

Relación entre el islam y la ciencia: de la armonía medieval al concordismo contemporáneo *

The Relationship between Islam and Science: from Medieval Harmony to Contemporary concordism

JAIME FLAQUER GARCÍA

Faculty of Theology, Universidad Loyola, Granada, 18011, Spain

Email: jflaquer1@hotmail.com

ORCID [0000-0002-9622-023X](https://orcid.org/0000-0002-9622-023X)

Recibido/Aceptado: 31-01-2023/20-05-2023

Cómo citar: Flaquer García, Jaime. 2024. "Relación entre el islam y la ciencia: de la armonía medieval al concordismo contemporáneo", *Journal of the Sociology and Theory of Religion*, 16: 1-28.

DOI: <https://doi.org/10.24197/jstr.1.2024.1-28>

Resumen: La relación entre "razón y fe" o "ciencia y religión" tiene una articulación particular en el islam por el hecho de que el Corán es interpretado como una revelación dirigida al intelecto y por el esplendor de las ciencias durante el período de oro de esta civilización en la Edad Media. Después de su derrumbamiento, con la interpelación del racionalismo científico del s.XIX y con la intencionalidad apologética del islam, por una parte, y de liberación contra el colonialismo, el reformismo islámico propone "volver a la razón" y a la ciencia. Sin embargo, nacerá una corriente de "interpretación científica del Corán" que será más bien una islamización de la ciencia y no una racionalización del islam.

Palabras clave: Corán, milagros, religión, reformismo, fundamentalismo.

Abstract: The relationship between "reason and faith" or "science and religion" is articulated in Islam in a particular way by the fact that the Koran is interpreted as a revelation addressed to the intellect and by the splendour of the sciences during the golden age of this civilisation in the Middle Ages. After its collapse, with the challenge of the scientific rationalism of the 19th century and the apologetic intention of Islam, on the one hand, and of liberation against colonialism, Islamic reformism proposes a "return to reason" and science. However, a current of "scientific interpretation of the Koran" was born, which was more an Islamisation of science than a rationalisation of Islam.

Keywords: Qur'an, miracles, religion, reformism, fundamentalism.

* Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación...[lo incluirá el editor tras la evaluación anónima].

INTRODUCCIÓN

Cualquier religión, en cuanto que pretende ser fuente de conocimiento de la realidad, ha de responder a la pregunta de su relación con el conocimiento científico. Es habitual que en ellas aparezcan diferentes corrientes según cómo se articule la complementariedad de ambas o según cómo se plantee la jerarquización entre la ciencia y la religión en caso de contradicción. A veces incluso vemos aparecer fundamentalismos que afirman a priori una total identificación ciencia-fe considerando como no-científica una teoría que ponga en tela de juicio afirmaciones tradicionales de la religión.

A lo largo del siglo XX, en el ámbito católico se ha llegado a una cierta paz en esta cuestión de relación entre ciencia y fe gracias a una distinción de los dos ámbitos de conocimiento. Básicamente se han reducido las contradicciones a invasiones ilegítimas de una de las partes sobre el ámbito de conocimiento de la otra. Ni Yuri Gagarin podía demostrar la inexistencia de Dios al no verle en el espacio, ni la Biblia pretendía dar una explicación científica (sino teológica y antropológica) en sus relatos de la creación. La crítica bíblica ha situado a esta en su justo lugar y la crítica de la filosofía de la ciencia ha vuelto a esta más “humilde”: la afirmación “Dios no existe” no es una afirmación “falsable” en el sentido de Popper puesto que la ciencia trabaja con un método que sitúa a Dios fuera de la ecuación. La discusión ha acabado, en cierto modo, en “tablas” en niveles académicos.

Sin embargo, las discusiones fueron muy vivas en el s.XIX y propiciaron en la Iglesia una intensa reflexión sobre la relación entre la razón y la fe de la que la Constitución Dei Filius del Vaticano I es testigo. La Ilustración fue entrando en la teología primero forzosamente y después como aliada.

Se equivocan los que consideran que nada de esto afectó al islam, diciendo que esta religión quedó al margen de la interpelación científica del siglo XIX. Como vamos a ver a continuación, sí le alcanzó la interpelación científica produciendo la corriente del reformismo islámico. Lo que sucedió es que la evolución no fue la misma que en el catolicismo o el protestantismo tradicional.

En este artículo vamos a ver cómo se planteó esta relación fe-ciencia en el islam a finales del s.XIX y principios del s.XX, de una manera que iba a afectar poderosamente al pensamiento posterior. De hecho, surge una aproximación al Corán llamada “científica” que no será otra cosa que un nuevo tipo de fundamentalismo muy discutido dentro del islam, pero que se irá extendiendo exitosamente.

Empezaremos con una presentación del Corán y su relación con la ciencia y con la razón, para pasar después a los debates en el siglo XIX, utilizando una metodología teológica, y en diálogo con el cristianismo.

1. EL CORÁN: UNA LLAMADA A REFLEXIONAR

El Corán posee muchos géneros literarios distintos. El género legislativo es especialmente relevante como fuente principal de la Ley islámica, junto con la Sunna del Profeta. Gran parte de la sura de *Las mujeres*, la cuarta, pertenece a este género. Encontramos también el género sálmico destinado, probablemente, a ser recitado a dos coros. Pero, el redactor final reunió estos y otros fragmentos con una intencionalidad sapiencial y estilo parenético¹. Es decir, el Corán invita al ser humano a una cuádruple dinámica: a mirar, reflexionar, creer y adorar (o servir²). Este género es el que religa todos los textos coránicos, aunque pertenezcan a otros géneros literarios³.

Esta llamada a ver y reflexionar es la que ha llevado a los musulmanes a concebir el Corán como un Libro dirigido al entendimiento y la razón. Encontramos, por ejemplo:

“Este es un comunicado dirigido a los hombres para que, por él, sean advertidos, para que sepan que Él es un Dios Uno y para que los dotados de intelecto se dejen amonestar.” (C. 14,52)⁴

“Hay en sus historias motivo de reflexión para los dotados de intelecto...” (C. 12,111)

Por ello, el islam considera que razón y fe van unidos en la revelación y que ello permitió el desarrollo de las ciencias en la civilización islámica de los siglos posteriores. Esta conexión causal entre desarrollo científico y relación entre razón y fe coránica está especialmente presente en la conciencia actual de los musulmanes y en la interpretación particular de su historia.

Pero ¿qué invita a mirar el Corán? Primero, y lo más importante, es contemplar la historia de la humanidad a través de relatos conocidos por los destinatarios del libro sagrado y que son apuntados por este; relatos cuyo

¹ Exhortativo, dirigido al entendimiento y a los sentimientos para incidir en la voluntad.

² Desde la primera sura del Corán, al-Fātiha: “*iyāka na’budu...*” (a Ti servimos).

³ Véanse por ejemplo los primeros versículos de la sura de José que encabezan el más largo relato narrativo del Corán: “Ciertamente, en José y sus hermanos hay signos para los que inquieten.” (C. 12,7-8).

⁴ Corán. Sura, versículo.

desarrollo está presente en la Biblia o en libros Deuterocanónicos. Más allá de la sura XII donde se relata la vida del profeta José en Egipto, apenas hay largas narraciones en el Corán. Normalmente encontramos simplemente alusiones encabezadas por el imperativo: “recuerda cuando...”. Después se enuncia el pasaje sin describirlo y al final se acaba con una especie de “moraleja” o sentencia sapiencial a partir de la cual se han recogido los 99 Nombres de Dios: “Dios es el que todo lo ve”, “Dios es perdonador”, “Dios es castigador”, etc.

Se trata de ver lo que sucedió a los antiguos profetas y a los antiguos pueblos, para reflexionar y acabar con la confesión de fe en este Dios que va siendo descrito por estos Nombres o Atributos. En estos sucesos se manifiesta el poder y dominio de Dios sobre el mundo, pero también su justicia que premia y que castiga.

