

CONTEMPLANDO LO REAL. UNA LECTURA AKBARÍ DE LAS EXPERIENCIAS VISIONARIAS DE AHMAD TIJANI

CONTEMPLATING THE REAL. AN AKBARIAN READING OF THE VISIONARY EXPERIENCES OF AHMAD TIJANI

Antonio de Diego González ¹

Universidad Pablo de Olavide (España)

Resumen: En el sufismo la experiencia visionaria (ru'ya) es uno de los principales métodos de conocimiento profundo de la realidad (ḥaqīqa). La visión verídica (ru'ya ṣādiqa) y la visión despierta (ru'ya fi-l yaqza) son las principales vías de acceso al mundo imaginal (‘ālam al-mithāl) y a la hermenéutica vital que se desprende de estas experiencias. Este trabajo recoge y analiza desde una perspectiva filosófica las principales experiencias visionarias de uno de los más importantes personajes de la ṭarīqa Tijāniyya, Aḥmad Tijāni, comparándolas ambas con los planteamientos y vivencias de Muḥyi al-dīn Ibn ‘Arabī sobre la experiencia visionaria.

Palabras clave: TIJANIYYA – SUFISMO – IBN ARABI – MÍSTICA – PHILOSOPHY OF RELIGION

Abstract: In Sufism visionary experience (ru'ya) is one of the main methods to obtain deep knowledge of reality (ḥaqīqa). The veridical vision (ru'ya ṣādiqa) and awakened vision (ru'ya fi-l yaqza) are the main access routes to the imaginal world (‘ālam al-mithāl) and to the vital hermeneutics that emerges from these experiences. This paper gathers and analyzes from a philosophical perspective the experiences of the main figure of the ṭarīqa Tijāniyya, Aḥmad Tijāni, and comparing it with Muḥyi al-dīn Ibn ‘Arabī's approaches and experiences to visionary experience.

Key words: TIJANIYYA – SUFISM – IBN ARABI – MYSTICS – PHILOSOPHY OF RELIGION

[1] (addiegon@upo.es) Antonio de Diego González es profesor del área de Filosofía en la Universidad Pablo de Olavide, España. Doctor en Filosofía por la Universidad de Sevilla, España. Sus investigaciones se centran en filosofía de la religión, filosofía africana e historia intelectual y problemas epistemológicos de las sociedades islámicas contemporáneas. Es autor de *Ley y Gnosis. Historia intelectual de la tariqa Tijaniyya* (Editorial Universidad de Granada: Granada, 2020) y *Populismo Islámico* (Almuzara: Córdoba, 2020).

1. Introducción: ¿Sueños o hierofanías?

En los estudios sobre las religiones la experiencia visionaria siempre ha sido un tema muy recurrente. Las visiones y los sueños se han considerado como un vehículo para la manifestación de lo sagrado, las hierofanías en la terminología que utiliza Mircea Eliade². Estas suponen tradicionalmente un desafío a lo mental, a lo racional invitando, por otra parte, a considerar el carácter de lo trascendente en lo cotidiano. Así, todas las culturas han tenido o tienen sujetos que, en determinado momento, han experimentado sueños o visiones trascendentes con un mensaje de transformación, ya sea este personal o comunitario. Chamanes, profetas, místicos o videntes han sido los grandes protagonistas de la construcción de lo que entendemos por espiritualidad, la vivencia más profunda del hecho religioso.

Ese sujeto, independientemente de su nombre o adscripción religiosa, es el que es capaz de trascender la razón y la lógica para entrar en las profundidades del mundo imaginal. Es en nuestra sociedad, víctima del cientifismo y el materialismo de cierta lectura de la modernidad europea, donde la facultad de la imaginación, otrora básica para el progreso del *homo symbolicus*, sufrió un rechazo bastante intenso. De ese modo, muchos investigadores sobre la experiencia religiosa han propuesto desde estudiar la experiencia visionaria dentro de la psicopatología hasta reducir los sueños a una simple fantasía nocturna o, en el peor de los casos, a una narración exótica. Pareciese que en nuestro mundo contemporáneo y globalizado no haya sitio para aquellos que pueden percibir hierofanías.

Pero los grandes místicos y videntes de todos los tiempos comparten, junto a algunos atrevidos filósofos y teólogos, la firme percepción de que en su visión hay auténtica verdad, transformadora para sí y para otros. Los textos sagrados de todas las tradiciones están llenos de experiencias de este tipo. Es legítimo usar la imaginación para acceder a «otros mundos» tan verdaderos como el mundo físico. Para ellos y sus seguidores, este es un debate epistemológico con información basada en la «realidad auténtica» que, aunque velada, se manifiesta por generosidad de lo divino. Se trata de una auténtica hierofanía. Por eso, para muchas tradiciones un sueño, y en mayor medida una visión despierta, jamás debería despreciarse, pues en ella se esconden claves para poder transformar la vida, para alcanzar cercanía con lo divino o progresar en un «vuelo mágico».

[2] Eliade, Mircea, *Tratado de Historia de las Religiones*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2000.

Es mi intención en este trabajo aproximarme a este fenómeno desde experiencias dadas en la contemporaneidad y, a la vez, firmemente ancladas a la tradición. Me refiero a la experiencia del sufismo contemporáneo, el cual ha seguido vivenciando los diferentes tipos de experiencias visionarias como un vehículo privilegiado para la transmisión de conocimiento profundo (ma'rifā) y de teofanías (tajally) de altísimo nivel. Lo haré desde una perspectiva interdisciplinaria mezclando un análisis filosófico y doctrinal con un análisis simbólico. En este sentido la metodología híbrida me permite huir de una posible etnografía orientalista y de una especulación altamente teorizada que no permitiría ver cuán cercana tiene el sufismo la experiencia visionaria para lograr un acceso al mundo imaginal (‘alam al-mithāl) u otras realidades superiores.

En el sufismo la experiencia visionaria (ru'ya) es uno de los principales métodos de acceso al conocimiento profundo de la realidad (ḥaqīqa). La visión verídica (ru'ya sādiqa) y la visión despierta (ru'ya fi-l yaqza) son las principales vías de acceso al mundo imaginal (‘alam al-mithāl) y a la hermenéutica vital que se desprende de estas experiencias. Es en este contexto donde pretendo mostrar las principales experiencias visionarias del fundador de la ṭarīqa Tijāniyya, Aḥmad Tijāni (1735-1815), comparándolas ambas con los planteamientos del gran sufí murciano Muḥyi al-dīn Ibn ‘Arabī (1165-1240) sobre la experiencia visionaria.

La elección de estos dos personajes no es fortuita. Ambos son figuras excepcionales dentro de la historia del islam y, en concreto, del sufismo. Ibn ‘Arabī no necesita presentación alguna puesto que es considerado unánimemente como el místico más importante de la historia del islam. Su fino engarce de la teología islámica más ortodoxa con la filosofía neoplatónica y una personalísima experiencia de lo sagrado le hacen merecedor de este título. De él nos interesan las experiencias visionarias que aparecen a lo largo de su obra como momentos de radical transformación personal en la comprensión del universo³. De hecho, su obra capital *al-Futuḥāt al-Makkiyya* (*Las aperturas de La Meca*) se inicia con una impactante visión despierta (ru'ya fi-l yaqza) al pie de la Kaaba en la que un misterioso

[3] Véase el interesante estudio de James W. Morris *Seeking God's Face: Ibn 'Arabi on Right Action and Theophanic*, donde el autor norteamericano esboza los elementos fundamentales de la experiencia visionaria del shaykh murciano. Cf. Morris, James W., "Seeking God's Face: Ibn 'Arabi on Right Action and Theophanic Vision: Part 1" en *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 16 (1994), pp. 1-38. Handle: <http://hdl.handle.net/2345/2389> y Morris, James W., "Seeking God's Face: Ibn 'Arabi on Right Action and Theophanic Vision: Part 2" en *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 17 (1995), 1-39. Handle: <http://hdl.handle.net/2345/2387>

joven de cabellos oscuros le ofrece conocer la realidad tal y como es⁴. Esta es una de tantas visiones que él mismo experimentó que se recogen en su prolija producción.

La otra figura, Aḥmad Tijāni, aunque no sea tan conocida en los círculos académicos hispanohablantes, es clave para comprender la visión del sufismo contemporáneo. La Tijāniyya es una ṭarīqa sufi contemporánea que ha tenido una gran implantación en África Occidental y un fuerte impacto intelectual en la zona⁵. Su fundador Aḥmad Tijāni fue un personaje central para la consolidación del neo-sufismo a través de una reelaboración de las doctrinas sufíes basada en la experiencia de una visión despierta (*ru'ya fī-l yaqza*), al igual que Ibn ‘Arabī, donde recibió legitimación espiritual —según la doctrina de este grupo sufi— del propio profeta Muḥammad.⁶ Esto le valió una posición controvertida en el ámbito islámico pero muy interesante para un estudio historiográfico y hagiográfico del sufismo de su época, asunto que ya trabajé en un artículo anterior.⁷ De esta forma entenderá el lector nuestro interés por él y por sus experiencias visionarias máxime cuando encontramos una fuerte coincidencia doctrinal y simbólica, cuando no herencia, entre las visiones de Ibn ‘Arabī y de Aḥmad Tijāni.

Es por eso por lo que creo estos dos autores son bastante interesantes para la temática artículo puesto que ambos han vivido y narrado experiencias visionarias con contenido trascendente, experiencias que no solo han servido para crear una simple narrativa religiosa, sino para transformarlos a ellos como sujetos cognoscentes y a sus seguidores en la búsqueda de integrar lo trascendente con lo cotidiano a través de una potente hermenéutica vital y un contemplar «otros mundos».

2. El concepto de experiencias visionarias (*ru'ya*) en la tradición islámica

[4] Ibn ‘Arabī, *al-Futuḥāt al-Makkiyya*. Ed. Crítica A. S. Maṣṣūb. El Cairo: General Egyptian Book Organization, 2013. Vol. 1, pp. 166-178.

