

# *La recepción del pensamiento de Ibn ‘Arabi en las doctrinas de la tariqa Tijaniyya\**

## *The reception of Ibn ‘Arabi’s thought in the doc- trines of the tariqa Tijaniyya*

ANTONIO DE DIEGO GONZÁLEZ  
*Universidad Pablo de Olavide, España*

Recibido: 17/11/2020 Aceptado: 02/06/2021

### RESUMEN

Muḥy al-Dīn Ibn ‘Arabi (1165-1240) es uno de los máximos exponentes de la historia del sufismo y del pensamiento islámico. Su influencia como místico y sabio islámico llega hasta nuestros días como se intenta mostrar en esta investigación a través del análisis de las doctrinas y prácticas de la tariqa Tijāniyya más allá de los prejuicios coloniales y orientalistas. Un grupo sufi, el más numeroso a nivel mundial, que es un buen ejemplo del sufismo contemporáneo equilibrando la metafísica (*haqīqa*) con el plano legal (*sharī‘a*). Este artículo explora temáticamente, por primera vez y utilizando una metodología multidisciplinar, las principales influencias del pensamiento akbarí en la historia intelectual tijāni y su impacto en los principales autores.

### PALABRAS CLAVE

SUFISMO, HISTORIA DEL SUFISMO, IBN ARABI, TIJANIYYA, HISTORIA  
INTELECTUAL ISLÁMICA, FILOSOFÍA AFRICANA

\* Este artículo está enmarcado dentro de las sesiones de trabajo de MIAS-Latina en septiembre de 2020, donde se presentó una versión preliminar del mismo, y ha sido financiado por Junta Islámica de España y la Fundación Las Fuentes. El autor agradece a Pablo Beneito (Universidad de Murcia), Gracia López (Universidad de Sevilla), Paolo Urizzi (Perennia Verba), Armando Segura (Universidad de Granada) y Alberto Grigio las sugerencias y mejoras realizadas en la versión final de este texto.

## ABSTRACT

Muḥy al-Dīn Ibn ‘Arabī (1165-1240) is one of the greatest exponents of the history of Sufism and Islamic thought. His influence as a mystic and Islamic scholar continues to nowadays as this research tries to show through the analysis of the doctrines and practices of the *ṭarīqa* Tijāniyya beyond colonial and orientalist prejudices. A Sufi path, actually the largest in the world, which is a good example of contemporary Sufism balancing metaphysics (*ḥaqīqa*) with the exoteric Islamic law (*sharī‘a*). This article explores thematically, for the first time and using a multidisciplinary methodology, the main influences of Akbarian thought on Tijāni intellectual history and its impact on the main authors.

## KEYWORDS

SUFISM, HISTORY OF SUFISM, IBN ARABĪ, TIJANIYYA, ISLAMIC INTELLECTUAL HISTORY, AFRICAN PHILOSOPHY

### I. INTRODUCCIÓN: ¿POR QUÉ IBN ‘ARABĪ ES EL PENSADOR CLAVE PARA LA TARĪQA TIJĀNIYYA?

POCOS PENSADORES HAN TENIDO tanto impacto en el pensamiento islámico como el sabio y místico murciano Muḥy al-Dīn Ibn ‘Arabī (1165-1240). Conocido en el mundo islámico como el *shaykh al-Akbar* (el gran maestro), su legado se convirtió en los siglos posteriores en una de las referencias indispensables para volver a considerar toda la doctrina metafísica y jurídica del islam contemporáneo. Ibn ‘Arabī fue capaz de engarzar en su voluminosa obra<sup>1</sup> un sutil estudio de lo metafísico y la gnosis (*ma‘rifa*) junto a una portentosa y valiente interpretación de la ley islámica (*sharī‘a*) haciendo ver que entre ambas no solo no había contradicción sino que ambas eran necesarias para una vida espiritual equilibrada y plena.

Su obra no solo fue respetada durante generaciones, sino que además fue comentada e imitada hasta construirse una corriente de pensamiento akbarí que, sedimentada en la tradición, impregnaría toda la historia intelectual islámica moderna y contemporánea. La gran revivificación del pensamiento islámico, ocurrida durante el siglo XVIII, le debe a él una reformulación y una reconstrucción para instituir un islam alternativo que florecería en las periferias del mundo Otomano (Magreb, África Occidental, India). Es a este desarrollo intelectual del islam espiritual y revivificado lo que islamólogos como Fazlur Rahman, Bernd Radtke o Rex O’Fahey<sup>2</sup> han denominado neosufismo, una categorización básica para comprender el islam contemporáneo.

1 Véase Osman 1964; Brocklemann 2016, pp. 499-508.

2 Rahman 1984, pp. 206-209; O’Fahey y Radtke 1993, pp. 52-87.

Y que, además, según sus autores<sup>3</sup>, cuenta con una fuerte influencia akbarí la cual solo opera en la doctrina metafísica sino también en la doctrina jurídica.

Del murciano, los autores neo-sufis imitaron y tomaron —a través de autores «filtro» como ‘Abdulkarim al-Jīlī (1365-1424) o ‘Abdulwahhab al-Sha‘rani (1492-1565)— sus teorías para reformar un islam que se había vuelto culturalista y aspiraba a cierto escolasticismo erudito, que percibía ya la experiencia espiritual como algo más cercano a la mitología o las creencias populares. Ibn ‘Arabī, o más bien su producción intelectual, aspiraba a una experiencia espiritual que necesariamente requería todo un despliegue de la práctica exotérica para justificar el conocimiento esotérico. Un método que, a su vez, venía a denotar la dualidad epistemológica que aparece en los textos coránicos cuando se habla del visto (*hadhir*) y del no visto (*ghayb*), de lo evidente (*ẓahir*) y lo oculto (*bāṭin*). El *ḥadīth* (los dichos proféticos) se volvió a considerar siguiendo la tradición akbarí<sup>4</sup> en un elemento clave para realizar la gran revolución que ya había intuido Ibn ‘Arabī: el centro de la experiencia islámica es el profeta Muḥammad, el hombre perfecto (*insān al-kāmil*).<sup>5</sup>

Un modelo metafísico-antropológico que ofrecía una trascendencia mayor a través de un viaje (*sulūk*) por el camino de la gnosis (*ma‘rifa*) progresiva y ascendente hasta llegar a la divina teofanía (*tajally*), reconocerse en ella y ser conscientes de la unidad de la existencia (*waḥdat al-wujūd*). Por ello, la herencia akbarí es tan tangible en toda esta generación intelectual que influyó de forma determinante en todas las lecturas tradicionales del islam contemporáneo, especialmente en las diferentes *ṭarīqas* sufíes, durante los siglos XIX y XX.

Además, Ibn ‘Arabī no solo fue percibido como un místico ni como un jurista por esta generación, sino también como un filósofo. El heredero de una tradición que respondía a problemas de la concepción del mundo desde el neoplatonismo. Y esto se produce desde una lectura profunda de problemas epistemológicos y jurídicos que hacen que todo lo anterior engarce muy profundamente con la tradición neoplatónica. Sus herederos, por ende, tomaron ese neoplatonismo y lo asimilaron en sus doctrinas y obras. Esta fue una de mis principales reivindicaciones durante mi tesis doctoral sobre la historia de la *ṭarīqa* Tijāniyya. De hecho, esta escuela sufí africana participó, a través de Ibn ‘Arabī y sus discípulos, de la filosofía neoplatónica que asimiló en sus doctrina, métodos y cosmovisión. Sus autores, a partir de la segunda

3 Véanse las consideraciones al respecto que hacen los autores antes mencionados. *Ibid.*, p. 71.

4 Véase la visión donde Ibn ‘Arabī se concienta en su juventud de la importancia de las ciencias del *ḥadīth*. En Ibn ‘Arabī MS. Fatih 5322, f.º 90 y en Addas 1993, pp. 41-42.

5 Ibn ‘Arabī 1946, p. 50.

generación, escribieron con una fuerte influencia akbarí y retomaron temas y problemas neoplatónicos que tienen que ver con el conocimiento, la gnosis o la metapolítica.