En segundo lugar, se invita a contemplar la creación y la naturaleza admirando su belleza y complejidad para inferir el poder de Dios. Si los intérpretes coránicos han determinado cuáles son los versículos jurídicos como base para la Sharía, también han contabilizado los versículos cosmológicos, sobre lo que acontece en los cielos y en la tierra. El autor reformista marroquí contemporáneo, Abdou Filali, hace mención de ello para hacer notar que el peso jurídico del Corán es menor que lo que piensa la conciencia moderna:

“Jacques Berque lo subrayaba aun recientemente: “Si, por ejemplo, contabilizamos (en el Corán) más de 700 versículos *kawnī*, “cósmicos”, un jurista antiguo, Muhammad Bin ‘Abdallah Ibn al-‘Arabī, no contabiliza, según las opiniones extremas que cita en su libro *Aḥkām al-Qur’ān*, “Las normas del Corán”, más que entre 200 a 500 normas.” (Filaly-Ansary 2000:79)

Un ejemplo de este tipo de versículos:

“¿Es que no han visto los infieles que los cielos y la tierra formaban un todo homogéneo y los separamos? ¿Y que sacamos del agua a todo ser viviente? ¿Y no creerán? (C. 21,30)

De nuevo, se trata de ver, reflexionar, creer y prosternarse en adoración. Es una contemplación que si no se “vela” u oculta (¡eso significa literalmente *kafara!*) malévolamente, y si uno no se niega a reflexionar, conduce necesariamente a la fe.

Fe y razón van, pues, de la mano. Parece que la razón y la ciencia deben conducir hacia la fe si son usadas por un individuo dotado de entendimiento sincero. A esto la teología católica le llamará “teología natural”. Sin embargo, si el ser humano puede acceder a Dios a través de su contemplación de la naturaleza y de su consideración sobre la historia humana, ¿por qué la tradición va a llamar después la etapa pre-coránica de la humanidad la época de la *yahiliyya* o ignorancia? Si el Corán se dirige a la razón para que vea y crea, podemos fácilmente deducir que esta división radical de la historia es una reflexión teológica posterior. En ella, el ser humano es visto como un ignorante que necesita de la revelación de Dios para conocer la Verdad de Dios y la Ley que debe seguir en la tierra. El acento de esta teología ya no denota un optimismo antropológico en la capacidad del ser humano de acceder a Dios a través de la naturaleza, sino que más bien expresa lo contrario: un ser humano que necesita absolutamente de Dios.

2. FILOSOFÍA, TEOLOGÍA Y CIENCIA MEDIEVALES: CENTRALIDAD DE LA LEY Y EL ORDEN DIVINOS

Estas dos antropologías de los primeros siglos del islam se irán expresando en tensión en diversas etapas históricas posteriores. La más conocida es la enconada disputa del s.IX entre la corriente racionalista mu'tazilita y la corriente que negaba la libertad humana frente al poder absoluto de Dios. La corriente ganadora de esta lucha, que fue incluso armada, fue una postura intermedia, aunque tuvo un claro sesgo hacia la absolutez del poder de Dios: Dios es el único verdadero Agente en el mundo, pero los actos deben poder atribuirse, también y a la vez, al ser humano para poder mantener la justicia del castigo divino. Es decir, la libertad debe afirmarse de alguna manera en el ser humano para que este pueda ser premiado o castigado.

De esta manera, el islam escoge frente a los extremos posibles, la postura racionalmente más complicada, que es una postura paradójica tal como es interpretado un versículo coránico:

“No erais vosotros quienes les mataban, era Dios Quien les mataba. Cuando tirabas no eras tú quien tiraba, era Dios quien tiraba.” (C.8,17).

El que lanzaba era Dios, pero esta acción se le puede atribuir al ser humano en cierto sentido y no debe atribuírsele según otro punto de vista. La teología de Dios como causa de todo, y el ser humano –y el mundo aun con más razón- vistos como puro instrumento será llevado al extremo por el

pensamiento sufí con la ayuda del neoplatonismo: el mundo terrestre es mera sombra del mundo divino. Un texto del maestro sufí Ibn 'Arabī del s.XIII comenta este versículo diciendo:

“Una de las cosas que confirma lo que hemos dicho es [el versículo coránico siguiente]: “Cuando tirabas no eras tú quien tiraba, era Dios quien tiraba”. [El versículo] niega lo mismo que afirma. Es [como decir]: tú has imaginado que tiraste. Él no tiene ninguna duda de que él tiró, y por eso [el versículo] dice: “cuando tirabas”. Después [el versículo] dice: el lanzamiento es verdadero “pero fue Dios quien tiró”. (Ibn 'Arabī 1980. t.II: 313)⁵

Así, todo lo que sucede en el mundo, y todo lo que acontece y hace el ser humano depende del querer de Dios. El mundo no es autónomo, como tampoco lo es el ser humano. Aquí se funda la conocida tradición filosófica árabe que considerará al intelecto humano como una parte del de Dios o una participación de Él.

Santo Tomás, aun bebiendo de la tradición aristotélica a través del mundo árabe -Averroes en especial- establecerá aquí una diferencia esencial distinguiendo al ser humano de Dios. Esta autonomía del ser humano será después también una autonomía del mundo, lo que posibilitará el nacimiento de la ciencia moderna.

En tierra islámica, se mantendrá durante la Edad Media una aparente paradoja. El mundo no es autónomo (puesto que no se da un *nomos* o Ley a sí mismo), ni puede subsistir por sí mismo, ni se mueve por sí mismo. Aun así, se pudieron desarrollar las ciencias en tierra islámica de manera ejemplar, para lo cual, era necesario concebir el mundo como algo estable y ordenado, valga la redundancia⁶. Es decir, todo absolutamente dependía de Dios, pero este no se comportaba de manera arbitraria y sin norma, aun siendo Él el origen de la norma y no estar sometido a ella. La Ley islámica, que debía regular las relaciones humanas, era central en la comprensión del islam como una religión eminentemente jurídica, influida por sus raíces judías, debía tener un paralelo cósmico donde el mundo también estuviese regido por una ley, y fundarse todo ello en un Dios que, además de ser Misericordioso, fuese eminentemente Justo.

⁵ Traducción propia

⁶ “*mundus*” en latín significa precisamente “orden”.

Probablemente, el desarrollo de las ciencias y artes en el mundo islámico fue posible por la estabilidad y prosperidad económica del imperio, pero también al revés: la estabilidad jurídica cósmica (Dios no cambiaba las leyes cósmicas a su antojo a cada momento) y mundana (el califa y el sultán tampoco podían cambiar la ley a su antojo sino que estaban sometidos también a la sharía) era un marco excelente para el desarrollo de la economía y de la ciencia: la ciencia necesita una estabilidad de las leyes de la naturaleza, y la economía necesita una estabilidad jurídica para hacer negocios.

Sin embargo, las divisiones internas del imperio islámico, la dificultad de gobernar un territorio tan extenso, las invasiones mongolas de oriente y la consolidación de los reinos cristianos de occidente darán comienzo a una lenta caída de este imperio, en diversas etapas, que llevará también consigo una decadencia de sus ciencias y de sus artes. El racionalismo islámico mu'tazilita (que afirmaba la autonomía y libertad humanas, además del carácter "creado" del Corán) es definitivamente condenado en el s.X d.C, teológicamente se declara la "clausura de las puertas del *īytihād*" (o interpretación jurídica del Corán y la Sunna creadora de jurisprudencia) y se esclerotiza lentamente el pensamiento.