[5] Para una historia pormenorizada de la Tijāniyya, sus doctrinas y el posterior impacto social véase mi monografía: De Diego González, Antonio, *Ley y Gnosis. Historia intelectual de la Ṭarīqa Tijāniyya*. Granada, Editorial de la Universidad de Granada, 2020.

[6] Para una aproximación en profundidad a la influencia del neo-sufismo y los procesos de reforma en el sufismo en el norte de África y su influencia en las doctrinas tijānis véase: Wright, Zachary, *Realizing Islam. The Tijāniyya in North Africa and the Eighteenth-Century Muslim World*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2020.

[7] De Diego González, Antonio, “Entre la hagiografía y la historiografía. Un análisis de la figura y la doctrina de shaykh Aḥmad Tijāni” en *Anaquel de Estudios Árabes* 29 (2018), pp. 63-88. DOI: <https://doi.org/10.5209/ANQE.58713>

Se dice en el *Fātiḥa*, el primer capítulo del Corán, que Allāh es el Señor de los Mundos (Rabb al-‘ālamīn)⁸. La cosmología islámica reconoce que hay más mundos, o más bien planos de realidad (ḥaqīqa), además del nuestro. El Corán apunta lo que pensadores posteriores elaborarían desde la filosofía y la cosmología clásica: nuestro mundo es uno más de tantos. Para explicar tal manifestación será el pensamiento neoplatónico el que domine en el islam clásico para elaborar y glosar las cosmologías como en el caso de Ibn ‘Arabī. Una influencia, la neoplatónica, que no solo hablará de mundos paralelos, sino de infinitud de seres que los pueblan y se interrelacionan con los humanos. El conocimiento auténtico es aquel que se consigue a través de los tránsitos entre mundos, ascendiendo. El conocedor, el gnóstico (‘arif), es aquel que sabe diferenciar cada mundo, sus seres y llegar hasta la realidad (ḥaqīqa) para extinguirse en ella (fanā’).

En la concepción cosmológica islámica en nuestro mundo (al-Mulk, lit. el Reino) convergen las categorías epistemológicas de el zāhir (lo evidente) con el ḥādir (lo visible). Esta dimensión es regida por los humanos y sus acciones que se fundamentan por las leyes de lo natural, de lo físico. Por encima de este, ya en el plano donde se manifiesta el bāṭin (lo oculto) y el ghayb (el no visto), está el ‘alam al-mithāl (mundo imaginario, *mundus imaginalis* como lo describe Corbin) en el que habitan los seres no humanos (ángeles, genios y otros seres no «hechos de barro»). Igualmente, y es clave para este estudio, allí es donde se sitúan los ejemplos, las imágenes y los símbolos en la polisemia del término árabe mithāl. En la literatura islámica también se le menciona como al-Malakūt, el reino de los ángeles. Más allá de este mundo solo está la realidad divina.

Es desde ese el ‘alam al-mithāl donde, según la tradición islámica, provienen los sueños (manām) y las visiones (ru’ya). Se explica en *Encyclopaedia of Islam*⁹ que el segundo término, las visiones (ru’ya), tiene un valor epistemológico verdadero ya que su raíz hace referencia a la visión en la oscuridad, al sueño ligero. Sin embargo, el sueño (manām) tiene el valor onírico que nosotros manejamos en nuestra vida común, sin categoría de verdad. De hecho, en esta misma entrada se recoge la opinión de Ibn Sa’d, quien mencionaba: «No hay algo que se parezca más a la profecía que una buena ru’ya»¹⁰. De ese modo, la tradición identifica la ru’ya con una transmisión de un conocimiento verdadero, un transitar los mundos y una

[8] Corán, 1: 2.

[9] Fahd, Toufic y Daiber, Hans, “Ru’yā” en *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Editada por P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consultado online el 22 de Julio de 2020. <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0945>

[10] Cit. *Tabaqat* de Ibn Sa’d en *Ibīd*.

visión de la realidad sin que medie el ‘aql (intelecto) para hacer que vea con el corazón (qalb). Un conocimiento experiencial, de gran profundidad gnóstica (ma‘rifa).

Como podemos apreciar ni el sueño ni la imaginación han sido despreciados en la tradición islámica clásica. Ambos están legitimados para recibir lo que Henry Corbin —llama en su trabajo *The visionary dream in Islamic spirituality* (1966)— hierognosis¹¹ y sobre lo que menciona que el sueño visionario está en la esencia del islam pues es ahí es la forma de manifestación de la conciencia oculta. Un ḥadīth (narración profética) recogido en la *Sunan* de Ibn Maja dice: «El Profeta dijo: “Quienquiera que en sueños me haya visto me ve, pues Satán no puede imitarme”»¹². Esta narración ha sido tomada como argumento necesario para explicar el fenómeno visionario y, en particular, en aquel que aparece el Profeta. Él se convierte en garantía de que el conocimiento, en su mayoría gnosis (ma‘rifa) es un conocimiento verídico y legitimado.

Es precisamente el islamólogo y filósofo francés Henry Corbin uno de los que mejor ha tratado este asunto de la tradición visionaria en varios textos referenciales. Retomando el asunto de la hierognosis que aparece en la experiencia visionaria Corbin lo fundamenta en un dicho árabe: «Cualquiera que se conozca a sí mismo conoce a su Señor»¹³ en tanto propone una circularidad epistemológica en vez de la tradicional línea ascendente¹⁴. Corbin hace en este texto un fascinante recorrido por la tradición irania y como *excursus* nos habla del andalusí Ibn ‘Arabī¹⁵.

En la obra de Corbin, orientalizante y especializada en el chiísmo, la figura Ibn ‘Arabī, andalusí y sunní, paradójicamente tiene un peso especial. No es el típico autor que él trabaja en sus estudios, pero su interpretación afina y explora la metafísica akbariana hasta sacar el mejor rendimiento de ella en clave filosófica. Además de este texto que he citado, el filósofo francés dedicó un libro completo al shaykh murciano: *La ima-*

[11] Corbin, Henry, “The visionary dream in Islamic spirituality” en Grunebaum, Edmund, *The dream and human societies*. Berkeley: University of California Press, 1966. pp, 381-408.

[12] Ibn Maja, *Sunan*, 3905. Consultado online el 22 de Julio de 2020 <<https://sunnah.com/ibnmajah/35/13>>

[13] Este dicho a veces se ha atribuido como ḥadīth (narración profética), pero en realidad proviene de la tradición árabe preislámica recopilada en un texto sufí titulado *Hilyat al-Awliya*.

[14] Corbin, *The visionary dream...*, p. 384.

[15] Corbin, *The visionary dream...*, pp. 392-394.

ginación creadora en el Sufismo de Ibn 'Arabi (1977)¹⁶. La clave de este interés está en que Corbin es capaz de rescatar la visión más filosófica de Ibn 'Arabī realizando el concepto de imaginación (khayāl) y ponerla en diálogo con lo divino desde lo humano, desde un plano incorporizado, extramental. Una imaginación que es para el mundo, para vivirlo y conocer sus diferentes realidades degustándolo (dhawq). Corbin explica, a lo largo de esta obra así como en el artículo *The visionary dream*, como Ibn 'Arabī es un autor que habla constantemente en un lenguaje simbólico que está arraigado en una experiencia de realidad (ḥaqīqa). No se trata de una simple especulación o ficción sino una auténtica hierognosis, un conocimiento adquirido de lo divino. El mejor ejemplo de ello lo tenemos —según explica Corbin— en la visión/encuentro con el joven (al-fatā) en el primer capítulo de *Futuḥāt*¹⁷.

Será en *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi* (1969) donde Corbin explicará que el elemento fundamental para la teofanía, para la manifestación de lo divino, es la imaginación creadora (khayāl). En la comprensión epistemológica akabariana el plano visto (ḥādir) no es apariencia sino transparencia pues, de ese modo, es la imaginación la que crea el mundo.¹⁸ Una imaginación que se constituye como la puerta de entrada en el *mundus imaginalis* ('alam al-mithāl). Es en ese momento donde el sueño actúa como llave (miftāḥ) ya que durante el proceso de «suspensión de facultades sensoriales», que representa el sueño o un estado visionario, las formas estarían en poder de 'alam al-mithāl.¹⁹ La visión ocurre en el momento en el que se corporeiza lo simbólico accediendo así a ese otro mundo imaginal. Es prácticamente un don que, aunque todos lo poseen, pocos pueden experienciarlo con plenitud.

Para Ibn 'Arabī el mundo, la creación y nosotros mismos somos imaginación distinta e independiente de la realidad absoluta (al-Ḥaqq)²⁰. Un recuerdo de que la realidad «no soy yo» y que, aunque participados del absoluto, vivimos en una ilusión que vamos descubriendo progresivamente. Como vemos la imaginación —nos recuerda Toshihiko Izutsu en ese maravilloso diálogo metahistórico de *Sufismo y Taoismo* (1984)— en Ibn

[16] En este trabajo usaré la traducción al castellano de María Tabuyo y Agustín López Tobajas para la Editorial Destino. Corbin, Henry, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi*. Trad. M. Tabuyo y A. López Tobajas. Barcelona: Destino, 1993.

[17] Corbin, *The visionary dream*..., p. 393.

[18] Corbin, *La imaginación creadora*, pp. 282-283.

[19] Corbin, *La imaginación creadora*, pp. 422.

[20] Cf. Ibn 'Arabī, *Fuṣṣ al-ḥikam*. Ed. Crítica A. E. Affifi. El Cairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī. pp. 103-104.

‘Arabī no es asunto marginal o simplemente alejado, sino que por el contrario es un asunto capital y son el sueño (manām), la experiencia visionaria (ru’ya) o la imaginación (khayāl) los accesos, que bien interpretados mediante un proceso de ta’wīl (hermenéutica profunda), actúan como una puerta a lo divino (bab al-ilahya).²¹ De lo contrario, no se exprimiría todo el carácter simbólico proveniente del ‘alam al-mithāl (mundo imaginal), ni podría apreciarse las teofanías (tajally) que se manifestasen para el sujeto abierto a conocer. La opinión de Ibn ‘Arabī es que vivimos una ilusión, pero iluminados por la luz muḥammadiana la cual le da sentido y nos muestra que hay una realidad (ḥaqīqa) consistente.

