

CALIFATO Y RELIGIÓN. LAS SORPRENDENTES INICIATIVAS DEL CALIFA AL-MA'MÚN (813-833)

MANUEL RUIZ FIGUEROA

El Colegio de México

En la época abasí, las relaciones entre califato y religión llegaron a su punto culminante cuando el califa no sólo quiso imaginarse sino imponerse y ser reconocido como la autoridad suprema de la *ummah*, tanto en cuestiones políticas como estrictamente religiosas, con el poder de determinar la doctrina de la nueva religión que estaba a punto de fijar sus creencias y su ley en forma casi definitiva.

A partir del reinado del segundo califa, al-Mansur —el verdadero fundador de la dinastía abasí—, elementos no islámicos estaban presentes en la concepción del califato como el heredero de un reino universal que Dios ha confiado a seres privilegiados y a quienes ha otorgado un conocimiento y cualidades, podríamos decir, sobrehumanas. Nadie se atrevió, sin embargo, a articular esta idea de forma verbal, en una legitimación ideológica; más bien los califas recurrieron al simbolismo no verbal: los ceremoniales y ritos de la corte y la arquitectura.¹ Sólo el califa al-Ma'mún dio el paso valiente de respaldar su conducta con esa ideología, cuyo punto central contradice el pensamiento coránico sobre los que ejercen el poder en la comunidad. Se trata

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 9 de junio de 2006 y aceptado para su publicación el 4 de julio de 2006.

¹ At Damascus the Umayyads had imitated Sasanian court etiquette, but at Baghdad Persianizing influences went deeper and aroused some resentment among the Arabs, who were nostalgic for the legendary simplicity of human relations among the desert Arabs of yore, en "Iran", *Encyclopædia Britannica* from Encyclopædia Britannica Online. <<http://www.search.eb.com/eb/article-32162>> [Consultada el 18 de mayo, 2006], por Peter William Avery y Janet Afary. La construcción de Bagdad en forma circular atestigua que al-Mansur está consciente de este legado ancestral, de ser heredero del imperio universal de los grandes reyes del pasado anterior al Islam.

de una tradición imperial que, aunque anterior al Islam, tiene algunos puntos de coincidencia con él, por lo que pueden fundamentarse con conceptos islámicos, no obstante que las coincidencias son más verbales o formales que de sustancia y contenido.

El califa Abu Al-'Abbas 'Abd Allāh Al-Ma'mūn (Ibn Ar-rashīd, hijo de Harūn al-Rashīd) llegó al califato después de una desastrosa guerra civil de la que salió victorioso tras haber derrotado a su hermano al-Amīn, nombrado como primer sucesor por su padre, el califa Harūn al-Rashīd. Harūn había leído su testamento sucesorio en La Meca, el santuario más importante del Islam, durante la ceremonia de la peregrinación anual del año 802 d. C. (seis años antes de su muerte) y sus hijos habían jurado ante Alá y ante todos los creyentes que acatarían las disposiciones de su padre. Se esperaba que este tono de sacralidad indujera a los príncipes abasíes a respetar el testamento y al pueblo a reclamar cualquier desobediencia.

El testamento estipulaba una sucesión cronológica, primero al-Amīn y a su muerte al-Ma'mūn, pero con la novedad de que al-Ma'mūn fue nombrado gobernador de los territorios orientales con capital en Jurasán, con los mismos derechos y obligaciones de cualquier gobernador. Su hermano, al-Amīn, pese a ser medio año menor, fue declarado primer sucesor (*wali ʿabd al-muslimin*) pues era hijo de Zubayda, una princesa abasí sobrina del califa al-Mansur y legítima esposa, mientras que al-Ma'mūn, hijo de una concubina persa, fue declarado segundo sucesor al califato (*wali wali ʿabd al-muslimin*), a la muerte de al-Amīn, el califa de todos los musulmanes.² En ausencia del derecho de primogenitura, la práctica de nombrar dos sucesores no había funcionado adecuadamente, y llegó a provocar

² Ésa parece haber sido la intención del califa Harūn al-Rashīd, y no la de otorgar a al-Ma'mūn una gubernatura autónoma y totalmente independiente del califa de Bagdad, como parece sugerir el texto del testamento conservado por los historiadores musulmanes. De hecho, las disposiciones para la sucesión al califato concluyeron por parte de al-Rashīd en el año 805, en Qamarsin, cuando determinó que su hijo al-Mu'tamīn sería el tercer sucesor y a quien nombró gobernador de los territorios limítrofes con el Imperio Bizantino, pero con subordinación al califa al-Amīn en Bagdad. Me parece que Tayeb El-Hibri tiene razón al considerar que el testamento original fue alterado para favorecer a al-Ma'mūn y justificar su rebelión contra al-Amīn. Véase "Harun al-Rashid and the Mecca Protocol of 802: A plan for Division or Succession?", en *International Journal of Middle East Studies*, vol. 24, núm. 3, 1992, pp. 461-480.

serios conflictos internos tanto entre los omeyas como en la familia abasí, de modo que esta nueva modalidad de leer el testamento en La Meca y asignar una gubernatura podría ser la solución al problema. Sin embargo, como menciona el historiador Tabarí, esta medida además de encontrar oposición y críticas entre los grupos allegados al poder y entre el pueblo mismo, al final, tampoco fue eficaz y la guerra civil no pudo evitarse.

Tan solo un año después de llegar al poder, en el 810 d. C. —de acuerdo con la versión de los historiadores—, al-Amín desconoció el derecho de al-Ma'mún y nombró como sucesor a su hijo único. Las hostilidades militares iniciaron un año después, en 811. En un lapso de poco más de un año de sitiar Bagdad, el ejército de al-Ma'mún ocupó la ciudad y al-Amín fue ejecutado, aparentemente contra la voluntad de al-Ma'mún.

Antes de rendirse, la ciudad fue tenaz y celosamente defendida por sus habitantes, los que preferían a un príncipe de linaje cien por ciento de la familia del Profeta a otro con sangre persa e inclinaciones por lo no árabe.

Hay suficientes indicios para pensar que, además de la rivalidad entre hermanos, se enfrentaban dos tendencias diametralmente opuestas respecto de la manera de integrar social, política y religiosamente una comunidad tan heterogénea y cosmopolita como había llegado a ser la *ummah*, ejemplificada y materializada en su cada vez más rica e influyente capital, Bagdad. Un asunto de trascendental importancia era determinar el papel del califa respecto de la organización y las leyes de esa comunidad, en especial si tenía el derecho de pronunciarse sobre cuestiones religiosas, el origen de su legitimidad y los límites de su autoridad. ¿Debe ser obedecido si desobedece a Dios? ¿Quiénes deben definir la “ortodoxia” islámica? ¿Existe una institución y autoridad religiosa distinta del califato y, en tal caso, cuál es su relación con este último?

Detrás de estas controversias subyacen otras como el universalismo islámico frente a los particularismos árabe o persa. ¿Hay tradiciones culturales que son compatibles y que pueden integrarse al Islam, o se debe imponer lo árabe a todos los conversos para no contaminar la pureza de la nueva religión revelada? ¿Es posible someter la Revelación al raciocinio, como lo pi-

de la filosofía griega? ¿Es la sharí'ah una ley humana o revelada? ¿Se debe considerar la opinión personal (*ra'y*)? El Corán, ¿es la Palabra de Dios, creada o increada? Y, nuevamente, ¿quién es la autoridad para decidir estas cuestiones?

El movimiento conocido con el nombre de *shu'ubiyya*³ ejemplifica el enfrentamiento entre lo árabe y lo persa, entre el particularismo cultural árabe y el universalismo del Islam —al que aspiraran a insertarse otras tradiciones y valores culturales, especialmente persas.

Había también otros asuntos importantes que, de no atenderse adecuadamente, podrían minar la estabilidad y la unidad del imperio. Por ejemplo, la división al interior de la familia del Profeta: por un lado, los abasíes y, por el otro, los descendientes de Alí y Fátima, los talibíes o la *slu'ah* de Alí, quienes de tanto en tanto se rebelaban militarmente contra los abasíes.

Estaba el problema, insatisfactoriamente resuelto, de la sucesión califal que, repitiendo los conflictos de los primeros tiempos del Islam, había llevado de nuevo a una guerra fratricida —desastrosa desde todos los puntos de vista— que había concluido con el primer asesinato de un califa abasí. La familia del Profeta, que se pensaba sería ajena a estas debilidades por el poder, había fallado.

El califa al-Ma'mún intentó proponer soluciones audaces a algunos de estos problemas, especialmente al de quién debiera ejercer la autoridad religiosa en la comunidad musulmana.

