

ARTÍCULO

<https://doi.org/10.24201/ea.v60i1.e2990>**Ibn Taymiya y el Estado Islámico (Dā‘eš):
una aproximación a doctrinas opuestas****Ibn Taymiyya and the Islamic State (Daesh):
An Approach to Opposite Doctrines**

FELIPE MEDINA GUTIÉRREZ

<https://orcid.org/0000-0002-6212-6261>

*Pontificia Universidad Javeriana,
Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales
(Bogotá, Colombia)
fmedina@colmex.mx*

Recepción: 13 de mayo de 2023 ❖ Aceptación: 15 de noviembre de 2023
Publicación: 13 de enero de 2025

Resumen: Diversos medios de comunicación y analistas han reiterado que una de las mayores fuentes de inspiración del Estado Islámico es el controvertido pensador medieval musulmán Ibn Taymiya (1263-1328), de quien se dice fue su “padre espiritual”. Aquí se plantea que, en realidad, hay grandes diferencias entre ambos. El objetivo es profundizar la discusión mediante un análisis de contexto histórico, seguido de un ejercicio comparativo de determinados puntos de quiebre ideológicos. El examen muestra que el Estado Islámico no se inspiró en Ibn Taymiya en los elementos evaluados, por lo que, en el fondo, también pretende contribuir a la búsqueda de una mejor comprensión del origen y el contexto de los grupos armados integristas en Medio Oriente y en el mundo islámico.

Palabras clave: integrismo islámico, califato; *yihad*; chiismo; *takfir*

Abstract: Many media reports and analysis have claimed that one of the greatest sources of inspiration of the Islamic State is the controversial medieval Muslim thinker Ibn Taymiyya (1263–1328), who is said to have been its “spiritual father”. This text, however, points out the great differences between them. The aim is to deepen the discussion through an analysis of the historical context, followed by a comparative exercise in certain ideological breakpoints. The analysis shows that the Islamic State was not inspired by Ibn Taymiyya in the areas evaluated. Ultimately, this work aims to contribute to the search for a better understanding of the origin and the context of integrist armed groups in the Middle East and the Islamic world.

Keywords: Islamic integrism; caliphate; jihad; Shi‘ism; takfir



Introducción¹

La obra de Ibn Taymiya (1263-1328)² —lo producido y lo actuado— es extensa y se ha analizado y traducido muy poco al español (incluso al inglés). Sin embargo, abundan referencias y análisis académicos que establecen que se trata del “padre del fundamentalismo islámico”.³ En los últimos años, con ocasión de la irrupción de la organización conocida como Estado Islámico (o Dā'esh, acrónimo en árabe de Estado Islámico en Iraq y el Šām), se reforzó este argumento al plantear que la agrupación integrista y violenta encontró inspiración en Ibn Taymiya.

A manera de ilustración, Aguirre (2015) indicó que en los orígenes de los movimientos violentos dentro del islam se encuentran las ideas de Ibn Taymiya que “inspiraron movimientos yihadistas siglos más tarde”. Silva (2015), en su texto “La enfermedad del islam”, sostuvo que Ibn Taymiya “construyó la doctrina de un islam cerrado, militante y combativo” y que era “la piedra angular del actual integrismo”. González Francisco, en su estudio “Ibn Taymiyya: teólogo medieval y elemento recurrente del terrorismo yihadista” (2020), reconoció que hay una interpretación descontextualizada de Ibn Taymiya, aunque no proporcionó citas directas de su obra.

El presente artículo tiene como marco general la discusión en torno al fenómeno del integrismo islámico. Se refiere a aquel grupo diverso de musulmanes conservadores que defiende el principio de que el islam debe ser la base del derecho y de las políticas públicas en la sociedad civil en determinado Estado o territorio. Flores (1993, 33-34) evaluó, en el caso egipcio, las contradicciones entre musulmanes integristas y laicos, y destacó que dos de las facetas más importantes de la corriente integrista son: la creencia “de que todos los aspectos de la vida humana deben regirse por la voluntad de Dios consagrada en el *sharī'a*, o ley desarrollada por los eruditos islámicos a partir de los fundamentos divinos”, y el no rotundo a que “el laicismo sea necesario y admisible en las sociedades islámicas”.

Reconocidos autores han hecho aportes en torno al integrismo islámico, aunque utilizando terminologías con significado diverso. La literatura es extensa en este campo, pero hay varios estudios que presentan el marco general de análisis. Kepel (1985), en su obra *Le prophète et Pharaon*, analizó y evaluó la génesis de

¹ Este artículo es una reelaboración de la ponencia presentada en el XVII Congreso Internacional de ALADAA 2021: “Dinámicas de la diversidad, procesos de paz y cooperación: Asia, África y su relación con América Latina”. Universidad San Francisco de Quito, Ecuador, 28-31 de julio. Además, todas las traducciones de otros idiomas al español son propias. El texto utiliza la transliteración de Cortés para las palabras del árabe al español, a excepción de las citas originales y los nombres de los países.

² Todas las fechas son en calendario gregoriano o solar y no lunar de la hégira.

³ Este concepto intenta describir los grupos armados islámicos de Asia y África que hacen una interpretación rigurosa del Corán para justificar el uso de la violencia con objetivos políticos. Sin embargo, este artículo no lo considera útil, pues semánticamente la palabra *fundamentalismo* deriva de ‘fundamentos’, que traducido al tema del islam denotaría un regreso y uso del Corán y la sunna. Este término no contribuye a que el público entienda el propósito de estos grupos.

movimientos “islamistas”, en particular en el contexto del homicidio de Anwar al-Sadat en Egipto en 1981, uno de los periodos clave en la articulación de grupos armados islámicos con discursos violentos que influyeron en muchos en décadas posteriores. Otro elemento destacado de esta obra es su análisis del efecto de las tesis de Muhammad ‘Abdel Salām Faraȳ (m. 1982) y su aparente inspiración en Ibn Taymiya (197). Años más tarde, Ayubi (1991) optó por utilizar el concepto de “islam político”, definido como el “movimiento que sostiene que el islam posee una teoría de la política y del Estado”. Un punto central de su planteamiento fue el énfasis en “la necesidad de ahondar con cierta profundidad en el texto jurídico y en los precedentes históricos para trazar algunos de los orígenes del razonamiento de los islamistas” (11-15).

Finalmente, Roy (1994) empleó similar terminología al hablar de “islamismo” e “islam político”. En esta obra sostuvo que: “los orígenes del pensamiento y las organizaciones islamistas actuales derivan de la teología salafí y se remontan a la Sociedad de los Hermanos Musulmanes, creada por el maestro de escuela Hasan al-Banna en Egipto en 1928, y la Jamaat-i islami de Pakistán, establecida por Abul-Ala Maududi en 1941”. Luego, el autor destacó que los “islamistas” consideran “que la sociedad sólo se islamizará mediante la acción social y política” (35).

Tras este marco general, el aporte principal que se propone en este artículo es analizar y evaluar la posible influencia de Ibn Taymiya en uno de los grupos integristas islámicos de mayor impacto en los últimos años: el Estado Islámico, en adelante EI. Esto permitirá dar un contexto histórico y mostrar al lector fragmentos de la obra de este pensador que contribuyan a llenar el vacío académico. Así, este escrito tiene como justificación romper la estructura del pensamiento socialmente consagrado en algunos medios de comunicación y redes sociales y complementar los aportes de otros investigadores.

Por lo tanto, la pregunta de investigación del artículo es: ¿cuáles son algunos de los puntos doctrinarios de la obra de Ibn Taymiya que debaten la noción de que es “el padre espiritual” del EI? Para responderla, se parte de la siguiente hipótesis: inicialmente, el pensamiento y la actividad del EI presentan contradicciones respecto de los postulados teórico-prácticos de Ibn Taymiya. Lo anterior se observa en ciertos puntos doctrinarios. Por ejemplo, el califato, la institución más importante para el EI y que dijo reivindicar, es algo que en el tiempo de Ibn Taymiya no tuvo relevancia. En un primer rastreo, la obra del autor no indica que esto fuese considerado obligatorio, por lo que es pertinente explorar el valor del califato para uno y otro.

