

Significado del término “conocimiento” en las fuentes del Islām

Meaning of the term “knowledge”
in the sources of Islām

Ángel Poncela
Facultad de Filosofía
aponcela@usal.es

Innovar 
en las aulas

Resumen

Presentamos un análisis del concepto de conocimiento en el ámbito del islam, con la finalidad de poner en crisis el prejuicio occidental del *ilustracionismo*, esto es, la afirmación que reduce todos los problemas actuales que padece la civilización islámica a una carencia de Ilustración, de progreso. Sabiendo que la autonomía es la creencia que impulsa a la idea de Ilustración, y que la autonomía se declina en términos epistémicos, se sigue entonces que la falta de ilustración resulta ser en realidad una carencia de conocimiento. Por este motivo, hemos considerado que, para avanzar hacia la disolución del prejuicio ilustrado, es necesario aclarar primero el significado y conocer los diversos matices que presenta el término conocimiento en el ámbito del islam.

ISLAM, OCCIDENTE, ILUSTRACIÓN, CONOCIMIENTO, PREJUICIO

Abstract

We present an analysis of the concept of knowledge in the field of islām, with the purpose of putting in crisis the western prejudice of the “*ilustracionism*”, that is, the affirmation that reduces all the current problems that the Islamic civilization suffers to a lack of Enlightenment. Knowing that autonomy is the belief that drives the idea of Enlightenment, and that autonomy is declined in epistemic terms, it follows then that the lack of illustration turns out to be in reality a lack of knowledge. For this reason, we have considered that, in order to move towards the dissolution of enlightened prejudice, it is necessary to clarify the meaning first and know the different nuances that the term knowledge in the field of islām presents.

ISLĀM, WEST, ENLIGHTENMENT, KNOWLEDGE, PREJUDICE

Planteamiento del problema. El islam y la falta de Ilustración

Educadores e intelectuales de todo el mundo hemos querido ver en el conocimiento la base en la cual disolver los antagonismos culturales. Pero la realidad es que la esforzada provisionalidad de la idea fraguada en el monótono devenir del proceso humano del conocimiento ha cedido su puesto al carácter «transitorio, fugitivo y contingente» de la opinión impersonal difundida¹. No se trata de una simple cuestión de elección entre la información generalizada y el conocimiento en sentido estricto, suponiendo que fuera aun posible. Hoy, ambos procesos son solidarios y con frecuencia la opinión sedimenta en creencias y prejuicios inconscientes formando parte del haber social del hombre. Uno de estos reside en todas aquellas conclusiones precipitadas que intentan explicar y reducir los problemas actuales del islam de diversa naturaleza en la carencia de Ilustración que presenta esta civilización. Esta opinión supone que los Estados occidentales han sabido extraer de la experiencia de las revoluciones sociopolíticas que la separación de las agencias tradicionales de poder, Iglesia y Estado, es la condición que posibilita la formación de sociedades laicas reguladas por la regla de la democracia, única norma que puede favorecer el desarrollo autónomo de los individuos. Los Estados islámicos, por el contrario, al defender una concepción unívoca y trascendente del poder,

¹ BAUDELAIRE, Charles. *Salones y otros escritos sobre arte*. Madrid: Visor, 1996, p. 361.

impiden la formación de sociedades democráticas y, por lo tanto, un desarrollo plenamente humano de sus individuos. En la particular y acrítica teleología occidental del despliegue de la autonomía, los Estados islámicos se encuentran en el mediodía de la historia y sin posibilidad de progreso. La presión que la normatividad religiosa ejerce sobre el aspecto público y privado de la vida musulmana lastra la consecución de la autonomía de los miembros de la comunidad (*umma*).