La Tijāniyya es la ṭarīqa sufi más importante de la actualidad en extensión y en influencia doctrinal.<sup>6</sup> Nacida a finales del siglo XVIII en el Magreb de la experiencia visionaria de Aḥmad Tijāni (1737-1815), tuvo un papel fundamental durante la era contemporánea por su preeminencia en África Occidental y, más recientemente, en una globalización a través de las tecnologías de la información.<sup>7</sup> El objetivo de esta escuela es que el discípulo que la siga y practique su método logre una apertura (*fāṭḥ*) que le permita vivir una vida plena bajo la premisa de *sharī‘a wa ḥaqīqa* (equilibrio entre ley exotérica y gnosis). Un equilibrio doctrinal, a la par que vital, que remite a la doctrina de Ibn ‘Arabī expuesta en el capítulo 339 de su magna obra *al-Futuḥāt al-Makiyya (Las aperturas de La Meca)*.<sup>8</sup> Un signo distintivo no solo para comprender la experiencia espiritual sino para vivir el islam en un mundo complejo.

Desde su nacimiento en un oasis de Argelia y su consolidación en el Marruecos pre-colonial, la Tijāniyya sufrió dos grandes reconstrucciones intelectuales que la imbricaron explícitamente en el marco intelectual akbarí. La primera fue una sistematización y justificación en la tradición islámica de todo el pensamiento tijāni por parte de ‘Umar al-Fūṭī Tāl (1797-1864) en su libro *Kitāb Rimāḥ* donde la obra de Ibn ‘Arabī tiene una gran preeminencia en asuntos relativos a la cosmología, el *dhikr* (recuerdo de Allāh), la doctrina jurídica o la justificación teórica de la propia ṭarīqa.<sup>9</sup> La segunda fue la asimilación del modelo akbarí en el pensamiento de Ibrāhīm Niasse (1900-1975) y su aplicación práctica de la doctrina de la *fayḍa*<sup>10</sup>. Niasse —bastante desconocido en Occidente— es uno de los ejemplos más claros de pensador akbarí más pragmáticos y contemporáneos y que mejor ha sabido asimilar las doctrinas del maestro murciano en la época contemporánea ofreciéndolas a unos seguidores que no solo las leyeron, sino que las practicaron espiritual y socialmente.

Por estos argumentos mantengo la hipótesis de que la Tijāniyya es una ṭarīqa profundamente akbarí en doctrinas, métodos y planteamientos. Heredera de su pensamiento y filosofía. Sus principales autores han asimilado las

6 Véase su historia intelectual y repercusión en el mundo islámico contemporáneo en mi estudio: De Diego González 2020a, pp. 23; p. 109.

7 De Diego González 2021.

8 Ibn ‘Arabī 2013, Vol. 8, pp. 160-171.

9 De Diego González 2020a, pp. 234; pp. 237-239.

10 *Ibid.*, pp. 331-337 para la doctrina metafísica; y pp. 363-368 para la concepción antropológico-social.

ideas clave, para posteriormente transmitir las, actualizándolas y dotándolas de vigencia y vigor en un mundo contemporáneo. La lectura atenta de estas obras revela este sentido, que también queda patente en el léxico técnico, la construcción intelectual e incluso en la construcción más privada, simbólicas e íntima: las visiones y aperturas espirituales (*futūḥāt*).

Y es sobre este asunto de lo que versa este trabajo. Mi objetivo es hacer un primer recorrido por las diferentes temáticas akbaríes presentes en la *ṭarīqa*, por las citas textuales en los principales libros de la Tījāniyya —fuentes primarias— y por último disertar sobre cómo se presenta el Ibn ‘Arabī que toman y re-imaginan los tījānis desde su propia experiencia hermenéutica. Tengo que señalar que este trabajo solo es un primer paso y que me limito a una exposición sucinta de los temas tratados. A este primer trabajo deberían acompañarle otros sobre la profundización notable de cada eje temático, tarea que espero acometer en los próximos años.

## II. ALGUNAS CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS E HISTORIOGRÁFICAS PREVIAS SOBRE LA RECEPCIÓN DE IBN ‘ARABĪ EN LA TĀRĪQA TIJANIYYA

Hasta hace unos pocos años, la *ṭarīqa* Tījāniyya ha pasado desapercibida para los estudiosos e historiadores del pensamiento islámico, siendo vista como un fenómeno extraño y marginal a pesar de su fuerte legitimidad en la esfera tradicional islámica. No sería hasta la aparición de los libros, editados por David Robinson y Jean Louis Triaud, *Le temps des Marabouts* (1996) y *La Tijāniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l’Afrique* (2000) cuando cambió el panorama<sup>11</sup>. La Tījāniyya portaba sobre sí el estigma colonial y racista que la calificaba como una *ṭarīqa* africana situada en el «islam negro», algo que puede ser fácilmente desmentido si se conoce su historia. Se trata de una percepción prejuiciosa que hacía que muchos no viesen el valor o el impacto que había tenido para el islam contemporáneo reduciéndolo a los estudios coloniales o al pequeño campo del africanismo. En los últimos años un número considerable de autores (Seesemann, Kane, Wright, Brigaglia, Hill) han cuestionado esta concepción y han planteado un profundo análisis de las doctrinas de la *ṭarīqa* de Aḥmad Tījāni y sus seguidores por todo el mundo.

La Tījāniyya ha asimilado y transformado en cotidianos esos temas y autores clásicos, como Ibn ‘Arabī, logrando interesantes resultados. Por ejemplo, los discípulos de Ibrāhīm Niasse aplican la teoría del hombre

11 De Diego González 2020a, pp. 64-65. Actualmente el profesor Ousmane Kane (Universidad de Harvard) y el profesor Zachary Wright (Universidad de Northwestern en Qatar) han impulsado un proyecto de investigación con el fin de elaborar un estado de la cuestión actualizado (Kane) y un *corpus* de la literatura tījāni disponible en formato digital en abierto (Wright). Resultados, aún parciales, pueden consultarse en la página web: <http://www.tijani.org>.

perfecto (*insān al-kāmil*) muy a menudo cuando el discípulo realiza su *tarbiya* (educación espiritual) en la que es iniciado en el mundo de la gnosis (*maʿrifa*) incorporando el conocimiento y aplicándolo en su vida cotidiana.<sup>12</sup> Y no solo se trata de un postulado intelectual, sino que los trabajos de campo que he dirigido en Mauritania y Senegal constatan la aplicación cotidiana de esta teoría. Esto hace que la visión de las doctrinas akbaríes haya sido eminentemente práctica en el caso de Niasse, pero también en otros autores como el propio Aḥmad Tijāni quien lo usó para justificar algunos puntos críticos de la doctrina que, según la tradición de tijāni, acababa de recibir del mismísimo profeta Muḥammad.

Sin embargo, en el campo de los estudios akbaríes los tijānis han pasado bastante desapercibidos, aún gozando de una recepción abundante y profunda del pensamiento del sabio murciano. El principal escollo para evaluar el impacto akbarí en los autores a partir de la segunda generación de la Tijāniyya proviene de Jean Claude Froelich, africanista francés, quien presentaba un argumento basado en que los musulmanes africanos, y en concreto Ibrāhīm Niasse, se caracterizaban por su falta de originalidad.<sup>13</sup> Una falta de originalidad que les llevó a leer fuentes secundarias, resúmenes y no acceder a fuentes primarias o ediciones críticas y por tanto copiaban y no comprendían las doctrinas. El problema real de autores como Froelich no era la falta de originalidad de los africanos sino la falta de preparación de los orientalistas como él frente a la oralidad y la etnología al no comprender que las doctrinas de autores como Ibn ʿArabī estaban vivas para Niasse. Este argumento de Froelich, de un marcado tono racista y colonial, parece que sirvió de base para el posterior comentario de Michel Chodkiewicz —uno de los máximos conocedores de la obra de Ibn ʿArabī— que señalaba que Ibrāhīm Niasse nunca tuvo contacto con la obra del sabio murciano.<sup>14</sup> Sin embargo, mientras que parece que la recepción textual en la obra de al-Fūṭī *Kitāb Rimaḥ* si fue indirecta a través del *Yawaqit* de al-Shaʿrani, la obra principal de Niasse *Kāshif al-Ilbās* aparece con bastantes referencias y citas textuales de *Futūḥāt* en temas claves como el racismo en el islam o en la elaboración su propia doctrina metafísica de la *fayḍa*. Es más, su hijo y actual *khalifa* de la Tijāniyya senegalesa, Māḥy b. Ibrāhīm Niasse, me aclaró en una entrevista privada<sup>15</sup> que su padre tenía y utilizó la edición de Boulaq de *Futūḥāt al-Makkiyah*. Y en el caso de al-Fūṭī, aunque aparentemente su acercamiento de la obra de Ibn ʿArabī sean secundarias, una lectura atenta nos revela la intensa recepción en los capítulos dedicados a la

12 Wright 2015, pp. 145-146.

13 Froelich 1962, p. 236.

14 Chodkiewicz 1993, pp. 10-11.

15 Notas de trabajo de campo. Medina Baye (Senegal), junio, 2014.

cosmología en el capítulo 36<sup>16</sup> y a la *sharī'a* en el capítulo 10.<sup>17</sup> Al igual no se tienen en cuenta las menciones y las obras de autores magrebíes, egipcios o mauritanos que si muestran una recepción activa de la obra textual del *shaykh al-Akbar* en sus propias obras.