En el mismo sentido, el concepto de *yihād* que presenta el EI es una interpretación violenta del término coránico,⁴ acompañado de una visión permanente de guerra. Si bien Ibn Taymiya participó en campañas militares, es fundamental

⁴ En este texto se considera necesario separarse de posturas como las del EI que entienden *yihād* como guerra. Es una palabra de género masculino que simboliza el esfuerzo por agradar a Dios de múltiples maneras. No es equiparable a guerra ni a combate (que en árabe se dicen *harb* y *qital*). Por ello, las expresiones “la *yihād*” y “yihadista” resultan igual de imprecisas. El uso del lenguaje importa y hay que cambiarlo.

explorar cómo define el *yihād* y qué lugar ocupa en su discurso religioso. De igual manera, parece no haber mención en su obra respecto a diferentes formas de violencia perpetradas y legitimadas por el EI. Finalmente, uno de los temas centrales de esta organización armada ha sido su crítica y combate a la mayoría de los musulmanes chiíes, a los que declaró apóstatas. El análisis preliminar parece sugerir que el contexto cercano de la ocupación de Iraq y la actividad de Abu Mus'ab al-Zarqāwi influyen en mayor grado en esta postura que Ibn Taymiya, quien no consideró el chiismo como un bloque monolítico. En este punto, es crucial revisar su obra y evaluar sus tesis respecto a 'Ali y la Gente de la Casa del Profeta (Ahl al-Bayt).

Se emplea una metodología con enfoque cualitativo de revisión bibliográfica con fuentes primarias y secundarias. La estrategia parte de contextualizar a Ibn Taymiya y al EI. Luego, a partir de cuatro ejes temáticos, se contrastan, analizan y evalúan varios números de la revista *Dābiq*, la herramienta de difusión en idioma inglés del EI, y dos escritos directos de Ibn Taymiya: *al-'Aqīda al-Wāsiṭiyya* y *al-Siyāsa al-Šar'īya*. Para desarrollar los argumentos, también se emplean fuentes secundarias de especialistas en la obra de Ibn Taymiya. La evaluación de los resultados arroja contraste y establece la dificultad de trazar una compatibilidad teórico-práctica entre ambas unidades de análisis.

¿Quién fue Ibn Taymiya?

Como diversos textos tratan de manera detallada su biografía (Laoust 2012; Bori 2004; Hoover 2019), en este apartado se plantea, en líneas generales, su obra (lo producido y actuado) para dar contexto antes de evaluar el surgimiento del EI. Taqī al-Dīn Aḥmad Ibn Taymiya fue uno de los grandes pensadores en la historia del islam. Se trató de una figura de la época medieval en el Medio Oriente islámico que nació en Ḥarrān (actual Türkiye) en 1263 y murió en Damasco en 1328. En su vida hay cinco aspectos relevantes para el presente estudio.

Invasiones y refugio

En el año 1269 ocurrió la invasión del Bilād al-Šām (la Gran Siria histórica) y de Anatolia a manos del iljanato, una de las cuatro divisiones del Imperio mongol. En ese contexto, Ibn Taymiya tuvo que huir a muy temprana edad de su lugar natal junto con su familia. El desplazamiento forzado lo marcó, y mucha de su obra se explica a partir de este episodio. Damasco fue el lugar que acogió a la familia de Ibn Taymiya, territorio que se encontraba bajo el dominio del sultanato mameluco en Siria y Egipto (1250-1517). Gracias a la reputación de su padre y al excelente nivel académico que mostró durante su formación, pudo trascender profesionalmente en esta ciudad.

Un renombrado polímata

Ibn Taymiya se desempeñó como maestro en los principales centros intelectuales de la antigua Siria. En 1284 enseñó en la madrasa (escuela religiosa) al-Sukariya, un año más tarde en la mezquita de los omeyas en Damasco, y en 1296 impartió clases en la madrasa Ḥanābila, la más antigua de la capital siria. Su labor como docente estuvo acompañada de una extensa producción intelectual y académica. Sus escritos más representativos se enlistan en el cuadro 1.

CUADRO 1. Principales obras de Ibn Taymiya

<i>Año</i>	<i>Información de la obra</i>
1292	Tratado de los <i>Rituales de la peregrinación</i>
Mediados de 1290	<i>al-'Umda</i> (comentario sobre las posturas legales de la corriente Ḥanābila)
1298	<i>al-'Aqīda al-Ḥamawīya</i> y <i>al-'Aqīda al-Wāsiṭīya</i> (tratados teológicos)
1309	<i>al-Hisba</i> (los deberes públicos en el islam) <i>al-Radd 'ala al-Mantiqiyin</i> (la refutación de la lógica griega)
1310	<i>al-Siyāsa al-Šar'īya*</i> (el orden público en la jurisprudencia islámica)
1313	<i>Dar' Ta'āruḍ al-'Aql wa al-Naql</i> (Prevenir el conflicto entre razón y tradición revelada)
1316	<i>Minhāy al-Sunna</i> (el camino de la sunna)**

* Véase Bori 2016 para un recuento detallado de las distintas ediciones de esta obra.

** No son todas sus obras. Muchos trabajos se encuentran también en la compilación *Maḡmu'at al-Fatāwa* (Ibn Taymiya 1961-1967) y en extensos volúmenes todavía por explorar.

Fuente: elaboración propia.

Discusiones religiosas, políticas y prisión

En 1293, 'Asāf al-Naṣrānī, un cristiano del Šām, insultó al profeta Muḡammad y provocó el rechazo de la comunidad. Algunos ciudadanos solicitaron a Ibn Taymiya promulgar una opinión legal (*fatwā*, pl. *fatāwa*) acerca del castigo que merecía al-Naṣrānī, a lo que él respondió pidiendo la pena capital. Aparentemente, 'Asāf se convirtió al islam, por lo que las autoridades no tuvieron en cuenta la *fatwā*. Ibn Taymiya protestó enérgicamente esta decisión y, por ello, lo enviaron a prisión por corto tiempo. Ésta no fue la única vez que estuvo recluido, y a partir de allí fueron múltiples las polémicas y los debates.

En 1300, luego de la publicación de su texto *al-'Aqīda al-Ḥamawīya*, fue acusado y absuelto de antropomorfismo (asignar atributos corporales a Alá). Más adelante, en 1305, Ibn Taymiya tuvo varias discusiones con los *ittiḡādiya* o seguidores de Ibn 'Arabi (1165-1240). Posteriormente, una nueva polémica sur-

gió en torno a su obra *al-'Aqīda al-Wāsiṭiyya*, que, aunque escrita hacia 1298, suscitó altercados en 1306 que derivaron en tres concilios.⁵ Pronto fue acusado en Egipto nuevamente de antropomorfismo y enviado a prisión durante casi año y medio (Laoust 2012, 952). A pesar de estar en libertad, los debates religiosos continuaron, esta vez con el sufismo egipcio, en especial sobre la intercesión de los santos (*tarwasul*).⁶ Su relación fue ambivalente con los gobernantes del país del norte de África, ya que, por ejemplo, en 1309 fue enviado a prisión en Alejandría durante algunos meses por orden del sultán Baibars al-Īshnikir. Sin embargo, fue puesto en libertad por mandato del nuevo sultán Muḥammad bin Qalāwun.

Luego de su paso por Egipto, Ibn Taymiya regresó a Siria, lugar donde no cesaron las polémicas y las campañas en su contra. Por ejemplo, en 1318 su postura sobre el divorcio generó nuevas discusiones,⁷ y dos años más tarde fue acusado de infringir la prohibición del sultán de emitir *fatāwa*, por lo que fue condenado a prisión en la ciudadela de Damasco hasta 1321 (Laoust 2012, 953). Los últimos años de vida de Ibn Taymiya estuvieron marcados por polémicas en torno a su obra relativa a la visita a las tumbas (*Zīyāra al-Qubūr*) que lo llevaron a prisión por última vez en 1326. Dos años más tarde, falleció de muerte natural y fue enterrado en el cementerio sufi de Damasco.

La participación en campañas militares

Una última faceta relevante en la biografía de Ibn Taymiya es su participación en campañas militares y su posible inspiración para grupos armados integristas. El contexto específico fue el de las incursiones mongolas a Siria que iniciaron en el 1300, sucesos que marcaron su vida.⁸ En estas circunstancias, Ibn Taymiya esbozó cierto grado de “protopatriotismo” y defensa de la región del Šām ante la amenaza extranjera y promulgó tres *fatāwa* cuyo contenido retomaron e interpretaron a conveniencia organizaciones integristas de décadas recientes. Sin embargo, es preciso considerar que fue un personaje que actuó dentro y no fuera del sistema, pues siempre que participó en expediciones militares lo hizo en el marco del gobierno de turno y no como miembro de un grupo al margen de la autoridad política.

