

Traducción y explicación de algunos términos sufíes en Miguel Asín Palacios

Nicolás Roser Nebot – Universidad de Málaga
Eid Al-dhafeeri – Universidad de Málaga

 0000-0002-4732-4366
 0009-0006-8929-9847

Recepción: 26.09.2025 | Aceptado: 11.10.2025

Correspondencia a través de **ORCID**: Nicolás Roser Nebot

 **0000-0002-4732-4366**

Citar: Roser Nebot, N, & Al-dhafeeri, E (2025). Traducción y explicación de algunos términos sufíes en Miguel Asín Palacios. *REIDOCREA*, 14(32), 467-481.

Resumen: El presente artículo examina la obra traductora y hermenéutica de Miguel Asín Palacios en torno a los términos islámicos, particularmente en el contexto de sus estudios sobre el sufismo y figuras como Ibn 'Arabī y al-Gazzālī. Se realiza un análisis comparativo entre las interpretaciones de Asín Palacios y las explicaciones de autores árabes clásicos y contemporáneos, con el fin de valorar la precisión de sus traducciones y su influencia en la comprensión occidental del islam místico. Los resultados evidencian que, aunque su perspectiva estuvo marcada por un trasfondo cristiano, las traducciones de Asín Palacios reflejan una notable exactitud lingüística y conceptual.

Palabra clave: Sufismo

Translation and explanation of some sufi terminology in Asín Palacios

Abstract: This article examines the translational and hermeneutic work of Miguel Asín Palacios about Islamic terminology, particularly in the context of his studies on Sufism and on key figures such as Ibn 'Arabī and al-Gazzālī. It undertakes a comparative analysis between Asín Palacios's interpretations and the explanations of both classical and contemporary Arab authors, with the aim of assessing the precision of his translations and their influence on the Western understanding of Islamic mysticism. The findings suggest that, while his perspective was shaped by a Christian background, Asín's translations display notable linguistic and conceptual accuracy

Keyword: Sufism

Introducción

El estudio de los términos islámicos árabes constituye un eje central en los análisis de Miguel Asín Palacios, arabista y teólogo español que, a través de su obra *El islam cristianizado* (1931) busca trazar vínculos entre la mística islámica y la tradición cristiana. Su trabajo suscita debates en torno a la fidelidad y exactitud de sus traducciones del árabe, así como sobre el trasfondo interpretativo que condiciona sus lecturas. Este artículo se propone examinar comparativamente sus traducciones con las interpretaciones de autores árabes, a fin de destacar convergencias y divergencias en la comprensión de nociones clave del sufismo.

Objetivos

1. Analizar la metodología de Miguel Asín Palacios en la traducción de términos islámicos árabes.
2. Contrastar sus interpretaciones con las fuentes árabes clásicas y modernas.
3. Identificar aportes y limitaciones de su enfoque hermenéutico.
4. Evaluar la influencia de su formación cristiana en la lectura del sufismo en sus fuentes árabes.

Métodos

El presente trabajo sigue un enfoque comparativo y hermenéutico que parte del análisis textual de las traducciones realizadas por Asín Palacios, que se contrastan con las definiciones del diccionario árabe, así como con obras de los autores sufíes clásicos al-Kalābādī (m. 995), al-Gazzālī (m. 1111), al-Jīlānī (1077-1165), Ibn 'Arabī (Murcia, 28 de julio de 1165 – Damasco, 16 de noviembre de 1240) y Yahyà Ibn Ḥamza al-Dammārī (m. 1349) y los lingüistas Abū al-Husayn Ahmad Ibn Fāris (941-1004) y al-Ŷurŷānī (1009-1078), así como con pensadores y estudiosos árabes y musulmanes contemporáneos. El método permite valorar no solo la equivalencia semántica, sino también el trasfondo conceptual y espiritual que subyace en cada traducción o equivalente de traducción de un término sufí en árabe.

Sufismo- التصوف

Asín Palacios describe *sufismo* -التصوف- que en árabe significa “vestirse con tejido de lana” y en la terminología sufí indica el ascetismo y renuncia al mundo secular- como la *sumisión más sincera al credo islámico*; lo que contrasta con las acusaciones de heterodoxia e, incluso herejía de una parte importante de los alfaquíes, quienes veían -y ven- en sus métodos y doctrinas “algo extraislámico”:

Una comprobación de esta economía, por lo que atañe a nuestro caso, nos la ofrece la historia del sufismo musulmán. A pesar de las declaraciones explícitas de los sufíes, que abiertamente proclaman la sumisión más sincera al credo islámico, fueron tachados a menudo de herejes y aun de infieles por los alfaquíes o doctores de su iglesia (Asín Palacios, 1931:24).

En su explicación del término *sufismo* en Ibn 'Arabī, Asín Palacios interpreta *el sufismo* como *una regla de vida ascética y mística*, subrayando la influencia del cristianismo, al señalar la existencia de sufíes llamados *isauíes*, seguidores de Jesús, que practicaban el ascetismo, la visión espiritual de Dios en todas las cosas y la caridad como virtudes centrales:

Abenarabi de Murcia nos habla de sufíes españoles, africanos y orientales que, dentro de la más pura ortodoxia islámica, profesaban una regla de vida ascética y mística, inspirada en cierta iluminación directa de Jesucristo, y por eso se llamaban *isauíes*, es decir, seguidores de Jesús. De esa regla y de los caracteres particulares de los que la seguían nos ofrece también algunos rasgos, que son de cristiano abolengo (Asín Palacios, 1931:18).

En contraste, 'Abd al-Salām al-Jālidī sostiene que el sufismo no es un movimiento externo, sino la tercera dimensión del islam representada por el *iḥsān* (الإحسان) -la excelencia en la actuación-, que tiene por objetivos la purificación del corazón, la educación espiritual y la práctica de virtudes (al-Jālidī, 2018:50). Ḥusayn Gabbāš explica que el sufismo surgió en el siglo III de la hégira (siglo IX) como prácticas ascéticas individuales que luego dieron origen a órdenes organizadas, dedicadas al amor a Dios y la disciplina interior (Gabbāš, 2016:27-28). Ḷabrān Maṣ'ūd, por su parte, lo define como una doctrina religiosa, moral y filosófica basada en la austeridad y la meditación (Maṣ'ūd, 1992:217). Finalmente, 'Umar Farrūj lo interpreta como un modo de vida centrado en el culto y el desapego de lo material, concebido como medio para purificar el corazón y lograr la unión con lo divino (Farrūj, 1947:18).