Desafortunadamente esta actitud, así como identificar la Tijāniyya como una *ṭarīqa* exclusivamente «negro-africana», ha hecho que no se exploren las obras de la rama magrebí de la Tijāniyya. Un ejemplo de esto se presenta en *Bughyat al-Mustafīd* de Muḥammad al-‘Arabī Sāi’ḥ (1814-1892) donde también son notables y frecuentes las referencias directas al shaykh murciano. Esta situación ha creado, francamente, un agravio comparativo con la *ṭarīqa* ‘Alawiyya del shaykh Aḥmad al-‘Alawi de quien nadie duda de su «akbarianidad», mientras que se considera que los tijānis —en su mayoría africanos— solo conocen por fuentes secundarias las obras del *Shaykh al-Akbar*. Tanto la Tijāniyya como la ‘Alawiyya se consideran dos *ṭarīqas* neo-sufis muy próximas en doctrina y experiencia epistemológica. ¿Por qué a la segunda se le considera más akbarí que la primera? ¿Cómo se consideran, por ejemplo, las casi cincuenta referencias explícitas a Ibn ‘Arabī y su doctrina que realiza al-‘Arabī Sāi’ḥ en su obra *Bughyat al-Mustafīd* o Niasse en el *Kāshif al-Ilbās*?

En este punto, y antes de proseguir, tendría que hacer una breve precisión sobre dos conceptos como la originalidad y la autoría. El concepto de autoría es algo muy relativo y occidental, así como el de originalidad de la obra. Ninguno de los autores que vivieron bajo una *episteme* —en el sentido foucaultiano de la palabra— islámica clásica consideraban que la autoría fuese un asunto capital y así ellos no tenían problema no solo en asumir sino en mimetizar ideas originales de otros autores sin necesidad de «textualizar la cita».<sup>18</sup> Esto desde una perspectiva epistémica del siglo XX europeo genera, indudablemente, problemas ya que queremos aplicar una lectura excesivamente filológica sobre *epistemes* que no lo procesan de esa manera, sino que perciben a los autores de una forma más difusa. Hablar de plagio o de «citaciones indirectas» en autores del siglo XVIII islámico no solo es anacrónico sino erróneo. Lo que les importaba a ellos es la transmisión de la idea y la legitimidad de esta a través de los mecanismos de verificación como el *tahqīq*. No usar una fuente primaria no deslegitima ni al autor ni a la obra en este contexto mientras que la idea o el concepto sea verificable y transmitido de maestro a discípulo. Siendo este un problema que atañe más a un análisis historiográfico-filosófico-antropológico que a un simple análisis filológico.

16 Fūṭī Tāl 1964, vol. II, pp. 16-23

17 *Ibid.*, vol. I, pp. 167.

18 De Diego González 2020a, p. 23; p. 109.

Sin embargo, voy a intentar mostrar en este trabajo a través del estudio de las obras canónicas de la Tijāniyya que Ibn ‘Arabī siempre estuvo presente y, en mi opinión, influyó fuertemente en la construcción del carisma y el imaginario intelectual de la obra de Aḥmad Tijāni y sus principales discípulos.

### III. ANÁLISIS TEMÁTICO DE LA INFLUENCIA AKBARÍ EN LAS DOCTRINAS TIJĀNIS

La Tijāniyya ha representado, en sus más de doscientos años de vida, el rol de una ṭarīqa neo-sufí de manual. Una ṭarīqa diseñada no solo para la época contemporánea y sus complejidades (la periferia otomana, el colonialismo europeo, el reformismo islámico, etc.), sino para ser enormemente práctica y cotidiana. Si observamos con detenimiento sus doctrinas, todas están encaminadas a construir lógicas de supervivencia intelectual y social en un mundo —y por ende un paradigma epistémico— en crisis espiritual y moral. Y la legitimación de esta doctrina, de entre otros autores, la toma del pensamiento de Ibn ‘Arabī. Esto se debe a que el pensador andalusí ofrece una base doctrinal fiable y aceptada para que los tijānis puedan desarrollar su pensamiento.

Ibn ‘Arabī —como ya se ha mencionado— otorgó al neo-sufismo un interesante equilibrio doctrinal. La *sharī‘a* debía equilibrarse con la *ḥaqīqa* (realidad metafísica), mientras que el *ḥadīth* debía tomar una preeminencia a la hora de fundar la experiencia espiritual y la gnosis (*ma‘rifa*) era una experiencia cognoscitiva para hacer más fácil la vida. Desde el siglo XVIII, los neo-sufis tomaron estos planteamientos y lo aplicaron a un modelo social. Frente a los movimientos reformistas e identitarios fundados en ideología política (wahabismo, neo-chiismo), el neo-sufismo apostaba por un retorno al universalismo y a la tradición muḥammadiana de la que Ibn ‘Arabī era su mejor transcriptor (*mutarjim*).<sup>19</sup>

Las principales aportaciones akbaríes pueden dividirse en dos grandes grupos: metafísicas y jurídicas. Hay que hacer notar que ambas en el paradigma epistémico islámico clásico están interrelacionadas. No hay práctica jurídica —en tanto participa de una vivencia holística— que no tenga un correlato metafísico y, a la vez, no hay doctrina metafísica que no tenga una regulación jurídica. Esto fue así, prácticamente, hasta la modernidad islámica en el siglo XIX cuando se prefirió prescindir del planteamiento metafísico por considerarlo anticuado. Esto ha dado pie a fuertes debates intelectuales en el mundo islámico impulsados por las actitudes filo-coloniales o anticoloniales.

<sup>19</sup> Téngase en cuenta lo que menciona Ibn ‘Arabī sobre sí mismo en su obra *Fuṣuṣ al-ḥikām* acerca del rol que jugó en la redacción/transcripción de esta obra por orden del profeta Muḥammad: «solo soy un transcriptor (*mutarjim*) y no uno de aquellos en los que rige su propia sabiduría (*mutaḥākim*)». Cf. Ibn ‘Arabī 1946, pp. 47.



Sin embargo, los tijānis no rechazaron nunca la necesidad de que la *sharīʿa* estuviese equilibrada con la *ḥaqīqa*.<sup>20</sup> La experiencia metafísica, los ejemplos proféticos y la reflexión jurídica desde la gnosis (*maʿrifa*) aparece una y otra vez en las narrativas intelectuales tijānis.

### III.1. RECEPCIÓN DE LA METAFÍSICA AKBARÍ

La herencia de la metafísica akbarí podemos apreciarla en la forma que los tijānis tienen de entender tanto el conocimiento como el mundo. Las principales obras de esta *ṭarīqa* se imbuyen de la definición de mundo vivido de Ibn ʿArabī. De facto, la cosmología que se exhibe en las obras de la Tijāniyya está directamente definida por el esquema neoplatónico de Ibn ʿArabī.