Además, en su obra no hay lugar para la rebelión ni la revolución en contra de la autoridad estatal. Uno de los argumentos en favor de este planteamiento fue

⁵ Se trató de “juicios” religiosos, los cuales concluyeron que su obra “estaba de conformidad con el Corán y la sunna” (Laoust 2012, 952).

⁶ Su debate con esta corriente del islam ha sido sobredimensionado, pues, como bien precisó Laoust (2012, 953): “Nunca condenó el sufismo en sí, sólo lo que consideró desviaciones inadmisibles en la doctrina, el ritual o la moral, como el monismo, antinomianismo o el esoterismo”.

⁷ Ibn Taymiya se apartó del “consenso sunní” de las cuatro corrientes que afirmaron la viabilidad de un divorcio triple bajo la fórmula de tres juramentos para que procediera. En su lugar argumentó que esos tres pronunciamientos contaban como uno solo, que el Corán no permite el triple divorcio y que esto causa dificultades a la comunidad islámica.

⁸ Fueron tres las invasiones mongolas a Siria: *i*) en 1299-1300, *ii*) en 1300-1301, y *iii*) en 1312-1313. Para un examen detallado, véase Aigle 2007 y Hoover 2016.

su actividad contra sectores opositores al sultanato. Se trató de las expediciones mamelucas contra comunidades en Kasrawān (una en 1300 y la otra en 1305), lo que, a menudo, suele ser el indicativo del “odio irracional” de Ibn Taymiya contra las comunidades chiíes de la zona. Sin embargo, dicho análisis omite que la acusación principal contra estas colectividades no fue religiosa, sino política: colaborar con los francos y los mongoles en detrimento de la autoridad del sultán.

¿Un ḥanbali estricto? Hacia un perfil más amplio

Como se ha observado, la obra de Ibn Taymiya contiene elementos diversos, por lo que una visión más amplia de ésta permite comprenderlo mejor. Es cierto que su faceta conservadora es el punto de partida de su pensamiento, pues predicó la observancia fiel al Corán y la sunna, así como observar el patrón de las primeras generaciones de musulmanes (*al-salaf al-ṣāliḥ*), evitar las prácticas de innovación y sin autorización (*bid'a*) y adorar solamente a Dios (Hoover 2019, 8). Sin embargo, no se trató de un “estricto ḥanbali”, pues su doctrina reflejó el rechazo a la adhesión ciega a cualquier corriente jurídica. En su lugar, propuso el ejercicio del razonamiento independiente (denominado *iytihād*), en el que la síntesis de conciliación es transcendental (*wasat*) (Laoust 2012, 953). Aunque es cierto que su obra tuvo un impacto modesto en su tiempo, no se puede negar que su influencia fue importante en siglos posteriores, especialmente en la época contemporánea (Hoover 2019, 2). El ejemplo más reciente de su uso y aparente función como “padre espiritual del fundamentalismo” fue la organización del EI en Medio Oriente.

Auge y desarrollo del Estado Islámico

Si bien el EI aparece “oficialmente” en 2014, es necesario considerar un contexto más extenso. En el caso de Iraq, la ocupación estadounidense de 2003 no sólo trajo la pérdida de vidas humanas y la destrucción de la infraestructura y el patrimonio, sino también una reconfiguración política del Estado y sus instituciones que derivó en un vacío de poder y nuevos resentimientos étnicos y religiosos. Siria, por su parte, aunque tenía cierta estabilidad política (en el marco de un Estado autoritario), a partir de 2011 entró en la espiral sin salida de la guerra y el conflicto. Más que un recuento detallado de ambos escenarios, el texto explora cuatro temáticas relevantes para la presente discusión.⁹

El impacto de la ocupación

Tras el derrocamiento de Saddām Husein, el gobierno estadounidense designó a Paul Bremer como encargado de la Autoridad Provisional de la Coalición,

⁹ Sobre la invasión estadounidense de Iraq en 2003, véase Allawi 2007; acerca del EI, Gerges 2016 y De Currea-Lugo 2016. Para la guerra en Siria, McHugo 2015.

organismo encargado de dirigir el destino de Iraq. Bajo su cargo destruyó toda la infraestructura estatal iraquí mediante una serie de medidas controversiales. Inicialmente decidió *desba'atificar* al país, es decir, desmantelar el partido político de gobierno (el Ba'at) y marginar de diferentes ámbitos a los que tuviesen algún vínculo con éste. Luego disolvió las fuerzas armadas nacionales y de policía, lo que generó más problemas y resentimiento. Finalmente, aplazó las elecciones populares por un tiempo, lo que impidió dar soluciones rápidas a la población iraquí en materia política y de bienestar.

Estas tres medidas produjeron efectos negativos en Iraq y constituyeron un antecedente importante para el surgimiento de grupos armados integristas. Así lo reconoció el vicealmirante Lowell E. Jacoby, director de la Agencia de Defensa de Inteligencia de Estados Unidos, ante el Comité de Inteligencia electo del Senado en 2005: “Nuestras políticas en el Medio Oriente alimentan el resentimiento” (citado en Gerges 2016, 84). Además, la marginación endémica de la comunidad sunní y las políticas sectarias de los gobiernos iraquíes posteriores a la invasión de 2003 (con especial incidencia del sistema *mubāṣaṣa*¹⁰ con influencia de Estados Unidos) contribuyeron al surgimiento de al-Qā'ida en Iraq (84). Finalmente, en este proceso también tuvieron repercusión las prisiones de Abu Graib y Campo Bucca, administradas por Estados Unidos, que dejaron efectos devastadores. En la primera se cometieron actos deplorables y violaciones directas a los derechos humanos (tortura, acoso y violencia sexual). En el segundo confluyeron individuos de distinto origen: musulmanes integristas, exfuncionarios del Ba'at, exmiembros de las fuerzas armadas iraquíes y de la policía y criminales de diversa índole. Estas prisiones fueron fundamentales en el desarrollo de al-Qā'ida en Iraq y de la militancia del EI.

De al-Qā'ida en Iraq (2003-2006) al Estado Islámico

Al-Qā'ida en Iraq fue una organización liderada por Abu Mus'ab al-Zarqāwi que surgió como consecuencia directa de la ocupación estadounidense y tuvo un impacto directo en la radicalización dentro y fuera del país. Él y su grupo desplegaron campañas de violencia sin precedentes en Iraq en contra de la ocupación y la población civil, en especial contra comunidades chiíes locales, consideradas “herejes” por al-Zarqāwi.¹¹ La frecuencia de atentados suicidas, bombas en mezquitas y otros sitios populares, así como de secuestros y decapitaciones, hizo que finalmente el propio al-Qā'ida central (con Usāma Bin Lādin aún vivo) lo marginara de la organización por no reflejar sus intereses.

De esta manera, se inició una conformación progresiva de un nuevo grupo armado denominado Estado Islámico. Su origen se puede rastrear en un periodo

¹⁰ Sistema político que no tiene en cuenta el criterio de ciudadanía y en su lugar distribuye el poder de manera arbitraria entre líneas comunitarias, étnicas y tribales.

¹¹ Las acusó de profesar una religión fuera del islam que apareció para destruir el mensaje del profeta. Además, señaló a la comunidad chií como traidora política de la nación islámica al vincularla a los “infieltes” (Estados Unidos y los gobiernos iraquíes locales).

de transición entre la muerte de al-Zarqāwi el 8 de junio de 2006 por un bombardeo estadounidense y la fundación del EI en Iraq (2006-2010). Pronto, esta organización se expandió a Siria, que a partir de 2011 entró en un torbellino de guerra. Allí se relacionó con la filial siria de al-Qā'ida, el antiguo al-Nuṣra, hoy Ŷabhat Fateḥ al-Šām, pero rápidamente se convirtieron en estructuras diferentes. Finalmente, en 2014 se hizo oficial el “Estado Islámico en Iraq y el Šām (Dā' eš)”¹² bajo el liderazgo de Abū Bakr al-Bagdādī, el “ungido”, quien declaró el regreso de la institución del califato (al-Jilāfa).¹³

Entre Estado nación y califato

A pesar de que el EI enfatizó la figura del califato, bien se puede plantear que, en realidad, encarnó en cierto grado un Estado nación. Se trata de una discusión abierta, pero hay elementos que contribuyen a esta idea: tuvo un gobierno unificado con instituciones políticas y económicas; controló efectivamente un territorio con fronteras “definidas” (a diferencia de al-Qā'ida) que, por supuesto, no coincidieron con las impuestas por el colonialismo europeo en la región, y, por último, controló una población que osciló entre cinco y ocho millones de personas (Gerges 2016, 268). Además, como apuntó De Currea-Lugo (2016, 32-33), desplegó un sistema de finanzas: recaudación de impuestos, comercio de petróleo, gas natural y extorsión. Como es frecuente con grupos armados que toman el poder, la reacción de la ciudadanía fue ambivalente. En palabras de Gerges (2016, 42), el EI “proveyó de seguridad (al igual que el régimen talibán en Afganistán en la década de 1990) y fue recibido y temido por las comunidades sunníes que habían vivido décadas de represión, tiranía, corrupción y violencia”. Por lo tanto, es posible hablar de una experiencia de un proto Estado durante al menos dos años (2014-2016) antes de su etapa de declive definitivo.

