

Un cuento *ṣūfī* en *las mil y una noches*: la historia de Abū l-Ḥasan con Abū Ŷa‘far el leproso. Análisis del contexto social y religioso del islam medieval

Roberto MARÍN GUZMÁN

BIBLID [0544-408X]. (2002) 51; 91-111

Resumen: *Las mil y una noches* contiene mucho del saber y las prácticas de la vida diaria del Islam medieval. Repetidamente aparece en esta obra el tema de la religiosidad islámica y la experiencia mística (sufismo) de acercamiento personal a Dios. El cuento de Abū l-Ḥasan con Abū Ŷa‘far el leproso es muy rico en contenidos místicos, que este artículo estudia en detalle. Asimismo ubica el sufismo, la experiencia del acercamiento y conocimiento personal de Dios, en su contexto histórico. También le dedica una sección al tratamiento social de los leprosos en el Islam medieval con el propósito de obtener un panorama más completo de la historia y de la sociedad musulmana medieval.

Abstract: The *Arabian nights* is a major source for the study of the popular knowledge and practices of every day life in Medieval Islam. Islamic religiosity and the mystic experience (sufism) of personal approach to God are common themes in this book. This article studies in detail the story of Abū l-Ḥasan with Abū Ja‘far the leper, a story which is very rich in mystical values, placing sufism and personal approach and knowledge of God in its historical context. The social treatment of lepers in Medieval Islam is studied in order to obtain a general and more complete view of the history and the society of Medieval Islam.

Palabras clave: Sufismo. Religiosidad. *Las mil y una noches*. Leprosos. Islam Medieval.

Key words: Sufism. Religiosity. *Arabian nights*. Lepers. Medieval Islam.

Las mil y una noches es sin duda una de las más importantes piezas literarias del Islam Medieval y uno de los más sobresalientes ejemplos de una obra que ha alcanzado dimensiones universales. Debido a su gran relevancia, *Alf layla wa-layla* se ha discutido desde numerosos puntos de vista y ha sido objeto de incontables debates, tanto sobre sus antecedentes como sobre sus contenidos y sus proyecciones. También

se han analizado sus repercusiones sobre las sociedades musulmanas y sobre el resto del mundo.

Asimismo se ha escrito mucho sobre sus orígenes, desde que Antoine Galland (1646-1715) tradujo *Alflayla wa-layla* a partir de un manuscrito sirio y dio a conocer *Las Noches Árabes* en Europa a principios del siglo XVIII¹. Desde entonces el debate ha generado posiciones encontradas. Hay quienes consideran que *Alflayla wa-layla* es una colección de cuentos de origen persa, como por ejemplo el lingüista austriaco Von Hammer-Purgstall, mientras otros señalan que sus antecedentes son sánscritos. Algunos autores, traductores y estudiosos, como de Sacy, Mardrus y Rafael Cansinos Assens, consideran que *Las mil y una noches* es una obra esencialmente árabe, tal como la conocemos ahora. Por otra parte, Richard Burton, el traductor al inglés de esta obra, se inclina por creer que *Las mil y una noches* son una arabización de una colección de cuentos de origen persa.

Aparte de lo anterior, otro asunto asimismo importante es que algunos investigadores, como Mario Roso de Luna, han querido ver mensajes ocultos, esotéricos. Roso de Luna interpretó *Las mil y una noches* desde el punto de vista teosófico y le reputó a esta obra un origen ario mucho más antiguo que cualquier otro que se hubiera pensado, lo que Cansinos Assens, por ejemplo, crítica y rechaza². Además, Roso de Luna interpreta *Alflayla wa-layla* como si fuera un solo libro cuando en realidad son muchos libros y “para probar la solidez de su tesis... revuelve mitos, tradiciones y leyendas, echa mano de todas las claves entre ellas de la cabalística, violenta sin reparo la etimología de los nombres, los lee al revés como anagramas o en círculo...”³.

1. En opinión de Maxime Rodinson, Galland tuvo una gran influencia y contribuyó notablemente en la admiración que se desarrolló en Europa por el Mundo Islámico a partir del siglo XVIII. Véase: Maxime Rodinson. *Europe and the mystique of Islam*. Seattle: University of Washington, 1987, en especial pp. 44-45. Al respecto Rodinson escribió: “Antoine Galland (1646-1715) made a monumental contribution to the growing mystique of the Orient when he published his translation of the *Arabian nights* between 1704 and 1717: its influence was to be incalculably great. Thereafter, the Muslim world no longer appeared the province of the Antichrist, but rather as an exotic, picturesque world where fantastic genies could, at their whim, do good or evil. For a public that had already shown a decided taste for European fairy tales, all of this was pure enchantment”, p. 44. Véanse también: Roberto Marín Guzmán. “El Islam en Europa. Una aproximación histórica”. En Arnoldo Rubio Ríos. *Problemas de actualidad europea*. Heredia: Universidad Nacional de Costa Rica, 1999, pp. 261-316; Roberto Marín Guzmán. “La presencia del Islam en Occidente: de las reacciones cristianas a la búsqueda de la comprensión”. *Revista de Humanidades: Tecnológica de Monterrey*, 9 (2000), pp. 217-276.

2. Para mayores detalles sobre todas estas discusiones, tanto del origen como de los contenidos de *Alflayla wa-layla*, véase el detallado “Estudio literario-crítico” de Rafael Cansinos Assens, en su traducción de *Las mil y una noches*. México: Editorial Aguilar, 1954, vol. I, pp. 13-412.

3. Rafael Cansinos Assens. “Estudio literario-crítico de *Las mil y una noches*”, vol. I, p. 54.

Las mil y una noches han servido a los historiadores para reconstruir diversos asuntos de la vida social y económica del Islam Medieval. No obstante, es necesario tener presente la discusión que aún existe sobre el tiempo histórico en que se escribieron los cuentos, muchos de los cuales se transmitían en forma oral. Comúnmente se señala que esas historias se recopilaron entre los siglos II y V de la *hiýra*. Numerosos pasajes de los cuentos de *Alf layla wa-layla* nos informan sobre escenas de la vida diaria, en medio de la mucha fantasía que contienen. Así, esta obra es valiosa para el estudio de los alimentos, vestidos, actividades, costumbres, ocupaciones, pasatiempos, religión, política, grupos étnicos, tribus, dirigentes musulmanes, como el califa ‘abbasí Hārūn al-Rašīd, etc., durante la época del Islam medieval.

No hay duda de que *Alf layla wa-layla*, tal como ha llegado hasta nosotros, es una obra árabe e islámica, no obstante lo mucho que se pueda discutir sobre sus posibles orígenes persas o sánscritos. Dentro de las experiencias religiosas del Islam está el sufismo (misticismo), que aparece reiteradamente en la obra. Son muchos los pasajes y numerosos los cuentos que tratan de sufíes, de experiencias ascéticas y/o místicas y de personajes que aconsejan a quienes les escuchan sus narraciones, presentadas en última instancia por Šaharazād, sobre la necesidad de acercarse a Allāh y de seguir el sendero (*tarīqa*) del misticismo. El propósito de este artículo es estudiar la historia de Abū l-Ḥasan con Abū Īa‘far el leproso y sus elementos místicos, para lo cual es necesario ofrecer algunos datos sobre el sufismo. Como la historia que aquí se interpreta de *Alf layla wa-layla* trata también sobre un leproso, es asimismo fundamental dar algunas informaciones sobre la posición y el tratamiento social de los leprosos en el Islam Medieval.

1. LA HISTORIA DE ABŪ L-ḤASAN CON ABŪ ĪA‘FAR EL LEPROSO

Esta historia que se ha conservado en la edición de *Alf layla wa-layla* de Bulaq se puede resumir como sigue:

En la noche 975 Šaharazād empezó a referir que Abū l-Ḥasan solía contar que había peregrinado a la Meca muchas veces y que debido a su experiencia y conocimiento de los caminos y de los lugares donde había agua, en la ruta hacia la Meca, el gentío con frecuencia lo seguía.

