

ALGUNOS ASPECTOS DEL PENSAMIENTO POLÍTICO DE AL-GHAZALI SOBRE EL GOBIERNO ISLÁMICO

MANUEL RUIZ FIGUEROA

El Colegio de México

Introducción

TAN CONOCIDA es la posición particular de Al-Ghazālī en el mundo intelectual islámico como la riqueza y complejidad de su personalidad. Estudioso, practicante y conciliador de disciplinas aparentemente opuestas como jurisprudencia y misticismo, filosofía y teología, no podía escapar a su atenta observación de creyente convencido la “anormal” situación política de su tiempo. Así lo atestigua la constante mención que hace de la cuestión política a través de sus numerosas obras y la elaboración de lo que podríamos llamar una “teoría política” y que constituirá el análisis de este artículo. Especial atención merecerán la institución del califato, la relación califa-sultán y la integración de su visión política dentro del resto de su sistema intelectual. Seleccionaremos cuatro de sus obras en las que trata con mayor extensión estos problemas: El *Al-Mostazbirī*, el *Al-Iqtisād fī al-‘Itiād Ih̄yā ‘Ulūm al-Dīn* y *Naṣīḥat al-mulūk*. El hecho de que esta última obra, el *Naṣīḥat al-mulūk*, pertenezca al género literario de “espejos para príncipes”, que esté dedicada al sultán de la época y no al califa, y que sea uno de los últimos escritos de Al-Ghazālī nos obligan a presentar su

contenido en forma comparativa y contraponiéndolo al de las tres obras anteriores.

Huelga decir que este trabajo no es un estudio definitivo; pretende ofrecer la problemática y la evolución del pensamiento político de Al-Ghazālī, pero apuntando también a una solución.

Datos biográficos y obras analizadas

La vida y el clima político de su tiempo, fue un factor importante para despertar el interés de Al-Ghazālī por los asuntos políticos y obligarlo a buscar una solución satisfactoria acorde con los principios islámicos,¹ tal como se expresa en su vida y en su obra.

Abū Hāmid Muḥammad Ibn Muḥammad Al-Ghazālī nació en Tūs el año 450/1058-59. No obstante haber perdido a su padre a una temprana edad, tuvo la suerte de recibir una esmerada educación en su ciudad natal y en Gurgan. Hacia el año 473/1080 ingresó a la Madrasa Nizāmiya de Nishapūr bajo la dirección de al-Yuwaynī, el famoso Imām al-Ḥaramayn. Por entonces, los intereses de Al-Ghazālī se orientaban especialmente hacia el estudio de la jurisprudencia, pero pronto descubriría la correlación entre la política y la vida social. Su maestro al-Yuwaynī había escrito un tratado político, el *Kitāb al-Ghiyat al-Umam*, que inspirado en las ideas de al-Māwardī expone la concepción islámica "ortodoxa" acerca de la autoridad política.² Su amistad con el visir Nizām al-Mulk, también originario de Tūs, sería un paso más en el terreno de la ciencia política. Este visir fue el autor del conocido tratado *Siyāsat nāmah*, que introduce en el Islam varios elementos de la tradición imperial persa. A la muerte del Al-Yuwaynī, Al-Ghazālī entró directamente al servicio de Nizām al-Mulk quien seis años más tarde (er

¹ Véase el artículo Ghazālī en *El*², Vol. II, págs. 1038 y sigs. de W. M. Watt; también en *SEI*, págs. 111-114, de D. B. McDonald, H. Laoust, *La Politique de Ghazālī*, págs. 25-187 y F. R. C. Bagley, *Counsel for Kings*, págs. XXXII-XXXVIII.

² Laoust, *La Politique*, pág. 27 y sig.

484/1091) le confió una cátedra en la Madrasa Nizāmiya de Bagdad. Allí su carrera profesional obtiene resonantes éxitos.

El Bagdad de esos días se caracteriza por un clima de intrigas y turbulencias políticas y religiosas.³ Ciertamente que el peligro Fatimī había decrecido, pero los ismā'ilíes ponían en constante jaque la estabilidad del estado y del orden social. Sus enemigos los acusan de propaganda subversiva, de organización "underground" de terror y de haber planeado y ejecutado asesinatos selectivos. A ellos se les atribuyó el asesinato de Nizām al-Mulk (1092). Habiendo perdido a su protector Ghazālī entró probablemente al servicio del califa al-Muqtadi (m. 487/1094). Después lo haría con su hijo y sucesor al-Mustazhir (m. 529/1135), quien le encomendó escribir un libro que refutara los ismā'ilíes. Tal libro es *Fadā'ih al-bāṭiniyah*, comúnmente conocido como *Kitāb al-Mustazhir*, una heresiografía y un tratado político al mismo tiempo. Ahí, AlGhazālī discute la necesidad de un Imām, las condiciones de su elección, sus cualidades, etc. Por lo demás, *Kitāb al-Mustazhir* no es sólo una defensa general del califato contra las teorías ismā'ilíes, sino también una apología de la legitimidad de al-Mustazhir, que bien la necesitaba, ya que al asumir el califato contaba apenas dieciséis años de edad. Las formas de adulación con que Al-Ghazālī exalta las cualidades personales del nuevo califa podrían parecer inapropiadas en la pluma del Faqih pero indican también la estrecha relación de Al-Ghazālī con el palacio califal.⁴