Una militancia variada

El EI se caracterizó por una composición heterogénea de militantes y personas afines a la estrategia de la organización. El liderazgo estuvo en manos de sectores iraquíes y sirios, con una importante participación de exfuncionarios del partido político iraquí Ba'at y de las disueltas fuerzas armadas iraquíes. También hay que mencionar la presencia de musulmanes integristas, muchos provenientes de territorios fuera de Oriente Medio para quienes el EI constituyó un proyecto en el que encajó su interpretación del islam. Además, la presencia de combatientes

¹² La muerte de Bin Laden en 2011 provocó un vacío de poder y liderazgo, y aunque fue remplazado por Ayman al-Zawāhirī, los nuevos líderes del EI aprovecharon para presentar un proyecto alterno.

¹³ Conviene apuntar aquí lo expuesto por Gerges (2016, 46): “En el fondo de este anhelo utópico del califato imaginado, está el sentimiento de algunos musulmanes de que el Estado nación moderno falló en construir un orden justo e inclusivo”.

extranjeros (p. ej., Estados Unidos y países de Europa)¹⁴ no siempre integró a personas informadas sobre el islam, sino a sujetos atraídos por el incentivo económico o la oportunidad de experimentar una guerra. Lo anterior refleja las múltiples motivaciones y los flujos de ideas detrás de quienes se unieron a esta organización.

Ibn Taymiya frente al Estado Islámico (ejercicio académico): ¿misma intolerancia, igual violencia?

En este apartado se analizan, contrastan y evalúan cuatro temas fundamentales para el argumento del artículo. Se trata del califato, el concepto de *yihād* y el estado permanente de guerra, la permisibilidad o no de la violencia en distintas situaciones y, finalmente, las posturas frente a comunidades musulmanas como los chiíes y la declaración de apostasía.

El califato (al-Jilāfa)

Se trata de una institución en la historia del islam establecida con posterioridad a la muerte del profeta Muḥammad. Fue disuelta en 1924 por decreto de la Gran Asamblea Nacional de Turquía luego del fin del Imperio otomano. Durante décadas, no fue la preocupación central de los intelectuales musulmanes. Sin embargo, después de más de noventa años, el EI la trajo de vuelta. En este punto, Ibn Taymiya y el EI tienen fuertes contradicciones doctrinarias.

Por un lado, el EI considera que el califato se debe instaurar de manera forzosa. Esbozó su importancia en el primer número de una de sus revistas en inglés, *Dābiq*, al que tituló “El regreso del Jilāfa”. Ahí sostuvo que “el objetivo de establecer el califato siempre ha ocupado los corazones de los *muḥabidīn* desde el resurgimiento del *yihād* en este siglo”, en referencia a un contexto claro de partida: “el *yihād* en Afganistán en la década de 1980”. En este proceso no destacó a Ibn Taymiya sino a al-Zarqāwi al afirmar: “uno de estos muchos puentes importantes fue el del *muḥaddid* (resucitador) Abu Mus‘ab al-Zarqāwi (*rahimahulla*)” (*Dābiq* 2014a, 35). Para imponer esta institución, avaló la destrucción de las estructuras estatales y del poder político, como ocurrió en Iraq y Siria. Luego hizo un llamado a “la *hiyra*” (migración) y, en caso de no ser posible, cada militante debía prestar juramento (*bay‘a*) en su lugar de residencia (*Dābiq* 2014b, 3).

Por otro lado, el pensamiento de Ibn Taymiya parte de que hay un vínculo indisoluble entre religión y Estado. Por ello, si bien establece que se trata de la forma ideal de gobernanza (al igual que casi todos los autores en el islam), al

¹⁴ Algunos informes indican que, hacia febrero de 2015, hubo más de veinte mil combatientes de más de noventa países, de los cuales, 3 400 fueron de países del hemisferio occidental. Mientras que, a inicios de 2016, los combatientes extranjeros aumentaron hasta 36 500, de los cuales 6 600 fueron de países del hemisferio occidental (Gerges 2016, 44).

mismo tiempo evalúa cómo vivir sin un verdadero califa (Hoover 2019, 93). Ibn Taymiya nunca actuó fuera de la autoridad política y, aun cuando eran imperfectas, débiles y autoritarias, apoyó las estructuras estatales de su época.¹⁵ Algunos autores respaldan este argumento. Por ejemplo, Hoover (100) enfatizó que Ibn Taymiya: “no hace un llamado a reinstaurar nuevamente el califato y, de hecho, no establece una teoría ni traza los elementos del Estado islámico perfecto”. Mientras que Heck (2004, 118) apuntó que la preocupación de Ibn Taymiya: “no es el gobierno islámico *per se*, sino la identidad islámica y las normas de la práctica ritual y comunitaria”.

En este orden de ideas, más que el califato, le preocupó siempre la cohesión interior de dicha forma política y evitar a toda costa el caos o la división (*fitna*). Por ejemplo, la cuestión del bandidaje y la revuelta interna llamaron más su atención (Hoover 2019, 101). Como enfatizó Heck (2004, 120):

creyó que uno de los peligros más grandes para la comunidad de creyentes es la insurrección y los grupos disidentes a la autoridad central que provoquen la discordia (*fitna*), un concepto que condenó con dureza.¹⁶ No hay espacio para una revolución en el pensamiento político de Ibn Taymiya, incluso cuando las autoridades fallan en ser los parangones de la virtud islámica.¹⁷

Yihād, el campo de batalla y la permisibilidad de la muerte

Una de las estrategias del EI fue el uso de la violencia, en la que fue clave su interpretación del concepto de *yihād*. Es importante entender que el EI consideró que “el islam” debe conquistar y subyugar a los demás. Como apuntó Gerges (2016, 280): “El mundo, de acuerdo con este grupo, se caracteriza por una guerra perpetua contra enemigos reales e imaginarios”. En dicha visión, el *yihād* denota una actitud agresiva, de combate y guerra indefinida que constituye el mecanismo para imponer el califato:

La gente utilizaría la obligación ausente del *yihad* como medio fundamental para el cambio, implementando el mandato de Alá: “Y combátalos hasta que no haya *fitna* y [hasta que] la religión, toda ella, sea para Alá” (Al-Anfal: 39). Su *yihad* se basaría en la *hijra*, *bay‘a*, *sam‘* (escuchar), *ta‘a* (obediencia) e *i‘dad* (adiestramiento),

¹⁵ Prueba de lo anterior es una de sus tesis más reconocidas: “Sesenta años de un sultán injusto son mejores que una noche sin él” (*Ma‘yumu‘u al-Fatāwa* 20:54, citado en Hoover 2019, 91).

¹⁶ Como anotó Hoover (2019, 90): “Consideró incluso que los disturbios públicos son en detrimento del bien común”.

