



LA INFLUENCIA DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL EN LA OBRA *EL ISLAM Y LOS FUNDAMENTOS DEL PODER* DEL SHEIJ ALI ABD AL-RĀZIQ

THE INFLUENCE OF WESTERN PHILOSOPHY ON THE WORK *ISLAM AND THE FOUNDATIONS OF POWER* BY SHEIKH ALI ABD AL-RĀZIQ

JOSÉ MIGUEL GARCÍA PIMENTEL
jo.gar.pimentel@gmail.com

Universidad de Valencia

Artículo revisado por pares

Fecha de recepción: 26/04/2025

Fecha de aceptación: 02/03/2026

PALABRAS CLAVE:

Abd al-Rāziq
Califato
Thomas Hobbes
John Locke
Filosofía griega

RESUMEN:

La aparición en 1925 de *El islam y los fundamentos del poder* provocó una rápida respuesta por medio de las instituciones de poder egipcias del momento. Esta obra, defensora de la separación entre religión y Estado desde una óptica musulmana, tuvo especial cuidado en argumentar sus opiniones por medio de los instrumentos tradicionales del islam. Aun así, utilizó algunas obras de la filosofía occidental para generar analogías y reforzar sus razonamientos, siendo citados autores como Thomas Hobbes, John Locke, Platón o Aristóteles. En el presente artículo se busca la influencia de estos pensadores en la obra de Abd al-Rāziq para entender mejor su papel.

KEYWORDS:

Abd al-Rāziq
Caliphate
Thomas Hobbes
John Locke
Greek Philosophy

ABSTRACT:

The publication of *Islam and the Foundations of Power* in 1925 prompted a swift response from the Egyptian institutions of power at the time. This work, which advocated for the separation of religion and state from a Muslim perspective, took special care to support its arguments using traditional Islamic tools. Nevertheless, it also drew on works of Western philosophy to create analogies and reinforce its reasoning, citing authors such as Thomas Hobbes, John Locke, Plato, and Aristotle. This article aims to explore the influence of these thinkers on Abd al-Rāziq's work in order to have a better understanding of his role.



La influencia de la filosofía occidental en nuestra cultura es indiscutible. El razonamiento lógico, la ética, la política o la metafísica enraizaron y desarrollaron gran parte del pensamiento crítico actual. Ello ha dado pie a innumerables escritos en torno a los pensadores más relevantes y su influencia posterior. Pero los textos no sólo permanecieron en estos territorios, sino que fueron leídos y objeto de reflexión por intelectuales de otras culturas que, a su vez, las incorporaron en sus propias elaboraciones, si bien en muchos casos de manera diluida o implícita. Este fue el caso del sheij Ali Abd al-Rāziq,¹ conocido por su obra *El islam y los fundamentos del poder* (titulado originalmente الإسلام وأصول الحكم).

Abd al-Rāziq (1888-1966) analizaba el origen del Califato para entender su relación con el islam, así como si esta vinculación procedía de la religión o de la evolución histórica del periodo. Se unía así a una larga lista de autores que investigaban el Califato y su influencia en la Umma (comunidad de musulmanes).² Como algunos autores han indicado, buscaba “islamizar el secularismo”,³ es decir, adaptar las miradas seculares difundidas por Egipto desde el siglo XIX al islam para poder extraer lo mejor de ambos mundos. Para ello, era crucial la separación entre islam y Estado, así como la popularización de estudios relegados a un segundo plano como las ciencias políticas. Como veremos más adelante, esta visión chocará con el deseo de líderes como Husain del Hiyaz, Fuad I o con la posición de intelectuales de renombre como Rashid Rida.

Tras la fundación de la Universidad de El Cairo en 1908, consiguió ser admitido estudiando disciplinas académicas al estilo occidental con profesores como el orientalista Carlos Alfonso Nallino o el jurista David Santillana, cursos que compaginó con los estudios tradicionales de al-Azhar hasta obtener el título de ulema.⁴ Más tarde, siguió su formación en Oxford hasta el inicio de la Primera Guerra Mundial. Durante el conflicto, consiguió el puesto de cadí en Egipto juzgando a partir de la sharía (ley islámica). Es a partir de este momento que se considera que Abd al-Rāziq inicia sus investigaciones en torno al sistema político en los países de mayoría musulmana, investigaciones que llevarían a la escritura de *El islam y los fundamentos del poder*.