Dado que conocía bien los caminos, Abū l-Ḥasan decidió un día emprender por sí solo la peregrinación a la Meca y también visitar la tumba del Profeta en Medina. Inició el viaje sin detenerse hasta que llegó a al-Qadisīyya, (donde los musulmanes derrotaron a las ejércitos de Yezdeguerd III de la dinastía Sasánida y conquistaron Iraq en el año 637) y ya en la ciudad entró a la mezquita de la localidad. Ahí encontró a un hombre que padecía de lepra negra, que estaba sentado en el lugar de los rezos. Al ver entrar a Abū l-Ḥasan le dijo que le gustaría ir a la Meca en su compa-

ña. Abū l-Ḥasan le contestó que no podía ir en compañía de ninguna persona, ni con él ni con nadie más, tras meditar por un momento que había emprendido el viaje solo y había rehusado toda compañía de sus parientes, amigos y conocidos, para tener que hacer el resto de la travesía con un extraño y además enfermo de lepra. A continuación refiere Ṣaharazād que Abū l-Ḥasan solía contar que el leproso al oír sus palabras dejó de importunarlo.

Al día siguiente Abū l-Ḥasan reanudó la marcha sin más compañía que el ardiente sol, hasta que llegó a al-Kaba (un paso de montaña ya en las inmediaciones de la Meca) y de inmediato entró a la mezquita del lugar y encontró al leproso sentado en el nicho de la oración. Abū l-Ḥasan se sorprendió de ver al enfermo ahí y que hubiera llegado antes que él. Entonces el leproso le dijo: “Oh Abū l-Ḥasan, Allāh hace por el débil lo que sorprende al fuerte”⁴.

Abū l-Ḥasan contaba que había sido tan grande su asombro que durante toda la noche de aquel día no hizo más que pensar en la forma en que el leproso hubiera podido llegar antes que él. También pudo haber meditado en lo que el enfermo le dijo sobre lo que Allāh hace por los débiles.

En la mañana siguiente se levantó temprano y emprendió su viaje hasta llegar a ‘Arafāt –la famosa montaña en las cercanías de la Meca– y cuando entró a la mezquita de ese lugar también ahí encontró al leproso sentado en el lugar de las plegarias. Abū l-Ḥasan quedó estupefacto y sin detenerse se dirigió al leproso, le besó los pies y le rogó que él lo tomara en su compañía para el resto de la peregrinación. El hombre enfermo le contestó negativamente, por lo que Abū l-Ḥasan se lamentó profundamente y se echó a llorar. El leproso lo reprochó y le dijo que esas lágrimas de nada le servirían, y de inmediato recitó los versos:

¿Cómo puedes llorar porque me alejo	lo que sus ojos ven, las apariencias,
y fuiste tú quien me ordenó lo hiciera?	y me ven tan exánime y decaído,
¿y recabas de mí la compañía,	cuento con un Señor cuya clemencia
cuando ya no es posible que así sea?	no reconoce límites y a nadie
No reparaste más, tú, que en mi achaque	cédele en cuanto a su poder y fuerza.
y dijiste: –No quiero que su lepra	Sigue, pues, solo tu camino ahora
se me pegue. Mas mira cómo Alá	y solo a mí también sin duelo deja,
sobre su siervo diligente vela.	que yo en mi soledad tengo bastante
Porque si en mí los hombres ven tan sólo	con su compañía excelsa.

4. *Las mil y una noches*. Traducción al castellano de Rafael Cansinos Assens. México: Aguilar, 1954, vol. III, p. 1375. He seguido la extraordinaria traducción de Rafael Cansinos Assens de *Las mil y una noches*. Las citas que de este cuento se hacen en el presente artículo provienen de esta traducción.

Abū l-Ḥasan al relatar el resto de su viaje de la peregrinación aseguraba que en cada parada se encontraba con el hombre enfermo ya dentro de la mezquita. Así continuó hasta que llegó a Medina –la ciudad del Profeta y donde está enterrado– donde ya no lo vio más y no volvió a saber de él. En esa ciudad, según el relato de Abū l-Ḥasan, se encontró con Abū Yazīd al-Biṣṭāmī, Abū Bakr al-Šiblī y muchos otros *šuyṭijī*, a los que refirió, entre lamentos, lo que había acontecido. Ellos le indicaron que de seguro Allāh no había querido que lograra su compañía y que ese hombre era Abū Ÿa‘far, el leproso, a quien Allāh siempre escucha sus súplicas y a cuyo nombre, cuando es necesario, la gente pide a Dios en sus plegarias la lluvia.

Después de que oyó todo esto, Abū l-Ḥasan tuvo mayores deseos de reunirse con el leproso y le pidió a Allāh que le concediera ese privilegio. Así, cuando volvió a ‘Arafāt sintió que alguien le daba un empujón por la espalda y al volverse encontró a Abū Ÿa‘far. Tan grande fue su emoción que dio un fuerte grito y cayó desmayado. Cuando recobró la consciencia ya Abū Ÿa‘far no estaba. A raíz de todo esto sus ansias de ver una vez más al leproso aumentaron, al punto que todo lo que hacía le parecía pesado y le pedía a Allāh que le diera la oportunidad de volver a encontrar a Abū Ÿa‘far.

Abū l-Ḥasan en su relato señala que unos días después volvió a encontrarse con el leproso. Abū Ÿa‘far le preguntó entonces qué era lo que quería de él. Abū l-Ḥasan le respondió que lo que deseaba era que pidiese a Allāh tres cosas para él: la primera que le infundiese el amor a la pobreza; la segunda que ninguna noche se acostase contando con reservas para el día siguiente y la tercera, que Allāh le concediese un día poder ver Su bondadosa cara. Abū Ÿa‘far entonces suplicó a Allāh esas tres cosas para Abū l-Ḥasan y se alejó.

Abū l-Ḥasan continúa su narración asegurando que Allāh le ha concedido esas tres gracias que su siervo le pidió para él, “empezando por el amor a la pobreza, que en tal grado me ha infundido, que ya no hay para mí en este mundo nada más codiciable que El mismo”⁵. En relación con la segunda petición, Abū l-Ḥasan afirma que no se ha vuelto a acostar ninguna noche teniendo al otro día asegurado el alimento. No obstante esto, Allāh le ha proveído siempre de todo, ha llenado todas sus necesidades y el pan nunca le ha faltado. Finalmente, en relación con la última gracia, Abū l-Ḥasan también confía en que Allāh se la concederá, como las dos anteriores.

El cuento termina implorando la piedad de Allāh para quien escribió el largo poema con el que Šaharazād termina sus relatos de esa noche. Al llegar la aurora la rela-

5. *Las mil y una noches. Op. cit.*, vol. III, p. 1376.

tora guardó silencio. Este poema, debido a sus contenidos místicos y para nuestros propósitos, lo citaremos más adelante.

2. EL TRATAMIENTO SOCIAL DE LOS LEPROSOS EN EL ISLAM MEDIEVAL

Entre las poblaciones semíticas la enfermedad de la lepra tiene algo de místico que no es del todo claro. Recordemos que Jesús curaba a los leprosos. La enfermedad también se consideraba como una prueba que Dios daba a algunos para que se acercaran, lo buscaran y se unieran a Él. Desde la Antigüedad en el Medio Oriente, especialmente documentado para Palestina, por las fuentes religiosas de los Evangelios y del Antiguo Testamento, se observa una estricta discriminación y marginación del leproso. El resto de la población temía el contagio de esa enfermedad si los leprosos habitaban cerca. En la Biblia, en el *Levítico XIII*, 45-46 se ordena:

Y el leproso en quien hubiera llaga llevará vestidos rasgados y su cabeza descubierta, y embozado pregonará: ¡Inmundo! ¡Inmundo! Todo el tiempo que la llaga estuviera en él, será inmundo; estará impuro, y habitará solo; fuera del campamento será su morada.