¹⁷ En el pensamiento de Ibn Taymiya hay un pragmatismo importante y un sentido de justicia. Parte de que no siempre es posible mantener la ley a la perfección, por lo que es necesario hacer todo lo que beneficie a la comunidad en circunstancias generales (Hoover 2019, 96). Detrás de ello está el apego a la máxima coránica de “Ordenar el bien y prohibir el mal”, lo que contrasta con el legado del EI: más daño que beneficio para toda la región y la comunidad de creyentes. Recuérdese que los pueblos musulmanes fueron su principal víctima.

que conducirían al *ribat* y el *qital* (combate), y luego al califato o el *šahada* (*Dābiq* 2014a, 35).¹⁸

Ahora bien, para Ibn Taymiya, el *ŷihād* no es un concepto vinculado al conflicto y a la guerra perpetua, sino que constituye un término profundo y complejo. Esto se observa en particular en la obra *al-Siyāsa al-Šar‘iya*, en adelante *Siyāsa*, donde expresa consejos para los que ejercen el poder. Allí definió *ŷihād* como “la máxima expresión del mandamiento coránico de la tarea de ‘ordenar el bien y prohibir el mal’” (Ibn Taymiya 2015, 106). Luego indicó sus principales características:

Incluye todas las formas de adoración: comprende el amor a Alá, exaltado sea, y la lealtad hacia él, como también una confianza absoluta en él y una entrega material y espiritual a él. También representa paciencia, ascetismo, recuerdo de Alá y todas las demás buenas cualidades. Ninguna otra acción es comparable al *ŷihād* en este aspecto (Ibn Taymiya 2015, 109).¹⁹

En la misma obra insistió en que *ŷihād* no es combatir con justificación en citas coránicas, como aquella donde se establece que los verdaderos creyentes “son aquellos que luchan fuertemente con su riqueza” (Corán 49:15) o “y esfuércense por la causa de Alá con sus bienes materiales y con sus actos físicos” (Corán 61:10-13) (Ibn Taymiya 2015, 106).²⁰ En su argumentación, también recurrió a la sunna del profeta, al afirmar: “La cabeza de todo el asunto es el islam; su pilar central es la oración y la punta de su joroba es el *ŷihād*”.²¹

Ahora bien, Ibn Taymiya participó en campañas militares, lo que suele ser indicativo de su visión “guerrerrista” y de su aparente “permisibilidad de la muerte indiscriminada”. Sin embargo, a pesar de que pasó por experiencias difíciles, como el desplazamiento forzado, no se puede establecer que promoviera un estado de guerra permanente. En su lugar, afrontó temas coyunturales de conflictos bélicos inminentes, lo que le hizo recurrir a lo que hoy constituye la legítima defensa ante una amenaza extranjera (p. ej., invasiones mongolas). En *Siyāsa* (Ibn Taymiya 2015, 105), justificó con versos coránicos su participación en este tipo de campañas ocasionales, en particular a partir de la migración del

¹⁸ El fragmento anterior del Corán, además de citado parcialmente, muestra inconsistencias en su traducción. Por ejemplo, en español Isa García (2017) propone: “Combatan [a los criminales] hasta que cese la opresión y todos puedan adorar libremente a Dios. Si ellos desisten [de perseguir a los creyentes], Dios bien ve lo que hacen”.

¹⁹ Por esta razón, autores como Hoover (2019, 38) apuntan que “puede decirse que toda la carrera de Ibn Taymiya en sus diversos aspectos fue un *ŷihād* para agradar a Dios”, o bien que “Ibn Taymiya luchó mucho de su *ŷihād* con la pluma” (41).

²⁰ De hecho, como apuntó Heck (2004, 97): “lo que es claro es que la declaración coránica de *ŷihād* no puede ser reducida a lucha armada. Virtualmente todas las instancias de la raíz de la palabra *ŷ-h-d* hablan principalmente de la cuestión de la verdadera intención y devoción”.

²¹ Farrukh (1966, 138) explica que se trata de una analogía referente a un camello y una gran carpa que necesariamente debe contar con un pilar central que la sostenga.

profeta Muḥammad a Yaṭrib, donde Alá le autorizó combatir a la comunidad musulmana: “Se ha dado permiso para luchar a aquellos a quienes se hace la guerra, porque son los oprimidos. Ciertamente Alá les ayudará y les dará la victoria” (Corán 22: 39-41). Esta revelación se da en un contexto determinado y el escenario es el típico de legítima defensa y no de una campaña ofensiva.

Ibn Taymiya también estuvo relacionado con actividades bélicas contra grupos disidentes. Sin embargo, se dieron en el marco de la autoridad estatal y nunca promovió un uso indiscriminado y sin límites de la fuerza. Por ejemplo, en *Siyāsa* sostuvo con claridad: “Sólo deberíamos pelear contra aquellos que pelean contra nosotros, si realmente queremos que la religión de Alá sea victoriosa. Alá, exaltado sea, dijo en esta materia: ‘Y lucha en el camino de Dios en contra de aquellos que pelean contra ti, pero no seas agresivo. Ciertamente Dios no ama a los agresores’” (Corán 2:190) (Ibn Taymiya 2015, 110).

Además, en la misma obra, rechazó la violencia indiscriminada y reiteró los límites para este tipo de campañas militares con una cita de la sunna del profeta: “No mates a las mujeres ni a los niños (*ḍuriya*) ni a un asalariado (*‘asīfān*)”. También encontramos en la sunna que el profeta afirmó: “No mates a un anciano, ni a un menor, ni a una mujer” (Ibn Taymiya 2015, 110).

Lo anterior es relevante porque el EI no distinguió entre combatientes y no combatientes, y la población civil fue una de sus principales víctimas. Al respecto, el erudito reiteró en *Siyāsa* que “mujeres, niños, monjes, ancianos, ciegos y personas con discapacidad no deben ser combatidos”, con especial énfasis en algo que el Corán repite frecuentemente: “Dios no ama a los agresores” (Ibn Taymiya 2015, 110).²²

En la argumentación anterior, se observa la importancia del concepto de beneficio (*maslaḥa*) para Ibn Taymiya. Hoover (2019, 105) destacó que a la hora de leer y entender la obra de este autor se debe considerar que “el propósito general es el beneficio, y el combate y homicidio indiscriminado no son beneficiosos en la amplia visión de la política pública de la ley”. Por ello, lo que se advierte desde Ibn Taymiya no es un planteamiento general para todas las situaciones de conflicto, sino un estudio de caso utilitario y pragmático.

Finalmente, uno de los elementos más destacados de esta visión permanente de guerra del EI es la relativa a que “el islam” se enfrenta al resto del mundo. Se trata de una referencia a la dicotomía en el campo de batalla de “la casa del islam” (*dār al-islām*) y “la casa de la guerra” (*dār al-ḥarb* y por extensión *dār al-kufr*). Resulta pertinente establecer que dicha categorización no nace con Ibn Taymiya, sino que viene de mucho tiempo atrás. Heck (2004, 106) así lo precisó:

Fueron los omeyas (660-750 e. c.), un Estado en guerra permanente contra la oposición interna y los enemigos externos, los que inauguraron la idea de *yihad* como conquista en el servicio de expandir la morada del islam. Se realizó una recons-

²² En el pensamiento de Ibn Taymiya se encuentra también la referencia coránica de repeler la maldad con el bien y la bondad (Corán 41: 34-36).

trucción en un mundo geográficamente dividido en dos campos hostiles mutuos: la morada del islam (*dār al-islām*) bajo la jurisdicción del Imperio islámico, y la morada de la guerra (*dār al-harb*) más allá de su alcance. La concepción del mundo islámico en términos territoriales y políticos —en lugar de comunitarios— fue una construcción imperial. No hay base coránica para dicha división.

Ahora bien, Ibn Taymiya se pronunció sobre esta materia en la famosa *fatwā* de Mārdīn (actual Türkiye), que, aparentemente, fue motivo de inspiración para grupos como el EI. La consulta que elevó la comunidad fue sobre el estatus jurídico de este territorio que, a pesar de estar habitado mayoritariamente por musulmanes, se encontraba bajo un gobierno influido por los mongoles y donde no se aplicaban las leyes del islam. Por ello la pregunta tuvo el objetivo de esclarecer si Mārdīn era parte de *dār al-islām*, *dār al-harb* (o *dār al-kufr*). Al respecto, Ibn Taymiya no se decantó por ninguna de las categorías anteriores y en su lugar propuso un tercer concepto: un territorio híbrido (*al-Murakkabā*) donde habitaran musulmanes y no musulmanes sin ningún conflicto. Como destacó Hoover (2019, 93): “Esta aproximación promovió que hoy algunos musulmanes revivalistas tomen la *fatwā* de Mārdīn como inspiración para la convivencia pacífica en países gobernados por no musulmanes”.

Otro fragmento de esta *fatwā* provocó un interesante debate, pues el contenido que aparentemente inspira a combatientes como los del EI sostenía: “y el no creyente que vive fuera de la autoridad del *šarīa* debe ser *combatido* [*yuqātal bimā yastahaqqu*; énfasis mío]”. Sin embargo, como reveló el encuentro internacional en 2010 en Mārdīn, hubo una manipulación del texto, pues el original reza: “y el no creyente que vive fuera de la autoridad del *šarīa* debe ser *tratado* de acuerdo con su situación [*yu‘āmal bimā yastahaqqu*; énfasis mío]”.²³ De esta manera, los grupos integristas que retomaron esta *fatwā* lo hicieron sobre una falsedad y no sobre el texto original.

