

Aportes del Humanismo:

Reflexiones sobre temas contemporáneos de literatura, pensamiento y educación

Especial | Julio 2022

ISSN 1659-331

REVISTA ESTUDIOS

Escuela de Estudios Generales



UNIVERSIDAD DE
COSTA RICA

I Sección: Historia y Pensamiento

EL SUFISMO (MISTICISMO) ISLÁMICO

elementos sufíes en el cuento popular libio *Allah Proveerá* y el estudio sobre el *Tawakkul Allah* y *El Atributo de Al-Razzaq de Allah*

Manuel Enrique López Brenes

Universidad Técnica Nacional

Alajuela, Costa Rica

mlopezb@utn.ac.cr

<https://orcid.org/0000-0003-2866-2877>

Roberto Marín Guzmán

Universidad de Costa Rica

San José, Costa Rica

romagu_02@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0003-4976-248X>

Recibido: 28 de octubre 2021

Aceptado: 12 de enero de 2022

RESUMEN

El cuento popular libio titulado *Allah Proveerá*, a pesar de no ser un cuento sufí, o místico propiamente dicho, contiene elementos sufíes como el *tawakkul Allah*, la confianza total y absoluta en Allah, el Creador; el *dhikr*, el pensamiento total y únicamente en Allah, que nada ni nadie desvíe al sufí de su pensamiento en Allah; el *fana'*, la autoaniquilación, o la absorción mística; el quietismo; la meditación; la oración. A todo lo anterior debemos agregar la etapa ascética del sufí y su viaje de superación hacia el estadio más elevado del misticismo. Este ensayo analiza todos estos elementos sufíes en el cuento popular libio titulado *Allah Proveerá*, además de las nociones del *tawakkul Allah* y de *al-Razzaq* de Allah.

Palabras clave: Allah Proveerá; cuento popular libio; nociones y prácticas sufíes; *tawakkul Allah*, el *dhikr*, el *fana'* el quietismo; la meditación; la oración; *al-Razzaq*.

Sufism (Islamic mysticism)

Sufi notions in the Libyan popular tale *Allah will Provide* and a study of *Tawakkul Allah* and *Allah's Attribute of Al-Razzaq*

ABSTRACT

The Libyan popular tale entitled *Allah will Provide*, even though it is not a sufi or a mystic story itself, it contains sufi notions and practices such as the *tawakkul Allah*, this is the absolute and total trust and confidence in Allah; the *dhikr*, to keep the thoughts concentrated only and exclusively in Allah. Nothing nor anyone should deviate the sufi from his total submission, attention, and thought in Allah; the *fana'*, the self-annihilation, or the mystic absorption; as well as other sufi practices such as quietism, meditation and prayer. Besides all these notions, one has to add the ascetic sphere of the sufi and his journey to a new superior stage, that is the mystic stage itself. This essay analyses all these sufi notions contained in the Libyan popular tale entitled *Allah will Provide*, besides the notions of *tawakkul Allah* and Allah's attribute of *al-Razzaq*.

Keywords: Allah will Provide; Libyan popular tale; sufi practices and notions; *tawakkul Allah*; the *dhikr*; the *fana'*; quietism; meditation; prayer; *al-Razzaq*.

*Por cierto que derramamos el agua en abundancia,
luego abrimos la tierra en grietas,
en la que producimos el grano,
la vid y la hierba,
el olivo y el datilero;
jardines frondosos,
el fruto y el forraje.*

(Al-Qur'an, LXXX, 25-31)

El pasaje coránico anterior muestra el poder de Allah para la Creación del universo y de todas las cosas, en cuenta los alimentos y todo lo necesario para el hombre. Por ello la humanidad debe estar sometida a Dios, aceptar su voluntad y tener total confianza en Él, ya que Allah es al-Razzaq, el Proveedor, que provee de todo al hombre. Esto quiere decir mantener toda la confianza, el tawakkul Allah y la esperanza en Dios, para lo que se cita inclusive un hadith del Profeta que habla de la confianza (توكل الله) total en Allah¹, es decir, tener plena y absoluta confianza en Él. Este hadith del Profeta Muhammad compilado por Malik Ibn Anas en su al-Muwatta' dice:

- Y me relató de Malik que llegó a su conocimiento, de Abu al-Hubab Sa'id Ibn Yasar, de Abu Hurayra, que el Mensajero de Allah, (la paz sea con él), dijo: "No deja el creyente de ser afligido en sus hijos y allegados hasta que encuentra a Allah y no tiene ninguna falta."²

Por todo lo anterior la humanidad (al-Nas) debe sostenerse firmemente de la cuerda de Allah:

■ واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا

1. Respecto del hadith del Profeta Muhammad que menciona el tawakkul Allah, véase: Isma'il Ibn 'Umar Ibn Kathir, *Al-Musnad al-Faruq, Amir al-Mu'minin Abi Haf's Ibn 'Umar Ibn al-Khattab wa Aqwaluhu 'ala Abwab al-'Ilm*, Dar al-Wafa', Al-Mansura, Egipto, 1991 (Dos Volúmenes), Vol. II, pp. 636-637. Véanse también: Manuel Enrique López Brenes y Roberto Marín Guzmán, *Muerte y Ritos Funerarios en el Islam. Estudio sobre las Creencias Religiosas y las Prácticas Sociales*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 2021, passim. Roberto Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, Alma Mater, Editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, San José, 1986, p. 191. Roberto Marín Guzmán, "Sufizm - Mistycyzm Islamu", en *Collectanea Theologica*, (Varsovia, Polonia), Vol. LX, Fasc. 1, 1990, pp. 113 - 118. Manuel Enrique López Brenes, *Los Aportes Culturales del Egipto Islámico a la España Musulmana*, Serie Cuadernos de la Cátedra Ibn Khaldun de Estudios de Medio Oriente y África del Norte de la Universidad de Costa Rica, Número 5, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 2015, passim, en especial pp. 29 - 56.

2. Para mayores detalles sobre estos asuntos de la paciencia y la total confianza en Allah, véase: Malik Ibn Anas Ibn Malik, *Al-Muwatta'*, traducción al español de Hajj Abdul Ghani Melara Navío, Madrasa Editorial, Granada, 2009, p. 131. Véanse también: López Brenes y Marín Guzmán, *Muerte y Ritos Funerarios en el Islam. Estudio sobre las Creencias Religiosas y las Prácticas Sociales*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 2021, passim. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, p. 191. Marín Guzmán, "Sufizm - Mistycyzm Islamu", pp. 113 - 118. López Brenes, *Los Aportes Culturales del Egipto Islámico a la España Musulmana*, passim, en especial pp. 29 - 56.

Sostenéos de la cuerda de *Allah* y no os soltéis (*separéis*),³ con lo cual vienen todos los beneficios.

El propósito de este ensayo es analizar los elementos sufíes (místicos) del cuento popular libio titulado *Allah Proveerá*. Se estudiarán los conceptos de *tawakkul Allah*, de *al-Razzaq* (el atributo de Allah de ser el Proveedor), las nociones de *istakbara* (orgullo), *istaghana* (egoísmo), *fana'*, el autoaniquilamiento, es decir, la absorción mística, el *dhikr* (el pensamiento constante y total en Allah), entre otras nociones del sufismo y cómo esas nociones se encuentran como elementos místicos en el cuento popular libio *Allah Proveerá*.

I - INTRODUCCIÓN

Un cuento popular árabe de Libia, conservado en la tradición oral y luego puesto por escrito y titulado *Allah Proveerá*,⁴ nos explica que un hombre no conseguía trabajo y tenía muchos hijos y siempre se iban a dormir con hambre. Un día decidió salir de su villa al campo, a las zonas rurales, en busca de alguna ocupación remunerada. Cuando cayó la tarde se preguntó dónde pasaría la noche y buscó refugio. A la distancia divisó una cueva y decidió ascender hasta esa abertura en la roca para pernoctar ahí. Cuando iba escalando vio una lechuga ciega que sobre una roca, con el pico abierto, esperaba que éste se llenara de insectos y entonces los tragaba. Repetía esta maniobra una y otra vez hasta sentirse satisfecha. El hombre se preguntó: “¿El Señor Todopoderoso y Omnisciente, así como provee de alimentos a esta lechuga ciega, no proveerá de todo lo necesario a un hijo de Adán?” Con este pensamiento positivo y de *توكل الله* (*tawakkul Allah*, la confianza total en Dios) de que Allah le proveerá a él, a su esposa e hijos de los alimentos necesarios para vivir, así como de todo lo demás, regresó a su hogar.⁵

Durante el día pasaba acostado y no deseaba levantarse esperando que Allah proveería de todo lo necesario, especialmente los alimentos. Cuando estaba en esta situación oyó que alguien llamaba a la puerta. Su esposa abrió y encontró frente a sí a dos hombres de rudo aspecto que le pedían alquilar un burro que su esposo poseía. Ella les preguntó cuál era el móvil que les llevaba a semejante solicitud; a lo que ellos respondieron que era para cargar unos vegetales y llevarlos al mercado para vender. La mujer les dio el animal y ellos procedieron a ensillarlo, colocarle la brida y las riendas y partieron. Se dirigieron a donde se encontraba otro hombre que custodiaba el tesoro de monedas de oro que habían encontrado.⁶ El tesoro lo colocaron sobre el burro y cubrieron las monedas de oro con

3. Al-Qur'an, III, 103, traducción de los autores. Para mayores explicaciones véase también: Ibn Kathir, *Al-Musnad al-Faruq*, Amir al-Mu'minin Abi Hafs Ibn 'Umar Ibn al-Khattab wa Aqwaluhu 'ala Abwab al-'Ilm, Vol. II, pp. 563 ss.

4. Para mayores detalles véase: *Allah Proveerá*, cuento popular o folklórico árabe de Libia, en Iner Bushnaq, *Arab Folktales*, Pantheon Books, New York, 1986, pp. 307-308.

5. *Allah Proveerá*, en Bushnaq, p.308.

6. *Allah Proveerá*, en Bushnaq, p.308.

nabos y rábanos. Sin embargo, antes de partir los tres hombres discutieron acaloradamente por la división de la riqueza. De la discusión ascendieron a un serio pleito y tras los golpes que mutuamente se propinaban desenfundaron sus cuchillos y se apuñalaron entre sí hasta que los tres cayeron muertos sobre la escudilla de barro dorada, que ya se encontraba vacía, en la cual habían guardado momentáneamente las monedas de oro.⁷ Cuando el burro se sintió libre trotó hacia su casa y al llegar, la mujer notó los nabos y los rábanos y le gritó a su esposo:

– “Ven y mira lo que Allah nos ha proveído, suficientes nabos para alimentar a los niños por una semana.”

El hombre entonces se incorporó, se levantó y salió gritando:

– “Vamos a ver el regalo que Allah nos envió. Él es El que provee de alimentos a la lechuga ciega (y nos provee a nosotros también)”. Dieron gracias a Allah y alabaron su nombre.

Empezaron a descargar los vegetales hasta que se encontraron con los dinares de oro. Los recogieron y los esparcieron sobre la cama. El hombre tomó un puñado y se fue para el mercado y compró carne, manteca, azúcar y te. Todos comieron en abundancia hasta hartarse y se fueron a la cama contentos y felices.⁸

II - ALGUNAS NOTAS SOBRE EL SUFISMO

Un primer elemento que debemos tener presente es que por el acercamiento a Allah, el sufi (místico del Islam) se unía a Dios en este mundo y veía al Creador como el Pintor Eterno y al Mundo y toda la Creación, como Su obra de arte. Veía a Allah en toda la Creación.

Es oportuno recordar que la ortodoxia islámica establecía que para lograr la salvación del alma bastaba con apegarse al Corán, a la Sunna y seguir la aplicación estricta de la *Shari'a*. Sin embargo, desde muy temprano en el Islam algunos musulmanes empezaron a poner en práctica un camino diferente: buscar a Dios por la experiencia personal y mantener una relación directa con Él. Por el amor, la mortificación, el *fana'*, (la autoaniquilación, o absorción mística) y el desapego a lo material, además de muchos otros elementos y prácticas, planteaban una forma distinta para conocer a Allah en este mundo. Es la experiencia de los sufíes.