Al-Amín y al-Ma'mún, como ya señalé antes, representaban tendencias opuestas,⁴ lo que explica el apoyo que el primero recibió de parte de la población de Bagdad en general, de los *abna'* o guardias de los primeros califas abasíes y de la aristocracia formada por los descendientes de las familias árabo-per-

³ Art. "Shu'ubiyya", en *Encyclopaedia of Islam*.

⁴ "It was not merely a question of personal rivalry... it was also a question of a conflict between different politico-religious trends that had become apparent during the preceding reign (of Harun al-Rashid); al-Amin had emphasized traditionalism and Arab culture, while al-Ma'mun, who was open to new movements of thought and outside influences, courted the support of Iranian figures and of the eastern provinces", como se expresa el investigador Dominique Sourdel en "Ma'mun al", *Encyclopaedia Britannica* from Encyclopædia Britannica Online. <<http://www.search.eb.com/eb/article-4541>> [Consultada el 3 de marzo, 2006].

sas, llegadas de Jurasán, que vivían en el barrio de Harbiyya, al norte de Bagdad.

A pesar de haber conquistado Bagdad y ser reconocido ampliamente como el nuevo califa, al-Ma'mún tomó la mala decisión de no gobernar desde Iraq, sino que optó por mantener su residencia en Merv (capital de Jurasán), quizá como despecho por la preferencia iraquí hacia Amín, pero indudablemente porque se sentía más protegido y seguro, hecho que, por otro lado, lo enemistó aún más con los habitantes de Bagdad. Al-Ma'mún regresó a Bagdad hasta el año 204 h/819 d. C., seis años después de su llegada al califato con su victoria sobre al-Amín.

Durante el reinado de al-Ma'mún desde Merv, hubo una serie de revueltas, y no sólo en Iraq o Bagdad. No eran simples descontentos contra la arbitrariedad de algún gobernador, sino que en varias provincias desconocieron a al-Ma'mún y lo reemplazaron por un anticalifa. El mismo año de la capitulación de Bagdad, al-Hasan al-Hirsh se levantó en armas con toda la gente que pudo encontrar y llegó hasta Nil, ciudad ubicada a unos 100 km al sur de Bagdad, donde recaudó los impuestos, extorsionó a los comerciantes y llevó a cabo pillajes en varios pueblos aledaños. Proclamaba actuar en nombre “del que es agradable (a Dios) de la casa o familia de Muhammad” (*al-Rida min Ál Muhammad*).⁵

En el año 815, Muhammad ben Ibrahim, conocido por el nombre de Tabataba, un descendiente de Alí ben abi Talib, se rebeló en Kufa y nombró como su jefe militar a Abu al-Saraya, quien causó serios estragos antes de ser derrotado y enjuiciado. Estos rebeldes también proclamaban actuar en nombre “del que es agradable a Dios de la casa de Muhammad”, y adoptaron como lema de combate: “*ʿamal bil-kitab wal-sunnah*” (actuar de acuerdo con el Libro y con la Sunnah), lo que le confería una tonalidad religiosa al movimiento. Una de las razones de este levantamiento fue el rumor de que el visir Fadl

⁵ Tabarí, III, 975. Actuaba de la misma manera como lo hiciera la organización hashemita que llevó a los abasíes al poder. La designación de *al-Rida min ál Muhammad* es la forma predilecta para sublevarse en nombre de un descendiente de la familia del Profeta, sin dar a conocer quién es “el que a Dios agrada”, cuya identidad pudiere revelarse a su debido tiempo.

ben Sahl, hermano del representante y gobernador de al-Ma'mún en Iraq, Hasan ibn Sahl,⁶ tenía aislado a al-Ma'mún en un palacio adonde nadie tenía acceso, ni siquiera los miembros de su familia ni los jefes militares, y que su gran ascendencia sobre el califa le permitía hacer lo que quisiera sin informarle sobre la situación real y el descontento de los habitantes. Esto provocó una guerra civil en los cuarteles militares, el primero de los cuales fue el de Kufa con al-Saraya.⁷

En La Meca se convenció a Muhammad ben Ja'far, hijo del célebre Ja'far al-Sadiq, el sexto *imam* de la shi'ah, de que aceptara el califato. De mala manera accedió y en noviembre de 815 recibió el voto de lealtad y el título de *Amir al-Mu'minin*, Príncipe de los creyentes. La Meca se convirtió, entonces, en centro de una guerra fratricida entre alies y abasíes.

En Bagdad, la falta de una autoridad firme dio lugar a rencillas entre soldados de diversos distritos, y a la proliferación de robos, abusos y corrupción por parte de las tropas de Harbiyya y de grupos de malhechores que abierta e impunemente cometían toda clase de desmanes, incluso en las poblaciones vecinas, ya que no había autoridad alguna para defender a sus moradores.

La impotencia y la burla que sufría la población, la llevó a organizarse para oponer resistencia a esas bandas de asaltantes. El primero en proponer esa idea fue Khalid al-Daryush, del distrito de Anbar. Su familia, vecinos y amigos estuvieron de acuerdo en unirse a él en esta acción meritoria de "mandar el bien y prohibir el mal" (*al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar*).⁸ Khalid fue secundado por uno de los jurasanes de Harbiyya, Sahl ibn Salama, apodado Abu Hatim, quien hizo extensiva dicha resistencia a todos los barrios de la ciudad. La respuesta fue inmediata, casi todos los grupos sociales se unieron a él para resistir a los pandilleros, hasta que la ciudad que-

⁶ Los hermanos ben Sahl eran detestados tanto por sus antecedentes zoroastrianos como por su preferencia por la cultura persa.

⁷ Tabari, III, 977 ss.

⁸ Esta máxima es obviamente interpretada por el movimiento como una obligación individual de cada musulmán, comparable a la obligación del *jihad*, sobre todo cuando no hay una autoridad efectiva en la comunidad. Cada musulmán, en la medida de sus fuerzas, debe mandar el bien y prohibir el mal.

dó libre de crímenes y extorsiones, entre otras, la obligación de pagar por protección (*kbifarah*), que muchos abusivos exigían a los ricos para “resguardar” sus propiedades.

Estos movimientos representaron una lucha por el poder en Bagdad y tuvieron importantes consecuencias político-religiosas cuando Ahmad ibn Hanbal se enfrentó a al-Ma'mún y a su sucesor al-Mutasim (833-842) en la competencia por el poder religioso dentro de la *ummah* musulmana.⁹ Sahl ibn Salama, quien llevaba una copia del Corán colgada a su cuello, adoptó el lema de “mandar el bien y prohibir el mal”, que sería el principio fundamental del hanbalismo; adoptó igualmente el lema de actuar de acuerdo con el Libro y con la Sunnah y, lo más revelador, hizo suya la máxima *la ta'ah lil-makhlūq fi ma'asiyat al-Khaliq* (No obediencia a la criatura si desobedece a Dios), lo que a todas luces equivalía a desconocer el califato de al-Ma'mún.

En este conflictivo contexto, el año 817 al-Ma'mún tomó la primera medida importante de lo que podríamos llamar “sus grandes políticas para gobernar los territorios del Islam”: la sucesión al califato, para la que escogió a un descendiente de Alí, nieto de Ja'far al-Sadiq, el sexto *imam* del shi'ismo, de nombre Alí ben Musa, a quien apodó “el que es del agrado de Dios de la familia o casa de Muhammad” (*al-Rida min Al Muhammad*), quien sería conocido como Alí al-Rida. Asimismo ordenó a sus tropas abandonar el color negro de los abasíes y adoptar el verde del shi'ismo, y envió emisarios a todos los confines del imperio para anunciar esta decisión.

Esta política de al-Ma'mún ha provocado tanto interés como desconcierto, y hasta el momento no se le ha dado una explicación unánime. Si el califa pretendía ganarse la simpatía de la shi'ah y lograr una reconciliación entre las dos ramas de la familia del Profeta, podría haber elegido otros caminos menos extremos que el de nombrar un sucesor de entre sus miembros, designación que obligaba a su propia familia y a sus descen-

⁹ Sobre estos movimientos puede consultarse I. Lapidus, “The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society”, en *International Journal of Middle East Studies*, vol. 6, núm. 4, 1975, pp. 363-385; y W. Madelung, “The Vigilante Movement of Sahl ben Salama al-Khurasani and the Origins of Hanbalism Reconsidered”, en *Journal of Turkish Studies*, núm. 14, 1990, pp. 331-337.

dientes a renunciar al máximo poder de la *ummah*. Éste sería el único o de los contados ejemplos en la historia en que un príncipe transfiere voluntariamente su derecho de sucesión para cederlo a un contendiente. Sin duda alguna se trató de un acto conciliatorio, así lo han interpretado los especialistas,¹⁰ pero considero que detrás de esa medida excesiva y desproporcionada subyacen otros motivos.