Durante este mismo período de residencia en Bagdad Ghazālī escribió entre muchas otras obras el *Iqtisād fī al-'Itiqād*, un tratado de Kalām ("teología") Ash'ari, que al igual que otros manuales del género, reserva un capítulo a problemas de la autoridad, ahora enfocado desde un ángulo un tanto

³ *Ibid.*, págs. 34-54.

⁴ Ghazālī criticará en otros tiempos y reprobará las relaciones estrechas de los 'Ulamā con los príncipes y sus cortes ya que tales relaciones ponen en peligro la integridad de los líderes religiosos y la supremacía de la shari'ah, *Ihyā*, I, 53-72 y II, 125-131.

diferente del *Kitāb al-Mustazhiri*. A la muerte del sultán Malikshāh (15 nov. 1092), la dinastía Selyukí fue de nuevo escena de rivalidades internas. Se podría suponer que en las luchas de sucesión Ghazālí tomó el mismo partido que el califa en pro de Maḥmūd, un niño de escasos cinco años de edad. Fue sin embargo el hijo mayor Barkyarūk quien salió triunfante y ya a principios del año 1095, habiendo suprimido toda oposición, su nombre era mencionado en la Jutbah (oración de los viernes en la mezquita). Hacia fines del mismo año, Ghazālí abandona Bagdad bajo el disfraz de dervish en busca de soledad y retiro de los bienes mundanos. La causa de esta decisión y el modo en que pasó estos casi diez años de vida cuasi-ṣūfí, no han sido bien aclarados hasta ahora.⁵ Él mismo nos dice⁶ que fue durante este período, cuando compuso el *Iḥyā'Ulūm al-Dīn*, probablemente su obra más importante, una verdadera "enciclopedia de ciencias religiosas" como a veces se le llama. El propósito de Al-Ghazālí parece haber sido escribir un tratado de ética religiosa, Mu'āmalah, más que de teología especulativa. En esta forma analiza en primer lugar los deberes del hombre para con dios (Ibādah) como en los manuales de Fiqh, para discutir enseguida las reglas de conducta (ādāt) y terminar con un examen de las virtudes morales (Makārim al-Ajlāq).⁷ Al-Ghazālí empieza su obra con un credo o profesión de fe ('aqidah) siguiendo un principio común en sus obras: el hombre es incapaz de conseguir o realizar nada sin aceptar los fundamentos de la religión.

El *Iḥyā* por lo demás, como toda gran síntesis, puede ser vista bajo otros ángulos. Puede considerarse como una introducción a la vida mística, o como una obra de moral social o bien como un tratado de ética política. Es en este último

⁵ Laoust, *La Politique*, págs. 64 y 108 y sigs. Bagley, Counsel, páginas XXXV y sigs. Además de razones puramente religiosas, se podrían sospechar también consideraciones políticas. De hecho Ghazālí reinició sus actividades docentes sólo después de la muerte de Barkyarūk (498/1105) aunque bien podría ser sólo una coincidencia.

⁶ *Mustasfā*, I, 4.

⁷ Para una visión más detallada de su contenido, puede verse G. H. Bousquet, *et al.*, *Vivification des sciences de la loi; analyse et index*, Argelia, 1955. Una exposición más breve en J. A. Arberry, *Sufism*, Londres, 1950.

aspecto como lo tomaremos en cuenta en este trabajo. Alrededor del año 494/1099-1100 Ghazālī regresa a Tūs, todavía en forma privada. Hacia julio-agosto del año 1106 recibió la orden del "Sultán de la época", probablemente San'yār, de reanudar la enseñanza pública en Nishāpūr, pero sólo por poco tiempo y volver a Tūs como ṣūfi y dedicarse a la enseñanza privada y a escribir hasta su muerte el 14 de Yumāda II, 505/18 de diciembre de 1111. El *Naṣiḥat al-mulūk* pertenece a este último período de su vida.