Por el temor, la marginación llegó a los extremos de no dejarles entrar en las ciudades, de rehusar todo contacto con ellos. Los leprosos habitaban entonces en lugares alejados de los centros urbanos y subsistían de lo poco que les proporcionaban algunos caritativos.

La sociedad islámica medieval discriminó, rechazó y también marginó a aquellos que padecían la lepra, así como muchas otras enfermedades altamente contagiosas. Simultáneamente en Europa también se dieron varias formas de marginación de estos enfermos como prueba de los temores de la población al contagio. Por influencia del Cristianismo se argumentaba entonces que el cuerpo era el lugar de encarnación del pecado y por tanto los enfermos, en especial los leprosos, eran la imagen viviente del pecado⁶. No obstante esto, paradójicamente, la Iglesia también pregonaba la caridad y el amor hacia los leprosos.

Siempre por el temor al contagio, tanto las autoridades reales, como las municipalidades y también la Iglesia, en distintas épocas de la Edad Media, y en diversos lugares de Europa, tomaron medidas de segregación y marginación de estos enfermos. Así por ejemplo, el Tercer Concilio de Letrán de 1179, presidido por el papa Alejandro III, ordenó la segregación de los leprosos, aunque el Concilio también establecía

6. Véanse: Jacques LeGoff. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. México: Gedisa, 1986, p. 132; Jeffrey Richards. *Sex, dissidence and damnation. Minority groups in the middle ages*. New York: Barnes & Noble, 1990, pp. 150 ss.

que era necesario fundar capillas especiales para ellos, en sus lugares de reclusión, así como cementerios dedicados solo a ellos. Asimismo, se les eximía del pago del diezmo de sus productos y animales. El Concilio finalmente establecía: “los leprosos no deben vivir con aquellos no contaminados y no deben reunirse con ellos en la Iglesia”⁷.

Estas mismas prohibiciones las repitió un Concilio de la Iglesia en el sur de Francia en 1368, en la Baja Edad Media, que además señalaba la prohibición para los leprosos de entrar no solo a la Iglesia sino también a los mercados, las plazas públicas y las hostelerías. Sus ropas deberían ser uniformes y siempre debían rasurarse sus barbas y sus cabezas. Sus restos se enterrarían en un cementerio designado solo para ellos. Además, era necesario que llevaran alguna contraseña que los identificara con facilidad como leprosos⁸.

Con relación a esta situación en el Islam medieval, ha llegado hasta nosotros la referencia de que ‘Alī Ibn Abī Ṭālib (656-661), el cuarto y último de los califas *Rāšīdīn* (632-661), dio asilo y protegió a un leproso que se encontraba en una muy avanzada etapa de su enfermedad. Señala la tradición, que ese asilo se encontraba a las afueras de la ciudad y que ‘Alī solía ir diariamente a curar y cubrir sus heridas, a alimentarlo con sus propias manos ya que por la enfermedad el leproso había perdido sus extremidades. También le lavaba, ordenaba su cama y lo sacaba fuera de la casa por un rato para que respirara aire puro. Según la tradición, después de la muerte de ‘Alī, algunos de sus parientes y amigos dieron accidentalmente con el lugar en que se encontraba el leproso y conocieron al enfermo. Cuando le informaron que ‘Alī había sido asesinado y que ya le habían enterrado, el leproso se afligió terriblemente y ahí mismo murió⁹.

Esta historia es muy importante, y sea o no auténtica, muestra varias cosas. Por una parte, que la gente en general, ante el temor al contagio de la lepra, marginó a

7. Citado por Jeffrey Richards. *Sex, dissidence and damnation. Minority groups in the middle ages*, p. 154.

8. Cuando a un leproso lo enviaban fuera de alguna ciudad o villa y lo dejaban en el campo, el sacerdote le repetía, desde una distancia prudencial, todas estas prohibiciones ya referidas, además de muchas otras. Por ejemplo, la veda de lavar sus ropas o sus heridas en fuentes de agua, en ríos o en quebradas, en tomar el agua de vasos que no fueran los suyos propios, no usar un vestido que no fuera el apropiado del leproso, no salir de sus casas, no tocar nada con sus propias manos aunque lo fuera a comprar, no entrar a tabernas aunque deseara comprar vino, no tener relaciones sexuales con ninguna mujer excepto su propia esposa, y cuando se encontrara de viaje, no responder a ninguna pregunta que alguien le dirigiera, hasta tanto no estuviera a una distancia prudencial que no pudiera entonces causar daño al sano. El leproso no debía tocar nada, a menos que se pusiera guantes, tampoco debía tocar a ningún infante, ni darle ninguna de sus posesiones a nadie, ni comer nunca en compañía de otras personas, excepto de leprosos.

9. *Nahýal-balāga*. Introducción y traducción de Syed Mohammed Askari Jafery. Elmhurst, New York: Tahrike Tarsile Quran, S.F.E., p. 18.

estos enfermos, a los cuales no se les permitía entrar a las ciudades, como lo revela la historia narrada, en que el mismo ‘Alī Ibn Abī Ṭālib mantiene en secreto y fuera de la ciudad a ese leproso. Por otro lado, es factible notar que aquellos que padecían la enfermedad no tenían otra alternativa más que vivir de la caridad y que alguien se apiadara de ellos. Obtener un trabajo les era imposible por el padecimiento de la enfermedad misma y por el temor que la gente tenía al contagio, lo que provocaba el rechazo. Estos temores y el rechazo a los leprosos fue el comportamiento popular y de las autoridades durante siglos en esa zona y en muchas otras regiones de la tierra en donde se presentó este flagelo. Algunas de las tradiciones extraordinarias que se conservan de la vida o actos de califas o de otros personajes, tienden a exaltar sus virtudes y su espiritualidad, o bien proezas militares o legales, según el caso. La tradición referida del califa ‘Alī con el leproso nos muestra un alto grado de compasión, de humanidad, de entereza, entrega y amor (al prójimo) del califa ‘Alī que inclusive no teme al contagio con tal de ayudar a un desvalido. Esta historia nos mueve a pensar, para nuestros propósitos, que probablemente la relación de ‘Alī con el leproso tiene elementos relacionados con el misticismo en la abnegación, la entereza, el amor a Dios y el *tawakkul Allāh*.

La literatura árabe medieval también contiene algunas referencias del sentir popular de la época. Debido al temor de contraer la enfermedad, mucha gente ponía en práctica algunos métodos con los cuales se creía que se evitaba el contagio. Así por ejemplo Abū ‘Uṭmān ‘Amr Ibn Baḥr al-Īyāḥiḏ (m. 868-869), el gran literato y autor de numerosas obras, con las que sin duda logró sistematizar la prosa árabe en el siglo IX, describe lo que Bil āl b. Abū Burda, siendo gobernador de Basora, ponía en práctica con el propósito de evitar el contagio de lepra. A pesar de que esta historia no va directamente dirigida a tratar el asunto de la lepra, es importante pues muestra el temor de la población a ese mal, y algunas de las recetas que popularmente se proponían para evitar contraer la enfermedad. Estas informaciones, aunque escasas, nos van dando una pequeña idea de lo que significó, cómo se le trató o se intentó evitar. Al-Īyāḥiḏ, con su literatura humorística, en su obra *Kitāb al-bujalā’* (*El Libro de los avaros*), hace reír, pero también enseña, y al mismo tiempo nos muestra muchas cosas de la vida diaria de su época. Así escribió esta historia en la que muestra también una escena de un avaro, del que se burla:

Se cuenta que cómo Bilāl b. Abū Burda –cuando era gobernador de Baṣra– temía enormemente a la lepra, le recetaron baños de manteca. Y ocurría que una vez la había utiliza-

do la mandaba vender, hasta el punto de que aquel año la gente se abstuvo de consumir manteca derretida¹⁰.