La esclerotización del pensamiento, ¿es causa o consecuencia de la caída de la época dorada del Islam, en cuanto a civilización? Nos referimos efectivamente a la civilización, es decir, a lo que Hodgson llamó "*Islamicate*" para distinguir la religión islámica *stricto sensu* de los aspectos culturales, políticos, sociales y artísticos de la civilización islámica (Hodgson 1974).

Veremos ahora cuál es la revisión de la historia que se hace en el s.XIX, a la vez que se proclama la necesidad de volver a la ciencia y la razón. Veremos cómo, el reformismo naciente no solo mitificará ese período dorado de la civilización islámica, sino que pondrá entre paréntesis el desarrollo del pensamiento racional que tuvo lugar especialmente en el Imperio otomano, tomando el relevo del mundo árabe. Khaled El-Rouayheb ha desarrollado una tesis para poner en relieve este período. Dice:

“Desde al menos principios de la década de 1970, la opinión predominante entre los historiadores ha sido que la tradición otomana del estudio de las ciencias racionales llegó a su fin en el siglo XVII. (...) La verdad sobre esta cuestión, o al menos eso argumento en este capítulo, es muy diferente. Las "ciencias racionales" fueron cultivadas vigorosamente en el Imperio Otomano a lo largo de los siglos XVII y XVIII” (El-Rouayheb 2015).

El autor denuncia, sin ambages, la consideración de una esclerosis en el pensamiento desde el s.XIII (El-Rouayheb 2006). No obstante, es primeramente el islam reformista egipcio quien va a despreciarlo.

3. AL-AFGHĀNĪ (1839-1897): NECESIDAD DE RACIONALIZAR EL ISLAM

El colonialismo y el desarrollo científico en Occidente plantearon muy pronto la necesidad de formar en disciplinas científica y técnicas a los jóvenes en Oriente y extremo-Oriente. El reformista social, Syed Ahmad Khan (1817-1898) fundó en 1875 con este fin, en la India, lo que después sería la famosa Universidad de Aligarh, en 1920.

En el ámbito mediterráneo, especialmente en Egipto, se va a plantear también la necesidad de la reforma de la educación. Pero esto no puede hacerse sin que la religión quede también afectada e interpelada por el debate sobre las fuentes de conocimiento.

El siglo XIX en Occidente, tras la Ilustración, situó a la razón y a la ciencia como fuente principal de la verdad. Kant, con su *La religión dentro de los límites de la razón*, hacía de esta el criterio de veracidad definitivo. Frente a esta postura, la teología católica formuló una teoría de “los dos pisos” donde la razón podía acceder a un cierto nivel de conocimiento, pero la revelación podía llenar el hueco de lo que aquella no podía alcanzar. Tal vez, el relato tradicional de la ascensión de Muhammad donde el animal alado, *al-Buraq*, no puede subir más allá del séptimo cielo exprese algo similar en su interpretación sufi: la razón no puede acompañar más arriba al peregrino de Dios. Sea como sea, el mismo cristianismo fue moderando la separación entre estos dos ámbitos a lo largo del siglo XX⁷.

El islam fue también interpelado pero su respuesta va a tener tintes propios. Como vamos a ver, en vez de plantear una relación dialéctica con la razón y la ciencia, en vez de ser recelosa con la modernidad, la ciencia y la técnica, vendrá a decir: no solo la ciencia no es un peligro para el islam, sino que se complementan e incluso se identifican. Veamos algunos de los principales pensadores árabes que fueron significativos para nuestra cuestión.

Una cierta cadena de influencia comenzó con un peculiar personaje que se hizo llamar *Īmāl al-Dīn al-Afgānī* atribuyéndose un origen en este país. Él iba a encender una mecha en la conciencia del egipcio Muhammad ‘Abduh

⁷ Sin duda, la Encíclica *Fides et Ratio* de 1998 fue la culminación de una nueva articulación entre la razón y la fe que se fue gestando a lo largo del s.XX

que será el verdadero padre del reformismo islámico moderno. Al-Afgānī era más político que teólogo e intentó liderar una reforma del mundo árabe que pudiera devolverle su independencia respecto al colonialismo occidental. En París parece querer poner el islam bajo la tutela de la razón con expresiones muy duras contra la religión, pero reivindicando la civilización islámica. A partir de sus estancias en París, pudo entrar en contacto con el pensamiento racionalista francés que consideraba a la religión como una etapa penúltima de la humanidad. Al-Aghanī lee una conferencia impartida por Ernest Renan y decide escribir una respuesta en 1883, con todo respeto hacia el pensador francés⁸. Reconoce al islam como un obstáculo para la ciencia:

“Si es cierto que la religión musulmana es un obstáculo para el desarrollo de la ciencia, ¿podemos decir que ese obstáculo no desaparecerá algún día? ¿En qué la religión musulmana difiere en este punto de otras religiones? Todas las religiones son intolerantes, cada una a su manera (...) En verdad, la religión musulmana ha buscado sofocar la ciencia y detener su progreso. Logró así detener el movimiento intelectual o filosófico y desviar las mentes de la búsqueda de la verdad científica.”⁹ (Al-Afgānī 1988: 38-39)

Sin embargo, aun sin estima especial hacia los árabes, les descubre un espíritu científico natural:

“Los árabes, por ignorantes y bárbaros que fueran originalmente, retomaron lo que había sido abandonado por las naciones civilizadas, revivieron las ciencias extinguidas, las desarrollaron y les dieron un brillo que nunca habían tenido. ¿No es éste el índice de su amor natural por la ciencia?” (Al-Afgānī 1988: 40)

Lo más importante de su escrito en respuesta a Renan es el reconocimiento de este esplendor y de la decadencia posterior. Esta visión histórica hará fortuna para invocar la necesidad de volver al pasado. Continúa diciendo:

⁸ Carta publicada en *Journal des Débats* el 18 mayo 1883. No se conserva el original sino una traducción francesa, que es la que citamos. Es un texto muy poco conocido en Oriente por sus críticas al islam. Se encuentra también online en: https://fr.wikisource.org/wiki/Lettre_sur_l%27islamisme_et_la_science_d%27Ernest_Renan

⁹ Traduzco yo mismo directamente del francés.

“Sin embargo, es permisible preguntarse cómo la civilización árabe, después de haber arrojado una luz tan brillante sobre el mundo, se extinguió repentinamente; cómo esta antorcha no se ha vuelto a encender desde entonces, y por qué el mundo árabe todavía está enterrado en una profunda oscuridad.” (Al-Afgānī 1988: 41)

Y su diagnóstico apunta hacia la religión musulmana:

“Aquí aparece enteramente la responsabilidad de la religión musulmana. Es claro que, dondequiera que se ha establecido, esta religión ha buscado sofocar las ciencias y ha sido maravillosamente servida en sus designios por el despotismo.” (Al-Afgānī 1988: 42)

De aquí nacerá una conciencia de la necesidad de la reforma de la religión. Al-Afgānī, defiende aquí, junto con el racionalismo europeo, la supeditación de la religión a la filosofía y la ciencia:

“Siempre que la religión tenga la ventaja, eliminará la filosofía; y sucede lo contrario cuando la filosofía reina como soberana dueña. Mientras exista la humanidad, no cesará la lucha entre el dogma y la libre indagación, entre la religión y la filosofía”. (Al-Afgānī 1988: 42)

4. MOHAMMED 'ABDUH (1849-1905): LA CIENCIA ES ISLAM

Al-Afgānī fue un reformador político con tintes revolucionarios que buscó liderar un movimiento con estancias en Irán, Afganistán, Turquía, Francia y Egipto. Pero, aquel que iba a tener una importancia radical en la auto-comprensión del islam iba a ser su discípulo, Mohammed 'Abduh, quien llegará a ser Gran Mufti del Egipto. Su oposición a ciertos pensadores sufis, como Ibn 'Arabī, y a muchas de sus prácticas rituales le granjeó poderosas enemistades en su país. 'Abduh hereda de Afgānī el proyecto de racionalizar el islam y lo aplicará a la enseñanza en la universidad y a la comprensión del islam mismo. Si es crítico con el sufismo es porque considera a sus rituales como irracionales y como “innovaciones” (*bida'*). Es preciso, según él, volver al origen del islam. Pero en vez de considerar como al-Afgānī que el islam es una rémora para la razón, va a identificar islam y razón. La gran obra donde expone su proyecto de reforma y su visión sobre la relación entre el islam y

la ciencia es *Risalat al-tawhīd*, o “Mensaje sobre la Unicidad (de Dios)”¹⁰. Rechaza al sufismo (aunque no a al-Ghazālī) pero no por influencias wahabí¹¹ sino desde el racionalismo mu’tazilí. De hecho, llegó a admitir en una primera edición de esta obra la teoría del Corán creado de esta corriente teológica clásica.

