California, USC-MSA Compendium of Muslim Texts, *Translation of Malik's Muwatta*, traducción de `A'isha `Abdarahman at-Tarjumana y Ya`qub Johnson

<sup>7</sup> SCHACHT, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, Oxford University Press, 1964

mientras que el soberano debía encargarse de mantener la Ley. Además, en relación con el segundo aspecto citado, la cuatro escuelas jurídicas coincidían en afirmar que el *jalifa* no debía tener injerencia alguna en el ámbito de *fiqh*, sino más bien limitarse a la esfera más puramente política y administrativa.<sup>8</sup> Se pueden notar cinco peculiaridades propias desde la perspectiva de la aplicación del Derecho en el Islam: (1) la figura del cadí; (2) el principio de *masura* (consejo, tomar consejo de otro), o sea, el carácter consultivo; (3) la existencia de un sistema dual en la aplicación del Derecho, en un marco de tolerancia respecto a otros Derechos en los territorios conquistados; (4) el carácter urbano, y (5) el carácter de personalidad en ámbito de su aplicación.<sup>9</sup>

### La *ḥaqīqa* y la *shī'a*

La *Shī'a* (“partido” o “facción”), término derivado etimológicamente de la expresión *shī'at 'Alī*, partido o facción de *'Alī*, constituye una de las ramas del Islam denominada chiíta o shiíta en castellano, junto a suníes y jariyíes, y refiere justamente a los musulmanes que siguen a los imames de la familia del Profeta (*ahl al-baīt*). No desarrollaremos aquí la sucesión de hechos que llevaron a la formación histórica de la *Shī'a* y a su separación de las otras ramas del Islam, sino que hemos decidido más bien enfocarnos principalmente en un término, *ḥaqīqa*, a modo de reflejar algunos aspectos fundamentales y generales comunes a los movimientos de la *Shī'a*.

Como hemos ya señalado, la revelación de *Allah* a *Muḥammad* fue codificada en el *Qur'ân*, reduciéndose desde una interpretación del mismo a un conjunto de preceptos religiosos, éticos, jurídicos y sociales y a distintos tipos de narraciones y a doxologías y oraciones. Sin embargo, tal como señala Cruz Hernández el mismo carácter *sagrado* condujo a los musulmanes a Conceder al *Qur'ân* también una dimensión *espiritual*, además de la positiva, del mismo modo que los judíos lo habían hecho con el Antiguo Testamento y los cristianos con el Nuevo.<sup>10</sup> Este sentido que denominamos “espiritual” sería designado por la *Shī'a* con el término *ḥaqīqa*, una sabiduría especial que constituiría el sentido *verdadero* del texto sagrado, siendo a su vez “una de las voces árabes que traduciría uno de

---

<sup>8</sup> MARTOS QUESADA, Juan, “Religión y derecho en el Islam: la Šarī'a”, *op. cit.*, p. 72

<sup>9</sup> *Ibidem*

<sup>10</sup> CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII*, Madrid, Alianza, 1981, p. 66

los sentidos del término griego *esencia*: la verdad de la cosa.”<sup>11</sup> Esta concepción *shî'i* de la *ḥaqîqa* se superpone así a la de *sharî'a*, dado que ésta última, en tanto preceptos de la religión positiva, no tendría un carácter sagrado efectivo sin aquel *sentido verdadero*. “Por tanto, la religión positiva islámica es el sentido exotérico (*zâhir*) de la idea esencial (*ḥaqîqa*), que constituye el sentido esotérico (batîn) de la *Escritura*. La primera es un símbolo (*mitâl*) en la cual está simbolizada (*mamtûl*) la segunda”.<sup>12</sup> Esta idea esencial que dota a la religión de un *sentido verdadero* que es inmutable ante el devenir histórico, al contrario del aspecto legal de la misma. Pero la *Shî'a* no busca la abolición de la *sharî'a* sino que esta sea alumbrada por las esencias verdaderas (*al-ḥaqîqât*), al igual que los místicos cristianos.

La *ḥaqîqa*, según lo expuesto, se relaciona directamente con uno de los pilares de la *Shî'a*: la tradición *imâmî*. Si bien *Muḥammad*, al igual que Cristo, nunca afirmó que la vía del profetismo quedaba cerrada, la comunidad islámica entendió que él era el *Sello de los Profetas* (*jâtîm al- anbiyyâ* '). Ante esta situación, la *Shî'a* canalizó la vía profética a través de la tradición *imâmî*. De esta manera, “cerrada la profecía (*al-nabuwwa*), se abre el *Imamâto* (*al-walayâ* '), que es el desarrollo esotérico de la profecía”.<sup>13</sup> Es justamente aquel *sentido verdadero* del *Qur'ân* el que convierte al *imâm* en inspirado por Dios. El *Imamâto*, entonces, tiene un claro origen histórico en el conflicto que desató la muerte del Profeta en cuanto a su sucesión, pero debemos considerar también el concepto de *ḥaqîqa* fue fundamental en cuanto a la fundamentación ideológica del mismo.