Dice Ibn ‘Arabī en el capítulo 152 de *Futuḥāt* —que le sirve a Corbin para argumentar sobre esta cuestión— que: «Quien no desarrolla la imaginación activa [yatakhayyal] nunca llegará al fondo del problema»²². El problema no es otro que el conocimiento de lo Real (Al-Ḥaqq), de lo divino en su sentido más pleno²³. Es importante porque se reconoce que el khayāl es lo que permite al sujeto conocer la auténtica realidad (ḥaqīqa) dentro del bātin (lo oculto) y el ghayb (el no visto) y, a la vez, transponerlo en la tierra en el terreno de la ley (sharī’a). Realizar un equilibrio de sharī’a wa ḥaqīqa (ley y gnosis). Y es que Ibn ‘Arabī desde muy joven había tenido estas experiencias y las explotó para poder elaborar no solo sus teorías filosóficas, sino que las aplicó a su vida cotidiana. De ahí que se produjese una transposición entre experiencia vivida y teoría enfocada como camino de conocimiento. Mencioné anteriormente que la vida de Ibn ‘Arabī había estado llena de visiones que habían marcado su devenir espiritual, esto es importante. En su obra las interpreta como aperturas (futūḥāt) que le hicieron prosperar en el camino, conocer aún más y poder comprender/reconocer mejor la realidad²⁴. Cita Claude Addas que la manifestación de estas experiencias, en especial en un dicho del autor: «Yo solo hablo de aquello que he paladeado» en época contemporánea ha llevado a valorar a Ibn ‘Arabī de formas muy distintas: desde la interpretación de «visiones

[21] Izutsu, Toshihiko, *Sufism and Taoism*. Berkeley: University of California Press, 1984. pp. 7-8.

[22] Cit. en Corbin, *La imaginación creadora*, pp. 345, n. 330. El texto original está en Ibn ‘Arabī, *al-Futuḥāt al-Makkiyya*, vol. 5, p. 403.

[23] Lo Real (Al-Ḥaqq) debe ser entendido no solo como un valor epistémico sino con una conexión con uno de los nombres de Allāh. En los estadios más altos de la doctrina sufí lo Real es una de las múltiples manifestaciones teofánicas de lo divino.

[24] La raíz ‘arf tiene un valor de conocimiento profundo, de gnosis, pero también de reconocimiento. El traductor de *Al-Futuḥāt al-Makkiyya* al inglés, Eric Winkel, lo traduce de esta última manera haciendo hincapié en el sentido de circularidad de lo humano a lo divino y de lo divino a lo humano.

psicopatológicas» según Asín Palacios a la consideración de «experiencias espirituales genuinas» que hace Corbin²⁵.

Sea como fuere las experiencias que narra Ibn ‘Arabī son importantes en tanto constituyen el acceso al viaje (sulūk) espiritual que es el anhelo para alcanzar el conocimiento del absoluto, el anhelado conocimiento de lo divino y así poder construir una hermenéutica vivida, un equilibrio ante el aparente dualismo imperante antes de llegar a la unidad, a Allāh.

En este trabajo en el que realizamos un diálogo metahistórico con la tradición de la Tijāniyya nos interesan cuatro experiencias del shaykh murciano: La primera es, aquella que llamaré, «la visión de Sevilla» dada en 1182 y recogida en el manuscrito inédito *Kitāb al-Mubashirāt* (Libro de las buenas visiones) sobre la importancia del ḥadīth²⁶. La segunda es «la gran visión de Córdoba» dada en Córdoba en 1190 y recogida en el capítulo 462 de *Futūḥāt*²⁷. La tercera, y bastante importantes, es la visión que le «otorgó» el material para escribir el *Fuṣūṣ al-ḥikam* dada en Damasco en 1229²⁸. La última —y accesoria para este estudio, pero interesante por el tratamiento simbólico— es la visión del Joven que inaugura *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*²⁹.

La visión (ru’ya) y la teoría akbarī de la imaginación (khayāl) juegan un papel muy interesante en la doctrina y la práctica tijāni que invita a vivir en profundidad la experiencia muḥammadiana siendo él mismo el maestro de ceremonias —en bastantes ocasiones para diferentes personajes— manifestándose como el auténtico acceso a lo real para aplicarlo a lo cotidiano. Un acceso que se traduce como una intensa transformación del sujeto y de los que le rodean pues —según se explica en la tradición sufi— son irradiados por la luz profética, un reflejo visible de lo Real. Ruptura del sujeto y sobre todo del ego (nafs) para lograr un equilibrio vital, auténtica comprensión interna y autognosis o una ley terrenal de acuerdo con el mandato divino todo eso es la herencia de Ibn ‘Arabī para los tijānis.

3. La experiencia visionaria como iniciación simbólica

[25] Addas, Claude, *The Quest of the Red Sulphur*. Trad. P. Kingsley. Cambridge: The Islamics Texts Society, 1993. p. 10.

[26] Ibn ‘Arabī, *Kitāb al-Mubashirat*, MS. Fatih 5322, f ° 90. Tambien cit. en Addas, *The Quest of Red Sulphur*, p. 41-42.

[27] Ibn ‘Arabī, *al-Futuḥāt al-Makkiyya*, vol. 10, p. 373. Tambien cit. en Addas, *The Quest of Red Sulphur*, p. 75.

[28] Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, pp.47-48.

[29] Ibn ‘Arabī, *al-Futuḥāt al-Makkiyya*, vol. 1, pp. 166-178.

En la tradición tijāni las experiencias visionarias no solo han heredado el peso que tienen la tradición sufi, sino que son las que fundamentan la legitimidad de la propia tariqa como un camino indicado por el propio profeta Muḥammad, algo que sería reconocido por el sultán Mulay Sulaymān para optar por Aḥmad Tijāni como uno de los sabios más reputados de su corte³⁰. La experiencia visionaria en la Tijāniyya siempre ha sido el signo de que la gnosis (maʿrifa) desciende sobre algunos elegidos para reequilibrar el mundo en una época de corrupción y que al final de los tiempos una efusión (fayḍa) de esta será sobre miles y miles de personas³¹.

Formalmente la experiencia visionaria de shaykh Tijāni se parecen mucho, tanto morfológica como simbólicamente, a las que describe Ibn ʿArabī en su obra. Visiones que no son beatíficas ni amables pues domina la «terrible majestad» (jalāliyya), en las que se interacciona con lo sagrado/divino, que muestran realidades que exceden las lógicas de la percepción, que dejan en el sujeto certeza y miedo por partes iguales. Experiencias que guardan una cierta relación analógica con la experiencia de la revelación (waḥy) siendo éstas experiencias de desvelamiento (kāshf). Sin la magnitud de la primera que sufrió —según narra la tradición islámica— el profeta Muḥammad, estas otras son experiencias de quiebra del sujeto en tanto individuo con certeza de su vida vivida. La visión certera (ruʿya ṣādiqa) se plantea como el levantamiento de un velo (hijāb) de la realidad y la comprensión de una nueva presencia (ḥaḍra) de la realidad durante el viaje místico (sulūk). Ante esto el ego (nafs) estalla y el sujeto entra en crisis y comprende su insignificancia ante tales acontecimientos. Y, sin embargo, la mayoría de estas visiones, aunque dominadas por la «terrible majestad» (jalāliyya), son de una sencillez sobrecogedora.

Es el profeta Muḥammad quien habitualmente se le aparece a shaykh Tijāni, como también le ocurrió a Ibn ʿArabī, para mostrarle evidencias claras de lo que está por venir o como debe actuar en su vida cotidiana. El Profeta se convierte en tiempos de peligro y decadencia en una hierofanía. Y de esa forma actúa Muḥammad como un istmo (barzakh) entre la realidad física y el mundo imaginal haciéndole experimentar visiones despiertas (ruʿya fī-l yaqza) para que sea consciente de la realidad. Los símbolos, entonces, toman materialidad y manifiestan su poder al punto que el sujeto se ve envuelto en ellos y tiene la certeza de que contempla lo Real.

La primera visión de Aḥmad Tijāni, que pertenece a su juventud, la encontramos en el libro *Jawāhir al-Maʿāni* (la perla de los significados)

[30] De Diego González, *Ley y Gnosis*, pp. 143-144.

[31] Véase la profecía de la fayḍa en De Diego González, *Ley y Gnosis*, pp. 195-197; y el desarrollo posterior de Ibrāhīm Niasse: pp. 309 y ss.

la principal fuente hagiográfica y doctrinal de la ṭarīqa escrita por ‘Ali Ḥarazīm Ibn Barrada, el discípulo favorito del shaykh. En ella se narra una visión premonitoria de cual habría de ser su destino. El texto completo de esta visión dice así:

Y entre las visiones (ru’yāt) que vio nuestro Shaykh, Allāh esté complacido con él, que indicaban que él estaba en lo correcto, narró:

Vi siendo yo pequeño, antes de la pubertad, el trono de autoridad que para mí se había preparado y en el que fui sentado. Y tenía muchos que me auxiliaban los cuales administraban los diferentes asuntos para que yo ejerciese como Rey.

Y esto lo vio en ‘Ayn Madi³². Y dijo también:

Contemplé una visión en la que se indicaba mi estado espiritual (ḥālī), pues a él le vi, que la bendición y la paz de Allāh sobre él sean,³³ cabalgando un caballo blanco. Quise ir donde estaba e intenté saludarle, pero tan compleja de obtener era mi meta pues yo quería saludarle mientras cabalgaba y lo intenté consiguiéndolo sin caer exhausto. Cuando al fin le alcancé, que la bendición y la paz de Allāh sobre él sean, descendió de su caballo y le saludé. Y en el sueño (al-nawm) lo vi tal y como era. Al saludarle, él entró en el jardín de un de un hombre de ‘Ayn Madi e hizo la invocación para comenzar la ṣalā³⁴ y comenzó. Cuando yo quise hacer ṣalā puse mi intención más no hice la invocación y recé junto a él la segunda ra’ka. Y completé la oración con él hasta que él terminó. Yo interpreté aquella visión como que media vida mía la desperdiciaría y no llegaría a hacer nada, mientras que la otra media podría alcanzar mi objetivo. Y esto pasó exactamente como lo cuento. Pues sea a Allāh pertenecen las dádivas y toda alabanza³⁵.