Este artículo se propone poner en valor el trabajo de Abd al-Rāziq en su contexto, así como analizar las referencias a la filosofía occidental utilizadas en *El islam y los fundamentos del poder*. Para ello, se ha utilizado la edición castellana traducida por el filólogo y arabista Juan Antonio Pacheco al contar con numerosas traducciones del árabe y ser la única publicación de este libro en español.⁵ En los casos de duda o necesidad de contrastar, se optó por la edición inglesa del filósofo Abdou Filali-Ansary, con traducción de Maryam Loutfi.⁶

¹ Se ha escogido el nombre Abd al-Rāziq en vez de su homólogo español Abd al-Rāziq debido a que es más frecuente en la bibliografía internacional. Así consta también en la *Enciclopedia Británica*.

² FADZLI ADAM ET AL., ‘Polemics of the Islamic Caliphate: A View From Ali Abd- Al-Raziq’, *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 6 (2015/4), pp. 137-140.

³ AHMED AL-DAWOODY, ‘The Islamization of Secularism: The Case of Shaykh ‘Ali ‘Abd Al-Rāziq’, *Encounters* 6 (2015), pp. 253-286.

⁴ SOUAD T. ALI, *A Religion, Not a State. Ali ‘Abd al-Raziq’s Islamic Justification of Political Secularism*, University of Utah Press, Salt Lake City, 2009, p. 60; AL-DAWOODY, ‘The Islamization of Secularism’, pp. 253-286, esp. pp. 254-255.

⁵ ALI ABD AL-RĀZIQ, *El islam y los fundamentos del poder*, trad. de J. A. Pacheco, Universidad de Granada, 2007.

⁶ ALI ABDEL RAZEK, *Islam and the Foundations of Political Power*, Trad. de M. Loutfi, Edinburgh UP, 2012.

IMPACTO DE *EL ISLAM Y LOS FUNDAMENTOS DEL PODER*. La obra tiene como objetivo principal la defensa de la necesaria separación entre *din* (religión) y *dawla* (Estado), no desde un punto de vista secular, sino como instrumento para el aumento de la capacidad de la Umma para decidir sus dirigentes, abriendo la puerta así a la modernización tecnológica y la inclusión de aspectos políticos occidentales en los países de mayoría musulmana, siempre adaptados y filtrados por el islam. Para lograr tal separación, era necesario evitar la creación de un nuevo Califato.

Para lograrlo, el texto se divide en tres libros de escasa longitud, subdivididos a su vez en capítulos breves. El primero, 'La institución califal y el islam' presenta el objetivo del autor y aborda cuestiones como el origen y características del Califato, su naturaleza jurídica y su análisis desde el punto de vista social. El segundo libro, 'El gobierno y el islam' se centra en la evolución histórica del sistema político en tiempos de Mahoma para comprobar exactamente cuál era su función y sus motivaciones. Por último, el libro 'La institución califal y el gobierno en la Historia' analiza la evolución histórica del Califato y la idea de Estado árabe entendiendo que el islam es una religión de carácter universal y, por lo tanto, no sería aceptable la identificación de la doctrina religiosa con el Estado.