«¡Sapere Aude!»². La empresa del conocimiento no solamente ha sido el lema de la *Aufklärung*, sino el signo de toda la humanidad. En el caso del islam, como civilización que comienza a dar sus pasos en la historia en el año 622 de nuestra era y que partiendo de un texto revelado propone una nueva experiencia global de la vida, el conocimiento es una realidad que adquiere una serie de matices que desbordan el marco de la razón. Presentaremos a lo largo de las páginas siguientes, un breve análisis del concepto y de las dimensiones que el término conocimiento presenta en el Islām con el objetivo de poner en cuestión precisamente el prejuicio sobre su falta de Ilustración.

El Corán y el conocimiento (*'ilm*)

Como sabemos, el Corán es el libro sagrado de los musulmanes que contiene la revelación que Dios dispensó a Mahoma por mediación del ángel Gabriel. Con este acontecimiento, el islam ingresó en la tradición profética, uniéndose a las llamadas «gentes del libro» (*ahl al-Kitab*) o comunidades que se reconocen en posesión de un libro revelado. Los musulmanes añaden a esta tradición la creencia en Mahoma como «Sello de los profetas», esto es, como conclusión del ciclo de la profecía para la historia de la humanidad³.

La revelación coránica contiene un mensaje para toda la humanidad y que se extiende como religión en tres niveles: sumisión (*al-islām*), fe (*al-īmān*) y virtud (*al-iāhīh*). Esta jerarquía propia de la religión islámica forman la ley (*shari'ah*), la senda (*tariqah*) o la realidad (*haqiqah*). La presencia de estos niveles

² KANT, Immanuel. «Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?». En *Kant (iii)* Biblioteca de Grandes Pensadores, Madrid: Gredos 2010, pp. 1-9.

³ Manejamos la siguiente edición: *El Corán*. Trad. Vernet, Barcelona: J. Random House Mondadori, S. A., 6.a ed., 2006. Cor. 33, 40.

en el Libro provocó la necesidad de abordar primero el estudio de la lengua árabe y después de los diversos métodos exegéticos necesarios para la explotación hermenéutica del Corán.

El Corán contiene el relato del camino que debe seguir el creyente en vida por medio de preceptos hasta que acontezca el encuentro con el Altísimo en el mundo de Allah. Un camino, el del musulmán, regido por la obediencia a la Ley divina. Pero esta obediencia no ha de ser asumida ciegamente a través del sometimiento y la actitud pasiva sino de manera crítica: esto es, voluntaria y ejercitando la razón siguiendo las sanciones del Corán.

Averroes señaló la necesidad del conocimiento que la religión islámica eleva a precepto:

«Que la Ley exhorta a considerar los seres y a buscar su conocimiento por medio del intelecto, es evidente en más de una aleya del Libro de Dios, loado y ensalzado sea, como cuando dice: «¡Extraed conocimiento, vosotros los que estáis dotados de visión!»⁴.

Éste es un texto sobre la necesidad de usar el razonamiento intelectual, o el intelectual y el jurídico a la vez. O como cuando el Altísimo dice: «¿No han reflexionado sobre el reino de los cielos y de la tierra y sobre las cosas que Dios ha creado? éste es un texto que induce a estudiar todos los seres. El Altísimo ha enseñado que uno de aquellos a los que ha distinguido y honrado con esta ciencia fue Abraham, la salvación sea sobre él, pues dice el Altísimo: «Así hicimos ver a Abraham el reino de los cielos y de la tierra» hasta el final de la aleya⁵. Y dice también: «¿No ven cómo han sido creados los camellos y cómo fue elevado el cielo?»⁶. Y también: «Los que meditan sobre la creación de los cielos y de la tierra»⁷. Y así en otras innumerables aleyas»⁸.

La naturaleza en el Islam es la de un texto repleto de símbolos que deben leerse de acuerdo a su significado. El Corán es el equivalente a ese texto de

⁴ Cor. 59, 2.

⁵ Cor. 6, 75.

⁶ Cor. 88, 17-18.

⁷ Cor. 3, 191.