### **La *ṭarîqa* y el *taṣawwuf***

El *taṣawwuf*, o mejor conocido en castellano como sufismo, representa el misticismo dentro del Islam. La mayoría de las discusiones en torno a su origen histórico se concentran en dos posturas claramente definidas y opuestas entre sí. Por un lado, hay quienes sostienen, sobre todo a partir de las descripciones y formulaciones de los viajeros europeos durante el siglo XIX, que el sufismo posee un carácter universal, es decir, que en él confluyen aportaciones de múltiples religiones tales como el Islam, el Cristianismo, religiones iránicas y hasta

---

<sup>11</sup> *Ibidem*

<sup>12</sup> *Ibidem*

<sup>13</sup> *Ídem*, p. 69

incluso el Budismo, entre otras. Por otro lado, muchos otros defienden la idea de un sufismo esencialmente islámico, no exento claro de aportes extraislámicos. Esta última postura es la que hemos decidido seguir en este trabajo.

El *tasawwuf* no representa ni la *sharî'a*, la ley positiva que es el sentido exotérico del Islam, ni la *haqîqa*, que es el esotérico, la verdad esencial espiritual, sino que más bien se configura como una vía original y distinta de la *sharî'a* y de la *Shî'a*. Por ello pensamos que el término *tariqa* es sumamente iluminador en relación a las características fundamentales del sufismo. El término *tariqa* (“vía”) designa comúnmente a las cofradías o hermandades sufíes, pero su etimología nos remite a una significación menos material, la “vía mística”. Así, la *tariqa* se manifiesta como una asunción personal, que tiene su origen histórico en el Viaje Nocturno del Profeta, el *mi'râÿ*.<sup>14</sup> Por tanto, tal como afirma Cruz Hernández, “al ser el movimiento *sufî* una interiorización espiritual del mensaje alcoránico, apoyada en la experiencia extática del Profeta en el *Mi'râÿ*, conducente a experimentar personalmente la unicidad divina (*tawhîd*), se alcanza también el verdadero significado de la Revelación.”<sup>15</sup>

El término *tariqa* no nos revela sólo una cualidad esencial del *tasawwuf*, el misticismo, sino que nos revela en parte el origen histórico del mismo, ya sea desde un sentido más abstracto vinculado al *mi'râÿ* del Profeta, situando al sufismo así inevitablemente en los comienzos del Islam mismo, y desde un sentido más concreto, material según definimos anteriormente, al mismísimo monacato cristiano. Así, sin de ninguna manera negar la especificidad islámica del *tasawwuf*, ni tampoco la firmación del Profeta de que en el Islam no debía haber monacato, es inevitable pasar por alto la influencia del monasticismo cristiano, dado que ambos coinciden en ser “un testimonio vivo de la ‘protesta’ interior del hombre a la interpretación meramente legal, literal y ritual del acto religioso.”<sup>16</sup>

## Conclusión

---

<sup>14</sup> ERNST, Carl W., *Sufismo. Una introducción esencial a la filosofía y la práctica de la tradición mística del Islam*, Barcelona, Oniro, 1999, pp. 54-56

<sup>15</sup> CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *op. cit.*, p. 129

<sup>16</sup> CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *op. cit.*, p. 128



Los tres términos en los que nos hemos detenido y examinado a lo largo del presente trabajo (*sharī'a*, *ḥaqīqa* y *ṭarīqa*) nos han permitido observar características fundamentales de la *Sunna*, la *Shī'a* y *taṣawwuf* desde un punto de vista histórico al mismo tiempo que conceptual. Asimismo, esto nos ha permitido iluminar la posición de estas corrientes que subsisten hasta hoy en el marco del Islam primitivo, abriéndonos caminos para analizar variaciones o mutaciones conceptuales posteriores en cada una de ellas.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- TABATABA'I, 'Allamah, *El Islam shiita*, Argentina, Consejería Cultural República Islámica del Irán, 1991
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII*, Madrid, Alianza, 1981
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, “Los precedentes gnósticos del ‘*Irfan*” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2000
- DE VITA, Andrea P., “Orígenes del pensamiento Shi'í. Algunos apuntes” en *África y Medio Oriente. Temas de discusión actual*, N° 29, Buenos Aires, Comité de Estudios de Asuntos Africanos, de los Países Árabes y Oriente Medio, 1998
- ERNST, Carl W., *Sufismo. Una introducción esencial a la filosofía y la práctica de la tradición mística del Islam*, Barcelona, Oniro, 1999
- MARTOS QUESADA, Juan, “El Corán como fuente de derecho en el Islam” en *Cuadernos de Historia del Derecho*, 11, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2004
- MARTOS QUESADA, Juan, “Religión y derecho en el Islam: la Šarī'a” en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, Anejos 2004, XI, Universidad Complutense de Madrid
- SCHACHT, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, Oxford University Press, 1964