En conjunto, mientras Asín Palacios destaca las sospechas de heterodoxia y las influencias cristianas en el sufismo, los autores árabes modernos lo entienden como parte esencial del islam, orientado a la espiritualidad, la educación moral y la

transformación interior. Todos ellos coinciden, sin embargo, en señalar su carácter ascético, ético y universal, enfocado en la unión con Dios y el perfeccionamiento del ser humano.

Tazkiyat al-nafs – تزكية النفس

El concepto islámico de *tazkiyat al-nafs* (تزكية النفس) -acrisolamiento del alma- y en Asín Palacios, *tazkiyat al-nafs*). Asín Palacios, en su lectura de Ibn 'Arabī, traduce el concepto de *tazkiyat al-nafs* (تزكية النفس) como *purgación del sentido*, siendo la primera etapa del proceso ascético que se estructura en tres grados: purgación del sentido (*tazkiyat al-nafs- تزكية النفس*), purgación del corazón (*tasfiyat al-calb- تصفية القلب*) y purgación del espíritu (*tachliyat al-ruh – ta'yilat al-rūh - تجلية الروح*). La primera fase, *tazkiyat al-nafs* (تزكية النفس), exige penitencia y mortificación como instrumentos de catarsis espiritual. Estas acciones, de acuerdo con Asín Palacios, son necesarias para liberar el alma de sus imperfecciones y permitirle alcanzar un estado más elevado de pureza y conexión espiritual:

La cátharsis es, pues, indispensable para que las tres capas psíquicas del hombre readquieran la pureza espiritual que poseían antes de su unión con el cuerpo. Tres grados, por lo tanto, tiene, según Abenarabi, la purificación, en que toda la ascética consiste: 1. purgación del sentido (*tazkiyat al-nafs*), 2. purgación del corazón (*tasfiyat al-calb*) 3. purgación del espíritu (*tachliyat al-ruh*). Para lograr la primera son necesarias la penitencia y la mortificación (Asín Palacios, 1931:162).

En contraste, Ibn Qayyim al-Ŷawziyya concibe la *tazkiya* (تزكية) -acrisolamiento- en términos más éticos y prácticos: la liberación del alma de vicios como la arrogancia o la envidia y la adquisición de virtudes como la sinceridad y la paciencia. Aunque coincide con Asín Palacios en subrayar la centralidad del arrepentimiento y el esfuerzo constante, su visión otorga mayor relevancia a la compañía de los justos y a la vida comunitaria como medios de purificación (Ibn Qayyim al-Ŷawziyya, 2019:175).

Por su parte, Hāmid Ṣaqr ofrece una interpretación cercana al acento penitencial de Asín Palacios, al considerar imprescindibles la penitencia y el sacrificio. Sin embargo, mientras Asín Palacios lo enmarca en una lógica filosófica de catarsis, Ṣaqr lo formula dentro de la vigilancia continua contra las pasiones y la desviación del camino divino (Ṣaqr, 1970:93).

En suma, aunque las tres perspectivas coinciden en concebir la *tazkiya* (التزكية) como un proceso de purificación integral que conduce a la cercanía con Dios, difieren en el acento: Asín Palacios y Ṣaqr privilegian la dimensión ascético-penitencial, mientras que Ibn Qayyim al-Ŷawziyya resalta la dimensión ética y práctica. Esta comparación muestra la riqueza del concepto, capaz de articular tanto la disciplina espiritual como la transformación moral y comunitaria.

Tasfiyat-alcalb – تصفية القلب

El término islámico *taṣfiyat al-qalb* (تصفيه القلب) – acendar el corazón en árabe- y, en Asín Palacios, *tasfiyat-alcalb*), lo traduce Asín Palacios como *purgación del corazón*. Según su perspectiva, requiere *soledad o aislamiento y oración mental* para alcanzarse:

Tres grados, por lo tanto, tiene, según Abenarabi, la purificación, en que toda la ascética consiste: purgación del sentido (*tazkiyat al-nafs*); purgación del corazón (*tasfiyat al-calb*); purgación del espíritu (*tachliyat al-ruh*). Para lograr la primera son necesarias la penitencia y la mortificación; para obtener la segunda, es indispensable la soledad o aislamiento y

la oración mental; para llegar a la tercera, basta ya la fe mística, que abre las puertas del espíritu a las inspiraciones de lo alto (Asín Palacios, 1931:162).

‘Abd al-Qādir al-Jīlānī, en su obra *Futūh al-gayb* (فتح الغيب) -las conquistas de lo invisible-), subraya la importancia del retiro como medio para purificar el corazón y dedicarse a la adoración. Al-Jīlānī define el aislamiento como un apartamiento del mundo para recordar a Dios y lograr así la limpieza espiritual. Este retiro es visto como un proceso integral que libera de impurezas emocionales y espirituales, abriendo el camino hacia una transformación interior caracterizada por serenidad, pureza y conexión con los valores esenciales del ser humano (al-Jīlānī, 2008:45).

En la misma línea, el imán Yaḥyā Ibn Ḥamzah al-Dammārī afirma que, para muchos filósofos sufíes, el corazón debe limpiarse de emociones negativas como odio, dolor y rencor. Al-Dammārī considera el corazón un espejo que refleja las cualidades internas y que influye en los pensamientos y acciones. Para al-Dammārī, la purificación del corazón es esencial para liberarse de la angustia y la tristeza. En su opinión, el aislamiento constituye una práctica central que permite al creyente entregarse a la meditación y adoración, en busca del perdón y la misericordia divina, transformando así su estado espiritual hacia una vida serena y armónica con los principios divinos (al-Dammārī, 1995:25).

La concepción de Asín Palacios se confirma al compararse con al-Jīlānī y al-Dammārī, quienes destacan el retiro espiritual como medio fundamental de purificación. Ambos refuerzan que la soledad y la meditación posibilitan la limpieza interior, la serenidad y la conexión con lo divino. Así, el concepto sintetiza la esencia de *taṣfiyat al-qalb* (تصفية القلب), como proceso indispensable de transformación espiritual en la tradición sufí.

Tachliyat al-ruh - تجلية الروح

El término islámico *taŷliyat al-rūh* (تجلية الروح) -acicalar el espíritu- y en Asín Palacios *tachliyat al-ruh*), lo traduce Asín Palacios como *purgación del espíritu*, refiriéndose a la fe mística, es decir, la confianza absoluta en Dios, que abre el alma a las inspiraciones divinas:

Tres grados, por lo tanto, tiene, según Abenarabi, la purificación, en que toda la ascética consiste: purgación del sentido (tazquiat al-nafs); purgación del corazón (taṣfiyat al-qalb); purgación del espíritu (tachliyat al-ruh). Para lograr la primera son necesarias la penitencia y la mortificación; para obtener la segunda, es indispensable la soledad o aislamiento y la oración mental; para llegar a la tercera, basta ya la fe mística, que abre las puertas del espíritu a las inspiraciones de lo alto (Asín Palacios, 1931:162).

