



República Argelina Democrática y Popular
Ministerio de la Enseñanza Superior y de la Investigación Científica
Universidad Abou Bakr Belkaid-Tlemcen



Facultad de Letras y Lenguas

Departamento de Francés

Sección de Español

**Trabajo de Fin de Máster
en**

“Civilización y Literatura”

EL pensamiento religioso-político de Ibn Jaldūn a través de la obra de Miguel Cruz Hernández: *Historia del pensamiento en el mundo islámico: III. El pensamiento islámico de Ibn Jaldūn hasta nuestros días*

Elaborado por:

BOUSSAFI Abdelhamid Anas

Dirigido por:

Sr.ZIANE Sidi Mohammed

Miembros del Tribunal:

- | | | | |
|----------------------------|-----|------------|------------------------|
| 1. Sra BENDIMERAD Nacira | MCA | Presidente | Universidad de Tlemcen |
| 2. Sr. ZIANE Sidi Mohammed | MAA | Director | Universidad de Tlemcen |
| 3. Sr SALHI Salah Eddine | MAA | Vocal | Universidad de Tlemcen |

Año académico : 2018-2019

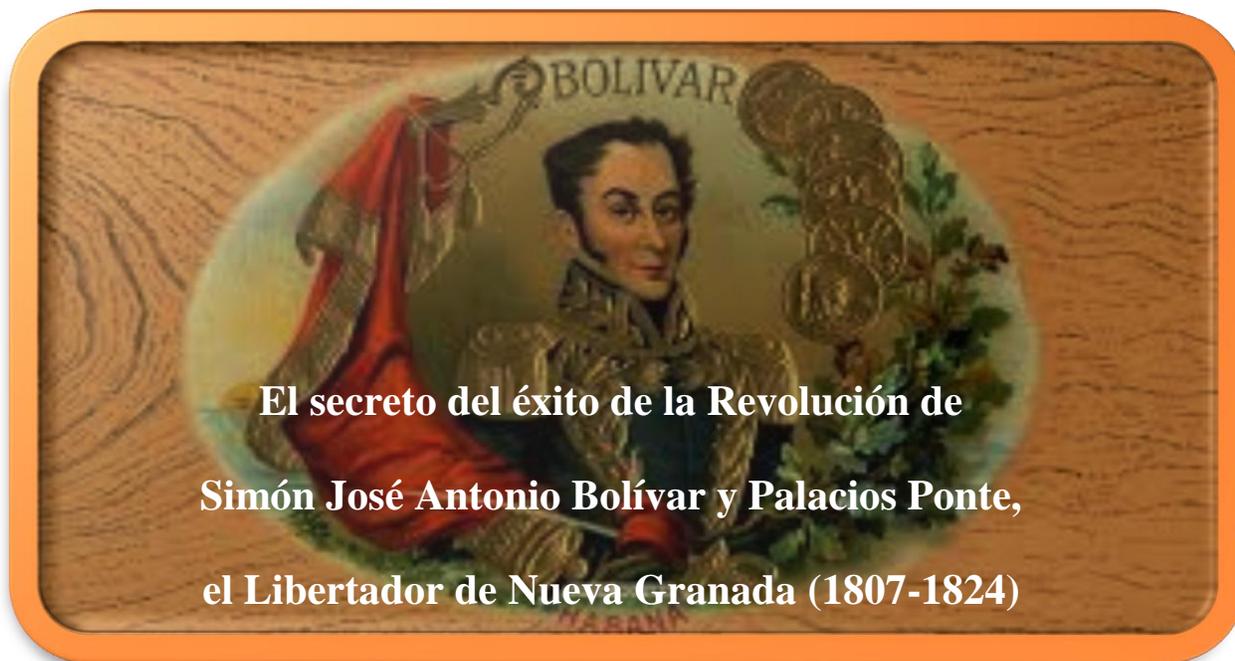


República Argelina Democrática y Popular
Ministerio de la Enseñanza Superior y de la Investigación Científica
Universidad Abou Bakr Belkaid-Tlemcen



Facultad de Letras y Lenguas

Departamento de Francés
Sección de Español
Trabajo de Fin de Máster
“Civilización y Literatura”



Elaborado por:

ZENAGUI Abdelkader

Dirigido por:

Dra BENDIMERAD Nacira

Miembros del Tribunal:

1. Sra Larbaoui Hana	MAA	Presidente	Universidad de Tlemcen
2. Sra Bendimerad Nacira	MCA	Directora	Universidad de Tlemcen
3. Sr Ziane Sidi Mohammed	MAA	Vocal	Universidad de Tlemcen

Curso Académico: 2018-2019

Agradecimientos

La realización del presente Trabajo de Fin de Máster es fruto de la ayuda de Dios primero. Segundo de las orientaciones y consejos de mi estimado profesor, Sr. ZIANE Sidi Mohammad quien orientó este trabajo desde el comienzo, leyó detenidamente cada capítulo, hizo aportes precisos y me animó a continuar con la investigación de este trabajo. No hay palabras para expresar mi gratitud hacia su persona.

Agradezco también a los miembros del jurado quienes han aceptado leer y evaluar este modesto trabajo.

Al final, Gracias a las personas que me han brindado información sobre la temática o que me presentaron material documental.

Doy mis sinceros agradecimientos a todos los profesores de la Sección de Español.

Dedicatoria

Dedico este trabajo a mi madre y a mis tías, que me han ayudado en mi vida con su cariño y afección, iluminándome el camino de mi vida académica como personal.

A mi hermano y a toda mi familia.

A mis amigos y a mi grupo de trabajo VECA.

Índice

Introducción	01
Capítulo I: Entre el pasado y el presente: Ibn Jaldūn y Miguel Cruz Herández	04
1.1 Ibn Jaldūn	05
1.1.1. Juventud y formación.....	05
1.1.2. Ibn Jaldūn y la política	07
1.1.3. Periodo de tristeza.....	12
1.2 Obras de Ibn Jaldūn	17
1.3 Miguel Cruz Herández.....	22
1.4 Obras de Miguel Cruz Hernández.....	25
Capítulo II: El pensamiento religioso-político de los siglos XIV, XIX y XX	29
2.1 Análisis de la obra <i>Historia del pensamiento en el mundo islámico</i>	29
2.1.1 Forma externa	30
2.1.2 Forma interna	31
2.2 El pensamiento dogmático-gobernativo de Ibn Jaldūn del siglo XIV	31
2.2.1 El génesis del pensamiento religioso de Ibn Jaldūn.....	31
2.2.2 La actitud religiosa de Ibn Jaldūn	33
2.5.2 La actitud política de Ibn Jaldūn	37
2.3 La renovación en el pensamiento islámico de los siglos XIX y XX	43
Conclusión	51

Bibliografía

Anexos

Introducción

Introducción

Ibn Jaldūn, uno de los historiadores y pensadores más grandes de todos los tiempos en el mundo árabe islámico, como también el creador de lo que hoy en día se conoce bajo el nombre de ciencias sociales que incumbe la Filosofía, la sociología, la economía... etc. A pesar de la importancia y el valor desmesurado de su obra *al-Muqaddima*, según la obra de Imad Eddine al-Jalil, *Ibn Jaldūn islamiyan*, su pensamiento religioso-político ha sido la rama menos estudiada por parte de los investigadores.

El presente trabajo incluye el pensamiento religioso-político de Ibn Jaldūn en comparación con el pensamiento de hoy basándonos en el libro del arabista malagueño Miguel Cruz Hernández, autor de la obra *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, uno de los especialistas más importantes occidentales en el pensamiento islámico.

El estudio se inscribe específicamente en ideas religiosas-políticas escritas en *al-Muqaddima* y en la *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. Las ideas se dirigen especialmente al pensamiento religioso, las formas de Gobierno, el concepto de ‘asabiyya, los aportes de los pensadores contemporáneos y los intentos de renovación en los siglos XIX y XX.

En este Trabajo de Fin de Máster, hemos optado por aceptar el título siguiente: La visión de Ibn Jaldūn a través de la obra de Miguel Cruz Hernández *Historia del pensamiento en el mundo islámico: III el pensamiento islámico desde Ibn Jaldūn hasta nuestros días*, que tiene como principal objetivo demostrar la opinión de Occidente sobre el islam y sus pensadores, y como secundarios, cabe destacar: revelar el pensamiento religioso-político de Ibn Jaldūn a través de la perspectiva española, también, comprender la situación sociocultural e intelectual de la sociedad musulmana y arabo-musulmana desde la opinión española, asimismo, demostrar el nivel de

Introducción

desarrollo intelectual que ha alcanzado el mundo arabo-musulmán después de su decadencia en los siglos XIV y XV.

¿Por qué una tesina sobre el pensamiento religioso-político de Ibn Jaldūn a través del libro de Miguel Cruz Hernández? Generalmente, lo que nos empujó a trabajar sobre este tema es la situación social que estamos viviendo, debido a ciertas polémicas entre los musulmanes tales como: la religión, el poder, el colonialismo y otras más. Nosotros queríamos tratar el tema desde una perspectiva extranjera para saber donde se ubica exactamente el fallo de esa decadencia, para ello, hemos investigado y leído libros, artículos y tesis doctorales tales como: *El nacimiento del tercer mundo* de Yves Lacoste, *La civilización del islam* de Shamsuddín Elía...etc., con el fin de responder a nuestras interrogaciones.

En principio, hemos planteado objetivos, ya mencionados, para derivar nuestra problemática que es la siguiente: ¿Cómo los filósofos occidentales, específicamente españoles, ven a Ibn Jaldūn y a la situación sociocultural e intelectual de los musulmanes, después de la caída del al-Ándalus hasta nuestro días?

Para responder a esa problemática será necesario responder a estas preguntas de investigación, a saber:

¿Quién es el pensador que todos consideran como uno de los pensadores más grandes de todos los tiempos?

¿Quién es el arabista Miguel Cruz Hernández?

¿Qué piensa Miguel Cruz Hernández del pensamiento religioso-político de Ibn Jaldūn durante el siglo XIV?

Introducción

¿Cuáles son las características del pensamiento religioso-político de los siglos XIX y XX en relación con el Ibn Jaldūn del siglo XIV?

El trabajo constará de dos capítulos y ocho títulos bien delimitados. El primer Capítulo llevará como título “entre al pasado y el presente: Ibn Jaldūn y Miguel Cruz Hernández”, en el que incluiremos una reseña biográfica de los dos filósofos, una contextualización ideológica, por la cual sacaremos como surgió el pensamiento filosófico de ambos; y por último citaremos las producciones literarias escritas por los pensadores.

El segundo capítulo consistirá en un análisis de la obra *Historia del pensamiento en el mundo islámico: III el pensamiento islámico desde Ibn Jaldūn hasta nuestros días*, como también de sus principales ideas religiosas y políticas de Ibn Jaldūn, a propósito de la espiritualidad, los tipos de gobierno, la concepción del la ‘Asabiyya y la decadencia de los imperios, y al final pasaremos a la Edad Moderna y haremos un estudio analítico del pensamiento contemporáneo y su influencia en el islam.

Nuestro trabajo se centrará básicamente en la obra de Miguel Cruz Hernández *Historia del pensamiento en el mundo islámico* y consistirá en analizar los capítulos I, V, VI y VII, usando el método analítico en la investigación y el sistema APA para la redacción, sexta edición, también En este trabajo, para la transliteración de los caracteres en árabe, hemos conseguido el sistema que utilizó Musatafa Jermoní en su tesis doctoral que es el sistema de la Escuela de Arabistas españoles.

Capítulo I

Ibn Jaldūn y Miguel Cruz Hernández, vida y obra

Ibn Jaldūn, uno de los pensadores más conocidos en casi todo el mundo, oriental como occidental, nació cuando el mundo arabo-musulmán estaba viviendo una etapa de decadencia en los siglos XIV y XV, un momento en el que los líderes árabes se peleaban por el poder.

A Ibn Jaldūn, se le conoce mucho más bajo el nombre del Padre de la sociología, pero antes de dedicarse a aquella ciencia era un político bajo muchos reinos tales como: Ifrīqya, Argelia Marruecos y otros más, y esto después de haber sufrido de las maquinaciones políticas, renunció al mundo de la política y empezó a escribir una de las obras más conocida y reconocida por todos los filósofos del mundo, sean de su época o los modernos.

Esta obra llevó como título *La Muqaddima*, escribió también otra que habla de su vida (*At-Ta'rīf*) desde su nacimiento en Túnez, hasta su muerte en Egipto; en este, libro se puede deducir que su vida se divide en tres etapas, la primera trata su juventud y su formación, la segunda representa sus aventuras en la política y la tercera etapa fue un período de tristeza, por la muerte de su amigo Ibn al-Jatīb¹ y la muerte de su familia y falleció a los 74 años de edad, en Egipto.

En otra época, surgió un filósofo arabista español llamado Miguel Cruz Hernández, aficionado por la filosofía del mundo islámico, se le conoce por su obra maestra titulada *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. Es un catedrático emérito de pensamiento islámico en la universidad Complutense, además era psicólogo en la Universidad de Salamanca; asimismo, ocupó puestos políticos tal como Alcalde en Salamanca, Director General de Cultura y otros

¹ Lisān ad-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh Ibn Sa’īd conocido por Ibn Al-Jatīb (713-776/1313-1374). *Cfr.* BRUKELMAN, p. 262.

Capítulo I

más; todo esto fue en una entrevista *titulada conversación en Madrid con Miguel Cruz Hernández* dirigida por Ana Azanza Elío.

Ibn Jaldūn.

A partir de la obra *At-Ta'arīf*, se puede categorizar la vida de Ibn Jaldūn en tres partes, a saber:

Juventud y formación. ‘Abd ar -Raḥmān Ibn Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn al-ḥasan Ibn Muḥammad Ibn Yābir Ibn Muḥammad Ibn Ibrāhīm ibn ‘Abd ar-Raḥmān Ibn Jaldūn², nació en Túnez al principio del mes de ramaḍān del año 732 H / finales del mes de mayo de 1332 d.C.; pertenecía a la tribu Yemení árabe de Hadramawat y descendieron de Wā’il Ibn Ḥaḡar³, jefe de renombre árabe, y uno de los compañeros del Profeta (Jarmouni, , 2015, pp. 72,90).

Por lo que atañe a la educación de Ibn Jaldūn, durante su niñez aprendió lo que necesitaba saber con su padre hasta alcanzar la adolescencia mientras aprendía el Corán bajo la dirección del profesor Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Sa’d Ibn Burrāl al -Anṣārī, de origen andalusí, eminente especialista en las lecturas del Corán (Idem, 2015, p. 90).

Después de memorizar y leer el Corán, se dedicó a la literatura recitando ante su maestro Los poemas didácticos de Aš-Šāḡibī⁴, *al-Lāmiya* y *ar-rā’iyya*. Posteriormente, le enseñó la gramática

² El propio autor lo ha denotado con sus propios manos en varias ocasiones poniendo la vocal “a” sobre “j”. AT-TUNBUKTĪ Aḡmad Bābā, Nayl *al-ibtihāj bi-taṭrīz ad-dībāy*, Estudio ‘Abd al-Ḥamīd Ibn ‘Abd Allāh AL-HARĀMA, El Cairo, ed Maṣ r, 1993, p.311 y siguiente.