Desde este racionalismo, rechaza la tradición que no es juzgada por la razón:

“El islam ha condenado el *taqlīd*, es decir, la imitación ciega de las creencias y el ejercicio mecánico de los deberes religiosos. (...) Estaba en su naturaleza (del hombre) ser guiado por la ciencia y el conocimiento; la ciencia del universo y el conocimiento de las cosas del pasado.” (‘Abduh 1965: 107)

Pero ‘Abduh no cae en el racionalismo puro, puesto que afirma los límites de la razón

“La sola razón no es suficiente para llegar al estado que da felicidad a los pueblos, también necesitan la dirección divina.” (‘Abduh 1965: 88)

En el caso que aparezca una contradicción entre la razón y la religión se considerará esta como “aparente”. Se intentará buscar la solución racionalmente o bien se remeterá a Dios el juicio:

“Pero si hay algo en la profecía que parece contradictorio en apariencia, la razón debe decirse a sí misma que el significado aparente no es el verdadero; y entonces ella es libre o de buscar el verdadero sentido guiada por todo lo demás de lo dicho por el profeta que trajo la sentencia dudosa, o de confiar en Dios y en Su ciencia. Y entre los primeros padres de la religión musulmana hay unos que eligieron el primer camino y otros el segundo.” (‘Abduh 1965: 88-89)

Pero, en cualquier caso, la religión islámica es la religión racional por excelencia, por ello asume y supera¹² a todas las demás. ‘Abduh considera al judaísmo y al cristianismo como religiones reveladas por Dios, pero

¹⁰ Todas las citas de este libro son traducciones mías del francés.

¹¹ Corriente salafí particular de Arabia Saudí.

¹² En un sentido cuasi hegeliano.

correspondientes a una infancia de la humanidad. El criterio de madurez es la razón y la ciencia:

“Las religiones vinieron en un momento en que los hombres estaban (...) en un estado semejante al del niño acabado de nacer (...) Pues bien, no habría sido sensato que estas religiones hubieran aportado a los hombres, cuando se hallaban en semejante estado, una enseñanza que exigiera sentimientos delicados o que tuviera que ser apoyado por pruebas lógicas (...) Así, estas religiones sometieron a los hombres por medio de órdenes categóricas y prohibiciones rigurosas; exigieron obediencia, y sus exigencias en eso fueron hasta los límites de lo posible; les impusieron preceptos fáciles de comprender y finalidades claras, pero ante los cuales estaban obligados a someterse, incluso cuando no los comprendían o cuyos fines se les escapaban. Esas religiones les dieron milagros que les cautivaron los ojos y les impresionaron los sentidos: prescribieron un culto conforme al estado que tenían (ellos).” (‘Abduh 1965: 112-113)

El judaísmo correspondería, para ‘Abduh, a una infancia de la humanidad por subrayar la Ley, y el cristianismo a su adolescencia, por hablar del amor. Después, cuando la humanidad llegó a la madurez, Dios consideró oportuno revelar el islam. Aquí, ‘Abduh identifica el islam con la religión racional:

“Finalmente, llegó un día en el que la humanidad alcanzó la madurez (...); entonces llegó el islam, que se dirigió a la razón, y que apeló a la inteligencia, y al entendimiento, asociándolos a los sentimientos y los sentidos, para conducir al hombre a su felicidad en este mundo y en el otro (...) Los pueblos estaban en la búsqueda de una religión conforme a la razón, y les llegó (con el islam).” (‘Abduh 1965: 115)

En su interpretación de la historia, ‘Abduh habla de la influencia del islam y de su ciencia en Occidente por la vía de las cruzadas y por la vía de la filosofía del Andalus que hace redescubrir a Aristóteles. Este autor reformista es el principal responsable de identificar la quema de los libros de Averroes por el reino almohade del Andalus y su muerte posterior en 1198 como fecha simbólica en la que se firma la decadencia del islam y radica el desarrollo de Occidente. El islam olvida la razón y la ciencia, y Europa la asume. Por ello, y por coincidencia nominal con el proyecto de ‘Abduh, la Reforma protestante es exaltada:

“Pasó poco tiempo después de este momento, y apareció entre ellos una escuela pidiendo la reforma de la religión y su retorno a la simplicidad primitiva; esta escuela llegó en su Reforma a un punto que no se aleja más que un poco del islam (...) Después, los pueblos de Europa comenzaron a liberarse de sus cadenas, y a mejorar su suerte, hasta que organizaron su vida de un modo análogo a los preceptos del islam; sin darse cuenta, sin embargo, de quién era su verdadero guía y quién les había puesto en el buen camino. Así, se establecieron los principios de la civilización moderna de los cuales se enorgullecen las nuevas generaciones cuando se comparan a las que han desaparecido. Esta influencia del islam es comparable al chaparrón que cae sobre una tierra fecunda.” (Abduh 1965: 131-132)

Se cuenta que 'Abduh, tras su corta estancia en París, dijo que en Occidente no había musulmanes, pero había encontrado el islam, y en cambio, al volver a Egipto, veía a musulmanes sin encontrar el islam. Sea cierto o no, 'Abduh estaría identificando la ciencia y el progreso con el islam. Ismaila Diop, en su tesis doctoral sobre este autor, llega a decir que el padre del reformismo entró en una logia masónica. Asegura también la ambivalencia con la que 'Abduh miraba a Occidente: admiración por su progreso y sus derechos humanos, y profundo rechazo al colonialismo. Denuncia que la modernidad occidental ha sacrificado a la religión (Cf. Diop 2009: 38).

Pero, si Occidente se ha desarrollado, es gracias a sus raíces islámicas, es decir, a la razón y la ciencia que este poseía. El abandono de la razón supuso según él la decadencia del Islam. Su adopción por parte de Occidente, su desarrollo. La conclusión es fácil de prever: el mundo árabe, y el islam en particular, tiene que volver a la razón y la ciencia para poder liberarse del dominio colonial, y volver a emerger como lo hizo antaño. De esta manera, el reformismo se convierte en un proyecto político al mismo tiempo que religioso. Podemos entender por qué los Hermanos Musulmanes beben de una parte del pensamiento de 'Abduh a la vez que también se reclaman de él las corrientes racionalistas y modernistas actuales.

La línea de influencia en los Hermanos Musulmanes se realizará a través de otro gran pensador egípcio: Rašīd Riḍā que presentaremos a continuación. Este asume de su maestro 'Abduh un concepto de milagro más clásico que moderno, es decir, más como algo “sorprendente” o “admirable” (eso es lo que significa literalmente “*mu'yiẓa*”) que apunta hacia Dios como “signo” (eso es lo que significa “*āya*”) que un acontecimiento que rompe las reglas habituales de la naturaleza, y que, por tanto, es de por sí un “imposible”. De

hecho, el Corán utiliza un sentido mucho más bíblico del acontecimiento hasta el punto de poderlo comparar a los “signos” del evangelio de san Juan.