La razón que adujo su gobernador en Bagdad, Hasan ben Sahl, fue que al-Ma'mún "después de haber examinado a cada uno de los miembros de las dos familias (abasíes y alíes), no encontró a nadie más digno (*Afdal*),¹¹ más piadoso ni más instruido que Alí".¹² A mi juicio, más que ceder el califato a los alíes, parece que la intención de al-Ma'mún era proponer una nueva manera de designar a un sucesor y, por lo tanto, abandonó la tradición omeya y abasí en beneficio de la manera shi'í zaydita o khariji. Fue así como al-Ma'mún anunciaba su decisión de que a partir de entonces quien ocupara el cargo de califa debería ser el más digno, piadoso e instruido, lo cual no implicaba necesariamente que los hijos de Alí al-Rida serían los siguientes califas o que el califato se transfiriera definitivamente a la línea o rama de los descendientes de Alí.

Por otra parte, me parece que el tiempo y el contexto de la decisión de al-Ma'mún fueron incorrectos, tanto fue así que las reacciones contrarias no se hicieron esperar. Cuando Hasan ben Sahl hizo anunciar en Bagdad la decisión del califa, la parte de las tropas que había recibido su estipendio, no tuvo problema en aceptar a Alí al-Rida como sucesor del califa ni en vestirse de verde. Pero el resto de las tropas, gran parte del pueblo y sobre todo los miembros de la familia abasí la rechazaron categóricamente. "No nos vestiremos de verde, no reconoceremos a Alí al-Rida y sustituiremos a al-Ma'mún por

¹⁰ Así lo señala F. Gabrieli, en *Al-Ma'mun e gli Alidi*, Leipzig, E. Pfeiffer, 1929, quien además hace notar la veneración especial que el califa sentía por Alí y sus descendientes. D. Sourdel, "La politique religieuse du calife 'abbaside al-Ma'mun", en *REI*, XXVIII, 1960, pp. 121-148, afirma que "el califa esperaba lograr un compromiso que llevara a una reconciliación permanente".

¹¹ El adjetivo *al-Afdal* tiene especiales connotaciones para la shi'ah, sobre todo cuando se aplica al cuarto califa, Alí. Fue también la cualidad exigida por los khawarij para designar a un califa.

¹² Tabarí, III, 1013.

uno de los nuestros”, fue la respuesta. Más interesante aún es que pensaron que se trataba de una de tantas maquinaciones de Fadl ben Sahl, por lo que no titubearon en actuar. Ese año (201 h/817 d. C.), dicen los historiadores, el pueblo de Bagdad dio el voto de lealtad a Ibrahim ben Mahdi¹³ y declararon después a al-Ma'mún.¹⁴ La situación era sumamente grave no sólo para al-Ma'mún sino para la familia abasí e, incluso, para la *ummah*. A diferencia de lo que el califa pensaba, el problema más grave y causa de divisiones y descontento no se refería al nombramiento de su sucesor, sino al vacío de poder en Iraq y Bagdad, y el consecuente desorden, inseguridad y corrupción.

Alí al-Rida tomó la decisión de salvar al califa y a la comunidad. Tuvo el valor de hacerle ver cómo era realmente la situación y sacarlo de sus sueños. El califa no daba crédito a lo que oía y exigió a al-Rida que hombres de su confianza confirmaran su versión. Alí llevó a tres jefes militares, hombres de intachable conducta y absoluta confianza del califa, quienes, después de haberseles garantizado por escrito que nada les pasaría, confirmaron sin reservas las informaciones de al-Rida. Dos fueron las decisiones inmediatas de al-Ma'mún: mandar asesinar a Fadl y trasladarse de inmediato a Bagdad. Las cosas empezaron a cambiar a favor del califa.

En Bagdad, el recién proclamado califa Ibrahim ben Mahdi había logrado detener al peligroso predicador Sahl ben Salama, a quien intentó obligar a que lo reconociera públicamente como el legítimo heredero del califato. Ben Salama, líder del movimiento político religioso que retomó los lemas del movimiento que llevó a los abasíes al poder (*da'wah hashimiyyah*),¹⁵ estaba respaldado por una amplia base popular y representaba, sin duda, una amenaza para la familia abasí en caso de que decidiera oponérsele,¹⁶ que era de lo que se le acusaba.

¹³ Uno de los hijos del difunto califa al-Mahdi (m. 785).

¹⁴ Tabarí, III, 1013; Mas'udi, *Muruj*, VII, 60-61; Ya'qubi, *Tarikh*, II, 764.

¹⁵ Los lemas de Sahl eran: “Actuar de conformidad con el Libro y la Sunnah y desobediencia a los (gobernantes) que desobedecen a Dios”. Sahl acusaba de *fussaq* (corruptos, transgresores de la Ley) a los comandantes militares del nuevo califa.

¹⁶ Durante los 12 meses que Sahl permaneció en prisión, se difundió el rumor de que había muerto, por temor a que el pueblo, al enterarse dónde estaba, fuera a rescatarlo.

Consciente de la gravedad de la situación, al-Ma'mún decidió asumir su responsabilidad y actuar en forma consecuente. En el camino de regreso a Bagdad, Alí al Rida, después de haber comido desordenadamente una gran cantidad de uvas, enfermó y murió intempestivamente —se elucubra que las uvas estaban envenenadas. El gran beneficiario de su muerte fue el califa —que ya se había enterado del rechazo absoluto a su candidato—, y no obstante que deploró el hecho amargamente, fue un gran alivio.¹⁷

Una vez instalado en Bagdad, el califa insistió en el uso del color verde, pero en cuanto logró imponer su voluntad, y como si se tratara de un capricho, dio marcha atrás y el negro volvió a ser el color oficial de la corte y del imperio. Nunca más se volvió a hablar del asunto, ni de sucesores shi'itas ni de los requisitos para ocupar el máximo cargo de la *ummah*, como si nada hubiera pasado. En su testamento, al-Ma'mún nombró sucesor a su hermano al-Mu'tasim sin explicar demasiado las razones para hacerlo, sólo una decisión de *realpolitik*, se podría decir. El califa pareció darse cuenta en toda su plenitud de que el poder tiene sus reglas y su lógica y que no se puede contradecirlas sin exponerse a gravísimas consecuencias. En adelante, el califa actuaría en consecuencia.

No obstante que da la impresión de haber empezado de nuevo, creo que éste fue un eslabón, el primero, que muestra cómo se afinaba la concepción que al-Ma'mún tenía sobre el califato y cómo la llevaba a cabo, en concreto respecto de su función, su responsabilidad y el alcance de la autoridad califal en la *ummah*. Los eslabones siguientes fueron las declaraciones de la superioridad de Alí sobre el resto de los califas Rashidún y la del Corán increado, ambas del año 212 h/828 d. C., la creación de la Casa de la Sabiduría (*Bayt al-Hikmah*) (214 h/830 d. C.) y finalmente el establecimiento de la Mihna, la "Inquisición" (218 h/833 d. C.), para interrogar a los *muhaddithun*, *eulema* y *fuqaha*, los recolectores de tradiciones proféticas, muchas veces inventadas, sobre su opinión respecto de la doctrina del Corán creado impuesta como obligatoria por el califa.

¹⁷ Esta actitud de al-Ma'mún contrasta con la de Mu'awiya al nombrar como su sucesor a su hijo Yazid, que fue un acto de racionalidad política siguiendo la lógica del poder. De no haberlo hecho, comenta Ibn Khaldún, hubiera terminado en guerra civil entre el clan omeya, ya que "nunca hubieran permitido que el poder saliera de sus manos". Véase el capítulo XXX del libro III de la *Muqaddimah*.

El mismo año 828 en que el califa anunció como obligatoria la doctrina del Corán creado, al-Ma'mún hizo pública la declaración del *Tafdil* o superioridad del califa Alí. A raíz del asesinato del tercer califa de los Rashidún, Uthmán Ibn 'Affan (r. 644-656), se desató la primera guerra civil en la comunidad musulmana, llamada la Gran *Fitnah* o prueba, en la que prácticamente todo el mundo tomó parte activa en pro o en contra de Alí, nombrado califa después de Uthmán. Se puso en duda la legitimidad de la elección de Alí, y A'isha, la esposa predilecta del profeta Muhammad, se levantó en armas contra él junto con uno de sus más eminentes compañeros, Al-Zubayr. Más adelante, Mu'awiya, del clan omeya y gobernador de Damasco, también combatió militarmente contra Alí.