A lo largo del texto, el autor defiende claramente su postura, criticando al poder político califal por su identificación constante con el islam bloqueando así modificaciones y la capacidad de acción de la comunidad. Finalizaba con estas palabras, no exentas de polémica:

Nada hay en la religión que impida a los musulmanes rivalizar con otras naciones en punto a ciencias sociales y políticas y derruir esta vetusta organización [Califato] con la que han sido envilecidos y humillados para construir las bases de su reino y la organización de su Estado según los conceptos más nuevos del espíritu humano y de acuerdo con los principios de gobierno cuya excelencia y bondad consagra la experiencia de las naciones.⁷

Para entender la controversia que supuso *El islam y los fundamentos del poder* es necesario explicar las diferencias existentes entre el concepto de Sultanato, eliminado formalmente en Turquía por Mustafá Kemal Atatürk el 1 de noviembre de 1922, y el Califato, prohibido el 3 de marzo de 1924. Siendo ambos conceptos ambiguos y con grandes cambios a lo largo del tiempo,⁸ podríamos considerar al Califato como una institución político-religiosa cuyo líder es considerado sucesor del profeta Mahoma y, por tanto, ejerce autoridad sobre el conjunto de musulmanes. Esta autoridad supera las fronteras del propio Califato, especialmente en el terreno religioso.

La elección de Abu Bakr como sucesor de Mahoma en 632 dio lugar al inicio del Califato. *The Princeton Encyclopedia of Islamic political thought* ha dividido su desarrollo histórico en tres grandes periodos:⁹ De 632 a 945 engloba organizaciones tan variadas como el Califato ortodoxo o el omeya. Acaba con la pérdida de poder del Califato abasí hasta el punto de perder Bagdad a manos de los báyidas. La segunda fase, de 945 a

⁷ ABD AL-RĀZIQ, *El islam y los fundamentos del poder*, p. 172.

⁸ ABDALLAH LAROUÏ, *El Islam árabe y sus problemas*, trad. de C. Ruiz, Península, Barcelona, 2001; JUAN ANTONIO PACHECO, *El califato islámico: Religión y política entre la realidad y la utopía*, Almuzara, Córdoba, 2022.

⁹ GERHARD BOWERING ET AL., *The Princeton Encyclopedia of Islamic political thought*, Princeton UP, 2013, pp. 81-85.

1517, cuenta con numerosos califatos a lo largo de los territorios controlados por líderes musulmanes. En este periodo los cambios son constantes, con expansiones relevantes como el protagonizado por el Imperio mongol durante el siglo XIII, que modifica el Asia musulmana. Finalmente, el periodo entre 1517 y 1924 se iniciaría con la toma de Egipto por el Imperio otomano y finalizaría con la ya mencionada desaparición formal en Turquía en 1924.

Por su parte, el Sultanato implica un gobierno estrictamente político encabezado por un sultán.¹⁰ Según la visión hanafí al que pertenece Abd al-Rāziq, el Califato existió únicamente hasta la muerte de Alí (661), de manera que los líderes musulmanes de esta escuela jurídica veían inviable su proclamación, siendo el título de sultán una alternativa aceptada por la comunidad.¹¹

Asimismo, las discusiones en torno a la estructura gubernamental en estos territorios no sólo procedían de esta diferenciación, sino que llevaban algunas décadas dando que hablar al ser una forma de autoafirmación de algunos líderes y países con esperanza de autogestión e influencia internacional. En el Imperio otomano, no sería hasta el gobierno de Abdul Hamid II (1876-1909) cuando se usó el título de califa, generando controversia al considerar a este como líder del conjunto de musulmanes del mundo.¹²

Tal como indica Ahmed Al-Dawoody,¹³ la desaparición formal del Califato otomano en 1924 causó que los ulemas de al-Azhar pidieran semanas después la organización de un congreso para restablecer el Califato. Una petición que tardaría años en poder cumplirse (13 de mayo de 1926), aunque mantuvieron la presión para recuperar el sistema con otro musulmán al frente. Al mismo tiempo, la Primera Guerra Mundial conllevó el empoderamiento de Husain del Hiyaz. Líder religioso árabe, descendiente de la tribu Quraish y jerife de La Meca, llegó a una serie de acuerdos con Gran Bretaña para crear un reino independiente donde el propio Husain fuera nombrado califa de todos los creyentes.¹⁴ A pesar del apoyo dado por toda su familia y del control del reino del Hiyaz desde 1916, gran parte de las promesas realizadas no se formalizaron, especialmente el Califato. En 1925, su reino acabaría siendo ocupado por Saud del Neyed.