No es esta una visión ni sencilla ni unívoca en su interpretación. El sujeto, Aḥmad Tijāni, sueña con lo que está por venir, con su probable futuro pero encriptado con una imagen simbólica llena a su vez de múltiples símbolos. Es lo que técnicamente se conoce en el argot sufí como baṣīra, una visión más allá de lógica. Es una visión falsamente atribuida a «ver el futuro» pues es en realidad la capacidad de ver tras los diferentes velos (ḥujub) después de adquirir una apertura (faṭḥ)³⁶. Resulta interesante la sensación de frustración y dinamismo de la primera parte y el cese y beatitud de la segunda. Máxime si esta imagen tan poderosa se da en un niño preadolescente ante el que se despliega todo un interesante plano simbóli-

[32] ‘Ayn Madi, al suroeste de la actual Argelia, fue la ciudad donde nació shaykh Tijāni en 1735.

[33] Se refiere al profeta Muḥammad.

[34] Se refiere al takbīr, la acción de decir: *Allāhu akbar* (Allāh es el más grande).

[35] *Jawāhir al-Ma‘āni*, pp. 42-43. Todas las traducciones del árabe son mías salvo que se indique lo contrario.

[36] De Diego González, *Ley y Gnosis*, p. 289.

co. En primer lugar, es un golpe en su ego (nafs), en su modo de vivenciar y en su forma de enfocar su futuro, pues no es capaz de alcanzar al Profeta. De hecho, las crónicas hagiográficas destacan que shaykh Tijāni, hasta su encuentro en el oasis de Abī Samghūn con el Profeta, nunca estuvo saciado de conocimiento³⁷. Especialmente en su periplo hacia La Meca.

Esta visión resalta la imaginería del viaje iniciático (sulūk), de la búsqueda y del encuentro. El caballo blanco en el que cabalga el Profeta por el árido desierto es un símbolo de pureza y de lo extraordinario o el hecho de que la acción final sea la ṣalāt hace hincapié en la necesidad de lo cotidiano. El musulmán hace ṣalā cinco veces al día, no es una acción especial parece indicar aquí que la gran iluminación (fāṭh) vendrá en un clima de total normalidad, para un mundo desde un oasis frente a un desierto tras una gran travesía. Vemos también la convergencia de la normalidad más plena con lo extraordinario, el instante de la iluminación (fāṭh). El trono y el desierto son opuestos, el reino y el exilo que a su vez convergen en un espacio fascinante hasta que es el profeta Muḥammad quien hace comprender al niño, invirtiendo los significados de los símbolos, el futuro que les espera. Este es el inicio del viaje espiritual.

Ibn ‘Arabī, también de joven, tuvo una visión similar a la que se expone en la anterior experiencia de shaykh Tijāni. Una experiencia de profunda transcendencia que le cambiaría profundamente por la dimensión de esta. Se trata de «la gran visión de Córdoba» dada en Córdoba en 1190 contenida en un fragmento de *Futuḥāt* donde se cuenta lo siguiente:

Y contemplé con mis ojos (ra‘aytu mushāhadata ‘ayn) a todos los mensajeros y profetas. Y entre ellos estaba Hūd, el hermano de ‘Ād. Y también vi a los creyentes a todos los creyentes, aquellos que fueron y los que serán hasta el día del juicio³⁸.

Y esto se complementa con lo que menciona Ibn ‘Arabī en un fragmento del *Fuṣūṣ al-ḥikam* en el que describe el resto de la visión:

Has de saber que cuando lo Real (al-Ḥaqq) se me hizo visible y fui testigo de los mensajeros, sobre ellos sea la paz, y profetas desde Adam a Muḥammad, que la bendición y la paz de Allāh sobre él sean, en el sitio donde estaba en Córdoba en el año 586 de la hégira. Ninguno en el grupo me habló excepto Hūd, sobre él sea la paz. Él me explicó sobre la razón del encuentro. Y le vi a él como un gran hombre, comparado con los otros, de hermosa imagen, que conversó de una forma sutil (latīf). Él es uno de los que conocen (‘ārifūn) y de los que desvelan (kāshifūn). Y lo comprobé cuando él dijo: «No hay criatura que Él no tenga sujeta. Ciertamente, mi Señor actúa acorde al recto sendero»³⁹.

[37] De Diego González, *Ley y Gnosis*, p. 137.

[38] Ibn ‘Arabī, *al-Futuḥāt al-Makkiyya*, vol. 10, p. 373.

[39] Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, p. 110.

Según la tradición el secreto de lo que hablaron en profundidad y lo que vio, posteriormente, quedó sellado con él. Addas cita a la segunda generación de alumnos de Ibn ‘Arabī los que divulgaron el resultado de tal visión. Sabemos por el comentario al *Fuṣūṣ al-ḥikam* de Qayṣarī, discípulo de Qāshānī quien a su vez era discípulo de Ibn ‘Arabī, lo siguiente:

Los profetas y el Mensajero de Allāh se reunieron en honor de Ibn ‘Arabī para honrarle, siendo investido como «el sello de la santidad» (khatm al-awliya’), el supremo heredero de «el sello de la profecía» (khatm al-anbiya’)⁴⁰.

Esta declaración da un sentido aún más profundo y complejo, si cabe, a la visión de Ibn ‘Arabī. Según la tradición islámica Hūd fue un profeta que a parte de ser propenso a las visiones y advertir al pueblo de ‘Ad de que si no cambiaban serían destruidos.⁴¹ Un profeta autorizado para hablar, pero sin libro revelado (risāla) que, en la visión, actuaba como portavoz observado por el profeta Muḥammad, el sello de la profecía. Un profeta que advertía en un tiempo —que como siempre en la narrativa sufí— se presentaba como decadente, frágil y lleno de olvido. Addas menciona que esta experiencia fue de gran peso para el joven Ibn ‘Arabī en su viaje espiritual⁴². En suma, se trata de un gran ejercicio de imaginación creador (khayāl), donde esta hace una entrada al *mundus imaginalis* en el cual se encuentran la asamblea profética y donde Ibn ‘Arabī es designado como el sello de la santidad (khatm al-awliya’). El despliegue es digno de tal y es la imaginación quien construye el lugar, el lenguaje y el símbolo.

En ambas visiones, la tijāni y la akbarī, vemos un uso de lo regio para expresar la posición espiritual (maqām). Aḥmad Tijāni experimenta primero el trono y posteriormente el desierto en una secuencia temporal invertida. Por su parte, Ibn ‘Arabī la asamblea de profetas y almas, una especie de totalidad de la existencia cósmica para que Hūd bajo la supervisión de Muḥammad le invista. Ambos son transmutados en una situación incomprensible, ilógica, propia de un delirio. Algo que me parece aún más interesante, al hilo de este análisis, es sin duda que ninguno de los autores hablan de sueño (nawm) o del acto de soñar, sino de visión (ru’ya) en el caso de Tijāni y de contemplación (mushāhada) Ibn ‘Arabī como ambos autores mencionan. No hay pérdida de facultades cognitivas —según narran a lo largo de sus respectivos textos— son lo que la tradición ha llamado visión verídica (*ru’ya ṣādiqa*), es decir, el acceso a otro plano de realidad, al *mundus imaginalis* (‘alam al-mithāl) donde hablan los símbolos: el caballo

[40] Al- Qayṣarī cit. en Addas, *The Quest of Red Sulphur*, p. 76.

[41] Corán, 11: 50-57.

[42] Addas, *The Quest of Red Sulphur*, p. 81.

blanco, la cabalgada, el jardín en el oasis, la ṣalā, la asamblea de profetas, el simbolismo del profeta Ḥūd, el trono o la investidura. Símbolos que van moldeándose durante la visión para transmitir un mensaje hierofánico.

Hay un último elemento que me parece más interesante aún. En ambas visiones el Muḥammad silente es una figura de suma importancia, central. Aún el Profeta no habla a los jóvenes Ibn ‘Arabī y Tijāni solo contempla. Es como una luz distante, lejana, para ambos que empiezan a caminar. La tradición sufi, y en concreto Ibn ‘Arabī, incide en que el viaje es progresivo que consiste en ir entre realidades (ḥuqūq) reconociendo —en el sentido que Eric Winkel da a la gnosis, ma‘rifa— para conocer la verdad (Al-Ḥaqq).⁴³ Aquí la presencia del Profeta es una presencia de seguridad ante el primer descubrimiento con tal de dar seguridad en sus corazones para que se pueda producir el desvelamiento (kāshf) previo al conocimiento profundo (ma‘rifa) y a las maravillas del *mundus imaginalis*, el Malakūt⁴⁴.

Estas visiones de juventud de ambos maestros sufíes nos dan una clave muy interesante para comprender que para ellos el viaje empezó con mucho peso, con un acceso muy agresivo al ‘alam al-mithāl y, sin embargo, fueron capaces de asumirlo aún las transformaciones que causaron con ellos. Un anhelo (ḥimma) por conocer (‘arf), por buscar la realidad (ḥaqīqa) que de otra forma no habría podido ser. Ellos como sujeto empezaban a transformarse y a comenzar un viaje físico y simbólico. En este sentido del diálogo de los profetas y su simbolismo hay otra visión de Aḥmad Tijāni, que en tono muy akbariano, nos cuenta lo siguiente:

Vi a Sayyidna Mūsā, que sobre él y sobre nuestro Profeta sea la bendición y la paz, y le dije: “Ciertamente Qarūn⁴⁵ vio el lugar donde escribiste el Gran Nombre y lo lanzó al mar para descubrir la tumba de nuestro maestro Yūsūf, sobre él sea la paz. Así Qarūn tomó esa tierra donde está escrito el gran nombre y comenzó a lanzarlo en los lugares el tesoro. Y así llegó a él. Y así es como obtuvo su riqueza”. Y el me dijo: “Eso es cierto”. Le pregunté: “¿Acaso aquel que conoce (‘arif) a Allāh tiene opción para actuar o abstenerse de actuar?”. Y él dijo: “Si, hasta que llegue a cierta posición espiritual (maqām)”.