Estas guerras fratricidas por el control del poder supremo de la *ummah*, además del gran escándalo que produjeron entre los creyentes, fueron una prueba para su fe. De ahí surgieron las primeras propuestas doctrinales sobre la naturaleza de la comunidad, sobre quién es un verdadero musulmán, si un pecado grave hace o no perder la fe, y sobre quién debe ser el gobernante de la comunidad. También propiciaron que se formaran grupos o partidos a favor o en contra de los diversos contendientes por el poder y sobre el buen o mal comportamiento de los compañeros del Profeta que participaron en estas pugnas —cómo explicarse, por ejemplo, que la esposa del Profeta se levantara en armas contra el primo y el yerno del Profeta.

Fuera de los que tomaron una posición firme por los omeyas o los alies, la mayoría optó por una neutralidad. “No juzguemos a nadie y dejemos que Dios decida el día del juicio.” Esta posición fue ganando terreno y fue elevada a nivel de principio doctrinal por la escuela filosófico teológica mu'tazilí, en uno de sus famosos principios, el de la “posición intermedia” (*manzilah baina manzilatáin*). Existe una posición intermedia entre ser y no ser musulmán, equivalente a una posición neutral. No obstante este acuerdo de neutralidad, el tema se siguió discutiendo más o menos abiertamente, y se siguió tomando partido en pro o en contra de los alies o de los omeyas.¹⁸ Y si

¹⁸ En tiempos abasíes surgió el tema muy popular del advenimiento próximo de un *mabdi* (mesías) de la familia de los sufyanis, del clan omeya. Igualmente entre el

al-Ma'mún hizo una proclamación al respecto, podemos inferir que el tema seguía vigente.

Uno puede preguntarse el porqué de esta declaración oficial del califa, qué tiene que ver el *Tafdil* de Alí con la proclamación del Corán creado. Podría decirse que nada, que simplemente fue un esfuerzo más del califa por conciliar a los alíes con los abasíes, una especie de *mea culpa* con la que los abasíes pidieron perdón por lo mal que trataron a sus parientes cercanos. Creo, sin embargo, que la intención del califa fue dar por terminada una acalorada discusión que seguía muy íntimamente presente en el corazón de muchos creyentes. El califa usó su autoridad de único responsable ante Dios de definir la verdad que debe ser aceptada por los musulmanes. Es decir, fue una proclamación “dogmática” que se impuso como obligatoria y definitiva.¹⁹

Un dato digno de ser tomado en cuenta es el mencionado por Sourdel respecto del uso del término *imam* con el que al-Ma'mún se designó a sí mismo en el texto del nombramiento de Alí al-Rida, aunque pensando que al-Ma'mún fue el primer califa abasí que empleó ese título.²⁰ Aunque al-Ma'mún lo usó frecuentemente a lo largo de su califato, llama la atención que esta manera de autodesignarse aparezca en tres documentos oficiales, en la *Risalat al-Khamis*,²¹ en el nombramiento de Alí al-Rida y en las cartas relacionadas con la institución de la Mihna. Al interpretar las intenciones de al-Ma'mún al respecto,

movimiento conocido como nabita, que esperaba un retorno de los gobernantes omeyas.

¹⁹ Que esta declaración no detuvo las discusiones puede comprobarse por el hecho de que casi 100 años más tarde, el célebre historiador al-Tabarí (839-923), de una manera bastante sutil nos da su opinión al respecto. Toma partido por Alí, pero da excusas por el mal comportamiento de A'isha, mientras totalmente reprueba a Mu'awiya y a su cómplice 'Amr ibn al-'As. Véase Abdelkader I. Tayob, “Tabari on the Companions of the Prophet: Moral and Political Contours in Islamic Historical Writing”, en *Journal of the American Oriental Society*, 1999, pp. 203-210.

²⁰ Hay una moneda del tiempo del califa al-Amín donde aparece el título *imam* y hay amplia evidencia de otro tipo del uso de este término por califas abasíes. Véase Albert Arazi y Amigan El'ad, “L'épître à l'armée: al-Ma'mún et la seconde da'wa” en *Studia Islamica* 66, 1988, pp. 27-70 y los mismos en *Studia Islamica* 67, 1988, pp. 29-73, especialmente pp. 48 y ss., n. 155, dan una larga lista de obras donde pueden encontrarse referencias al respecto.

²¹ El texto aparece en Ahmad Zaki Safwat, *Jamharat Rasa'il al-'arab*, El Cairo, Mustafa al-Halabi, 1937.

hay total acuerdo entre los estudiosos al señalar que éste deseaba atribuir al califato las mismas cualidades que los shi'itas dan al *imam*, jefe de su comunidad. Este dato es muy revelador de la concepción, papel y funciones que, de acuerdo con al-Ma'mún, el califa debía tener en la *ummah*.

Aunque se piensa que al-Ma'mún lo tomó directamente de la shi'ah,²² en realidad, gracias a la información que nos da la obra *Akhbar al-dawlah al-ʿAbbasiyyah*, a la que se considera como la historia "oficial" de la dinastía abasí,²³ parece haberse desarrollado una doctrina común compartida por ambas ramas del clan hashimita,²⁴ en la que se establece una diferencia cualitativa entre imamato y califato. El *imam* no es un simple poseedor del poder sino un gobernante que, además de descendiente del clan del Profeta, o sea, de los parientes más cercanos o *qaraba* (16,90), como los llama el Corán, es excepcionalmente virtuoso, piadoso y, sobre todo, posee un conocimiento esotérico en asuntos religiosos.²⁵ Mientras, el califa es un simple gobernante que carece de esos atributos; de ahí que, a diferencia de los alíes, para los abasíes no fuera problema reconocer el califato de los omeyas.

Para los abasíes ese conocimiento religioso sobrehumano es de suma importancia, igual que para los alíes, de ahí que se afirme que en el famoso "testamento" (*sahifa*) que transmitió Abú Hashim (descendiente de Muhammad ibn al-Hanafiyyah) a Muhammad ben Alí (de la familia abasí), lo más importante fuera ese conocimiento secreto. Esta obra sostiene que el Profeta no designó un sucesor en particular —como afirma la shi'ah que tuvo lugar en el conocido incidente de Ghadir

²² Tilman Nagel, *Rechtleitung und Kalifat: Versuch über eine Grundfrage der islamischen Geschichte*, Bonn, Selbsverlag des Orientalischen Seminar der Universität, pp. 386 y ss., lo relaciona con el shi'ismo zaydita. M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh University Press, 1973, pp. 177-179.

²³ *Akhbar al-dawla al-ʿabbasiyya*, Beirut, 1971. Elton L. Daniel, "The Anonymous 'History of the Abbasid Family' and its Place in Islamic Historiography", en *International Journal of Middle East Studies*, vol. 14, núm. 4, nov. 1982, pp. 419-434.

²⁴ Para la obra *Akhbar...*, *Ahl al-Bayt* significa ambas ramas hashemitas, es decir, talibíes y abasíes.

²⁵ Estas cualidades se ponen de relieve a través de una serie de encuentros supuestamente ocurridos entre al-ʿAbbas y Muʿáwiya, donde se anuncia que el Mahdí saldrá de entre los Banú Hashim y establecerá la justicia en el mundo. *Akhbar...*, p. 52. Véanse también pp. 33; 45-52; 74-77.

Khum²⁶—, sólo prometió que un día el poder pasaría al elegido de Dios (*al-Rida*) de entre los miembros de su familia (*Ahl al-Bayt*).²⁷ Al no requerir el *naṣṣo* designación explícita del sucesor, los abasíes reconocieron a los tres califas Rashidún, “los rectamente guiados”, anteriores a Alí, al menos como legítimos califas. Así se entiende muy bien por qué al-Ma’mún se aplica el título de *imam*, ya que combina autoridad religiosa (*nubuwwah*, literalmente “profecía”) y poder político (*khilāfab*), ambos heredados del Profeta a su familia.

En cuanto a la doctrina del Corán creado, no hay unanimidad de interpretación respecto del porqué fue escogida por al-Ma’mún como el “dogma” que impuso como obligatorio; tampoco hay más indicios entre los historiadores musulmanes sobre los motivos que llevaron al califa a elegir ese tópico y la fecha para promulgarlo. Por un lado, era un asunto de actualidad discutido en varios círculos intelectuales y, por otro, no era un tema nuevo sino uno de los primeros en estar sujeto a interpretaciones opuestas, algo similar a los primeros tópicos discutidos en el cristianismo primitivo, como el de la naturaleza humana-divina de Cristo, junto con la predestinación y el libre albedrío.