Con relación a la lepra los tratados de *Ḥisba* también contienen información asimismo valiosa respecto de la actitud frente a la lepra y los leprosos. El *muḥtasib* Ibn ‘Abdūn, por ejemplo, en la Sevilla musulmana del siglo XII, regulaba la forma en que se debían tratar las prendas de vestir que se adquirieran de un leproso. También recomendaba a los habitantes sevillanos que no compraran ni huevos, ni pollos, ni leche, ni otros productos a los leprosos. Establecía que los leprosos solo podían comerciar entre sí¹¹. Ignoramos, por falta de fuentes, el nivel de las transacciones de los leprosos entre sí, o sus intentos de comerciar en las ciudades. La regulación de un *muḥtasib*, por ejemplo, nos mueve a pensar que pudo haber existido algún tipo de intercambios o intento de comercio de los leprosos en las ciudades, pero desconocemos sus dimensiones o el número de leprosos involucrados en esta actividad. Quizá para algunos de estos enfermos el comercio fue la forma de ganar su sustento. De nuevo el temor al contagio lleva a la regulación del *muḥtasib* Ibn ‘Abdūn, de no comerciar con los leprosos. Por último, la marginación de los leprosos y el constante temor de la gente al contagio, resultó en que con frecuencia a los que morían de lepra se les enterraba en un cementerio designado solo para ellos, como se puede mencionar el caso del *Maqbarat al-marḍā* (cementerio de leprosos) en Badajoz a principios del siglo XI, por ejemplo¹².

En la historia de Abū l-Ḥasan con Abū Ÿa‘far el leproso hay sin duda elementos místicos, dado que el leproso, no obstante padecer de esa letal enfermedad, se encuentra en una relación estrecha con Allāh, Quien lo cuida, lo protege, le provee lo que necesita. Dios guía a Abū Ÿa‘far en la peregrinación y lo hace llegar primero que Abū l-Ḥasan a cada uno de los sitios. Abū l-Ḥasan no solo puede trasladarse con mayor rapidez porque está sano, sino también porque conoce detalladamente los caminos y los lugares para abastecerse de agua. Sin embargo, el leproso siempre llega primero que él. ¿Por qué? Aquí podemos ver un elemento sufí en el leproso: Dios lo

10. Abū ‘Uṭmān ‘Amr Ibn Baḥr al-Ÿāḥiz. *Kitāb al-bujalā* [El libro de los avaros]. Traducción castellana de Serafín Fanjul García. Madrid: Editora Nacional, 1984, p. 206. Véase también: Roberto Marín Guzmán. *Kitāb al-bukhalā* [El libro de los avaros] de al-Jāḥiz. Fuente para la historia social del Islam medieval. México: El Colegio de México, 2001, pp. 80-101.

11. Ibn ‘Abdūn. *Risāla fī l-qaḍā’ wa-l-ḥisba*. Ed. Évariste Lévi-Provençal. “Un document sur la vie et les corps de métiers à Séville au début du XII^e siècle: le traité d’Ibn ‘Abdūn”. *Journal Asiatique*, CCXXIV (1934), pp. 177-299; Rachel Arié. *La España musulmana. Siglos VIII-XV*. En Manuel Tuñón de Lara. *Historia de España*. Barcelona: Editorial Labor, 1984, p. 307.

12. Para más información véase al respecto: Rachel Arié. *La España musulmana*, p. 276.

guía, lo conduce de la mano por el camino espiritual. En esto se nota su estado superior sobre Abū l-Ḥasan. Esas paradas y visitas a cada una de las mezquitas bien pueden interpretarse como estaciones espirituales, como guías de Allāh, donde el leproso en su camino místico encuentra la ayuda espiritual de Dios para la renuncia de lo material, para la superación inclusive del dolor de la enfermedad y para llegar a Él. Cada estación puede interpretarse como las *maqāmāt* espirituales de los sufíes. Este es el camino místico del desapego material, del amor a Allāh y de la ulterior unión con Él. Allāh escucha y exaudiva los ruegos del deprecante y así concede a Abū Ŷa‘far lo que pida, sea la lluvia, o las tres peticiones que Abū l-Ḥasan le imploró.

3. ELEMENTOS SUFÍES EN LA HISTORIA DE ABŪ L-ḤASAN CON ABŪ ŶA‘FAR EL LEPROSO

El cuento que aquí se comenta es rico en elementos místicos. La historia de Abū l-Ḥasan con Abū Ŷa‘far el leproso coincide con las tradiciones sufíes, que describen el acercamiento y posterior unión con Allāh como un viaje. En este caso concreto, es conveniente recordar que es un cuento, por tanto el tiempo histórico puede no ser el mismo que se vive diariamente; de ahí la naturaleza fantástica que puede tener una historia como la que se comenta. El tiempo puede ser también el místico, por tanto tampoco apegado a la realidad.

El viaje de Abū l-Ḥasan es el de la peregrinación hacia la Meca, que puede interpretarse como el movimiento de lo material hacia lo espiritual, por tanto la ulterior aspiración de los místicos del Islam. El viaje en el sufismo significa romper con las ataduras materiales, lograr la renuncia espiritual de todo lo material y finalmente superar por completo los obstáculos que se encuentran en el camino. Entre los sufíes se establecía una diferencia entre *ḥal* (estado) y *maqāma* (estación, etapa, jornada), que es importante tener presente en este artículo. El estado es un favor que se recibe de Dios y que no se puede producir por el esfuerzo personal. Tampoco quien lo ha disfrutado puede retenerlo si Dios se lo retira. Estos *aḥwāl* son sentimientos de índole espiritual que no dependen de la voluntad humana, sino que como escribió un sufí: “Descienden de Dios, directo al corazón, sin que la persona sea capaz de rechazarlos cuando vienen o de retenerlos cuando se van”¹³. La estación, o jornada es la adquisición permanente de una etapa superior de quien avanza en la *ṭarīqa*¹⁴. El sufí que

13. Citado por Reynold Nicholson. *Los místicos del Islam*. México: Editorial Diana, 1975, p. 48.

14. Para más detalles al respecto véanse: Reynold Nicholson. *Los místicos del Islam*, en especial pp. 42-51; ‘Abd al-Raḥmān al-Jāmī. *Nafaḥāt al-uns*. [Los hálitos de la intimidad]. Traducción al castellano de Jordi Quingles. Barcelona: Ediciones de la Tradición Unánime, 1987, nota 48, p. 31; Roberto Marín Guzmán. “El sufismo, misticismo islámico”. *Tiempo Actual*, X, 38 (1985), pp. 46-50; Roberto Marín Guzmán. *El Islam: ideología e historia*. San José: Alma Mater, Editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, 1986, en especial pp. 198-202; Roberto Marín Guzmán. “Sufizm-Mistycyzm

logra estas *maqāmāt* por esfuerzo personal las obtiene en forma definitiva. El sendero consta para los sufíes de siete *maqāmāt* que constituyen la disciplina ascética del sufí: 1. Arrepentimiento 2. Abstinencia 3. Renunciación 4. Pobreza 5. Paciencia 6. Confianza en Dios 7. Satisfacción. Los *aḥwāl* son diez: 1. Meditación 2. Acercamiento a Dios 3. Amor 4. Temor 5. Esperanza 6. Aspiración 7. Intimidad 8. Serenidad 9. Contemplación 10. Certidumbre.