Abū Bakr Muḥammad al-Kalābādī señala que en la tradición sufí implica un proceso de purificación espiritual que libera al espíritu de impurezas y del ego. Este camino incluye el arrepentimiento (*tawba* - توبه -), la vigilancia del corazón (*murāqaba* - مراقبة -), el recuerdo de Dios (*dikr*) y el retiro espiritual (*jalwa* - خلوة -). Mediante estas prácticas, el peregrino espiritual (*sālik* - سالك -) se desprende de los deseos mundanos y permite que la luz divina lo ilumine. Para al-Kalābādī, no es solo ascetismo, sino un viaje hacia el conocimiento de la verdad (*haqq* - حق -), es decir, Dios. Así, el individuo alcanza estados de conciencia superiores hasta la aniquilación del yo (*fanā* - فناء -) y la subsistencia en Él (*baqā'* - بقاء -), convirtiéndose en un espejo de la luz divina (al-Kalābādī, 1960:112).

Por su parte, Abū Ḥāmid al-Gazzālī entiende *taŷliyat al-rūh* (تجلية الروح) como purificación y refinamiento interior a través de etapas como el arrepentimiento (*tawba* - توبه -), la lucha contra el ego (*muŷāhada* - مواجهة -), el recuerdo de Dios (*dikr*), la reflexión (*tadabbur* - تدبیر -) y el retiro (*jalwa* - خلوة -). Culmina en *fanā'* y *baqā'* (الفناء والبقاء), y conduce al

descubrimiento (*mukāšafa* - مكاشفة) y al amor divino, donde el corazón refleja las luces de Dios (al-Gazzālī, 2011:215).

La traducción de Asín Palacios refleja la esencia mística, pero simplifica el concepto, pues omite el método y las prácticas descritas por al-Kalābādī y al-Gazzālī, quienes detallan un proceso estructurado de transformación interior y unión con lo divino.

Zohd – زهد

Asín Palacios traduce el concepto de *zuhd* (زهد -ascésis- y Asín Palacios *zohd*), como *abstinencia* o renuncia, constituye un eje central de la espiritualidad ascética islámica. Según Asín Palacios representa el primer grado en la jerarquía de virtudes ascéticas tras la *tawba* (penitencia - توبه) y lo define como *abandono voluntario de las cosas todas mundanas*. A este estado sigue el *taŷrīd* (en Asín Palacios *tachrid* - تجريد), *desnudez de espíritu*, paralelo a la experiencia mística de San Juan de la Cruz, mediante la cual el alma se libera de ataduras terrenales para orientarse plenamente hacia Dios. La práctica del *zuhd* (الزهد) comporta mortificación activa, sacrificio de los propios gustos y subordinación del amor propio, cuya consecuencia es una caridad heroica y desinteresada:

La abstinencia (zohd) es el primer grado de virtud ascética, que viene tras la penitencia. Su esencial contenido es el abandono voluntario de las cosas todas mundanas. Sigue en orden la desnudez (tachrid), cuyo valor técnico coincide exactamente con la virtud que San Juan de la Cruz llamará también siglos más tarde desnudez de espíritu, es decir, una ruptura de los lazos todos mundanos, un vaciar el corazón de las cosas de acá abajo (Asín Palacios, 1931:164).

En términos lexicográficos, el lingüista Abū al-Husayn Ahmād Ibñ Fāris (2007:30) subraya que *zuhd* (زهد) remite a considerar lo terrenal como carente de valor, lo cual impulsa su abandono en favor de lo trascendente. Esta renuncia trasciende lo externo, pues implica un vaciamiento interior que dispone el corazón para alcanzar la complacencia divina. Desde una perspectiva complementaria, Ḥasan al-Šarqāwī (1987:168) interpreta el *zuhd* (الزهد) como renuncia consciente a los placeres terrenales, con el propósito de consagrarse al culto puro a Dios. Vincula además esta práctica a la *tawba* (التنوب -arrepentimiento), dado que la naturaleza imperfecta del ser humano exige un proceso continuo de arrepentimiento y purificación espiritual.

La convergencia de estas aproximaciones permite advertir una doble dimensión del concepto de *zuhd* (الزهد): por un lado, un desapego externo de bienes y placeres; por otro, una transformación interior del corazón. Mientras Asín Palacios enfatiza la analogía con la mística cristiana y su proyección en la caridad, Ibñ Fāris privilegia la valoración jerárquica de lo divino frente a lo mundano, y al-Šarqāwī destaca su estrecha relación con la penitencia y la purificación espiritual. En conjunto, todas las interpretaciones coinciden en que el *zuhd* (الزهد) constituye un proceso de renuncia integral cuyo fin último es la unión con Dios a través del amor desinteresado y la entrega caritativa.

Jerarquía mística – التسلسل الهرمي الصوفي

Al-tasalsul al-ḥaramī al-ṣūfī (- التسلسل الهرمي الصوفي) la secuencia piramidal sufí) es un sistema espiritual en el sufismo que organiza a los grandes místicos en rangos cuya misión es mantener la cohesión cósmica y el equilibrio del universo. Basado en los escritos de Ibñ ‘Arabī, Asín Palacios la traduce como *jerarquía mística* y la distribuye en seis categorías: el *cotob* (قطب), o polo místico y centro de la vida espiritual; *dos imames* (إمامين), representantes de lo terrenal y lo espiritual; *cuatro autad* (أوتاد), columnas que sostienen los puntos cardinales; *siete abdales* (أبدال), o sustitutos con poder de

reemplazo y movimiento espiritual; *doce naquibs* (نقباء), prefectos ligados al zodíaco y conocedores de los pensamientos humanos; y *ocho nachibs* (نجباء), nobles asociados a las esferas celestes que soportan el peso de la humanidad. Cada rango cumple funciones específicas y se relaciona directamente con la estabilidad universal:

Según Abenarabi, existe entre los místicos una complicada jerarquía que él explica al por menor en su libro *al-Futūhāt* y dice que los grados de dignidad y perfección esotérica dentro de esta jerarquía mística son los siguientes: 1. existe un *Cotob* o polo místico sobre el cual gira como sobre su centro la esfera universal de la vida espiritual de todo el mundo; 2. Dos imames o jefes, que son los vicarios del cotob, al cual suceden cuando este muere; 3. Cuatro autad o columnas que ejercen su misión en cada uno de los cuatro puntos cardinales; 4. Siete abdales o sustitutos, que la ejercen en cada uno de los siete climas en que los geógrafos árabes consideran dividida la tierra; 5. doce naquib o prefectos, para los doce signos del zodiaco; 6. Ocho nachib o nobles, para las ocho esferas celestes, ..etc (Asín Palacios, 1931:41).