Por su contexto histórico general está ligado a dos importantes tópicos, el *Tawhid* o unicidad de Dios en relación con los atributos divinos (*Sifat Allah*), parecido al dogma trinitario (tres personas distintas y un solo Dios o Naturaleza Divina). ¿Son los atributos divinos diferentes de la esencia Divina o no?, y si lo son, ¿subsisten en la esencia o por sí solos? En especial el atributo divino de la palabra eterna e increada de Dios, ¿es diferente o no de la esencia de Dios? ¿Cómo puede hablarse de atributos o cualidades divinas distintas de la esencia de Dios y seguir hablando de un solo Dios? El segundo tópico conflictivo es el de la interpretación del Corán. Cuando el Libro sagrado habla de Dios, ¿hay que entenderlo en forma lite-

²⁶ Se supone que ahí designó el Profeta a su primo y yerno Alí como su sucesor en el gobierno de la comunidad. Véase art. “Ghadir Khum”, en *Encyclopaedia of Islam*.

²⁷ En la presentación del primer califa abasí, al-Saffah (749-754), hecha por su hermano Dawud en la mezquita de Kufa, entre otras cosas dijo lo siguiente: “Right has come back to where it originated, among the people of the House of your Prophet”, A. Hourani, *A History of the Arab Peoples*, Nueva York, Warner Books, 1992, p. 32.

ral o metafórica? Cuando el Corán dice que Dios habló a Moisés, ¿lo hizo como los seres humanos o empleó otra forma para comunicarse con Moisés? Ambos reflejan la pugna entre los tradicionalistas y conservadores, es decir, los *muhaddithun* (juristas y colectores de hadices proféticas), y los grupos partidarios de la filosofía, de la opinión personal (*ra'y*), defensores de la más estricta unicidad divina y de la interpretación metafórica del Corán, en concreto, los simpatizantes de la corriente *mu'tazilí*.

Estas discusiones proceden de los últimos tiempos de la Dinastía omeya. Se acredita a la Jahmiyah,²⁸ movimiento rebelde y considerado herético, como el primero en haber hablado de un Corán creado.²⁹ Particularmente se mencionan los nombres de Ja'ed ibn Dirham³⁰ (m. 125 h/743 d. C.) y al-Jahm ben Safwan³¹ (m. 128 h/745 d. C.), ejecutados por Khalid al-Qasri, gobernador de Iraq en tiempos del califa omeya Hisham (724-743); no está del todo claro si se les ejecutó por herejes o por rebeldes.

Los opositores de la Jahmiyah se basan en una concepción antropomórfica de Dios: Dios tiene manos, cuerpo, cara, puede hablar y ser visto. Sus defensores, en cambio, sostienen una concepción más espiritual de Dios, diferente de las criaturas, en concreto del ser humano. Dios es el único creador, como sostiene el Corán, totalmente distinto de todo lo creado. "No hay nada que se Le asemeje" (42,11). La pregunta era, ¿es el Corán lo mismo que Dios o distinto de Dios?

Cuando se le preguntó al sexto *imam* de la shi'ah, Ja'far al-Sadiq, ¿el Corán es creador (*khaliq*) o creado (*makbluq*)?,

²⁸ Ahmad Ibn Hanbal, fundador de la escuela de derecho hanbalita y el más grande opositor del califa al-Ma'mún, escribió una refutación contra la herejía Zandaka y la Jahmiyya, *Al-Radd 'ala al-Zandika wa al-Jahmiyya*, ahí escribe que la Jahmiyya afirma que "Dios nunca ha hablado ni habla, porque hablar requiere de órganos (físicos, corporales: pecho, lengua, labios) y Dios no tiene órganos", p. 33 de la ed. de Muhammad Fihri Shaqafa. W. Madelung, "The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran", en *Orientalia Hispanica, sive studia F.M. Pareja octogenario dicata*, vol. I, Leiden, E. J. Brill, 1974, p. 505.

²⁹ "Informaciones claras aunque escasas, lo remontan a esta época", así lo expresa Wilferd Madelung, *op. cit.*, p. 506.

³⁰ Ibn Qutayba sostiene que un shi'ita extremista, Bayan ben Sam'ean, fue el primero en afirmar que el Corán es creado, *Uyun al-Akhhbar*, Dar al-Kutub, II, 148. Ja'ed habría tomado esta doctrina de él.

³¹ Véase art. en *Et?*. Según algunas tradiciones, Ja'ed fue el padre o el abuelo de Jahm b. Safwan. Véase también Madelung, *op. cit.*, p. 505, n. 3.

contestó: “No es creador ni creado, es la Palabra de Dios”. A la dicotomía de que si el Corán no es creador ni Dios, entonces debe ser creado, Jaʿfar al-Sadiq encontró una salida en la tradición de que hay que aceptar literalmente lo que dice el Corán, sin cuestionar el cómo, *bila kayf*. Esta controversia siguió su curso sin que se llegara a un acuerdo entre los tradicionalistas y los amantes de un Islam más iluminado y racional, hasta que al-Maʿmún decidió intervenir y manifestar que su declaración fue una formulación imperativa o “dogma” obligatorio, parte de la “ortodoxia” religiosa. Obviamente, el califa estaba convencido de que él era la única autoridad legítima para decidir lo que la comunidad debiera creer y el único autorizado para definir cuál era la verdadera religión.

¿Por qué escogió el tópico del Corán creado? J. Nawas sugiere que se trataba sólo de “una excusa para establecer la Mihna”, y que bien podría haber introducido cualquier otro tema.³² Es verdad que este “misterio” difícilmente podrá ser aclarado por completo pero, a mi juicio, sí hay una relación especial con los propósitos del califa, como de alguna forma lo señalan I. Lapidus³³ y M. Watt.³⁴ Como veremos más adelante, el propósito de al-Maʿmún al establecer la Mihna fue afirmar la autoridad religiosa absoluta del califa sobre cualquier otro ser humano, como el único delegado de Dios en la Tierra para definir lo correcto y desechar lo incorrecto en la religión.

Watt señala que un Corán creado es un Corán disminuido, lo que en cierto modo implica un menor desafío a la autoridad califal. Por su parte, Lapidus, al comentar sobre el paulatino proceso de separación entre califato y religión, pone en relieve la importancia del Libro sagrado en este proceso. El Libro, o sea el Corán, es una realidad objetiva independiente del califa, es en sí mismo una autoridad, la única autoridad a la que debe someterse el gobernante y que además está al alcance de todos:

³² John A. Nawas, “A Reexamination of Three Current Explanations for al-Mamun’s Introduction of the Mihna”, en *International Journal of Middle East Studies*, vol. 26, núm. 4, nov. 1994, p. 623: “(it) was probably not an end in itself, but only an excuse for conducting a mihna...”

³³ “The Separation of State...”, *op. cit.*, p. 369.

³⁴ M. Watt, *op. cit.*, pp. 177-179.

es la única defensa efectiva contra la arbitrariedad del poder político. De hecho, los dos famosos lemas “actuar de acuerdo con el Libro y con la Sunnah” y “no obediencia a las criaturas si desobedecen al Creador”, apuntan directamente a la importancia del Corán. Cuando Ibn al-Muqaffa discutía cuál era la interpretación correcta de este principio, le recordó al califa que ante las prescripciones claras en el Libro, como la oración, el ayuno o los castigos, el Príncipe de los creyentes debería someterse a él, y sólo en caso de no existir un mandato explícito en el Corán, se podría hacer uso de la razón (*ʿaql*) y de la opinión personal (*raʿy*) para dilucidar dichas cuestiones. Pero este derecho (*baqq*), continúa al-Muqaffa, es exclusivo y reservado sólo al Príncipe de los creyentes.³⁵ En este contexto, creo que no puede excluirse que el tema del Corán creado fue bien ponderado y no elegido fortuitamente.³⁶

En el año 830, el califa estableció una institución especializada para la traducción de obras griegas. Las obras de origen indio y sobre todo persa eran más fáciles de conseguir; las traducciones al árabe de muchas de ellas eran bien conocidas, principalmente en los círculos cultos. Los califas u otros príncipes no tuvieron que fomentar demasiado esas traducciones, ya que los mismos musulmanes de origen persa estaban bastante interesados en dar a conocer su larga y brillante historia así como los valores de su ancestral cultura política y literaria.