No hay duda de que el misticismo en el Islam recibió numerosas influencias de otras religiones como el Cristianismo y el Judaísmo. Debido a que la práctica mística, el *tasawwuf*, el sufismo, no era lo que establecía claramente el Islam, los '*ulama'*' (juristas,

8. Para mayores detalles véase: *Allah Proveerá*, en Bushnaq, p.308.

las distintas turuq (sing. *tariqa*, sendero, camino místico de experiencia personal) los consideraron herejes, los vieron como innovadores y se opusieron a su camino. Con frecuencia también persiguieron a algunos, acusados de herejía y/o blasfemia. Sin embargo, ya para el siglo XI y principios del XII, por la labor e influencia del connotado filósofo, teólogo, jurista y también sufi, Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (m. 1111), la ortodoxia consideró el *tasawwuf*, el sufismo, como una experiencia válida y un sendero igualmente aceptado para llegar a Allah. Posteriormente, en el siglo XIV, por ejemplo, 'Abd al-Rahman Ibn Khaldun (1332-1406), el famoso historiador magrebino, señalaba que los pasos que siguieron los sufíes estaban inspirados en las formas que adoptaron desde los primeros tiempos del Islam los más eminentes Compañeros del Profeta, que consideraban estas prácticas como la Verdad y la Guía.⁹ Esta es la experiencia mística, que tuvo gran valor y apoyo popular. El sufismo planteaba un camino diferente a lo establecido por los 'ulama', los líderes religiosos, aunque la finalidad era la misma: salvar el alma y unirse a Allah.

La experiencia mística, vívida, constante, desapegada de lo mundano y para muchos un ejemplo a seguir, tuvo en la sociedad musulmana una enorme vigencia. Los sufíes gozaron de gran popularidad y con frecuencia a algunos los consideraron santos, les rezaban y visitaban sus tumbas, a pesar de la oposición de los 'ulama' a todas estas prácticas. Inclusive a veces la gente común pedía la intercesión de los sufíes para detener los abusos de poder de las autoridades o de los recaudadores de impuestos.¹⁰ Es esa popularidad, esa difusión que se dio en todos los niveles sociales de la experiencia personal para acercarse a Allah, y ese entusiasmo que se vivió a nivel cotidiano, lo que reiteradamente muestran muchas obras de la literatura árabe y persa medievales. Entre ellas podemos mencionar en especial *Alf Layla wa Layla*, *Las Mil y Una Noches* que contiene numerosos pasajes de claro valor místico.¹¹

9. 'Abd al-Rahman Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima*, editado por M. Quatremère, París, 1858, Vol. III, pp. 59 – 60. Véanse también: Margaret Smith, *The Way of the Mystics. The early Christian mystics and the rise of the sufis*, *Sheldom Press*, Londres, 1976, p. 158. Roberto Marín Guzmán, "Ibn Khaldun y el Método Científico de la Historia", en *Cuadernos de Historia*, Número 43, Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, San José, 1982.

10. Para más información véanse: Francisco Rodríguez Mañas, "Hombres santos y recaudadores de impuestos en el Occidente Musulmán (siglos VI-VIII/XII-XIV)", en *Al-Qantara*, Vol. XII, Fasc. 2, 1991, pp. 471 – 496. Roberto Marín Guzmán, "The causes of the revolt of 'Umar Ibn Hafsun in al-Andalus (880-928). A study in Medieval Islamic social history", en *Arabica*, Vol. XLII, 1995, pp. 180 – 221. Para mayores detalles véase: López Brenes y Marín Guzmán, *Muerte y Ritos Funerarios en el Islam. Estudio sobre las Creencias Religiosas y las Prácticas Sociales*, *passim*.

11. Para mayores detalles véase: Roberto Marín Guzmán, "Un cuento sufí en las Mil y Una Noches. La historia de Abu al-Hasan con Abu Ya'far el leproso. Análisis del contexto social y religioso del Islam medieval", en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Vol. 51, 2002, pp. 91 – 111. Manuel Enrique López Brenes y Roberto Marín Guzmán, "A sufi tale from *Alf Layla wa-Layla* (The Arabian Nights): the story of Abu l-Hasan with Abu Ja'far the leper. An analysis of the social and religious context of Medieval Islam", de próxima publicación en *Theory in Action* (University of New York).

También debemos tener presente que, como ya se indicó, el misticismo islámico, el *tasawwuf*, es también conocido con el nombre de sufismo, palabra que según parece deriva de *suf*, lana, y hace referencia a los místicos musulmanes que vestían un burdo sayal de lana.¹² El comprende, como la mayoría de las aspiraciones místicas de otras religiones, dos etapas: la primera es la ascética, aquella en la que la persona renuncia a todo lo mundano, a la inclinación al mal, a la autosuficiencia (*istakbara*) y al egoísmo (*istaghana*), para seguir el camino hacia Allah. La segunda es la etapa mística, en la cual Dios da su ayuda al sufí.

El místico, sea judío, cristiano o musulmán, describe su experiencia espiritual como un viaje. La meta última en estas tres religiones es la misma: la unión con la divinidad. Los sufíes sostienen que Dios no puede ser sólo castigador y severo, sino que también es un Dios de bondad y misericordia. Por ello se oponen a los '*ulama*', los partidarios de la ortodoxia y del sometimiento total a Allah, pues los '*ulama*' siguen la doctrina de la trascendencia de Dios. La trascendencia de Allah significa que entre Dios y el hombre hay una gran distancia. Allah es Todopoderoso, Eterno, Infalible, Creador, Omnisciente, Omnipotente, entre tantos otros atributos de total perfección, mientras que el ser humano, a diferencia de Allah, es todo imperfección y está hecho de materia que perecerá y se descompondrá. Por ello el hombre debe estar completamente sometido a Allah y seguir Sus Mandatos. Los sufíes, por otra parte, proponen un acercamiento a Allah, Ser de misericordia y compasión, por medio del énfasis en la inmanencia de Dios para someterse completamente a Su voluntad. La inmanencia es la doctrina que cree que entre Dios y el hombre hay una gran cercanía, una enorme compenetración. Allah está muy cerca, está dentro de cada hombre, y por ello el sufí plantea conocer al Ser Supremo y acercarse a Él en esta vida. Los místicos del Islam buscan en el Corán la justificación a sus ideas y las encuentran en un gran número de pasajes. Por ejemplo:

وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا لي
وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون

Quando mis siervos te pregunten por mí, díles que soy omnipresente y exaudiré el ruego del deprecante cuando se dirija a mí. Que me escuchen y que crean en mí, a fin de que se iluminen. (El Corán, II, 186).¹³

12. Véanse al respecto: Philip Hitti, *El Islam, Modo de Vida*, Editorial Gredos, Madrid, 1973, p. 96. Reynold Nicholson, *Los Místicos del Islam*, Editorial Diana, México, 1975, p. 27. Smith, *The Way of the Mystics*, p. 158. 'Abd al-Rahman al-Jami. Nafahat al-Uns, editado por W.N. Leeds, s.p.i., Calcuta, 1850, p. 34. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, p. 191. Marín Guzmán, "Sufizm - Mistycyzm Islamu", pp. 113 - 118.

13. Véase: Al-Qur'an, II, 186, traducción del Centro Estudiantil de Granada, España, s. f. e. Juan Vernet traduce este pasaje así: Cuando te pregunten mis siervos acerca de Mí, díles que estoy cerca, que contesto al ruego del que pide cuando Me invoca. Que ellos me respondan y crean en Mí! Tal vez estéis bien guiados. Véanse también: Jalal al-Din 'Abd al-Rahman Ibn Abi Bakr al-Suyuti, y Jalal al-Din Muhammad Ibn Ahmad al-Muhli, *Tafsir al-Jalalayn, Maktaba al-Safa*, El Cairo, 2004, p. 27. *Ibn Kathir, Al-Musnad al-Faruq, Amir al-Mu'minin Abi Hafs Ibn 'Umar Ibn al-Khattab wa Aqwaluhu 'ala Abwab al-'Ilm*, Vol. II, passim. Abu 'Abd al-Rahman Ahmad Ibn Shu'ayb 'Ali Ibn Bahr Ibn Sinan al-Nasa'i, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Maktabat al-Sunna, El Cairo, 1990, Vol. I, pp. 161-294.

Una vez que el sufí tiene clara conciencia de que Dios está cerca, empieza el recorrido de un difícil sendero (*tariqa*), que constituye su viaje, caracterizado por su soledad, por el recorrido de gran número de moradas y por experimentar varios estados. El sufí sufre la ausencia y lejanía de Allah, pero sabe que Dios, por Su misericordia, está cerca. Sin embargo, esa proximidad no es fruto del esfuerzo humano, sino más bien producto de la gracia divina. El primer paso es el del ascetismo. Éste comprende la penitencia como medio purificador, la renuncia a los placeres mundanos y la mortificación. El sufí debe privarse de sus pertenencias y librarse de forma absoluta de todo deseo de ellas. En este sentido el Islam plantea la idea del *zakat*, traducido normalmente como limosna o impuesto religioso, el cual deben pagar todos los musulmanes, aunque en realidad quiere decir “purificación”. Con la práctica sincera del *zakat* se aclara la noción de que el que da se purifica, y cuanto más da más se purifica. Este es el significado que tiene para el sufí el precepto del *zakat*, que generaliza con su renuncia total a los placeres y a los bienes terrenales.¹⁴ Después del ascetismo surge la etapa de la contemplación y el quietismo. Los sufíes sostienen que la pobreza voluntaria trae como resultado un acercamiento y una confianza (*tawakkul*) total en Dios. También los sufíes practican el *dhikr*, como forma de mantener el pensamiento constante y únicamente en Allah. Con la confianza en Dios no puede haber temor, de acuerdo con el Corán III, 153, que dice:

فإذا عزمتم فتوكل على الله يحب المتوكلين

■ ■ ■ Cuando hayas decidido, pon tu confianza en Dios. Allah ama a los que confían en Él. (El Corán, III, 153)

Por otro lado, y siempre referente al sufismo, debemos tener presente que las ideas de la gnosis, así como las de la iluminación, entraron con facilidad al sufismo, no obstante la oposición de los ‘ulama’ tanto a estas doctrinas como al sufismo, en especial antes del filósofo, teólogo y sufí al-Ghazali (m. 1111). La noción básica de la iluminación consiste en afirmar que Dios y el mundo de los espíritus son esencialmente luz. La iluminación implica emanación. Así como los rayos de luz emanan del sol, los rayos espirituales emanan de la

14. Para más detalles véanse: Ya’qub b. Ibrahim Abu Yusuf, *Kitab al-Kharaj*, Al-Matba’ al-Salafiyya, El Cairo, 1392 H., pp. 129 – 131. Yahya Ibn Adam al-Qurashi, *Kitab al-Kharaj, Al-Maktaba al-Ilmiyya*, Lahore, 1395 H., pp. 15 – 20 y también pp. 41 – 50; pp. 77 – 83 Abu Hasan Ahmad Ibn Yahya al-Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, editado por M.J. de Goeje, E.J. Brill, Leiden, 1866, (segunda edición, Leiden, 1968), pp. 272 – 273. A.N. Poliak, “Classification of Lands in the Islamic Law and its Technical Terms”, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. LVII, Número 1, 1940, pp. 50 – 62. Hamilton Gibb, *El Mahometismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, p. 63. Roberto Marín Guzmán. “El Islam, una religión”, en *Crónica*, Número 3, 1982, pp. 81 – 90. Roberto Marín Guzmán. *Popular Dimensions of the ‘Abbasid Revolution. A Case Study of Medieval Islamic Social History*, Fulbright-Laspau, Affiliated with Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 1990, pp. 56 – 57. Manuel Enrique López Brenes y Roberto Marín Guzmán, *Las Dimensiones Populares de la Revolución ‘Abbásida: Un Estudio de Historia Social del Islam Medieval*, *Palabra de Clío*, México, 2018, passim. Roberto Marín Guzmán, “Las causas de la expansión islámica y los fundamentos del Imperio Musulmán”, en *Revista Estudios*, Número 5, 1984, pp. 39 – 67. Leone Caetani, *Annali dell’Islam*, Ulrico Hoepli Editore-Libraio Della Real Casa, Milán, 1905 – 1926, Vol. V, pp. 287 – 465.

divinidad, para lo que se menciona el pasaje del Corán, XXIV, 35 que afirma que Dios es la luz del mundo, del universo:

- Dios es la luz de los cielos y de la tierra, a semejanza de una hornacina en la que hay una candileja, la candileja está en un recipiente de vidrio que parece un astro rutilante. Se enciende gracias a un árbol bendito, un olivo, ni oriental ni occidental, cuyo aceite casi reluce aunque no le toque el fuego. Luz sobre luz.
- Dios guía a quien quiere hacia su luz, y Dios moldea sus parábolas para los hombres. Dios es omnisciente de toda cosa. (El Corán, XXIV, 35)

Algunos partidarios de la filosofía de la iluminación sufrieron persecuciones y castigos por parte de la ortodoxia. Un ejemplo fue el del reconocido pensador Shihab al-Din al-Suhrawardi (m. 1191), autor de la renombrada obra Hikmat al-Ishraq (La Sabiduría de la Iluminación), libro en el cual aseguró que todo lo que vive, se mueve, o tiene un ser, no es más que luz. Por medio del uso de la luz pudo probar la existencia de Dios. Los 'ulama', o líderes religiosos, consideraron esta opinión como una herejía. Los 'ulama' lograron que las autoridades musulmanas lo ejecutaran en el año 1191 en la ciudad de Alepo.