Por su parte, Hasan al-Šarqāwī (1987:22-23), en *El diccionario de términos del sufismo* (قاموس المصطلحات الصوفية), reafirma esta visión, pero introduce un matiz: la jerarquía no solo define un orden espiritual, sino que también evidencia el prestigio carismático y sobrenatural de los sufies. En su análisis destacan tres principios fundamentales: (1) el número fijo de cada rango: *doce naquibs* (نقباء), *ocho nachibs* (نجباء), *siete abdales* (أبدال), *cuatro autad* (أوتاد), *dos imames* (إمامين) y *un cotob* (قطب); (2) la permanencia e inmutabilidad del sistema, vigente hasta el Día del Juicio; y (3) la función de sustitución, que asegura la continuidad del orden cósmico ante la muerte de cualquiera de sus miembros. De este modo, la jerarquía se presenta como un entramado trascendental que garantiza la comunicación entre lo humano y lo divino, preservando la creación.

Ambos autores coinciden en que esta organización invisible, aunque inaccesible a la mayoría, es indispensable para la subsistencia del mundo. Mientras Asín Palacios, siguiendo a Ibn 'Arabī, subraya su carácter como reflejo de los misterios cósmicos y divinos, al-Šarqāwī enfatiza su valor como prueba del poder carismático y sobrenatural de los grandes sufies. En conjunto, esta concepción ofrece una visión sistemática de la mística islámica, donde el liderazgo espiritual se ordena jerárquicamente y los sufies se convierten en pilares esenciales de la existencia universal.

الطريقة الأكابرية – *Tarica Alacbaria*

El concepto de *la ḥarīqa al-akbāriyya*, (en Asín Palacios, *tarica alacbaria*), vinculada a Ibn 'Arabī, es una vía mística de carácter ascético y especulativo cuyo nombre proviene del título honorífico del autor, *el Maestro Máximo* (al-Šayj al-Akbar-الشيخ الأكابر). Asín Palacios lo interpreta como *regla de religiosos* o *la regla ascética* de Ibn 'Arabī y destaca que se fundamenta en cuatro prácticas esenciales —silencio, aislamiento, hambre y vigilia nocturna—, pilares de la purificación espiritual presentes en los escritos de Ibn 'Arabī, que conforman un método sistemático de disciplina interior:

Abenarabi rotula algunos de sus opúsculos ascéticos con palabras de significado muy análogo: el titulado *Amr* es etimológicamente una regla taxativa que deben seguir los que recorren el camino de Dios. *Amr* debe ser considerado como una regla de religiosos, lo acreditan además los hechos: la suma de sufismo, al enumerar las varias reglas conocidas todavía hoy como vigentes, mienta la de los sufies que se apellan “alacbaria”, por seguir la regla de Abenarabi y fija las condiciones esenciales de sus peculiar método (tarica), que se basa en estas cuatro prácticas ascéticas: silencio, aislamiento, hambre y vigilia nocturna, las cuales, efectivamente, da Abenarabi como fundamentales en todos sus opúsculos (Asín Palacios, 1931: 139).

‘Abd al-Rahmān Badawī amplia esta interpretación en su *Enciclopedia de la Filosofía* (موسوعة الفلسفية)، destacando el carácter filosófico-espiritual de la corriente *akbarī* (أكبري). La define como una doctrina de la unidad de la existencia (*waḥdat al-wujūd* - وحدة الوجود), según la cual solo Dios constituye la realidad absoluta, mientras que la creación es reflejo o manifestación de lo divino (Badawī, 1984: 345) y no tiene realidad sino en tanto está relacionada con Dios y subvenida por la existencia de éste. Además, subraya que la práctica ascética se acompaña de tres valores esenciales: paciencia, gratitud y aceptación de la voluntad divina. A ello se suma una dimensión hermenéutica orientada a la búsqueda de significados esotéricos en los textos revelados, cuyo horizonte último es la realización del concepto del hombre perfecto (*al-insān al-kāmil* - الإنسان الكامل) como epifanía de los atributos divinos (Badawī, 1984: 346).

Por su parte, Su’ād al-Hakīm subraya la vigencia y complejidad de estas reglas dentro de la tradición sufí, presentándolas como el camino recto hacia los más altos grados de perfección espiritual (al-Hakīm, 1981: 720-721). A pesar de los conflictos ideológicos en torno a su aplicación, sostiene que las normas establecidas por Ibn ‘Arabī continúan siendo relevantes en el contexto contemporáneo.

La congruencia entre los análisis de Asín Palacios, Badawī y al-Hakīm muestra que *la ḥarīqa al-akbarīyya* (الطريقة الأكبرية) constituye no solo una regla ascética, sino también un sistema filosófico-espiritual de gran influencia en el desarrollo del sufismo, cuya vigencia trasciende épocas y contextos.

Tauba – توبه

Asín Palacios traduce el término islámico *tawba* (arrepentimiento - توبه), como *penitencia* (en la transliteración de Asín Palacios *tauba*) Según Asín Palacios, siguiendo a Ibn ‘Arabī, se entiende como un proceso integral de penitencia con tintes cristianos: un retorno a Dios y desapego del mundo. Este proceso implica dolor por la culpa, propósito de enmienda, restitución de injusticias y práctica de virtudes. Sin embargo, Asín Palacios aclara que la penitencia borra solo pecados concretos; los hábitos viciosos requieren mortificación ascética, esencial en la vía mística:

La penitencia (*tauba*). Abenarabi la concibe, al modo cristiano, como un "accesus ad Deum et recessus a creatura": es una conversión a Dios por arrepentimiento y fuga del amor ilícito a todo lo que no es Dios. Implica en su concepto un proceso complejo de sentimientos y actos: vergüenza y dolor sincero de las culpas pasadas; propósito firme de evitar las futuras; enmienda y fuga de las actuales; resarcir y restituir las injusticias cometidas; actos, finalmente, positivos de las virtudes opuestas. Pero la penitencia borra tan sólo los pecados actuales, no los habituales o vicios, cuya purgación metódica se logra por el combate ascético o mortificación propiamente dicha (Asín Palacios, 1931:162).