³ Al-Ḥadramī Wā’il Ibn Ḥaḡar Ibn Rabī’a Wā’il Ibn ya’mar, uno de los reyes de Ḥaḡramawat, el profeta Mahoma anunció su llegada unos días antes y dijo : “ Os vendrá Wā’il de una tierra lejana, de Ḥaḡramawat, sometido deseando convertirse en la religión de Allāh y de su profeta...”. Ha sido uno de los compañeros más cercanos del profeta, y una de las fuentes de hadiz más válidas. AL-‘ASQALĀNĪ Abū l-Faḡl, *Tahḡīb*, vol. XII, Beirut, ed. Dār al-Fikr, 1984.

⁴ Es AR-RA’ĪNĪ Abū al-Qāsīm, apodado Abū Muḥammad y también al-Qāsīm Ibn Fīrru Ibn Jalaf Ibn Aḡmad aš-Šāḡibī (238-290/852-902); viajó a Oriente y se instaló en El Cairo. En la madrasa de al Qāḡī al-Fāḡīl escribió sus dos

Capítulo I

mediante el gran libro de Ibn Mālik⁵ titulado *At-Tashīl*⁶, también aprendió la jurisprudencia (Fiqh) a través del famoso libro *al-Muḥtaṣar* de Ibn al-Ḥāyib⁷ (Idem, 2015, pp. 91-92).

Por otra parte se mejoró en el estudio de la lengua árabe asistiendo los cursos de la gramática de los maestros, entre ellos su padre y ciertos profesores de Túnez tal como: Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Baḥr, uno de los grandes especialistas en el estudio de la lengua, Ibn Jaldūn aprendió mucho con sus enseñanzas, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Abd as-Salām⁸, quien explicó a Ibn Jaldūn y su hermano Kit’āb *al-Muwaḥḥa*⁹ del Imām Mālik¹⁰ (Idem, pp. 93-94).

Ibn Jaldūn comentó en este contexto: « Me perfeccionaba al mismo tiempo en el estudio de la lengua árabe bajo la dirección de mi padre y de algunos profesores de Túnez [...] Fueron numerosos mis profesores de derecho en Túnez [...] » (Idem, pp. 92,94).

Hacia los años 748 H /1347 d.C. se produjo la conquista de Ifrīqya¹¹ por el sultán Abū l-Ḥasan¹² trayendo con él un grupo de sabios para asistir a su Consejo; el sultán influyó en gran

poemas: (al-Lāmiyya, que fue conocida por aš-Šaḥībiyya o ḥīrz al-amānī), y el segundo poema llamado (ar-Rā’iyya, conocida por al-‘Aqliyya). AL-ĀZARĪ Muḥammad, *Ṭabaqāt al-Qurrā’*, vol. II, p. 20.

⁵ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh IBN MĀLIK al-‘Andalusī al-Āyābī, el famoso gramático (600-1203/672-1273), su libro *Kitāb at-Tashīl*, ha sido editado en la Meca en el año 1319/1901. AL-Maqqarī, *Nafh at-ṭīb*, op.cit., vol. I, p. 427.

⁶ *Tashīl al-Fawā’id*, resumen de las normas de la gramática que se convirtió en un manual de enseñanza y fue objeto de numerosos comentarios.

⁷ ‘Uṭmān Ibn ‘Amr Ibn Yūnus, conocido por AL-MIṢRĪ Ibn al-Ḥāyib Ḍamāl ad-Dīn (570-646/1174-1248). Escribió un resumen del-Fiqh al mālikī titulado *al-Muḥtaṣar al fiqhī*, tiene también otro resumen de los fundamentales del Fiqh, conocido por *al-Muḥtaṣar al-‘aṣil* (el resumen original), y es un resumen de su libro: *Muntahā as-sawl wa-l-amal, min ‘ilmay al-uṣul wa-l-ḥadal*. Ibn jaldūn refiere cómo este muḥtaṣar de Ibn al-Ḥāyib llegó al Magreb, y su influencia en el estudio del-Fiqh al-mālikī en la religión. ABĪ BAKR IBN KHALLIKAN, *wafāyāt al-a’yān*, vol. I, p. 395.

⁸ Muḥammad Ibn ‘Abd as-Salām Ibn Yūsuf al-Huwwārī, at-Tūnusī, al-Qāḍī, conocido por ‘Abd as-Salām (676-749/1277-1348). Ver AL-BUNNĀHĪ, *al-Marqaba*, p. 161.

⁹ *Al-Muwaḥḥa*; la obra principal de Mālik es *Al-Kitāb al-Muwaḥḥa*; la primera obra jurídica del islam que ha sido conservada.

¹⁰ Mālik Ibn Anas, jurista musulmán, imām del maḥhab mālikī, muchas veces se le refiere con el nombre de “ imām de Medina”. Ver *E.I²*, vol. VI, pp. 247-248-249-250.

¹¹ Actualmente Túnez

¹² Abū l-Ḥasan ‘Alī Ibn ‘Uṭmān, el hijo de Abū Sa’īd ‘Uṭmān, fue un sultán de la dinastía Meriní entre los años 1331 y 1351, después le sucedió su hijo Abū ‘Inān Fāris. Ver JULIEN CHARLES-ANDRÉ, *Histoire de l’Afrique du Nord des origines*

Capítulo I

medida en el éxito del progreso científico de Ibn Jaldūn. El tunecino asistió mucho más a las clases de Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Ābilī¹³, maestro de Ciencias racionales (al-‘ulūm al-‘aqliyya), lo que empujó a Ibn Jaldūn a incoar los estudios filosóficos, y así surgió, sin duda, el pensamiento filosófico de Ibn Jaldūn (Cheddadi, 2006, p. 238).

A la edad de 17 años, perdió a sus padres y a sus maestros debido a la peste negra que tuvo lugar mediados del siglo VIII H / XIV d.C. El incidente amargó la vida de Ibn Jaldūn lo que apareció claramente en su obras *al-Muqqadima y kitāb at-Ta’rīf* (Dr.Jomo'a Šayjat, 1984, p. 8).

Ibn Jaldūn y la política. Antes de sus treinta años, se dedicó a la política. En primer lugar, fue canciller del sultán Abū Ishāq ; después se trasladó a Argelia, a consecuencia de un enfrentamiento que estalló entre el emir de Constantina Abū Zayd y Abū Muḥammad Ibn Tāfrākīn¹⁴, quien contralaba Túnez, en la Vega (faḥs) de Marramāyanna¹⁵(Ídem, pp. 8-9) En 754 H /1354 d.C., se fue a Fez por orden del sultán Abū ‘Inān¹⁶ quien le designó como responsable de su firma (at-Tawqī’) pero, Ibn Jaldūn no consideró este puesto conveniente en tanto que joven culto que tenía 24 años y que pertenecía a una familia de sabios (Jarmouni M. , 2015, p. 141).

A finales del año 756 H /1356 d.C., Ibn Jaldūn se encontró con el sultán Abū ‘Inān y fue designado miembro en su secretaría, volviéndose una de las personalidades más cercanas del

¹³Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Ābilī es uno de los profesores más importantes de Ibn Jaldūn, es uno de los más importantes sabios, con grandes conocimientos en la cultura islámica en Marruecos. Véase IBN JALDŪN, *Kitāb At-Ta’rīf*, pp. 21, 22,23.

¹⁴ El jeque de los almohades Abū Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh Ibn Tāfrākīn pertenece a una familia de las dinastías más antiguas de los Almohades. Ver IBN JALDŪN, *Kitāb al-‘Ibar.*, vol. VII, pp. 348-350, 352-353.

¹⁵ Marramāyanna, así la vocalizó Ibn Jaldūn , nombre de un pueblo beréber qariya en Ifrīqya de los Huwwāra, se sitúa en el noroeste de la ciudad Tipiza, Tibassa.

¹⁶ Es Fāris, apodado Abū ‘Inān Ibn Abī al-Ḥasan al-Marīnī, lo llamaban al-Mutawakkil. Se reveló en contra de su padre y reinó sobre Bugía, Qsantañina, Tremecén y Túnez, murió en 759/1357. Ver su biografía en IBN JALDŪN, *Kitāb al-Ibar*, vol. VII, pp. 278, 286-287.

Capítulo I

sultán; en el mismo año, la relación entre Ibn Jaldūn y el sultán se enturbió por la amistad que tuvo éste con el Gobernador de Bugía¹⁷. (Jarmouni M. op.cit, p. 150)

El sultán empezó a sentir celos de la amistad que tenía Ibn Jaldūn. Además, unas personas le dijeron que el Gobernador de Bugía se preparaba para atacar Túnez y que Ibn Jaldūn tenía complicidad con él, por lo tanto el sultán encarceló inmediatamente al emir almohade y, el día 18 de Şafar del año 758 H / 10 de febrero 1357 d.C. Ibn Jaldūn fue aprehendido, interrogado severamente y aprisionado. Durante su encarcelamiento compuso un poema de casi doscientos versos suplicando el sultán para excarcelarlo; siendo así, el sultán prometió devolverle la libertad pero falleció el 24 del mes dū l-ḥiyya del año 759 H/27 de noviembre 1358 d.C. (Ídem, pp. 150,152).

Posteriormente, Ibn Jaldūn fue liberado y se volvió secretario del jeque de los Banū Marīn, Ibn Sulaymān¹⁸ Ibn Maṣṣūr Ibn ‘Abd al -wāḥid Ibn Ya’qūb Ibn ‘Abd al -Haqq y al mismo tiempo secretario confidencial del sultán Abū Salim¹⁹. (Ídem, PP. 152,153).

A mediados del mes de ša’bān 760 H / 1359 d.C. Ibn Jaldūn era secretario confidencial de Abū Salīm, encargado de la correspondencia y de la redacción de sus mensajes. Después de dos años, fue encargado de los maṣālim²⁰, pero todo se evaporó cuando el visir ‘Amr Ibn ‘Abd

¹⁷ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn al-Amīr Abū Zakariyā. Abū ‘Inān lo nombró gobernador de Bugía para hacer frente a los reyes de Túnez. IBN JALDŪN, *Kitāb al-‘Ibar*, op.cit., vol. VII, p. 282.

¹⁸ Maṣṣūr Ibn Sulaymān Ibn Maṣṣūr Ibn ‘Abd al-wāḥid Ibn Ya’qūb Ibn ‘Abd al-Haqq al-Marīnī. IBN JALDŪN, *Kitāb al-‘Ibar*, op.cit., vol. VII, pp. 302-305.

¹⁹ Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Marzūk al-Ḥafīd al-‘Aḥīsī al-Tilimsānī uno de los ulemas más conocido en el norteafricano en su época, autor del *Musnad*. AL-MAQQARĪ, *Nafḥ at-ṭīb.*, vol. V, p. 420.

²⁰ Kutūb al-Maṣālim, literalmente significa función de los abusos. Aunque en principio las sentencias del juez sean sin apelar, esta institución permitía un recurso. Creada en la época de los califas abasíes, y controlaba directamente por ellos, debía servir especialmente para enderezar cualquier abuso cometido a costa de particulares por parte de funcionarios. CF. GARDET Louis, *La cité musulmane*, París, ed. Vrin, 1976, p. 138.

Capítulo I

Allāh se rebeló contra el sultán Abū Salim²¹, tomando las riendas del poder (Jarmouni M. , op.cit, pp. 155-156).

‘Amr Ibn ‘Abd Allāh, después de haber controlado a Túnez, trató a Ibn Jaldūn con mucha frialdad; este maltrato entristeció a este último y le hizo sufrir hasta que vino el día de la fiesta del fin de ramadān (‘id al-fiṭr) del año 736 H / julio de 1362 d.C. en el que Ibn Jaldūn acudió al amigo y lugarteniente del sultán el visir Mas’ūd Ibn Raḥḥū Ibn Māsāy²², y se quejó de malos tratos por el sultán a través de un poema (casida), expresándose así: « Muchos me abandonaron y me hicieron sufrir y prolongaron mi tristeza y mi llanto» (Idem , p. 157).

Gracias al lugarteniente del sultán, Ibn Jaldūn pudo marcharse a al Ándalus; cuando el rey en aquel tiempo fue Abū ‘Abd Allāh al-Majlū²³, y su visir Abū ‘Abd Allāh Ibn al-Jatīb (Ibídem).

El día 8 del mes de rabi’ al-awwal del año 764 H / 23 de abril de 1363 d.C. Ibn Jaldūn llegó a Granada y fue acogido con generosidad y bondad por parte del sultán Ibn Al -Aḥmar y su visir Ibn al-Jatīb. Después de un año en Granada 765 H / 1364 d.C., el sultán Ibn al-Aḥmar envió a Ibn Jaldūn de Embajador al rey de Castilla, Pedro hijo de Alfonso²⁴, con el fin de probar el tratado de paz (Idem, p. 163).

El encuentro se llevó a cabo en Sevilla, la ciudad de los antepasados de Ibn Jaldūn, donde el nieto de los Banū Jaldūn fue acogido con bondad, generosidad y alegría por parte de Pedro, el Rey de Castilla por verle. Por otra parte, el tunecino pudo ver la casa de sus antepasados, así

²¹ Véase sus noticias, IBN JALDŪN, *Kitāb al-‘Ibar*, op.cit., vol. VII, pp. 312-314.

²² Mas’ud , Ibn Abd’ar-Raḥmān Ibn Māsāy, se encargó en combatir a Abū Ḥammū y echarle de la ciudad de Tremecén en el año 770/1368, en la época de Abū ‘Inān. AN-NĀṢIRĪ Ibn Jalīd, *Al-Istiḡṣā*, op.cit., vol. II, pp. 103-104, 132.

²³ Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Yūsuf Ibn Naṣr, apodado Abū ‘Abd Allāh; el tercero en orden de los reyes Banū al Aḥmar (655-1257/713-1313), es él quien ha construido la gran mezquita de la Alhambra en Granada. IBN JALDŪN, *Kitāb al-‘Ibar*, op.cit., vol. VII. P. 306.

²⁴ Pedro I de Castilla, llamado el cruel y el justiciero, 1334-1369.

Capítulo I

que el hijo de Alfonso le propuso recuperar sus bienes que estaban en manos de altos dignatarios de reino pero Ibn Jaldūn rechazó la oferta con generosidad y el Rey de Castilla siguió demostrándole su amabilidad (Dr.Jomo'a Šayjat, 1984, p. 11).

Cuando estableció la paz y tranquilidad en Granada, Ibn Jaldūn se sintió nostálgico por estar lejos de su familia que estaba en Constantina; por tal razón el sultán dio orden para traerles a Granada (Ibídem).