Una cosmología que incluye el mundo, pero también las diferentes dimensiones espirituales de este, es decir, las diferentes jerarquías espirituales. El autor que mejor lo conceptualizó fue al-Ḥājj al-Fūtī Tāl quien en su obra *Kitāb Rimāḥ*<sup>21</sup> explica la estructura del mundo a través de una serie de esferas/círculos celestes que van desbordándose a través de efusiones (*fuyūd*) de la realidad más excelsa otras hasta llegar al mundo físico a la que pertenecería al ser humano, muy similar a la propuesta akbarí en consonancia a lo expuesto en los capítulos 198<sup>22</sup> y 371<sup>23</sup> de las *Futuḥāt*. También el marroquí al-ʿArabī Sāiʿh menciona estas jerarquías cosmológicas<sup>24</sup> basándose en un resumen del capítulo 181<sup>25</sup> de las *Futuḥāt* del shaykh murciano y proponiendo su integración el método del sufismo tijāni. Igualmente podríamos comparar los diagramas de este último capítulo de *Futuḥāt* sobre cosmología con aquellos que aparecen en el *Kitāb Rimāḥ*.<sup>26</sup> Son muy parecidos tanto en forma como en contenido. Las realidades son renombradas, pero al-Fūtī ofrece una estructura de la realidad (*ḥaqīqa*), construida en siete esferas concéntricas que representa los planos metafísicos de la realidad (*ḥaḍarāt*), muy similar y en las que el discípulo tendrá que ir viajando hasta llegar a lo divino.

En ellas el viaje iniciático (*sulūk*) se realiza hacia la realidad muḥammadiana (*ḥaqīqa muḥammadiyya*) que tanto para Ibn ʿArabī como para al-Fūtī representa la progresión hasta la realidad final, de unicidad y de fusión con lo divino, con la última teofanía (*tajally*) la cual representa Allāh. Y es ahí donde las diferentes realidades son efusiones (*fayḍ*) a través de la misericordia

20 Véase Al-ʿArabī Sāiʿh 2005, pp. 54.

21 Fūtī Tāl 1964, II, pp. 4-5 y pp. 12-13.

22 Ibn ʿArabī 2013, vol. 6, pp. 142-386.

23 Ibn ʿArabī 2013, vol. 9, pp. 307-327.

24 Al-ʿArabī Sāiʿh 2005, p. 360.

25 Ibn ʿArabī 2013, vol. 6, pp. 74-78.

26 Ibn ʿArabī 2013, vol. 9, pp. 320-326 y Fūtī Tāl 1964, vol. II, p. 22.

potencial (*rah̄ma*) cohesionado la realidad divina (*haq̄īqa*) y obligándonos a conocer la última realidad. El planteamiento y la conceptualización que hizo al-Fūṭī, en su momento, supuso una revolución intelectual dentro de la Tijāniyya porque, en mi opinión, fue capaz de fundamentar con contenido teórico-histórico las intuiciones metafísicas de Aḥmad Tijāni y situarlo, a través del pensamiento del *shaykh al-Akbar*.

Si bien, autores como Hall y Stewart<sup>27</sup> indican que probablemente al-Fūṭī no llegó a leer directamente las obras de Ibn ‘Arabī, parece extraño que este represente de manera tan fiel —aunque simplificando, por ejemplo, el elemento astrológico— su esquema cosmológico y metafísico. Lo que hace Al-Fūṭī es ofrecer una versión aligerada para tiempos contemporáneos. En él sigue estando el profeta en un lugar central construyéndose en ambos su figura como un «istmo-entre-istmos» (*barzakh al-barāzikh*). De nuevo, en este punto entra en juego el debate entre pruebas materiales (inventario y conservación de manuscritos, citas textuales, lecturas determinadas) e influencia intelectual, es decir, una transmisión de ideas por encima de la «copia escolar». Sea como fuere este tema requiere de un análisis pormenorizado que en estas páginas solo podemos esbozar.

La cosmología pura, al modo que lo hace al-Fūṭī, no ha vuelto a ser tratada en profundidad en las obras tijānis posteriores. En algunas obras privadas sí se habla de estructura metafísica de la realidad, pero esta no volvió a ser sistematizada en un texto público. Un pensamiento general en la Tijāniyya<sup>28</sup> es que después de la conceptualización del *Kitāb Rimāḥ* las referencias teóricas ya están expuestas y hay que centrarse en la práctica y el conocimiento de esas realidades. Pero, indudablemente, la influencia cosmológica es una de las improntas metafísicas akbaríes recogidas por los tijānis puesto que la cosmología va íntimamente unida al desarrollo de la teoría del conocimiento y de la praxis para alcanzar la gnosis (*ma‘rifā*). También, y a lo largo de los principales autores, encontramos unida a este desarrollo más concreto de al-Fūṭī el uso de las doctrinas de Ibn ‘Arabī para justificar las jerarquías espirituales y la *ṭarīqa muḥammadiyya*, en concreto, sus aspectos doctrinales.

Este primer concepto metafísico más, heredado de la tradición akbarí, es el de las jerarquías espirituales entre las que destaca el de *khātm al-awliyā’*. Las jerarquías espirituales marcan uno de los puntos clave de reflexión para el sufismo porque es la nominalización de la estructura metafísica del mundo. El imaginario tijāni bebe de las formulaciones jerárquicas de *Futuḥāt al-*

27 Hall y Stewart 2010, p. 140.

28 Notas de trabajo de campo en Medina Baye (Senegal), julio de 2016.

*Makkiyya* de las que podríamos citar los capítulos 14-15<sup>29</sup>, 23-40<sup>30</sup> y gran parte de los libros del 31 al 37 (capítulos 462-556)<sup>31</sup>, así como ideas de fondo a lo largo de todo el *Fuṣuṣ al-ḥikām*. Estas jerarquías se habían expandido por el sufismo de la época, pero los tijānis la reelaboran en la metafísica que exige la posición de importancia que tiene la ṭarīqa y el encuentro de su fundador con el profeta Muḥammad.<sup>32</sup>

La posición jerárquica, la naturaleza y el desarrollo de la posición de *quṭb* (el polo, el eje) es central en la Tijāniyya porque es inherente a la doctrina de la ṭarīqa. Es la estructura más sutil del cosmos, del orden y la que determina el funcionamiento metafísico de nuestro mundo. En un contexto milenarista como en el que nace la ṭarīqa, la Tijāniyya no solo necesita decir que proviene de un contacto directo con el Profeta, sino que su líder y guía tiene el máximo rango posible. Así, no podríamos comprenderla en plenitud si no fuésemos conscientes de que el rango que se arroga shaykh Tijāni frente a las múltiples jerarquías que hay es el de *khātm al-awliyā'* (sello de la santidad). El mismo que la tradición akbari otorgaba a Ibn 'Arabī. Esta idea empezará a ser explícita cuando 'Ubayda b. Muḥammad al-Ṣaghīr al-Shinqīti<sup>33</sup> y al-'Arabī Sāi'ḥ<sup>34</sup> definan, a mediados del siglo XIX, este «título metafísico» para Aḥmad Tijāni. Los discursos de ambos, junto con las propuestas de al-Fūṭī, colocan a Shaykh Tijāni como el legítimo heredero de Ibn 'Arabī en un tiempo de colapso espiritual y social en el que el discurso proveniente de los *tajalliyāt* (teofanías) que recibió Ibn 'Arabī no tendría la misma vigencia. De la misma manera, la tercera generación de la Tijāniyya representada por Ibrāhīm Niasse incide, de forma magistral, en los argumentos de Ibn 'Arabī frente a la crítica a las jerarquías espirituales y al papel del *quṭb*.<sup>35</sup> De hecho, Niasse aplicará los argumentos tomados de *Futuḥāt al-Makkiyya*, especialmente, a las críticas que estaba sufriendo tanto él como su concepto de *fayḍa* con la que fundamentará su doctrina.<sup>36</sup> Estas son las principales referencias e influencias en materia de construcción de las jerarquías sobre las que se sostiene la ṭarīqa. Pero estos aspectos metafísicos puros se concretaban aún más con la idea de que la Tijāniyya es una *ṭarīqa muḥammadiyya* (camino muḥammadiano).

29 Ibn 'Arabī 2013, vol. 1, pp. 427-442.

30 *Ibid.*, vol. 1, pp. 536-652

31 Ibn 'Arabī 2013, vols. 10, 11 y 12.

32 Ḥarazīm 2006, pp. 40-41.

33 Una copia del manuscrito de esta obra puede encontrarse en la Bibliothèque Nationale de France (BNF) bajo la signatura: *Arabe 5293*. Disponible online en < <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9065431f> >

34 Al-'Arabī Sāi'ḥ 2005, p. 83 y pp. 88-89.

35 Niasse 2001, pp. 157-158.

36 *Ibid.*, p. 108.