En tiempos del califa al-Mansur, ibn al-Muqaffa ya había iniciado esta actividad, que desde un principio tuvo mucho éxito por la constante demanda de conocer mejor las múltiples expresiones de la cultura persa. En cambio, lo griego y en particular todo lo referente a lo clásico, más que nada la filosofía, requería de un esfuerzo especial. En primer lugar, las obras

³⁵ Véase la edición de Ch. Pellat, “Ibn al-Muqaffa Conseiller du Califa”, en *Colloque Informatique et Langue Arabe*, París, Maisonneuve et Larose, 1976, p. 17. Ibn al-Muqaffa, que parece haber tenido una opinión bastante pobre sobre los *ʿulema* y juristas, coincidiría con al-Maʿmún en que el califa es la única autoridad legítima para interpretar el Libro sagrado.

³⁶ Véase *Eʿ*, art. “Mihna”. M. Hinds piensa que lo que estaba en juego era el tema del Tawhid, lo cual es verdad, pero aún más importante que el Tawhid, para al-Maʿmún era vital imponer su autoridad como la única válida y legítima en asuntos religiosos, ya que el califa es el representante de Dios en la Tierra y tiene una ciencia oculta que lo capacita para enseñar y discernir lo verdadero de lo falso.

no eran fácilmente asequibles. Había que buscarlas y comprarlas en los territorios del Imperio Bizantino, y el obstáculo más temible era la oposición de la gente dedicada al servicio de la religión islámica, los juristas, los que consideraban ofensivo el querer someter la palabra de Dios al juicio de la razón humana. Ante el choque entre razón y revelación era indispensable contar con el patrocinio de la autoridad califal. Al-Mansur se había mostrado abierto a la entrada del pensamiento filosófico griego a la casa del Islam, igual que durante el reinado de Harún al-Rashid los barmekíes fundaron la *khizanat al-Hikmah* (el lugar donde se guardan los tesoros de la sabiduría), precursora de la *Bayt al-Hikmah* o Casa de la Sabiduría de al-Ma'mún.³⁷

La Casa de la Sabiduría era antes que nada un centro dedicado a la traducción de obras griegas, básicamente de filosofía y medicina, primero al siríaco y después al árabe, tal vez porque el siríaco tenía un vocabulario más técnico y poseía vocablos desconocidos para el árabe. Los que presidieron estas traducciones fueron seleccionados de entre los personajes más cultos de su tiempo, y su trabajo ha sido considerado, por su calidad, entre los estándares más altos. Gracias a este patrocinio, la civilización islámica se enriqueció y a través de ella Europa pudo beneficiarse de los logros de los antiguos maestros de Grecia.

Al escudriñar en los motivos que pudieran haber impulsado a al-Ma'mún para llevar a cabo esta empresa, y teniendo en cuenta su concepción del papel del califa y su tarea primordial en la cosmopolita sociedad que gobernaba —de la que se asumía como árbitro del conocimiento de lo verdadero y lo falso, heredero de un imperio universal—, pienso que quizá hubiera querido trascender lo árabe e incluso lo islámico para dar cabida a los logros humanos anteriores al Islam, que formaban parte del saber universal que estaba bajo su custodia.

Finalmente, el establecimiento de la Mihna³⁸ despejó cualquier duda sobre sus intenciones, principalmente sobre la con-

³⁷ El califa también mandó construir varios hospitales, permitió y alentó la investigación científica y patrocinó otras ciencias como la astronomía, para lo que mandó construir dos observatorios, uno de ellos en Bagdad.

³⁸ La persecución sistemática de la herejía Zandaka por parte del califa al-Mahdi

ciencia que tenía de su función como “Califa de Dios” en la Tierra, árbitro absoluto en cualquier disputa doctrinal, y única y legítima autoridad capaz de distinguir la verdad del error por la ayuda e iluminación divina con las que contaba. La Mihna fue una institución creada con el propósito de interrogar no al pueblo en general, sino específicamente a los doctores de la ley (*Ulema, muhaddithun y fuqaha*), y en particular a algunos de ellos, acerca del “dogma” del Corán creado promulgado por el califa.³⁹ Un fin muy concreto, ya que era la forma de presionarlos para someterse a su decisión, a reserva de severas sanciones, incluida la posible pérdida de la vida.

Concuerdo con John Nawas⁴⁰ en que es muy difícil probar que el establecimiento de la Mihna estuviera motivado por influencias shi'itas o de la mu'tazila, o por el deseo de complacer a los seguidores de estas corrientes. Josef van Ess señala a Bish al-Marisi, un murji'ita seguidor de las doctrinas de Dirar Ibn Amr, contrario a las enseñanzas mu'tazilíes, como consejero muy cercano de al-Ma'mún.⁴¹ Las escuelas o individuos pudieron haber tenido influencia en el pensamiento del califa o haberle sugerido crear la Mihna, pero la intención de al-Ma'mún al establecerla no era complacerlos ni imponer doctrinas diferentes a las suyas, sino promover y establecer su función como califa, de determinar, enseñar e imponer, si era necesario, la doctrina correcta de la religión islámica.

En cuanto a sus opiniones teológicas, se podría decir que eran eclécticas —como lo expresa J. Nawas—, el mismo califa o sus contemporáneos lo consideraban peyorativa o positivamente mu'tazilí, murji'ita o de proclividad shi'ita.⁴² Me atre-

(775-785) podría considerarse, en cierto modo, un antecedente de la Mihna de al-Ma'mún.

³⁹ Estudios sobre la Mihna comienzan con la conocida obra de Walter M. Patton, *Ahmed ibn Hanbal and the Mihna*, Leiden, E. J. Brill, 1897. En el artículo “Mihna”, de la *Encyclopaedia of Islam*, de Martin Hinds, pueden verse otros estudios sobre este tópico.

⁴⁰ John A. Nawas, “A Reexamination...”, *op. cit.*, pp. 615-629.

⁴¹ Josef van Ess, “Dirar Ibn Amr und die ‘Cahmiya’: Biographie einer vergessenen Schule”, en *Der Islam*, 43, 1967, pp. 241-279. *Ibid.*, 44, 1968, pp. 1-70 y 318-320. Al-Ma'mún se declaró en algún momento como murji'ita, Véase Van Ess, *op. cit.*, p. 34.

⁴² J. Nawas, “A Reexamination...”, *op. cit.*, pp. 616-619.

vería a decir que más bien era un estudioso, auténtico pensador original, que después de haber estudiado a fondo temas discutidos en su época llegó a formarse una opinión personal que a veces coincidía con una corriente de pensamiento y a veces con otra.⁴³ Así, por ejemplo, el argumento crucial que usó para probar la creación del Corán, no fue el tradicionalmente usado por la *muʿtazila*, el del estricto Tawhid, sino una deducción personal tomada de pasajes del Corán —no empleada ni por los *muʿtazilitas* ni los *hanafitas*—, en los que se afirma que Dios “hizo” el Corán, que hubo sucesos anteriores al Corán, o en los que se menciona el Corán entre otras cosas que fueron creadas, de donde se deduce que el Corán debió ser creado en un momento particular del tiempo. La palabra que usa el Corán es el verbo *jaʿala* (hacer) y no *kbalaqa* (crear), pero que el califa toma como sinónimos.⁴⁴

No hay duda razonable de que el califa estaba determinado a imponer su voluntad a cualquier precio con el fin de lograr un propósito muy claro: sólo él era el depositario de la autoridad religiosa en la comunidad de creyentes, un poder que viene de Dios a los descendientes de la familia del Profeta, los que, aunque no lo dijo claramente, se presentan también como los sucesores de los grandes reyes del pasado, de un imperio universal. Se podría hablar de un intento por islamizar esta idea, aunque fuera contraria (contradijera) al pensamiento coránico y al de los representantes oficiales o semioficiales de la religión islámica.

De las cartas que se refieren a la Mihna reproducidas por Tabarí,⁴⁵ en especial la primera y la tercera dejan ver con toda

⁴³ En la primera carta de la Mihna dice que “él ha pensado profundamente y reflexionado en muchas cosas, especialmente el tema del Corán creado hasta que lo vio con toda claridad y el daño que acarrearía no aceptarlo”, Tabarí III, 1117-1118. Hay unanimidad en que este califa fue un gran apasionado del estudio y profundo conocedor de la filosofía y las ciencias.

⁴⁴ Corán, 43, 3, “Hemos *hecho* (*jaʿala*) de ella (La Escritura) un Corán árabe”. “Así te contamos (en el Corán) historias de antaño...” (Corán, 20, 99). Al-Maʿmún cita otros versos del Corán en los que el verbo hacer (*jaʿala*) es sinónimo de crear (*kbalaqa*): “hicimos de la noche vestidura y del día medio de subsistencia” (78, 10). “Él hizo de él (Adán) a su esposa...” (7, 189). “Si toda la humanidad y los genios se reunieran para producir un Corán como éste, no lo lograrían” (17, 88/90). “Haced diez suras que sean inventadas” (11, 16/13).