⁸ AVERROES, *Faṣl al-maḡāl wa taqrīr fī mā bayna al-ḥikma wa al-šarī'a min ittissāl*. (El tratado decisivo que determina la conexión entre la ley religiosa y la sabiduría) Trad. en Averroes: Sobre filosofía y religión. Introducción y selección de textos por Rafael Ramón Guerrero. Cuadernos de Anuario Filosófico. Pamplona, 1998, PP. 76-77.

palabras humanas; por ello sus versos se llaman signos al igual que los fenómenos naturales. Tanto la naturaleza como el Corán muestran la presencia y la palabra de Alá: «Les mostraremos Nuestros portentos en los horizontes y dentro de sí mismos hasta que les resulte evidente que es la Verdad»⁹.

De ahí que si desapareciera la tradición de interpretar simbólicamente los textos sagrados, el texto quedaría reducido a su significado literal. Ciertamente, el hombre todavía podría conocer sus responsabilidades, pero la dimensión trascendente del texto se volvería ininteligible. Los fenómenos naturales perderían toda conexión con los órdenes más elevados de la realidad, convirtiéndose en meros fenómenos, algo que no aceptaría la razón del creyente musulmán. Existe una unidad entre las dos dimensiones de la realidad islámica que puede ser representada intelectualmente.

El conocimiento en el Islām adquiere por lo tanto una dimensión sagrada y su contrario, la ignorancia, es de hecho interpretada como un símbolo del fin de los tiempos, del fracaso de la humanidad debido a un reiterado comportamiento desobediente al que Dios responde suprimiendo el favor del conocimiento¹⁰. La adquisición del conocimiento, su cultivo y aumento toma la forma de un precepto en el islam y forma parte del precepto musulmán del esfuerzo (*yihād*)¹¹. El conocimiento proporciona claridad en los preceptos (*shāri'a*) en cuanto reguladores de las acciones individuales en vista del fin último y, de este modo, fortalece la creencia (*imān*) y la necesidad del sometimiento (*islām*) dotando de sentido a la vida del musulmán.

De manera introductoria igualmente, vamos a exponer las diferentes connotaciones que el término conocimiento (*'ilm*) presenta en el contexto islámico.

⁹ Corán, 41, 53.

¹⁰ Anas Ibn Malik recoge el siguiente hadith atribuido a Mahoma: «Entre los signos de la Hora están: la desaparición del conocimiento, el establecimiento de la ignorancia, el beber vino y la aparición de la fornicación». Abu Hurayra recoge el siguiente hadit: «El conocimiento será retirado, la ignorancia y la sedición aparecerán y habrá un montón de matanzas». http://www.sear-chtruth.com/hadith_books.php (25/2/2018).

¹¹ «Sólo aquellos con conocimiento lo entenderán», Corán 43, 7. El esfuerzo (*Yihād*) se refiere al sentido de la responsabilidad moral y a la obligación ineludible para el musulmán de actuar según la voluntad divina, controlando las pasiones y las tendencias inmorales. El esfuerzo también incluye la obligación de defender la fe y de propagarla, la polémica «guerra santa», pero también, el conocimiento. Cf. Cor. 2, 109; 9, 5; 9, 29.

La extensión del término conocimiento es mucho más amplia que los términos homónimos empleados en las diferentes lenguas occidentales. Para nosotros, los occidentales, el conocimiento es la información que se posee o puede adquirirse acerca de algo, de cosas ya sean materiales o espirituales. En cambio, en el contexto islámico, el conocimiento (*'ilm*) es un término omniabarcante pues engloba a la teoría, al proceso de conocimiento, al acto cognoscitivo y a la propia ciencia.