La amistad entre Ibn Jaldūn y Ibn al-Jatīb empezó a perder su valor, y por otra parte, en el mes de ramadān 765 H / junio 1364 d.C., Ibn Jaldūn recibió unas cartas de su amigo Abū ‘Abd Allāh –señor de Bugía- reseñándole que había conquistado Bugía y le pidió ser su chambelán (Ḥāyib) (Dr.Jomo'a Šayjat, 1984, p. 12).

A mediados del año 766 H /1364 d.C., Ibn Jaldūn dejó Granada para dirigirse hacia Bugía. Después de cinco días de navegación, el ulema llegó a su destinación, fue Muy bien recibido por dignatarios y habitantes de la ciudad. El señor de Bugía designó a Ibn Jaldūn chambelán (Ḥājib), el puesto más elevado después el Emir, luego se dedicó a la enseñanza en la mezquita de Alcazaba donde tuvo el cargo del imán; después dio a su pequeño hermano Yaḥyā²⁵ el puesto de alcalde de la ciudad (Ibídem).

Sin embargo, este sueño no duró para siempre. En el año 767 H /1365 d.C., el sultán Abū ‘Abbas²⁶, señor de Constantina, asesinó al sultán Abū ‘Abd Allāh; por otra parte, los habitantes pidieron a Ibn Jaldūn proclamar sultán a uno de los hijos del sultán pero, éste se opuso y salió del

²⁵ Yaḥyā Ibn Jaldūn fue asesinado en el año 780/1378 por orden de Abū Tāšafīn Ibn Zayyān. Era historiador y literato. Ibn Jaldūn habla bien de él. Tiene una obra titulada: IBN JALDŪN Yaḥyā, *Bugyat ar-ruwād fī ajbār Banū ‘Abd al-wād*. Ver su información sobre su asesinato en IBN JALDŪN, *Kitāb al-‘Ibar*, op.cit., vol. VII, p. 140.

²⁶ Abū l-‘Abbas Abū ‘Abd Allāh Ibn Abī Bakr. IBN JALDŪN, *Kitāb al-‘Ibar*, op.cit., vol. VI, pp. 369-370.

Capítulo I

palacio, dirigiéndose a Abū ‘Abbas y le entregó el poder de Bugía. Entonces, Abū’Abbas reinó sobre Bugía e Ibn Jaldūn volvió a su puesto de Ḥājib del sultán (Ibídem).

Unos días más tarde, el sultán cambió de trato con Ibn Jaldūn y detuvo a su hermano Yahyā en Bunā²⁷. Ante esta situación, Ibn Jaldūn se marchó de Bugía con la intención de dirigirse a Biskra donde contaba con la relación de amistad que tuvo con el jeque Ibn Yūsuf Ibn Maznī²⁸ (Jarmouni , 2015, pp. 172-173).

Análogamente, el sultán Abū Ḥammū²⁹ de Tremecén solicitó a Ibn Jaldūn ser la pluma de su califato y ocupar el cargo más alto, Ministro y Canciller (‘alāma³⁰). Sin embargo, Ibn Jaldūn rechazó la proposición del sultán Abū Ḥammū; quería alejarse de los peligros del poder y envió a su hermano Yaḥyā al sultán Abū Ḥammū , después de haber salido de prisión de Būna, para ocupar el cargo (‘alāma) que le habían proporcionado (Dr.Jomo'a Šayjat, 1984, p. 13).

Ibn Jaldūn se dirigió al Ribāt³¹ del jeque e imán Abū Madyan³², Después de haber sufrido de complejos políticos, decidió renunciar al mundo de la política dedicándose a la ciencia con el fin

²⁷ Conocida actualmente por ‘Annaba, se encuentra en el noreste de Argelia, en la orilla del mediterráneo, cerca de la frontera tunecina. Sus orígenes remontan a los fenicios, en el siglo XII antes de la era cristiana.

²⁸ Aḥmad Ibn Yūsuf Ibn Mansūr Ibn Faḍl Ibn ‘Alī Aḥmad Ibn l-Ḥasan Ibn ‘Alī Ibn Muznī, emir, Arráez, al-‘Abbās, emir de az-Zāb, al-bisikrī, al-magrebī.

²⁹ Es Abū Ḥammū Mūsā Ibn Yūsuf az-Zayyānī, uno de los reyes de Tremecén, de los Banū ‘Abd al-wād. Ver AN-NĀŠIRĪ Ibn Jālid, Al-Istiḡsā, vol. II, p. 103.

³⁰ ‘Alāma, en la Edad Media, el secretario del estado escribía con grandes caracteres las palabras “al-Ḥamdu li-llāh wa š-šukru li-llāh” entre la basmala y el resto del texto. Ver SLANE, *prólogo*, vol. I, XXI. Texto II, pp. 55-56. De ahí viene el título, cargo, ṣāhb al-‘Alāma, o secretario de estado. R. DOZY, *suplément aux dictionnaires arabes*, vol. II, Beirut, ed. Librairie du Liban, 1991, p. 164.

³¹ FRANCO SÁNCHEZ, Francisco (ed.actas); EPALZA, Mikel de (dir.): *la rābita en el Islam*, 2004, p. 377.

³² CORNELL, V.J, *The way of Abū Madyan: the work of Abū Madyan Shuayb*, Islamic Text Society, Londres, 1996. Recoge en Inglés y árabe toda la obra conocida de Abū Madyan. ADDAS, Claude, “Abū Madyan y Abī Arabī”, en Muhyiddin Ibn Arabi: A conmemorativa volumen, ed.S. Hirtenstein y M. Tiernan, Shaftsbury, Dorest, 1993. ASÍN PLACIOS, Miguel, *Šādīlīes y los alumbrados*, Estudio introductorio de Luce López-Baralt, Madrid, ed. Hiperión , 1990 (2ªed), p. 379.

Capítulo I

de dejar la política, pero volvió otra vez para servir el sultán Meríní ‘Abd l- ‘Azzīz³³, el que quería ocupar Tremecén (Jarmouni , 2015, p. 200).

Después de la muerte del sultán meriní, Ibn Jaldūn no pudo quedarse en Tremecén, a consecuencia de lo que hizo en contra del sultán Abū Ḥammū . En el año 774 H /1372 dC, Ibn Jaldūn se marchó a Fez; fue bien acogido pero se le conoció por su doble juego. Por tal razón, fue encarcelado unos días luego, le liberaron y le permitieron viajar a al-Ándalus. Esto tuvo lugar en el mes de rabī’ II 776 H / agosto de 1374 dC. (Dr.Jomo'a Šayjat, 1984, pp. 13-14).

Su presencia en al-Ándalus establecía casi una crisis política entre Fez y al-Ándalus, a consecuencia de Ibn Jatīb que estaba en la prisión de Fez y pidió a Ibn Jaldūn ayuda para que le liberara, este comportamiento hizo a Ibn al -Aḥmar sentirse traicionado, por ello, Ibn Jaldūn volvió otra vez a Tremecén por orden del sultán Ibn al-Aḥmar, su llegada fue llena de tristeza por la muerte de su amigo Ibn al-Jatīb. (Jarmouni M. , 2015, p. 12)

Período de tristeza. Hacia los treinta años, el sociólogo decidió dejar la política. Por otra parte, el sultán Abū Ḥammu perdonó a Ibn Jaldūn aprovechar de su ayuda en convencer a los Dawāwida³⁴ a unirse a su poder. El tunecino se opuso a este puesto indirectamente y se fue de Tremecén, buscando un lugar para poder olvidarse de la política. Por lo tanto, Ibn Jaldūn acudió a las tribus de los Awlād ‘Arīf, en el monte Kuzūl³⁵, donde fue bien recibido, trajeron a su familia y presentaron excusas al sultán Abū Ḥammū en lugar de Ibn Jaldūn por no haber cumplido su misión (Idem, pp. 235-236).

³³ Su nombre completo es Abū Fāris ‘Abd al-‘Azzīz Ibn Abī al-‘Abbās Ibn Salīm al-merīnī llegó al poder en el año 776 H / 1393 dC después de la muerte de su padre Abū Salīm, y murió en 799 H / 1396 dC. AN-NĀṢIRĪ Ibn Jālid, *Al-Istiḡṣā*, op.cit., vol. II, p. 147.

³⁴ Es una rama de los Riyāḥ, que, según Ibn Jaldūn, remonta a Dāwūd Ibn Mirdās Ibn Riyāḥ. Sobre su historia, su asentamiento en el Magreb y su expansión geográfica, ver IBN JALDŪN, *Kitāb al-‘Ibar*, op.cit., vol. I, pp. 52-71-139; vol. IV, p. 260

³⁵ El monte Kuzūl se encuentra a unos diez kilómetros en el suroeste de la ciudad de Tiyārat.

Capítulo I

A continuación, Ibn Jaldūn se instaló con su familia en Qal'a Ibn Slāmā³⁶ en el país de los Banū Tūyīn³⁷, y cuando empezó a redactar *Kitāb al-Ibar*, necesitaba libros y archivos para verificar lo que escribió sobre la historia y las citas que utilizó de memoria. Entonces, quiso revivir la amistad con el sultán Abū l'Abbas, escribiéndole una carta en la que reconoció su sumisión y obediencia; el sultán no tardó nada en contestar y le dio el permiso de entrar a Túnez (Idem, p. 237).

En el mes de ša'bān 780 H / noviembre del año 1378 d.C. Ibn Jaldūn entró en Túnez bajo la protección del sultán. Además, hizo venir a su familia para aprovecharse de su generosidad y bondad [sultán]. Con el tiempo, Ibn Jaldūn entró en el círculo más reservado del sultán y ocupó el puesto de confidente. Además, se dedicó a la enseñanza (Idem, p. 238).

El señor de Túnez permitió a Ibn Jaldūn terminar la redacción de su libro [la historia], lo que le dio la oportunidad de conocer más sobre las ciencias y los acontecimientos del pasado y, le autorizó también terminar la parte dedicada a la historia de los beréberes y de los Zanāta. Luego empezó a escribir, partiendo de las informaciones que tenía, sobre la historia de la época pre islámica y de las dos primeras dinastías del islam. Después de haber terminado la redacción, reunió todo e hizo una copia para el sultán en la biblioteca (Ibídem).

Sin embargo, se estableció una discordia entre Ibn Jaldūn y el muftí³⁸ Ibn 'Arfa³⁹ por la relación que tenía el tunecino con el sultán; el muftí empezó a maniobrar contra Ibn Jaldūn. El

³⁶ Qal'at Ibn Slāma, llamada también Qal'at Banū Slāma y Qal'at Tāwagzūt, está en la provincia de Orán en Argelia. Salāma al que pertenece la Qal'a, es Salāma Ibn 'Alī Ibn Naṣr Ibn Sultán jefe de los Banū Yadraltān una provincia de Tūyīn. Residió Tāwagzūt y construyó en ella la Qal'a llevando su nombre y el de sus hijos. IBN JALDŪN, *Kitāb al- 'Ibar*, op.cit., vol. VII, pp. 130-136-163; *Al-Muqaddima*, I, p. 57; IBN JALDŪN Yaḥyā, *Bugyat ar-ruwād*, op.cit., vol. II, p. 307.

³⁷ Los Banū Tawūyīn tenían las tierras que estaban entre Qal'a Sa'īda, en el oeste, hasta Medea en el este. Tenía también en su poder, Qal'a Ibn Salāma, Mandās y Wanšarīs. IBN JALDŪN, *Kitāb al- 'Ibar*, op.cit., vol. VI, p. 45.

³⁸ Jurisconsulto musulmán suní que interpreta la chari'a o Derecho (Fiqh).

Capítulo I

Ulema no quiso caer en los mismos problemas; pidió al sultán el permiso de cumplir con la obligación de la peregrinación y, su solicitud fue aceptada (Dr.Jomo'a Šayjat, 1984, p. 15).

El día del mes *dū l -qa* 'da 785 H / febrero de 1383 d.C. se fue al Cairo, donde empezó a dar clases en la gran mezquita de al-Azhar; también enseñó jurisprudencia (*fiqh*) en la Madrasat al - Qamḥiyya⁴⁰ por orden del sultán Az-Zahīr⁴¹. En el año 786 H / 1384, fue nombrado Cadí malikī⁴²; luego el sultán intervino a su favor para unirse a su familia ya que el señor de Túnez impidió a ésta viajara a Egipto para garantizar su regreso (Ibídem).

Al pasar poco tiempo, Ibn Jaldūn recibió la noticia de la muerte de su familia que estaba en el navío que naufragó en una tormenta. El ulema se entristeció y abandonó su cargo de Cadí; buscó superar su melancolía mediante la enseñanza, la lectura y la oración a dios. El decimo día después de la fiesta del ayuno del año 789 H / 1387 d.C. se fue a cumplir su peregrinación para que dios le ayudara a sobrepasar su tristeza (Jarmouni , 2015, pp. 258-260).

Al regresar al Cairo, Ibn Jaldūn fue nombrado, en el año 791 H / enero de 1389 dC, profesor de Ḥadiz en la madrasa Šalgatmiš⁴³, y como es debido, pronunció un discurso en el que elogió al

³⁹ Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Arfa al-Wargamī at-Tūnisī (716-806/1316-1400), uno de los grandes maestros entre los sabios malikíes. Enseñaba en la escuela de az-A-Zaytūna y ocupó el cargo de imám en ella durante 50 años. Entró en Egipto después de cumplir con peregrinación en el año 792/1389. AT-TUNBUKTĪ, *Nayl al-Ibtihāy*, p. 274.

⁴⁰ La escuela estaba cerca de la antigua mezquita (la mezquita de 'Umar) en el Cairo; el lugar donde estaba ubicada se conocía por Dār al-Gazal; era un mercadillo (al-Qaysāriyya) donde se vendía el hilo (al-Gazal). Salaḥ ad-Dīn la destruyó, y construyó en su lugar una madrasa para los alfaquíes malikíes, y le asignó rentas, entre ellas las de unas tierras en al-Fayyūm rcas en trigo, entre los maestros. Por esto, se conocía por la escuela del trigo que repartía las cosechas de trigo (al-qamḥ). AL-MAQRĪZĪ, *Al-Mawā'iz wa-l-ajbār bi-dīkr al-juḥat wa-l-āṭār*, estudio e índice, Jalīl al-Manṣūr, vol. II, 1997, p. 364.

⁴¹ Abū Sa'īd Barqūq Ibn Anas, conocido por Barqūq al-'uṭmānī por descendiente de Fajr ad-Dīn 'Uṭmān Ibn Musāfir. Llegó al poder por primera vez en el año 784/1382; se reveló contra él Yulbugā an-Nāširī y se escapó. Después lo detuvieron y encarcelaron en Alejandría. Más adelante volvió a su trono en el año 792/1389, y duró hasta que murió en el año 801/1398. IBN JALDŪN, *Kitāb al-Ibar*, op.cit., vol. V, pp. 467-472.

⁴² 'Īmal ad-Dīn 'Abd ar-Rahmān Ibn Sulaymān Ibn Jayr al-Mālikī (721-791/1321-1389).