[43] Véase el capítulo 189 de *Futuḥāt* donde se habla del viaje espiritual (sulūk) y el capítulo 190 donde se explica el rol del viajero (musālik). Ibn ‘Arabī, *al-Futuḥāt al-Makkiyya*, vol. 6, pp.614-618; y pp. 619-622.

[44] Ibn ‘Arabī, *al-Futuḥāt al-Makkiyya*, vol. 6, p. 121.

[45] En la tradición coránica fue potentado judío que envidiaba a Moisés y a Aarón. Intentó rebelarse contra ellos y fue tragado por la tierra tras un rezo de Moisés. Véase Corán, 28: 76-81.

El shaykh, que Allāh esté complacido de él, nunca mencionó la posición (maqām) exacta. Entonces considera, que tenga Allāh *rahma* de ti, los estados espirituales (aḥwāl) de quienes Allāh eligió en su creación⁴⁶.

Esta es una visión que preconiza la gran transformación que vivirán cuando el *mundus imaginalis* (‘alam mithāl) se manifieste por completo a través de quien la tradición islámica entiende como el barzakh, el interconector de mundos, el Profeta Muḥammad. El viajero hasta cierto estado (ḥāl) no puede decidir si actuar o no, es invadido por la imaginación activa (khayāl), la cual le fuerza a asumir lo absoluto y a seguir progresando. Este es el punto clave para la transformación de un sujeto que vive un proceso de conocimiento dinámico, más allá del intelecto (‘aql) en el que comienza a experimentar lo sutil (laṭif) en sus palabras, acciones y pensamientos⁴⁷ como lo hacía Ḥūd en la visión narrada en el *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Es en ese momento en el momento que el sujeto recibe la apertura (fāṭḥ). Es ahí, desde la libertad que le da el conocer profundamente la realidad (‘arf), donde el sujeto recibe un mensaje mucho más superior. Una auténtica hierognosis en términos corbinianos, una experiencia en la que la imaginación activa (khayāl) muestra que los símbolos pueden servir primero al sujeto y después a los otros.

Ambos, Ibn ‘Arabī y shaykh Tijāni, tuvieron una experiencia de este estilo que no solo fue una visión verídica (ru’ya ṣādiqa) sino una visión despierta (ru’ya fi-l yaqza). Algo más que un sueño, con una reducción de la carga simbólica, pero con una transmisión clara. Una experiencia de lo absoluto que acabó concretándose. Jerárquicamente en el sufismo la ru’ya fi-l yaqza es la máxima categoría de ru’ya que puede experimentarse en la tradición islámica. Para Ibn ‘Arabī supuso esa visión despierta en Damasco, la que le llevó a escribir/transcribir (según su narración) el *Fuṣūṣ al-ḥikam*, mientras que Aḥmad Tijāni en su encuentro con el Profeta le llevó a fundar un nuevo camino (ṭarīqa) dentro de la tradición sufi. Ambas experiencias visionarias producirán un fuerte impacto en las vidas de ambos maestros, ya con cierta edad y bagaje, que se apreciará no solo en su vivencia de lo sagrado sino también en su producción intelectual y sus acciones sociales.

4. La visión despierta (ru’ya fi-l yaqza) y la transformación profunda del sujeto

[46] *Jawāhir al-Ma’āni*, pp. 43-44.

[47] Ibn ‘Arabī, *al-Futuḥāt al-Makkiyya*, vol. 6, p. 465.

Si algo produce la transformación profunda de un sujeto en la tradición sufi es un encuentro visionario con el profeta Muḥammad. La tradición devocional hacia su figura es larga y muy rica, encontrarse con él supone no solo bendiciones (baraka) sino el acceso a un plano cosmológico, la realidad muḥammadiana (ḥaqīqa muḥammadiyya), en el que el conocimiento verdadero es posible y en el que se distinguen con claridad las dificultades. En lo que nos atañe a nosotros, las experiencias del shaykh Al-Akbar y, siglos más tarde, de shaykh Tijāni son de una importancia capital en la historia del sufismo.

Esto se debe a que su valor no es solamente simbólico sino profundamente transformador para el sujeto en el momento de la experiencia. El cognoscente, ya convertido en gnóstico (‘arif)⁴⁸, no volverá a ser él mismo ni tampoco lo percibirá su entorno. La recepción de tal hierofanía conlleva un estado que suele confundirse con la locura, con el delirio y la incomprensión derivada del entendimiento de algo que excede cualquier lógica, cualquier discurso. A diferencia de otras tradiciones espirituales en el sufismo no suele haber una mística negativa, el sufismo invita a comunicar con prudencia el conocimiento profundo a través de dispositivos simbólicos como los poemas o sesiones de narración oral (majlīs) con los discípulos. El silencio suele estar bien visto un tiempo prudencial invitándose, en el neo-sufismo, a aplicar esa experiencia en lo cotidiano, a hacer este mundo más sagrado⁴⁹.

En cierta medida, la hierofanía contenida en la visión despierta (ru’ya fi-l yaqza) hace libre al sujeto en tanto que puede transitar por lo simbólico de los textos y la ortopraxis pues es su imaginación (khayāl) la que le hace crear realidades en el mundo físico (al-mulk) tras haber contemplado el mundo imaginal (‘ālam al-mithāl). Una libertad que no implica transgredir la ortopraxis solo comprender mejor sus significados y evitar la imitación ciega (taqlīd). Que además esa hierofanía venga dada por el Profeta supone un elemento de autoridad para el gnóstico (‘arif) quien ve que el mensaje recibido es cierto (taḥqīq) en tanto su cadena de transmisión es dada desde lo sagrado. Es por ello por lo que la pretendida ortodoxia, que no pasa del literalismo doctrinal, les percibe no solo como enemigos sino como innovadores y herejes. En el sufismo el místico, y especialmente durante la contemporaneidad, ha buscado volver a la auténtica experiencia muḥammadiana arrebatada por siglos de estratos culturales.

[48] En árabe la palabra para cognoscente y gnóstico es la misma ‘arif. Aunque ya se ha señalado, hay que incidir en ello en tanto el que conoce la realidad profunda es el que tiene la gnosis. Muy distinto es el ‘ilm o conocimiento exotérico que construye al sabio o al erudito.

[49] Wright, Zachary, *Realizing Islam. The Tijaniyya...*, p. 140.

La experiencia de shaykh Tijāni en el oasis de Abī Samghūn podríamos encuadrarla claramente en esta línea. Es simple pero profundamente transformadora para él y para los suyos exigiéndole transformar la forma de comprender el islam. Después de su encuentro enfatiza en la necesidad de transitar desde el literalismo doctrinal a un *living knowledge* (conocimiento vivido)⁵⁰ como lo ha denominado Zachary Wright, una experiencia auténtica de lo hierofánico que pueda ser llevada a cabo por cualquier ser humano en el presente. No obstante, entre las experiencias visionarias del siglo XVIII ocurridas en el norte de África solamente podría ser igualada por las fascinantes experiencias místicas de ‘Abd al-Azīz al-Dabbāgh (1679-1719). El encuentro de Aḥmad Tijāni con el Profeta en el oasis de Abī Samghūn lo narra Ḥarazīm en el *Jawāhir al-Ma‘āni* de la siguiente forma:

Volvió a la ciudad de Abī Samghūn y se asentó en ella. Fue entonces cuando recibió la apertura (fāth) y el Profeta, que la bendición y la paz de Allāh sobre él sean, le autorizó a instruir a la creación. Esto es tras haberse aislado y haberse preocupado de sí mismo, pues nunca pidió ser un maestro (shaykh) hasta que recibió el permiso ilimitado que le autorizaba a iniciar espiritualmente (tarbiya) a la creación ocurriéndole libre de cualquier confusión⁵¹.

(...)

Poco después él [el Profeta], que la bendición y la paz de Allāh sobre él sean, le informó [a shaykh Tijāni] sobre su posición espiritual (maqām), su elevado honor (irtifā) y su poder (qadr). Y le informó de las ventajas del wurd y su superioridad que Allāh ha preparado para aquellos que le aman, los que le siguen y toman partido por Él. Y esto debe ser tomado en todo detalle. Cuando le fueron dados [a shaykh Tijāni] los permisos de la vía Aḥmadiana y del camino de la profecía del Elegido y Allāh le iluminó las manos, él [el Profeta] le dijo que era su maestro iniciador (murabbī), su guardián, y todo lo que viniese de Allāh llegaría por sus manos y a través de él. Y le dijo: «Ya no debes pleitesía a ningún shaykh de ninguna ṭarīqa. Solo yo soy tu mediador y benefactor, te lo confirmo». Y dijo él también: «Dejarás todo lo que tomaste de otros caminos. Únete a este camino sin retiros (khalwa) y sin evitar a la gente hasta que llegues al estado que te ha sido prometido. En cualquier estado que estés estarás sin tensión, dificultad o esfuerzo. Y no dependas de ningún otro íntimo de Allāh (awliyā)». Y desde este momento que le dijo eso, dejó todos los otros caminos y paró de buscar en los íntimos de Allāh. Y buscó el cuidado y el amor del Señor de la existencia (sayyid al-wujūd). Y esto indica que a nuestro maestro, Allāh esté complacido con él, le fue decretada por Allāh la grandeza porque si uno llega y recibe la iluminación de sus manos [del Profeta], que la bendición y la paz de Allāh sobre él sean, su posición espiritual (maqām) será más exaltado, majestuoso y elevado tal y como es conocido por la gente del camino espiritual.