Este es sólo un ejemplo de la oposición de los 'ulama' y su lucha contra aquellos a los que consideraban herejes y contra los sufíes, partidarios de algunas de las ideas antes señaladas. Relacionado con lo mismo, muchos místicos entendieron el sufismo tal como lo definió el místico egipcio Dhu'l-Nun (siglo IX),¹⁵ también sentenciado por sus ideas sufíes: "La comunicación que Dios hace de su luz espiritual a las profundidades de nuestros corazones".¹⁶ Por esta razón para los místicos del Islam no se requería de análisis racionales sino de una vivencia espiritual, personal.

En opinión de Philip Hitti, conocido investigador del Islam y de la historia de los árabes, el amor fue el instrumento más efectivo de los sufíes. Por medio de él se puede rasgar en dos el velo del misterio. Por ello los sufíes toman e interpretan los siguientes pasajes coránicos III, 29:

- Dí: Si amáis a Dios, seguidme: Dios os amará y os perdonará vuestros pecados, pues Dios es indulgente, misericordioso." Dí: Obedeced a Allah y al Enviado, y si os apartáis, sabed que Dios no ama a los incrédulos." (El Corán, III, 29).

y también sura V, aya 59, que dice:

- ¡Oh los que creéis! Quienes de vosotros rechazan su religión, sepan que Allah traerá a unas gentes a quienes amará y le amarán; humildes ante los creyentes, altaneros frente a los infieles, combatirán en la senda de Allah y no temerán la censura del maldiciente. Eso es el favor de Allah: lo da a quienes quiere, pues Dios es inmenso, omnisciente. (El Corán, V, 59)

15. Para mayores detalles sobre este destacado místico, o sufi egipcio del siglo IX, véase: López Brenes, Los Aportes Culturales del Egipto Islámico a la España Musulmana, passim, en especial pp. 29 – 56. También: Hitti, El Islam, *Modo de Vida*, pp. 102 ss. Para mayores detalles véanse: Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, p. 194. Marín Guzmán, "Sufizm - Mistycyzm Islamu", pp. 113 – 118.

16. Hitti, El Islam, *Modo de Vida*, p.102. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, p.194. Marín Guzmán, "Sufizm - Mistycyzm Islamu", pp. 113 – 118.

Los sufíes interpretan estos pasajes para que sirvan de apoyo a sus ideas y para difundir la doctrina del amor a Allah y el *hub Allah* hacia los sufíes. Entre todas las sectas y escuelas musulmanas de pensamiento, el sufismo era la única *tariqa* que usaba una base de relación “yo-tú” fundada en el amor.¹⁷

De lo anterior se infiere que el amor es esencial, pues el sufí sostiene que él ama a Dios y Allah ama a quienes le aman, tal como lo contiene el *Qur'an* (por ejemplo III, 31 y V, 54). El amor místico tuvo grandes exponentes como la sufí Rabi'a al-'Adawiyya (m. 801), quien sostuvo que su amor a Dios era total. Rabi'a al-Adawiyya, una mística del Islam que llegó a ser una verdadera santa, en el más estricto sentido de este término. Nació en la ciudad de Basra hacia el año 717 y se convirtió en un ejemplo de abnegación, de amor total a Allah y de *tawakkul*, o confianza absoluta y sin restricciones en el Todopoderoso. Muchos la consideraron una santa del Islam y entre sus plegarias está la siguiente:

¡Oh mi Señor!, si te adoro por miedo al Infierno,
 quéname en el Infierno,
 Y si te adoro por la esperanza del Paraíso,
 exclúyeme de él,
 pero si te adoro por tí mismo
 no me apartes de tu belleza eterna.¹⁸

El poema atribuido a San Juan de la Cruz muchos siglos después de Rabi'a al-'Adawiyya, resulta ser muy parecido en su contenido a la plegaria de la sufí y santa del Islam, y dice así:

No me mueve mi Dios para quererte
 El cielo que me tienes prometido,
 Ni me mueve el infierno tan temido
 Para dejar por ello de ofenderte.

Tú me mueves, Señor, muéveme
 El verte clavado en esa cruz y escarnecido
 Muévenme en fin tus afrentas y tu muerte.

Si te amo por miedo al Infierno,
 Quéname en el Infierno
 Y si te amo por amor al Cielo,
 Apártame del Cielo

No me tienes que dar porque te quiera,
 Pues aunque lo que espero no esperara,
 Lo mismo que te quiero te quisiera.

17. Hitti, *El Islam, Modo de Vida*, p. 103.

18. Citado por Margaret Smith, *Rabi'a, the Mystic and her Fellow-Saints in Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1928, p. 30. Véanse también: Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, p. 195. Marín Guzmán, “Sufizm - Mistycyzm Islamu”, pp. 113 – 118.

De Rabi'a al-'Adawiyya se cuenta que tenía una gran atracción por la pobreza y que para no apartarse del viaje interior, en su búsqueda de la superación de las ataduras materiales, del nafs y llegar a unirse a Allah, no se preocupaba ni por su alimento, ni por su morada, ni por ninguna otra cosa terrenal.

Uno de sus compañeros contó una historia sobre ella y su pobreza. Primero su desinterés por todo lo mundano. Esa pobreza extrema constituía el vehículo para no apartarse de su búsqueda de Dios y de su unión última con Allah en esta tierra, en esta vida, que es la meta de los sufíes.

Ese compañero refiere que fue a visitar a Rabi'a a su casa y vio que solo tenía un jarro para agua, ya roto por el uso, una esterilla de juncos vieja, sobre la que dormía y un ladrillo que hacía las veces de almohada. Cuando su compañero vio tanta pobreza se entristeció y le dijo:

-“Tengo muchos amigos ricos; si quieres, les puedo pedir diversas cosas para la casa.”

-“¿No es mi proveedor y el suyo el mismo?”, preguntó ella.

-“Sí”, contestó él.

Y ella prosiguió: “¿Y el proveedor de los pobres ha olvidado su pobreza? ¿Prefiere a los ricos porque son ricos? ¿Les demuestra un mayor amor?”

-“No”.

“Entonces, como conoce mi estado, ¿por qué debo recordárselo? Éste es su deseo y yo solo deseo lo que Él desea.”

Cuando otros le preguntaban cómo había llegado a ese estado de pobreza, contestaba:

“Todo lo que he perdido en la vida, lo he encontrado en Él.”¹⁹

Por otro lado, es oportuno indicar que Rabi'a consiguió superar las ataduras materiales y logró un desapego completo de todo lo mundano. Ella solía decir:

Solo existo gracias a Allah y pertenezco por completo a Él.

Creemos oportuno enfatizar en el hecho de que la meta última y principal del sufí es la unión con el Creador. El sufí intenta lograr esta unión por medio del amor. El amor está por encima de la gnosis y conduce al éxtasis, a la embriaguez de Allah, lo que lleva también a la autoaniquilación (*fana'*), máxima expresión de la búsqueda de la unión con Dios por el amor. Al plantear la experiencia mística un sendero diferente de acercamiento a Dios por

19. Citado por Roberto Marín Guzmán, *Cuentos Internacionales*, de próxima publicación.

el amor, recibió otra vez la oposición de los 'ulama', lo que también se tradujo en las disputas entre razón y revelación. En estas controversias los místicos jugaron un papel de considerable importancia, pues su comunicación personal con Allah formaba parte de su respuesta a este problema. En este campo destacó, entre otros, Abu Yazid Tayfur Ibn 'Isa Ibn Surushan al Bistami (m. 874), a quien muchos consideraron un santo por su contacto con Dios, su misticismo y sus éxtasis.²⁰ Al-Bistami fue uno de los más renombrados sufíes del Islam. Lo más valioso de su experiencia espiritual lo recogieron sus discípulos en un gran número de narraciones, máximas y paradojas, de gran valor metafísico y espiritual.²¹

La obra más completa de las máximas de al-Bistami es Kitab al-Nur fi Kalimat Abu Yazid Tayfur (El libro de la luz sobre las sentencias de Abu Yazid Tayfur), escrito por Muhammad al-Sahljaji (m. 1084).

Uno de los más importantes asuntos de la doctrina de al-Bistami, destacado sufí persa, fue la idea de la triple condición del ser: Yo (ana'iyā), tú (antiya), Él (huwiya). De acuerdo con este concepto del ser, en tres distintos grados, lo divino y lo humano se unifican y se corresponden en un acto trascendente de adoración y de amor.²² Al-Bistami aseguró que Allahle había guiado hacia el ascetismo. Explicó que cuando el alma de un hombre encuentra deleite en su corazón y goza con los buenos pensamientos acerca de su Señor, y los pensamientos son puros en su deseo y éste está unido con la voluntad de Allah, entonces su voluntad es como la del Todopoderoso y ve de acuerdo con Él. Su corazón se llena de la sublimidad de Dios, y su alma se mueve por la omnipotencia del Señor. Por todo lo anterior, este hombre está con el Ser Supremo en todo lugar, de ahí que no haya ningún sitio prohibido para él. Por ello al-Bistami afirmó que Allah le había manifestado que le amaba. Cuando Dios ama a un hombre, éste se convierte en los ojos y oídos de Dios, en Su lengua para hablar y en Su mano para asir.²³ Por otra parte, al-Bistami también aseguró en sus escritos que Allah le había trascendido, le había absorbido, que estaba en él. Aseveró

20. Para mayores detalles véase: Marshall G. Hodgson, *The Venture of Islam*, University of Chicago Press, Chicago, 1974, Vol. I, pp. 398 – 399. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, p. 195. Marín Guzmán, "Sufizm - Mistycyzm Islamu", pp. 113 – 118.

21. Para más detalles al respecto véase: Henry Corbin, et. al., "La Filosofía Islámica desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes", en Brice Parain, *Historia de la Filosofía. Del Mundo Romano al Islam Medieval*, Editorial Siglo XXI, México, 1978, pp. 236 – 358, en especial p. 331. Véanse también: Roberto Marín Guzmán, "Razón y Revelación en el Islam", en *Revista de Filosofía*, Vol. XXII, Números 55-56, 1984, pp. 133 – 150. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, pp. 191-202. Marín Guzmán, "Sufizm - Mistycyzm Islamu", pp. 113 – 118.

22. Henry Corbin, et. al., "La Filosofía Islámica desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes", en Brice Parain, *Historia de la Filosofía. Del Mundo Romano al Islam Medieval*, Editorial Siglo XXI, México, 1978, pp. 236 – 358, en especial p.331.