El concepto de *ṭarīqa muḥammadiyya* invita a una primera integración de lo metafísico abstracto en lo cotidiano concreto. Esta fue una idea muy común y extendida desde el siglo XVII en los ambientes en los que se gestaría el neo-sufismo y bebía de Ibn ‘Arabī y de Al-Jīlī. Esta idea consistía en seguir el camino del Profeta de forma no solo exotérica (Sunna) sino esotérica intentando conectar con su esencia (*dhāt*) y con su presencia (*ḥadra*). Esto, en última instancia, permitiría acceder a su luz (*nūr*) y a su realidad (*ḥaqīqa*) y conseguir emular a un modo de vida perfecto. Se trata de conseguir ser consciente del concepto de *insān al-kamil* (el hombre perfecto). Un concepto ampliamente desarrollado en el *Fuṣuṣ al-ḥikām* y que, en esta obra, es paralelo al de *khalifa* (sucesor) tal y como explica Makoto Sawai.<sup>37</sup> Para los tijānis la autoridad espiritual del *insān al-kamil* se transmite al nuevo *khatm al-awliyā’* (el sello de la santidad) que representa Aḥmad Tijāni. Es esa conciencia de ostentar el califato (*khilāfiyya*) la que permite que el camino trazado sea una legítima *ṭarīqa muḥammadiyya*.

En la primera generación de la Tijāniyya este concepto se esboza a través de la vida y las enseñanzas de shaykh Tijāni, pero a partir de la segunda generación se explicita (al-Fūtī, Al-‘Arabī Sāi’ḥ, Niasse) y se usa la referencia directa a Ibn ‘Arabī como justificación de autoridad en la tradición islámica. Y la metodología para hacerlo es desde la práctica de invocaciones (*taṣliya*) sobre el Profeta pidiendo su luz y su presencia, para lo cual necesita una serie de requisitos y condiciones en las cuales aparece citado explícitamente Ibn ‘Arabī.<sup>38</sup> El *wird* (invocaciones obligatorias) aparece referenciado y legitimado por la tradición akbarī tanto en al-Fūtī<sup>39</sup> y en Al-‘Arabī Sāi’ḥ.<sup>40</sup> Este último también justifica, desde una cita de Ibn ‘Arabī, la controvertida doctrina de la única adhesión a un shaykh que es tan propia de la Tijāniyya. Algo que conecta con la idea de la primacía de la herencia del *insān al-kamil* y su transposición en el mundo físico. Igualmente, en *Jawāhir al Ma‘āni* —la principal fuente primaria del sufismo tijāni que narra la vida y enseñanzas de shaykh Tijāni— encontramos referencias indirectas en las visiones como método de conocimiento/autoconocimiento que son muy similares.<sup>41</sup> Algo que lo encontramos especificado y justificado desde los planteamientos akbaríes, por ejemplo, en el *Iḥām al-Munkir* de Mālik Sy.<sup>42</sup> También usa a Ibn ‘Arabī para explicar aspectos esotéricos de la doctrina del *Jawharat al-Kamal*, la

37 Sawai 2017, 49-60.

38 Al-‘Arabī Sāi’ḥ 2005, p. 464.

39 Fūtī Tāl 1964, vol. II, p. 762.

40 Al-‘Arabī Sāi’ḥ 2005, p. 350.

41 En un artículo anterior vamos he explorado la relación entre las visiones de Aḥmad Tijāni e Ibn ‘Arabī y la influencia de este último sobre la Tijāniyya. Cfr. De Diego González 2020b.

42 Sy 2004, p. 241.

compleja plegaria que le fue dada a shaykh Tijāni por el Profeta. Ibn ‘Arabī sirve ahí como una justificación autoritativa de que la *ḥaqīqa muḥammadiyya* puede invocarse y vivirse a través de una práctica central, recomendada por el propio Profeta, de la *ṭarīqa muḥammadiyya*. El uso del lenguaje akbarí es constante y reconocible en este el *Jawāhir* en el que ‘Alī Ḥarazīm transcribe las enseñanzas de su maestro.

La segunda generación puso aún más interés en justificar la *ṭarīqa muḥammadiyya* desde una perspectiva mucho más textualizada y referenciada, en una búsqueda de la legitimidad tradicional, frente a los ataques tanto del incipiente salafismo como de otras *ṭarīqas*. Así, en *Bughyat al-Mustafid* encontramos diferentes citas sobre la legitimidad de la Tijāniyya como *ṭarīqa muḥammadiyya*. Por ejemplo, el objetivo de la *ṭarīqa* es precisamente alcanzar el conocimiento de esta realidad (*ḥaqīqa*) muḥammadiana, una posición de dominio y equilibrio de los planos epistemológicos de lo evidente (*ẓāhir*) y de lo oculto (*bāṭin*).<sup>43</sup>

Para la tercera generación, representada por Niasse y sus seguidores, la *ṭarīqa muḥammadiyya* supone el equilibrio absoluto en el conocer gnóstico (*ma‘rifa*). Por eso, la *tarbiya* (educación espiritual) es el viajar por las otras dimensiones metafísicas que antes hemos señalado, pero, a la vez, requiere de aplicarlo en nuestro mundo. En la propuesta de Niasse podemos encontrar bastantes alusiones indirectas a las normas del viaje espiritual que plantea Ibn ‘Arabī.<sup>44</sup> Fundamentalmente las normas que se dan a la hora de realizar la *tarbiya* individual e identificar los fenómenos del desvelamiento (*kāshf*) en la tradición de la *fayḍa* son similares a las akbaríes.<sup>45</sup> Precisamente en este trabajo de campo en Medina Baye sobre estos temas fue donde me di cuenta que a lo mejor Ibn ‘Arabī en la Tijāniyya más contemporánea no es un «autor textual» sino un «autor re-imaginado», mucho más vivo. Esta lectura que realizaron al-Fūtī y Al-‘Arabī Sāi’ḥ, y posteriormente Niasse y sus discípulos, conecta la herencia de la metafísica akbarí con el plano social-jurídico de la *ṭarīqa*. Un paso que se tiene que hacer necesariamente desde la visión antropológica que plantea Ibrāhīm Niasse en su obra y en la que manifiesta un lenguaje claramente akbarí.

La clave de la antropología tijāni tiene, igualmente, clara influencia akbarí y se funda en el viaje (*sulūk*) y la posterior ascensión (*tarqiya*) que se realiza a través de la *tarbiya* (educación espiritual) definiendo la misión del de ser humano tanto en el plano metafísico como en el social. Esta es la lectura «práctica» de la metafísica que ya habíamos visto antes. De Ibn ‘Arabī

43 Al-‘Arabī Sāi’ḥ 2005, p. 81.

44 Ibn ‘Arabī 2013, vol. 6, pp. 114-118.

45 Notas de trabajo de campo. Medina Baye (Senegal), junio, 2014.

los *tijānis*, y especialmente Niasse, toman la idea de que el auténtico viaje de conocimiento solo puede llegar desde la cercanía a la ley divina (*sharī'a*), desde la ortopraxis cotidiana.<sup>46</sup>

Es la práctica diaria la que otorga una consciencia la que le ayuda a progresar hacia la máxima libertad que se otorga en la cercanía (*uns*) con Allāh. Ese estado de conciencia es lo que posibilita la asunción de la tarea de la gobernanza cósmica (*khilāfiyya*) emulando —como habíamos mencionado— al hombre perfecto (*insān al-kāmil*). La *tarbiya* implica un viaje por el nombre y los atributos hasta la *ḥaqīqa* muḥammadiana. Una vez obtenida la apertura (*fāṭh*) comenzaría la *tarqīyya* que es el proceso de elevación que no concluirá nunca superándose, aunque ya no se manifiesten ni imágenes ni símbolos (*amthila*) solo certezas (*ḥaqāiq*).<sup>47</sup> Y, como ya hemos dicho, el modelo es Muḥammad quien determina todo este proceso como traductor (*mutarjim*), el papel que en el pensamiento neoplatónico realizaba el *logos*. Estas propuestas, como puede verse, son claramente akbaríes y determinan la forma de experimentar el sufismo de miles de personas cada día.