⁴³ Esta madrasa está situada cerca de la mezquita Aḥmad Ibn Ṭūlūn, lleva el nombre de su fundador Sayd ad-Dīn Šargatmiš an-Nāširī mir de Ra's Nūba, muerto en la cárcel de Alejandría en el año 759/1357. AL-Maqrīzī, *Al-Juḥat*, op.cit., vol. IV, p. 256-258.

Capítulo I

sultán y siguió dando su lección inaugural sobre *al-Muwatta'* del imán Mālik Ibn Anas. No obstante, este puesto no le dio la capacidad de olvidar la muerte de su familia, por tal razón, escogió una tendencia mística; el sultán le designó responsable de la madrasa Baybars (Dr.Jomo'a Šayjat, 1984, p. 16).

A mediados del mes de ramadán del año 801 H / mayo de 1399 dC, después de 14 años en la madrasa Baybars, Ibn Jaldūn regresó a su cargo de Cadí malikī pero, fue rápidamente alejado, en el mes de muḥarram del año 803 H / 1400 d.C. (Ibídem).

Hacia los años setenta, Ibn Jaldūn salió del Cairo con el sultán Faraḡ- hijo del sultán az-Zāhir- hacia Damasco para protegerla contra el rey mogol Tamerlán, después de haberse apoderar de Alepo -Palestina- (Ibídem).

Más tarde, llegó una noticia al señor de Egipto de que los príncipes se dedicaban al desorden, lo que llevó al sultán salir de Damasco por miedo de levantar una revuelta contra él. Luego, los de Damasco no encontraron solución para salir de esta situación salvo pedir el salvoconducto de Tamerlán. Unos de los cadíes – al-Ḥanbalī- se dirigió a Tamerlán, acompañado del jeque de la zawya, para firmar el acuerdo de salvoconducto y que debó gobernar la ciudad bajo su glorioso nombre. En aquel momento, Ibn Jaldūn se encontró en la madrasa al-‘Ādiliyya en Damasco y durante el encuentro entre el cadí y Tamerlán, éste había preguntado sobre Ibn Jaldūn y quería saber si se había ido con el sultán o estaba en la ciudad. El cadí le indicó la madrasa donde se encontraba. (Jarmouni, 2015, pp. 371-372)

A media noche, una disputa estalló en la gran mezquita porque unas personas de la ciudad estaban en contra del acuerdo de paz. Ibn Jaldūn se escapó, temiendo por su vida, dirigiéndose hacia al sultán Tamerlán (Dr.Jomo'a Šayjat, 1984, p. 16).

Capítulo I

Al llegar, Tamerlán le acogió con generosidad y le preguntó sobre su familia, el Magreb, Egipto y más cosas que debía saber y, le pidió hacerle un resumen sobre el Magreb. Ibn Jaldūn redactó lo que le pidió Tamerlán, un pequeño resumen formado por doce cuadrillos. A pesar de considerarlo como el hombre que unió el mundo islámico por su cohesión social, Tamerlán entró en Damasco y lo destruyó todo. Luego, Ibn Jaldūn pidió a Tamerlán un acuerdo de amán para él y para otros dignatarios (Idem, pp. 16-17).

Más adelante, Tamerlán dio permiso a Ibn Jaldūn para regresar a Egipto y en su camino, el sociólogo fue asaltado por unos beduinos; le quitaron todo lo que poseía. El sabio se refugió sin vestimenta en un pueblo cercano; después de dos días se fue a aş -Şubayba -Siria- donde pudo adquirir algo de ropa; luego se embarcó en una nave de la flota de Ibn ‘Uṭmān ⁴⁴, llevando a bordo un embajador egipcio que se dirigía hacia Gaza y, desde allí se fue al Cairo , al que llegó en el mes de ša’bān del año 803 H / febrero-marzo de 1401d.C. (Jarmouni, 2015, p. 394).

Después de haber llegado al Cairo, el sultán le nombró Cadí malikī por tercera vez y, siguió ocupando aquel puesto hasta que murió el día 26 del mes de ramadán 808 H / del año 1406 d.C. (Dr.Jomo'a Šayjat, 1984, p. 17).

⁴⁴ Se trata de Abū Yazīd Ibn ‘Uṭmān, conocido por Bāyazīd, que reinaba sobre Asia menor. Propuso al rey Faraȳ de hacer una alianza contra Tamerlán, y el embajador egipcio había venido sin duda para comunicarle la respuesta de su soberano.

Capítulo I

Sus obras. Ibn Jaldūn, después de haber descubierto muchos territorios, decidió aislarse en Tremecén, para dedicarse a escribir la obra más famosa y reconocida por doquier, titulada *Kitāb al-‘Ibar*, compuesta por seis volúmenes, encabezada por *la Muqaddima* y concluida por su autobiografía (*Kitāb at-Ta’rīf*). Sin embargo, su obra *al-Ibar* no fue la primera ni la única que escribió, ya que tiene varios escritos durante su formación, su estancia en al-Ándalus, en Damasco, en Argelia y en Marruecos.

Una parte de estas obras está conservada y la otra parte perdida, o sea las obras conservadas consiguieron a tener otras ediciones tales como las primeras, y la mayoría de las no conservadas, son manuscritos aún no encontrados. Todos estos escritos van a ser clasificados en dos cuadros+ según la autobiografía (*Kitāb at-Ta’rīf*):

Capítulo I

Cuadro 1

Kitāb al-Ibar y sus partes. (Jarmouni, 2015, pp. 54-67)

Obras	Autor	Edición y año de publicación	Traducción
<i>Kitāb al- 'Ibar.</i>	Ibn Jaldūn.	- Al-HŪRĪNĪ, N., Beirut, ed, Būlak, 1284/1867.	- CHEDDADI, A (trad. Árabe), Paris, ed. Sindbad, 1986. - MACHADO MOURET, O (trad. Esp. Parc.), Buneos Aires, ed. universidad de Buenos Aires, 1946. - SLAN DE Le Baron (traduction française), Paris, ed. Geuthner, 1968, 1969. - BASHAS., (trad. Parcial al turco), Estambul, 1859, 1860.
<i>La Muqadimma.</i>	Ibn Jaldūn.	- WAFI, A. A. W., (ed.), Cairo, 1957-1962. - Al-YUWAYDI, D., (ed.) Beirut, 1955.	- RUIZ GIRELA. F (tard. esp.), Córdoba, ed. Almuraza, 2008. - 'ISSAWI, C., (trad. parc.ingl.), London, 1950. - TAMURA, J., (trad, al japonés), Tokyo, 1964-1965.
<i>At-Ta' rīf.</i>	Ibn Jaldūn.	- 'INĀN, Muhammad' Abdullāh, (ed. Ár.), New Dalhi, ed. Kitab Bhavan, 1979. - AṬ-ṬANŶĪ, Ibn Tāwīt Muḥammad, (ed. ár.), El Cairo, 1951.	- CHEDDADI, A., (trad. fr.), Paris, 2002. - FERES Juan, (trad. esp., del francés), México, Fondo de cultura Económica, 1997.

Capítulo I

Cuadro 2

Las obras conservadas y no conservadas (Ibídem, pp. 67-70).

Conservadas	Edición	No conservadas
<i>Lubāb al muḥaṣṣal fī uṣūl ad-dīn</i> (resumen de la obra teológica <i>al mutaqaḍdimīn wa-l-muta'ajjirīn min-al'ulamā' wa-l-ḥukamā' wa-l-mutakallimīn</i> de ar-Rāzī)	- AL-'AYAM, R., Beirut, 1995. -M.'A.SULAYMĀN, Alejandría, 1996.	<i>La descripción del Magreb que le encargo Tamerlán (mujaṣṣar wayīz) formado por doce cuadernillos.</i>
<i>Ṣifā' as -Sā'il li -tahdīb al -masā'il.</i> (mística)	- AṬ-ṬANŶĪ, M., Estambul, 1958. - AL-ḤĀFIZ, M. M., Damasco, 1996.	<i>Un comentario del poema al-Burda.</i> <i>Un resumen sobre la lógica.</i>
<i>Muzīl al -malām 'an ḥukkām al-'anām</i> (una carta a los cadíes).	- 'ABD AL-MUN'IM AḤMAD, Fu'ād, Riyād, 1417/1996-97.	<i>Varios resúmenes de las obras de Ibn Ruṣd (Averroes).</i> <i>Un comentario de un poema de Ibn al-Jaṭīb sobre Uṣūl al-fiqh.</i> <i>Kitāb al -ḥisāb</i> (tratado de aritmética).

(Elaboración propia)

Estos dos tableros demuestran el valor de Ibn Jaldūn en una sociedad casi decaída, que se preocupó por el poder nada más. Aunque Ibn Jaldūn vivió en palacios y ocupó varios puestos, no pudo asumir una mayor responsabilidad; por tal razón, se retiró y empezó a escribir sobre la historia. Quería conocer las causas de la decadencia; tenía el instinto de saber las cosas desde el principio. De ahí, surgió la obra *al- 'Ibar* y su *Muqaddima*, la que impresionó a todos los filósofos que sean de su época o los modernos, y para conocer la fuente de esta impresión, *al-Muqaddima* va a ser analizada mediante un cuadro:

Capítulo I

Cuadro 3

Al- Muqaddima y sus capítulos.

Capítulos	Temáticas
El primero	Las influencias del medio sobre la naturaleza.
El segundo	Las sociedades de civilización primitiva.
El tercero	Las diferentes instituciones de las comunidades humanas.
El cuarto	Las sociedades urbanas.
El quinto	Los modos de vida de la humanidad.
El sexto	Manifestaciones culturales.

(Elaboración propia)

Al-Muqaddima o los prolegómenos se consideran como una enciclopedia de teorías sobre la historia y la sociedad islámica para confeccionar una historia basada en criterios científicos. Ibn Jaldūn escribió *la Muqaddima* basándose en la observación. Buscó comprender ¿cómo mueren las civilizaciones? Y, de ahí viene la necesidad de hacer el balance del pasado humano y sacar las conclusiones o lecciones (al-‘Ibar), Ibn Jaldūn sabía que la civilización a la que él pertenecía estaba a punto de desaparecer, y cuando no pudo evitar esta catástrofe, quiso al menos comprender las causas y de allí, surgió la necesidad de demostrar el mecanismo de la historia.

En *al- Muqaddima*, Ibn Jaldūn inventó la teoría de los ciclos. A través de esta teoría, pudo descubrir que la decadencia de una civilización es natural; en otras palabras, nos hallamos ante un compendio de la historia del hombre. Descubrió también que el hombre no podría vivir aislado sino que necesita hacerlo en una sociedad y de ahí viene el termino más utilizado en *al- Muqaddima*, al’ Assabiya.

Capítulo I

Al- Muqaddima se conoce por doquier, por ello había y hay tantos filósofos que se interesan por su contenido y de su autor. Entonces, los primeros que analizaron la *Muqaddima* son los turcos, entre ellos el geógrafo e historiador Mustafā Ibn ‘Abd Allāh (1609-1657); escribió varios párrafos sobre Ibn Jaldūn y sus obras y en particular, sobre *al- Muqaddima* en su enciclopedia escrita en árabe titulada “*Kašf al-ḍonūn - fī- asmā’ al-‘olūm wa-l- fonūn*”. Después, vino el historiador Na’īma Mustafā con su libro titulado “*Tārīj Na’īma*”, en el que ahondó en las teorías citadas por Ibn Jaldūn en *la Muqaddima* y la describió como un tesoro sin fondo lleno de ciencias preciosas.

A mediados del siglo XIX, en 1858 el orientalista francés Catrimer editó *al- Muqaddima* y gracias a él, tuvo un gran valor por parte de los orientalistas. Entre estos, había el francés, De Slane el cual tradujo *al- Muqaddima* al francés, y dándole este título “*Les prolegomènes de Ibn Jaldún*”. Y por parte de los árabes, en el siglo XIV, hubo unos filósofos que hicieron trabajos filosóficos sobre las teorías citadas en *la Muqaddima*, por ejemplo el egipcio Abū al-Maḥāsīn Burdī el que influido, tal como otros filósofos, por las teorías de Ibn Jaldūn citadas en *al- Muqaddima*, se reconoció que gracias a Ibn Jaldūn, se dedicó a la historia y a la sociología en su libro “*Al-Munhal aṣ-Ṣāfi*”. Después de un largo período de inactividad y de recesión en el mundo árabe, *la muqaddima* fue editada hasta el siglo XIX en Egipto y Beirut (Jaldūn, 1984, pp. 19-24-25).

Ibn Jaldūn vivió, durante el siglo XIV, en varios territorios islámicos en el Magreb o en al-Ándalus. Además, desempeñó un papel valioso en la política y sabía cómo atraer a los sultanes hacia él por su sabiduría. Sin embargo, tenía lo que se llama un doble juego, sobre todo cuando se sentía en peligro y cambiaba de clan para salvarse y, esto pasó con el señor de Bugía y con el señor de Tremecén.

Capítulo I

Cuando se sintió mal y arrepentido, renunció al mundo y empezó a escribir dependiendo de su experiencia; intentó reunir de nuevo los poderes árabes para evitar la decadencia de la civilización arabo - islámica pero no pudo conseguir su objetivo por falta de confianza entre los líderes árabes que querían tomar el poder y nada más. Ibn Jaldūn observó este punto y lo consideró como un punto de partida de la decadencia de las civilizaciones.

A pesar de todo lo que hizo en su vida en tiempo de la decadencia, la mayoría se le consideran como el traidor de la patria, sabiendo que en aquel tiempo, no existía el término “patria⁴⁵”, por otro lado, Ibn Jaldūn quedó uno de los símbolos más importante en el mundo de la política y la sociología en general.

Miguel Cruz Hernández

Es un arabista que nació en Málaga en 1920; era niño cuando aprendió letras; lo afirmó en una entrevista:

Aprendí las letras casi solo. Mi padre y mi madre eran maestros y me dejaban fuera, en el jardín del grupo escolar, y yo desde allí oía a los niños [...] un día quedaron sorprendidos de que yo leyese los letreros de los comercios. (Herández, 2000, p. 396)

Más tarde, residió en Granada en la que siguió por correspondencia las clases de Don Trifón Gómez Velasco, a fin de que pudiese ingresar al instituto⁴⁶. Después de la muerte de su maestro, continuó su formación en un hospicio bajo la tutela de su padre que era maestro del lugar:

⁴⁵ Ver MIGUEL ÁNGEL LADRIO QUESADA, *Patria nación estado*, instituto de historia cultural militar, p. 33.

⁴⁶ En España, los institutos de bachillerato son las escuelas públicas de segunda enseñanza. En esos años, que recuerda Miguel Cruz, el ingreso en los institutos se hacía a los diez años, y consistía en una prueba o examen, en que el candidato debía demostrar unos conocimientos mínimos Gramática, Ortografía, Geografía, Historia, Aritmética... etc.