En contraste, las fuentes islámicas contemporáneas ofrecen una lectura más interna y espiritual. Wahba al-Zuhaylī entiende la *tawba* (النوبة) como un regreso sincero a Dios, que exige abandonar el pecado con arrepentimiento genuino y firme intención de no reincidir, configurándose como renovación espiritual (al-Zuhaylī, 2006:142). De manera similar, Ṣāliḥ al-Ṣadlān describe la *tawba* como una experiencia emocional profunda que implica abandono de las transgresiones, compromiso con las buenas obras y obediencia a lo divino, consolidando la transformación interior (al-Ṣadlān, 1995:11). Por su parte, Azharī Maḥmūd resalta la dimensión universal de la *tawba* (النوبة) como medio de purificación accesible a todos los creyentes, esencial tanto en la vida presente como preparación para el Juicio Final (Maḥmūd, 2013:14-15).

En síntesis, aunque la lectura de Asín Palacios tiende a cristianizar la *tawba* (النوبة), las interpretaciones de al-Zuhaylī, al-Ṣadlān y Maḥmūd coinciden en subrayar su centralidad como proceso de arrepentimiento sincero, abandono del pecado y práctica virtuosa. Ello confirma su carácter universal como categoría de transformación y renovación interior.

Mohasábat al-nafs – محاسبة النفس

El concepto islámico de *muḥāsabat al-nafs* (محاسبة النفس)-pedir cuentas al alma- y en Asín Palacios *Mohasábat al-nafs*) Asín Palacios lo traduce como *examen particular y cotidiano de conciencia* o autoexamen espiritual, constituyendo una práctica espiritual de gran profundidad religiosa:

A través de los siglos perpetúase en Alandalus esta escuela [se refiere a la de Ibn Masārra], y de ella surge, en el XII, Abenarabi, que es su más insigne representante. Ahora bien, dos de los maestros de éste, Abuabdala b. Almocháhid y Abuabdala b. Casum, iniciaronle, según confesión propia, en la práctica del examen particular y cotidiano de conciencia (*mohasábat al-nafs*), conforme al método mismo que hemos visto seguido en el oriente cristiano e islámico (Asín Palacios, 1931:173).

Asín Palacios lo interpreta como un ejercicio cotidiano de autoevaluación semejante al ascetismo cristiano oriental, consistente en anotar por la mañana los defectos a evitar y, por la noche, confrontar los actos realizados con las notas para reconocer faltas o agradecer logros. Esta práctica se orienta a la purificación del alma mediante penitencia y agradecimiento, en un proceso de constante análisis interior:

El ejercicio comprendía dos partes, como en el ascetismo cristiano oriental: por la mañana, consignaban en el cuaderno cuantos defectos de pensamiento, palabra y obra debía el devoto evitar; por la noche, antes de acostarse, traía a la memoria cuanto había hecho, hablado o pensado y cotejándolo con las notas del cuaderno veía en qué casos había ofendido a Dios (Asín Palacios, 1931: 173)

Desde la perspectiva islámica, diversos autores enriquecen esta comprensión. Hāšim al-Ahdal (1997:11) subraya que *muḥāsabat al-nafs* (محاسبة النفس) implica una responsabilidad moral antes y después de cada acción, obligando al creyente a reflexionar para evitar pecados y asegurar la conformidad con la sharía (الشريعة). Esta contabilidad espiritual se realiza diariamente, con el fin de preparar al alma para el juicio divino. Ibn Qayyim (1975:83) amplía esta visión, insistiendo en la autorreflexión sincera y constante, enraizada en la conciencia de que Dios conoce todas las acciones humanas. La práctica se convierte así en un ejercicio esencial de fe y ética, destinado a fortalecer la obediencia a Dios y el crecimiento espiritual. Por su parte, 'Abd al-Ḥamīd al-Bilālī (2013:59) enfatiza la dimensión de autocritica y prevención: el examen diario permite reconocer faltas y evitar su repetición, consolidando un proceso riguroso de purificación y superación personal.

En conjunto, se observa que Asín Palacios acertó al destacar la estructura introspectiva y sistemática de esta práctica. Sin embargo, su interpretación, al establecer paralelismos con el ascetismo cristiano oriental, introduce un matiz cultural externo al marco islámico. Mientras que la tradición musulmana sitúa la *muḥāsabat al-nafs* (محاسبة النفس) en relación directa con la sharía (الشريعة) y el juicio final, la lectura de Asín Palacios enfatiza la disciplina espiritual en clave cristiana. Así, aunque su descripción resulta formalmente precisa, los autores islámicos la enmarcan de manera más estricta en la obediencia religiosa y la preparación escatológica. De este modo, *muḥāsabat al-nafs* (محاسبة النفس) se configura como un pilar fundamental del desarrollo ético y espiritual en el islam, orientado tanto al arrepentimiento como a la mejora constante del alma.

Talawa – تلاوة

El término *tilāwa* (تلاوة -recitación-, en Asín Palacios *talawa*), entendido como recitación del Corán, ha sido abordado desde diversas perspectivas que coinciden en reconocerlo como un acto espiritual que trasciende lo meramente fonético. Asín Palacios lo traduce como *lectura espiritual meditada*, destacando que no se limita a la declamación, sino que constituye un acto devocional profundo. En su visión, la recitación pausada en voz alta propicia un proceso en el cual el creyente integra emociones como la súplica, la gratitud o la esperanza, de modo que la práctica deviene en un diálogo íntimo con Dios destinado a nutrir mente y espíritu:

A los novicios y a las gentes seglares que aspiran a la perfección recomienda la talawa o lectura espiritual meditada, que bajo cierto aspecto es también meditación metódica (Asín Palacios, 1931:180).

En esta misma línea, Maḥmūd al-Naŷar (2014:5) resalta que la *tilāwa* (التلاؤة) puede realizarse en cualquier momento, pero alcanza especial relevancia tras la oración obligatoria, al facilitar la reflexión sobre los significados del Corán y el fortalecimiento de la fe. Para este autor, la recitación no solo transmite paz interior y humildad ante lo divino, sino que además refuerza el vínculo espiritual. Igualmente, advierte la existencia de estilos diversos, desde los cercanos al canto hasta los vinculados a rituales colectivos, como en el sufismo, donde la dimensión comunitaria promueve unidad y espiritualidad (al-Naŷar, 2014:7).

Por su parte, Manzūr Ramaḍān sostiene que la recitación no debe reducirse a un rito, sino que exige una lectura consciente capaz de revelar múltiples capas de significado. Según Ramaḍān, solo así el creyente puede interiorizar las enseñanzas coránicas y fortalecer su fe en la vida cotidiana. En este sentido, Ramaḍān señala que la *tilāwa* (التلاؤة) se convierte en experiencia transformadora y pedagógica que impulsa el crecimiento espiritual del recitador (Ramaḍān, 2004:76).

En conjunto, estas perspectivas coinciden en considerar la *tilāwa* (التلاؤة) como práctica integral que une devoción, contemplación y reflexión, reafirmando su centralidad en la vinculación del creyente con lo divino.