Decapitación, violencia sexual e incineración de prisioneros

Al analizar el caso recurrente de las decapitaciones que perpetró el EI, la referencia e influencia más cercana se encuentra en el legado de al-Zarqāwi y la experiencia de al-Qā‘ida. Como apuntó Gerges (2016, 88): “Este personaje fue el pionero en decapitar prisioneros y se ganó el nombre de ‘*sheij* de los matarifes’, que reflejaba su satisfacción en la ejecución de rehenes”. Es probable también que muchas de las tácticas violentas exhibidas por el EI provengan del Ba‘aṭ. Además, el secuestro, la mutilación, la tortura, todos son citados en el Corán y en las tradiciones del profeta como “ejemplos claros de conductas que corrompen la tierra y desafían la creación de Dios” (Abou El Fadl 2007, 244). En realidad, lo que busca esta violencia es explotar el miedo y los prejuicios de la gente sobre el islam y, en última instancia, busca el poder. Como apuntó Abou El Fadl

²³ Michot (2011) realiza un estudio detallado de la *fatwā* de Mārdīn.

(249): “En su esencia, el terrorismo es el acto de obtener poder por medio de la difusión del miedo”.

Otro de los puntos por evaluar es el relativo a la violencia sexual, un pilar en la estrategia violenta del EI. El caso más grave fue el de la comunidad *izīdī* (o yazidíes), una minoría etnorreligiosa que constituye alrededor de 1.5% de los 35 millones de habitantes de Iraq.²⁴ El EI los consideró “herejes”, y cuando llegó a Sinḡār, su tierra natal, inició una limpieza étnica, desplazó forzosamente a cientos de miles de sus hogares y usó la violencia, especialmente contra las mujeres. Muchas de ellas sufrieron abuso sexual y secuestro, mientras que otras fueron vendidas en mercados o entre combatientes a cambio de una suma de dinero (Amnistía Internacional 2014).²⁵ Estas conductas criminales no se entienden a partir de la religión, sino porque muchos de sus miembros, más que musulmanes piadosos “confundidos”, fueron en realidad abusadores sexuales y exconvictos. En el análisis de los textos de Ibn Taymiya no se encontró ninguna referencia que legitime la violencia sexual.

Durante años se ha visto que otra característica del EI ha sido la de quemar vivos a sus prisioneros, como ocurrió en 2015 con el piloto jordano Mu‘ad al-Kasāsbe. Sin embargo, esta conducta no encuentra justificación en las fuentes analizadas y, en realidad, como explicó Gerges (2016, 25): “se trata más bien de un *modus operandi* reciente en el islam y no de un retorno a las raíces”.²⁶

Los musulmanes chiíes y la declaración de apostasía

El chiismo es una piedra angular en la presente discusión, ya que es una comunidad que fue objeto de ataques por parte del EI. Las tesis antichiíes de esta organización están consagradas en el decimotercer número de *Dābiq*, titulado “Los Rāfida”. Se trata de una referencia explícita a un concepto peyorativo que incluye a todos los musulmanes chiíes que no sólo “repudiaron” a los tres primeros califas, sino que también “rechazaron la sunna, y porque esencialmente rechazaron el Qur’ān y la religión del islam” (*Dābiq* 2016, 33-44). Por lo tanto, lo que procede de acuerdo con el EI es declararlos apóstatas (*takfīr*) y combatirlos.

Al evaluar esta definición de *takfīr* destaca la influencia de su visión del mundo (“ustedes” contra “nosotros”), y más que religiosidad lo que se observa es pragmatismo y supremacía. Por ejemplo, sólo los miembros del EI son los

²⁴ Para un análisis general sobre esta comunidad, véase Medina Gutiérrez 2020 y Gerges 2016, 30-31.

²⁵ Las mujeres cristianas también sufrieron abuso sexual sistemático, a pesar de ser consideradas gente del libro y pagar el impuesto *ḡizya*. El EI continuó el trabajo de sus antecesores, al-Zarqāwi y al-Qā‘ida, al desplazar a un millón de iraquíes cristianos entre 2003 y 2010 (Gerges 2016, 33).

²⁶ El patrimonio material también fue objeto de la violencia del EI. Recordemos que destruyó, dañó y saqueó muchos sitios culturales y tumbas, al condenarlos como idolatría. Ibn Taymiya, como “sirio”, también convivió con sitios históricos arqueológicos como Palmira, y si bien criticó la visita religiosa a las tumbas, no destruyó el patrimonio material ni comerció en el mercado negro con antigüedades.

“verdaderos musulmanes”, y aquellos que no acepten su proyecto político o su interpretación religiosa (incluidos sunníes) son apóstatas que merecen la muerte. En el mismo sentido, Gerges (2016, 27) apuntó que “cualquiera que se rehúse a someterse a la voluntad del nuevo califato enfrenta la expulsión de la tierra o la muerte”.

El profundo sentimiento antichii llevó a una política genocida en contra de estas comunidades que encontró inspiración en al-Zarqāwi. Desde el análisis de Gerges (2016, 83), tanto al-Qā'ida como el EI comparten una creencia común: “Ambos consideran a los chiíes no sólo herejes sino ‘la daga’ en el corazón del mundo islámico, y ambos van tan lejos como para culpar a los chiíes del declive de la civilización islámica”. El EI citó en su revista las opiniones de al-Zarqāwi, pero también las de Ibn Taymiya (*Dābiq* 2016, 33-44). La falencia de su argumentación es que no indicó la obra específica ni la página de donde extrajo la cita. Lo mismo ocurre con el mismo al-Zarqāwi (2004), quien mencionó en una publicación el nombre de este erudito sin dar mayor detalle: “Ellos son el enemigo. Cuidado con ellos. Combátelos. El *sheij* al-Islām Ibn Taymiya habló con verdad y honestidad”.

Ahora bien, al evaluar la obra de Ibn Taymiya, específicamente *Siyāsa y al-'Aqīda al-Wāsiṭiyya*, se encuentran elementos relevantes sobre su postura referente a 'Ali (primo y yerno del profeta) y el chiismo. Si bien es cierto que sostuvo fuertes refutaciones a la doctrina de algunos chiíes,²⁷ su pensamiento es mucho más complejo. Como es usual en un musulmán sunní, parte de la creencia en el orden convencional de los cuatro primeros califas, en el que 'Ali ocupó el último lugar del califato profético (Jilāfat al-Nubuwa).²⁸ Es relevante que siempre que Ibn Taymiya lo menciona, le atribuye el noble título de “Príncipe de los Creyentes” (Amīr al-Mu'minīn). Además, en *Siyāsa* citó las narraciones del profeta reportadas bajo la autoridad de 'Ali (Ibn Taymiya 2015, 111-112), y páginas más adelante recuerda el famoso dicho de Muḥammad respecto a 'Ali: “Tu eres de mí y yo soy de ti” (118).

En el pensamiento de Ibn Taymiya hay un intento de presentarse neutral ante diferentes hechos históricos, al igual que una convicción profunda de evitar la *fitna*. Sin embargo, en ocasiones se percibe su apoyo a uno u otro bando en conflicto. Por ejemplo, luego de dedicar algunas líneas al debate de quién fue el mejor para ocupar el puesto de califa en tercer lugar, 'Utmān o 'Ali, celebró la campaña militar de este último contra los jariyíes (*al-Jawāriy*)²⁹ (Ibn Taymiya 2009, 150) e incluso afirmó que en esta disputa los seguidores de 'Ali tuvieron más la razón (o la verdad *al-Haq*) (Ibn Taymiya 2015, 112).³⁰

²⁷ Para un análisis de la crítica de la imamología chií desde Ibn Taymiya, véase *Minḥay' al-Sunna* (Ibn Taymiya 2005) y Michot 2014.

²⁸ Para una descripción detallada de esta postura, véase Hoover 2019, 93-94.

²⁹ A los que además critica por pedir la supresión del noble título de 'Ali en el acuerdo de arbitraje (Ibn Taymiya 2015, 67; Farrukh 1966, 66).