También el cristianismo, en el siglo XIX, jugó con un concepto de milagro donde lo esencial era el hecho en sí milagroso como prueba de la profecía. Sin embargo, en la teología católica y protestante (no pentecostal) se fue retornando al sentido original, donde el subrayado no estaba simplemente en el hecho milagroso en sí, sino en su significatividad por el bien hacia alguien que este producía. Fijémonos cómo se expresa el teólogo S.Béjar asegurando que lo esencial del milagro es ser signo principalmente para el ser sufriente y no una hipotética ruptura de las leyes naturales:

“Podemos ya señalar una primera definición de milagro en sentido bíblico: un hecho histórico que, contemplado a la luz de la fe, se convierte en signo de la misericordia de Dios para un ser humano sufriente y necesitado. Así, y no nos cansaremos de repetirlo, el estupor no brota de una hipotética ruptura de leyes naturales, sino de la certeza de que Dios acompaña a su pueblo”, (Béjar 2018: 41)

Esta postura actual de la teología católica pretende recuperar el sentido bíblico frente a una comprensión del milagro del S.XIX, que aun pervive en los movimientos pentecostales. El islamólogo Christian van Nispen, en su tesis sobre Rašīd Riḏā, mencionando a Muhammed Arkoun, entiende los milagros relatados en el Corán de manera algo similar:

“El Corán en sí no conoce el término de *mu'yiza*, ni tampoco el de *karāma*. En general, no pone el acento en lo milagroso o lo prodigioso en tanto que cosa “extraordinaria”, sino mucho más en el carácter de “signos” (*āyāt*). Estos “signos” son principalmente las maravillas de la creación que remiten al Creador.” (van Nispen 1986: 391)

Muhammad 'Abduh y Rašīd Riḏā, interpelados por la ciencia del s.XIX se mantienen reservados respecto a los milagros. Rechazan que se puedan producir después de la llegada del islam, tienden a desestimar los milagros precoránicos que no son enunciados en el Libro sagrado, y ensayan una explicación racional para los mencionados en este.

Descartando que un milagro evidente pueda ser debido a una ley normal desconocida, Muhammad 'Abduh dice que Dios, como creador, puede dar una ley particular *ad hoc*:

“Racionalmente, el milagro no pertenece a la categoría de lo imposible, puesto que no hay ninguna prueba que una desviación de las reglas de la naturaleza, tal como las conocemos, sea imposible; esta desviación acontece, como lo constatamos por ejemplo en los enfermos que se abstienen de comer durante una duración que sería suficiente a hacer morir a un hombre sano, y eso a pesar de que la enfermedad aumenta su debilidad y agrava los efectos del hambre. Y si se nos objeta que eso es sin duda la consecuencia de otra ley de la naturaleza, nosotros responderemos que Aquel que ha fijado estas leyes es también el que ha creado los seres existentes. No le es pues imposible crear leyes especiales para las cosas saliéndose de lo ordinario; nosotros no las conocemos pero vemos los efectos sobre aquellos a los que Dios ha particularmente colmado de sus favores. Dado el dogma que dice que el Creador del universo ejerce Su poder y Su libertad en total plenitud, nos es fácil admitir que nada le impide de dar a las contingencias la forma que le place y de someterlas a las causas que su Omnisciencia ha fijado.” (‘Abduh 1965: 58-59)

Como vemos, el hecho de hablar de la posibilidad de que Dios haga intervenir una ley particular para un caso concreto y en un momento concreto, nos muestra un intento de mantener la interpretación literal de los milagros en el Corán, a la vez que se intenta racionalizar este aspecto: Dios no deja de actuar “mediatamente” a través de leyes, ni que sea una ley creada para un instante concreto.

Ya en la Edad Media, se desarrolló una teoría, sobre todo en el sufismo islámico y en la cábala judía, que sirvió para explicar racionalmente muchos de los milagros. Me refiero a la tesis de la recreación constante en la que el mundo se crea y se destruye a cada instante (Izutu 1980).

“(para el común de los seres humanos existen) carismas (*karamāt*), signos (*āyāt*) y milagros (*ḥarq ‘awā’id*=ruptura de costumbres). Sin embargo, para las personas de la realización espiritual (*al-muḥaqqaqīn*) no se trata de *rupturas de las costumbres*. Lo que hay es una recreación de los seres ya que, para un acontecimiento, no existe la costumbre, puesto que la repetición no existe (en el mundo). No hay nada que se repita.” (Ibn Arabī 1980: III, 228)

Ibn ‘Arabī es claro: no hay ruptura porque no hay costumbre. Ningún acontecimiento se repite dos veces. Este autor sufi, evoca esta teoría a

propósito del milagro del desplazamiento milagroso del trono de la reina de Saba en un instante desde su palacio hasta la presencia de Salomón. La aparente traslación milagrosa sería debido, para Ibn 'Arabī, a una recreación del mundo por parte de Dios en la que la localización del trono fuese situada en un lugar distinto al del instante anterior. (Ibn 'Arabī 1980: III, 514) Notemos la consecuencia que para la ciencia puede tener una tal teoría, sobre todo para la idea de causalidad¹³. Sin embargo, este autor reconoce que Dios recrea normalmente el mundo tal como estaba en el instante anterior para no desorientar al ser humano.

Muhammad 'Abduh es muy crítico con Ibn 'Arabī en muchos aspectos, pero admite como él el principio islámico de la absoluta libertad y poder de Dios.

Mucho más cercano al sufismo, en los mismos años, en Pakistán, aparece otro de los grandes reformistas del islam, Muhammad Iqbāl (1876-1938). Este autor supo integrar la mística y la poesía de Rumī dentro de su pensamiento reformista junto con su teoría del conocimiento. Siendo muy crítico con la ciencia materialista neopositivista europea de la época, tiene no pocos elementos que fácilmente entrarían en diálogo con la filosofía y teología fundamental cristianas de principios del s.XX. También, como ellos, reclama un espacio propio para la religión dentro del conocimiento; un espacio que no está subordinado a la razón ni tampoco le es contradictoria:

“Racionalizar la fe no significa admitir la superioridad de la filosofía sobre la religión. La filosofía, sin duda, tiene una legitimidad propia para poder juzgar a la religión, pero lo que se ha de juzgar es de tal naturaleza que no podrá someterse a la jurisdicción de la filosofía excepto en sus propios términos. Mientras juzga la religión, la filosofía no puede dar a la religión un lugar inferior entre sus fuentes (de conocimiento).” (Iqbāl 2013: 2)

5. RAŠĪD RIḌĀ: EL CORÁN, UNA GUÍA PARA EL SER HUMANO

Este autor, discípulo de 'Abduh, nos va a servir de transición para introducir después la corriente del concordismo científico entre el Corán y la ciencia que llegará incluso a ver ya enunciados, en el libro sagrado, de manera

¹³ Podríamos evocar aquí la argumentación de Hume sobre la causalidad como algo no evidente a pesar de ver dos sucesos consecutivos.

ininteligible para su época, los descubrimientos científicos de la humanidad durante los siglos posteriores. Rašīd Riḍā no se sitúa en esta corriente, aunque recibe de 'Abduh, su maestro, la idea de la urgencia de una reforma en la enseñanza del islam en Egipto, y de depurar racionalmente la religión. Es en esta perspectiva que retoma el *tafsīr* que había empezado 'Abduh y redacta los diversos tomos de su famosa interpretación del Corán, *Tafsīr al-Manār*.

A pesar de algunos comentarios a algunos versículos, el islamólogo Jacques Jomier, asegura que el *tafsīr al-Manār* “se opone formalmente al principio según el cual el Corán habría sido predicado a los hombres para enseñarles todas las ciencias” (Jomier 1954: 140). La razón esgrimida es que “ningún compañero del Profeta dijo eso; el objetivo del Corán es guiar a la humanidad” (Riḍā 1947: VII, 395).