23. John Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, George Allen & Unwin, Londres, 1965, pp. 103 – 105. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, p. 196. Marín Guzmán, "Razón y Revelación en el Islam", pp. 138 – 139.

que él era Dios y Dios era él. Sin embargo, no afirmó que su cuerpo fuera Dios, sino que, como le había absorbido, él era uno con Allah, con el Todopoderoso. Al-Bistami tenía conciencia de que su cuerpo no era Dios. Cuando dijo Ana *al-Haqq* (Yo soy la Verdad, queriendo decir Allah, pues los sufíes utilizan con frecuencia el atributo *al-Haqq* de Allah), daba a entender que se había identificado plenamente con Dios. Él y Dios eran uno solo, que él como hombre había logrado un desprendimiento total, que comprende la renuncia absoluta al mundo que lleva a la soledad del hombre con el Todopoderoso y finalmente a la desaparición del propio hombre, de manera que ahí solo está Allah. Esta fue la práctica que desarrollaron muchos sufíes en el Islam. Al respecto al-Bistami dijo: “No hay nadie más que Yo. No hay otro dios más que Yo”, con lo cual mostraba esa identificación, la absorción y la unión total con Allah. Al-Bistami, por otra parte, explicó y experimentó la reabsorción en Dios. Asimismo al-Bistami manifestó que Allah había hablado al hombre antes de la Creación y que volverá a hacerlo en el último día (*Yawm al-Din*). Con esto daba a entender la estrecha relación que existe entre Dios y el hombre, de acuerdo con la doctrina de la inmanencia. Al-Bistami sostiene que es Allah el que origina, mantiene y dirige esta relación. Respecto de lo anterior debemos indicar que el amor en el misticismo islámico tuvo una gran importancia y enormes dimensiones. Después de al-Bistami quedó muy claro que la iniciativa amorosa estaba en manos de Allah y que es Dios quien empieza a amar.

Abu al-Qasim al-Junayd (m. 910), otro místico, quien comentó a al-Bistami, tuvo como preocupación permanente la interpretación del dogma islámico del *tawhid* (la creencia en la unidad de Dios, la unicidad total) por medio de la experiencia mística. Uno de los grandes tratados de al-Junayd, que por fortuna se ha conservado, es el referido a la unidad divina (*Kitab al-Tawhid*), obra importante tanto desde el punto de vista teológico como desde el místico. Uno de los asuntos más relevantes de la doctrina de al-Junayd fue su teoría del *tawhid* como fundamento de la experiencia de la unión mística. Otras de sus obras importantes son: *Kitab al-Fana'* (El Libro de la absorción mística), *Adab al-Muftaqir Ila Allah* (Las reglas de la conducta para el que no puede prescindir de Dios) y *Dawa' al-Arwah* (La medicina de los espíritus).²⁵

24. Citado por Hodgson, *The Venture of Islam*, Vol. I, pp. 404 – 405. Véanse también: Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, p.196. Marín Guzmán, “Razón y Revelación en el Islam”, pp. 138 – 139. Marín Guzmán, “Sufizm - Mistycyzm Islamu”, pp. 113 – 118.

25. Es oportuno tener presente que la idea de la unidad de Dios también la discutió la escuela de la Mu'tazilite (“los de la justicia y la unidad de Dios”), escuela teológica que tuvo hondas repercusiones en la historia del Islam, en especial durante la época del califa al-Ma'mun. Para más detalles véanse: Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1973, passim, en especial pp. 209 – 250. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1979, passim, en especial p. 59; p. 62; p. 69; p. 86. D.B. MacDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Russell & Russell, New York, 1965, passim, en especial pp. 140 ss.; pp. 159 – 160; pp. 187 – 189; pp. 190 – 192; pp. 194 – 200; p. 231; pp. 201 – 205. Roberto Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala'* [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz. Fuente para la Historia Social del Islam Medieval, El Colegio de México, México, 2001, passim, en especial pp. 163 – 177. Roberto Marín Guzmán, “La Mu'tazila, escuela libre pensadora del Islam. Historia de una controversia teológica y triunfo del Ash'arismo. Siglos IX y X”, en *Estudios de Asia y África*, Vol. XXXVIII, No. 1 (120), 2003, pp. 11 – 58. Manuel Enrique López Brenes y Roberto Marín Guzmán, *Dos Controversias sobre temas del*

Al-Junayd, de origen persa, aunque residió toda su vida en Iraq, expresó que existía una amplia separación entre lo eterno y lo que había sido originado en algún tiempo, lo cual en su opinión significaba varias cosas:

- 1) La separación de la Esencia Eterna de la Esencia Originada.
- 2) Aceptar los atributos de Dios y refutar todos los otros.
- 3) La separación de las acciones. Aceptar las acciones de Dios y desaprobar todas las otras.

Los atributos de Dios y Sus acciones quedan completamente absorbidos en Su esencia. La espiritualidad de al-Junayd se caracterizó por la dualidad de la *shari'a* (Ley Revelada) y de la *haqiqa* (la verdad espiritual permanente). Al-Junayd se opuso al extremismo de algunos sufíes que daban mayor importancia a la *haqiqa* sobre la *shari'a*. Aseveró que estaba equivocado el planteamiento de aquellos que aseguraban que de lograrse la *haqiqa* la *shari'a* se tornaba innecesaria.

Algunos sufíes desarrollaron el concepto de la existencia del hombre antes de su nacimiento. Al-Junayd, por ejemplo, aseguró que Dios hablaba a los hombres antes de que éstos nacieran, cuando existían en Dios. Esta existencia en Dios, obviamente, no es igual a la de las criaturas, pues sólo Él la conoce y la vigila.

Entre los muchos otros sufíes no hay duda de que uno de los más grandes fue al-Husayn Ibn Mansur al-Hallaj (m. 922), no sólo por sus experiencias místicas y sus enseñanzas, sino también por haber sido víctima de la persecución.²⁶ Al-Hallaj fue discípulo de al-Junayd pero rompió con él y con otros sufíes al regreso de su peregrinación a la Meca en el año 896. Predicó entre el pueblo sobre todo la idea de la necesidad de una vida interior. Su ejemplo fue importante para muchos e influyó notablemente en la conversión al Islam de gran número de personas. Mansur al-Hallaj habló sobre el *fana'* la autoaniquilación, la absorción mística y sobre la unión total con Allah, por el amor y el desapego espiritual de todo lo material.²⁷

Islam Medieval: La Mu'tazila y los Rebeldes de al-Andalus del Siglo IX, Editorial de la Sede del Pacífico de la Universidad de Costa Rica, Puntarenas y San José, 2020, passim. Véase también: Corbin, et. al., "La Filosofía Islámica desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes", p. 332. Para mayores detalles sobre al-Junayd, véanse: Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, Capricorn Books, New York, 1960, pp. 149 – 150. Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, pp. 171 – 178. Para un recuento detallado de las diversas obras de al-Junayd, véase: Abu al-Faraj Muhammad Ibn Ishaq Ibn Abi al-Ya'qub al-Warraq al-Nadim, *Kitab al-Fihrist*, editado por Gustav Flügel, Leipzig, 1871 (reimpresión en Beirut, 1964), *The Fihrist of al-Nadim*, traducción al inglés de Bayard Dodge, Columbia University Press, New York, 1970, Vol. I, pp. 487 – 488.

26. Para mayores detalles sobre este sufí véanse: Abu al-'Abbas Shams al-Din b. Abi Bakr Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman*, editado por Ihsan 'Abbas, Dar al-Thaqafa, Dar al-Sadr, Beirut, 1972, Vol. I, p. 423. Nadim, *Kitab al-Fihrist*, Vol. I, pp. 474 – 479. Al-Nadim en su *Kitab al-Fihrist* hace un recuento de las obras de al-Hallaj y cita distintos autores sobre las razones por las que lo apresaron y por las que las autoridades lo sentenciaron a muerte. Véanse también: Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, pp.198-199. Marín Guzmán, "Sufizm - Mistycyzm Islamu", pp. 113 – 118.

27. Citado por Roberto Marín Guzmán, *Cuentos Internacionales*, de próxima publicación.

El punto central de su doctrina fue el amor a Dios. Consideró que el amor era capaz de contener al cuerpo humano de una forma tan completa que la persona rendía su ego para ser disuelto en Allah. Para al-Hallaj, el objetivo final que debía tener toda persona, no sólo los sufíes, era la unión con Dios, lo que se lograba por el amor. Al-Hallaj aseguró que la esencia de Dios era el amor y que antes de la Creación, Dios se había amado a Sí mismo, lo que le permitió revelarse. Deseando mantener ese amor como un objeto externo, en toda su soledad, Dios trajo de la no existencia una imagen de Sí mismo, con todos Sus atributos y nombres. La imagen divina en la cual y por medio de la cual Dios se hizo manifiesto fue Adán.

Al-Hallaj distinguió la naturaleza humana (*nasut*) de la divina (*lahut*). Aunque desde el punto de vista místico están unidas, no son esencialmente idénticas ni intercambiables, pues la personalidad sobrevive a pesar de la unión.²⁸ Todos estos pensamientos le trajeron serios problemas con los '*ulama*', los que se agudizaron cuando aseguró: Ana al-Haqq (Yo soy la Verdad). Los canonistas le reprochaban su teoría de la unión mística, pues al confundir lo humano con lo divino, en opinión de los '*ulama*', tendía a un panteísmo.²⁹ Por otra parte, los políticos lo acusaban de agitador. Al-Hallaj también expresó lo siguiente, con lo cual la oposición de los '*ulama*' se acrecentó: "Yo soy El que amo, y El que amo es yo. Somos dos almas en un cuerpo. Cuando me ves, Lo ves, y cuando Lo ves, nos ves a ambos".³⁰

Con lo anterior no planteaba una autodeificación. Sabía muy bien que no era Dios, pero decía que Allah lo había trascendido, absorbido, hasta quedar sumergido en Él. Los '*ulama*' consideraban estas ideas como herejías, por lo que lo sentenciaron a muerte en Bagdad. Es curioso hacer notar que al-Hallaj murió como un mártir, pues lo hizo por Dios que le había absorbido completamente. Al mismo tiempo provocó que quienes lo ejecutaban fueran "combatientes por la fe" (soldados de la *Jihad*), pues lo hacían también por Dios. A pesar de que a al-Hallaj lo ajusticiaron por sus doctrinas sufíes, y no obstante el hecho de que muchos otros sufíes sufrieron encarcelamientos y muerte, estas ideas y las prácticas místicas siguieron existiendo. Los sufíes aseguraron que por su contacto personal con Dios podían probar su Unidad, Unicidad (*tawhid*), asunto que tanto preocupó a los teólogos y a los filósofos.

28. Reynold Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, p. 80. Véase también: Ibn Mansur al-Hallaj, *The Tawasin. The Great Sufi Text on the Unity of Reality*, traducción al inglés de Aisha Abd al-Rahman at-Tarjumana, Diwan Press, Berkeley y Londres, 1974. Véase también: John Arberry, *Sufism. An Account of the Mystics of Islam*, Mandala Books, Londres, 1979, pp. 60 – 61.

29. Para mayores detalles al respecto véase: Reynold Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism*, Muhammad Ashraf, Lahore, 1970, pp. 38 – 39. Véase también: Al-Husayn Ibn Mansur al-Hallaj, *Kitab al-Tawasin*, p.175, citado por Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism*, p. 39. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, pp.198-200. Marín Guzmán, "Sufizm - Mistycyzm Islamu", pp. 113 – 118.

30. Citado por Reynold Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, p. 80. Véase también: Hitti, *Islam, Modo de Vida*, p. 105. Abu al-'Abbas Shams al-Din Ahmad b. Muhammad b. Abi Bakr Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman*, El Cairo, 1299 H., citado por Hitti, *Islam, Modo de Vida*, p. 105. Véanse también: Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, p. 195. Marín Guzmán, "Sufizm - Mistycyzm Islamu", pp. 113 – 118.

31. Louis Massignon, *The Passion of al-Hallaj. Mystic and Martyr of Islam*, Princeton University Press, Princeton, 1982, pp. 560 ss. Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, p. 150. Para mayores detalles véanse también; Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, pp.198-199. Marín Guzmán, "Sufizm - Mistycyzm Islamu", pp. 113 – 118.