Las pruebas que el sufí debe superar para ascender de una *maqāma* a la superior son difíciles, pues llevan a la mortificación, a la resignación, a la renuncia de lo material. En la historia de Abū l-Ḥasan se presentan esas dificultades a lo largo del viaje. Debe superar el rechazo que siente hacia el leproso y romper con los temores de que pueda contraer la enfermedad. Cada escala en la peregrinación a la Meca, cada acontecimiento de encontrar y reencontrar al leproso es un recordatorio, una prueba de Allāh que debe superar en su viaje hacia Él. El tiempo que parece corto, tangente, efímero, puede tener en este cuento una interpretación mística, por tanto metafísica. El tiempo que se describe en el viaje, en el sentido místico puede significar muchos años de superación, de prueba, de mortificación, para llegar después a cantar alabanzas a Allāh. Es oportuno recordar que entre estas alabanzas sufíes a Allāh destaca, entre muchas otras, la de 'Abd al-Raḥmān al-Īmī contenida en su *Nafahāt al-uns*, cuando canta las alabanzas a Allāh usando las comparaciones de los espejos, los receptáculos epifánicos y los atributos de Allāh de la Belleza y Su Luz eterna que ilumina a todos:

Alabado sea Dios, que ha hecho los espejos de los corazones de Sus amigos receptáculos epifánicos de la Belleza de Su Faz generosa, desde los cuales Él ha hecho que se reflejen en sus rostros los rayos de Su Luz eterna, de tal modo que no puede uno verlos sin ser llevado al recuerdo de Dios¹⁵.

Abū l-Ḥasan está sin duda en la etapa ascética, cuando el hombre debe superar todos los obstáculos. Para Abū l-Ḥasan el obstáculo más temido es lograr aceptar y unirse con el leproso en su viaje. En cada uno de estos detalles del viaje pueden verse señales de Allāh y de la superación ascética, que debe buscar el sufí, antes de entrar en la etapa mística. Una vez que el sufí entra en la etapa mística propiamente dicha, cuando con la ayuda de Dios empieza a superar cada una de las *maqāmāt*, su viaje no cesa. Nicholson describe esto admirablemente con las siguientes palabras:

Islam", *Collectanea Theologica*, LX (1990), fasc. 1, pp. 113-118.

15. 'Abd al-Raḥmān al-Īmī. *Nafahāt al-uns*, pp. 23-25.

El sendero sufí no se acaba hasta que ha logrado recorrer todas la jornadas y alcanzado la perfección en cada una de ellas antes de emprender la inmediata, y hasta que ha experimentado todos los “estados espirituales” que a Dios le plazca otorgarle. Entonces, y sólo entonces, se ha enhestado de manera permanente a los planos superiores de conciencia que los sufíes llaman “la gnosis” (*ma‘rifat*) y ha alcanzado la “verdad” (*ḥaqīqa*) donde el investigador (*ṭālib*) se convierte en conocedor o “gnóstico” (*‘arḥ*), y se percata de que el conocimiento, el conocedor y lo conocido son Uno¹⁶.

Otro elemento sufí se nota en que Abū l-Ḥasan realiza el viaje solo. La experiencia mística es siempre individual, única, y aunque existan caminos, señales o escuelas, como las *ṭarīqas*, la experiencia de unión con Allāh es individual, nunca en grupo. Sin duda la actuación en grupo puede servir para el *dīkr*, como en los rezos, las danzas, los cánticos, etc., para el recuerdo de Dios; es decir, el *dīkr Allāh*, un concepto básico del sufismo. El *dīkr Allāh* comprende las nociones de rememoración y mención constante de Allāh, asuntos que son facetas de un mismo acto. La rememoración viene a ser para el sufí el recuerdo primordial de las esencias y la mención es la que logra crear la conciencia de que se identifica con la Esencia aquel que menciona el nombre de Allāh. La labor del *šayj*, del líder, del que tiene mayor experiencia y conocimiento, es siempre importante para guiar a sus discípulos, pero el acercamiento a Allāh o la unión con Él es siempre una experiencia individual. Entre los sufíes no se aceptaba que alguien intentara llegar al conocimiento de Dios sin la guía de un *šayj*. Por ello la labor de los maestros y los discípulos era fundamental en el sufismo. Muchos sufíes describieron con detalle la importancia que tenía el *šayj* para guiar a los discípulos. Entre ellos destacaron al-Ŷunayd, que nos relata todo lo que debió padecer y aprender su discípulo Šiblī, y al-Huŷwārī, quien respecto de los discípulos escribió¹⁷:

Cuando un novicio se acerca a ellos, dispuesto a renunciar al mundo, lo someten durante un período de tres años a la disciplina del espíritu. Si cumple bien y a satisfacción las exigencias que impone esta disciplina, lo aceptan; en caso contrario lo declaran inepto para el sendero. Conságrase el primer año al servicio del prójimo; el segundo año, al servicio de Dios, y el tercer año a vigilar su propio corazón¹⁸.

16. Reynold Nicholson. *Los místicos del Islam*, p. 48.

17. Para más detalles al respecto, véase: Reynold Nicholson. *Los místicos del Islam*, pp. 52-54. Finalmente al-Ŷunayd aceptó a Šiblī, como se describe brevemente al final del pasaje: “¿Qué piensas ahora de tí mismo? Šiblī replicó: –Me tengo por la más insignificante de las criaturas de Dios. Ahora –le dijo el Maestro–, es firme tu fe.”

18. Citado por Reynold Nicholson. *Los místicos del Islam*, p. 51. El fragmento entra en detalle en todo lo que debe hacer el novicio, hasta que alcanza el estado de sufí, y llega a ser un verdadero “místico, y no

En nuestra historia, la presencia del leproso en los primeros pasajes del cuento, de quien Abū l-Ḥasan ignora hasta su nombre, puede interpretarse como una señal de Allāh, como alguien que puede ser el ejemplo a seguir. Ejemplo de humildad, de renuncia a lo mundano y de total confianza y acercamiento a Allāh. No hay duda de que el leproso está muy próximo a Dios, tanto que Él le guía y “hace por el débil lo que asombra al fuerte”. Aquí de nuevo hay un recordatorio de su condición de enfermo, de su debilidad, pero posee gran fuerza espiritual y una total *tawakkul Allāh*, confianza y acercamiento a Allāh, que Él le socorre, le ayuda, le provee. A lo largo de la historia se describe la estrecha unión del leproso con Dios, se manifiesta su abnegación, su espiritualidad, su deseo de cumplir con el precepto religioso de la peregrinación a la Meca, y finalmente, cuando se revela el secreto de la historia, “ese sujeto, Abū Ÿa‘far, el leproso, en cuyo nombre, siempre que lo ha menester, impetra el pueblo de Alá la lluvia y cuyas plegarias siempre Alá escucha”¹⁹.

La humildad es una de las grandes virtudes de los sufíes, que lleva al sometimiento total del hombre frente a Allāh y finalmente a la práctica del *fanā’*, la autoaniquilación. En la historia de Abū l-Ḥasan la humildad se nota en varias oportunidades, como por ejemplo cuando por fin encuentra al leproso, tras su larga búsqueda. Se humilló ante él y le besó los pies, antes de pedirle que lo tomara en su compañía para la peregrinación a la Meca. Este pasaje significa la humildad total, el sometimiento del discípulo a su maestro, como es costumbre que acontezca en las escuelas sufíes o *ṭarīqas*. También es la prueba de la total humildad y confianza absoluta en Allāh que al querer al leproso no teme al contagio, lo que puede inferirse como la superación de un obstáculo en su viaje a Allāh.

El poema que de este cuento se citó más arriba es también revelador de todo esto, pues recordemos que dice que Abū l-Ḥasan lo había rechazado por temor a que se le pegara la lepra, pero que Allāh es vigilante y ha velado por él. Por otro lado, los versos de ese poema que manifiestan que si los hombres solo ven en él lo que los ojos ven; es decir, las apariencias, y si lo miran exánime y decaído, él cuenta con un Señor cuya clemencia no tiene límites. En este pasaje entran en juego una serie de elementos religiosos y sobre todo místicos, como por ejemplo no ver solo lo que los ojos nos permiten apreciar, no solo lo material, sino lo oculto, lo que está tras un velo. A todo lo anterior se puede agregar también el poema de Rūmī que nos explica estos asuntos cuando dice:

Cada forma que ves tiene su arquetipo oculto.