De hecho, *'ilm* ha sido uno de los factores determinantes dentro del desarrollo de la civilización musulmana en sus distintas dimensiones. No hay rama de la vida intelectual, religiosa, política y cotidiana del musulmán promedio que no se vea afectado por el conocimiento que posee un valor supremo para el musulmán; puesto que "*'ilm*" es sinónimo de islam, ya que islam es la vía del «conocimiento». Podemos verificar dicha importancia en el texto sagrado de los musulmanes: el Corán. Así, el término "*'alim*" aparece citado en 140 ocasiones y "*al-' ilm*" en 27. El número total de aleyas en los que aparece "*'ilm*", sus derivados (*'alim*; *al-' ilm*) y sus sinónimos es de 704.

A esto hay que añadir los términos asociados con el proceso de adquisición del conocimiento, como "el libro" (*al- kitāb* en 230 versos) y la escritura o la lectura, acto con el que se inició la revelación islámica (*iqra*: leer o recitar).

Las ayudas del conocimiento, tales como libros, la pluma, la cantidad de tinta, etc., a casi el mismo número. "*Qālam*" (pluma) se cita en dos lugares, *al-kitāb* (el libro) en 230 versos, y "*al-Kitāb al-Qurān*" (el libro del Corán) aparece citado en 81 versos. Otras palabras asociadas con la escritura están presentes en otros tantos 319 versos. Es importante señalar que la pluma y el libro son esenciales para la adquisición del conocimiento. La revelación islámica se inició con el acto de leer o recitar.

Según el Corán, el primer tipo de conocimiento es el que Alá dio a Adán enseñándole los nombres de todas las cosas. Por eso dicen los musulmanes que es Alá el primer maestro y el guía absoluto de la humanidad.

Hay una tradición narrada por el Musa al-Kazim por la cual se distinguen tres tipos de *'ilm*: los signos irrefutables de Dios, las obligaciones y las tradiciones del Profeta¹².

¹² MUSAVI LARI, Sayyid Mujtaba. *Los fundamentos de la doctrina islámica*. BRUSA HAIDAR, T. et al. (Tr.) Qom: Foundation of Islamic Cultural, 1993.

De esto se sigue que el logro del “ilm” es un precepto obligatorio para todos los musulmanes y que engloba a todas las ciencias tradicionales y extranjeras. Algazel diferenció dos tipos de conocimientos: los útiles, que coincidirían con las islámicas (teología, derecho, lingüística y exégesis) y los inútiles, formados por las ciencias extranjeras, entre ellas la filosofía y los saberes heredados del periodo preislámico (antes del 622) llamado época de la ignorancia.

Desde el punto de los medios para su adquisición el ‘Ilm se divide en tres tipos: el conocimiento mediante una información (en contraposición a la ignorancia); el conocimiento de los fenómenos o de las leyes naturales; el conocimiento que se adquiere mediante conjeturas.

Los dos primeros tipos de conocimiento se consideran útiles y su adquisición es un requisito obligatorio. No acontece así en lo que se refiere a la obtención del conocimiento a través de conjeturas, suposiciones o meros indicios poco probables. Pero aun cuando no se admita la conjetura como un fin en sí mismo, sí es necesaria la duda y la conjetura como un medio para alcanzar el conocimiento.

Son muchas aleyas del Corán donde se habla de “ilm” empleando la imagen de la luz (*Nūr*) en cuanto símbolo del conocimiento¹³. Igualmente, Dios también en ocasiones es descrito como Luz final. Esto significa que “ilm” en el sentido general es sinónimo de la «luz» de Dios. Esta luz no brilla para siempre y para todos los creyentes, sino que se oculta en ocasiones por las dudas