[50] Wright, Zachary, *Living Knowledge in West African Islam. The Sufi Community of Ibrāhīm Niasse*. Leiden: Brill, 2015. pp. 165-166.

[51] Ḥarazīm hace un juego de palabras para referirse a que fue en visión consciente y no en una alucinación.

(...)

Y ocurrió a comienzos de 1200⁵² esta apertura (al-fāṭh) y efusión (al-fayḍ) suya [del Profeta], que la bendición y la paz de Allāh sobre él, en Abī Samghūn y Shalala. Y desde entonces, y Allāh bendiga su secreto, luces y secretos, y teofanías (tajally) y elevaciones y perfectas luces han sido con él⁵³.

Esta es la visión despierta (ru'ya fi-l yaqza) que tuvo Aḥmad Tijāni, tal y como se la relató a 'Alī Ḥarazīm, y que supuso el despertar de este, su acceso a la plenitud y la madurez espiritual. Como vemos es una visión sencilla, íntima, huyendo de barroquismos y extravagancias, que cuida lo verdaderamente importante: la apertura (fāṭh), la transmisión de gnosis (ma'rifa) y el reconocimiento del Profeta como maestro de shaykh Tijāni. La simpleza ayuda a ver la hierofanía como algo normalizado con un Muḥammad actuando como istmo (barzakh) y benefactor entre el mundo físico y el mundo imaginal ('ālam al-mithāl) que se manifiesta en el final con la experiencia de apertura (al-fāṭh) y efusión (al-fayḍ) y, según la tradición tijāni, la entrega de dos poderosas formulas espirituales para uso exclusivo de él y sus discípulos: la ṣalāt al-fāṭih y la Jawharat al-Kamāl.⁵⁴

Shaykh Tijāni experimenta una teofanía en la que se manifiesta ese 'ālam al-mithāl donde están los signos verdaderos e inmutables para el conocimiento espiritual rompiendo con otros signos espirituales, los otros maestros, que no pertenecen plenamente a él. Y es curioso que sea el Profeta el que se encargaba de ejercer como pluma (kalām) para escribir un nuevo contrato espiritual con el maestro norteafricano. Aparentemente sencillo, pero, a la vez, con una gran complejidad simbólica. Un contrato que exige intimidad, discreción, exclusividad e independencia de las espiritualidades anteriores, perfecto para un tiempo de crisis y decadencia moral y espiritual. Este el mejor ejemplo de revitalización (tajdīd) de la doctrina islámica, encargado por el propio Profeta a un hombre en un oasis en medio del desierto del Sahara.

Es precisamente esa intimidad y sencillez la que caracterizará al desarrollo de la propia ṭarīqa Tijāniyya inspirada en el carisma de su líder. Apenas hay grandilocuencia y, sin embargo, hay un desafío al contemplar que el absoluto no es extraordinario sino tan ordinario como el encuentro y conversación de dos personas en un oasis. He ahí la paradoja pues la

[52] Equivale al año 1785 del calendario gregoriano.

[53] *Jawāhir al-Ma'āni*, pp. 40-41. He hecho una selección de la narración descartando fragmentos, por falta de espacio en este artículo, que no fuesen interesantes para el asunto que nos atañe.

[54] Un estudio en profundidad de ambas puede encontrar en De Diego González, *Ley y Gnosis*, pp. 151-178.

tradición tijāni rompe con las visiones individuales del pleno absoluto, es decir aquellas que primaban la visión de lo divino sobre la comprensión de la realidad. Es curioso que tampoco se le exija silencio tras la iluminación debido a que el maestro norteafricano portaba un mensaje de mejora para otros. Así, puede contar que él vio al Profeta, es más debe contarlo para que la gente recuerde (dhikr) que es posible verlo.

La visión de Aḥmad Tijāni es una visión actualizada a los tiempos contemporáneos. Así, el hombre de nuestra época, que ha sido gradualmente alejado del pensamiento imaginal, debe ir gradualmente ascendiendo. Su primera teofanía, la de la revitalización, no puede ser la visión del absoluto sino la de un absoluto humano, lo que la tradición islámica ha denominado al-insān al-kāmil (el hombre perfecto). Es un retorno progresivo a las experiencias más puras de contemplación de lo sagrado, algo que la cultura y la ortopraxis literalista de aquella época comenzaban a poner en duda.

Y es aquí donde opera, y es más reconocible, el elemento akbarí. Ibn ‘Arabī, como se habrá podido observar, está presente a lo largo de todo el relato que hace Ḥarazīm en la forma de la narración y a la vez en el fondo. La comprensión de la teofanía/hierofanía y el encuentro tiene las características de una narración akbariana. Los tijānis, tanto en metafísica como en asuntos legales, son deudores del gran místico murciano porque buscan la intimidad con lo real, pero se exigen no guardarla en sí mismos sino transmitirlos y actualizarlos. El sujeto se rehace en la experiencia e intenta rehacer a los otros tras vivir la teofanía. La visión es la constatación de que la iniciación es legítima, que no es producto de magia ni de artes prohibidas para la tradición islámica. Y esto se debe a que el sujeto individual, en tanto se reconoce a sí mismo (nafsīhi), estalla ante la contemplación del hombre perfecto, del modelo muḥammadiano que equilibra la realidad última (ḥaqīqa) con la ley terrenal (sharī’a). Se disuelve la noción de ego (nafs) pues comienza a conocerse más allá de lo visto (ḥādir), de lo material, de la lógica dual. Y ahí el sujeto cognoscente tiene dos opciones: o quedarse atrapado (jadhba) en la contemplación o volver a la tierra y hacer un trabajo de introducción simbólica del mundo imaginal (‘ālam al-mithāl) para otros.

Podemos considerar a Ibn ‘Arabī y, en particular a través de su experiencia visionaria, como el introductor de un sufismo mucho más humanizado y alejado de la vía del puro silencio y la individualidad. Un sufismo que busca comprender el mundo que conocemos y que en vez de basarse exclusivamente en la experiencia privada con Allāh se construye desde la experiencia comunitaria del Profeta. Por eso, la ṭarīqa muḥammadiyya (el camino muḥammadiano) —ideología que dominó el sufismo moderno y

forjó, posteriormente, el neosufismo contemporáneo— lo reivindicaba para construir un sufismo que trascendiera de lo cultural, la extravagancia y la particularidad hacia lo social y lo universal basado en la *rahma* (misericordia potencial) de la presencia muḥammadiana⁵⁵. De ese modo, la experiencia hierofánica se manifiesta desde el Profeta quien actúa como garante de gnosis (ma‘rifa) y ejemplo para la humanidad. La Tijāniyya, en este sentido, es la mejor heredera del planteamiento akbarí.

Estas ideas están en consonancia con dos importantes experiencias visionarias de Ibn ‘Arabī. La primera con el Profeta, que tiene para este estudio un rol fundamental, ya que es la que dio lugar al texto del *Fuṣūṣ al-hikam*, y que tuvo lugar en Damasco. La segunda, muy famosa y estudiada, es la que tuvo con el joven (al-fatā) en La Meca y que, igualmente, da pie a otra magna obra *al-Futuḥāt al-Makkiyya*. Ambas las hemos reseñado con anterioridad, pero convendría mostrar los elementos que han influenciado la experiencia visionaria de la Tijāniyya.

La visión de Damasco es una visión despierta (ru‘ya fi-l yaqza) muy próxima a la experiencia que tuvo shaykh Tijāni ya que aparece el Profeta como personaje clave en la transmisión en un clima de gran sencillez y, a la vez, transcendencia. Así, el propio Ibn ‘Arabī nos narra lo siguiente:

Contemplé al Mensajero de Allāh, que la bendición y la paz de Allāh sobre él sean, en una extraordinaria visión durante la última parte del mes de Muḥarram del año 627 en Damasco⁵⁶, portaba un libro en su mano y me dijo: «Este es el *Kitāb Fuṣūṣ al-hikām* [El libro de los engarces de las sabidurías], tómalo y entrégaselo a la gente para que se beneficien de él». Y yo le dije: «La escucha y el obedecer a Allāh, a su Mensajero y a aquellos con autoridad⁵⁷ es un mandato que nos ha sido dado». Así, hice realidad el deseo con magnética energía (himma), con firme objetivo y anhelo para publicar este libro sin añadir o cambiar nada, tal y como el Mensajero de Allāh, que la bendición y la paz de Allāh sobre él sean, lo había determinado.

Pedí a Allāh, el altísimo, que ciertamente me hiciese —en este y en todos mis otros estados (ahwālī)— de sus sirvientes para que el Shayṭan no tuviese autoridad alguna⁵⁸. Y le pedí a Él que todo lo que mis dedos pudieran escribir todo lo que mi lengua

[55] Véase sobre el concepto de *rahma* en el sufismo Ibn ‘Arabī en el siguiente texto: Chodkiewicz, Michel, *A Ocean without Shore. Ibn ‘Arabi, the Book and the Law*. Nueva York: SUNY Press. pp 43-44.

[56] Muḥarram es el primer mes del año lunar islámica. La fecha mencionada en el calendario de la hégira corresponde al día 9-19 de diciembre del año 1229 en el calendario gregoriano. Es interesante que la visión se produjese justo después de la fiesta de Ashura, en la cual se conmemora la liberación del pueblo judío de Egipto y, por otra parte, el asesinato de Ḥusayn ibn ‘Alī, nieto del Profeta Muḥammad.

[57] Corán, 4:59.

[58] Corán, 14:22.

pudiere pronunciar y todo lo que mi corazón contuviese fuere dado a mi mente desde una revelación glorificada (ilqā' subbūhī) y desde una inspiración espiritual (nafth rūhī) a través del sublime respeto (al-ruw'a). Por ello, solo soy un transcriptor (mutar-jim) y no uno de aquellos en los que rige su propia sabiduría (mutahākim). Pues esto es lo que, en verdad, yo he aprendido caminando entre la gente de Allāh [ahl Allāh], compañeros de corazón. Que se origina en insondable lugar (maqām al-taqudusiyya), más allá de los intereses del ego (nafs) que inducen al error⁵⁹.