[...] simple imitador externo, de los varones santos”.

19. *Las mil y una noches*. Traducción de Rafael Cansinos Assens, vol. III, p. 1376.

Si la forma es trascendente, su esencia es eterna.
 Si tú has conocido belleza en una cara
 o sabiduría en una palabra,
 deja que este consejo guíe tu corazón:
 lo que parece no es real²⁰.

En términos místicos, lo que está tapado con velos (*ḥi yāb*, pl. *ḥu yūb*) que ocultan la realidad, impiden ver lo que está cubierto. El velo cubre el rostro; es decir, oculta a la Esencia, cubre la Realidad. Los sufíes no se deben guiar solamente por las apariencias, sino ver en cada ser, en cada criatura, en cada elemento de la naturaleza la cara de Allāh. El ver la Realidad sin los velos que la cubren, es uno de los portentos del sufí. Ahí está toda la enseñanza que oculta este pasaje. La Cara de Dios (*Wa yḥu Allāh*), es la Esencia Divina, y tal como Jordi Quingles asevera:

Idéntica a la esencia trascendente de toda cosa, pues la Esencia es una. Así, en “toda cosa es perecedera salvo Su Faz” (*Kullu šay’ m̄ ḥālikun illā Wa yḥa-hu*) *Corán* XXVIII, 88, ese *hu* final, pronombre posesivo, puede entenderse igualmente de Dios como de la cosa misma; como en “todo lo que está sobre ella (la tierra) es extinguido, y solo subsiste la Faz de tu Señor, Dueño de la Majestad y la Generosidad” (*Kullu man ‘alay-hā fān wa-yabqā Wa yḥu Rabbika Dū l- Yalāli wa-l-Ikrām*), *Corán* LV, 26-27, donde esta cuestión enlaza además con la del Rabb, el “Señor”, que es, propiamente, ese reflejo de la Esencia, la “personificación” de la Esencia en función de un estado individual dado, al cual rige, y a la cual éste se ordena como a su propia realidad esencia, su “Persona”²¹.

Por lo anterior y por tantos otros asuntos, los sufíes llegaron a afirmar, como Juwandāmir, que Allāh es el Pintor Eterno y el mundo es Su obra de arte²². La Creación entera sólo la percibe el sufí con referencia a Dios y bajo la luz divina. El hecho de poder ver en toda la Creación de Dios e inclusive en un leproso, un instrumento por medio del cual Allāh puede actuar para llamar a muchos otros hacia Él, como en el caso de Abū l-Ḥasan, son aspectos fundamentales del sufismo. En los últimos versos

20. Jalāl al-Dīn Rūmī. *Mathnawī* Poem five. En Manuela Dunn Mascetti. *Rumi, the path of love*. Boston: Element Books Limited, 1999, p. 27, n° 5. Para mayores detalles sobre los arquetipos en el sufismo, véase: Titus Burckhardt. *Esoterismo islámico*. Madrid: Taurus, 1980, pp. 75-77. Para los arquetipos en Ibn ‘Arabī, véase: Toshihiko Izutsu. *Sufismo y taoísmo*. Madrid: Ediciones Siruela, 1993, pp. 183-222.

21. Jordi Quingles en su traducción del libro de ‘Abd al-Raḥmān al-Jāmī. *Nafahāt al-uns*, p. 24, nota 6.

22. Richard Ettinghausen. “Decorative arts and painting: their character and scope”. En Joseph Schacht y Clifford Bosworth. *The legacy of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1979, pp. 274-292; Roberto Marín Guzmán. *El arte persa. Su origen y características*. San José: Alma Mater, Editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, 1992, pp. 29 y ss.

del poema citado, Abū Ÿa‘far asegura que en su soledad él tiene suficiente con la compañía excelsa de Allāh. Esto es también característico del sufismo, dado que para el sufí lo esencial, lo absoluto es Allāh. Lo importante es la unión con Él por el amor.

Una vez que Abū l-Ḥasan encuentra a Abū Ÿa‘far el leproso, le ruega que él le pida a Allāh tres cosas, las que ya se mencionaron en el resumen de esta historia. Desde el punto de vista sufí, el amor a la pobreza, la primera de las tres peticiones es un elemento esencialmente místico. Nótese que no pide caridad, o humildad, sino amor a la pobreza, lo cual significa la abnegación total, la renuncia absoluta a lo material, a lo mundano, y que llevada a su extremo trae caridad y humildad, y en última instancia también la confianza total en Dios (*tawakkul Allāh*). A estas ideas de la pobreza se pueden agregar dos influyentes y conocidos pensamientos sufíes: “Sé de buen natural y no te quejes, y da gracias a Dios por tu pobreza.” y también: “Teme perder tu pobreza más que teme el rico perder su riqueza”²³.

La pobreza que practica el sufí trae también la mortificación, otro importante elemento de la vida mística del Islam, pues directa o indirectamente guía hacia la vida contemplativa. La mortificación es básica para todos los sufíes, tanto para los *şuŸŷŷ* como para sus discípulos y consiste en reprimir el *nafs*, el alma inferior, la que está llena de apetitos y de concupiscencia, el equivalente de la “carne” de los místicos cristianos. El *nafs* se identifica con el mundo, con el demonio y es lo que impide unirse a Dios. Por ello el sufí debe superar todas las ataduras materiales por medio de la mortificación, para reprimir todo a lo que el *nafs* está acostumbrado. De manera que, como apunta Nicholson: “ofrezca resistencia a las pasiones, quebrantar su orgullo, y por medio del sufrimiento y de la tribulación obligarle a que reconozca la bajeza de su natural origen y la impureza de sus obras”²⁴.

La superación del *nafs* se puede lograr por medio de la mortificación por el ayuno, por el silencio, por la soledad y por medio de todas las otras prácticas que conducen a suprimir las aspiraciones que tiene la naturaleza inferior del hombre, como el orgullo, la envidia, la falta de caridad, las que deben eliminarse para poder lograr el acercamiento a Dios. Esta superación es la que los sufíes llaman “morir antes de morir”, o “morir para sí”, lo cual quiere decir “vivir en Dios”. Todo esto es lo que los sufíes interpretan como la mortificación, la cual está a su vez estrechamente relacionada con la pobreza. Tal es el significado místico de la petición de Abū l-Ḥasan en el cuento que se comenta. Finalmente, con la práctica de la pobreza y la mortificación, el sufí alcanza el *tawakkul Allāh*, la total confianza en Dios, que significa la renuncia a toda iniciativa y deseo personal, para aceptar enteramente que se haga siempre la

23. Citados por Reynold Nicholson. *Los místicos del Islam*, p. 56.

24. Reynold Nicholson. *Los místicos del Islam*, p. 58.

voluntad de Allāh. El sufí confía, pues, plenamente en Allāh y no duda ni un instante que Dios proveerá lo necesario, que Allāh no dejará nunca desamparados a Sus siervos, si es ésa Su voluntad. El sufí con la confianza total en Allāh se abandona en Dios por completo en lo relativo al sustento, en la curación de las enfermedades y en seguir pacientemente todas las contrariedades de la vida²⁵.

Un caso extremo del *tawakkul Allāh* lo contiene la historia de un sufí que cayó al Tigris y no sabía nadar. Un hombre que pasaba le preguntó si quería que pidiera ayuda, a lo que el místico le respondió negativamente. Entonces el transeúnte le preguntó si era que deseaba ahogarse. El sufí respondió que no, pero: “Que se cumpla la voluntad de Dios. ¿Para qué he de querer yo nada?”²⁶.