I. Pensamiento político de Ghazālī en el *Mustazhiri*, *'Iqtisād e Iḥyā*

A. La política en el sistema de al-Ghazālī.

La política ocupa un lugar prominente en la Weltanschauung de al-Ghazālī. . . . Ya en las primeras páginas del *Iḥyā*, sostiene que la política posee la jerarquía más elevada entre las ocupaciones necesarias del hombre.⁸ Por otro lado, su cosmovisión está íntimamente impregnada por su fe, al punto que puede catalogarse como una visión teocéntrica. Dios es el creador y amo del hombre y de todo cuanto existe, pero dios no ha creado al hombre para este mundo sino que le tiene asignado otro destino, su verdadera patria (*waṭan*) es el más allá (*al-ajirah*). Este mundo es sólo un estadio, un campo donde se siembra la semilla de la vida futura. A través de la revelación al profeta, dios no sólo nos dio a conocer el destino real del hombre sino también nos proporcionó los medios para la obtención de este fin, es decir la sharí'ah o ley revelada. Dios por lo tanto no es sólo el creador sino también el legislador que determina lo que es bueno o malo para el hombre. Por otra parte, el hombre sería incapaz de

⁸ *Iḥyā*, I, 12. Es especialmente en el *Iḥyā*, como puede suponerse donde se encuentra una exposición más amplia de la naturaleza y objetivos de la política. Véase, Laoust, *La Politique*, págs. 191-228 para mayores detalles. Algunas de estas ideas se encuentran también en el *Iqtisād* y en la 'aqidah que introduce el *Mustazhiri* y el *Naṣiḥat*.

prepararse para su destino futuro en una sociedad donde imperen el desorden (*fasād*) y la anarquía (*fawdá*). Se necesitan ciertas condiciones, sin las cuales es imposible para alguien llevar una vida de acuerdo a los mandamientos y prohibiciones de dios. Así, las cuatro ocupaciones fundamentales del hombre derivan de las cuatro necesidades o condiciones básicas que reconoce al-Ghazālī.

El hombre necesita alimento, de ahí que tendrá que haber agricultores. El hombre también necesita vestirse y un lugar donde habitar, lo que implica la necesidad de artesanos. Con esto, al-Ghazālī está reconociendo que el hombre necesita la cooperación de los demás o en otras palabras que es un ser social. Sin embargo este ser social que es el hombre, si bien está dotado de buenas cualidades y de nobleza (*sharaf*) también lleva dentro de sí malas inclinaciones (*rubūbiyah*, *shaytaniyah*, *sab'iyah*, etc.) que si no son controladas conducen al desorden y a la anarquía causando la ruina de la sociedad. Así aparece claramente la necesidad de una ley que regule el comportamiento social y de una autoridad para vigilar su cumplimiento. De esta necesidad derivan las otras dos básicas ocupaciones humanas: los hombres de la pluma y los de la espada. La política es precisamente la combinación de estas dos profesiones, cuya inseparabilidad es expresada por al-Ghazālī tomando una idea de la tradición Sasánide,⁹ aceptada de antes por Nizām al-mulk en su *Siyāsat-nāmah*: "La religión y el estado (*din wa daulah*) son hermanos gemelos, la primera es el fundamento y el segundo es el guardián."¹⁰

La sociedad ideal, según al-Ghazālī, está compuesta en último término por dos categorías básicas, los gobernantes (hombres de la pluma y hombres de la espada) y los gobernados (artesanos y agricultores). No obstante ser una sociedad marcadamente jerarquizada, todos los hombres son iguales ante dios, quien ha querido e impuesto este tipo de orden social. De ahí que sea obligación de cada uno trabajar

⁹ Bagley, *Counsel*, pág. xl-11.

¹⁰ *Ihyā* I, 16; *Iqtisād*, 106; *Nasīḥah*, 12 y 50.

en armonía y cooperación para alcanzar el último bien común. Al-Ghazālī se sirve de dos alegorías para expresar esta jerarquización semejante al ser humano.¹¹ En la primera, el alma sutil (*laṭifah*) es como un rey; el cuerpo es como su reino y los miembros y facultades como los artesanos y agricultores. En la segunda, el cuerpo es como una ciudad donde la razón es el rey que la gobierna. Estas comparaciones dejan también entrever la alta opinión que al-Ghazālī tenía de la actividad política, como la más noble de las ocupaciones del hombre.

De la breve exposición anterior podemos colegir que la política, para al-Ghazālī, podría definirse como el arte de ordenar la vida y el trabajo conjunto en armonía y cooperación de acuerdo con la *shari'ah* (ley revelada), con el fin de lograr el último fin del hombre. Así aparece igualmente que *Si-yāsah* (la política) no es una ciencia independiente sino que está esencialmente relacionada con las ciencias religiosas, especialmente *fiqh* y *Kalām* que constituyen su fundamento.