Dicha esta tesis fundamental, Riḍā hace a veces una interpretación actualizada de algunos versículos. Cuando se dice de esperar a que el sol se haya puesto también en lo alto de los minaretes para la ruptura del ayuno del Ramadán, nuestro autor señala a los rascacielos. Cuando menciona admirablemente a los navíos que surcan los mares, Riḍā se maravilla por los barcos de vapor (Jomier 1954: 151).

Este, para Jomier, sería el nivel más bajo y elemental de la utilización de la ciencia en el comentario del Corán. En un nivel medio, se encuentra un intento a veces de explicar racionalmente un pasaje dándole una posible verosimilitud científica. Sobre la lluvia terrible que causó la destrucción de Sodoma y Gomorra según el Corán (C. 7,82), Riḍā evoca la posibilidad que se tratase de una lluvia de piedras (Jomier 1954: 151). Sobre el episodio de José y la mujer de 'Azīz, Rašīd Riḍā comenta lo poco celosos que son los egipcios, e intenta explicarlo a causa del clima del lugar (Jomier 1954: 152).

Al hablar de las prohibiciones alimenticias introduce un elemento de conocimientos sanitarios como la posibilidad de enfermar gravemente si se comen animales encontrados muertos, o el riego de comer cerdo, un animal que come cualquier cosa y cuya grasa es pesada de digerir (Jomier 1954: 153-154). Vemos aquí una racionalización en la interpretación, un intento de encontrar una “razón” a cada versículo. De hecho, las prohibiciones y obligaciones alimenticias o rituales de las religiones se basan en cuestiones de pureza que a menudo no pueden reducirse a una razón higiénica. Y, en cualquier caso, no se viven desde ese sentido, puesto que sobreviven en condiciones en las que ya no hay ningún riesgo.

En resumen, según Jomier:

“El Corán no ha sido revelado para aportar todas las ciencias. Sin embargo, es preciso mostrar que el Corán no contiene nada de contrario a la ciencia; más aun, es preciso subrayar que ciertos versículos permitirían suponer de parte de su autor, trece siglos antes, unos conocimientos que solo los progresos modernos han permitido alcanzar. En resumen, sobre el plano de la ciencia, como sobre los otros, el comentario del *Manār* busca probar la maestría del autor del Corán (Dios), el carácter milagroso e inimitable de la obra.” (Jomier 1954: 154).

Riḍā se deja llevar en algún caso por el “milagro” de la presencia en el Corán de una verdad científica que (presuntamente) Muhammad no conocía, como el hecho de la existencia de palmeras macho y palmeras hembra. Su mención, por tanto, no podría más que mostrar la divinidad del Corán, asegura.

Cuando el Corán dice que la noche y el día se entremezclan se haría referencia a la redondez de la tierra, e interpreta los siete días de la creación como siete etapas (Jomier 1954: 155). También se intenta probar un concordismo sobre el texto coránico de los siete cielos, pero el comentario es prudente. Aunque cuando el Corán dice que Dios ha creado todo por pares, se pone como ejemplo a la electricidad... (Jomier 1954: 156).

Teniendo en cuenta que la ciencia va cambiando sus teorías con el tiempo, sobre el diluvio de Noé, el comentario asegura que el Corán no afirma que este se produjese necesariamente en toda la tierra sino en aquella que afectaba al pueblo de Noé (Jomier 1954: 157).

Igualmente, se señala que el relato de la aparición sorprendente de comida en la celda de la niña María antes de abandonar su retiro de consagración en el Templo, “no era necesariamente milagrosa” (Jomier 1954: 160). Igualmente, se pregunta si la concepción virginal de Jesús pudiese ser un caso de partenogénesis. Sin embargo, pasa discretamente de puntillas sobre otros milagros como el del niño Jesús que habla en la cuna, o cuando siendo niño da vida a pajarillos de barro (Jomier 1954: 161).

En el *tafsīr al-Manār*, Rašīd Riḍā retoma el posicionamiento de Muhammad ‘Abduh sobre los milagros en la que se prioriza el intento de racionalizar la descripción de los acontecimientos descritos. No son ruptura de reglas de la naturaleza, sino que se trata de hechos sorprendentes para apoyar a la revelación y suscitar la fe del destinatario de la misión de los profetas.

En consecuencia, y en esto el islam reformista se distingue del posicionamiento católico de su misma época, el comentario coránico dice tajantemente:

“Como dijo Dios en su Libro, con el que selló la revelación (*al-wahī*), por la boca de Su profeta con el que selló la profecía, acabó con esto el tiempo de los milagros (*mu'ýizāt*) y el ser humano entró, con la religión islámica, en la edad de la autonomía (*sinn al-rušd*).” (Riđā 1947: I, 315)¹⁴

Los milagros son necesarios para el estadio de infancia de la humanidad, pero no ya para su etapa adulta. Además, si no hay ya nuevas revelaciones, no hay necesidad del apoyo de los milagros. No deja de ser paradójico, sin embargo, que habiendo afirmado que el islam se dirige a la razón y que ya no son necesarios los milagros, se haya desarrollado en los decenios posteriores una tal profusión de literatura sobre “los milagros del Corán”. En cualquier caso, distingue los milagros (*mu'ýizāt*) de los prodigios (*karamāt*) atribuidos a los santos. Sobre estos últimos expresa su escepticismo.

6. INTERPRETACIÓN CIENTÍFICA DEL CORÁN O ISLAMIZACIÓN DE LA CIENCIA

La apologética del islam, en tiempos del racionalismo científico, no solo no rechazó a la ciencia, sino que vino a decir: “yo hablé de ello primero”. Juntando el dogma islámico de la clausura y definitividad de la revelación del Corán con ciertas tradiciones (a menudo sufíes) que hacían del Corán un libro “total”, y con la idea de la centralidad de la ciencia en el islam, apareció lo que se ha llamado la “interpretación científica del Corán”. Esta ha ido tomando cada vez más importancia, hasta la organización periódica y habitual de grandes congresos en la actualidad.

Fundamentalmente, lo que ha acontecido ha sido un proceso en tres fases. La primera consistió primeramente en afirmar un concordismo científico en el Corán, puesto que sus versículos cosmológicos no pueden ser falsos por principio.

La segunda fase, consistió en optar por la consideración del Corán como libro científico indisolublemente ligado a su carácter revelatorio y sagrado. Para esto, ha sido necesario seguir un camino diferente al que siguió el cristianismo no pentecostal con la Biblia. Cuando se fue haciendo patente la

¹⁴ Traducción propia del árabe.

imposibilidad científica e historicista de muchos pasajes de la Biblia (creación en 7 días, relato de Adán y Eva, etc...), el catolicismo y una parte del protestantismo optaron por suprimir la contradicción con la ciencia quitando la intencionalidad científica de la Biblia y situando su verdad en el terreno teológico y antropológico. Los relatos mencionados y muchos otros serían verdaderos en cuanto a una verdad teológica, porque la intencionalidad del redactor no estaría en ofrecer información histórica sobre el inicio de la creación, sino, sobre quién es Dios, qué es el ser humano, y cómo deben relacionarse. Por supuesto, una buena parte del cristianismo pentecostal ha seguido los pasos de los movimientos fundamentalistas americanos de la primera mitad del s.XX defendiendo el creacionismo. Esto hace que en el estudio de opinión de 2019 del prestigioso Gallup aparecía que un 56% del conjunto de los protestantes de Estados Unidos sostiene el creacionismo y también el 34% de los católicos, a pesar del actual magisterio oficial (Brenan 2019).