La segunda petición de Abū l-Ḥasan es que ninguna noche se acueste contando con reservas para el siguiente día. Este es también un importante elemento sufí debido a que asimismo muestra, como en el anterior, el desapego a lo material y el *tawakkul Allāh*. También en este aspecto se puede mencionar la confianza que el sufí tiene en Allāh, que es *al-Razzāq* (el Proveedor). El no preocuparse por el alimento del día siguiente es asimismo sintomático del más excelso misticismo y del desapego terrenal. Que nada ni nadie aparte al sufí de la Verdad Imperecedera, de Dios, del pensamiento absoluto y constante en Allāh, del amor a Dios. Ni aún el alimento, que aunque básico para la sobrevivencia, debe interrumpir el pensamiento en Dios. El alimento es intrascendente, innecesario, si el místico se llena de Allāh, se alimenta del manjar del amor de Dios. Este es el sentido de la segunda petición de Abū l-Ḥasan a Allāh, a lo que se puede agregar el famoso refrán sufí:

No permitas que el pensamiento del mañana penetre en tu alma, si no quieres incurrir en la perdición eterna²⁷.

El tercer ruego es que Dios le otorgue la gracia de poder ver Su cara. Para los sufíes lo más importante en esta vida era poder conocer y unirse a Allāh, ver Su cara, impregnarse de Su magnificencia por el amor, de ahí el concepto del *ma'rifa qalbiyya* (el conocimiento por el corazón) que se explicó más arriba. Para los místicos era posible ver a Dios, no obstante las discusiones teológicas que se llevaron a cabo en torno a si era o no factible ver a Allāh y si la visión de Allāh lo hacía contingente,

25. Para mayores detalles al respecto véase: Adel-Th. Khoury. *Los fundamentos del Islam*. Barcelona: Herder, 2000, p. 251.

26. Citado por Reynold Nicholson. *Los místicos del Islam*, pp. 58-59.

27. Citado por Reynold Nicholson. *Los místicos del Islam*, p. 56.

como lo discutió el teólogo Abū l-Ḥasan 'Alī Ibn Ismā'īl al-Aš'arī (m. 935)²⁸. También se desarrollaron los debates teológicos de si Allāh tenía cualidades antropomórficas (*tašbīh*) y si la mención en el *Corán* de que Dios tiene ojos con los que ve, u oídos con los que oye, que tiene cara, que está sentado en un trono, etc., son asuntos reales que los musulmanes deben tomar literalmente, como lo propuso la escuela/seceta de la Karrāmiyya, o si son meras expresiones alegóricas²⁹. El no tomar literalmente cada uno de esos aspectos antropomórficos llevaría a la conclusión de que la cara de Allāh, por ejemplo, como rogó Abū l-Ḥasan en la historia que se comenta, que Dios le diera la oportunidad de disfrutar, significaría la esencia de Dios. Si se tomaran las expresiones alegóricas, o interpretación metafórica (*ta'wīl*), se rechazaría el *tašbīh*; es decir, todas las características antropomórficas de Allāh, como propuso la Mu'tazila, escuela teológica y libre pensadora del Islam³⁰.

El problema de si era o no posible ver a Allāh, está generado por dos aspectos básicos de la tradición musulmana, que vale la pena rescatar aquí. Por una parte en el *Corán* VI, 103 dice: *Lā tudriku-hu al-abṣaru wa-Huwa yudriku al-abṣara wa-Huwa al-Laṭīfu al-Jabīru* [No hay visión que le alcance, pero Él alcanza toda visión. Él es el Gentil, el Revelador. Él es Omnisapiente]. El otro asunto está contenido en la *sunna* del Profeta. En el viaje nocturno del Profeta de la Meca a Jerusalén y de ahí al Cielo con el *Isrā'* y el *Mi'rāy'*, Muḥammad llegó frente a la presencia de Dios, y como vio una luz tan brillante cerró entonces los ojos, pues temió quedar ciego. De

28. Para más información al respecto véanse: Abū l-Ḥasan 'Alī Ibn Ismā'īl al-Aš'arī. *Kitāb al-luma' fī l-radd 'alā ahl al-zaig wa-l-bida'*, *the theology of al-Ash'arī*. Traducción al inglés por Richard J. McCarthy, S.J. Beirut: Imprimerie Catholique, 1953, pp. 49-50 y 51-52; Abū l-Ḥasan 'Alī Ibn Ismā'īl al-Aš'arī. *Kitāb al-ibāna 'an uṣūl al-dīyāna*. Ed. W.C. Klein, New Haven: American Oriental Society, 1940, pp. 56-58; Abū l-'Abbās Šams al-Dīn b. Abī Bakr Ibn Jallikān. *Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' al-zamān*. Ed. Iḥsān 'Abbās. Beirut: Dār al-Taqāfa, Dār al-Šadr, 1972, vol. II, p. 227; Abū l-Faraṣ Muḥammad Ibn Ishāq Ibn Abī l-Ya'qūb al-Warrāq al-Nadīm. *Kitāb al-fihrist*. Ed. Gustav Flügel. Leipzig, 1871 (reimpresión en Beirut, 1964). *The fihrist of al-Nadīm*. Traducción al inglés de Bayard Dodge. New York: Columbia University Press, 1970, vol. I, pp. 433 y 450-451. También: A. S. Tritton. *Muslim theology*. Londres, 1947; A. J. Wensinck. *The Muslim creed*. Cambridge: Cambridge University Press, 1932; A. J. Wensinck. "al-Ash'arī". *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Ithaca: Cornell University Press, 1953, pp. 46-47; 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)", de próxima publicación en *Estudios de Asia y África*, 2002.

29. Para mayores detalles sobre la escuela/seceta de la Karrāmiyya, véanse: Wilferd Madelung. *Religious trends in early Islamic Iran*. New York: Columbia University Press, 1988, pp. 39-53; Roberto Marín Guzmán. *Kitāb al-bukhālā' [El libro de los avaros] de al-Jāhiz. Fuente para la historia social del Islam medieval*, 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 prensa).

30. Al respecto véanse: Richard MacDonough Frank. *Beings and their attributes. The teaching of the Basrian school of the Mu'tazila in the classical period*. Albany: State University of New York Press, 1978.

ahí en adelante empezó a ver a Allāh no por los ojos, sino por el corazón, por el amor. Debido a esta tradición se ha interpretado que es imposible ver a Allāh con los ojos, pues Allāh no es contingente. Sin embargo, es factible ver, o conocer a Allāh por el amor, tal como lo han explicado los sufíes, en especial los seguidores de la Muḥammadiyya, basados en esta tradición. Además, los místicos, como ‘Abd al-Raḥmān al-Īmī, que aunque tardío (siglo XV) rescata toda la sabiduría de los sufíes anteriores como Rūmī e Ibn ‘Arabī, por ejemplo, da a la palabra *al-baṣar* un significado natural de visión, mientras que para la visión mística, la visión interior, utiliza la palabra *baṣīra*, que designa la visión contemplativa o interior y sostiene que es la *naẓar al-qalb* (la visión del corazón), capaz de ver las realidades inteligibles (*ma‘ānī*). Algunos otros sufíes como Īurḡānī, por ejemplo, sostiene que la *baṣīra* es para el corazón lo que *baṣar* es para el alma. “Ella es una facultad del corazón iluminado por la luz santa, facultad por la cual ve la verdad de las cosas y su interioridad”³¹. Viene a ser, pues, “el ojo del corazón”, o dicho de otra forma, como el ojo por el cual Dios se ve a Sí mismo.