B. Autoridad o Imamah

1. Necesidad de un *Imām*

Siguiendo el método y orden de los *mutakallimīn* (teólogos) *ash'aritas*, éste es el primer punto que Ghazālī se propone dilucidar. Dos problemas principales componen este punto: 1) el fundamento de la autoridad, o sea las fuentes de donde se deduce su necesidad y la obligación de tener un *Imām*, y 2) los componentes de la autoridad, o sea la unidad o pluralidad de *Imāms*, cuya importancia proviene del hecho ineludible de la existencia del sultanato. En relación con el primer problema, Ghazālī discute tres fuentes: la razón, el *Iymā'* (consentimiento común) y la intención del profeta.¹² En contraposición a los *mu'tazilitas*, sostiene igual que al-Ash'arī,

¹¹ *Iḥyā* III, 6 sig. Laoust, *La Politique*, págs. 222 y sig.

¹² *Mustaḥbirī*, 170-172. *Iqtisād*, 105 sig. Laoust, *La Politique*, págs. 234 y sigs. y L. Binder, "Al-Ghazālī's Theory of Islamic Government" en *Muslim World*, 45 (1955) págs. 233 y sigs.

que la razón no puede ser la fuente o raíz de ninguna obligación en el Islam. La razón puede ciertamente iluminar o aclarar las ventajas y la utilidad de una cierta institución, incluso puede ayudar a hacer entender la conveniencia de establecer esa institución, pero su carácter de obligatoriedad puede ser impuesto solamente por la shari'ah. En otras palabras, la razón nos muestra que la existencia de una autoridad es sumamente útil y hasta necesaria para impedir la anarquía, el desorden y en definitiva la ruina total de la sociedad, pero para probar que es una obligación para los musulmanes, Ghazālī recurre al *Iḥmā'*.¹³

Desde sus comienzos, la comunidad islámica estuvo de acuerdo en que debía ser regida por una autoridad. El profeta no había sido enterrado aún y ya sus seguidores discutían quién sería el candidato para sucederlo. A partir de entonces se sostuvo este común acuerdo. Sin embargo, en busca de una mayor profundización de este argumento, para mostrar el origen mismo del *Iḥmā'*, Ghazālī presenta otra prueba: la voluntad e intención del profeta. Tal intención fue la de organizar e institucionalizar el Islam. Ordenanzas como la oración, peregrinación, ayuno, etc., la administración de la shari'ah por los Qāḍīs, las penalidades, etc., requieren o exigen una institución responsable para su realización. Podemos concluir que la necesidad y en particular la obligación de tener una autoridad o imāmato proviene de las funciones de ésta, en cuanto ejecutor y protector de la shari'ah. Una vez probado que la institución del imāmato, concretizada en el califato es una necesidad y, más aún, una obligación moral, nos queda por examinar la opinión de Ghazālī respecto a los componentes de esta autoridad; si califato y califa es la misma cosa o si el califato incluye, además del califato, otros elementos. Adelantando la conclusión a la que hemos llegado, nos parece que sobre este punto el pensamiento de Ghazālī ha seguido una evolución progresiva, a partir del *Mustazhirī* para culminar en el *Naṣīḥat al-mulūk*.

¹³ Este es el mismo argumento que aducen Māwardī y otros autores ash'aritas, véase L. Binder, *art. cit.*, pág. 234.

En el *Mustazhir* en efecto, concebido como una defensa del califato y en particular como una apología del califa al-Mustazhir, Ghazālī se inclina por el prejuicio, si podemos llamarlo así, de la unicidad del imāmato. Declara expresamente que confiar la dirección suprema de la comunidad a más de un Iman, equivaldría a condenarla a divisiones y al fracaso. La falta de eficacia en un caso tal, produciría por necesidad el desorden, la anarquía y la autodestrucción.¹⁴ En este período, pues, Ghazālī identifica califa y califato.

En el *Iqtisād*, sin embargo, Ghazālī cambia de parecer. En las primeras líneas del capítulo sobre el imāmato parece dudar de la importancia del califa. Éste no es uno de los más importantes problemas de la religión, nos dice, sino que más bien pertenece al fiqh (la jurisprudencia). Además, como da lugar a tanto fanatismo es mejor guardar silencio que enseñar ideas equivocadas.¹⁵ No es fácil descubrir la causa de este cambio, aunque se puede suponer que intervinieron tanto una desilusión del califato histórico como el hecho de que el poder real y efectivo estaba en manos del sultán, y el califa se iba convirtiendo cada vez más en una figura simbólica. En todo caso, lo que cuenta es que ahora Ghazālī admite abiertamente una pluralidad en el gobierno de la Ummah.

En un estudio sobre este problema, L. Binder,¹⁶ aunque sólo examina el *Iqtisād* y el *Ihyā*, nos parece que demuestra convincentemente que para al-Ghazālī, el gobierno islámico se compone de tres elementos: el califa, el sultán y los 'Ulamā, que corresponden a los tres elementos que en la opinión de Ghazālī constituyen el auténtico gobierno islámico: 1) el califa representa o simboliza la unidad de la comunidad islámica y su continuidad histórica; 2) se refiere a la existencia de un poder suficiente para el mantenimiento del orden,

¹⁴ *Mustazhir*, 173.