¹³ La epistemología islámica, desde el punto de vista de la tradición, se funda en la Sura “coránica de la Luz (*Āyat al-Nūr*) y se expresa en los términos siguientes: “Dios es la Luz de los cielos y la tierra. Su luz es como un nicho en el que hay una lámpara. La lámpara está dentro de un cristal. El cristal es como si fuera un astro resplandeciente. Se enciende de un árbol bendito, un olivo que no es ni del este ni del oeste, cuyo aceite casi alumbra, aunque el fuego no lo haya tocado. Luz sobre luz. Dios guía Su luz hacia quien él quiere, Dios expone parábolas a los hombres, y él es el Conocedor de todas las cosas”. Cor. xxiv, 35. Cf. DE BOER, Tj. «Nur». En *The Encyclopaedia of Islam - Second Edition*. Leiden: Brill, 2005, viii, pp. 121b-123b. Desde el punto de vista de la teología islámica (*kalām*) la aleya completa el grado básico o común de la espiritualidad contenida en el precepto de la sumisión (*Islām*)¹⁹. La Luz es un término equivalente a Verdad y Conocedor, siendo uno de los «nombres más hermosos» (*Al-Asmā’ al-Husnā*) o de los noventa y nueve nombres con los que el creyente musulmán se refiere a Dios. La verdad es el objeto del conocimiento y ambos, verdad y conocimiento, son considerados como luz que se opone a la oscuridad, símbolo del error y la ignorancia. La luz es una, pero se manifiesta en diferentes grados de intensidad en el plano sensible sirviendo de guía al devoto. A la luz y sus grados, responden en la aleya los símbolos del nicho, el cristal, la lámpara, el olivo y el aceite.

que asaltan a la mente humana. La duda se interpreta a veces en el Corán como oscuridad al igual que la ignorancia. Por lo general, la oscuridad se interpreta como falta de fe y de la luz como la fe en Dios: la iluminación gnoseológica puede ser alcanzada por todos aquellos que luchan contra la oscuridad¹⁴.

Una nueva precisión que nos ayuda a clarificar algo más el problema del conocimiento en el Islam es la que establecen los términos: sabiduría (*hikmāh*), gnosis (*maʿrifāh*) y conocimiento (*ʿilm*).

La Sabiduría (*hikmāh*) se reconoce como el tipo más alto de conocimiento que puede alcanzar un no musulmán educado bajo la *paideia* helénica: se trata de adquirir el grado máximo de conocimientos que le sea posible al hombre a través del empleo de procedimientos lógico-rationales empleando para ello el conocimiento adquirido a través de la experiencia sensible y el intelecto como órgano principal (*ʿaql*). En Occidente, conocimiento es sinónimo de conocimiento intelectual a través del cual obtenemos las ideas más complejas o conceptos universales. En el Islam, este conocimiento se admite y se fomenta, pero no se considera una especie separada del conocimiento en general. Precisamente quienes lo distinguieron y entendieron al modo griego fueron los filósofos árabes (*falāsifa*) como al-Kindi, Al-Farabi e Ibn Sina, que se consideraron dotados de la Sabiduría y por lo tanto con mayor capacidad que los ulemas y alfaquíes. Esta concepción es la que originó la conocida crítica de Algazel en su obra, *La Incoherencia de los Filósofos*.

Pero el conocimiento (*ʿilm*) del que habla el islam no se limita al intelectual y tampoco es el principal. El conocimiento (*ʿilm*) en el islam es sinónimo de gnosis (*maʿrifāh*), cuya fuente principal es el conocimiento inmediato y directo adquirido a través de la experiencia mística (*ʿilm hudurī*) a través del

¹⁴ Algazel dedicó un comentario (tafsir) a esta aleya bajo el título “El Nicho de las Luces” (*Āyat al-Nūr*), en el que expuso los fundamentos metafísicos y epistemológicos de la iluminación, base del conocimiento profético y del conocimiento humano (*maʿrifāh*). ALGAZEL, Mishkāt al-Anwār. Trad. William Henry Temple Gairdner, *The niche for lights. Monograph*, vol. 19. London: Royal Asiatic Society, 1924, p. 79-20. Esta lectura no estuvo exenta de polémica y fue cuestionada entre otros por Ibn Arabí (m. 1240) en su célebre *Las Iluminaciones (o revelaciones) de la Meca (al-Futuhat al-Makkiyya)*: Vid. MORRIS, Walter James. «The Spiritual Ascension: IbnʿArabī and the Miʿrāj». *Journal of The American Oriental Society*, vol. 107, 1987, p. 629 y vol. 108, 1988, pp. 63-67. Cf. CHITTICK, William & MORRIS, Walter James. *Ibn ʿArabī: The Meccan Revelations*. N. Y.: Pir Press, 2002.