La tradición incide que esta visión fue en la gran mezquita de Damasco. Allí, además del texto del *Fuṣūṣ al-ḥikam*, el Profeta le hizo su acompañante (anṣār)⁶⁰ a la usanza de aquellos que se habían unido a él en la ciudad de Medina tras la hégira. Esta es una visión dulce, simple pero con gran trascendencia pues deberá transcribir un libro donde la realidad (ḥaqīqa) y la gnosis (ma'rifa) se engargen. Un libro dado por revelación (ilqā') e inspiración espiritual (nafth rūhī) que sirva para que otros se beneficien. Como podemos apreciar hay una similitud en la forma y el fondo con la visión de shaykh Tijāni. Un mensaje importante, un reconocimiento y una intensa transformación. Si bien Ibn 'Arabī acarreaba una gran experiencia espiritual anterior, pues ya había experimentado una apertura (fāṭh) en su etapa andalusí, esta visión es un zenit en su vida. No es él el que escribe el *Fuṣūṣ*, sino que se convierte en un simple transcriptor, no es original el mensaje y su ego (nafs) aquel que le daría la autoría queda aniquilado ante el mandato profético. Desde el momento que escribe ya es nadie, pero tampoco está obligado a guardar silencio. Todo lo contrario, se le incita a transmitirlo porque es algo vivido, algo real.

Por su parte, la visión del joven (al-fata'), que cubre el primer capítulo de *Futuḥāt*⁶¹, es claramente una visión iniciática. Según narra en el mismo capítulo la experimentó con menos edad que la anterior. La lectura atenta del texto advierte que no es el Profeta quien se manifiesta sino alegoría metafísica en forma de un joven desconocido mientras el shaykh Al-Akbar contempla la piedra negra de la Kaaba. La tradición akbariana lo ha asociado a una teofanía del hombre perfecto (al-insān al-kāmil), en este caso el macrocosmos frente al ser humano que representaría el microcosmos. Vemos en el estilo de la narración que Ibn 'Arabī se dirige a sí mismo en vez de al joven, al contrario que en otras visiones en las que dialoga, es como si se mirase en un espejo en vez de entablar un intercambio. Un bello ejercicio de autognosis, de reconocer el conocimiento profundo (ma'rifa) que hay en su interior.

[59] Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, p. 47. Una justificación del mismo Ibn 'Arabī referida a la visión del Profeta puede encontrarse en Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, p. 87.

[60] Addas, *The Quest of Red Sulphur*, pp. 268-269.

[61] Ibn 'Arabī, *al-Futuḥāt al-Makkiyya*, vol. 1, pp. 166-178.

Esta famosa experiencia se trata de una visión mucho más críptica y compleja pues inicia un viaje por el conocimiento puro del universo desde la ciencia de las letras a la cosmología metafísica pasando por la ley terrenal (sharī'a). El lenguaje desplegado por Ibn 'Arabī es de gran complejidad, bastante alegórico y mucho más alejado de la cotidianeidad de su visión de Damasco o de la experiencia visionaria del oasis de Aḥmad Tijāni. Pues la visión del joven no es una (ru'ya fi-l yaqza) en plenitud sino una visión verídica (ru'ya ṣādiqa) que, aunque materializa al mundo imaginal (*‘alam al-mithāl*), sirve de puerta trabaja más como una alegoría para lograr una autognosis y poder romper el ego (nafs). Sin embargo, en esta visión falta ese punto de realidad, cotidianidad y sencillez que sorprenden tanto en la visión de Damasco como en la Abī Samghūn.

Más allá de esa particularidad, si que podemos apreciar una convergencia en los objetivos. Estas visiones son tomas de conciencia con el absoluto para lograr acceder a una trascendencia, romper lógicas y transitar en ese mundo imaginal. Alegorías y símbolos materializados que sirven para que con la imaginación creadora (khayāl) se haga más sencilla la vida en este mundo. Y es precisamente eso lo que paralelamente a estas grandes visiones obtendrían tanto Ibn 'Arabī y shaykh Tijāni e influiría en su comprensión de lo islámico.

5. Tras la visión: la experiencia transformativa en la comunidad.

En las tradiciones transmitidas de ambos personajes hay visiones que, aunque no narran aperturas ni grandes vistas metafísicas, tan solo se centran en lo cotidiano, en aspectos que debieren ser positivos para el avance de la comunidad. Esas experiencias son las que, más allá de las narraciones metafísicas, tuvieron impacto cercano en sus discípulos y que, curiosamente, están referidos a aspectos de praxis en la que el Profeta acaba resolviendo.

Y esto se debe a que para ambos tan importante es la vida cotidiana como la metafísica y así se plasma en su obra y, sobre todo, para la vivencia de la espiritualidad plena. Estas visiones, aunque podrían considerarse menores no lo son pues dan instrucciones muy precisas de como actuar ante dificultades o dudas relacionadas con el día a día. Trasforman profundamente la comunidad desde la experiencia del gnóstico ('arif) desde una experiencia de la «terrible majestad» (jalāliyya). Impactando en el sujeto que, a su vez, hace de amplificador a la sociedad.

Por ejemplo, Ibn ‘Arabī cuenta en el *Kitāb al-Mubashirat* que de joven en la ciudad de Sevilla una visión le cambiaría su percepción del islam. Resulta que el joven Ibn ‘Arabī como mucha gente de su época se aficionó más a la opinión personal (ra’y) en asuntos religiosos que a las narraciones proféticas (ḥadīth) de la cual él nos cuenta que era ignorante. A raíz de esto, un día el shaykh al-Akbar tuvo la siguiente visión:

Me vi a mi mismo en un enorme espacio rodeado de gente armada que tenía la intención de matarme. No había nada donde refugiarme. Entonces contemplé frente a mí una colina en la cual estaba el Mensajero de Allāh. Inmediatamente tomé refugio a su lado. Ampliamente extendió los brazos y abrazándome muy fuerte dijo: «¡Querido mío aférrate a mí y estarás a salvo!». Entonces miré alrededor buscando a mis enemigos, pero no estaba ninguno de los que había visto. Desde entonces me entregué al estudio del ḥadīth⁶².

Esta visión no deja de ser interesante porque enfatiza en la necesidad de seguir la Sunna (tradición profética) frente a un pensamiento desconectado de ella. Por otra parte, la visión recoge una solución tradicional en la querrela con los racionalistas (mu‘tazila) y aquellos otros que rechazaban el ḥadīth por considerarlo difuso. Esta visión, y su mensaje, volverá a aparecer en la escena intelectual islámica con la consolidación del neo-sufismo. Precisamente esta tendencia, a la que se adscribe la Tijāniyya, volvió a primar el ḥadīth sobre muchas metodologías para la formulación no solo del conocimiento legal sino del metafísico. La visión, igualmente, enfatiza en la idea de que es el Profeta el modelo y que fuera de él hay enemigos peligrosos: la ignorancia.

En la estela de esta experiencia del gran místico murciano se sitúan la última visión tijāni que vamos a analizar en este trabajo: la advertencia de Siria, transmitida en un manuscrito inédito de ‘Alī Ḥarazīm y recogida por el antiguo imām de la Zāwiya Kubrā de Fez⁶³, que es quizás la más interesante por su mensaje y su tono. Esta es una visión verídica (ru’ya ṣādiqa) en sueño que tendrá al Profeta de protagonista ante una duda vital de shaykh Tijāni en una época de crisis habiendo obtenido la plena apertura (fāṭh akbar). La «advertencia de Siria» ocurrió cuando shaykh Tijāni sufría una campaña de acoso y ataques de al-Tayyib b. Kirān (m. 1802), rector del consejo real. Los ataques se referían, especialmente,

[62] Ibn ‘Arabī, *Kitāb al-Mubashirat*, MS. Fatih 5322, f ° 90. También cit. en Addas, *The Quest of Red Sulphur*, pp. 41-42.

[63] Al-‘Irāqī, Idris, *Jawahir al-Ghaliyya*. Manuscrito inédito, ff. 4-5. De este texto hay una versión editada en 2016 por Anas al-‘Irāqī pero no he podido consultarla para este trabajo solo la conozco por reseña de Zachary Wright. Ḥarazīm, ‘Alī, *Mashahid*, ff. 24. Esta última versión me fue facilitada por Zachary Wright durante un encuentro en la Universidad de Harvard en otoño de 2017.

a la negación de la posición de *quṭb* (polo espiritual) del maestro norteafricano y a que sus formulas espirituales eran falsas. Shaykh Tijāni sentía que Fez era una ciudad poco receptiva a sus enseñanzas, razón por lo que decidió emigrar a Siria. Una noche antes de partir, en un sueño, se le apareció el Profeta y le dijo:

Conozco el asunto concerniente a residir en las tierras del Sharq (Oriente) que ha preocupado a tu corazón y el estado de opresión y desconfianza que te apremia por tu vida en el Magreb (Occidente). Pero te informo, ciertamente, que al contrario de lo que has oído de boca de las gentes conoce que los líderes y príncipes del Sharq (Oriente) no tiene islam, ni *dīn* (espiritualidad), ni honor (*‘ahd*) ni respetan el Pacto (*mīthāq*). La corrupción ha prevalecido en sus tierras pues beben vino abiertamente, fornican y se apropian de la riqueza de su gente. Y si ellos no desisten de quebrantar lo Real (*al-Ḥaqq*), su *dīn* y a su Mensajero ciertamente Allāh dará a los cristianos una victoria sobre ellos⁶⁴.