Dzicr – ذكر

Asín Palacios interpreta el término islámico *dikr* (الذكر) - en Asín Palacios *dzicr*), como recitación de jaculatorias, siendo un eje vertebrador de la espiritualidad islámica, especialmente en el sufismo. Para Asín Palacios, el *dikr* (الذكر) consiste en la recitación reiterada de fórmulas devocionales cuyo propósito es conservar la memoria de Dios. Su análisis resalta un proceso ascendente: del plano verbal e imaginativo al recuerdo ideal enraizado en el corazón, fruto de la persistencia y la iluminación divina, no del discurso racional:

Dzicr es la repetida recitación de jaculatorias para evocar y conservar el recuerdo de Dios (Asín Palacios, 1931:176).

Por otra parte, Abū al-‘Alā’ ‘Afīfī concibe el *dikr* (الذكر) como la presencia constante del corazón en Dios, capaz de suscitar la desvinculación del mundo y la anulación del yo (*fanā* - فناء). Este autor lo describe como una vía hacia la iluminación y el éxtasis, indispensable en la trayectoria del buscador. En consonancia con la enseñanza de al-‘Yunayd, ‘Afīfī lo define como una relación directa con lo divino, caracterizada por el tránsito del olvido a la contemplación, sostenido en temor reverente y amor intenso. En

su opinión, el término *dikr* (ذَكْر) se presenta, así, como arma espiritual y se denomina la “espada de los aspirantes” (سيف المربيين- Afifī, 1963:227).

De manera complementaria, ‘Abd al-Mun‘im al-Ḥifnī subraya la dimensión ritual y pedagógica del concepto de *dikr*. Al-Ḥifnī lo define como repetición de nombres divinos e invocaciones proféticas, cuya eficacia trasciende la oralidad para instalarse en el corazón. De este modo, se erige en instrumento de purificación y formación interior, favoreciendo virtudes como la piedad (*taqwā* - تَقْوَى), la sinceridad (*ijlāṣ* - إِخْلَاص) y la liberación de las impurezas terrenales (al-Ḥifnī, 1987:103).

En conjunto, las tres perspectivas convergen en destacar la centralidad del *dikr* (الذَّكْر) en el itinerario sufí. Mientras Asín Palacios enfatiza su carácter progresivo y gnoseológico, ‘Afifī lo presenta como vehículo extático y de anulación del yo, mientras al-Ḥifnī lo interpreta en su valor educativo y purificador. La práctica aparece, por tanto, como disciplina integral que articula dimensiones devocionales, epistemológicas y éticas, orientadas todas hacia la transformación interior y la unión con lo divino.

***Jalwa* – خلوة**

El concepto de *jalwa* (خلوة – retiro, recogimiento, clausura), que Asín Palacios lo traduce como *ejercicio de la soledad*, ocupa un lugar central en la mística islámica y, en particular, en el sufismo. Más que un simple aislamiento físico, se entiende como una práctica de purificación interior y contemplación, destinada a liberar al adepto de las distracciones mundanas y a abrirlo a una experiencia más íntima de lo divino:

La contemplación adquirida mediante el ejercicio de la soledad (*jalwa*), (Asín Palacios, 1931:176).

Dicha preparación exige la purificación del alma mediante la mortificación, concebida no como un fin autónomo, sino como condición para alcanzar la iluminación. Asín Palacios advierte que esta disciplina negativa debe complementarse con un itinerario positivo hacia la perfección espiritual, sustentado en tres virtudes: *abstinencia* (*warāa* - وَرَاءَ), que implica rechazo del mundo; *austeridad* (*zohd* - زُهْدٌ), como desapego de lo material; y abandono confiado en Dios (*tawácol* - تَوَكُّلٌ), considerado el culmen de la entrega espiritual:

Ante todo, el ejercicio de la oración de soledad preexige una total purgación del alma, mediante la disciplina ascética, porque sin previa mortificación no se logra la iluminación, que es el fruto de la soledad. Ni basta tampoco esta aptitud, meramente negativa, que el método purgativo engendra; es además preciso haber dado ya los primeros pasos positivos en el camino de la perfección, mediante el logro de tres virtudes: abstinencia (*warāa*), austeridad (*zohd*) y abnegación o abandono en Dios (*tawácol*) (Asín Palacios, 1931:193).

En sintonía con Asín Palacios, Abū al-‘Alā’ ‘Afifī (1963:20) señala que *la jalwa* (الخلوة) es una de las prácticas esenciales del sufismo, pues inaugura el camino del *murīd* (مربي), aspirante espiritual, quien, mediante soledad y meditación, se dispone para la etapa de el *fātḥ* (فتح - apertura, iluminación), entendido como revelación divina. Para este autor, no se trata de un mero ritual, sino del fundamento mismo de la vida mística.

Complementariamente, Muḥammad Sulaymān Abū Rummān (2020:28) interpreta *jalwa* (الخلوة) como un ejercicio sagrado que requiere autorización de los guías religiosos. Según Abū Rummān, su propósito radica en la separación radical de los placeres mundanos, lo cual libera al alma y la orienta hacia la sumisión a lo divino. Además, Abū

Rummān subraya su dimensión universal, pues refleja una aspiración común de purificación interior más allá del islam místico.

Por su lado, Fahd ibn Muḥammad al-Sā'īdī (2021:173-174) destaca el carácter metódico de la práctica de *la jalwa*, describiéndola como un aislamiento intencional, limitado en tiempo y espacio, que constituye un deporte psicológico para preparar al adepto en sus primeros pasos hacia la perfección espiritual. En este sentido, al-Sā'īdī concibe *la jalwa* (الخلوة) como un instrumento indispensable de purificación y elevación.

En conjunto, las perspectivas de Asín Palacios, 'Afīfī, Abū Rummān y al-Sā'īdī convergen en reconocer *la jalwa* (الخلوة) como un pilar del sufismo: un proceso integral de purificación, desapego y unión con lo divino, concebido no solo como disciplina ascética, sino como vía de transformación interior y perfeccionamiento espiritual.