Capítulo I

Y de Granada, mis recuerdos son la preparación para el ingreso en el instituto con un excelente maestro, Don Trifón Gómez Velasco hasta su muerte [...] Hice ese aprendizaje con los niños huérfanos del hospicio Granadino, porque mi padre y Don Trifón eran maestros de la escuela del Hospicio. (Ibídem)

De adolescente, se afeccionó a la literatura y a la filosofía cuando la profesora del instituto le pidió leer *Lo bello y lo sublime* de Kant; luego, leyó otro libro del mismo autor, titulado *La paz perpetua*:

Cuando tenía catorce años iniciamos un curso que llamaba todavía « preceptiva literaria» [...] el primer día de la clase la profesora nos dijo cómo iban a ser sus clases:« Aquí vamos a tratar de la belleza literaria. Tomen ustedes papeles y cada uno nos escribe lo que opine sobre la belleza». Yo no sé lo que puse y verdaderamente sería una cosa horrenda. Pero a la profesora le pareció bien y entonces me dijo que leyese lo bello y lo sublime de Kant [...] leí de paso la paz perpetua. (Ibídem)

A finales de la Guerra Civil, el filósofo enriqueció su alma filosófica en la Universidad bajo la tutela del catedrático de la filosofía del derecho de la Facultad Don José Corts y Grau⁴⁷. Siguió cursos comunes de filosofía tal como la introducción de la filosofía y la historia de la filosofía; después vino otro profesor que se llamaba Gómez Arbolea, el cual le empujó a saber más sobre la filosofía mediante la lectura de los libros de Edmundo Husserl y Max Scheler (Ibídem).

Asimismo, tuvo la oportunidad de descubrir la fenomenología; mientras tanto, le aconsejó preparar una tesis sobre la Intencionalidad de Franz Brentano, por desgracia, la Universidad de Madrid, en aquel tiempo, era la única en España que tenía el permiso de otorgar el título de doctor. No aceptó ni el tema de la tesis ni el tutor; por ese motivo, se dedicó al pensamiento filosófico islámico. Eligió la metafísica de Avicena en la que encontró la intencionalidad de Brentano en sus escritos; desde entonces se volvió fundamentalmente en el estudio del pensamiento islámico (Herández, 2000, p. 397).

⁴⁷ Catedrático de Filosofía Del Derecho en Granada desde 1935 hasta 1941.

Capítulo I

En 1943, logró su licenciatura de Filología, En el mismo año, le designaron profesor ayudante de filosofía de los cursos comunes en la Facultad de derecho. En el año posterior, en 1944, abandonó el puesto anterior y empezó a dar clases de Fundamentos de Filosofía e Historia de los Sistemas filosóficas en tanto que auxiliar en la Facultad de Filosofía y Letras de Granada. En 1946, se dedicó a enseñar psicología a los médicos por orden del decano de la Facultad de Medicina (Ibídem).

Durante la posguerra, ocupó el puesto de alcalde en Albacete de Salamanca. Hacia los años 1969 y 1971, fue decano de la facultad de filosofía de la Universidad de Salamanca donde encontró problemas, se puede decir problemas políticos, ya que Miguel Cruz, antes de ocupar ese puesto, propuso a José Luis Martín un vicedecano de la facultad. En 1976, ocupó la cátedra de psicología general en la Universidad Autónoma de Madrid (Herández, 2000, p. 398).

Durante la transición política española, el arabista fue nombrado Director de la Dirección de la Cultura por el Ministro de Información y Turismo Don León Herrera. Por otro lado, Miguel Hernández tuvo la ocasión de crear el primer Premio de Miguel de Cervantes; asimismo, el arabista entregó por vez primera el premio al poeta Jorge Guillén (Herández, 2000, p. 399).

A Miguel Hernández se le conoce por sus temas de religión y por su interés por el pensamiento islámico. Este pensamiento religioso fue más ampliado gracias al filósofo Xavier Zubiri⁴⁸ y sus escritos, especialmente en su libro sobre la esencia. Se le considera como uno de los grandes pensadores del siglo XX (Herández, 2000, p. 400).

⁴⁸ José Xavier Zubiri Apalategui (1898-1983), nacido en San Sebastián, fue catedrático de Historia de la Filosofía en las universidades de Madrid y Barcelona. Es la personalidad filosófica española más relevante del siglo XX.

Capítulo I

En suma, Miguel Hernández no fue impactado por sólo un autor o dos sino por varios autores. Creó su base en el instituto y fue bien formado en la universidad, a través de libros recomendados por los filósofos y autores españoles tal como José Luis Martín, Ortega y Gasset, Xavier Zubiri y otros más. Su espíritu filosófico fue ampliado a través de sus viajes hacia Francia y Alemania con sus encuentros con grandes filósofos del siglo XX por ejemplo Martin Heidegger, Jacques Marín y Etienne Gilson.

En pocas palabras, Miguel Hernández es como un libro escrito por muchos filósofos, por ser influido por muchas ideas tal como la intencionalidad, la filosofía cristiana, la cultura orteguiana y el existencialismo. Habrá escogido su propio rumbo el del islam y, sus filósofos tal como Avicena, Averroes, Ibn Jaldūn y otros más. Quería hacer la diferencia entre el pensamientos de los filósofos musulmanes del siglo XI y el pensamiento de hoy en día y en otros libros entre el islam de al-Ándalus y el de hoy, es uno de los especialistas occidentales más importantes en el pensamiento islámico; además, es continuador directo de Miguel Asín Palacios⁴⁹ la cumbre de la Escuela Española de Arabistas.

Sus obras. Miguel Cruz, a través de su interés a la filosofía árabe musulmana, escribió muchas obras sobre el islam, la sociedad musulmana, los filósofos musulmanes y otras más, a saber:

⁴⁹ Miguel Asín Palacios (1871-1944), sacerdote y arabista Fue catedrático de Árabe en la universidad de Madrid. Se le considera fundador de la Escuela de Arabistas .

Capítulo I

Cuadro 4

Las obras más conocidas del Arabista Miguel Cruz Hernández

Obra	Temática	Edición / Fecha de publicación
<i>Historia del pensamiento en el mundo islámico (fue editado en tres volúmenes, I: desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente, II: el pensamiento de al-Ándalus (IX-XIV), III: el pensamiento Islámico desde Ibn jaldūn hasta nuestros días).</i>	Es un panorama de catorce siglos que trata el pensamiento en el mundo islámico desde el siglo VII hasta hoy en día.	Alianza Editorial, 1996, 2002, 2012.
<i>Filosofías No occidentales.</i>	Consiste en estudios sobre América Latina y concepciones de la filosofía.	Trotta: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1999.
<i>Islam de al-Ándalus: Historia y estructura de su realidad social.</i>	Estudia la sociedad musulmana en al-Ándalus desde su aparición.	Instituto de cooperación con el mundo árabe Madrid, 1992.
<i>Abū-l-Walīd Ibn Rušd (Averroes): vida, obra, pensamiento, influencia.</i>	Ahonda en la vida de Averroes y su filosofía	Monte de piedad y caja de ahorros de Córdoba, 1986.
<i>La vida de Avicena como introducción a su pensamiento</i>	Trata Avicena en tanto que pensador.	Anthema Ediciones, Salamanca, 1997.
<i>Filosofía Judía en España</i>	Profundiza en el legado teológico-filosófico del judaísmo hispánico en los siglos XI y XII.	Fundación Fernando Rielo, 1996.

(Elaboración propia)

A través de este cuadro, deducimos que Miguel Cruz se interesa mucho más por el legado hispanomusulmán en España y, en tanto que cristiano español, se da cuenta de que el islam no mezcla la filosofía con el dogma. En cambio, el cristianismo se confundió con la sabiduría; esto crea un enfrentamiento entre los cristianos, lo afirmó en una entrevista:

Capítulo I

Pablo conocía la filosofía de los griegos y no quería que se confundiese el cristianismo con la sabiduría que buscaban los griegos, la *thetoumene* filosofía. Aquí está el origen del problema o confrontación entre los dos entidades, entre la Teología y la Filosofía [...] y habrá enfrentamiento en otros muchos casos [...] en cambio en islam no hay un concilio, no hay un papa ni una cabeza visible. En el islam no hay quien defina. Los pensadores islámicos tienen por eso un ámbito más amplio. Por ejemplo, hay Averroes trató estas cuestiones más a fondo y las resolvió poniendo la filosofía por encima de la teología. (Herández, 2000, p. 408)

Por ello, el arabista trató el tema del islam; buscó el génesis del pensamiento islámico y su cambio a través el tiempo; pudo llegar a hacer una comparación entre el islam de Averroes, Ibn Jaldūn, Avicena y el islam de Muhammad Iqbal , Tāḥā Ḥusayn y otros más , en un libro de tres volúmenes titulado *Historia del pensamiento en el mundo islámico*.

Sintetizando, se puede decir que hay una relación filosófica entre Ibn Jaldūn y Miguel Cruz Hernández. En primer lugar, Ibn Jaldūn se apoyó en su redacción de su historia sobre la observación y de buscar el origen del problema; prueba de ello, él también trató el islam desde su fundación. Tuvo un espíritu filosófico implícito y experimental, a través del cual pudo crear un método analítico-filosófico distinto de Averroes y Avicena.

Por otro lado, Miguel Cruz Hernández, en sus libros, se basó en la observación y en tratar las cosas desde el principio, pero su pensamiento filosófico es diferente en comparación con Ibn Jaldūn. Usó más el método teórico que el experimental; se influyó mucho más por la metafísica de Averroes, la que Ibn Jaldūn criticó en el sexto capítulo de su *Muqaddima* y se la consideró como una filosofía determinada.

Capítulo II

El pensamiento religioso-político de los siglos XIV, XIX y XX.

A lo largo de los siglos XIX y XX, los filósofos occidentales y orientales hicieron investigaciones y estudios sobre Ibn Jaldūn y su *Muqaddim.*, Casi todos los trabajos científicos carecen del ámbito religioso que existe en *al-Muqaddima*, pero son muchos sobre la política, la economía, la sociología, la filosofía y otros más.

Además, algunos investigadores occidentales señalaron que la religión no afectaba al pensamiento de Ibn Jaldūn cuando escribió *al-Muqaddima*, y las aleyas citadas no tienen relación con sus teorías; son mencionadas solamente para aludir a la gente que está de acuerdo con el Corán. Entre estos filósofos, destacamos los siguientes: el holandés De Boer, el estadounidense N. Schmidt, el alemán Von Wesendonk y otros más.

Este presente capítulo consistirá en ilustrar las ideas religiosas y políticas de Ibn Jaldūn; será una respuesta a los filósofos, ya mencionados, que dijeron que la religión no influyó considerablemente en la personalidad de Ibn Jaldūn. Entonces, para demostrar este punto, vamos a tomar a un escritor occidental, y el honor cae sobre el arabista malagueño Miguel Cruz Hernández, que a través de su obra *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Tercer tomo, extraeremos la actitud religiosa y política de nuestro ulema. Después, trataremos la cuestión de la religión y la política en los siglos XIX y XX.

Análisis de la obra *Historia del pensamiento en el mundo islámico*

La obra es histórica, filosófica y analítica, de casi mil páginas. Consiste en una síntesis del pensamiento islámico en países donde el islam era dominante; como religión y sistema político. El libro comprende tres volúmenes que tratan cuestiones de la sociedad y de la política del islam desde su aparición como poder político hasta la actualidad; y lo que nos atrajo, fue la tercera

Capítulo II

parte, la cual es la base de nuestro trabajo, aunado a ello, el texto se inscribe dentro de la bibliografía básica de investigación y consultación.

Forma externa. La obra *Historia del pensamiento en el mundo islámico III: el pensamiento islámico desde Ibn Jaldūn hasta nuestros días*, comprende lo siguiente, a saber:

- Título: *Historia del pensamiento en el mundo islámico III: el pensamiento islámico desde Ibn Jaldūn hasta nuestros días*.
- Autor: Miguel Cruz Hernández
- Año de publicación: 1996
- Reedición: 2012
- N° de páginas: 256 páginas
- Género literario: Novela Histórica
- Subgénero: Filosofía
- Tema: el islam

Forma interna. La obra se compone de un prefacio al lector, e incluye siete capítulos:

- Capítulo I: contiene siete títulos en que Miguel Cruz Hernández explica el decaimiento del Islam Medieval suní a través del pensamiento religioso y político de Ibn Jaldūn.
- Capítulo II: comprende cinco títulos, en los cuales el filósofo ilustra las interrelaciones entre *ṣūfī* y *ṣūfī*; de otro modo, el autor trata de simplificar el concepto de la espiritualidad citando unas interpretaciones de ascéticos tales como Ḥaydar Āmolī, Ibn ‘Arabī, entre otros.

Capítulo II

- Capítulo III: incluye cuatro títulos en que el autor habla del pensamiento islámico y su desarrollo durante los siglos XVI y XVIII. A continuación, el autor alude a unos movimientos y sus representantes tal como el renacimiento Şafaví y su representante Mollā Şadra.
- Capítulo IV: se compone de tres títulos que a través de ellos el arabista malagueño precisa el lugar donde el pensamiento islámico pudo desarrollarse durante los siglos XIX y XX.
- Capítulo V: incluye tres títulos en que Miguel Cruz Hernández habla de los intentos de renovación del pensamiento islámico durante los siglos XIX y revela sus representantes, entre ellos : Muḥammad‘Abd al -Wahhāb, Muḥammad iqbal , Ŷamālāl- Dīn Afgānī.

El pensamiento dogmático-Gobernativo de Ibn Jaldūn del siglo XIV

Antes de tratar cualquier pensamiento que sea de un filósofo, de un autor o de un teólogo se debe consignar, lo siguiente: ¿de dónde adquirió su reflexión?, o sea ¿A qué escuela perteneció? O ¿Quién le influyó? , lo mismo se aplica con Ibn Jaldūn y su pensamiento islámico.

La génesis de su pensamiento. A partir de su *Muqqadima*, se puede deducir la adhesión de Ibn Jaldūn a la escuela Maliki, como jurisconsulto, y era partidario de la escuela Ash’rī, como teólogo, a consecuencia de sus teorías justificadas basándose en Ḥadices y Corán . Además, sus datos biográficos demuestran un Ibn jaldūn mālikī y Ash’rī, lo confirmó el chileno Kamal Cumsille en su tesis de Magíster Titulada *notas sobre la teoría política de Ibn Jaldūn*: «Cualquiera que lea

Capítulo II

el capítulo X del libro sexto de la *Muqaddima* de Ibn Jaldūn, concluiría a simple vista, que éste era partidario de la escuela Ash'arí» (Cumsille, 2007, p. 18).