¹⁵ *Iqtisād*, 195. Laoust, *La Politique*, pág. 237.

¹⁶ En *Muslim World* 45 (1955), 229-241. Este análisis se basa en el *Iqtisād* con algunas referencias al *Ihyā* donde Ghazālī conserva la misma opinión. Laoust llama a esta síntesis de Ghazālī "La théorie mixte du Califat", *La Politique*, pág. 88.

y 3) que debe tener una conexión o relación intrínseca con la shari'ah de donde deriva su autoridad funcional e institucional. En el *Iqtisād*, en efecto, Ghazālī concluye el capítulo sobre el imāmato, con un breve juicio que a nuestro parecer confirma plenamente las conclusiones de Binder: "Estas condiciones (para ocupar el cargo de califa) pueden no encontrarse en una sola persona, sino en un grupo: en tal caso es el grupo quien debe ocupar el imāmato".¹⁷ No parece, por tanto, que se pueda dudar que en este momento al-Ghazālī acepta claramente una forma colegial o compuesta de gobierno, asimilando o adoptando al sultanato como una institución islámica y otorgando a los 'Ulamā una responsabilidad alta dentro del gobierno de la Ummah.

Veamos la forma en que se interrelacionan estos tres componentes, al examinar "la designación del Imām".

2. *Funciones del imāmato y condiciones para ocupar este cargo*

En este punto, Ghazālī ha seguido la posición sunni tradicional, especialmente la de la corriente ash'arita, con pequeñas modificaciones pero que pueden ser importantes para confirmar nuestro punto de vista.

Al-Baghdādī,¹⁸ exigía cuatro cualidades como condiciones necesarias para llegar al califato: ciencia, es decir el califa debe ser un mu'ytahid; 'adālah, o sea la observancia, al menos exterior de las ordenanzas esenciales de la shari'ah; habilidad para tratar personalmente asuntos civiles y militares y pertenecer a los Quraysh de acuerdo al ḥadith dado a conocer por el primer califa Abū Bakr.

Al-Māwardī, en cambio, es más estricto en sus exigencias.¹⁹ 'Adalah significa no sólo el comportamiento exterior correcto, sino requiere de las mismas cualidades morales que se exigen para un Qāḍi. Además de exigir que el califa

¹⁷ *Iqtisād*, 106.

¹⁸ *Kitāb Usūl al-Dīn*, 275.

¹⁹ *Kitāb al-Aḥkām al-Sulṭāniyah*, trad. de E. Fagnan, *Les Status Gouvernementaux*, Argelia, 1915, págs. 7 y sig.

sea un verdadero muÿtahid capaz de elegir entre diversas soluciones propuestas, de pertenecer a los Quraysh y de tener habilidad personal para asuntos civiles y militares, al-Māwardī añade la integridad física (vista y oído) y la libertad personal. Al-Ghazālī se ha extendido sobre este punto especialmente en el *Mustazhiri*, y no sin razón.²⁰ Exige el candidato diez cualidades, seis de ellas naturales (jal-qīyah) y cuatro adquiridas (muktasabah). Las primeras son: pubertad (bulūgh); razón ('aql, no ser un tonto); libertad (excluye a los esclavos); varón (excluye a las mujeres); integridad física (vista y oído), y pertenecer a los Quraysh. Las cualidades adquiridas son: energía (naÿdah), de otra forma no tendrā poder; habilidad personal (kifāyah) para dirigir asuntos políticos; wara' cumplimiento de la shari'ah (idéntica a 'adālah) y ciencia ('ilm). En el *Iqtisād*, sin embargo, Ghazālī reduce estas cualidades a sólo cuatro: 'ilm, kifayah, wara y pertenecía a los Quraysh.²¹ Al explicar estas cualidades, Ghazālī se muestra menos exigente que Māwardī. Así, no pretende que el califa sea un muÿtahid, aunque sí lo instiga a consultar con los 'Ulamā. En cuanto a naÿdah, que supone el control del poder militar, reconoce que tal poder se encuentra *de facto* en manos del sultán. De esta forma confirmamos que Ghazālī sigue la lógica que exige un gobierno colegiado.

En cuanto a las funciones del Imām, Ghazālī sigue en general las propuestas por al-Māwardī. Las principales son: defensa de la religión, justicia, especialmente ejecución de sentencias judiciales, defensa del territorio del Islam contra agresores externos, mantenimiento de fortalezas en las fronteras, ÿihād, cobro de impuestos y su distribución de acuerdo con la ley, y ejercicio personal del poder para urgir el cumplimiento de las obligaciones comunes o colectivas (farḍ kifāyah).