Hal – حال

Asín Palacios traduce el término *ḥāl* (حال -estado, situación, circunstancia- y en Asín Palacios *hal*), como *un estado transitorio*, subrayando con ello su carácter efímero y pasajero dentro del camino místico. Con esta expresión busca destacar que *el ḥāl* (الحال) no constituye una condición estable del alma, sino un momento de gracia o de inspiración que sobreviene de manera inesperada y no depende de la voluntad del místico. En tal sentido, Asín Palacios señala que el estado transitorio refleja una vivencia espiritual intensa pero breve, que puede repetirse o variar, y que sirve como impulso hacia etapas más profundas de la experiencia interior. Desde la perspectiva de Asín Palacios, la fugacidad del *ḥāl* (حال) no le resta valor, pues cada *ḥāl* (حال) contribuye a la purificación del espíritu y prepara al místico para alcanzar grados superiores de unión y conocimiento de lo divino:

El estado transitorio (hal) distínguese, pues, de la morada (macam), tan sólo en que el primero es pasajero y la segunda es permanente, al modo que se diferencian entre sí el acto y el hábito de una virtud. Esta distinción no afecta en nada a la esencia mística de uno y otra: el estado y la morada consisten, psicológicamente, en un acto de convicción o fe viva, que engendra otro de anonadamiento del alma ante Dios, el cual, a su vez, se transforma en otro de unión mística con El, cuyo fruto final es una iluminación del alma (Asín Palacios, 1931:199).

En concordancia con esta opinión de Asín Palacios, 'Alī Ibn Muḥammad al-Ŷurŷānī define *el ḥāl* (الحال) como una condición espiritual fugaz que, a través de las luces divinas, ilumina el corazón del místico. Según al-Ŷurŷānī, este estado, súbito y pasajero, contrasta con la estabilidad del *maqām* (المقام -etapa, estadio-) y se concibe como signo de cercanía a Dios. No obstante, al-Ŷurŷānī destaca que *el ḥāl* (الحال) no constituye un fin en sí mismo, sino un medio pedagógico para fortalecer el corazón y sostener la perseverancia en la senda espiritual (al-Ŷurŷānī, 1983:81).

Desde una óptica contemporánea, Āmāl 'Abd al-Wahhāb interpreta *el ḥāl* (حال) como la sucesión de experiencias emocionales y espirituales —dolor, arrepentimiento, júbilo— que marcan etapas claves en la vida mística. Según 'Abd al-Wahhāb, estos estados, aunque transitorios, guían al sufí hacia una comprensión más profunda del Creador mediante la meditación y la experiencia interior ('Abd al-Wahhāb, 2022:736).

En síntesis, los análisis de Asín Palacios, al-Ŷurŷānī y 'Abd al-Wahhāb coinciden en caracterizar *los ʻahwāl* (أحوال – plural de حال) como experiencias espirituales divinas, temporales y orientadas a la perfección interior. El aporte de Asín Palacios destaca por articular la relación entre gracia, virtud y psicología mística, en coherencia con la

tradición sufí. Así, *los 'aḥwāl* (أحوال) se configuran como hitos esenciales, cuya fugacidad no disminuye su relevancia en el itinerario ascético hacia la unión con lo divino.

Macam- مقام

Asín Palacios traduce el término islámico *maqām* (مقام -etapa, estadio-), (en Asín Palacios *macam*), como *morada*, subrayando con ello su carácter estable y permanente en la vida espiritual. Según Asín Palacios, a diferencia del *ḥāl* (حال) o estado transitorio, *la morada* (المقام) constituye un grado consolidado en el camino místico, semejante al hábito en el ejercicio de una virtud. Asín Palacios destaca que el *maqām* (المقام) se fundamenta en una convicción interior nacida de la fe viva, que lleva al anonadamiento del alma ante Dios y culmina en una unión duradera con Él. Este proceso, en opinión de Asín Palacios, no se agota en un instante, sino que se prolonga como condición constante del espíritu, transformando la experiencia efímera en un modo de ser estable. Además, Asín Palacios señala que el fruto de esa unión es una iluminación que permanece en el alma y guía al místico en su relación con lo divino. Desde la perspectiva de Asín Palacio, el *maqām* (المقام) representa la madurez del itinerario espiritual: no un destello momentáneo, sino una luz firme que orienta toda la existencia hacia la trascendencia y marca el paso de lo pasajero a lo permanente en la vida interior:

El estado transitorio (hal) distínguese, pues, de la morada (macam), tan sólo en que el primero es pasajero y la segunda es permanente, al modo que se diferencian entre sí el acto y el hábito de una virtud. Esta distinción no afecta en nada a la esencia mística de uno y otra: el estado y la morada consisten, psicológicamente, en un acto de convicción o fe viva, que engendra otro de anonadamiento del alma ante Dios, el cual, a su vez, se transforma en otro de unión mística con El, cuyo fruto final es una iluminación del alma (Asín Palacios, 1931:199).

Por su parte, al-Ŷurŷānī (1983:81) enfatiza el carácter ascético del *maqām* (المقام), alcanzado no como don gratuito sino como resultado del esfuerzo humano. Al-Ŷurŷānī define esta etapa como adquirida mediante ritos obligatorios, aislamiento y disciplina ascética, en la que se cultivan virtudes como paciencia y esperanza. Además, al-Ŷurŷānī afirma que frente al *ḥāl* (حال), concebido como estado otorgado directamente por Dios, el *maqām* (المقام) implica lucha y purificación de pasiones negativas. La claridad conceptual de al-Ŷurŷānī reside precisamente en esta distinción, evitando la confusión terminológica observable en otros enfoques.

De modo complementario, Āmāl 'Abd al-Wahhāb (2022:737) interpreta *las maqāmāt* (مقامات – plural de مقام) como grados sucesivos alcanzados mediante aislamiento y adoración, orientados a superar emociones destructivas (ira, envidia). 'Abd al-Wahhāb subraya que el resultado de ello es una reconciliación interior que fortalece el amor sincero por las virtudes y conduce a la búsqueda de perfección espiritual. En este sentido, 'Abd al-Wahhāb señala que el *maqām* (المقام) es, así, tanto un proceso de purificación como un rango de elevación moral que aproxima al místico al perdón y al amor divino.

La comparación revela convergencias en la idea de ascenso progresivo hacia lo divino y en la centralidad del esfuerzo ascético, pero también divergencias en la precisión conceptual. En conjunto, las tres interpretaciones configuran un marco complementario en el que la dinámica psicológica (Asín Palacios), la disciplina ascética (al-Ŷurŷānī) y la transformación moral ('Abd al-Wahhāb) se articulan como dimensiones esenciales del camino sufí hacia la iluminación.