Por otro parte, el gran maestro sufí Farid al-Din al-'Attar, autor de origen persa, muestra muchos de los asuntos de que hemos venido hablando, en especial lo referente al amor total y absoluto a Allah:

Todo el mundo es un mercado para el amor,
 aunque sea en balde, el amor está lejos.
 La sabiduría eterna hizo que todo fuera amor.
 Todo depende del amor, con amor todo cambia.
 La tierra, los cielos, el sol, la luna, las estrellas
 en el centro de su órbita está el amor.
 Por amor todos quedamos perplejos, estupefactos,
 intoxicados por el vino del amor.
 A todos, el amor pide un silencio místico,
 ¿Qué buscan de todo corazón? Este amor.
 El amor es el sujeto de los pensamientos más íntimos,
 en el amor dejan de existir el tú y el yo
 porque el yo muere en el amado.
 Ahora quitaré la venda del amor
 y en el templo de mi alma íntima
 contemplaré, amigo, el amor incomparable.
 Él que conocería el secreto de ambos mundos
 encontrará el secreto de ambos en el amor.³¹

No hay duda de que es un significado místico, de unión con Dios en este mundo por medio del amor, que lleva también a la unión del hombre con la naturaleza y al amor del hombre hacia el prójimo. Para lograr todo ello hay que superar las ataduras del *nafs*, hay que lograr el *fana'* y lograr el *tawakkul Allah*, además de los otros asuntos propios del Islam, como evitar el orgullo (*istakbara*) y el egoísmo (*istaghana*).

El poema habla en una forma alegórica y metafórica del vino y de la embriaguez. Explica que por el amor a Dios el místico queda perplejo, estupefacto, como intoxicado por el vino del amor, es una forma alegórica de explicar esa fuerza poderosa del amor a Allah y del amor de Dios hacia el sufí, que al místico lo intoxica, como si hubiera bebido vino.

Dentro de las otras doctrinas sufíes, una de las que más se desarrolló fue la del monismo existencialista (*wahdat al-wujud*), que tuvo su origen en el Neoplatonismo. Fue el conocido sufí hispano-árabe Muhyi al-Din Ibn 'Arabi (m. 1240), quien por primera vez formuló esta teoría dentro del Islam. Aseguró que todo lo que existe es manifestación de la sustancia divina. Las cosas emanan de la esencia divina, en la cual han preexistido como ideas. Relacionado con la doctrina del *wahdat al-wujud* probablemente fue Ibn 'Arabi el primero en usar el término *al-insan al kamil* (el hombre perfecto)³³ a quien observó como un

33. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, pp. 77 – 142. Véanse también: Hitti, *Islam, Modo de Vida*, p. 107. S.A.Q. Husaini, *The Pantheistic Monism of Ibn al-'Arabi*, Muhammad Ashraf, Lahore, 1970. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, p. 199. Marín Guzmán, "Razón y Revelación en el Islam", pp. 140 – 141. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, p. 195. Marín Guzmán, "Sufizm - Mistycyzm Islamu", pp. 113 – 118. Para mayores detalles al respecto véase: Toshihiko Izutsu, *Sufismo y Taoísmo*, Ediciones Siruela, Madrid, 1993, pp. 268 – 291.

microcosmos en el cual se refleja todo lo que hay de superior y mejor en el macrocosmos. Ibn 'Arabi enseñó que Muhammad, además de ser la cabeza de la jerarquía profética, era el Logos de Dios. Los sufíes suponen que el hombre perfecto es el que ha logrado la unión con la divinidad.³⁴

La idea de la unión con Allah, como la del respeto y aceptación de todas las religiones, en las cuales se puede percibir a Dios, queda maravillosamente expresada en su frase:

Si conocieras el dicho de Junayd de que el agua adopta el color del vaso de cristal que la contiene, no ofenderías las creencias ajenas y percibirías a Dios en todas las formas y en todas las religiones.³⁵

Ibn 'Arabi fue uno de los sufíes más importantes y de mayor impacto. Prueba de ello fue el gran número de seguidores persas y turcos que tuvo, además de los árabes, entre ellos 'Abd al-Rahman al-Jami. Las doctrinas más valiosas de Ibn 'Arabi fueron la del logos, la del wahdat al-wujud (monismo existencialista) y la del al-insan al-kamil (el hombre perfecto).

Otro destacado sufí, seguidor de la doctrina del monismo existencialista de Ibn 'Arabi, fue el persa Jalal al-Din Rumi (m. 1273). Rumi nació en Persia, pero vivió gran parte de su vida en Kenia (Turquía). Su obra más valiosa fue Mathnavi, en la cual desarrolló con originalidad y profundidad los más importantes temas sufíes. Como parte del desarrollo de sus ideas del wahdat al-wujud, Rumi se identificó con la naturaleza, siguiendo el sistema de transmigración. Buscó obtener la dicha, no en la vida después de la muerte en el Paraíso, ofrecido por Dios de acuerdo con el Corán, sino en la autointegración en la persona de la divinidad.³⁶ Con relación a la integración con Dios, Rumi, escribió las siguientes líneas:

34. Véanse: Hitti, Islam, Modo de Vida, p. 107. Khoury, *Los Fundamentos del Islam*, p. 253. Véanse también: Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, pp. 199 – 200. Marín Guzmán, “Razón y Revelación en el Islam”, pp. 140 – 141. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, p. 195. Marín Guzmán, “Sufizm - Mistycyzm Islamu”, pp. 113 – 118. En estos asuntos también se puede observar que otros autores, como por ejemplo el hispano-árabe Ibn Tufayl, muestra en su filosofía, en concreto en su obra *Hayy Bin Yaqzan*, grandes elementos místicos así como opiniones partidarias del panteísmo, tal como lo demostró Sami S. Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism. A Philosophic Study of Ibn Tufayl's Hayy Bin Yaqzan*, E.J. Brill, Leiden, 1974, pp. 232 ss. Este autor asimismo asegura que Hayy Bin Yaqzan logró por el *fana'* unirse al Ser Universal, a Dios.

35. Citado por Nicholson, *Los Místicos del Islam*, p. 100. Véanse también: Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, pp. 199 – 202. Marín Guzmán, “Sufizm - Mistycyzm Islamu”, pp. 113 – 118. Marín Guzmán, “Razón y Revelación en el Islam”, pp. 140 – 141. Véase también: Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism. A Philosophic Study of Ibn Tufayl's Hayy Bin Yaqzan*, p. 236.

36. Es oportuno recordar que en el Corán hay un gran número de pasajes en los que se describe el Paraíso. Por ejemplo XIII, 35 que describe el Paraíso como un vergel bajo el cual corren los ríos, cuyos frutos son inagotables, así como sus sombras. Como se observa, se describe con todo lo que no hay en el desierto, para que los hombres de la época entendieran con facilidad las maravillas del al-Janna.

He muerto como animal para convertirme en planta,
 he muerto como planta para hacerme animal,
 y he muerto como animal para hacerme hombre.
 ¿Por qué temer? ¿Cuándo la muerte me produjo mengua?
 Una vez más moriré como hombre para remontarme
 a la bienaventuranza angélica;
 pero también trascenderé al ángel y seguiré mi sendero:
 todo, excepto Dios, perece.
 Cuando ya haya sacrificado mi alma angélica me
 convertiré en lo que el pensamiento no puede concebir.
 Ojalá deje de existir, porque la inexistencia
 proclama con melodías de órgano: nosotros volveremos a
 Dios.³⁷

Para algunos místicos, como Rumi, por ejemplo, su poesía describió imágenes del fuego que consumía y arrebatava al amante.³⁸

Es oportuno recordar que la ortodoxia islámica finalmente aceptó el sufismo como una vía igualmente válida para llegar a Allah por el conocimiento y la experiencia personal. Para ello la labor, ejemplo y explicaciones de Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (m. 1111) fueron fundamentales. Al-Ghazali discutió acerca de las variedades del conocimiento humano. Su obra es importante para conciliar la revelación y la razón en el Islam. Al-Ghazali admitió la validez del método sufí, para alcanzar la meta de dicha y placer que han experimentado los santos y los profetas.³⁹ Asimismo, logró conciliar la experiencia sufí con la ortodoxia islámica. Después del análisis de sus propias experiencias místicas y de la defensa que realizó del sufismo, como un camino para el conocimiento de Dios y un acercamiento a la Verdad (*al-Haqq*), el sufismo tuvo la aprobación de los '*ulama*' (juristas).

Del sistema de al-Ghazali podemos inferir que los resultados de la disciplina mística le llevaron a asegurar la verdad de la revelación. Al-Ghazali aseveró que la experiencia personal del sufismo podía ser una prueba válida de la existencia de Dios. Asimismo, negó que la filosofía pudiera proporcionar una base sólida para la vida religiosa, para lo cual

37. Citado por Nicholson, *Los Místicos del Islam*, p. 146. Véanse también: Hitti, *Islam, Modo de Vida*, p. 107. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, p. 201. Marín Guzmán, "Razón y Revelación en el Islam", p. 141. Marín Guzmán, "Sufizm - Mistycyzm Islamu", pp. 113 – 118.

38. Marco Lucchesi, "A dança da unidade", en Beluce Bellucci, *Cultura, Poder e Tecnologia: Africa e Asia face à Globalização*, Editora da Universidade Candido Mendes, Rio de Janeiro, 2001, pp. XI/37-XI/44, en especial p. XI/42. Véanse también: Hitti, *Islam, Modo de Vida*, p. 107. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, p. 201. Marín Guzmán, "Razón y Revelación en el Islam", p. 141. Marín Guzmán, "Sufizm - Mistycyzm Islamu", pp. 113 – 118. Smith, *The Way of the Mystics. The early Christian mystics and the rise of the sufis*, 1976, passim, en especial pp. 158 ss.

39. Para mayores detalles véase: Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism*, pp. 55 ss. Véanse también: Marín Guzmán, "Razón y Revelación en el Islam", p. 141. Marín Guzmán, "El Sufismo, Misticismo Islámico", pp. 43 – 57. Marín Guzmán, "Sufizm - Mistycyzm Islamu", pp. 113 – 118. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, pp.191– 202.

tomaba como punto de partida su propia experiencia. Aseguró que el hombre debía de estudiar las ciencias y tratar de abarcar todo lo que le fuera posible. Después de esta adquisición de conocimiento, podía dedicarse de lleno a Dios, siguiendo los métodos sufíes. Al-Ghazali concluyó que el verdadero conocimiento descansaba en Dios. Por ello señaló, con relación al arte y a la belleza, la necesidad de la visión interna. Así escribió:

Los ojos del cuerpo pueden percibir la belleza de la forma externa, la que pueden observar inclusive los niños y los animales... mientras que la belleza de la forma interior solamente la pueden percibir los ojos del "corazón" y la luz de la visión interna.⁴⁰

Resulta de interés estudiar la forma en que los sufíes trataron de conciliar sus posiciones místicas con la razón y con la más estricta ortodoxia islámica. La relación más clara del sufismo con la ortodoxia islámica la desarrolló al-Ghazali quien, después de haber sido un gran conocedor de la teología, de la religión, y siendo un connotado filósofo, a la edad de 39 años abandonó su trabajo, su familia y la civilización. Vestido con un pobre sayal se dedicó a la meditación, a la oración y a escribir. En sus obras más conocidas *Al-Munqidh min al-Dalal* (El Liberador del Error) e *Ihya' 'Ulum al-Din* (La Revivificación de las Ciencias Religiosas), expuso los pasos que un místico debía seguir si deseaba llegar a ser un verdadero sufí. Entre esas determinaciones sobresalió en primer lugar el deber de abandonar todo pensamiento e interés por el mundo: familia, hogar, patria, etc., y sólo pensar en Dios, lo que él mismo nos cuenta que experimentó. Después de diez años de estar alejado volvió a su hogar, manifestando que había buscado la Verdad y que en este empeño había tenido una importantísima transformación.⁴¹ Tal como afirmó en su obra *al-Munqidh min al-Dalal*, la transformación no se la dio: "Ninguna prueba o argumento, sino una luz que Dios puso en mi corazón, la luz que es llave del conocimiento real".⁴²

40. Citado por Richard Ettinghausen, "Decorative Arts and Painting: Their Character and Scope", en Joseph Schacht y Clifford Bosworth, *The Legacy of Islam*, Oxford University Press, Oxford, 1979, pp. 274 – 292, en especial pp. 287 – 288. Para mayores detalles véase también: Roberto Marín Guzmán. *El Arte Persa. Su Origen y Características*, Alma Mater, Editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, San José, 1992, p. 25. Para mayores detalles véanse también: pp. 115 – 116. Lucchesi, "A dança da unidade", pp. XI/37-XI/44, en especial p. XI/42. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, p. 201. Marín Guzmán, "Razón y Revelación en el Islam", p. 141. Marín Guzmán, "Sufizm - Mistycyzm Islamu", pp. 113 – 118. Smith, *The Way of the Mystics. The early Christian mystics and the rise of the sufis*, 1976, passim, en especial pp. 158 ss. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, pp. 77 – 142.

41. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism*, pp. 55 ss.

42. Citado por Hitti, *Islam, Modo de Vida*, p. 115. Para mayores detalles véanse: pp. 115 – 116. Lucchesi, "A dança da unidade", pp. XI/37-XI/44, en especial p. XI/42. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, p. 201. Marín Guzmán, "Razón y Revelación en el Islam", p. 141. Marín Guzmán, "Sufizm - Mistycyzm Islamu", pp. 113 – 118. Smith, *The Way of the Mystics. The early Christian mystics and the rise of the sufis*, 1976, passim, en especial pp. 158 ss. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, pp. 77 – 142.

Aparte de lo señalado, es oportuno tener presente que aún antes de lograr su aceptación como camino válido para llegar a Allah, el sufismo gozó de gran popularidad y se difundió en todos los niveles sociales. Recordemos que para muchos pobres una forma de mejorar su estatus social era unirse a una tariqa sufí, como se puede observar en los orígenes sociales de las biografías de los cincuenta y cinco sufíes originarios de al-Andalus en los siglos XII y XIII que contiene la *Risalat al-Quds* de Ibn 'Arabi. La mayor parte de los biografiados era gente pobre, de la al-'Amma, la clase social baja y de los más bajos oficios como *haddad* (herrero), *jarrar* (alfarero), *kahhal* (el que hace el kuhl), *khayyat* (sastre), *qattan* (algodonero), *qarrar* (el que fabrica sandalias).⁴³

Esa popularidad y enorme difusión que gozó el sufismo⁴⁴ quedan manifiestas también en muchos asuntos de la vida diaria, como por ejemplo las visitas que muchos llevan a cabo a las tumbas de los sufíes, en considerarlos santos, rezarles y pedir su intercesión en asuntos de la vida diaria: por ejemplo solucionar problemas económicos y/o de salud. También la importancia del Sufismo se manifiesta en la existencia de un gran número de obras místicas, teológicas y finalmente también literarias, como algunas escenas de *Alf Layla wa Layla*, en especial el cuento de Abu al-Hasan con Abu Ja'far el leproso.⁴⁵ El *tasawwuf*, o misticismo en el Islam, sigue todavía vigente y las *turuq* (sing. *tariqa*), o escuelas místicas, aún practican el desapego a lo material, la experiencia personal, el dhikr, o pensamiento constante en Dios, y por el amor y el *tawakkul Allah* (confianza total en Dios) llegar a unirse a Allah. El *tawakkul Allah* es tan importante dentro de las experiencias sufíes, que con frecuencia se cita una historia que nos informa – y la vamos a parafrasear – que un día un sufí al cruzar sobre un puente el río Tigris, cayó al agua y se estaba ahogando.

43. Muhyi al-Din Ibn 'Arabi, *Risalat al-Quds*, editado por Miguel Asín Palacios, Imprenta de Estanislao Maestre, Madrid, 1939, passim, en especial pp. 64 – 65. Roberto Marín Guzmán, "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", en *Islamic Studies*, Vol. XXX, Números 1 y 2, 1991, pp. 37 – 66, en especial p. 55. Roberto Marín Guzmán, "Al-Khassa wa al-'Amma [la elite y el pueblo común] en la historia social de al-Andalus. Una aproximación al estudio de las clases sociales y la movilidad social en la España Musulmana (711-1090)", en *Estudios de Asia y África*, Vol. XXXIV, Número 3, 1999, pp. 483 – 520, en especial p. 512. Roberto Marín Guzmán, "Unity and Variety in Muslim Society: Ethnic diversity and social classes in Muslim Spain (711-1090)", en Sanaa Osseiran, *Cultural Symbiosis in al-Andalus. A Metaphor for Peace*, UNESCO, Beirut, 2004, pp. 91 – 106 y pp. 352 – 360, en especial p. 103.

44. Como los anteriores, hubo en todo el Mundo Islámico gran número de sufíes, asimismo de trascendental importancia. Algunos fueron fundadores de órdenes místicas como Jalal al-Din Rumi (m. 1273) en Konya (Turquía), 'Abd al-Qadir Jilani (m. 1166) en Bagdad. Otra hermandad también en Bagdad la fundó Ahmad al-Rifa'i (m. 1183) que imitaba muchas costumbres de la India como tragar cristales, encantar serpientes y traspasarse el cuerpo con agujas y cuchillos. Se han fundado muchas otras órdenes como la Sanusi en Libia (1837) y muchas otras en los siglos XIX y XX. Para más información véanse: Hitti, *El Islam, Modo de Vida*, pp. 110 – 117. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, pp. 201 ss. Marín Guzmán, "Razón y Revelación en el Islam", p. 141. Marín Guzmán, "El Sufismo, Misticismo Islámico", pp. 43 – 57, en especial pp. 51 – 52. Marín Guzmán, "Sufizm - Mistycyzm Islamu", pp. 113 – 118.

45. Para mayores detalles sobre este cuento de *Las Mil y Una Noches*, que tiene elementos sufíes, véase: Manuel Enrique López Brenes y Roberto Marín Guzmán, "A Sufi tale from Alf Layla wa-Layla (The Arabian Nights): The story of Abu l-Hasan with Abu Ja'far, the leper. An analysis of the social and religious context of Medieval Islam", de próxima publicación en *Theory in Action* (University of New York).

Entonces otro hombre que se encontraba a la vera de la corriente y que lo miró en esa condición angustiada le preguntó:

- “¿Quiere que vaya a pedir ayuda?” y el sufí que se estaba ahogando le contestó:
- “No”.
- Entonces el hombre que estaba en la orilla del río le hizo otra pregunta:
- “¿Quiere que le ayude?”
- El sufí contestó:
- “No”.
- “¿Quiere ahogarse?” volvió a inquirir el observador.
- El sufí volvió a responder de forma negativa y alcanzó a decir:
- “No”.
- En ese momento el hombre que observaba toda la situación le hizo otra pregunta más:
- “Entonces, ¿que es lo que quiere?”
- A lo que el sufí logró contestar:
- “Que se haga la voluntad de Allah”.⁴⁶

La historia tiene un final feliz porque lograron sacar al místico, al hombre de religión que había caído al río. Sin embargo, independientemente del desenlace que hubiera tenido esta historia, lo importante es que muestra, con una posición extrema, la práctica del *tawakkul Allah*.

III- ELEMENTOS SUFÍES (MÍSTICOS) DEL CUENTO ALLAH PROVEERÁ

El primer elemento sufí que podemos notar en este cuento es el del *tawakkul Allah* (la confianza absoluta en Allah). El protagonista del cuento popular libio tiene completa y absoluta confianza en Allah y asegura que así como Allah provee a la lechuza ciega, de igual forma proveerá a un hijo de Adán, si es la voluntad del Creador. Como en el Sufismo, si Allah quiere, proveerá, si no quiere, no tendrán nada que comer, pero como un sufí, por el *tawakkul Allah*, no se angustiara y gustosamente aceptará la voluntad del Señor. Sin embargo, el *tawakkul Allah* del protagonista es tan intenso que cree firmemente en que Allah les alimentará a él y a su esposa e hijos.

El hecho de haber regresado a su casa con ese pensamiento tan firme, es sin duda un indicador de un elemento místico, de confianza total en Allah. Cuando el cuento nos informa que pasaba en su cama todo el día y no deseaba levantarse nos indica, indudablemente, el traslado a una morada diferente, la morada superior de total confianza

46. Citado por López Brenes y Marín Guzmán, Muerte y Ritos Funerarios en el Islam. Estudio sobre las Creencias Religiosas y las Prácticas Sociales, p. xliii.

en Allah, del quietismo. En ese quietismo medita, ama a Allah, reza, tiene su pensamiento dedicado exclusivamente a Dios, en la práctica del *dhikr*. Esta breve descripción en el cuento nos permite inferir que ya ha logrado superar la etapa ascética, la de renuncia a todo lo mundano, al desapego espiritual de todo lo material. El protagonista es consciente de que necesita los alimentos que Allah le proveerá para vivir, así como su familia, pero el desapego espiritual de lo material significa que se ha desapegado de todo, que confía de forma absoluta en Allah, que Él proveerá si así lo desea, quizá de una forma semejante a como lo hemos explicado para el caso de Rabi'a al-'Adawiyya.

La etapa ascética es la primera etapa del misticismo, en la que el sufí renuncia a todas las ataduras materiales, aunque está consciente de que necesita los alimentos, por ejemplo, o el agua para sobrevivir y entonces adorar y alabar a Allah todo el día. Es lo que hemos llamado un desapego espiritual de todo lo material. En esta etapa el místico logra superar todo ello con la ayuda de Allah, no por sus méritos propios, sino por lo que Allah le favorece. En el cuento en cuestión esto parece ser la inspiración que tuvo el protagonista. El tiempo del cuento no necesariamente es el tiempo lineal, de días, semanas, etc., sino que es el tiempo místico, que cada día puede significar años de lucha, de sacrificio, de superación, de emprender el viaje. La experiencia sufí se describe como un viaje, en el que el místico supera cada obstáculo y logra, con la ayuda de Allah, llegar a un estadio superior. Así, finalmente el sufí alcanza la etapa mística propiamente dicha; es decir, el estadio en el que el sufí continúa su viaje espiritual, superando cada dificultad, pero con una ayuda más directa de Allah. Es como que Allah lo lleva de Su mano. Esto es lo que podemos entender del cuento en cuestión, cuando el protagonista supera el obstáculo del apego material y confía de forma absoluta en Allah. El estar en su cama es otra etapa y aunque el cuento no lo dice, podemos inferir que el protagonista en ese quietismo, en su contemplación, en su renuncia espiritual a todo lo material, se mortifica, medita, reza, pide a Dios que lo guíe, que lo acerque a Él. También podemos concluir que en ese nuevo estadio, el místico propiamente dicho, el protagonista practica el *dhikr*, el pensamiento constante y absoluto en Allah. Que nada ni nadie lo distraiga de su adoración a Dios, de pensar en Él, de alabar al Señor constantemente y de su amor total a *al-Haqq* (la Verdad = Allah).

¿Cómo se logra el *tawakkul Allah* (la confianza total, absoluta en Allah)? Se logra principalmente por dos desapegos: el del *istakbara* (orgullo) y el del *istaghana* (egoísmo). El primero significa superar el orgullo, no desafiar a Allah. Por el orgullo, o *istakbara* cayó Adán, que desafió a Dios y no le obedeció y comió del fruto prohibido. Si el sufí no tiene ese orgullo y si está totalmente sometido a Allah, entonces puede amar a Dios, al Creador y seguir todos Sus Mandatos. Estos son los principios básicos del Islam: sometimiento total, absoluto a Allah. El *istaghana* es el egoísmo. Por el egoísmo hay quienes atesoran riquezas y no dan de sus bienes a los más pobres y necesitados. Por el egoísmo hay algunos que son muy ricos y opulentos y por el contrario muchos muy pobres y algunos inclusive en la indigencia. El *al-Qur'an* ordena no maltratar al huérfano y no rechazar al mendigo, ser caritativos y no atesorar riquezas que de nada servirán si el alma cae al *al-Nar*, el Infierno. Por ejemplo los siguientes pasajes:

فأما اليتيم فلا تقهر
وأما السائل فلا تنهر

En cuanto al huérfano no le maltrates, ni tampoco repulses al mendigo. (XCIII, 9-10).⁴⁷

Quien hace caridad y es timorato, y cree en la bienaventuranza, le facilitaremos el camino del empíreo. En cambio, a quien mezquine y se crea suficiente, y niegue la bienaventuranza le facilitaremos el camino de la condena infernal. (XCII, 5-11).