³⁰ De hecho, una de las tantas *fatāwa* que tradujo Michot al francés trata de la postura de Ibn Taymiya en el día de 'Āšūrā'. Establece que cuando 'Ali se convirtió en califa, fue “el más emi-

En *al-‘Aqīda al-Wāsiṭiyya* también se refiere a uno de los conceptos centrales en el chiismo: la Gente de la Casa del Profeta (Ahl al-Bayt). En este texto estableció sin ambigüedad que los denominados “sunníes” (o, como él menciona, los seguidores de Ahl al-Sunna wa al-Āmā‘a, la gente de la costumbre del profeta): “Aman a la familia del mensajero de Alá, muestran su lealtad hacia ellos y conservan la voluntad del mensajero de Alá cuando dijo en el día del Gadir Jum: ‘Os exhorto por Alá acerca de mi familia’” (Ibn Taymiya 2009, 151).

Ahora bien, respecto a la declaración de apostasía y el uso del *takfīr* se observan diferencias en las posturas de Ibn Taymiya y el EI. Como se argumentó, este autor no fue partidario de la dualidad de *dār al-islām* y *dār al-harb*, lo que lleva a plantear que fue cuidadoso al tratar la declaración de apostasía. En *Siyāsa* rechazó explícitamente la idea del *takfīr* al afirmar que “no es correcta la postura de que hay que combatirlos a todos porque sean infieles, pues la pelea es sólo contra quien nos combate, y Alá no gusta de los agresores” (Ibn Taymiya 2015, 110). De hecho, algunos de sus biógrafos recuerdan una frase célebre al final de su vida: “No hacemos *takfīr* de aquellos que afirmen que no hay más Dios que Alá y que Muḥammad es el sello de los profetas” (al-Ḍahabī citado en Yusuf 2012). En síntesis, como explicó Hoover (2019, 105): “Ibn Taymiya también debate aquella visión extrema de que hay que combatir a los incrédulos por su simple circunstancia de incredulidad y que las mujeres y los niños pueden ser tomados como botín de guerra”. Esto constituye una aproximación de rechazo del integrismo en favor de una postura media.

Finalmente, queda por evaluar la situación de los alauíes (mejor llamados nusairíes), a quienes el EI confrontó en el contexto de la guerra en Siria desde 2011. El EI considera que el chiismo es un bloque monolítico en el que no hay mayor diferencia entre sus distintas ramificaciones, por ello equipara a los alauíes con los Rāfida (véase, por ejemplo, *Dābiq* 2015, 6-12). Además, generaliza al referirse al Estado sirio como “el gobierno alauí”, lo que resulta impreciso, pues la administración de los al-‘Asad involucra también a sunníes y cristianos sirios.

Por su parte, Ibn Taymiya considera a los chiíes como una amalgama de corrientes y su crítica se dirige a grupos concretos. Al centralizar el concepto de Ahl al-Sunna, como punto medio entre lo que denominó “los extremismos”, menciona cada uno de los movimientos religiosos afines al chiismo que no están acordes con este camino.³¹ En el caso particular de los alauíes, Ibn Taymiya trató este tema en un grupo de *fatāwa*. De acuerdo con Friedman (2010, 62), es crucial considerar el trasfondo histórico, pues en aquel tiempo “había una opinión negativa sobre esta comunidad tanto entre sunníes como entre chiíes”. Hoover (2019, 33) exploró con más detalle este contexto histórico y político al sostener que “se debe a que probablemente muchas comunidades nusairíes realizaron revueltas contra las autoridades mamelucas por temas religiosos y de impuestos”.

nente” de los sobrevivientes de la generación del profeta. Allí también se refiere a los sucesos de Karbalá como una “calamidad” y declara a Ḥusein “víctima de injusticia y un martir” (Michot 2009, 1-11).

³¹ Para un listado completo, consúltese Ibn Taymiya 2009, 139.

El dictamen de Ibn Taymiya sobre estas comunidades no es claro y deriva de un conocimiento parcial sin sustento en fuentes directas:

La *fatwa* de Ibn Taymiya demuestra su confusión entre nusairíes e ismailíes, que probablemente se originó en la suposición incorrecta de que los nusairíes son un grupo escindido de la secta ismailí. Esto podría explicarse por el hecho de que durante los siglos XII y XIII, la rama nizarí de los ismailíes tomó posesión de numerosas fortalezas en las montañas nusairíes, lo que hoy se conoce como Yabal Ansariya en Siria. Como resultado, los ismailíes y nusairíes comparten el mismo territorio geográfico durante los dos siglos anteriores a la época de Ibn Taymiya (Friedman 2010, 191).

El que analistas del hemisferio occidental notaran este error y no el EI refleja el poco rigor de esta organización armada en el estudio del islam y de su historia.

Conclusiones

Las organizaciones integristas como el EI hacen uso del discurso religioso para articular identidades políticas. Su referencia a Ibn Taymiya es propagandística y carece de fundamento en la obra de dicho autor. Además, es un intento de ofrecer legitimidad y autoridad a un proyecto que no tiene una base sólida intelectual e ideológica. Las discusiones esbozadas a lo largo del artículo permiten plantear tres conclusiones.

Primero: hay divergencia en la aproximación al califato (al-Jilāfa) entre el EI e Ibn Taymiya. Para el primero, es una institución que debe ser impuesta por la fuerza, aunque en su nombre original destaque más la figura de Estado nación. En su revista en inglés *Dābiq*, se menciona como inspiración la obra de Abu Mus'ab al-Zarqāwi y no la de Ibn Taymiya. Este último, aunque resaltó importancia del califato en la historia del islam, no consideró necesario su regreso. En su lugar, se acopló a la realidad de una diversidad de gobiernos regionales locales a los que prestó su lealtad. A Ibn Taymiya le preocupó más la cohesión interna de esta autoridad estatal y tratar siempre de evitar la discordia (*fitna*).

Segundo: se observan desacuerdos entre las definiciones del concepto de *yihād* del EI y el de Ibn Taymiya, así como en sus aproximaciones. Desde el EI, este término fue crucial para la imposición del califato de acuerdo con su visión del mundo, en la cual el “islam” se enfrenta a “los demás”. Ibn Taymiya, en particular en *al-Siyāsa al-Šar'īya*, enfatizó que *yihād* no es guerra ni promoción de la violencia indiscriminada, sino un esfuerzo por agradar a Dios, una concepción mucho más profunda a nivel intelectual relacionada con la máxima coránica de “ordenar el bien y prohibir el mal”. Además, el autor estudiado no propuso ver el mundo en un estado permanente de guerra y agresión, y en caso de conflicto sorprende su énfasis en la protección de la población no combatiente, como mujeres, niños y ancianos. Además, en el artículo se propone

discutir la dicotomía de *dār al-harb* y *dār al-islām* (o *dār al-kufr*) y confrontarla con la categoría intermedia propuesta por Ibn Taymiya de convivencia y vida en medio de la diferencia, algo que podría llegar a influir positivamente en nuestros días.

Tercero: este artículo ofreció elementos de análisis para evaluar las diferentes opiniones que se tejen en torno al islam chií. Mientras que el EI retoma los prejuicios de al-Zarqāwi respecto al chiismo, al que integra en un solo bloque llamado los Rāfida, Ibn Taymiya trató siempre con respeto a ‘Ali y a la familia del profeta (Ahl al-Bayt). El estudio identificó argumentos de esta afirmación en dos de sus obras más importantes, *Siyāsa* y *al-‘Aqīda al-Wāsiṭiyya*. Ahora bien, es cierto que Ibn Taymiya no vio con buenos ojos todas las escisiones emanadas del islam chií. Sin embargo, a pesar de las diferencias doctrinarias respecto a algunos de estos grupos, no declaró el *takfīr* o el uso generalizado de la “excomuniación”. Además, el análisis de su obra refleja su confusión de los alauíes con los ismaelíes, algo en que pesó mucho el contexto político y conflictivo de la época.

El problema de la ideología integrista no es un asunto menor, y el reto es darle sentido para su comprensión. El texto es de utilidad para el público especialista, pero también brinda un marco de análisis para el público en general, que así podrá construir su propia evaluación del origen de la doctrina de los movimientos integristas como el EI. Es claro que hay mucho por profundizar, pero tal vez debamos enfocarnos en otros elementos cruciales, como, por ejemplo, atender los problemas de las comunidades, reconstruir los Estados, propiciar la inclusión y resolver el creciente sectarismo en la región, que ha sido el combustible de tantos problemas, entre ellos el EI.