Pero Husain no sería el único con dichas ambiciones. En el Egipto de Abd al-Rāziq, el rey Fuad I también defendió la posibilidad de convertirse en califa, especialmente al comprobar la efervescencia política de los territorios de mayoría musulmana y el auge de Husain del Hiyaz. Para ello no dudaría en viajar por ciudades como Roma, París o Londres aprovechando su condición de rey. Contaba con la ayuda de intelectuales de la fama de Rashid Rida quien defendió la necesidad de unir a todos los musulmanes a través de la figura del califa.¹⁵

¹⁰ HUGH KENNEDY, 'The Evolution of the Term Sultān in Early Islam', *Journal of Abbasid Studies* 11 (2024/1), pp. 1-17.

¹¹ ALI, *A Religion, Not a State*, pp. 41-42.

¹² ALI, *A Religion, Not a State*, pp. 40-43.

¹³ AL-DAWOODY, 'The Islamization of Secularism', pp. 253-286, esp. p. 254.

¹⁴ HERNÁN G. H. TABOADA, 'El fin de un sistema: El imām Hussein y la Primera Guerra Mundial', *Estudios de Asia y África* 39 (2004/1), pp. 117-138; JAMES BARR, *A line in the sand. Britain, France and the struggle that shaped the Middle East*, Simon & Schuster, Londres, 2011.

¹⁵ MUHAMMAD RASHID RIDA, *The Caliphate or the Supreme Imamate*, Yale UP, New Haven, 2024 [1923].

Para entender estas posiciones, es importante tener en cuenta que el título de califa implica el reconocimiento formal de la comunidad islámica (Umma), por lo que requería de cierta aprobación de los líderes musulmanes que estaban en ese momento luchando por su independencia y de los intelectuales, especialmente ulemas, con influencia religiosa. Es un título único y de gran importancia al enraizarse con toda una lista de gobernantes que llevaría hasta Abu Bakr, el sucesor inmediato de Mahoma. Por ello, no es de extrañar que tales pretensiones fueran difundidas por los medios de comunicación tanto de los territorios afectados como de las metrópolis.¹⁶

Es en este contexto complejo en Egipto cuando se publica en abril de 1925 *El islam y los fundamentos del poder*, generando un debate que llevaría a la destitución de Abd al-Rāziq como cadí tras la denuncia del Consejo Supremo de al-Azhar. Esta destitución no se debió tanto a la novedad de su opinión, como por el hecho de ser el primer académico formado en la prestigiosa Universidad de al-Azhar que defendía la separación entre religión y Estado. En un contexto convulso en torno a la renovación del poder califal en el territorio, el libro suponía el posicionamiento claro del ulema a favor de su desaparición, tal y como defendía Atatürk.

LA INFLUENCIA DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL. Es indudable la importancia de la tradición islámica en la obra de Abd al-Rāziq y su formación en al-Azhar. A lo largo del libro, se esfuerza por argumentar su posición a través del propio Corán, la Sunna, el *iṭihād*, la analogía (*qiyās*) y la consulta (*shūrā*) para evitar futuros ataques acusándole de occidentalista y de manipular el islam.¹⁷ A pesar de ello, no dudó en incorporar referencias a la filosofía occidental en algunas partes de *El islam y los fundamentos del poder*.

Los conceptos de *iṭihād* y de *qiyās* cobran especial importancia. El primero consiste en el esfuerzo intelectual para solucionar un conflicto, en la necesaria reflexión sobre aquello que no está claro. La rica variedad existente en el islam se debe a esta capacidad de reflexión en torno a los textos sagrados, especialmente al Corán, permitiendo la adaptación de las escrituras y tradiciones heredadas a la situación de cada momento. Por su parte, el *qiyās* es un método de enseñanza basado en la analogía, habitualmente utilizado para explicar los hadices. Defendidos por precedentes como Yamal al-Din al-Afghani y su maestro Muhammad Abduh, Abd al-Rāziq analiza por medio del *iṭihād* y el *qiyās* los elementos a su alcance para ofrecer su visión de la situación política en el mundo islámico.