El islam discutió vehementemente en los primeros siglos sobre el tipo de verdad de los versículos antropomórficos de Dios, al hablar, por ejemplo, de la mano de Dios, o de su fuerte brazo... Se trataba de decidir si había que entenderlo de una manera simbólica o debía considerarse que efectivamente Dios tiene brazo y mano, aunque no sepamos cómo. Con el salafismo wahabí ha vuelto a ponerse sobre la mesa la interpretación literalista. Este literalismo iba a proyectarse también hacia los versículos cósmicos: si dice el Corán que hay siete cielos, tiene que haberlos.

El paso adelante que acontece en los inicios del s.XIX constituye ya una tercera fase, consistente no solo en hacer concordar ciertos versículos, sino en comprender el Corán entero como un lugar donde se oculta (¿toda?) la sabiduría científica que irá siendo descubierta durante los siglos sucesivos. Se trata de analizar el Libro sagrado, versículo a versículo, para descubrir a qué verdad científica apunta, aunque (y sobre todo) fuese imposible que la humanidad del s.VII tuviese conocimiento de ella. Es una metodología apologética en vistas a probar el necesario origen divino del Corán. Si la función de la atribución del analfabetismo a Muhammad fue asegurar el origen divino del Libro, ahora esto sería irrefutable por la espectacularidad de estos “milagros”.

El iniciador de toda esta corriente, descontando algunas tentativas anteriores, fue el sheyj egípcio, Ṭanṭāwī Jawharī (1862-1940). Su comentario del Corán generó mucha polémica en el Azhar y llegó a ser prohibido en Arabia Saudí por tratarse de una interpretación “nueva” (Daneshghar 2018). Como discípulo de ‘Abduh, Ṭanṭāwī asumió, por un lado, la concordancia

entre la revelación islámica y la ciencia, y por otro, también quería luchar por desligarse del colonialismo occidental. Pero, esto solo podía hacerse por medio de la educación científica de los países musulmanes.

Un artículo reciente del estudioso egípcio del Azhar, Adel Mohammed Mohammed Fadl, hace un repaso por los autores que se han opuesto a esta corriente (Adel 2022). Básicamente, las razones pueden resumirse en que 1) se trata de una interpretación “nueva” no utilizada por los antiguos; 2) la finalidad del Corán es la guía de la humanidad hacia el paraíso, y no dar un conocimiento científico; 3) la ciencia es cambiante, y por eso, identificar al Corán con una teoría científica determinada, podría volvérselo en contra si se demostrase más adelante que esa teoría es falsa; y 4) la dogmática musulmana afirma que Muhammad tenía el conocimiento textual del Corán así como su sentido. Aunque el islam no tiene problema en reconocer que, sobre ciertas ciencias civiles, Muhammad tenía que solicitar consejo, admitir una interpretación científica sería reconocer que Muhammad no conocía todo el alcance del sentido de los versículos revelados.

Ṭanṭāwī no tuvo la trascendencia de otros reformistas y cayó casi en el olvido, pero su metodología fue como una mecha que prendió en otros autores posteriores, especialmente en ciertos grupos que bebieron del reformismo. Un ejemplo de ello es el movimiento turco de Hizmet, seguidores de Fethullah Gülen, caído ahora en desgracia en su país. Un escritor de este movimiento, Harun Yahya escribió numerosos libros interpretando científicamente numerosos versículos del Corán. En otros, analizaba meticulosamente la complejidad de la Creación para poder demostrar la existencia de un Dios omnisciente y omnipotente. Negando la teoría de la evolución, ve la mano y la inteligencia de Dios detrás de cada detalle del mundo. Escribe:

“Es Dios quien creó el universo y quien lo diseñó hasta su más mínimo detalle. Por lo tanto, es imposible que sea verdad la evolución, que sostiene que los seres vivos no son creados por Dios, sino que son productos de coincidencias. Como era de esperar, cuando observamos la teoría de la evolución, vemos que esta teoría es denunciada por los hallazgos científicos. El diseño en la vida es extremadamente complejo y llamativo (...) La derrota del darwinismo contra la ciencia puede comprobarse bajo tres ámbitos básicos: 1) La teoría no puede explicar cómo se originó la vida en la tierra. 2) No hay ningún hallazgo científico que demuestre que los "mecanismos evolutivos" propuestos por la teoría tienen algún poder para producir la evolución. 3) El registro fósil prueba

completamente lo contrario de lo que sugiere la teoría de evolución.” (Yahya 2001: 81-82)

Notemos que lo que encontramos aquí es una islamización de la ciencia, más que un intento de adaptar la religión a la ciencia.

En la misma perspectiva, se sitúa el movimiento pakistaní de *Minhaj al-Qur'an* (Camino de la Paz, en Europa). Su fundador, Muhammad Tahir-ul-Qadri (nacido en 1951) también se destacó por sus obras antidarwinianas, y por sus análisis de los versículos coránicos con esta metodología. El título de una de sus obras no deja lugar a dudas: “Creation of Man: A Review of the Qur'an & Modern Embryology” (Tahir-ul-Qadri 2001). En el segundo capítulo intenta probar la falsedad del darwinismo, después de seguir de cerca la interpretación de la historia que hizo Muhammad 'Abduh, donde se asegura que el conflicto entre la religión y la ciencia fue debido a la actitud del cristianismo hacia ella, pero que la llegada del islam supuso una admirable armonía:

“La relación entre ciencia y religión a menudo ha sido turbulenta. Históricamente, los científicos han despreciado el advenimiento de las ideas religiosas viéndolas como en conflicto con pensamiento racional. Gran parte de este prejuicio proviene de la oposición de las autoridades religiosas a los nuevos descubrimientos científicos en el pasado. La cristiandad en particular muestra una historia de enfrentamientos entre la Iglesia y los científicos. Esta situación conflictiva llevó a adulteraciones de la Biblia. Los obispos europeos mutilaron sus enseñanzas, cambiaron sus conceptos y creencias y añadieron (un pensamiento) filosófico. Los errores científicos también fueron variados en él. (...) Cuando los científicos, después de haber investigado, levantaron la voz contra dicho rechazo, los sacerdotes comenzaron a pensar que los científicos estaban negando la religión frente a la ciencia. Así que empezaron juzgando a tales científicos de infieles (...) Durante el período del Renacimiento, los científicos inevitablemente se vengaron, lo que todavía hoy es patente. El caso del islam fue diferente. (...) En un momento en que el cristianismo impuso fuertes restricciones al desarrollo científico, los eruditos musulmanes acudieron en masa a la Universidad de Córdoba, el centro cultural del islam, haciendo nuevos descubrimientos.” (Tahir-ul-Qadri 2001: 7-8)¹⁵

¹⁵ Traducción propia de una versión inglesa con un lenguaje poco corregido.

Ante la crítica de que el carácter hipotético de la ciencia, y por tanto cambiante, pudiese hacer del Corán también un libro inconsistente, el autor proclama su fe en la definitividad de la palabra coránica (Tahir-ul-Qadri 2001: 11). El resto del libro de este autor pakistaní consiste en explicar la creación del primer ser humano directamente por Dios, a partir de diferentes versículos del Corán. Son versículos separados que el autor sitúa uno tras otro como si representasen etapas de desarrollo del ser humano¹⁶.

Otro pensador especialmente influyente en Europa es un doctor en geología, Zaghoul al-Najjar, que tiene la intención de traducir su obra al castellano con ayuda de musulmanes españoles, animado por el número de “congresos” que sobre los milagros del Corán se realizan en nuestro país. Este egipcio, nacido en 1933, sigue la estela de los autores presentados. En un libro recién publicado, habla de milagros botánicos, geológicos y cosmológicos.