Esta impactante advertencia, recogida por Ḥarazīm y muy desconocida para la mayoría de los estudiosos del sufismo, es una de las mejores manifestaciones contemporáneas de la fuerza de las visiones en el islam. En ella se muestra que la experiencia visionaria puede ser concreta y sobre un tema de actualidad, haciendo que desde el *‘alam al-mithāl* se advierta convirtiendo símbolos e imágenes impactante en un discurso orientado a mejorar la moral de la comunidad. Es el Profeta el que advierte al shaykh del enorme riesgo que corre en Siria. Un riesgo que es metafísico, moral y, por supuesto, físico. Le exhorta a permanecer en el Magreb (Occidente) pues aún teniendo dificultades la decadencia en el Sharq (Oriente) es mucho mayor. Personalmente me resulta muy interesante que esta visión se presentase en un sueño y que tanto la forma como el mensaje sea en clave más dura que la visión de apertura. La advertencia no es solo para él sino para sus íntimos, los que deben construir la nueva comunidad tijāni y así se lo transmitió a su íntimo *‘Alī Ḥarazīm*.

Como en el caso de la visión de Ibn *‘Arabī* se trata de proyectos de mejora para la comunidad, búsqueda de transformación desde sujetos que ya han experimentado —han reconocido en la terminología que nos sugiere Eric Winkel— la experiencia de lo absoluto. La experiencia visionaria (*ru’ya*) permite al sujeto reconocer y desde ese reconocimiento transponerlo en lo social, entre los suyos con una garantía de veracidad. Porque ¿qué importa la moral social si se ha visitado el absoluto? Mucho ya que esas son las reglas y normas (*ādāb*) del viaje espiritual (*sulūk*) sin ellas el viajero tiene el riesgo de perderse. Por esa razón, son tan importantes estas

[64] Ḥarazīm, *‘Alī, Mashahid*, ff. 24. Hay una variación con el texto de al-*‘Irāqī* que dice: «Aunque estés a disgusto con tu vida en el Magreb, estás equivocado, porque la gente de Oriente no serán buenos musulmanes en poco tiempo»

visiones como llamadas de atención desde el mundo imaginal al mundo físico y usando de istmo (barzakh) a aquel que muchos aman y respetan: el Profeta Muḥammad.

6. Conclusiones

Este trabajo ha intentado, brevemente, esbozar el asunto de la experiencia visionaria (ru'ya) en un diálogo metahistórico entre el místico andalusí Muḥyi al-dīn Ibn 'Arabī y el maestro sufí norteafricano Aḥmad Tijāni. Evidentemente por falta de espacio el análisis ha sido conciso y solo ha podido revisar las experiencias principales de ambos resaltando las principales ideas, pero creo que esta línea es fructífera y no solo desde un análisis islamológico sino también profundamente filosófico.

El valor islamológico está principalmente en la forma en que la autoridad y el conocimiento son transmitidos, además de los mecanismos de poder religioso que se entrelazan en ellas. De igual forma, y en un enfoque más erudito, ver la herencia akbariana en la Tijāniyya que según los últimos estudios es la ṭarīqa sufí con más fieles en el mundo contemporáneo. Algo interesante y que, desafortunadamente, no ha sido aún estudiado con la profundidad y el rigor que merece. Es mi intención dedicar los próximos años a esta cuestión. En este diálogo metahistórico entre la experiencia visionaria akbarí y la Tijāniyya hay, al menos, dos autores más que tratar en futuros trabajos. En primer lugar, se tendría que revisar la profunda experiencia visionaria de 'Umar al-Fūtī Tāl (1797-1764) contenido en el Kitāb Rimah, un libro de fuerte inspiración akbariana, quizás la obra más brillante del sufismo del siglo XIX en África. Y, en segundo lugar, confrontar al místico murciano con el fascinante maestro senegalés Ibrāhīm Niasse (1900-1975) quien tiene en su haber, y en el de sus discípulos y seguidores de la comunidad de la fayḍa, una serie de experiencias visionarias fascinantes que se encuentran tanto en su obra escrita como en la memoria oral y que yo pude recoger en mi trabajo de campo en la región. Un sufí actual enraizado en la tradición.

El valor filosófico se manifiesta, fundamentalmente, en el uso que hacen ambos maestros del mundo imaginal y de cómo este conlleva un autoconocimiento/autognosis liberadora que no finaliza con la disolución del sujeto, sino que implica el retorno a la tierra. Es decir, la experiencia mística y metafísica se tiene que corresponder con acciones concretas en el mundo físico desde un conocimiento eminentemente multívoco de lo simbólico, a lo hierofánico. Una vivencia de lo místico que implica una honda transformación en el sujeto cognoscente ('arif) y en la sociedad. Ahí, el Profeta adquiere una nueva dimensión desde lo esbozado por Ibn 'Arabī a lo

largo de su prolífica obra y lo que shaykh Tijāni actualiza siglos más tarde, pues es un barzakh teofánico capaz de interconectar mundos y niveles de conocimiento. Y esto no solo es posible, para ellos, sino que es necesario. El reconocimiento de Allāh en cuanto su atribución como lo Real (Al-Ḥaqq) se produce en estos estados visionarios en los que el sujeto presentifica, al ver al Profeta y su luz (nūr) como hierofanía, la unicidad de lo divino a pesar de la multiplicidad de la creación. Es la imaginación (khayāl) la que ha hecho posible contemplar esas metáforas y ascender como hace el Profeta en el mi'raj (viaje nocturno del Profeta) que como dice William Chittick es un viaje por el cosmos y un acceso a la presencia divina⁶⁵. Así, el proceso exige, como hemos visto en este trabajo y dimana de la tradición sufí, un gran uso de símbolos y metáforas del mundo imaginal a fin de que se tenga conciencia de esta realidad (ḥaqīqa) limitada por la inteligencia racional ('aql) y la lógica dual. Y de ahí se exhorta a volver a portar el símbolo a la sociedad para hacerla más adecuada a la realidad (ḥaqīqa).

Como hemos visto a lo largo de este artículo el camino sufí necesita, necesariamente, la experiencia visionaria y la hermenéutica del sujeto (*ta'wīl*) sobre ella para construirse y afianzarse. Por eso, personalmente, me parece tan fascinante que una propuesta metafísica como esta haya sobrevivido desde la época de Ibn 'Arabī en la Tijāniyya y que millones de personas la practiquen a diario en nuestro mundo contemporáneo.

Agradecimientos

La investigación de este trabajo se ha financiado con la ayuda de Junta Islámica y se enmarca en el proyecto *Tijani Literature Online* de la Universidad de Northwestern en Qatar. Agradezco a Pablo Beneito, Paolo Urizzi, Armando Montoya-Jordán y Alberto Grigio en el marco del Circulo de Lectura Internacional de MIAS-Latina por la revisión de este texto, sugerencias y comentarios. Igualmente agradezco profundamente a Zachary Wright las referencias de los manuscritos tijānis inéditos que se citan en este artículo durante un encuentro en la Universidad de Harvard en otoño de 2017.

Referencias

Al-'Irāqī, Idris, *Jawāhir al-Ghaliyya*. Fez: Manuscrito inédito, s.f.

[65] Chittick, William, "Ibn al-'Arabī : The Doorway to an Intellectual Tradition". *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* 59 (2016). Online: <https://ibnarabisociety.org/doorway-to-an-intellectual-tradition-william-chittick/>

Addas, Claude, *The Quest of the Red Sulphur*. Trad. P. Kingsley. Cambridge: The Islamics Texts Society, 1993

Chittick, William, “Ibn al-‘Arabī : The Doorway to an Intellectual Tradition” en *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* 59 (2016). On-line: <https://ibnarabisociety.org/doorway-to-an-intellectual-tradition-william-chittick/>

Corbin, Henry, “The visionary dream in Islamic spirituality” en Grunebaum, Edmund, *The dream and human societies*. Berkeley: University of California Press, 1966. pp, 381-408.

Corbin, Henry, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabi*. Trad. M. Tabuyo y A. López Tobajas. Barcelona: Destino, 1993.

De Diego González, Antonio, “Entre la hagiografía y la historiografía. Un análisis de la figura y la doctrina de shaykh Ahmad Tijāni” en *Anaquel de Estudios Árabes* 29 (2018), pp. 63-88. DOI: <https://doi.org/10.5209/ANQE.58713>

De Diego González, Antonio, *Ley y Gnosis. Historia intelectual de la Ṭarīqa Tijāniyya*. Granada, Editorial de la Universidad de Granada, 2020.

Eliade, Mircea, *Tratado de Historia de las Religiones*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2000.

Fahd, Toufic y Daiber, Hans, “Ru’yā” en *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Editada por P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consultado online el 22 de Julio de 2020. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0945

Harazīm, ‘Ali, *Jawāhir al-Ma‘āni*. Beirut: Da‘r al-Kita‘b al-Ilmiyyah, 1997.

Harazīm, ‘Ali, *Mashāhid*. Medina Baye: Manuscrito inédito transcrito por ‘Alī Cisse, 1938.

Ibn ‘Arabī, *al-Futuḥāt al-Makkiyya*. Ed. Crítica A. S. Maṣṣub. El Cairo: General Egyptian Book Organization, 2013. 12 vols.

Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Ed. Crítica A. E. Affifi. El Cairo: Dar al Kitab al-Arabi, 1946.

Ibn ‘Arabī, *Kitāb al-Mubashirat*, MS. Fatih 5322.

Ibn Maja, *Sunan*. <https://sunnah.com/ibnmajah/35/13>

Morris, James W., “Seeking God’s Face’: Ibn ‘Arabi on Right Action and Theophanic Vision: Part 1” en *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society* 16 (1994), pp. 1-38. Handle: <http://hdl.handle.net/2345/2389>

Morris, James W., “Seeking God’s Face’: Ibn ‘Arabi on Right Action and Theophanic Vision: Part 2” en *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society* 17 (1995), 1-39. Handle: <http://hdl.handle.net/2345/2387>

Wright, Zachary, *Living Knowledge in West African Islam. The Sufi Community of Ibrāhīm Niasse*. Leiden: Brill, 2015.

Wright, Zachary, *Realizing Islam. The Tijaniyya in North Africa and the Eighteenth-Century Muslim World*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2020.