Ay de todo calumniador maldiciente que ha reunido una fortuna y la recuenta! Cree que su fortuna le hace inmortal ¡Quiá! Se le arrojará en al-Hutama!⁴⁸ ¿Qué te hará comprender lo que es al-Hutama? Es el fuego de Dios, encendido, que devora las entrañas; encima suyo tendrán un fuego embravecido formando largas columnas. (Al-Qur'an, CIV, 1-9).⁴⁹

Asimismo leamos el siguiente pasaje coránico:

Guay de todo detractor, calumniador, quien amasa riquezas y las atesora, pensando que sus riquezas le immortalizarán". (CIV, 1-3).⁵⁰

48. Para mayores detalles véase: Grunebaum, *Medieval Islam*, p. 82. Véanse también: Suyuti y Muhli, *Tafsir al-Jalalayn*, p.596. López Brenes y Marín Guzmán, *Muerte y Ritos Funerarios en el Islam. Estudio Sobre las Creencias Religiosas y las Prácticas Sociales*, passim.

49. Para mayores detalles véase también: Suyuti y Muhli, *Tafsir al-Jalalayn*, p. 601.

50. Para mayores detalles sobre estos asuntos véanse: Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, pp.113-121. López Brenes y Marín Guzmán, *Las Dimensiones Populares de la Revolución 'Abbásida: Un Estudio de Historia Social del Islam Medieval*, passim. Manuel Enrique López Brenes y Roberto Marín Guzmán, *Interpretación Histórica y Social del Kitab al-Bukhala' (El Libro de los Avaros) de al-Jahiz*, Cuadernos del Bicentenario del CIHAC, Universidad de Costa Rica y Cátedra Ibn Khaldun de Estudios de Medio Oriente y África del Norte de la Universidad de Costa Rica, San José, 2020, passim. En la larga historia del Dar al-Islam (el Imperio Islámico) existen numerosos casos en las fuentes árabes, como en las tradiciones, de hombres que fueron famosos por su desprendimiento y generosidad con los más pobres y necesitados, a diferencia de aquellos que eran bukhala'; es decir, avaros, tacaños. La generosidad es altamente apreciada en el Islam, contrario a la avaricia, que es seriamente criticada. Entre los ejemplos de un hombre considerado generoso y desprendido, destaca 'Ali Ibn Abi Talib, el cuarto califa del Islam. Puede ser que las fuentes y las tradiciones hayan exagerado su generosidad y desprendimiento hacia los más pobres, o puede ser que estamos frente a un caso excepcional. Husayn Tabatabai, por ejemplo, insiste en estos asuntos, siguiendo las tradiciones y las fuentes musulmanas. Tabatabai escribió las siguientes líneas: "There are many stories told of 'Ali's kindness to the lowly, compassion for the needy and the poor, and generosity and munificence toward those in misery and poverty. 'Ali spent all that he earned to help the poor and the needy, and himself lived in the strictest and simplest manner." Husayn Tabatabai *Shi'ite Islam*, Free Islamic Literatures, Inc., Houston, 1979, p. 194.

Después de las superaciones materiales explicadas, el sufí en su viaje entra a una nueva morada, la morada del misticismo propiamente dicho; es decir, asume la etapa o morada en la cual Allah con Su Gracia y con Su Mano lo conduce, lo guía para superar cada obstáculo siguiente que el sufí debe enfrentar. Todo el viaje se lleva a cabo en una *tariqa*;⁵¹ es decir, un sendero angosto lleno de dificultades y penalidades, por donde van muy pocos, solo los escogidos, los sufíes. Así, en la primera etapa, o morada, la ascética, el sufí logra siete maqamats: 1. Arrepentimiento 2. Abstinencia 3. Renuncia 4. Pobreza 5. Paciencia 6. Confianza en Allah 7. Satisfacción. En la etapa siguiente, o morada propiamente mística, con mayor ayuda de Dios, el sufí logra los ahwal, los estados que son disposiciones o sentimientos de índole espiritual que no dependen de la voluntad humana. Como un sufí los definió:

■ Descienden de Dios, dentro, en el corazón, sin que sea capaz de rechazarlos cuando vienen o de retenerlos cuando se van.⁵²

Los diez ahwal, esos estados que adquiere el sufí son: 1. Meditación 2. Acercamiento a Allah 3. Amor 4. Temor 5. Esperanza 6. Aspiración 7. Intimidad 8. Serenidad 9. Contemplación 10. Certeza.

En *Allah Proveerá* podemos notar que el protagonista, con el *tawakkul Allah* absoluto, logró superar todos esos obstáculos y encontrar a Allah y Allah lo encontró y le proveyó a él y a su familia de alimentos y de dinero para ir al mercado y comprar otros productos y todos pudieron ingerirlos e irse a la cama contentos y felices. La historia que se narra en el cuento transcurre en un corto tiempo. Ese tiempo debe entenderse como un tiempo místico, que no es el lineal. El asunto aquí es que el cuento no nos provee de mayor información sobre los otros días siguientes, ni sobre la meditación del protagonista, ni los rezos constantes para pensar solo y únicamente en Allah y que nada ni nadie distraiga al sufí de esa concentración en el Creador, que lo alabe, le suplique y espere en que Él le proveerá.

51. Para mayores detalles sobre las turuq (sing, tariqa), véanse: 'Abd al-Rahman al-Jami. Nafahat al-Uns, editado por W.N. Leeds, s.p.i., Calcuta, 1850, p. 34. 'Abd al-Rahman al-Jami, Nafahat al-Uns, traducción al castellano de Jordi Quingles, Ediciones de la Tradición Unánime, Barcelona, 1987, p.31. Marín Guzmán, El Islam: Ideología e Historia, p. 191. Marín Guzmán, "Sufizm - Mistycyzm Islamu", pp. 113 – 118. Marín Guzmán, "El Sufismo, Misticismo Islámico", pp. 43 – 57. López Brenes, Los Aportes Culturales de Egipto Islámico a la España Musulmana, passim, en especial pp.29-56.

52. Nicholson, *Los Místicos del Islam*, p. 48.

Otro asunto a discutir es el referente al atributo de Allah de al-Razzaq, (El Dador, El Proveedor), que es uno de los noventa y nueve nombres de Allah del Asma' Allah al-Husna (los Nombres Más Bellos de Allah).⁵³ Ibn Barrajan (m. 1141) discutió detalladamente todo lo referente a los noventa y nueve Nombres Más Bellos de Allah, en cuenta al-Razzaq, que es El Dador, El Proveedor,⁵⁴ en su obra Sharh Asma' Allah al-Husna. En este cuento el tawakkul Allah, es decir, esa confianza total y absoluta en Allah le lleva a tener presente el atributo de al-Razzaq de Allah. Esto quiere decir que si Allah quiere proveerá, si Allah no lo determina de forma positiva, entonces el sufí con abnegación acepta la voluntad de Dios. En el al-Qur'an Allah es el Creador (al-Khaliq) y el Proveedor (al-Razzaq) para todos los hombres y toda criatura viviente. El al-Qur'an sentencia:

Por cierto que derramamos el agua en abundancia,
luego abrimos la tierra en grietas,
en la que producimos el grano,
la vid y la hierba,
el olivo y el datilero;
jardines frondosos,
el fruto y el forraje. (Al-Qur'an, LXXX, 25-31).

Finalmente, debemos tener presente el enorme peso del *tawakkul Allah* para aceptar la voluntad de Allah.

IV- CONCLUSIÓN

Aunque el cuento *Allah Proveerá* no es una narración sufí, o mística, propiamente dicha, tiene, no obstante, diversos elementos místicos. Por ejemplo el *tawakkul Allah*, que es la confianza total y absoluta en Dios que explicamos a lo largo de este ensayo y que como *al-Razzaq* (El Dador, el Proveedor) proveerá de alimentos y todo lo necesario para la subsistencia, si Él así lo quiere y si Él así lo ha determinado. Si Allah lo decide de forma negativa, el sufí con abnegación acepta la voluntad del Todopoderoso.

El sufí para lograr el tawakkul Allah debe superar dos obstáculos primordiales, como se explicaron en este artículo: el istakbara, el orgullo, y el istaghana, el egoísmo. Como se explicó oportunamente, el istakbara significa orgullo, desafiar a Allah, no obedecerle. Por ese orgullo cayó Adán, el primer hombre, que por su orgullo, por poseer una mente racional desafió a Dios y comió del fruto prohibido. Si no se tiene ese orgullo, se siguen todos los dictados, todos los Mandatos de Allah y se vive sometido a Su voluntad. Esa sumisión total, absoluta a Allah es el significado y uno de los más importantes llamados del

53. Ibn Barrajan, Sharh Asma' Allah al-Husna, edición crítica de Purificación de la Torre, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 2000, pp.434-437.

54. Ibn Barrajan, Sharh Asma' Allah al-Husna, pp.434-437.

Islam. El *istaghana* significa egoísmo. Por el egoísmo existen algunos muy ricos, opulentos que atesoran riquezas y muchos otros muy pobres, e inclusive algunos en la indigencia. El *al-Qur'an* ordena no atesorar riquezas, a ser desprendidos, a ayudar a los más necesitados, a los huérfanos y a los pobres. Una vez que el sufí logra superar esos obstáculos puede suprimir el ego, el *nafs* y alcanzar el *fana'*, el autoaniquilamiento, es decir, anular el ego y llegar a la absorción mística. Tras esos logros se entra en el *tawakkul Allah*. Ya nada más importa, solo la confianza en Allah, el amor a Él, el buscarlo constantemente y vivir en función de Él y cumplir con todos Sus Mandatos. De nuevo: si Allah quiere Él proveerá para llenar todas las necesidades, pero si Él no lo dispone de forma afirmativa, el sufí lo acepta con enorme abnegación, como se explicó para el caso de la mística Rabi'a al-'Adawiyya.

Todo lo anterior es lo que logró el protagonista del cuento popular libio con el *tawakkul Allah* absoluto y total, sin restricciones. El *tawakkul Allah*, con todo lo que lleva implícito, como se explicó en este ensayo, le permitió ascender al estadio superior del ascetismo al misticismo propiamente dicho. Este estadio superior del misticismo es el del quietismo que lleva a la meditación, a la oración, al *dhikr*. Este último es tener el pensamiento constante y exclusivamente en Allah. Para el sufí no es tarea fácil, pues significa la superación de todas las dificultades y obstáculos que reseñamos, todas las ataduras materiales. Por todo lo anterior nos fue posible interpretar los distintos elementos sufíes, o místicos que contiene el cuento popular libio titulado *Allah Proveerá*.

BIBLIOGRAFÍA DE OBRAS CITADAS

I- FUENTES PRIMARIAS CITADAS

- Allah Proveerá, cuento popular o folklórico árabe de Libia, en Iner Bushnaq, *Arab Folktales*, Pantheon Books, New York, 1986, pp.307-308.
- El Corán, traducción al español por Juan Vernet, Editorial Óptima, Barcelona, 1999.
- Al-Qur'an, traducción del Centro Estudiantil de Granada, España, s. f. e.
Abu Yusuf, Ya'qub b. Ibrahim, *Kitab al-Kharaj*, Al-Matba' al-Salafiyya, El Cairo, 1392 H.
- 'Attar, Farid al-Din, *Muntiq al-Ta'ir*, The Conference of the Birds, Shambhala, Boulder, 1971.
- Al-Baladhuri, Abu Hasan Ahmad Ibn Yahya, *Futuh al-Buldan*, editado por M.J. de Goeje, E.J. Brill, Leiden, 1866, (segunda edición, Leiden, 1968).
- Al-Hallaj, Ibn Mansur, *The Tawasin*, The Great Sufi Text on the Unity of Reality, traducción al inglés de Aisha Abd al-Rahman at-Tarjumana, Diwan Press, Berkeley y Londres, 1974.
- Ibn Adam al-Qurashi, Yahya, *Kitab al-Kharaj*, Al-Maktaba al-'Ilmiyya, Lahore, 1395 H.

Ibn 'Arabi, Muhyi al-Din *Risalat al-Quds*, editado por Miguel Asín Palacios, Imprenta de Estanislao Maestre, Madrid, 1939.

Ibn Barrajan, *Sharh Asma' Allah al-Husna*, edición crítica de Purificación de la Torre, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 2000.