En este y otros libros de esta interpretación científica del Corán se apela de tal manera a una razón que busca probar la evidencia, que no parece dejar espacio para la fe. Al principio del libro se nos dice:

“Para que (el islam) fuera una religión correcta capaz de educar al ser humano y regular (ajustar) el ritmo de su vida de una manera justa era necesario que el *din* (la religión) fuera una evidencia y una manifestación divina y que trascendiera cualquier imaginación humana. ¡Solo de esta manera se hace evidente la diferencia entre una religión correcta y otra incorrecta!” (Al-Najjar 2022: 5)

Para darse cuenta de la metodología del libro, bastará con un ejemplo. Después de cita el versículo coránico que dice:

“Hemos creado al ser humano a partir del barro” (C. 23,12) dice que “la composición química del cuerpo confirma su relación con el barro (...) Los elementos del cuerpo humano son similares en su conjunto en su

¹⁶ Para que el lector vea el estilo de este tipo de metodología, aporto una cita. El autor escribe: “Estas siete etapas (de formación del ser humano) son: materia inorgánica, agua, arcilla, arcilla absorbible, lodo envejecido alterado física y químicamente, arcilla seca o altamente purificada y extracto de arcilla purificada. El sagrado Corán narró, hace catorce siglos, estas etapas químicas que la ciencia moderna ha conocido recientemente después de la investigación de muchos siglos. Esta es realmente una cualidad milagrosa del Corán”. (Tahir-ul-Qadri 2001: 53)

composición química al polvo de la tierra mezclado con agua, o sea, al barro.” (AL-Najjar 2022: 118-120)

CONCLUSIÓN

Aunque existen muchos otros tipos de interpretación coránica, es preciso reconocer que la aproximación científica ha generado admiración entre la comunidad islámica, una vez superado el rechazo inicial por su “novedad”. Pero podemos preguntarnos si la preocupación por demostrar y probar la existencia de Dios y la verdad de la propia revelación con argumentos “externos”, de la naturaleza, no evitan prácticamente “el riesgo de la fe”. Esta misma fue una de las críticas que la teología católica del s.XX lanzó hacia la dominante en el s.XIX. Podemos comprender que el reto de la ciencia moderna parecía obligar a la religión del s.XIX a responder con sus mismas armas.

Pero, la reacción apologética del islam frente a las interpelaciones del racionalismo científico llevó a un concordismo entre revelación coránica y ciencia que difícilmente podía llevar a cabo durablemente el mundo cristiano con la Biblia. Es remarcable ver que el islam (o más bien una parte de él), en vez de sufrir un repliegue frente a la ciencia y la técnica haya optado más bien por aliarse con ella islamizándola. Si lo comparamos con la postura habitual del cristianismo y de ciertos grupos judeo-cristianos es más fácil ver su especificidad. Sin necesidad de pensar en los Amish de Estados Unidos, podemos ver cómo la teología cristiana se ha sentido normalmente más cómoda con las humanidades. Hacia la técnica y la ciencia, siempre ha expresado una cierta prudencia, quizás por su distinción entre lo natural y lo artificial, priorizando lo primero. Las distinciones de la Encíclica *Humanae Vitae* entre los métodos anticonceptivos naturales y los artificiales no tienen cabida en la tradición islámica.

Más bien, los movimientos islamistas no suelen expresar cautelas frente a la ciencia y la técnica de la misma manera que lo hace el mundo católico. A veces, simplemente, evitan mencionar la existencia de teorías científicas contrarias a la interpretación literal del texto sagrado (Khatri 2014). La armonía entre religión y ciencia en clave apologética se ha conseguido

presuntamente desde una islamización de la ciencia, es decir, a costa de esta, y tal vez también a costa del islam¹⁷.

¹⁷ El lector puede objetivar el alcance del creacionismo en el mundo islámico con el siguiente gran estudio de opinión que, por su pretensión de abarcar a todos los países, hay que tomar los datos con cautela: (Bell 2013: 132)

BIBLIOGRAFÍA

- Adel Mohammed Mohammed Fadl. 2022. “The Scientific Tafsir of the Holy Qur'an in the Twentieth Century”, El Cairo: *International Journal of Educational and Psychological Sciences*. v.71. n.2: 292-329
- Abdou, Mohammed. 1965. « *Rissalat al-Tawhid, Exposé de la religion musulmane* », trad. B.Michel et Moustapha Abdel Razik. París : Librairie Orientaliste Paul Geuthner
- Al-Afghānī 1988. *Journal des Débats du 18 mai 1883*. En Gourdon, Hubert. “Le Débat Renan - Afghānī : querelle ou rencontre”, El Cario: *Bulletin de CEDEJ* 24: 21-53
- Al-Najjar, Zaghoul. 2022. *Los Misterios del Corán: los signos del cosmos en el Noble Corán y su evidencia científica*, sin trad., sin lugar, Dar al-Tarjama.
- Béjar, Serafin. 2018. *Los milagros de Jesús. Una visión integradora*, Barcelona: Herder
- Bell, James. 2013. *The World's Muslims: Religion, Politics and Society*. Washington D.C: Pew Research Center. Consultado 23-04-2023 (<http://www.pewforum.org/Muslim/the-worlds-muslims-religion-politics-society.aspx>).
- Brenan, Megan. 2019. *40% of Americans Believe in Creationism*. Washington D.C: Gallup. Consultado 23-04-2023 (<https://news.gallup.com/poll/261680/americans-believe-creationism.aspx>).
- Corán, El. 1986. trad. Julio Cortés, Barcelona: Herder
- Daneshgar, Majid. 2018 *Ṭanṭāwī Jawharī and the Qur`ān: Tafsīr and Social Concerns in the Twentieth Century*, Oxon: Routledge
- DIOP, Ismaila. 2009. *Islam et modernité chez Muhammad 'Abduh : défis de son époque et enjeux contemporains*, n.64. Acceso en línea el 26-01-

2023 en https://publication-theses.unistra.fr/public/theses_doctorat/2009/DIOP_Ismaila_2009.pdf

El-Rouayheb, Khaled. 2006. *Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the 17th Century*. International Journal of Middle East Studies, 38(2), 263–281. <http://www.jstor.org/stable/3879973>

El-Rouayheb, Khaled. 2015. *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century : Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*. Cambridge : Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107337657>

Filali-Ansary, Abdou. 2000. *L'Islam, est-il hostile à la laïcité*, Casablanca : Editions Le Fennec

Hodgson, Marshall G. S. 1974. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 3 vols.

Ibn 'Arabī. 1980. *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, (R.G. 135), Beirut: Dār Sādir, t.I-IV

Iqbal, Muhammad. 2013. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Edited and annotated by M. Saeed Sheikh. Stanford: Stanford University Press.

Izutsu, Toshihiko. 1980. *Unicité de l'Existence et Création perpétuelle en Mystique islamique*, Trad. Marie-Charlotte Grandry. Paris: Les Deux Océans

Jomier, J. 1954. *Le commentaire coranique du Manār: tendances modernes de l'exegèse coranique en Egypte* », Paris : éditions G-P, Maisonneuve

Khatri, Sadia. 2014. *Do Human Evolution and Islam Conflict in the Classroom?* Londres: Al Fanar Media. Consultado el 23-04-2023 (<https://www.al-fanarmedia.org/2014/03/human-evolution-islam-conflict-classroom/>)

- van NISPEN, Christian. 1986. *Activité Humaine et Agir de Dieu: Le Concept de « Sunnan de Dieu » dans le commentaire coranique du Manār »,* Beirut : Dar El-Machreq
- Riḍā, Rašīd , and 'Abduh, Muhammad. 1947 (1366 H.). *Tafsīr al-Manār*, El Cairo: Dār al-Manār
- Tahir-ul-Qadri. 2001. *Creation of Man. A review of the Qur'an and modern embryology*, Ed. M. Asim Naveed. Lahore: Minhaj-ul-Qur'an Publications
- Yahya, Harun. 2001. *Miracles of the Qur'an*, Toronto: Al-Attique Publishers Inc.