Finalmente, el análisis y la evaluación de la obra de Ibn Taymiya es una tarea compleja y amerita mayor estudio. Es un autor con una extensa aportación teórica todavía por evaluar en español. El EI también se compone de elementos diversos y queda claro que no será la última organización en hacer un uso utilitario de esta personalidad histórica del islam. Mientras no se realicen estudios detallados y la ideología de los grupos integristas no sea identificada con precisión, en el futuro habrá casos eventuales que aparentemente reivindiquen a Ibn Taymiya. Por ello, el camino idóneo para combatir el integrismo es entenderlo con conocimiento y espíritu crítico. ❖

Referencias

- ABOU El Fadl, Khaled. 2007. *The Great Theft. Wrestling Islam from the Extremists*. Nueva York: HarperOne.
- AGUIRRE, Mariano. 2015. “¿Justifica el islam la violencia indiscriminada?”. *BBC News Mundo*, 29 de noviembre de 2015. <https://tinyurl.com/4cbmbu7m>
- AIGLE, Denise. 2007. “The Mongol Invasions of Bilād al-Shām by Ghâzân Khân and Ibn Taymīyah’s Three ‘Anti-Mongol’ Fatwas”. *Mamluk Studies Review* 11 (2): 89-120. <https://hal.science/hal-00383788>
- AL-ZARQĀWI, Abu Mus‘ab. 2004. “Zarqawi Letter”. US Department of State. Archive, febrero de 2024. <https://2001-2009.state.gov/p/nea/rls/31694.htm>

- ALLAWI, Ali A. 2007. *The Occupation of Iraq: Winning the War, Losing the Peace*. New Haven: Yale University Press.
- AMNISTÍA INTERNACIONAL. 2014. *Escape from Hell. Torture and Sexual Slavery in Islamic State Captivity in Iraq*. Londres: Amnesty International. <https://www.amnesty.org/en/documents/MDE14/021/2014/en/>
- AYUBI, Nazih. 1991. *El islam político. Tradición, teoría y rupturas*. Traducido por Ana Herrera. Barcelona: Bellaterra.
- BORI, Caterina. 2004. "A New Source for the Biography of Ibn Taymiyya". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 67 (3): 321-348. <https://doi.org/10.1017/S0041977X04000229>
- BORI, Caterina. 2016. *One or Two Versions of Al-Siyāsa al-Shar'īyya of Ibn Taymiyya? And What Do They Tell Us?* ASK Working Paper 26. Bonn: Annemarie Schimmel Kolleg.
- DĀBIQ. 2014a (1435 Ramadán). "The Return of the Khilafah". Núm. 1, 5 de julio de 2014.
- DĀBIQ. 2014b (1435 Ramadán). "The Flood". Núm. 2, 27 de julio de 2014.
- DĀBIQ. 2015 (1436 Ramadán). "The Law of Allah or the Laws of Men". Núm. 10, 13 de julio de 2015.
- DĀBIQ. 2016 (1437 Rabi al-Akhir). "The Rāfidah from Ibn Saba' to the Dajjāl". Núm. 13, 19 de enero de 2016.
- DE CURREA-LUGO, Víctor. 2016. *El Estado Islámico*. Bogotá: Debate.
- FARRUKH, Omar, trad. 1966. *Ibn Taymiyya on Public and Private Law in Islam*. Beirut: Khayats.
- FLORES, Alexander. 1993. "Secularism, Integralism and Political Islam: The Egyptian Debate". *Middle East Report*, núm. 183, 32-38. <https://doi.org/10.2307/3012576>
- FRIEDMAN, Yaron. 2010. *The Nuṣayrī-ʿAlawīs: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004178922.i-328>
- GERGES, Fawaz A. 2016. *ISIS. A History*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv18b5d6w>
- GONZÁLEZ Francisco, Luis Antonio. 2020. "Ibn Taymiyya: teólogo medieval y elemento recurrente del terrorismo yihadista". Documento de Opinión IEEE 88/2020. https://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_opinion/2020/DIEEEO88_2020LUIGON_Taymiyya.pdf
- HECK, Paul L. 2004. "Jihad Revisited". *Journal of Religious Ethics* 32 (1): 95-128. <https://doi.org/10.1111/j.0384-9694.2004.00156.x>
- HOOVER, Jon. 2016. "Ibn Taymiyya Between Moderation and Radicalism". En *Reclaiming Islamic Tradition: Modern Interpretations of the Classical Heritage*, editado por Elisabeth Kendall y Ahmad Khan, 177-203. Edimburgo: Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.1515/9781474403122-010>
- HOOVER, Jon. 2019. *Ibn Taymiyya*. Londres: Oneworld Academic.
- IBN TAYMIYA, Ahmad. 1961-1967. *Maʿmuʿa al-Fatāwa Shaykh al-Islam Ahmad Ibn Taymiyya*. Editado por Abd al-Rahman Ibn Muhammad Ibn Qassim y Muhammad Ibn Abd al-Rahman ibn Muhammad. 37 vols. Riad: Matabi 'al-Riyad.
- IBN TAYMIYA, Ahmad. 2005. *Minḥay al-Sunna an-Nabawiyya fī Naqd Kalaam al-Shi'ah wal Qadariyya*. Sanaa: Dar al-Sedeq.
- IBN TAYMIYA, Ahmad. 2009. *Al-ʿAqīda al-Wāsiṭiyya*. Traducido por Abu Rumaysah. Birmingham: Daar us-Sunnah.
- IBN TAYMIYA, Ahmad. 2015. *As-Siyāsa Aš-Šar'īyya fī Islāh Ar-Rā'ī wa ar-Ra'īyya*. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah.

- ISA GARCÍA, Muhammad, trad. 2017. *El Corán. Traducción comentada*. Ankara: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi.
- KEPEL, Gilles. 1985. *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*. Traducido por Jon Rothschild. Berkeley: University of California Press.
- LAOUST, Henri. 2012. "Ibn Taymiyya". *Encyclopaedia of Islam Second Edition*, editada por P. J. Bearman, 951-955. Leiden: Brill.
- MCHUGO, John. 2015. *Syria: A Recent History*. Londres: Saqi Books.
- MEDINA GUTIÉRREZ, Felipe. 2020. "Los yazidíes: víctimas del horror del Estado Islámico". *El Espectador*, 3 de agosto de 2020. <https://www.elespectador.com/mundo/mas-paises/los-yazidies-victimas-del-horror-del-estado-islamico-article/>
- MICHOT, Yahya M., trad. 2009. "III. Le jour de 'Āshūrā". En *Textes spirituels d'Ibn Taymiyya. Nouvelle série*, 1-11. Hartford: L'É-Chebec. https://www.academia.edu/21317491/Yahya_Michot_Textes_spirituels_d_Ibn_Taymiyya_Nouvelle_serie_I_XX
- MICHOT, Yahya M. 2011. "Ibn Taymiyya's 'New Mardin Fatwa'. Is Genetically Modified Islam (GMI) Carcinogenic?". *The Muslim World* 101 (2): 130-181. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2011.01351.x>
- MICHOT, Yahya M. 2014. "Ibn Taymiyya's Critique of Shī'ī Imāmology". *The Muslim World* 104 (1-2): 109-149. <https://doi.org/10.1111/muwo.12036>
- ROY, Oliver. 1994. *The Failure of Political Islam*. Cambridge: Harvard University Press.
- SILVA, Lorenzo. 2015. "La enfermedad del islam". *El Mundo*, 11 de enero de 2015. <https://www.elmundo.es/cronica/2015/01/11/54b117c5268e3e2a128b456f.html>
- YUSUF, Sheikh Hamza. 2012. "Ibn Taymiyya (ra) by Sheikh Hamza Yusuf". Maturidi333. 19 de mayo de 2012. Video de YouTube, 00:03:28. <https://youtu.be/M4oFybKsLZY>

Felipe Medina Gutiérrez es docente de Estudios de Medio Oriente y del Mundo Islámico Contemporáneo en la Pontificia Universidad Javeriana y profesor de Civilización Islámica en la Universidad del Rosario (ambas en Colombia). Magíster en estudios de Asia y África, con especialidad en Medio Oriente (El Colegio de México). Realizó estudios de árabe clásico (niveles básico e intermedio) en el Centro Árabe para Estudios Árabes de la ciudad de Alejandría, Egipto. Ha visitado varios países de las regiones de sus especialidades, como el Sáhara Occidental, Marruecos, Argelia, Túnez, Egipto, Palestina, Líbano, Turquía, Jordania, Omán y recientemente Irán. También visitó Asia Central: Kazajistán y Uzbekistán. Es miembro del capítulo colombiano de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África (ALADAA) y escribe en el diario *El Espectador* sobre temas de su especialidad.