Para el sufí también es muy importante tener conciencia de que las mortificaciones y la búsqueda de Allāh le han ayudado a renunciar a todo lo material. Por ello Abū l-Ḥasan señala que el amor a la pobreza que Allāh le ha infundido le ha permitido llegar a concluir que para él en este mundo no hay nada más importante ni codiciable que Allāh mismo. Aquí la historia que se comenta nos da a entender que ya Abū l-Ḥasan ha logrado superar la etapa ascética, en la que se encontraba a principio del cuento cuando buscaba afanosamente a Abū Īa‘far el leproso, y guiado por Dios ha entrado a la etapa mística propiamente. Así ha empezado a experimentar la absorción en Allāh, el *tawakkul Allāh* y la renuncia de todo lo material, para llegar al Creador por el amor. Resta señalar que estos son los aspectos fundamentales de la práctica mística, pero que no todos pueden lograr, quizá como eco del refrán de que son muchos los llamados pero pocos los escogidos. En nuestra historia, Abū l-Ḥasan es uno de esos pocos elegidos, siempre recordando lo que se ha mencionado respecto del tiempo histórico.

En el poema final que contiene este cuento de *Las mil y una noches*, se revelan también varios elementos sufíes, como por ejemplo la renunciación y donde se habla de los harapos que viste el *faqīr*. De nuevo, el desapego a todo lo material. También se da la búsqueda de Allāh, que se manifiesta asimismo en el poema cuando dice que en sus labios no cesa la plegaria ni de día ni de noche, y que el recuerdo de Allāh es la única gala de su humilde chozo. Aquí se manifiestan las nociones sufíes de la re-

31. Citado por Jordi Quingles en su traducción del libro de ‘Abd al-Raḥmān al-Jāmī. *Nafahāt al-uns*, p. 26, nota 12.

memoración y la mención. Otros aspectos que del sufismo igualmente se notan son la humildad, el sometimiento total a Allāh, el *tawakkul Allāh*, el amor a Dios, y cuando todos están tristes él sonríe porque Dios ilumina su corazón. El poema también hace un llamado a todos para que busquen a Allāh, para que renuncien a todo lo material, para superar los obstáculos y lograr finalmente la unión con Dios. Esto se manifiesta en el poema en forma metafórica con el verso que menciona que a quien está resfriado las flores le niegan su fragancia exquisita. En última instancia es el pensamiento constante en Dios y el amor hacia Allāh lo que puede llevar a esa unión con Dios, como se manifiesta en el poema, que así dice:

<p>Renunciación, bajeza del fakir el patrimonio son; harapos viste y palidez su rostro le decora como de luna cuya luz se extingue. En sus labios no cesa la plegaria, ni de día ni de noche, y su constante llanto los ojos a empañarle llega y las cosas del mundo a deformarle. El recuerdo de Alá, la única gala es de su humilde chozo; y si apuro le acucia o en peligro se ve, tan sólo en El pone sus ojos. y por él vela Alá sobre los hombres, y hasta sobre los mismos animales; él desarma su ira y él consigue lluvia para los secos eriales. Su oración eficaz todo lo puede, al humilde lo exalta y del soberbio humilla pronto la altanera frente. Cuando están todos tristes, él sonríe;</p>	<p>radiante claridad su rostro emana, y aquel que lo contempla, luego siente que le ilumina el corazón la Gracia. Ye tú, el ambicioso, el insaciable, de tus culpas, al fin, depón el fardo, y llora por tus ojos de conrito un saludable llanto! A quien resfriado está, niegan las flores su fragancia exquisita; y otro tanto sucede al que en las cosas divinas se resfría. Apresúrate, pues a buscar, hombre, la unión con tu Señor; así la suerte te allane la tarea y te dé ayuda y haga que el alma la alegría te llene! Piensa que Alá a todos tiene abierto el camino hasta Él; basta que quieran seguirlo con lealtad y sin desmayo: Alá a quien le busca no se niega!</p>
---	---

En el poema anterior se manifiesta la relevante doctrina sufí de la *Waḥdat al-Wuḥūd*, la Unidad del Ser, la Unidad de lo Real. Ibn ‘Arabī respecto de esta doctrina en su *Fuṣūṣ al-ḥikam* escribió: “El Ser (*al-Wuḥūd*) es, por una parte eterno, y por otra no-eterno o devenir. El Ser eterno es el Ser de Dios en Sí mismo; el ser no eterno es el Ser divino reflejándose en las “formas” del mundo inmutable, es decir, en los arquetipos”³². Por esta razón es posible observar que *Wuḥūd* se refiere en primer lugar

32. Muḥyī l-Dīn Ibn ‘Arabī. *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Traducción de Titus Burckhardt. *La sagesse des Proph-*

a Ser; es decir, Dios y también *Wu'yūd* quiere decir “todo lo que existe”, visto desde las criaturas. Para cualquier sufi que haya logrado alcanzar ese nivel, lo básico es tener consciencia de que existen esos dos aspectos, lo que en cierta forma viene a querer decir que “ve al Todo en todo”. Esto es sin duda el significado que contiene un famoso poema de Ibn ‘Arabī, en el que manifiesta que su corazón es capaz de todas las formas y que el amor sigue siendo su credo y su fe. Esto quiere decir “ver el Todo en todo”, es lograr una perfecta armonía con el Creador y Su creación: la naturaleza. El último poema citado que contiene el cuento de *Las mil y una noches*, que aquí se comenta, encierra también esos elementos místicos del *Waḥdat al-Wu'yūd*, la Unidad del Ser, reflejado en la unidad de todo lo que existe, la unidad de Dios con Su Creación, “ver el Todo en todo” que se manifiesta en el poema en forma semejante a lo planteado por Ibn ‘Arabī, inclusive mucho antes de que el sufi murciano desarrollara con tanta profundidad esta doctrina del *Waḥdat al-Wu'yūd*.

En conclusión, es factible observar importantes aspectos sufíes en el cuento comentado de *Alf layla wa-layla*, obra que sigue siendo sin duda una de las más relevantes de la literatura árabe medieval. El cuento en cuestión tiene también sus destacados mensajes tanto en los aspectos sociales como espirituales del tratamiento de los leprosos, en concreto el caso de Abū Ya‘far el leproso, a quien no debe despreciarse, ni marginarse por su enfermedad, ya que a él socorre Allāh, y más que a otros, pues él ha llegado a la unión mística con Dios. El cuento también muestra las formas misteriosas en que opera Allāh, en que un leproso puede ser el camino, la guía hacia El, la inspiración para que otros sigan el sendero místico y logren la renuncia de lo mundano, el desapego total a lo material y la ulterior unión con El por medio del amor (*ma‘rifa qalbīyya*), la confianza total en Allāh (*tawakkul Allāh*) y que nada ni nadie interrumpa el pensamiento constante en Dios por medio de la práctica del *dīkr Allāh*. Es posible inferir del cuento que hay un llamado a no despreciar ni rechazar a los leprosos. Una enseñanza religiosa mística: toda persona es válida e igual ante Dios, no obstante sus impedimentos físicos.

Abū l-Ḥasan, el personaje central del cuento que se comentó, sin ser un místico, aunque era un hombre religioso, a principio del cuento entra a la etapa ascética, supera esta *maqāma* e incursiona en la propiamente mística, tras todo lo que se explicó en este artículo. El tiempo limitado que contiene la historia que se narra en *Alf layla wa-layla* no necesariamente tiene que ser el tiempo limitado y lineal que ahí aparece,

ètes. París: Éditions de Albin Michel, 1974, pp. 176-177, citado por Jordi Quingles en su traducción del libro de ‘Abd al-Raḥmān al-Jāmī. *Nafahāt al-uns*, p. 27, nota 16. Para mayores detalles véanse: Titus Burckhardt. *Esoterismo islámico*, pp. 75-77; Roberto Marín Guzmán. “Sufizm-Mistycyzm Islamu”, pp. 113-118.

sino que puede interpretarse como un tiempo místico. Por ello, cada estación que Abū l-Ḥasan experimenta en el viaje a la Meca puede tener en realidad una duración de muchos años para lograr la superación espiritual, hasta que encuentra el camino de unión mística con Allāh. Tal es la enseñanza que se desprende de este cuento.