⁴⁵ Tabarí III, 1112-1132.

claridad la intención del califa. Procede de dos maneras, negativa y positivamente. Por un lado, descalificaba a los representantes tradicionales en asuntos religiosos y, por otro, aseveraba que el califa era el único calificado y autorizado por Dios para llevar a cabo la tarea de proteger y enseñar la verdadera religión.

En un segundo artículo sobre la Mihna, J. Nawas ha identificado y escudriñado meticulosamente a 28 de las 48 personas nombradas por Tabarí, de modo que hay un alto grado de confiabilidad sobre su identidad, su obra e influencia, gracias al *Tarikh Baghdad* de Khatib al-Baghdadi.⁴⁶ El estudio concluye que más que por su origen geográfico (46% procedentes del Jurasán), estos individuos fueron seleccionados por su gran capacidad intelectual y enorme influencia social. En primer lugar, todos se ocupaban de asuntos legales, en particular eran *muhaddithun* o transmisores de hadices (*ahadith*) o relatos sobre la vida del Profeta. Se les consideraba cualitativamente superiores a otros transmisores, y muchos de ellos formaban parte de las cadenas (*isnad*) o garantes de transmisores. La mayoría se dedicaban a la enseñanza, eran maestros pero sus discípulos excedían en número al promedio de los de un maestro común. En suma, eran hombres excepcionales, la *crème de la crème*, como los llama Nawas.

Estos transmisores de hadices eran de vital importancia en un momento histórico en que cristalizaba el corpus de lo que hoy conocemos como el Islam oficial u “ortodoxo”. Ellos decidían a través de los relatos del Profeta lo que debía incluirse y desecharse de la doctrina y la moral de la nueva religión. Se recolectaron montañas de hadices, supuestamente auténticos comentarios del Profeta o de sus compañeros, que eran usados para formar una doctrina y transformar la vida social en la dirección que los *muhaddithun* creían conveniente. En realidad, parte de los hadices eran invenciones recientes que querían legitimar, legalizar o islamizar costumbres locales y usos regionales. Se habían apropiado extraoficialmente de la función de autoridad religiosa, pese a lo cual llegaron a ser reconocidos como los representantes legales o legítimos de la religión, únicos in-

⁴⁶ John A. Nawas, “The Mihna of 218 A.H./833 A. D. Revisited: An Empirical Study”, en *Journal of the American Oriental Society*, vol. 116, núm. 4, 1996, pp. 698-708.

térpretes del Corán y de la Sunnah. Eran, en suma, la institución religiosa, la “iglesia” en contraposición al califato, el poder político, civil o laico, cuyo papel era proteger y defender lo que ellos enseñaban, pero sin interferir internamente. Por lo demás, eran conservadores, enemigos de la especulación filosófica y del uso de la opinión personal; afirmaban que el Corán debe entenderse de manera literal, nunca en sentido figurado, alegórico o metafórico.

A estos formadores de opinión, verdaderos educadores del pueblo —porque eran a quienes el pueblo escuchaba en las mezquitas—, que enseñaban un Islam simple y sencillo, ajeno a las disquisiciones teológicas, al-Ma'mún los descalificó con los términos más agresivos que pudo encontrar. Sin duda, esperaba que el pueblo los rechazara después de enterarse quiénes eran en verdad. Ya desde la primera carta los llamó:

gente que discute cosas vanas e inútiles, que deliberadamente engaña a los que no saben, que acusa a los que no siguen su modo de pensar de infieles (*kafir*) y herejes, que se presenta bajo un manto de piedad y ascetismo, cuando en realidad se someten a otros [intereses] en lugar de Dios, abandonan la verdad por sus errores e ilusiones, es gente de honor dudoso y de naturaleza depravada. A ellos se refiere el Corán cuando dice: “son éstos a quienes Dios maldice volviéndolos sordos y ciegos. ¿Es que no meditan sobre el Corán o es que Dios ha sellado sus corazones?” (47, 23-24) El Príncipe de los creyentes los considera lo peor de la comunidad, los más equivocados sobre la Unidad Divina. Son fuente de ignorancia y de mentiras, la lengua misma del demonio.⁴⁷

Al referirse al califato, la carta empieza exponiendo la naturaleza y funciones de la institución califal como la heredera de la función profética. Los califas, y se deduce que sólo ellos y nadie más, son los herederos de los profetas (*muwarith al-nubuwwah*).⁴⁸ El califato o imamato es, por lo tanto, la institución establecida por Dios como continuidad de la Profecía; Dios les ha confiado a ellos la custodia de la tradición del conocimiento. Los *ʿulema* no tienen ninguna prueba de representar a Dios o ser los herederos de la Profecía, son usurpadores y mentirosos; Dios no los aprueba.

⁴⁷ Tabarí III, 1112.

⁴⁸ Este título de Herederos de la Profecía lo reclaman los *ʿulema* para sí mismos. Son ellos los verdaderos herederos de los profetas, y no los reyes.

Además del título Príncipe de los creyentes, usa el título de *imam*, cuyas implicaciones ya señalé antes, y el de Califa de Dios en la Tierra, es decir, el vicario o representante de Dios en la Tierra, ambos títulos empleados en documentos oficiales⁴⁹ para resaltar el alto *status* de la institución. El uso del título Califa de Dios ha sido ampliamente ilustrado por Patricia Crone y Martin Hinds,⁵⁰ y se refiere precisamente al reclamo de una autoridad religiosa por parte del califa, proveniente directamente de Dios (superior a todos los seres humanos), basada en una asistencia divina exclusiva (y sólo responsable ante Dios). Si bien no todos los estudiosos están de acuerdo en todos los puntos de vista de esta obra, está claro que los omeyas, aunque hubieran tenido conciencia de tal concepción carismática del califato, no ejercieron una autoridad religiosa⁵¹ en cuanto no intervinieron activa y directamente ni en la elaboración de la doctrina ni del derecho, y que los abasíes tampoco lo hicieron, dejando este trabajo a los *ʿulema*. Cuando al-Mansur estuvo en posibilidad de hacerlo, como le sugería Ibn al-Muqaffa, se abstuvo; fue al-Ma'mún quien pretendió rescatar este aspecto del califato. Ningún otro califa se atrevió a interferir en asuntos de doctrina, de ley o moral, aunque reclamaran para el califato la herencia de la Profecía y de un gobierno universal para el que era necesaria una relación con Dios que sólo ellos tenían. Ésta es una concepción contraria a la idea coránica del gobernante sujeto y obediente a la revelación divina que está sobre ellos, y de la que son custodios pero no intérpretes, ya que los *ʿulema* son sus intérpretes y, en tal calidad, pueden reclamar un *status* de superioridad a la autoridad califal.

Al-Ma'mún, por lo tanto, debía mostrar que su visión del origen y alcance de la autoridad califal era esencialmente doctrina islámica, y aunque reclamaba la Voluntad Divina como origen del califato y sus funciones, no recurrió a textos del Corán para comprobarlo, como lo hizo para demostrar que el Corán fue creado. Hablaba como si ésta fuera la opinión

⁴⁹ Así en las cartas de la Mihna y las cartas al Ejército. Véanse notas 19 y 20.

⁵⁰ P. Crone-M. Hinds, *Caliph of God*, Cambridge University Press, 1986.

⁵¹ Al califa *ʿUmar* (634-644) le tocó, como única autoridad de la *ummah*, decidir en toda clase de asuntos, y el califa *ʿUthmán* (644-656) hizo un claro ejercicio de su autoridad religiosa en el supuesto de que haya hecho una edición del Corán, aunque no intervino en la formación de una doctrina religiosa o de la Ley.

universalmente aceptada tanto por el común de los creyentes y los *εulema* como por las élites del poder, lo que así era, en especial entre la gente que los llevó al poder, la *daεwah hashe-miyyah*. Es una idea tan obvia que no necesita pruebas.

Al-Ma'mún adujo la necesidad absoluta del pueblo, las masas (*al-εammah*), los estratos más bajos de la comunidad, de contar con una guía, ya que por su condición misma son totalmente incapaces de conocer la verdad y distinguirla del error.