Si bien hay escasas menciones a la filosofía occidental a lo largo del texto, Abd al-Rāziq citó abiertamente a algunos autores clásicos. Estas referencias se circunscriben al Libro 1, concretamente al Capítulo 1, donde utiliza las obras de Thomas Hobbes y de John Locke para comparar posiciones en torno al Califato y al Capítulo 2, por medio de Platón y Aristóteles. Aunque Abd al-Rāziq cita a Jesús en ese mismo capítulo, de obvia inspiración occidental, hemos decidido no tenerlo en cuenta en el presente estudio al

¹⁶ Algunos ejemplos en la española: 'Fuad I y el Califato musulmán', *El Heraldo de Madrid*, 10 de enero de 1924, p. 1; la francesa *Le Cri de la Charente*, 'L'excalife pourra-t-il garder ses trois femmes', *Le Cri de la Charente*, 9 de marzo de 1924, p. 1; o en el diario judío *The Sentinel*, 'Caliphate claimed by Egyptians for king Fuad', *The Sentinel*, 28 de marzo de 1924, p. 31.

¹⁷ ALI, *A Religion, Not a State*, p. 66.

formar parte del propio Corán con su propio nombre (Isa en el original) —un ejemplo en la azora XIX titulada ‘María’.¹⁸

Como es sabido, el pensamiento islámico se ha visto influido desde sus orígenes por estos autores, especialmente los griegos, corriente conocida como falsafa.¹⁹ Sus ideas han sido constantemente debatidas, atacadas o adaptadas para encajarlas a una religión que nació en la península arábiga y se caracterizó por una expansión rápida por los territorios aledaños, el islam.²⁰ Esta rápida expansión implicó el contacto con numerosas culturas más allá del comercio anterior, obligando a una reconsideración de la propia religión y la cultura de origen. El rico pensamiento griego actuaría como catalizador de tales reflexiones formando parte del corpus ideológico aplicado a todas las áreas del saber, como la historia.²¹

Con el paso de los siglos, la situación cambió. La expansión colonial por gran parte de África y Asia desde el siglo XVIII reforzó las corrientes críticas con el mundo occidental, no sólo con los gobiernos e ideologías que aprobaban las conquistas, sino también con todo aquello que los caracterizaba, incluyendo sus tradiciones filosóficas. Autores como el teólogo Muhammad Abduh o el escritor Naguib Mahfuz rechazaron esta visión proponiendo utilizar cualquier elemento que facilitara mejorar el propio sistema, siempre desde una óptica musulmana. Abd al-Rāziq seguiría esta mirada, aunque disminuyendo dentro de lo posible las referencias y las explicaciones de los filósofos expuestos, reforzando así los argumentos procedentes de las fuentes islámicas aceptadas por las sociedades colonizadas en tierras de mayoría musulmana.

El primer capítulo de *El islam y los fundamentos del poder*, titulado ‘Naturaleza de la institución califal’ busca los orígenes del Califato para entender su posición en el mundo musulmán. Se trata de una institución dependiente de la sharía, que aseguraría el buen camino. Pero debido a que el califa es humano, y por tanto es susceptible de desviarse de la sharía, implica la posibilidad de ser destituido si los creyentes lo consideran necesario. Apoya así la opinión de autores como Ibn Jaldún que diferenciaban entre dignidad califal y realeza debido a que “Ibn Jaldún da por hecho que el régimen califal en estado puro ha existido en los inicios del Islam y ha durado hasta la finalización de la misión de Ali. Tras ello, la institución evolucionó hacia la realeza”, entendida como un sistema monárquico con una sucesión preferente de padres a hijos.²²

Poco después, Abd al-Rāziq presenta dos teorías en torno a las implicaciones de tal gobierno. La primera es una visión teocrática de la institución. De esta manera, Dios habría escogido a cada uno de los califas, otorgándole así poderes indiscutibles pues, como afirmaba Abd al-Hakim al-Siyalkuti en el siglo XI, el califa sería “el fundador de los principios de la ley, la sombra de Dios sobre la tierra, el socorro del Islam y de los musulmanes”.²³ Así, la crítica al poder sería actuar en contra de Dios, siendo inviable la

¹⁸ *El Corán*, traducción de J. Vernet, Austral, Barcelona, 2020, pp. 262-263.