### III.2. RECEPCIÓN DE LA DOCTRINA JURÍDICA (*SHARĪ 'A*)

Lo social y lo jurídico en la *Tijāniyya* se construyen desde el anterior planteamiento metafísico, ese es su fundamento. No se puede entender la aproximación a lo jurídico de los *tijānis* si no es desde la metafísica y de los presupuestos doctrinales que Ibn 'Arabī había depositado en la tradición islámica.

En aspectos relativos a la teoría jurídica en el islam Ibn 'Arabī fue uno de los grandes revitalizadores (*mutajaddid*). Su propuesta exigía equilibrar lo metafísico con el plano jurídico siempre siendo conscientes que el vínculo central entre ambos era la tradición representada por la Sunna del profeta Muḥammad. El neo-sufismo, en el cual se encuadran los *tijānis*, retomó estas premisas a través de los trabajos previos del filósofo indio Aḥmad Sirhindhi (1564-1624) —influido por cierta parte de la filosofía akbarí— y volvió a plantear a sus seguidores aquellas propuestas que en su momento había expuesto Ibn 'Arabī. Se trataba de volver a resituar la *sharī'a* como una herencia de lo divino que había sido culturalizada en exceso perdiéndose el significado de «parte de un todo» para acabar convirtiéndose en un fin en sí mismo. No era una simple práctica de derecho positivo, sino una forma de

<sup>46</sup> Véase especialmente el capítulo 189 donde se habla del viaje. Cf. Ibn 'Arabī 2013, vol. 6, pp. 114-118.

<sup>47</sup> Sobre la *tarqīya* como concepto véase De Diego González 2020a, 334-335. Para la opinión de Baye Niasse *vid.* Niasse 2006, p. 179 y para la de Ibn 'Arabī *vid.* Ibn 'Arabī 2013, vol. 6, p. 121.

comprensión del orden universal. Una «ley viviente», tal y como la describe Eric Winkel en su magnífica monografía sobre la *sharī'a* en Ibn 'Arabī.<sup>48</sup>

En el caso de la Tijāniyya, se receptionan tres aspectos fundamentales del pensamiento jurídico akbarí: el planteamiento epistemológico *sharī'a wa haqīqa* (ley y gnosis); la *sharī'a* como el camino muḥammadiano de la comunidad y como debe revertir en ella; y, por último, que el *ijtihād* (esfuerzo interpretativo) es central y tiene que elaborarse desde la *ma'rifa* (conocimiento profundo) pero sin *ra'y* (opinión racionalista).

La concepción epistemológica de *sharī'a wa haqīqa* (ley y gnosis) es central porque permite unificar los planos vitales con los espirituales sin que haya contradicción. Para Ibn 'Arabī, como para los principales autores tijānis, no se puede desligar la acción del conocimiento, ni los diferentes planos de realidad. Por eso, lo concerniente a la acción debe estar religado con lo divino y por ello la *sharī'a* no es un derecho positivo sino natural. Se debe a una estructura cosmológica que lo unifica. Todos los autores tijānis, sin excepción, asumen lo expuesto en el capítulo 262 de *Futuḥāt*<sup>49</sup> —una interesantísima explicación de la *ma'rifa* (conocimiento profundo) de la *sharī'a*— y lo expuesto en *Fuṣuṣ al-ḥikām*<sup>50</sup> en glosa a la siguiente aleya coránica 5:48.<sup>51</sup> Esta aleya del Corán habla de la diferencia y de la unidad en la ley divina que rige sobre los humanos. El problema de la multiplicidad vital, y por extensión el de la tentación de supremacía jurídica, es uno de los desafíos jurídicos dentro de las religiones monoteístas.

Ibn 'Arabī lo resuelve con una lectura muy literal desde esta aleya y en textos posteriores pues para él la *sharī'a* no debe entenderse como un absoluto, como un fin en si mismo, sino como un bien comunitario, un ejemplo que daba el Profeta y que ha quedado grabado en la Sunna. Al ser lo jurídico parte de un todo cosmológico tiene valor igual a la de la *haqīqa* (realidad metafísica) coexistiendo ambas en diferentes planos y siendo unificadas por el gnóstico ('*arif*) vertiéndolas hacia la comunidad. Este planteamiento epistemológico regirá la comprensión de lo jurídico en las comunidades tijānis hasta nuestros días.

48 Winkel 2007.

49 Ibn 'Arabī 2013, vol. 6, pp. 652-653.

50 Ibn 'Arabī 1946, p. 200.

51 Esta aleya del Corán dice: «Y Nosotros te descendimos a ti un Libro verdadero, confirmando todo lo que ya estaba dictado del que eres guardián. Arbitra entre ellos de acuerdo con lo que te descendió Allah. Y no sigas sus bajas pasiones, aquellas que te apartarían de la Verdad. Para cada uno Nosotros hemos hecho una ley y un método, si Nosotros hubiéramos querido os habríamos hecho una sola comunidad, mas quiso probaros según lo que Él os otorgó. Así que competid haciendo el bien, pues todos juntos retornaréis a Él. Entonces os informará de aquello que diferíais» (Corán 5:48).

Por eso, la *sharī'a* no es ni ley positiva ni fin en sí mismo. Con la interpretación literalista se corre el riesgo de cometer errores muy importantes al ser incapaces de alcanzar la posición de justicia divina, la que tendría Allāh si juzgase. Ante esto, y de nuevo en el capítulo 262 de *Futuḥāt*, Ibn 'Arabī nos advierte que podemos tener la tentación de creer que nuestra justicia es divina y que los que la imparten —a menudo gobernantes— están performatizándola. La teoría jurídica tijāni tiene una lectura similar cuando Aḥmad Tijāni habla de justicia social y gobernanza<sup>52</sup> y más en un tiempo de «decadencia espiritual» como es la contemporaneidad. Y es que el rol del milenarismo desde el contexto tijāni casa de forma muy efectiva con el planteamiento akbarí. La justicia ('*adl*) debe ser cósmica y ordenar la realidad, llegando a convertirse en metapolítica para una auténtica gobernanza. La *sharī'a* es efectivamente el camino muḥammadiano, sigue el ejemplo de lo bueno y lo lícito contenido en la Sunna, busca el bien común y por eso es universal. Algo que toman los juristas tijānis como un elemento central a la hora de construir el discurso sobre la *sharī'a* partiendo del *fiqh māliki* como referencia normativa.

La metodología para lograr este equilibrio jurídico, además de integrar un buen trabajo con lo metafísico y la gnosis (*ma'rifa*), es el *ijtihād* (esfuerzo interpretativo). Este concepto supone un punto de inflexión y tiene que elaborarse consecuentemente desde la *ma'rifa* (conocimiento profundo) pero sin caer en el *ra'y* (opinión racionalista). Son rastreables estas opiniones hasta el insigne capítulo 88 de *Futuḥāt* titulado *Sobre el conocimiento profundo de los secretos del camino de la ley (sharī'a)*<sup>53</sup> donde Ibn 'Arabī explica que el *ijtihād* es un proceso que debe fundamentarse en la Sunna si bien debe trabajar desde el conocimiento profundo de lo vivido para intentar conseguir una respuesta que concuerde con la *ḥaqīqa* (realidad) de lo divino. Es decir, el acto jurídico es indisoluble del conocimiento metafísico, lo contrario sería reducir a la comprensión vital a un simple literalismo. La idea de fondo es huir de una simple imitación (*taqlīd*) que empobrezca la experiencia profunda del islam. Algo similar se menciona en este mismo capítulo acerca del uso del *ra'y* (opinión racionalista) por la conexión que este tiene con el *taqlīd*. La opinión racionalista limita la experiencia de lo divino y rompe la Sunna en tanto es manifestación de una realidad metafísica cierta con una preeminencia del *nafs* (ego) que se impone a un auténtico conocimiento de la teofanía.

Los tijānis han heredado esta lectura akbarí y la han portado como bandera jurídica durante toda su reciente historia. Si bien la mayoría de los miembros de la *ṭarīqa* parten de la escuela jurídica *māliki*, desde *Jawāhir al-Ma'āni* encontramos una clara vocación por retomar la experiencia del *ijtihād*. Y, a su

52 Ḥarazīm 2006, pp. 356-357.