Y señaló en otro párrafo:

Es en el capítulo VII (de la *Muqaddima*) [...] en que señalo (Ibn Jaldūn): «toda la población del occidente (entiéndase del occidente musulmán, esto es: el Norte de África y de España) sigue la doctrina Mālik, y los discípulos de este imám se diseminaron en Egipto y en Iraq», en consecuencia, podríamos entender que dentro “toda” la población occidente musulmán, se consideraba a sí mismo ya que pasó casi su vida entre los territorios de Marruecos, Túnez, España y Egipto [...]. (Cumsille, 2007, p. 15)

Ibn Jaldūn en tanto que jurisconsulto-filósofo, no quiso opinar sobre el estatuto de las escuelas ya que, en su época no admitía más interpretaciones, temiendo por ser criticado y condenado. Kamal Cumsille comentó a propósito de este punto:

Por ello, si es que el pasaje⁵⁰ citado es único en *la Muqaddima*, es porque el autor se vio obligado a ocultar lo que realmente pensaba respecto de esta ciencia para evitar ser condenado, un párrafo en casi mil páginas pasaría, evidentemente, desapercibido (Cumsille, 2007, p. 16).

Sin embargo, algunas referencias dicen que Ibn Jaldūn demuestra cierta ambivalencia hacia las distintas escuelas, o sea que justificó sus teorías basándose en el libro *Muwaṭṭa'* de Mālik o en los juristas del rito māliki.

Por otra parte Kamal Cumsille (2007) comentó brevemente esa cuestión introduciendo la opinión de Gibb traducida por sí mismo: «Ibn Jaldūn no sólo era musulmán sin que más aún, cada página de *La Muqaddima* atestigua a un jurista y teólogo de la estricta escuela māliki» (Cumsille, 2007, p. 14), Más adelante introdujo el dicho de Ibn Jaldūn:

⁵⁰ Ver KAMAL CUMSILLE, Notas sobre las teorías políticas de Ibn Jaldūn, p. 16.

Capítulo II

En los primeros tiempos del islam el conocimiento de la ley era puramente tradicional. No había recurso ni a la especulación, ni al juicio íntimo, ni a razonamiento fundados en la analogía. Los musulmanes de aquella época se aplicaban al estudio de la ley y trabajaban con todo celo para reconocer las verdaderas doctrinas de la misma hasta alcanzar el éxito. El imām Mālik redactó su Muwatta' y consignó en él los principios fundamentales de la jurisprudencia que se encuentran en las tradiciones cuya autenticidad es universalmente admitida. (Cumsille, 2007, p. 15)

A luz de esto, Kamal Cumsille confirmó el dicho de Gibb mediante lo que dijo Ibn Jaldūn en su *Muqaddima*, y se nota que Ibn Jaldūn se apoyó fundamentalmente en el rito māliki en su obra. Asimismo, el investigador chileno consideró que es una exageración, que la idea no se sostiene (Ibídem).

Su actitud religiosa. En nuestros días, se nota que Ibn Jaldūn fue estudiado desde unas perspectivas explícitas tal como la sociología, la política, la economía y otros más, pero fue menos comprobado en tanto que teólogo (Mutakalim). Por otra parte, Miguel Cruz señaló en su libro *la Historia del pensamiento en el mundo islámico* que Ibn Jaldūn se consideró como un teólogo más que un filósofo: «Pero su formación filosófica fue escasa, aunque suficiente; su pensamiento, más próximo del Kalām que de la fālsafa» (Hernández, 2012, p. 17).

Ibn Jaldūn rechazó la postura de los filósofos y se unió a la actitud de los Mutakallimíes que defendieron el dogma, en cambio, el tunecino no desechó la filosofía sino una parte de ella que es la metafísica, la que se la consideró un peligro para el islam que hizo que la razón superaba a la religión. De manera análoga, Miguel Cruz mencionó la postura de Ibn Jaldūn hacia la teología y la filosofía:

Ibn Jaldūn rechaza la actitud de los filósofos y se inclina por la postura del Kalām [...] El hombre no debe rechazar la filosofía, pero debe prever sus peligros, evitándolos mediante una fuerte formación en las ciencias reveladas, en especial en la exégesis y del derecho, y estudiando, como él había hecho, a autores como al- Gazzālī. «Así pues, que nadie se dedique al estudio de la filosofía sin que antes se haya formado bien en estas ciencias de la comunidad islámica. (Idem, p. 23)

Capítulo II

En *al-Muqaddima*, específicamente en el sexto capítulo, Ibn Jaldūn trata el tema de la revelación y el contacto de Dios con los seres humanos, demostrando la razón de la presencia de los profetas, y en tanto que musulmán que creía en la revelación alcoránica encontró que el ser humano no tenía una cierta capacidad de creer en Dios y seguir su ley divina, por su ignorancia y el satanismo que embarraron su corazón y su conocimiento a alcanzar la paz espiritual. Por tal razón, Dios envió por antonomasia a profetas al ser humano con el fin de guiarles hacia el buen camino. El arabista confirmó también lo que dijo el sociólogo mediante un versículo de Alcorán:

«إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (72, 33)⁵¹

En el mismo capítulo, el ulema habla del profetismo desde una perspectiva política, justificando que tras la muerte del portador del mensaje divino, los Califas ostentaron el gobierno bajo los preceptos de la ley divina. Después, ahonda en el tema del imāmato que no se lo considera como una columna de la religión y que no fue instituido por el profeta ni revelado por Dios. Para el tunecino, el imāmato no tiene un carácter divino como el del profeta; asimismo, añadió que el imāmato es la nación (la umma) establecida bajo sólo un principio «no hay poder ni fuerza sino en dios». De otro modo, en la obra de Miguel Cruz, se nota que la doctrina de Ibn Jaldūn se basa en unos principios, a saber:

- 1- Toda la política tiene que estar supeditada a los principios religiosos comunicados por el profeta;
- 2- El cumplimiento de la ley corresponde a los Califas que ostentan el poder;
- 3- El imāmato no es una columna de la religión como las cinco fundamentales;

⁵¹ «Propusimos el depósito [de la revelación] a los cielos la tierra y las montañas, pero rehusaron tomarla y tuvieron miedo. El hombre, en cambio, se hizo cargo, [pues] ciertamente es muy insensato y muy ignorante» (33,72). (trad. Miguel Cruz Hernández).

Capítulo II

- 4- Dios no designó a ningún Califa; el título de califa de Dios que algunos se atribuyen es impío e impropio;
- 5- Muḥammad no nombró califa a ninguno de sus compañeros, sino que se limitó a delegar en Abū Bakr la presidencia de la oración canónica pública;
- 6- Abū Bakr fue elegido por los compañeros mediante el consenso popular (Bay'a);
- 7- El resto de los Califas, que lo fueron con elección válida, tuvieron también dicha Bay'a;
- 8- Para que la bay'a sea tal, tiene que producirse por unanimidad (iḡma'), y sólo cuando ésta se da, Dios legitima la califa (Idem, p. 29).

En lo que atañe a la fe, Ibn Jaldūn en su Muqqadima explicó cómo lograr la fe en el corazón. En primer lugar, se consideró que la fe no se logra solamente por la colectividad social, sino requiere un esfuerzo personal a dios; en segundo lugar, para que la fe se desarrolle, el creyente tiene que alejarse de la impiedad y seguir lo que Dios transmitió mediante el mensaje de la divinidad enviado por los profetas; en tercer lugar, no se debe conocer la naturaleza de dios para obedecerlo sino tiene que reconocer su existencia y su ley divina. Al respecto, Miguel Cruz sostiene:

La respuesta positiva constituye el islam, o sea: la sumisión a Dios; la negativa es la impiedad, contra la que es lícita la coerción violenta. La respuesta positiva presupone y al mismo tiempo engendra y desarrolla la fe, ya que ésta no es otra cosa que la aceptación consciente de la revelación divina, transmitida por los profetas que nos enseñan las verdades que debemos «creer en nuestro corazón, comprender con nuestra inteligencia y proclamar con nuestra palabra». (Idem, p. 30)

Luego, Ibn Jaldūn dividió la fe en dos partes, la primera es la sumisión a Dios, expresada por la lengua y la segunda, la llamó fe perfecta; en efecto, el ser humano adquiere unas costumbres nacidas de la fe del corazón que manipula los actos del hombre y se adueña del cuerpo y del alma. A través de la fe perfecta, el hombre no puede caer en los pecados, vuelve tal como a su nacimiento. Aunado a ello, el filósofo malagueño señaló:

Capítulo II

La revelación es un compromiso dirigido al hombre que conduce a crear un firme hábito en el alma, originando una ciencia necesaria, el monoteísmo que es el primer principio de la fe que conduce a la felicidad [...] pues cuando el hábito de la fe se apodera del alma, ésta ya no es libre para desobedecerla. (Ibídem)

Asimismo, el tunecino mencionó la manera de lograr la fe perfecta, a saber: la oración para unirse con Dios y orar en lugares sagrados tal como Meca, Medina y Jerusalén.

Desde otra perspectiva, el arabista Miguel Cruz señaló que Dios no sólo escogió a unos hombres como profetas, sino también unos lugares como santuarios, siguiendo la tradición islámica y, añadió que la aceptación de Ibn Jaldūn del islam es una señal más de sentido unitario del profetismo y, lo admite sin reserva.

De otro modo, Ibn Jaldūn pensaba que el espíritu religioso ascético de las tribus nómadas debía ser aplicado a todas las sociedades para que se establezca una vida mejor: «Ibn Jaldūn es partidario de la vida ascética, un tanto forzosa, de las tribus nómadas, que debía ser aplicada a todas las clases sociales» (Idem, p. 44).

Asimismo, el ulema ilustra que la nobleza o sea el lujo destruyó este espíritu ascético, hizo desaparecer la religión que es la clave para iluminar el camino recorrido: «la buena vida, el lujo y la molición las hacen desaparecer, y ni siquiera basta la religiosidad para conservar al hombre en el camino recto» (Ibídem).

Su actitud política. El siglo XIV, Ibn Jaldūn se resintió una vida llena de maniobras políticas por sus intervenciones en varias intrigas en el Norte de África; se puede deducir que merced a lo que le pasó ahí, surgió su postura política en su *Muqaddima*, precisamente en el segundo capítulo.

Entonces, se puede determinar su pensamiento político a través de su doctrina, que la política se basó en la religión islámica, El ulema consideró que los cambios de príncipes no podían estructurar una sociedad; el filósofo pensaba que el sistema político debía su constancia a su

Capítulo II

organismo gubernamental creado por Dios (al-jilāfa) y que no aceptó sistemas alternativos debido a sus consecuencias que podían originar la debilidad del país. Del la misma forma, el arabista malagueño comentó:

Además, Ibn Jaldūn no pensó nunca que la sociedad pudiera ser perfeccionada y organizada gracias al trabajo de un legislador; como buen musulmán, Ibn Jaldūn opinaba que las instituciones eran creadas por Dios de una vez para siempre y que no convenían cambiarlas [...] pueden hacerse cambios de dinastías y de príncipes, pero las formas políticas deben permanecer invariables (Idem, p. 37).

De otro modo, Ibn Jaldūn comparó la política ciudadana y la de las tribus nómadas. En primer lugar, a los de la ciudad no le importa la política y no participaban en guerras entre imperios; pagaban tributos al gobierno y a las tribus para protegerles; nuestro filósofo lo aclaró:

la población de las ciudades no intervenían en las luchas entre dinastías o pretendientes al trono pues su modo de vivir les obligaba a someterse al gobierno de turno, pagándole los tribus correspondientes, que también lo eran a las tribus nómadas para que les protegieran o al menos no les atacasen.(Ibídem)

El ulema consideraba a los ciudadanos como la nobleza, mientras, las tribus nómadas se basaba en la soberanía fundada por la fuerza militar, o sea, se apoderaban de los territorios por la fuerza e impedían pagar las tribus nómadas, constituían el mejor fundamento de su independencia y moralidad. Su escasa cultura no les hizo pensar en enriquecerse sino luchar, vengar y tomar territorios. Miguel Cruz Hernández glosó este punto en su obra:

Los únicos pueblos que podían mantenerse libres e independientes eran los habitantes de las montañas y las tribus nómadas, por las que Ibn Jaldūn muestra su admiración, ya que tenían la valentía de no pagar impuestos de no dejarse someter, y acababan siempre luchando y venciendo a sus enemigos. (Idem, p. 38)

A lo largo de *al-Muqaddima*, Ibn Jaldūn trató el tema de la cohesión social o ‘Asabiya que la consideró como un punto de partida para construir un Imperio. Para el filósofo, la fuerza de cohesión se estableció mucho más en las tribus nómadas por su modo de vida; en efecto, las tribus nómadas vivieron en el desierto sin que nadie les protegiera; se defendieron mediante la

Capítulo II

ayuda de sus compañeros. A través del desierto, lograron el espíritu de compañerismo, esto permitió a la tribu vencer a pueblos más poderosos que ellas. El arabista malagueño esclareció esa cuestión:

Esta supremacía ética la encontraba en su más alto grado en las tribus nómadas: « los pueblos semisalvajes son los más capaces de efectuar conquistas y dominar, consiguiendo someter a otros pueblos [...]; cuando dos partidarios son iguales en número y fuerza, conseguirá la victoria el que éste más a la vida nómada». (Idem, p. 39)

Miguel Cruz dilucidó asimismo que los nómadas forman una fuerza de cohesión social peculiar, la'Aṣabīya, puesta al servicio de una causa política permitía, a los nómadas vencer a enemigos más poderosos que ellos en números y recursos.

En otro orden de ideas, el mundo árabe musulmán perdió su cohesión social debido a la aristocracia que fue una de las causas de la decadencia del poder árabe en al-Ándalus. El ulema desechó la nobleza de los musulmanes árabes y consideró que la verdadera nobleza es la fuerza de cohesión. A este respecto Miguel Cruz sostuvo:

Esta concepción lleva a Ibn Jaldūn rechazar a la idea de aristocracia de los musulmanes andalusíes, que conducía a la desaparición de toda fuerza de cohesión; a este cambio fue debida la ruina del poder árabe en dicho país y el de la dinastía que lo había fundado. (Ibídem)

Aunado a ello, Miguel Cruz añadió la crítica de Ibn Jaldūn de la opinión de Averroes:

Abū-l-Walīd b.Ibn Ruṣd [...] dice que una familia es noble cuando lleva establecida mucho tiempo en una ciudad [...]. Yo quisiera saber qué ventaja puede sacar una familia de su larga estancia en una ciudad si no posee [...] la fuerza de cohesión social que asegura el respeto y la obediencia. (Idem, p. 40)

Ibn Jaldūn, en su obra, dio unas condiciones para hacer surgir la cohesión social y otras que originaron su desaparición. Las condiciones de su surgimiento, a saber: el espíritu de la solidaridad, la unión de la sangre y la pureza de la raza, el espíritu religioso, Ibn Jaldūn en el segundo capítulo, puso como título *la fuerza del proselitismo* que tiene más potencia que la

Capítulo II

fuerza de la cohesión y el proselitismo no tendrá éxito sin la fuerza de cohesión. A través de estos dos títulos se puede deducir las condiciones de su desaparición. Nuestro sabio ilustró este aspecto: « Ibn Jaldūn fundamenta la evolución de las clases sociales sobre la fuerza de cohesión social; cuando desaparece el espíritu y las condiciones que lo hicieron surgir; se anquilosan los grupos sociales» (Ibídem).