¹⁹ ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ, ‘Evolución del concepto de Filosofía (“Falsafa”) en el pensamiento islámico clásico: el caso Algazel’, ANA AGUD APARICIO (COORD.) ET AL., *Séptimo centenario de los estudios orientales en Salamanca*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2012, pp. 313-320.

²⁰ NADER EL-BIZRI, ‘Falsafa: A Labyrinth of Theory and Method’, *Synthesis Philosophica* 62 (2016/2), pp. 295-311.

²¹ STEPHEN. F. DALE, ‘Ibn Khaldun: The last Greek and the first *Annaliste* historian’, *International Journal of Middle East Studies* 38 (2006), pp. 431-451.

²² ABD AL-RĀZIQ, *El islam y los fundamentos del poder*, p. 55.

²³ ABD AL-RĀZIQ, *El islam y los fundamentos del poder*, pp. 57-60.

movilización social o la alteración del sistema por parte de la población. Esta descripción, contraria a la mirada del autor, es vista por Abd al-Rāziq como equivalente a la filosofía de Hobbes, sin explicar los vínculos de la analogía a excepción de indicar que, para él, “la autoridad real es de derecho divino”.²⁴

La referencia proviene de *Leviatán* de Thomas Hobbes (1588-1679). Ahí defiende que, para evitar el caos del estado de naturaleza, los individuos deben ceder su libertad a un soberano con poder absoluto que garantice la paz y el orden. También afirma que la autoridad política debe controlar incluso la religión para mantener la unidad del Estado. En el capítulo XVIII, se centra en los derechos que posee el soberano.²⁵ De él afirma que está exento de crítica al dirigir el poder por medio del pacto de sus súbditos ya que “quien hace una cosa por autorización de otro, no comete injuria alguna contra aquel por cuya autorización actúa” (p. 145). Esto implica que cualquier exceso cometido por el soberano sería culpa del conjunto de la población, pues el pacto le convierte en autor partícipe de todo lo que sucede en el territorio. Este pacto social estaría, para Hobbes, autorizado por Dios.

En la segunda teoría se aboga por considerar que el poder califal es otorgado por la Umma, la comunidad de creyentes. El califa actuaría como un portavoz de la población teniendo poderes como la incorporación y destitución de cargos públicos o la gestión diaria siempre que se mantenga en la sharía. Esta visión la compara posteriormente a las ideas de Locke sin especificar los puntos de contacto. John Locke (1632-1704) consideró que los gobiernos cristianos existen debido a un contrato social realizado entre la población y el monarca que, a cambio de protección, conferiría justicia.²⁶ En su *Carta para la tolerancia* separa ambas esferas: “Ahora bien, toda la jurisdicción del magistrado se extiende únicamente a estos intereses civiles; y todo poder, derecho y dominio civil está limitado y restringido solamente a cuidar y promover estos bienes, y en modo alguno puede ni debe extenderse a la salvación de las almas”.²⁷

La analogía sería pertinente y podría trasponerse al caso islámico. Esto implicaría que el califa tendría obligaciones para con su población, con la religión —pues gobierna siguiendo las leyes islámicas—, pero su poder no radica en Dios, sino en la propia población. De esta manera, Abd al-Rāziq integra en su propia filosofía aspectos clave de autores occidentales modernos a través del concepto del pacto social.