órgano adecuado que no es el intelecto sino el corazón, siguiendo en este punto la tradición aristotélica.

Importa atender al énfasis que la literatura coránica le otorga al uso del intelecto en cuanto reflexión personal. El musulmán aplicado y activo (*mujtahid*) es aquel buen musulmán que se esfuerza en la reflexión personal (*ijtihad*). Pero este esfuerzo personal por comprender es también deber de toda persona, ya que si un jurista es considerado apto para extraer una respuesta legal a partir de las fuentes del islam, posteriormente, cada individuo deberá estar capacitado para aplicarlas a su contexto. Por ello, la vida del musulmán consistirá en circunscribirla dentro de los límites de la Ley, haciendo cada uno el esfuerzo de aplicar los principios universales a su circunstancia¹⁵.

El ejercicio de la razón o intelecto (*'aql*) es importante en toda la literatura islámica y jugó un papel importante en el desarrollo de la ciencia árabe. El Corán avala el uso de la inducción científica, la importancia de la observación y la experimentación para llegar a ciertas conclusiones. Igualmente en las tradiciones proféticas (h. *adith*), el término *'aql* se emplea en referencia a la primera creación realizada por Dios y que es sinónimo del Cálamo Supremo (*al-qalam al-'ala*). El intelecto es como el punzón divino que sirve para arañar el texto sagrado y la realidad en la búsqueda humana de comprensión.

Los filósofos árabes al-Kindi, Al-Farabi y Avicena sostuvieron que el intelecto (*al-'aql*) por sí solo, y sin la intervención de la ayuda sobrenatural de la revelación es capaz de comprender la realidad de las cosas. El método de conocimiento era de tipo indirecto: el pensamiento dicursivo, basado en conceptos mentales, también denominado conocimiento adquirido (*al-'ilm al-husuli*). Pero igualmente afirmaron que el acto de adquisición del conocimiento dependía de un tipo de iluminación especial procedente del Intelecto Activo. Los sufíes como Rumí o Ibn al-'Arabi defendieron que para que el hombre pudiera procurarse un conocimiento personal y directo antes se debían eliminar los velos que separaban al hombre de Dios. Es el método llamado «desvelamiento» (*kashf*) o «saboreo» (*dhwaq*), que solo podía lograrse a través de la práctica espiritual y el auxilio divino. El lugar en donde tenía lugar el

¹⁵ HALLAQ, Wael. «Was the Gate of Ijtihad Closed?». *International Journal of Middle East Studies*, 16, 1984, pp. 3-41.

desvelamiento era en el corazón¹⁶. Finalmente, los teólogos como al-Ash'ari defendieron que el hombre sólo puede alcanzar la verdad por el camino de la revelación y consideraban engañosos tanto al intelecto de los filósofos como al desvelamiento sufí¹⁷.

Conclusión

El islam, como hemos visto, el conocimiento es una obligación religiosa y por tanto, este deber se extiende igualmente hacia el ejercicio del intelecto para poder cumplirlo y alcanzar la Verdad (*Hāqq*). Los filósofos árabes intentaron alcanzar esta verdad empleando la lógica y el método filosófico, aunque no dudarán en buscar el conocimiento igualmente a través de la gnosis (*ma'rifa*), sabiduría o conocimiento interior. Por lo tanto, la sabiduría y el conocimiento, que se consideran dos grados diversos en el contexto occidental, son uno y el mismo desde el punto de vista islámico. Baste como ejemplo de la concordia existente en el mundo islámico entre la esfera de la razón y la del sentimiento, *La doctrina decisiva entre la religión y la filosofía* donde Averroes, argumentó de manera racional esta coincidencia¹⁸. El prejuicio ilustracionista, no está fundado ni en hechos ni en argumentos racionales; se funda en el desconocimiento del otro que es percibido como algo extraño y nocivo. Tendremos que buscar los motivos explicativos de nuestra visión negativa, en la formación de la identidad occidental a lo largo de la historia, fundada en una dialéctica de oposición y de violencia. Es necesario realizar una revisión a fondo de las