Ibn Kathir, Isma'il Ibn 'Umar *Al-Musnad al-Faruq, Amir al-Mu'minin Abi Hafs Ibn 'Umar Ibn al-Khattab wa Aqwaluhu 'ala Abwab al-'Ilm*, Dar al-Wafa', Al-Mansura, Egipto, 1991 (Dos Volúmenes).

Ibn Khaldun, 'Abd al-Rahman, *Al-Muqaddima*, editado por M. Quatremère, París, 1858.

Ibn Khallikan, Abu al-'Abbas Shams al-Din b. Abi Bakr, *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman*, editado por Ihsan 'Abbas, Dar al-Thaqafa, Dar al-Sadr, Beirut, 1972.

Ibn Khallikan, Abu al-'Abbas Shams al-Din Ahmad b. Muhammad b. Abi Bakr, *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman*, El Cairo, 1299 H.

Al-Jami, 'Abd al-Rahman, *Nafahat al-Uns*, editado por W.N. Leeds, s.p.i., Calcuta, 1850.

Al-Jami, 'Abd al-Rahman *Nafahat al-Uns*, traducción al castellano de Jordi Quingles, Ediciones de la Tradición Unánime, Barcelona, 1987.

Malik Ibn Anas Ibn Malik, *Al-Muwatta'*, traducción al español de Hajj Abdul Ghani Melara Navío, Madrasa Editorial, Granada, 2009.

Al-Nadim, Abu al-Faraj Muhammad Ibn Ishaq Ibn Abi al-Ya'qub al-Warraaq *Kitab al-Fihrist*, editado por Gustav Flügel, Leipzig, 1871 (reimpresión en Beirut, 1964), *The Fihrist of al-Nadim, traducción al inglés de Bayard Dodge*, Columbia University Press, New York, 1970.

Al-Nasa'i, Abu 'Abd al-Rahman Ahmad Ibn Shu'ayb 'Ali Ibn Bahr Ibn Sinan, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Maktabat al-Sunna, El Cairo, 1990.

Al-Suyuti, Jalal al-Din 'Abd al-Rahman Ibn Abi Bakr, y Jalal al-Din Muhammad Ibn Ahmad al-Muhli, *Tafsir al-Jalalayn*, Maktaba al-Safa, El Cairo, 2004.

II- FUENTES SECUNDARIAS CITADAS

Abdel-Kader, Ali Hassan, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, Luzac and Company, Londres, 1976.

Arasteh, A. Reza, *Rumi, el persa, el sufi*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1984.

Arberry, John, *Revelation and Reason in Islam*, George Allen & Unwin, Londres, 1965.

- Arberry, John, *Sufism. An Account of the Mystics of Islam*, Mandala Books, Londres, 1979.
- Brockelmann, Carl, *History of the Islamic Peoples*, Capricorn Books, New York, 1960.
- Caetani, Leone, *Annali dell'Islam*, Ulrico Hoepli Editore-Libraio Della Real Casa, Milán, 1905 – 1926.
- Corbin, Henri, et. al., “La Filosofía Islámica desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes”, en Brice Parain, *Historia de la Filosofía. Del Mundo Romano al Islam Medieval*, Editorial Siglo XXI, México, 1978, pp. 236 – 358.
- Ettinghausen, Richard, “Decorative Arts and Painting: Their Character and Scope”, en Joseph Schacht y Clifford Bosworth, *The Legacy of Islam*, Oxford University Press, Oxford, 1979, pp. 274 – 292.
- Gibb, Hamilton, *El Mahometismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.
- Grunebaum, Gustav von, *Medieval Islam*, Chicago University Press, Chicago, 1953, p. 82.
- Hawi, Sami S., *Islamic Naturalism and Mysticism. A Philosophic Study of Ibn Tufayl's Hayy Bin Yaqzan*, E.J. Brill, Leiden, 1974.
- Hitti, Philip, *El Islam, Modo de Vida*, Editorial Gredos, Madrid, 1973.
- Hodgson, Marshall G., *The Venture of Islam*, University of Chicago Press, Chicago, 1974.
- Husaini, S.A.Q., *The Pantheistic Monism of Ibn al-'Arabi*, Muhammad Ashraf, Lahore, 1970.
- Izutsu, Toshihiko, *Sufismo y Taoísmo*, Ediciones Siruela, Madrid, 1993.
- Khoury, Adel-Th., *Los Fundamentos del Islam*, Herder, Barcelona, 2000.
- López Brenes, Manuel Enrique, *Los Aportes Culturales del Egipto Islámico a la España Musulmana*, Serie Cuadernos de la Cátedra Ibn Khaldun de Estudios de Medio Oriente y África del Norte de la Universidad de Costa Rica, Número 5, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 2015.
- López Brenes, Manuel Enrique y Roberto Marín Guzmán, *De nuevo sobre el movimiento mahdista en el Sudán: Estudio de sus fuentes y discusiones historiográficas*, El Colegio de México, México, 2016.
- López Brenes, Manuel Enrique y Roberto Marín Guzmán, *La Batalla de Hunayn y las interrogantes que suscita. Reflexiones en torno al problema de la tradición musulmana y las fuentes árabes Edinexo*, San José, 2017.

- López Brenes, Manuel Enrique y Roberto Marín Guzmán, *El Zakat en el Sahih Muslim. Ensayo sobre la limosna obligatoria y la caridad en el Islam*, Editorial Académica Española, Madrid, 2017.
- López Brenes, Manuel Enrique y Roberto Marín Guzmán, *Las Dimensiones Populares de la Revolución 'Abbásida: Un Estudio de Historia Social del Islam Medieval*, Palabra de Clío, México, 2018.
- López Brenes, Manuel Enrique y Roberto Marín Guzmán, *La tolerancia étnica en el Islam Una discusión de los ideales religiosos y las realidades históricas*, Editorial Académica Española, Madrid, 2018.
- López Brenes, Manuel Enrique y Roberto Marín Guzmán, *La Conquista Árabe-Musulmana de al-Andalus. Entre la Leyenda y la Realidad Histórica*, Editorial Académica Española, Madrid, 2018.
- López Brenes, Manuel Enrique y Roberto Marín Guzmán, *El Relato del Imam al-Baghdadi y las comunidades musulmanas negras en Brasil en el siglo XIX*, Serie Cuadernos de la Cátedra Ibn Khaldun de Estudios de Medio Oriente y África del Norte de la Universidad de Costa Rica, Número 7, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 2019.
- López Brenes, Manuel Enrique y Roberto Marín Guzmán, *Dos Controversias sobre temas del Islam Medieval: La Mu'tazila y los Rebeldes de al-Andalus del Siglo IX*, Editorial de la Sede del Pacífico de la Universidad de Costa Rica, Puntarenas y San José, 2020.
- López Brenes, Manuel Enrique y Roberto Marín Guzmán, *Interpretación Histórica y Social del Kitab al-Bukhala' (El Libro de los Avaros) de al-Jahiz*, Cuadernos del Bicentenario del CIHAC, Universidad de Costa Rica y Cátedra Ibn Khaldun de Estudios de Medio Oriente y África del Norte de la Universidad de Costa Rica, San José, 2020.
- López Brenes, Manuel Enrique y Roberto Marín Guzmán, *Muerte y Ritos Funerarios en el Islam. Estudio sobre las Creencias Religiosas y las Prácticas Sociales*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 2021.
- López Brenes, Manuel Enrique y Roberto Marín Guzmán, "A sufi tale from Alf Layla wa-Layla (TheArabian Nights): the story of Abu I-Hasan with Abu Ja'far the leper. An analysis of the social and religious context of Medieval Islam", de próxima publicación en *Theory in Action* (University of New York).
- Lucchesi, Marco, "A dança da unidade", en Beluce Bellucci, *Cultura, Poder e Tecnologia: Africa e Asia face à Globalização*, Editora da Universidade Candido Mendes, Rio de Janeiro, 2001, pp. XI/37-XI/44.

- MacDonald, D.B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Russell & Russell, New York, 1965.
- Marín Guzmán, Roberto, "Ibn Khaldun y el Método Científico de la Historia", en *Cuadernos de Historia*, Número 43, Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, San José, 1982.
- Marín Guzmán, Roberto, "El Islam, una religión", en *Crónica*, Número 3, 1982, pp. 81 – 90.
- Marín Guzmán, Roberto, "Las causas de la expansión islámica y los fundamentos del Imperio Musulmán", en *Revista Estudios*, Número 5, 1984, pp. 39 – 67.
- Marín Guzmán, Roberto, "Razón y Revelación en el Islam", en *Revista de Filosofía*, Vol. XXII, Números 55-56, 1984, pp. 133 – 150.
- Marín Guzmán, Roberto, "El Sufismo, Misticismo Islámico", en *Tiempo Actual*, Año X, Número 38, 1985, pp. 43 – 57.
- Marín Guzmán, Roberto, *El Islam: Ideología e Historia*, Alma Mater, Editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, San José, 1986.
- Marín Guzmán, Roberto, "Sufizm - Mistycyzm Islamu", en *Collectanea Theologica*, (Varsovia, Polonia), Vol. LX, Fasc. 1, 1990, pp. 113 – 118.
- Marín Guzmán, Roberto, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution. A Case Study of Medieval Islamic Social History*, Fulbright-Laspau, Affiliated with Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 1990.
- Marín Guzmán, Roberto, "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", en *Islamic Studies*, Vol. XXX, Números 1 y 2, 1991, pp. 37 – 66.
- Marín Guzmán, Roberto, "The causes of the revolt of 'Umar Ibn Hafsun in *al-Andalus* (880-928). A study in Medieval Islamic social history", en *Arabica*, Vol. XLII, 1995, pp. 180 – 221.
- Marín Guzmán, Roberto, "Al-Khassa wa al-'Ammah [la elite y el pueblo común] en la historia social de al-Andalus. Una aproximación al estudio de las clases sociales y la movilidad social en la España Musulmana (711-1090)", en *Estudios de Asia y África*, Vol. XXXIV, Número 3, 1999, pp. 483 – 520.
- Marín Guzmán, Roberto, *Kitab al-Bukhala' [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz. Fuente para la Historia Social del Islam Medieval*, El Colegio de México, México, 2001.
- Marín Guzmán, Roberto, "Un cuento sufí en las Mil y Una Noches. La historia de Abu al-Hasan con Abu Yá'far el leproso. Análisis del contexto social y religioso del Islam medieval", en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Vol. 51, 2002, pp. 91 – 111.

Marín Guzmán, Roberto, “La Mu‘tazila, escuela libre pensadora del Islam. Historia de una controversia teológica y triunfo del Ash‘arismo. Siglos IX y X”, en *Estudios de Asia y África*, Vol. XXXVIII, No. 1 (120), 2003, pp. 11 – 58.

Marín Guzmán, Roberto, “Unity and Variety in Muslim Society: Ethnic diversity and social classes in Muslim Spain (711-1090)”, en *Sanaa Osseiran, Cultural Symbiosis in al-Andalus. A Metaphor for Peace*, UNESCO, Beirut, 2004, pp. 91 – 106 y pp. 352 – 360.

Marín Guzmán, Roberto, *Cuentos Internacionales*, de próxima publicación.

Massignon, Louis, *The Passion of al-Hallaj. Mystic and Martyr of Islam*, Princeton University Press, Princeton, 1982.

Nicholson, Reynold, *The Idea of Personality in Sufism*, Muhammad Ashraf, Lahore, 1970.

Nicholson, Reynold, *Los Místicos del Islam*, Editorial Diana, México, 1975.

Nicholson, Reynold, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

Poliak, A.N., “Classification of Lands in the Islamic Law and its Technical Terms”, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. LVII, Número 1, 1940, pp. 50 – 62.

Rodríguez Mañas, Francisco, “Hombres santos y recaudadores de impuestos en el Occidente Musulmán (siglos VI-VIII/XII-XIV)”, en *Al-Qantara*, Vol. XII, Fasc. 2, 1991, pp. 471 – 496.

Smith, Margaret, *Rabi‘a, the Mystic and her Fellow-Saints in Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1928.

Smith, Margaret, *The Way of the Mystics. The early Christian mystics and the rise of the sufis*, Sheldon Press, Londres, 1976.

Tabatabai, Husayn, *Shi‘ite Islam*, Free Islamic Literatures, Inc., Houston, 1979.

Watt, Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1973.

Watt, Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1979.