Resulta interesante el hecho de que, aunque Abd al-Rāziq conoce a los tratadistas, no trata ningún aspecto de las filosofías de los autores mencionados, sino que los utiliza sin mayor profundidad ni citar la obra concreta. La inclusión de ambos pensadores ha sido interpretada por Souad Alí como una referencia al debate entre religión y Estado presente en Europa en los siglos precedentes.²⁸ De esta manera, mencionar autores occidentales podría servir como conexión con otros debates del momento como la modernización de los sistemas políticos y económicos en los países de mayoría musulmana, o el desarrollo tecnológico y sus consecuencias. Al mismo tiempo, reivindicaba de manera tácita la existencia previa del debate religión-Estado, por lo que no estaría ofreciendo una visión nueva —y potencialmente peligrosa o antiislámica— sino continuando lo existente. No es

²⁴ ABD AL-RĀZIQ, *El islam y los fundamentos del poder*, p. 9.

²⁵ THOMAS HOBBS, *Leviatán*, trad. de M. Sánchez, FCE, Argentina, 2005.

²⁶ JOHN LOCKE, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, trad. de C. Mellizo, Tecnos, Madrid, 2010.

²⁷ JOHN LOCKE, *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*, trad. de C. Mellizo, Alianza, Madrid, 1999, p. 67.

²⁸ ALÍ, *A Religion, Not a State*, pp. 73-74.

de extrañar que Abd al-Rāziq se decantara abiertamente por la segunda teoría. Su maestro, Muhammad Abduh, ya consideraba necesario que el poder político estuviera limitado por la *shūrā* (consulta) permitiendo la participación de la población en lo público, si bien solo la de determinado sector intelectual.²⁹

La filosofía griega es utilizada en el capítulo siguiente, titulado ‘Naturaleza jurídica de la institución califal’. Durante la Edad Media, fue habitual encontrar pensadores musulmanes que adaptaran principios aristotélicos para explicar su visión del mundo, como al-Farabi, Ibn Bajja, Ibn Rushd (Averroes) o Ibn Jaldún en *Muqaddimah*, obra que Abd al-Rāziq cita en más de una ocasión.³⁰ Tratando el menosprecio de las disciplinas islámicas por la ciencia política, recordó el interés tradicional por la filosofía griega, hasta el punto de ser traducidas al árabe todas sus obras. Un esfuerzo considerado infructuoso debido a su posterior abandono:

¿A qué se debe que, a pesar de lo dicho, permanecieran ajenos al estudio de este tema?, ¿por qué se echaron atrás, como si se hubieran acobardado ante los temas a investigar al respecto? ¿por qué descuidaron el examen de *La República* de Platón y de *La Política* de Aristóteles, precisamente ellos que tanto admiraron al segundo hasta el punto de llamarlo “el Primer Maestro”?

¿A qué se debe que hayan podido dejar a los musulmanes ayunos de conocimientos sobre la Política y las diferentes clases de regímenes políticos en los griegos, precisamente ellos, los árabes, que tuvieron por noble dejar que los musulmanes se guiasen por los caminos trazados por los siríacos en el dominio de la sintaxis y que degustasen las disciplinas del hindú Bidpai, en el libro de Kalila y Dimma? Más aún, ellos no dudaron de integrar en las ciencias de Islam elementos, buenos o malos, ortodoxos o heréticos, procedentes de la filosofía griega.³¹

Con “el Primer Maestro” hace referencia a la obra *La ciudad de las letras* de al-Farabi (ca. 870-950) hablando sobre Aristóteles.³² En textos como el *Libro de la armonización de las opiniones de dos sabios: Platón y el divino Aristóteles* buscó los puntos de encuentro entre ambos autores, facilitando el uso de ambos.³³ Por esto, al-Farabi fue reconocido como el “segundo maestro” y fundador de la filosofía política en la tradición islámica, precisamente aquello que Abd al-Rāziq pedía recuperar. Esto se debe a que, según este último, el desarrollo de esta ciencia hubiera sido una amenaza para el poder califal, asentado mediante la fuerza a partir de Alí y Muawiya —como ejemplo tenemos la batalla de Siffin, en 657. Siguiendo a Aristóteles a través de Ibn Jaldún, defiende que este tipo de instituciones de carácter monárquico están basadas en el poder de las armas, contradiciendo principios islámicos como el de igualdad o la única sumisión hacia Allah. La reincorporación de los estudios en filosofía política no sólo permitiría la crítica abierta al poder, sino la acción directa contra este.