Además, el político proporcionó más explicación sobre la desavenencia de al-‘Asabiya, en otras palabras, la fuerza de cohesión perdió su valor por completo debido al problema de sucesión y, de ahí, surgió la teoría de los ciclos. El erudito arabista divulgó este punto en su libro:

A continuación explica el modo como se va desvaneciendo la fuerza de cohesión social: en el fundador el poder político permanece por completo, en sus hijos se debilita y en sus nietos se borrará definitivamente y llegará a creer en su superioridad individual [...] Por tanto, en cuatro generaciones se reproduce todo el ciclo histórico completo, desde el fundador del imperio pleno de vigor moral y físico, hasta el liquidador, carente de toda virtud debido a la vida cómoda. (Ibídem)

En cuanto a la teoría de los ciclos, Ibn Jaldūn por el cual demuestra su pesimismo histórico, a mediados del segundo capítulo, ilustra el papel de la ‘Asabiya en una tribu que va ser más poderosa. A través de la ‘Asabiya, que otras tribus en cantidad y fortuna, a finales del capítulo, pone en claro que las civilizaciones llegan a la gloria, después de la cual se van desvaneciendo debido a ciertas causas que sean políticas o religiosas, a saber:

- 1- La amplitud del imperio; el soberano no tiene la capacidad de vigilar y defender las ciudades lejanas, conforme a Miguel Cruz Hernández:

La extensión del imperio tiene como consecuencia que el soberano no pueda defender ni vigilar bien las regiones alejadas; según Ibn Jaldūn, por haber: « llegado a este límite extremo, la dominación musulmana comenzó un movimiento retrógrado, que debe continuar hasta que dios permita la ruina de este imperio». (Idem, p. 42)

- 2- La diferencia cultural entre los conquistadores y los conquistados: «La escasa o nula civilización de las tribus conquistadoras, en relación con la de las regiones conquistadas, contribuye a la debilitación de la sociedad» (Ibídem).

Capítulo II

- 3- El abandono de los principios y objetivos fundamentales, que sean políticos o religiosos, que nutrieron el camino correcto. A este respecto, Miguel Cruz se refiere a las tribus nómadas que dejaron su religión y su postura política para enriquecerse a costa del país conquistado: «Afortunadamente, con el tiempo se apagó en los árabes este espíritu que les empujaba fuera de su península» (Ibídem). El arabista argumentó esta parte merced a lo que dijo Ibn Jaldūn *en su Muqaddima*: «las tribus nómadas árabes se cansaron de la religión y abandonaron el arte de gobernar; y volvieron al desierto [...] y llegaron a ser tan salvajes como antes» (Ibídem).
- 4- La discordia entre el soberano y los jefes de las tribus. En efecto, el soberano consiguió el poder gracias a la ayuda de las tribus, les recompensó y les dio puestos eminentes en su gobierno. Después de su muerte, el sucesor olvidó el origen del poder y del imperio, en lugar de recompensar la fuente del poder como el primero, dio puestos a unas personas dóciles, por los que el poder del imperio se resquebraja: « los hombres no saben o no han olvidado cuál es el origen del poder y de la dinastía» dice Ibn Jaldūn. Asimismo, Miguel Cruz señaló:
- En los primeros tiempos de la dinastía el soberano recuerda aún la ayuda que ha recibido de su tribu y la paga con favores y puestos en el gobierno [...] [los descendientes] entregan los cargos públicos a personas dóciles, con lo que se debilita el poder militar del imperio. (Ibídem)
- 5- La destitución de las tribus y la sustitución por legionarios corruptores: « al ser abandonado por las tribus que lo sostenían; estas tribus son sustituidas por mercenarios que acaban participando en la corrupción general» (Ibídem).
- 6- Las tribus perfeccionaron su vida salvaje, se adaptaron a la vida urbana de la nobleza y abandonaron el espíritu guerrero militar:

Capítulo II

Los miembros de la dinastía, así como los jefes de las tribus, adoptan la vida urbana y pierden el espíritu militar; por esta causa escribió Ibn Jaldūn: «los príncipes [Omeyas] andalusíes no pudieron apoyarse [a la postre] en el espíritu nacional de los árabes, porque [...] llevaban hundidos en el lujo tres siglos». (Ibídem)

7- El envilecimiento de los pueblos por los tiranos:

Cuando los hombres necesitan ayuda exterior para defenderse, empieza el envilecimiento y acaban subyugados por los tiranos: « la sumisión a las autoridades hace perder a un pueblo sus virtudes guerreras [...]. Una tribu que [...] paga impuestos se envilece». (Idem, p. 44)

8- La destrucción de las instituciones creadas por dios, aquí Ibn Jaldūn ilustra unos puntos fundamentales en lo que se refiere a la religión; aclaró la postura de los musulmanes hacia el sistema de Califato que era el eje del Imperio musulmán; era acatamiento a la ley divina:

La tiranía hace perder el espíritu de independencia, pero el acatamiento a la ley divina; por esto los árabes que hicieron las grandes conquistas pudieron aceptar la disciplina religiosa si perder su espíritu de independencia; su unión les venía de dentro, de la sumisión a dios, y no del temor a una autoridad. (Ibídem)

Además, el ulema puso en claro que las alteraciones traen consigo la decadencia del país, pero posteriormente, el sistema califal fue sustituido por fuerza por el sistema monárquico; debido a esta forma de gobernar, para Ibn Jaldūn, se estableció el despotismo y la corrupción. Además, hizo perder el espíritu independentista y religioso:

Ibn Jaldūn observa que el progreso, a pesar de ser deseable, trae consigo la corrupción y el despotismo; y al tener que elegir entre la servidumbre o la barbarie; se encuentra ante un grave dilema, ya que la independencia y la dignidad no son compatibles con la vida y el bienestar de las ciudades.(Ibídem)

Por otra parte, Ibn Jaldūn prefirió la vida y la política de las tribus nómadas por sus principios y su espíritu bárbaro que les permitía vivir en libertad sin someterse a una autoridad. Sin embargo, el ulema pensaba que las tribus iban a ser subyugadas por los tiranos, cuando pidieron ayuda a una autoridad para defenderse. Al respecto, Miguel Cruz, en su libro, ilustra la

Capítulo II

admiración de Ibn Jaldūn y su postura hacia las tribus nómadas en varios párrafos: «para Ibn Jaldūn la sociedad ideal era la tribu nómada de pastores ociosos y bárbaros» (Ibídem).

La renovación en el pensamiento islámico de los siglos XIX y XX.

En otra época, precisamente, en el siglo XIX, el islam vivió unos intentos de renovación por filósofos, debido a la corrupción de la religión islámica y al anquilosamiento del pensamiento islámico, Miguel Cruz señaló que: « en la propia Arabia surgen corrientes de reforma contra la corrupción de la religión islámica [...] el movimiento que tuvo más resonancia histórica fue el Wahhābī» (Idem, p. 111).

Por ello, aparecieron figuras inspiradas en Ibn Taymīya. En este ámbito cabe destacar lo siguiente: Muḥammad ‘Abd al -Wahhāb, teólogo reformista y creador del movimiento Wahhābī , el que escribió el Kitāb al -Tawḥīd (*Libro del monoteísmo*): « [Muḥammad ‘Abd al-Wahhāb] su pensamiento reformista fue inspirado en Ibn Taymīya, su principal, el Kitāb al-tawḥīd (libro del monoteísmo)» (Idem, p. 112).

El movimiento Wahhābī fue creado con el objetivo de volver el Corán, a las tradiciones y a defender un islam renovado. Además, el movimiento fue extendido por todas partes en Iraq , Hiḡaz, y el reformista fue apoyado por los Banū Sa’ūd. El sabio malagueño aclaró: « lo que pide es la vuelta al Alcorán y a la tradición de las primeras generaciones islámicas» (Ibídem).

Y señaló en otro párrafo: « [los Banu Sa’ūd] dieron apoyo al reformador y los wahhābīs se extendieron por el este hasta el Iraq y por el oeste hasta el Hiḡāz» (Ibídem).

En contraste, los Banū Sa’ūd se aprovecharon del poder Wahhābī para ocupar los lugares santos -Meca, Medina- y tomar a Riyād como capital del reino Sa’udí. Esto lo han logrado gracias al nuevo énfasis del Ŷihad que puso Muḥammad Abd-l-Wahhāb, el que consistía en crear grupos de campesinos llamados ijwān para valorar el trabajo manual , Miguel Cruz Hernández lo

Capítulo II

afirmó en su libro : «el nuevo énfasis fue muy útil a la dinastía Sa'ūdī , tanto para la campaña inicial de recuperación de Riyād [...] y la conquista del Hiẓaz con él la de los santos lugares : la Meca y Medina» (Idem, p. 113).

Por otra parte , el nuevo énfasis en el ẓihad fue la fuente creadora de la idea de las cooperativas de los hermanos egipcios: «acaso de aquí proceda también la idea inicial de las cooperativas de los Hermanos musulmanes egipcios» (Ibídem).

Los Banū Sa'ud distorsionaron los principios y propósitos que guiaban el movimiento Wahhābī por lo que hicieron contra la dinastía hāshimī , usando la fuerza social del Wahhābī, debido a su política dictatorial oligárquica. La renovación de la ideología religiosa fue paralizada y el arabista malagueño sostuvo : «‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abd al-Raḥman b. Sa'ūd logró entrar por sorpresa y casi en forma novelesca en Riyād, poniendo los cimientos del actual reino Sa'ūdī, lo que tendría efectos distorsionadores para la ideología de ‘Abd al-Wahhāb» (Ibídem).

Conforme a la obra *Historia del pensamiento del mundo islámico* la ideología religiosa quedó sepultada por la superestructura política sa'ūdī, que más a veces ha discurrido a los cauces de la dictadura oligárquica que por la renovación social. (Idem, p. 114)

Durante el siglo XIX, surgieron unas figuras renovadoras que rechazaron el tradicionalismo; consideraron que la vuelta al origen es como una manera de renovar el pensamiento islámico; su objetivo era unir a todos los pueblos musulmanes bajo una única autoridad -panislamista- o sea, arreglar los asuntos irreducibles entre ū'ies y suníes . Entre sus figuras básicas cabe señalar : Ÿamal- Afgānī, Muhammad ‘Abaduh , Sayyid Aḥmad Jān, Amīr ‘Alī y Muḥammad Iqbāl , confirmó el erudito malagueño:

La primera consecuencia de una vuelta a los orígenes era el intento de renovar un islam común y universal con efectos sociales múltiples: un movimiento panislamista que fuese más allá de la mera simpatía, el acercamiento de las posiciones irreducibles entre ū'ies y suníes. (Idem, p. 117)

Capítulo II

Se puede deducir que estos filósofos, a través de su pensamiento filosófico-islámico, contradijeron los grandes pensadores islámicos cuando ilustraban que la filosofía es un eje auténtico que ilumina el camino del musulmán para comprender la verdad revelada o sea que la fe y la razón forman mundos reductibles: « la religión islámica no es un enemigo irreconciliable de la razón [...] el enemigo de la razón era el tradicionalismo parasitario que había fagocitado el verdadero sentido del islam» (Idem, p. 118).

Señaló también que: « el islam es una religión racional. La filosofía puede ser una autentica iluminadora de la verdad revelada» (Idem, p. 119).

Aunado a ello, los filósofos renovadores rechazaron lo tradicional por múltiples razones, religiosas o políticas, y como es sabido, en el siglo XIX, la mayoría de los países eran colonizados. Por supuesto, el colonialismo no quería la desaparición del sistema tradicionalista para socavar el espíritu independista y nacionalista; Miguel Cruz Hernández lo aclaró: «las autoridades coloniales y los agentes económicos colonialistas creían que cualquier reforma social debía realizarse con toda suerte de cauteles, tanto para no molestar al sistema tradicional como para no despertar los ideales independistas y nacionalistas» (Idem, p. 118).

En cuanto al tradicionalismo religioso, impidió la renovación cultural -las costumbres europeas- por miedo de perder los valores éticos y alejarse de la religión. El filósofo esclareció esa cuestión: «tradicionalismo religioso veía en la posible apertura cultural un peligroso escotillón por el cual podían penetrar las impiedades foráneas, las depravadas costumbres europeas y la pérdida de la propia identidad nacional» (Ibídem).

Por lo tanto, los renovadores desecharon el tradicionalismo y lucharon por la libertad del hombre o sea el libre albedrío; además, criticaron al tradicionalismo religioso, específicamente el exégesis del Corán por los grandes pensadores islámicos, ilustrando que las interpretaciones de

Capítulo II

una época no podían ser aplicadas para siempre, justificando que el Corán no es solamente para una época sino que podía convivir hasta la resurrección, y se podía interpretarlo en cada época, dependiendo de la situación presente del hombre; el arabista señaló:

Por tanto, por creyente que se pueda ser, todo hombre no sólo tiene el derecho, sino la obligación de reflexionar por sí mismo y comprender por su meditación tanto el Alcorán como los hadices auténticos; no es necesario atenerse a lo que dijo tal o cual intérprete, por consagrado una respetable antigüedad. El Alcorán fue revelado para siempre; por tanto, debe ser comprendido y realizado en cada época de acuerdo con las exigencias de la vida presente del hombre. (Idem, p. 119)

Más tarde, en el siglo XX, los intentos de renovación del pensamiento islámico consiguieron actualizar el islam y el espíritu nacionalista en la nación árabe, pero lograron resultados limitados debido a la política oligárquica y al colonialismo europeo; el sabio occidental lo ilustró: « el movimiento de la renovación del islam, pese a méritos realmente importantes, condujo a resultados muy limitados, debido principalmente a la presión social de las oligarquías políticas islámicas y de los intereses del colonialismo europeo» (Idem, p. 127).

Los reformistas vivieron una mala situación social o sea exilio, prisión y muerte, a consecuencia de las ideas iluminadas, el camino para liberarse del tradicionalismo y debilitar los intereses del colonialismo: « las barreras que encontraron los renovadores fueron extraordinarias, pero lo más grave fue que permanecieron casi intactas, de aquí que le primer envite contra ellas se saldara con el silencio, el destierro, la prisión y aun la muerte» (Ibídem).

Desde otro ángulo, los renovadores consiguieron emancipar a la mujer. La campaña empezó desde egipcio en el siglo XX, por el jurista Qāsim Amīn y la escritora Malak Ḥifini; ya que los de la renovación trataron de proporcionar una vida cualitativa, hicieron despertar el espíritu nacionalista en los países árabes que consistía en la unión de todos los países árabes y civilización musulmana -panarabismo-. Esto apareció en Argelia con la conocida Asociación de Ulemas Argelinos: « empezando por lo que aparece hoy casi como anécdota periodística, hay

Capítulo II

que recordar la campaña en pro de la emancipación de la mujer , iniciada en Egipto a principios del siglo XX, por Qāsim Amīn, continuada valientemente por la escritora Malak Ḥifni» (Ibídem).