Carecen de buen juicio, de visión, de la facultad de razonar a través de pruebas o argumentos racionales (*istidlal*) y de buscar la iluminación por la luz del conocimiento (*nur al-εilm*) y de las pruebas decisivas que Dios ha dado. Son gente sumida en la ignorancia total, y en el error respecto de la verdadera religión y la unidad de Dios. No pueden captar lo que Dios es en realidad, y conocerlo como debe ser conocido distinguiendo entre Él y las criaturas, debido a la debilidad de su juicio, la deficiencia de su inteligencia y la falta de una capacidad de razonar.⁵²

En contraposición con esta deficiencia innata de este bajo estrato social, el califa aparece como un superhombre distinguido por Dios con cualidades excepcionales, sobrehumanas, para desempeñar el alto

cargo de establecer y organizar Su religión (*iqama dinihi*) de protector del Islam, y educador del pueblo. Para esto Dios los ha dotado y ha depositado en ellos una enseñanza o ciencia superior (*bifadli εilm alladhi awdaεhum*) y ha puesto en o dentro de ellos un conocimiento (secreto o esotérico) (*wa al-maεrifat allati jaεalaba fibim*). Así el *imam* puede guiar hacia Dios al que se ha desviado, mostrar el camino de la salvación (*najatuhum*), llamar la atención sobre los límites (*hudud*) de la fe, develar o manifestar (*kashafa*) lo que está oculto para sus súbditos y lo que es dudoso, ambiguo y oscuro y llevarlos a la iluminación (*irshad*) y a una visión clara (*tabsir*).⁵³

⁵² Tabarí III, 1112 final y principio de 1113. Esta mala opinión del pueblo (*εammah* o *hasbw al-raεiyyah*), que aparece también en la *Risalah* de Ibn al-Muqaffa, puede ser influencia de la terminología de los textos sapienciales del Persa Medio, como sugiere C. E. Bosworth, *The History of al-Tabari*, The State University of New York Press, 1987, p. 200, nota 625.

⁵³ Tabarí III, 1117. Algunos de estos términos son los usuales tanto en la *shieah* como entre los místicos; también encontramos la luz del conocimiento (*nur al-εilm*), develar (*kashf*), iluminación (*irshad*), gnosis (*maεrifah*) o entre los filósofos, como *istidlal*. Los sufíes creen que un número reducido de personas, los amigos de Dios (*awliya*), poseen un conocimiento y una relación especial con Dios, como lo creían los filósofos de sí mismos.

El califa o *imam*, “que conoce a Dios como es en realidad”, aparece como la guía casi infalible en asuntos religiosos para consolidar la religión, instruir a los ignorantes, corregir los errores, esclarecer cualquier duda u oscuridad y garantizar el cumplimiento de la voluntad de Dios, gracias a la ciencia especial o conocimiento secreto que Dios ha depositado en ellos, como legítimos herederos del Profeta del Islam, como ya lo sugería la obra *Akbbar al-dawlah al-ʿabbasiyah* antes citada. Al-Ma'mún reclamaba una autoridad religiosa sin fundamentos coránicos, más bien tomada de la tradición imperial persa, aunque con afinidades verbales con la doctrina islámica. Si el califa hubiera reclamado tan solo un poder político, no habría habido mayor problema como no lo hubo con otros califas. Pero pretender tener la última palabra en asuntos religiosos era muy distinto. Fue una innovación y así la entendieron los ʿulema de su tiempo, de ahí su tenaz oposición, aunque sólo unos pocos se atrevieron a enfrentarlo abiertamente, como Ahmed ibn Hanbal (780-855), fundador de la escuela hanbalita de derecho, tema que será objeto de otro estudio.

En conclusión, al-Ma'mún se atrevió a poner por escrito la idea de que el califato es la institución que reúne el poder político y religioso de la *ummah*. Descalifica a los ʿulema que habían sido reconocidos como la “institución” religiosa por lo menos desde al-Mansur, de una manera oficial aunque de mala gana e implícitamente, al integrarlos al aparato estatal e incluirlos en la nómina de funcionarios dependientes de la corte califal. La formación de esta institución religiosa paralela e independiente del califato fue un proceso gradual⁵⁴ que se impuso primero entre el pueblo que veía a los ʿulema como una autoridad moral y cuya gran influencia social forzó a los califas a tenerlos en cuenta, a darles un reconocimiento y a tratar de controlarlos y cooptarlos para su beneficio. La derrota del califato en la lucha por el poder religioso, como analizaré en otro ensayo, significó el último paso y la consolidación de una autoridad religiosa, de una verdadera institución independiente, paralela y superior al califa.

⁵⁴ I. Lapidus, “The Separation of State...”, *op. cit.*, pp. 363-385, presenta magistralmente las etapas de esta formación y establecimiento de una institución religiosa en el Islam, distinta y contrapuesta al califato.

Un argumento usado por al-Ma'mún fue que la ignorancia e incapacidad del pueblo por conocer la verdad, lo equiparan a un menor de edad que necesita un tutor que lo instruya, lo guíe y lo proteja del error. En eso estaban de acuerdo tanto el califa como sus opositores. Discrepaban, sin embargo, en quién sería el legítimo tutor del pueblo ignorante. El califa aseguraba que la Dinastía abasí, por su parentesco con el Profeta, era la heredera del carisma profético, que los miembros de la casa o la familia de Muhammad fueron los elegidos de Dios para gobernar la *ummah*, de acuerdo con una supuesta profecía atribuida al Profeta, reproducida en la obra *Akhbar al-dawla al-abbasiyyah*. Y para este fin Dios dotó a los abasíes de una ciencia superior y un conocimiento esotérico que los capacitaba para guiar de una manera segura y hasta infalible, a la comunidad de creyentes. Por eso el título de *imam* y Califa de Dios en la Tierra.

Por su parte, los *ulema* veían en el califato, como lo enseña el Corán, el poder político al servicio de la religión, el que tiene la obligación de cumplir y hacer cumplir la Ley religiosa y aplicar lo que ordena, sin poder cambiar ni innovar, aunque en la práctica muchas veces se hubieran servido de la religión. Para ellos se trataba de un poder ejecutivo y no legislativo. Los *ulema* se concebían a sí mismos como los continuadores del Profeta en los asuntos religiosos, ya que por su esfuerzo personal han dedicado sus energías al estudio y conocimiento del Libro y de la Sunnah profética. Por este conocimiento, han sido los expertos, *ulema* (singular: *alim*, el que sabe), y los calificados para enseñar, interpretar y defender la ortodoxia islámica. En este enfrentamiento entre religión y Estado, entre iglesia e imperio, la victoria de los *ulema* aseguró la independencia de la religión del poder político para las generaciones futuras. Nunca más ningún gobernante se atrevería a repetir el reclamo de al-Ma'mún.

En conclusión, mi interpretación es que al-Ma'mún asumió para sí y para el califato la idea y concepción que de él ofrece la obra *Akhbar al-dawlah al-abbasiyyah*. De esta forma, la Dinastía abasí es el cumplimiento de la Profecía atribuida a Muhammad y el califa no es un simple gobernante de la comunidad, sino un ser especial, primero por su parentesco carnal con

el Profeta, pero sobre todo porque debe ser el más digno, piadoso y por poseer un conocimiento secreto y superior para conocer la verdad y guiar a los creyentes casi de una manera infalible hacia su salvación; de ahí el título de *imam*. La obra *Akbbar* reconoce como miembros de la Casa de Muhammad tanto a los alíes como a los abasíes. Bajo estas premisas, me parece encontrar una explicación lógica a las decisiones que tomó el califa, desde el nombramiento de Alí al-Rida hasta la instauración de la Mihna.

Alí al-Rida fue escogido por al-Ma'mún por ser "el más digno, piadoso y el más instruido", después de examinar a los miembros de las dos ramas hashemitas. Las declaraciones oficiales sobre el *Tafdil* de Alí y el Corán creado fueron actos en cumplimiento de la responsabilidad del oficio califal, de hacer saber a la comunidad cuál es la posición correcta en estos temas ampliamente debatidos. La institución de la *Bayt al-hikma* sale del ámbito islámico y rescata la tradición preislámica del área sobre un gobierno universal instaurado por Dios que viene desde la más remota antigüedad y que ahora pasa a manos del Islam materializado en la Dinastía abasí, escogida por Dios para este fin. Finalmente la Mihna y las cartas que la acompañan, revelan con toda claridad que el califa reclama para el imamato-califato abasí la herencia y continuidad de la Profecía de su antecesor Muhammad y el derecho exclusivo de interpretar el Corán y decidir cuál es el verdadero camino que debe seguir la *ummah* para evitar el error. Es el reclamo de la autoridad suprema tanto en la esfera política como en el ámbito religioso, por eso el título de Califa de Dios en la Tierra. ❖

Dirección institucional del autor
Centro de Estudios de Asia y África
El Colegio de México, A. C.
Camino al Ajusco núm. 20
Pedregal de Sta. Teresa
C. P. 10740
México, D. F.