Finalmente, en el capítulo ‘La misión profética no es un poder. La religión no es un gobierno’ Abd al-Rāziq recupera la comparación con Occidente, pero en este caso no con

²⁹ PANAYIOTIS JERASIMOF VATIKIOTIS, ‘Muhammad ‘Abduh and the quest for a muslim humanism’, *Arabica* 4 (1957), pp. 55-71.

³⁰ IBN KHALDŪN, *The Muqaddimah*, trad. de Franz Rosenthal, Princeton Classics, Londres, 2015 [1377].

³¹ ABD AL-RĀZIQ, *El islam y los fundamentos del poder*, p. 79.

³² NICHOLAS RESCHER, *Al-Farabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, University of Pittsburgh Press, 1963, p. 11.

³³ ALFARABI, *The political writings*, trad. de Charles E. Butterworth, Cornell University Press, Londres, 2004.

los grandes pensadores, sino con la terminología de las ciencias políticas. Recalcando la separación entre poder civil y poder religioso, así como la autoridad de ambos líderes, expone la equivalencia entre las concepciones políticas musulmanas y las occidentales: “Lo que nosotros entendemos por gobierno (*hukûma*), Estado (*dawla*), imperio (*saltâna*) y reino (*mamlaka*), es aquello a lo que los especialistas en ciencia política de lengua inglesa denominan *kingdom*, *State*, *government* o de parecida forma”.³⁴

A pesar de no volver a realizar similitudes entre ambos grupos de culturas, recalca la existencia de estas. Al igual que sucedía con Thomas Hobbes y John Locke en torno a las teorías sobre el poder califal, Abd al-Râziq recuerda que existen más elementos de contacto en la evolución política de terrenos con religiones distintas, manteniendo la puerta abierta a la innovación política, social y cultural.

A MODO DE CONCLUSIÓN. A pesar del claro interés de Ali Abd al-Râziq por defender su postura mediante instrumentos del islam, estuvo influenciado por la filosofía occidental. Ya fuera en su etapa en la Universidad de El Cairo o en la de Oxford, el escritor y cadí conoció las obras de pensadores clave como Platón, Aristóteles, Thomas Hobbes o John Locke, autores que citó sin un posterior desarrollo. El contacto con culturas distintas, unido a los conceptos propios de la tradición islámica, como el de *iÿtihād* o *qiyās*, le permitieron buscar sistemas de adaptación y de crítica a su sociedad, siendo su propio contexto histórico proclive a ello.

Las referencias a estas filosofías son mínimas, muchas veces solo aparecen como meras menciones sin profundidad. Esto se debe al público de *El islam y los fundamentos del poder*. Es una obra escrita en árabe y dirigida a un público letrado musulmán, posiblemente ulemas y otros intelectuales que, en ese momento, discutían sobre el futuro de Egipto y la continuidad o no del Califato. Con defensores activos como Rashid Rida, Abd al-Râziq decidió argumentar a favor de secularizar el islam por medio de los elementos argumentativos clásicos del propio islam, tales como el Corán, la Sunna, el *iÿtihād* o el *qiyās*, así como autores clásicos musulmanes como Ibn Jaldún. Un uso explícito y abundante de textos occidentales daría alas a sus críticos, que le tildarían de occidentalista o colonialista. Con algo más de profundidad pudo utilizar las aportaciones de Platón y Aristóteles debido a su incorporación histórica a la filosofía clásica islámica.

El islam y los fundamentos del poder supone la primera crítica al Califato realizado por un intelectual de al-Azhar. Su posición al lado de políticos como Mustafá Kemal Atatürk en Turquía o de teólogos como Muhammad Abduh le llevaría a ser destituido de su cargo hasta después de la Segunda Guerra Mundial, periodo en que recupera su puesto gracias a su hermano, Gran Imán (rector) de al-Azhar desde 1945.

³⁴ ABD AL-RÂZIQ, *El islam y los fundamentos del poder*, p. 133. En inglés en el original.