Al respecto, a lo que se refiere al nacionalismo argelino, Miguel Cruz admiró su desarrollo y dilucidó esa cuestión, usando el lema de los ulemas musulmanes argelinos: «en el desarrollo del nacionalismo argelino, fue extraordinario, su famosa consigna: «el islam es nuestra religión; el árabe, nuestra lengua; Argelia, nuestra patria» tuvo una autenticidad indiscutible» (Idem, p. 129).

En cambio, los pensadores islámicos del siglo XX se encontraron ante un grave problema que era la actualización del derecho islámico, específicamente la fórmula constitucional o sea el derecho islámico y el derecho civil. Entonces, surgió el pakistaní Farukí Kamal rechazando el tradicionalismo jurídico y la secularización jurídica; de igual forma reemplazó al parlamento por una asamblea ideológica, y al mismo tiempo, podría recurrirse al Iȳtihad:

Los pensadores renovadores se encontraron con otro importante escollo: el problema de los fundamentos del derecho [...] la base de la separación entre el derecho islámico tradicional y las normas administrativas, civiles, laborales, mercantiles y, en ciertos casos, penales se ha buscado en un supuesto consenso para recurrir al iȳtihad . Hubo que esperar hasta el 1371/1952 para que el pakistaní Kemal Farukí intentase un camino intermedio [...] su fórmula constitucional se basaba en la conversión de los parlamentos al modo occidental por asambleas ideológicas , que a su vez deberían subordinarse a un consejo del iȳtihad. (Ibídem)

Más adelante, el movimiento panislamista fracasó políticamente debido a la diferencia de las culturas, las diversidades lingüísticas, rivalidades entre las razas, etc. De igual manera, el panarabismo fue derrotado políticamente por el colonialismo anglo-francés; Miguel Cruz Hernández sostuvo que:

El movimiento panislamista [...] fracasó, fue por otras razones [...] el aspecto político pesaba mucho el antagonismo y las rivalidades entre árabes, iraníes, pakistaníes...etc., y en el cultura, la diversidad lingüística: árabe, bengalí, hindí...etc. En el caso del panarabismo, los reformantes tenían una base lingüística y cultural común; las rivalidades eran ante todo de cuño nacionalistas, por lo común, muy ponderadas, hasta que el colonialismo anglo-francés provocó la ruptura. (Idem, p. 132)

Capítulo II

A mediados del siglo XX, los tradicionalistas y los renovadores vivieron una dialéctica ideológica a lo que se refiere al islam y a las culturas. Los reformistas vieron desde su rincón que el islam debe convivir con las aportaciones culturales de otros pueblos y aceptar los movimientos que salieron de él: «el islam actual debe aceptar todos los movimientos que han salido de él» (Idem, p. 148).

En efecto, la idea de la renovación del islam procede del extranjero, de occidente. Durante el periodo de entreguerras, los pensadores árabes musulmanes emigraron a Europa para saber mucho más sobre el pensamiento europeo; entonces fueron influidos por ciertos movimientos sociales y políticos tal como: el evolucionismo, el Marxismo, el personalismo, el existencialismo y otros más. Los reformistas, al adquirir el pensamiento europeo contemporáneo querían introducirlo en el islam, entre ellos el iniciador Muhammad iqbal; el filósofo glosó este punto en su obra: «pese al fracaso político y a los errores del colonialismo, numerosos jóvenes intelectuales musulmanes se formaron en Europa en el período llamado de entreguerras (1919-1939)» (Hernández, 2012, p. 145). Además, añadió: « Algunos consideran que el iniciador de la introducción del pensamiento europeo contemporáneo en el islam fue Muhammad iqbāl» (Idem, p. 146).

Por otra parte, los tradicionalistas no aceptaron la ideología europea y atacaron a los reformistas por miedo a socavar el islam y que la ideología religiosa iba a tomar un camino que no tenía salida. Vieron que el islam no necesitaba admitir el otro para ser renovado; los tradicionalistas pensaban que el pensamiento europeo era un riesgo para el islam; además, existía una profunda desconfianza respecto de los reformistas y sus ideas contemporáneas. El erudito aclaró: «por tanto, los sectores más tradicionales la han mirado con desconfianza, viendo en ella un riesgo para el islam» (Idem, p. 148).

Capítulo II

Desde otra perspectiva, surgió el integrismo islámico que ilustra la integridad del mensaje revelado. En efecto, a los integristas no les importan el pensamiento tradicional o contemporáneo; para ellos hay que aplicar lo que está en el Corán y los hadices para lograr el lugar deseado desde la creación del universo. Además, impidieron la renovación de la cultura que se consideró como un peligro porque podía borrar la identidad del islam. Miguel Cruz Hernández señaló:

Los musulmanes han sostenido siempre el principio de la integridad del mensaje islámico, que comprende tanto el texto del libro revelado y sus sentido directo e indirecto como los hadices considerados como universales [...] y que las formas tradicionales, siempre que se debilitaron, desencadenaron, la inseguridad social y brotó la decadencia [...] con la introducción de usos sociales foráneos en la bebida, comida, ropa, calzado, música, y tocado. Pese a su carácter externo, los integristas han pensado que así se borraban los signos de la identidad islámica y se abría el portillo a la disidencia y la impiedad. (Idem, p. 161)

En suma, este capítulo es un conjunto de pensamientos de dos diferentes épocas. La primera que es la Khalduniana, ilustró la actitud religiosa de Ibn Jaldūn, específicamente, el lado espiritual. En lo que se refiere a la política, demuestra dos etapas esenciales en la historia que son la fundación y la decadencia de las civilizaciones.

En cuanto a la segunda época que es la contemporánea, pone en claro la renovación intelectual del islam, citando unos intentos de renovación.

Lo que nos ha atraído la atención es que, aunque había reformistas para regenerar la ideología religiosa, el pensamiento del islam sigue decayendo. Por otra parte, conforme a Miguel Cruz Hernández, Ibn Jaldūn señaló que, una vez cambiado el sistema político califato (el jilafa), las alternaciones traen consigo la debilidad al país. A través de las palabras de Ibn Jaldūn, deducimos que debido a las alternaciones políticas, el islam pasa por una decadencia espiritual e intelectual.

Conclusión

Una vez realizada la reseña biografía de los ilustres filósofos, Ibn Jaldūn y Miguel Cruz Hernández, hemos conseguido lograr las ideas filosóficas de sendos pensadores. A continuación, hemos entrado de lleno en el análisis de la obra *Historia del pensamiento en el mundo islámico* de Miguel Cruz Hernández, tercer tomo, y gracias a ella, nos hemos acercado a la visión religiosa-política de Ibn Jaldūn. Asimismo, hemos vuelto a la época contemporánea, destacando las ideas filosóficas, religiosas y políticas de los pensadores.

Entonces, podemos concluir que, conforme a Miguel Cruz Hernández, Ibn Jaldūn era temerario y tenía un carácter duro en lo que se refería a la jurisprudencia y su política en el siglo XIV, específicamente, cuando trató el tema del imámato y el del califato –jilafa- que para él, no debía ser cambiado o reemplazado por otro sistema político. Como filósofo, criticó la filosofía metafísica que consideraba como un riesgo para el islam; a este respecto, señaló que se debería tener una base dogmática y una fe perfecta para que pudiera profundizar en la filosofía. Además, hizo relacionar la religión con la solidaridad del pueblo (‘assabaiya) para fundar una civilización.

Por otra parte, según la obra de investigación del filósofo arabista, Ibn Jaldūn estaba absolutamente en contra del nuevo sistema político que es el Mulk, que era una de las causas principales de la decadencia de la civilización arabo-musulmana.

Luego, hemos tratado, basándonos en la obra *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, el pensamiento dogmático-gubernativo de los pensadores contemporáneos en los siglos XIX y XX, y en esta época, hemos encontrado la ideología religiosa casi anquilosada, por ello, surgieron renovadores para que el islam regresara como era antes; aparecieron movimientos o intentos de renovación por toda parte, entre ellos: Wahābiya, Salafiya, integrismo y los demás.

Conclusión

El primero consistía en regresar a la tradición y el Corán; el segundo trataba de renovar un islam común y universal que acepta todas las culturas; criticaban también el tradicionalismo y consideraban que la filosofía ayudaba a comprender más el islam. Para el tercer movimiento, son los integristas que se manifestaron para seguir lo que está en el Corán y el Hadiz.

En cuanto al pensamiento político, Miguel Cruz Hernández demuestra que, a través de su obra *Historia del pensamiento del mundo islámico*, merced a los intentos de renovación, surgieron movimientos políticos tales como: el nacionalismo árabe y el panislamista; estos dos movimientos hicieron despertar el espíritu independista en los pueblos para enfrentar el colonialismo de aquella época.

A mediados del siglo XX, aparecieron otros filósofos influidos por la ideología de Ibn Jaldūn. Antes de hablar de estos filósofos, queríamos precisar que este trabajo se basó en la visión occidental sobre el islam, su política y sus pensadores. Nosotros, en principio, quisimos tratar las dos visiones tanto occidental como oriental, pero, la falta de tiempo y escasez de documentación, hemos tratado únicamente la visión occidental, y hemos dejado la oriental para tratarla desde una visión propiamente argelina, comparándola con la española.

Entonces, entre los sabios argelinos que fueron influidos por Ibn Jaldūn, cabe destacar a Malek Bennabi, un reformista que quería cambiar la realidad de la sociedad arabo-musulmana.

Para acabar, esperamos que nuestro trabajo sea un punto de partida para otras investigaciones, porque queda mucho por indagar a propósito del sabio Ibn Jaldūn.

Obras

1. Cheddadi, Abdesselam, (2006). *Actualite d'Ibn khaldûn, conférence et entretiens*. Argelia: CNRPAH, Alger.
2. Šayjat, Jomo'a (1984). *Al-Muqaddima de Ibn Jaldûn*. Túnez: Dār al-qalam.
3. Cumsille, Kamal (2007). *Las notas sobre la teoría política de Ibn Jaldûn* (Magistral). Chile: Universidad de Chile.
4. Jarmouni, Mostapha, (2015). *El Kitāb at-Ta'rif o autobiografía de Ibn Jaldûn (732-808 H. / 1332-1406 e.C) Traducción española, estudio de la autopercepción del autor y de sus materiales poéticos* (Tesis Doctoral). España: Alicante.
5. Miguel, Cruz Hernández (2012). *Historia del pensamiento en el mundo islámico: III. El pensamiento islámico desde Ibn Jaldun hasta nuestros días*. España: Alianza Editorial.

Fuentes electrónicas

a) PDF

1. Ángel Poncela González (SF) *La crítica a la filosofía de Ibn Jaldûn y la purificación del islam*. Descargado el 06/12/2018.
2. Juan Antonio Rodríguez Barroso (2007) *Ibn Jaldûn: Filosofía histórica, política y social del islam en el siglo XIV*. Descargado el 06/12/2018.

b) Diccionarios

1. <https://www.context.reverso.net>, consultado el 12/12/2019.
2. <https://www.almaany.com>, consultado el 12/12/2019.
3. <https://www.wordreference.com>, consultado el 18/12/2019.
4. <https://www.rae.es>, consultado el 05/01/2019.

c) Páginas Web

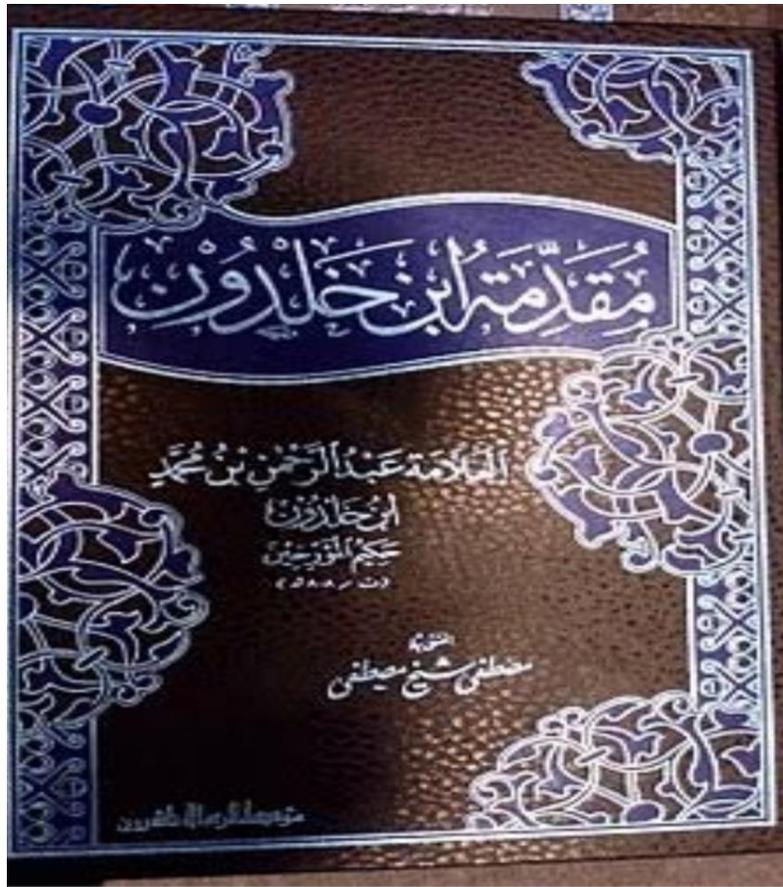
1. <https://www.Funcion.org>, consultado el 07/02/2019.
2. <https://www.journals.opendition.org>, consultado el 07/02/2019.

Obras consultadas

1. Ali al-Wardī (1994). *Manteq Ibn Ibn Jaldūn*. Libanon: Dar Kūfān li-našr.
2. Imad Eddine al-Jalil (1983). *Ibn Jaldūn islamiyan*. Siria: Al- maktab al-islamī.



El filósofo Miguel Cruz Hernández (www.ateneodecoradoba.com).



E libro de Ibn Jaldūn *al-Muqaddima* (<https://www.wikizero.com>).

Miguel Cruz Hernández
**HISTORIA DEL PENSAMIENTO
EN EL MUNDO ISLÁMICO**

**III. El pensamiento islámico desde Ibn Jaldun
hasta nuestros días**



Alianza Editorial

El libro de Miguel Cruz Hernández Historia del pensamiento en el mundo islámico, Tercer tomo. (<https://www.katakrak.net>).

ع='	د=d	ض=d	ك=k
ب=b	ذ=d	ط=t	ل=l
ت=t	ر=r	ظ=z	م=m
ث=t	ز=z	ع='	ن=n
ج=j	س=s	غ=g	ه=h
ح=h	ش=š	ف=f	و=w
خ=j	ص=ṣ	ق=q	ي=y

La transliteración (Jarmouni M. , El "Kitāb at-Ta'rīf" o autobiografía de Ibn Jaldūn., 2015)