53 Ibn 'Arabī 2013, vol. 5, pp. 149-161



vez, esta solo puede entenderse tras la asunción progresiva de la práctica de la invocación sobre el Profeta (*taṣliya*), de la purificación del ego (*tazkiya*) y la experiencia de la gnosis (*maʿrifa*). Shaykh Tijāni opinaba que el verdadero *mujtahid* (*al-mujtahid ṣaḥīḥ*) es quien experimenta la vivencia en primera persona tanto en la *sharīʿa* como en la *ḥaqīqa*.<sup>54</sup> Como vemos los requisitos son complejos pero están profundamente conectados a la experiencia akbarí de la ley. Shaykh Tijāni practicó el *ijtihād* en la corte de Mulay Sulaymān (1760-1822) en asuntos relativos a problemas jurídicos como divorcios y manutención de las esposas, trabajo en el mes de Ramadán o si la *zakāt* —tercer pilar del islam y redistribución de la justicia— podía ser reclamado por la autoridad política.<sup>55</sup> El *taqlīd*, y por ende la cultura, se convierten en un elemento discordante que desvirtúa la *ḥaqīqa*.

Las siguientes generaciones prosiguieron con el enfoque de shaykh Tijāni. ʿUmar al-Fūtī en su *Kitāb Rimāḥ* ofrece una lectura muy cercana tanto al enfoque de su maestro, Aḥmad Tijāni, y aún más a la que realiza el maestro murciano. Para él este enfoque jurídico no es un pensamiento de madurez, sino que le acompañó desde sus primeros viajes al Califato de Sokoto. Es la figura del sultán Muḥammad Bello (1781-1837), hijo de ʿUthmān dān Fodio (1754-1817), quien por su educación metafísica y su práctica jurídica representaba el gobernante/*mujtahid* digno ya que había rechazado el *taqlīd* (imitación cultural) en su comunidad. Para al-Fūtī, el *mujtahid* pleno solo podría ser aquel que hubiera recibido la apertura (*al-walī al-maftūḥ ʿalayhi*) porque suponía la incorporeización de la verdad/realidad divina (*ḥaqīqa*) en sí. Discutido en los capítulos octavo, noveno y décimo del *Rimāḥ*<sup>56</sup>, al-Fūtī lleva al límite el concepto jurídico de shaykh Tijāni y propone eliminar las escuelas jurídicas (*madhhab*) en tanto la ley debe fundamentarse en la *maʿrifa*. La apertura (*fath*) y el posterior desvelamiento (*kāshf*) evita —según al-Fūtī— caer en categorías dañinas como los negadores (*munkirūn*), los ignorantes (*mujahilūn*) de la *sharīʿa*, los imitadores (*mutaqlidūn*). El planteamiento de al-Fūtī condujo a una visión bastante curiosa de la metapolítica que le llevó a encabezar una rebelión y, posteriormente, un breve estado en África Occidental bajo estas premisas.

La tercera generación, en sus dos tiempos, también heredó estas visiones de la *sharīʿa* y el hecho jurídico. Tanto Niasse y la comunidad de la *fayḍa* como la inmediatamente anterior generación se dieron cuenta que el asunto del *ijtihād* era capital y uno de los pilares de la lucha intelectual contra el salafismo. Mientras que estos últimos clamaban seguir la Sunna (tradicción

54 Ḥarazīm 2006, pp. 392-393.

55 *Ibid.*, pp. 374-392.

56 Fūtī Tāl 1964, I, pp. 77-94; pp. 94-96; pp. 96-99.

profética) pura, a la vez, usaban el *ra'y* fundado en ideología y política dirigida por ciertos estados. Los *tijānis* se encontraron en muchos espacios deslegitimados en sus opiniones frente el puritanismo doctrinal de los salafís, que a su vez era puro *taqlīd*. En ese sentido la producción jurídica de los *tijānis* se disparó en el siglo XX emitiendo gran número de *fatwas* para facilitar la vida cotidiana. El telégrafo, el teléfono, grabar el Corán en soporte sonoro o usar micrófono en la mezquita fueron algunos ejemplos del trabajo de *ijtihād* realizado por Ibrāhīm Niasse, su padre y otros tantos miembros de la comunidad. La transformación de los estados en los que residían en repúblicas de corte occidental, tras el colonialismo, motivó este uso del *ijtihād* y en un contexto internacional tan fuertemente influido por el pensamiento akbarí.<sup>57</sup>

Lo que si podemos apreciar es un desistimiento de la propuesta metapolítica para dejar estas experiencias en el ámbito privado y comunitario sin llegar a lo público, circunstancia que se ve realizada por el triunfo de las democracias liberales en los espacios donde los *tijānis* han tenido una fuerte influencia y la mayor presencia de esta *ṭarīqa* en la diáspora en Europa o en los Estados Unidos. Los *tijānis* actuales han elaborado una *sharī'a* más plástica y dinámica, acorde a la época contemporánea y fundamentada en la experiencia gnóstica, en la que siglos después el planteamiento jurídico-metafísico de Ibn 'Arabī sigue vivo y muy presente.

#### IV. A MODO DE CONCLUSIÓN: IBN 'ARABĪ TEXTUAL VS. IBN 'ARABĪ REIMAGINADO. UN LEGADO MÁS ALLÁ DE LA TEXTUALIDAD Y EL FENÓMENO ANTROPOLÓGICO.

Plantear una conclusión a este trabajo sería arriesgado aún cuando no se ha podido elaborar un estudio pormenorizado del tema y siendo este trabajo un estado de la cuestión acerca de la recepción de Ibn 'Arabī en la *ṭarīqa* Tijāniyya. Sin embargo, creo que podría proponer dos argumentos que, sin ser conclusivos, si son interesantes para proseguir esta línea de investigación.

El primero es la legitimación del legado akbarí en la Tijāniyya. Los argumentos que he intentado mostrar en este trabajo creo que son suficiente para considerar a esta *ṭarīqa* como una heredera del pensamiento del *Shaykh al-Akbar* superando las lecturas del siglo XX que la veían como una *ṭarīqa* sincrética «negro-africana». Los análisis y la literatura sobre el tema, que he intentado exponer a lo largo de este trabajo, deslegitiman la idea de que su doctrina sea una simple copia o una lectura de segundo grado, si bien podemos ver como hay un replanteamiento —siempre ajustado a su *episteme*— de las

<sup>57</sup> Para un esbozo mayor del hecho jurídico del los *tijānis* en el siglo XX véase De Diego González 2020a, pp. 286-298 para la generación del colonialismo en Senegal; 363-379 para Niasse y la comunidad de la *fayda*.

doctrinas y planteamientos de Ibn ‘Arabī para elaborar las suyas propias. El elevado número de citas y coincidencias en el pensamiento de ambos es una prueba de que la Tijāniyya, y en especial sus autores más contemporáneos o en espacios más textuales como Marruecos o Egipto, tiene una clara vocación akbarí.

Con respecto a la recepción textual se abriría otro debate. El problema de que la islamología haya estado tan unida a la filología ha generado un problema interpretativo notable, pues se considera en exceso los mecanismos de transmisión textual, a imitación de occidente, sin tener en cuenta su propio contexto epistémico. El arabismo ha limitado la comprensión de otros modelos de transmisión o conceptualización pues ha primado el soporte escrito sobre, por ejemplo, la oralidad. El problema, mínimo en sociedades donde la textualidad es central, se acrecienta cuando llegamos a un espacio intelectual como África Occidental. La no coincidencia exacta de un texto escrito —que hasta el siglo XX no ha tenido una edición crítica— con la oralidad o por la recensión de otro autor hace que se excluya y como en los casos de Froelich o Chodkiewicz se minusvalore el impacto de un autor sobre una de las *ṭarīqas* más influyentes de la época contemporánea. Esta situación ha impedido estudios comparados o diálogos meta-históricos que podrían enriquecer la historia y los estudios sobre el sufismo. Y aunque este asunto es historiográfico, lo cierto es que mereciera más atención a fin de ver a los autores como Ibn ‘Arabī «vivos» y no como un texto. La tradición islámica prima la conexión a través de la cadena iniciática (*silsila*) y la vivencia de la espiritualidad sobre el propio texto, es solamente en época contemporánea cuando lo textual se ha convertido en la referencia. Desde el pensamiento akbarí, y su correspondiente *episteme*, sería impensable que se le diese más valor a un texto que al concepto que expone Ibn ‘Arabī que, en muchos casos, proviene de una teofanía. ¿Por qué me preocupa este aspecto? La razón es que me parece muy necesario contar con puntos de comprensión que nos ayuden a pensar estas realidades no como piezas de museo o biblioteca sino como pensamiento vivo tal y como ocurre en la actualidad con la Tijāniyya. Conceptos como plagio, cita u originalidad no existen para ningún autor adscrito al sufismo, ni a ninguna escuela tradicional.