²⁰ *Mustazhiri*, págs. 180 y sigs.

²¹ *Iqtisād*, 106. La pertenencia o afiliación a la tribu de Quraysh, agrega, se basa en un *hadīth* (tradicón) y no en el Qur'ān. En *Ihyā* II, 124 afirma que el califa debe ser un Abbasí.

Finalmente, mencionamos el hecho de que además de las condiciones y funciones del Imām, Ghazālī añade una serie de creencias fundamentales y reglas de conducta que el califa debe tener siempre presentes, y que Ghazālī repetirá casi en el mismo orden en el *Naṣīḥah* pero ahora dirigidas al sultān.²²

3. Designación del Imām y relación entre califa y sultán

La conceptualización o racionalización del procedimiento para designar un Imām tal como la presentan la mayoría de los teóricos musulmanes es en la opinión de H.A.R. Gibb "una justificación *post-eventum* de los antecedentes que ya han sido ratificados por Iymā".²³

En oposición al concepto shi'ī de *saṣṣ* (designación del sucesor por parte únicamente del predecesor) los autores sumitas se han decidido en favor del *Ijtīyār* o elección, si bien entendida en un sentido amplio que incluye además de la elección en sentido estricto (p. ej. a través de la *shūrā* o consejo electivo), también la elección del Imām por parte de su predecesor. Para al-Māwardī²⁴ por ejemplo, la vía normal para asumir el califato es la designación del candidato por el predecesor, aunque deben tomarse en cuenta si posee las condiciones que lo hagan calificable y la *bay'ah* (voto de lealtad) presentado por los que tienen la facultad de "atar y desatar" (*ahī al-ḥall wa al-'aqd*). Las opiniones difieren, dice Māwardī, si el número de electores debe ser de cinco, tres o sólo uno. Y en relación con el sultanato o su equivalente, los Buyids, Māwardī los considera si no como algo temporal, sí como una situación anormal cuya legitimación depende de su reconocimiento del califato. La posición de Ghazālī sigue los mismos lineamientos, si bien con una importante salvedad. Para él el sultanato ya no es una situación anormal, sino que lo ha "islamizado", lo ha inte-

²² *Mustazhiri*, 195-201. *Naṣīḥah*, trad. 12-32.

²³ En *Studies on the Civilization of Islam*, Londres, 1962, pág. 162.

²⁴ *Aḥkām*, trad., págs. 5-42.

grado dentro de la institución islámica del imāmato. Esto nos ayuda también a entender la insistencia de Ghazālī en la inseparabilidad entre autoridad y poder, cuando en repetidas ocasiones subraya el hecho de que una autoridad sin poder está totalmente nulificada y es del todo ineficaz para controlar el desorden y la anarquía.

Igualmente, al determinar la forma de elegir al califa escribe en el *Mustazhirī* y en el *Iqtisād*²⁵ que ésta puede ser hecha por una designación del profeta, por designación del califa reinante o bien por quien detenta de facto el poder. En el *Ihyā*, Ghazālī da un paso adelante y nos dice que sólo la última alternativa se aplica en sus días.²⁶ Con esto se aprecia que Ghazālī no está integrando de modo superficial el sultanato dentro del gobierno islámico, sino que le confiere una de las tareas de más responsabilidad dentro de la estructura interna del imāmato. Al igual que Māwardī, Ghazālī exige la bay'ah por parte de los hombres más prominentes y por los ahl al-ḥall wa al-'aql,²⁷ pero el punto clave está decidido. En concreto, quiere decir que el poderoso sultán Selyukī nombra al califa y la persona designada es reconocida por los príncipes locales y la burocracia seguidos por el consentimiento de los 'Ulamā. Finalmente, la elección se anuncia en las mezquitas y el pueblo acepta esta designación que viene de lo alto.²⁸

En cuanto a la validación del sultanato, para Ghazālī a toma del poder por la fuerza no es suficiente para legitimar el gobierno de un sultán. El único procedimiento válido es que el sultán reconozca al califa como superior, ya que, para Ghazālī, éste representa la única forma legítima de autoridad aceptada por la shari'ah y los súbditos poseen sólo una autoridad delegada. En efecto, la noción de delegación (tafviḍ) ocupa un lugar prominente en la teoría legal y política de Ghazālī. Tanto en el *Mustazhirī* como en el *Iqtisād*

²⁵ *Mustazhirī* 176 y sig.: "Es suficiente un elector a condición que sea bedecido (muṭā) y poderoso (dhū shawkah)". *Iqtisād*, 106.

²⁶ *Ihyā*, II, 124.

²⁷ *Iqtisād*, 107.