¹⁶ Los sufíes no buscaron el argumento de autoridad en la medicina hipocrática ni en el corpus aristotélico sino en la propia tradición islámica. En concreto, se fundaban en estas aleyas: «¡Oh, gentes! Habéis recibido una exhortación de vuestro señor, un remedio para lo que hay en vuestros pechos, una guía y una misericordia para los creyentes». Corán, 10, 57.

¹⁷ CHITTICK, William. «Mysticism versus Philosophy in the earlier Islamic History: The al-Tusi-al-Qunawi Correspondence», *Religious Studies*, vol. 17. Cambridge University Press, 1981, pp. 87-104.

¹⁸ AVERROES, *Faṣl al-maḳāl wa taqrīr fī mā bayna al-ḥikma wa al-ṣarī'a min ittissāl*. (El tratado decisivo que determina la conexión entre la ley religiosa y la sabiduría) Trad. en Averroes: Sobre filosofía y religión. Introducción y selección de textos por Rafael Ramón Guerrero. Cuadernos de Anuario Filosófico. Pamplona, 1998, PP. 76-77.

categorías que sustentan nuestro paradigma occidental de pensamiento tales como: conocimiento, progreso, historia, bienestar, democracia, educación, etc. El conocimiento del otro exige el conocimiento previo de uno mismo.

Bibliografía

- ALGAZEL, Mishkāt al-Anwār. Trad. William Henry Temple Gairdner, *The niche for lights. Monograph*, vol. 19. London: Royal Asiatic Society, 1924.
- AVERROES, *Faṣl al-maqāl wa taqrīr fī mā bayna al-ḥikma wa al-ṣarī‘a min ittisṣāl*. (El tratado decisivo que determina la conexión entre la ley religiosa y la sabiduría) Trad. en Averroes: *Sobre filosofía y religión. Introducción y selección de textos por Rafael Ramón Guerrero. Cuadernos de Anuario Filosófico*. Pamplona, 1998
- BAUDELAIRE, Charles. *Salones y otros escritos sobre arte*. Madrid: Visor, 1996.
- CHITTICK, William. «Mysticism versus Philosophy in the earlier Islamic History: The al-Tusi-al-Qunawi Correspondence», *Religious Studies*, vol. 17. Cambridge University Press, 1981, pp. 87-104.
- CHITTICK, William & MORRIS, Walter James. *Ibn ‘Arabī: The Meccan Revelations*. N. Y.: Pir Press, 2002.
- DE BOER, Tj. «Nur». En *The Encyclopaedia of Islam - Second Edition*. Leiden: Brill, 2005, viii, pp. 121b-123b.
- El Corán*. Trad. Vernet, Barcelona: J. Random House Mondadori, S. A., 6.a ed., 2006. Cor. 33, 40.
- HALLAQ, Wael. «Was the Gate of Ijtihad Closed?». *International Journal of Middle East Studies*, 16, 1984, pp. 3-41.
- KANT, Immanuel. «Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?». En *Kant (ii)* Biblioteca de Grandes Pensadores, Madrid: Gredos 2010.
- MORRIS, Walter James. «The Spiritual Ascension: Ibn‘Arabī and the Mi‘rāj». *Journal of The American Oriental Society*, vol. 107, 1987, p. 629 y vol. 108, 1988.
- MUSAVI LARI, Sayyid Mujtaba. *Los fundamentos de la doctrina islámica*. BRUSA HAIDAR, T. et al. (Tr.) Qom: Foundation of Islamic Cultural, 1993.