El segundo argumento —y a mi juicio el más importante— es la reimaginación de Ibn ‘Arabī dentro de la Tijāniyya y sus doctrinas. Para ello debemos acercarnos desde un método más etnográfico y arqueológico —de nuevo en sentido foucaultiano— a fin de preguntarnos ¿Quién es el Ibn ‘Arabī que se halla en el imaginario de la Tijāniyya? A una pregunta similar me aproximé yo en mi tesis doctoral cuando decidí utilizar etnografía para poder hacer historia del pensamiento contemporáneo, me pareció mucho más honesto de la forma que lo habían hecho, previamente, Zachary Wright o

Joseph Hill sobre la propia Tijāniyya o Rudolph Ware sobre la vivencia del Corán en África. La interdisciplinariedad es fundamental para comprender el problema y los imaginarios que ante nosotros se presentan. Una hermenéutica activa, preguntándoles a los propios tijānis y no solo leyendo sus textos, es necesaria para poder acotar mejor la recepción del maestro murciano tantos siglos después.

Efectivamente el Ibn ‘Arabī de la Tijāniyya está re-imaginado, está redibujado en un mundo contemporáneo. Es normal, todos proyectamos nuestros prejuicios —en el sentido que H. G. Gadamer expone en *Verdad y Método*— sobre lo que tomamos para construir la realidad. En el caso de la Tijāniyya, Ibn ‘Arabī es una fuente de autoridad y legitimidad en un mundo que los extraña, en un mundo que los critica. Por eso, hay que prestar una especial atención a su rol ante los maestros Tijānis. Él como *Shaykh al-Akbar* transmitió elementos que no pueden entenderse sin la creencia en la primacía de la metafísica, sin la vivencia de la legitimidad por su estatus jerárquico dentro del sufismo. El Ibn ‘Arabī de la Tijāniyya no es el Ibn ‘Arabī histórico ni tampoco es el autor de un texto científico, sino un símbolo vivo que los tijānis usan y reinterpretan como mejor les conviene para sus fines. Y esto debe ser comprendido por los que, siglos después, investigan e interpretan el sufismo. De lo contrario veremos el sufismo como una realidad museística y no viva, cuando los últimos trabajos desde la antropología y la islamología nos invitan a verla como una realidad presente, como un conocimiento que aún sigue vigente en nuestros días.

Los tijānis han aplicado una hermenéutica vital sobre Ibn ‘Arabī y se han apropiado de su figura, su obra y su legado. Lo más interesante, a mi juicio, es que en ese proceso de actualización han vuelto a traer a la actualidad las partes más interesantes de su pensamiento y las han mostrado a más de cien millones de personas que tiene la ʿarīqa. Y esta recepción no debería ser de ningún modo baladí puesto que es importante para decir que la Tijāniyya es ciertamente una ʿarīqa que revive, a día de hoy, el legado akbarí.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADDAS, C., 1993, *The Quest of the Red Sulphur*, Cambridge: The Islamic Texts Society. Existe una edición en castellano: ADDAS, C., 1996, *Ibn ‘Arabī o La búsqueda del Azufre Rojo*, Murcia: Editora Regional de Murcia
- AL-‘ARABĪ SĀI’Ĥ, M., 2005, *Bughyat al-Mustafid*, Beirut: Dār alJil.
- BROCKLEMANN, C., 2016, *Geschichte der arabischen Litteratur*. (trad. ingl.), Leiden: Brill. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004326262>
- CHODKIEWICZ, M., 1993, *Ocean without Shore: Ibn ‘Arabī, the Book and the Law*, Nueva York: SUNY Press.

- DE DIEGO GONZÁLEZ, A., 2020a, *Ley y Gnosis. Historia intelectual de la ṭarīqa Tijaniyya*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- DE DIEGO GONZÁLEZ, A., 2020b. «Contemplando lo Real. Una lectura akbarí de las experiencias visionarias de Ahmad Tijani». *RAPHISA. Revista de Antropología y Filosofía de lo Sagrado*. 4, 2, pp. 29-56. DOI: <https://doi.org/10.24310/Raphisa.2020.vi8.10655>
- DE DIEGO GONZÁLEZ, A., 2021. «A new African orality? Tijāni Sufism, Sacred Knowledge, and the ICTs in post-truth times» en O. Kane (ed.), *Islamic Scholarship in Africa*. Suffolk: Boydwell & Brewer, pp. 184-203. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv136c3ds.18>
- FROELICH, J. C., 1962, *Les Musulmans de l'Afrique Noire*, Paris: Editions de L'Orante.
- FŪTĪ TĀL, 'U., 1964, *Kitāb Rimāh*, Beirut: Dār al-kutub al-Ilmiyah.
- HALL, B. S., y Stewart, C.; 2010, «The Historic Core Curriculum and the Book Market in Islamic West Africa» en G. Krätli y G. Lydon. (ed), *The Trans-Saharan Book Trade*, Leiden: Brill.
- ḤARAZĪM IBN BARRADA, 'A., 2006, *Jawāhir al-ma'āni*, Beirut: Dār al-kutub al-Ilmiyah.
- IBN 'ARABĪ, 2013, *al-Futuḥāt al-Makkiyya*, (Ed. Crítica Manṣub 12 vols.), El Cairo: General Egyptian Book Organization.
- IBN 'ARABĪ, 1946, *Fuṣuṣ al-ḥikām*, (Ed. Crítica Affifi), El Cairo: Dar al Kitab al-Arabi.
- IBN 'ARABĪ, s.f., *Kitāb al-Mubashirat*, MS. Fatih 5322.
- IBN 'ARABĪ, 1999, *Kitāb 'anqā' Mughrib fi-l khātm al-awliya' wa shams al-maghrib*. (Ed. y trad. ing. Gerald Elmore) Oxford, 1999. <https://www.ibnarabisociety.org/articles/anqamughrib.html> [acceso: 03.09. 2020]
- NIASSE, I., 2001, *Kāshif al-Ilbās*, Medina Baye Kaolack.
- NIASSE, I., 2006: *Jāmi' jawāmi' al-dawāwīn*, Medina Baye Kaolack
- O'FAHEY, Rex S. & Bernd Radtke: «Neo-sufism Reconsidered», *Der Islam*. vol. 70, nº 1, 1993. pp. 52-87. DOI: <https://doi.org/10.1515/islam.1993.70.1.52>
- OSMAN, Y., 1964, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn Arabi*, Damasco: Institut Français de Damas.
- RAHMAN, F., 1984, *Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- SAWAI, Makoto: «Ibn 'Arabi on the perfect Man (al insān al-kamil) as Spiritual Authority: Caliph, Imam and Saint» en Y. Tonaga (ed), *The bridge of cultures: Potentiality of Sufism*. Kyoto University: Kenan Rifai Center for Sufi Studies, 2017, pp. 49-60.
- SY, M., 2004, *Ifḥām al-Mumkir*, Beirut: Al Bouraq.
- WINKEL, E., 1997. *Islam and the Living Law*. Karachi: Oxford University Press.
- WRIGHT, Z., 2015, *Living Knowledge in West African Islam: The Sufi Community of Ibrāhīm Niasse*, Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004289468>

ANTONIO DE DIEGO GONZÁLEZ es profesor del área de Filosofía en la Universidad Pablo de Olavide.

*Líneas de Investigación:*

Filosofía e historia intelectual islámica, historia del sufismo, pensamiento africano, antropología filosófica y filosofía de la religión.

*Publicaciones recientes:*

(2020) *Ley y Gnosis. Historia intelectual de la tariqa Tijaniyya*. Granada: Editorial Universidad de Granada.

(2020) *Populismo Islámico*. Córdoba: Almuzara.

*Email:* addiegon@upo.es