²⁸ Véase, L. Binder, *art. cit.*, págs. 237 y sig.

claramente sentencia que en ausencia del califa, las funciones públicas (*wilāyāt*) carecerían de base jurídica y se convertirían en ilegales e inválidas. Sin califa, ninguna sentencia de un Qādī, ningún matrimonio, ningún contrato, etc., tendrían validez, es decir, que toda relación normal sería una violación al orden moral.²⁹ Desde este punto de vista, el califa es la fuente de toda legitimidad o legalidad, lo que quiere decir que en teoría el gobierno islámico está perfectamente centralizado y presidido por el califa.

Resumiendo, el gobierno islámico está constituido por tres elementos: 1) autoridad legal (el califa); 2) poder coercitivo (el sultán) y 3) obligaciones impuestas por la shari'ah (los 'Ulamā) o sea que es al mismo tiempo una institución religiosa. Estos tres componentes, por otra parte, no están en el mismo nivel sino ordenados en forma jerárquica.

Esta formulación de Ghazālī, nos parece que ha sufrido un nuevo cambio en el *Naṣiḥat al-mulūk*, como trataremos de ver, si nuestra interpretación es correcta.

II. Teoría del imāmato en el *Naṣiḥat al-mulūk*.³⁰

Hay varios temas que podrían analizarse en el *Naṣiḥat al-mulūk*, pero deliberadamente queremos limitarnos a uno que parece contradecir el pensamiento de Ghazālī en sus obras anteriores. Este punto es el de la forma en que se legitima el gobierno de un sultán. En las obras anteriores Ghazālī enfatiza la preeminencia del califa como la fuente legal de toda legitimidad, de modo que el poder del sultán queda autorizado mediante una delegación al reconocer éste al califa.

²⁹ *Mustaḥbirī*, 170-172, *Iqtisād*, 107; Laoust, *La Politique*, pág. 235; L. Binder, *art. cit.*, págs. 235 y sig.

³⁰ Para una discusión sobre el carácter particular del género "Espejo para Príncipes", la autenticidad de esta obra y su contenido puede verse F. R. C. Bagley, *Council*, págs. IX-LXXIV. Mientras que el texto persa parece estar dedicado a Sanjār, la traducción árabe menciona a Muhammad ben Malikshāh como el "Sultán del momento". Para nuestro propósito esto no tiene mayor importancia.

En el *Naṣīḥah* esta validez y legitimidad provienen directa e inmediatamente de dios, sin ninguna intervención del califa, de igual modo que se postula en el *Siyāsat-nāmah* del visir Nizām al-mulk.

El sultán es la sombra de dios sobre la tierra, lo que quiere decir que posee una alta jerarquía y que es el delegado del señor sobre sus criaturas. Debe por tanto, reconocerse que el reino y el resplandor divino³¹ les han sido conferidos por dios...³²

Y más adelante:

Su reino lo confiere dios, rey de reyes, y lo da a quien El quiere. Fortalece a unos... y humilla a otros...³³

Este silencio sobre el califa es sobre todo sorprendente, si se piensa que aún el *Siyāsat-nāmah* hace un llamado a honrar y respetar al califa y amonesta severamente a quienes tratan de persuadir al "Amo del mundo" (es decir, al sultás Malikshāh) para destronar a la familia Abbasī.³⁴

Al preparar este trabajo, hemos encontrado dos tentativas de solución, que sin embargo, no nos parecen satisfactorias. Ann K. Lambton³⁵ piensa que debido al género especial del *Naṣīḥah* o sea por ser un "Espejo para Príncipes", al Ghazālī deja de lado todo aspecto legal, teológico o filosófico (ya discutido en otras de sus obras) y se concentra en a conducta personal del gobernante y en asuntos de administración práctica. El problema, sin embargo no es que Ghazālī simplemente ignore el califato, sino el hecho de que

³¹ "Resplandor divino" o "Divine effulgence" como traduce Bagley. En persa dice "Farr-i izadi" y en árabe "Zill alilāhi", puede explicarse por la lea zoroastriana en la que el gobernante refleja la majestad o la Luz de Dios. *Naṣīḥah*, págs. 73 y sig. Bagley, *Counsel* XLI. Podría ser también una influencia de la concepción ismailí del Imām shīta.

³² *Naṣīḥah*, pág. 45.

³³ *Naṣīḥah*, pág. 46. Parecería que para Ghazālī la posesión de facto del poder, es suficiente para validar y legitimar el gobierno de un sultán. Este texto es una cita del Corán III, 25.

³⁴ Ver capítulo III y XLIII.

³⁵ "The Theory of Kingship in the *Naṣīḥat al-Mulūk*" en *Islamic Quarterly*, 1 (1954), pág. 48.

en lugar de él proponga una nueva fuente de legitimidad, modificando así su opinión anterior.³⁶

H. Laoust,³⁷ por su parte, piensa que esta contradicción es sólo aparente, ya que en realidad Ghazālī nunca abandonó su punto de vista anterior sobre el califa. En apoyo de esta idea, Laoust recuerda que el *Nasīḥah* constantemente hace mención de los Rashidūn, Omeyas y Abbasies, en cuyo ejemplo Ghazālī elabora su teoría sobre las cualidades y obligaciones de un gobernante.

El hecho es que Ghazālī también trae a colación los buenos ejemplos de reyes persas, bíblicos y griegos. Lo que debe probarse es si Ghazālī considera a los califas como gobernantes legítimos, sino si en alguna forma los muestra como diferentes y superiores a otros reyes y sultanes por ser los sucesores del profeta, y esto es precisamente lo que no aparece claro. Laoust trata también de reforzar su argumento aduciendo un pasaje del *Iḥyā*,³⁸ pero nos parece que del *Iḥyā* no podemos concluir que Ghazālī haya conservado su misma opinión en el *Nasīḥah*.

Nuestra opinión es que Ghazālī cambió sus ideas sobre el califa, y de la alta posición que le otorgaba en sus obras anteriores ahora lo coloca en el mismo nivel que al resto de los reyes, sultanes y emires, al igual que otros autores sunitas que consideran que el verdadero califato, la Khilāfat al-nubūwah (el califato de la profecía, la verdadera sucesión del profeta) terminó con los Rashidūn.³⁹ Después de ellos, el califato degeneró en "mulk" (un reino mundano o terrenal) semejante y al mismo nivel que el de sultanes y los otros gobernantes.

Hay en efecto algunos elementos que apuntan a esta solución. Ya en el *Iḥyā* y también en el *Nasīḥah* Ghazālī nos

³⁶ Esta explicación no es tampoco aceptada por F. R. C. Bagley, quien sin embargo no propone una nueva solución, *op. cit.*, pág. LII.

³⁷ *La Politique*, págs. 238 y sig.

³⁸ *Iḥyā* 1 II, 125. Laoust, *La Politique*, pág. 239. En este pasaje Ghazālī confirma la legitimidad de califas, sultanes, Amires, etc., agregando que un intento por deponer a uno de ellos, traería consigo graves peligros.

³⁹ Ver especialmente H. A. R. Gibb, *Studies*, págs. 144 y sigs. y Th. Arnold, *The Caliphate*, capítulo X, en particular págs. 124 y sig.

recuerda un ḥadīth según el cual los Ulamā son los verdaderos "herederos de los profetas" (Warathat al-Anbiyā).⁴⁰ Y también en el *Naṣīḥah* escribe que hay dos categorías de hombres que poseen una superioridad sobre el resto: los profetas y los reyes⁴¹ y como el mismo Laoust reconoce, Ghazālī considera a los Ulamā superiores a los gobernantes con excepción de los Rashidūn.⁴² Pensamos que estos elementos apoyan nuestra opinión aunque no pretendemos presentarla como solución definitiva. En caso de ser correcta, en el *Naṣīḥah* Ghazālī mantiene su punto de vista sobre un imāmato islámico compuesto o colegial, pero ahora constituido de sólo dos: Ulamā y gobernantes, colocando en el mismo plano a califas y sultanes sin la jerarquización y el orden en que aparecen en sus obras anteriores: califa-sultān-'ulama. Desde luego que una solución a este problema sería negar la autenticidad del *Naṣīḥah* y pensar que no es una obra de al-Ghazālī, punto sumamente discutido. Pero aún aceptándolo como auténtico, no nos parece ilógica su posición. Una vez que se han dejado en claro dos puntos: 1) que la obligación en Islam es la de tener una autoridad como institución y 2) que califato o imāmato no se identifican con el califa sino que la institución es más bien de tipo colegial, ello no es sino afinar un poco más al reducir sus componentes a dos en vez de tres, en parte por razones teóricas pero quizá más todavía en atención a la realidad y la práctica común en la que el sultán y otros emires hacen caso omiso de la figura del califa.⁴³

⁴⁰ Laoust, *La Politique*, págs. 194 y 271. *Iḥyā*, I, 12 y 52. *Naṣīḥah*, 18.

⁴¹ *Naṣīḥah*, pág. 45.

⁴² *La Politique*, pág. 271.

⁴³ Habría otros aspectos del pensamiento político de Ghazālī que sería necesario discutir, pero que hemos omitido deliberadamente, por ejemplo su idea de "justicia", "adl", (ver A. K. Lambton "Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship" en *Studia Islamica*, 17 [1952], 91-119), la rigidez de la estructura social compuesta por 4 grupos, el papel y el lugar de los 'Ulamā, su adopción de algunas ideas de la tradición imperial persa, entre otras.