Resultados

Los resultados del estudio comparativo muestran que:

- En términos como *taṣawwuf* (sufismo), *tazkiyat al-nafs* (purificación del alma - تزكية النفس) o *zuhd* (ascetismo - رُهْد), las traducciones de Asín Palacios coinciden en gran medida con los significados recogidos en diccionarios y obras lingüísticas árabes y tratados sufíes, confirmando su precisión filológica.
- Su explicación de la jerarquía mística (*al-tasalsul al-haramī al-ṣūfī* - التسلسل الهرمي الصوفي) reproduce fielmente las categorías descritas por Ibn 'Arabī, en paralelo con lo expuesto por al-Šarqāwī, mostrando la solidez de su labor interpretativa en este ámbito.
- No obstante, en conceptos como *tawba* (arrepentimiento - توبه) o *muḥāsabat al-nafs* (examen de conciencia - محاسبة النفس), Asín Palacios tiende a cristianizar los términos, al traducirlos como penitencia o ejercicios de introspección de raíz monástica, lo que introduce un matiz ajeno al marco islámico original.
- El enfoque de Asín Palacios destaca por relacionar los términos islámicos con la espiritualidad cristiana, lo cual, si bien aporta un puente intercultural útil para el lector occidental, también proyecta un sesgo interpretativo que desplaza parcialmente el sentido interno del sufismo.
- En conjunto, el artículo evidencia que el sufismo y sus categorías místicas constituyen un sistema espiritual integral dentro del islam, centrado en la purificación del alma, la disciplina ascética y la unión con Dios, y que la obra de Asín Palacios, aunque pionera y valiosa, refleja tanto la fidelidad filológica como la reinterpretación comparativa en clave cristiana.

Discusión

El estudio comparativo del sufismo a partir de la obra de Asín Palacios y de las fuentes árabes evidencia un doble movimiento interpretativo. Por un lado, Asín Palacios muestra gran precisión filológica al traducir y explicar términos clave como *taṣawwuf* (sufismo - تصوف), *tazkiyat al-nafs* (purificación del espíritu - تزكية النفس) o *zuhd* (ascetismo - رُهْد), logrando transmitir fielmente el carácter ascético y espiritual del misticismo islámico. Su reconstrucción de la jerarquía mística de Ibn 'Arabī confirma además la solidez de su acercamiento a las fuentes originales, en paralelo con lo expuesto por especialistas árabes como al-Šarqāwī. Esta fidelidad convierte a su trabajo en una aportación pionera para la difusión del sufismo en el ámbito hispánico, abriendo caminos de diálogo entre Oriente y Occidente.

No obstante, la lectura de Asín Palacios no está exenta de limitaciones hermenéuticas. En nociones como *tawba* (penitencia - توبه) o *muḥāsabat al-nafs* (examen de conciencia - محاسبة النفس) se aprecia una marcada tendencia a la cristianización de los conceptos, al interpretarlos bajo la lógica penitencial y monástica propia del cristianismo. Este enfoque, aunque enriquece el horizonte comparativo y facilita la recepción de las ideas sufíes en un público occidental, puede producir un desplazamiento del sentido interno de estas prácticas, que en la tradición islámica se vinculan estrechamente con la sharía, la ética comunitaria y la preparación escatológica.

La comparación con autores árabes como al-Jālidī, Gabbāš, Ibn Qayyim al-Ŷawziyya y al-Gazzālī, muestra un contraste nítido: mientras que Asín Palacios subraya las semejanzas con la mística cristiana y enfatiza la penitencia y el ascetismo como ejes centrales, los pensadores musulmanes entienden el sufismo como tercera dimensión del islam (*iḥsān* - احسان), orientada a la purificación del corazón, el cultivo de virtudes y la unión con Dios. Así, el sufismo se presenta no como un elemento ajeno o sospechoso

de heterodoxia, sino como parte constitutiva del islam, con una fuerte dimensión ética, comunitaria y universal.

En conjunto, el artículo pone de relieve que el sufismo constituye un sistema espiritual integral, en el que se entrelazan prácticas ascéticas (retiro, recitación, penitencia), procesos psicológicos y éticos (purificación del alma, examen de conciencia, lucha contra los vicios) y experiencias místicas (estados transitorios, estados permanentes). Su finalidad última es el perfeccionamiento del ser humano y la unión con lo divino, horizonte en el que coinciden tanto las lecturas occidentales como las islámicas, aunque con acentos distintos.

Por todo ello, la obra de Asín Palacios debe entenderse como un puente intercultural de gran valor, que abrió a la academia europea las puertas de la espiritualidad islámica. Sin embargo, también invita a la cautela crítica, pues su interpretación refleja los condicionamientos de su propio contexto intelectual y religioso. El mérito de su trabajo reside en haber iniciado un diálogo entre tradiciones, pero la comprensión plena del sufismo exige articular esa mirada comparativa con la hermenéutica interna islámica, capaz de mostrar la autenticidad y especificidad de esta experiencia espiritual.

Referencias

- ‘Abd al-Wahhāb, Āmāl: الأقام المشرقة لأهل الشريعة والطريقة والحقيقة، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٨
- دور مقامات التصوف الروحية في حياة الشباب المعاصر، مجلة كلية الآداب بقنا، العدد (٢٦) يونيو ٢٠٢٢ مصر
- ‘Afīfī, Abū al-‘Alā’: فتوح الغيب، مكتبة دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، دمشق ٢٠٠٨
- التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، الطبعة الأولى، مؤسسة هنداوي للنشر، القاهرة، ٢٠٢٠
- Abū Rummān, Muḥammad Sulaymān: Al-Jālidī, ‘Abd al-Salām al-‘Imrānī: التعرف لمذهب أهل التصوف. تحقيق: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقى سرور، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٠
- أسرار الطريق الصوفى، مؤسسة فرiderisch ايرت، عمان، الأردن، ٢٠٢٠
- Al-Bulālī, ‘Abd al-Ḥamīd: Al-Nayyār, Ibrāhīm Maḥmūd: التلاوة الفاعلة للفقران الكريم وأنواعها، مجلة كلية العلوم الإسلامية، العدد ١٥، ٢٠١٤
- منهج التابعين في تربية النفوس، دار اقرأ الدولية، الكويت، ٢٠١٣
- Al-Gazzālī, Abī Ḥāmid ibn Muḥammad: Al-Šāfiqī, Muḥammad ibn Ḥasan: الخطوة الصوفية: دراسة عقديّة، مجلة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية، العدد ٢٧، جامعة طيبة، المدينة المنورة، ٢٠٢١
- المستصنفى، تحقيق: محمد بن عبد السلام بن عبد الشافى، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣
- Al-Ḥakīm, Su’ād: Al-Šarqāwī, Ḥasan: معجم الفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٧
- المعجم الصوفى، الطبعة الثالثة، المؤسسة الجامعية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١
- Al-Ḥifnī, ‘Abd al-Mun’im: Al-Ŷurŷānī, ‘Alī ibn Muḥammad al-Šarīf: كتاب (التعريفات)، المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٢
- معجم المصطلحات الصوفية، الطبعة الثانية، دار المسيرة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٧
- Al-Harawī, Muḥammad ibn Aḥmad al-Azharī: تهذيب اللغة، تحقيق: احمد عبد الرحمن مخيم، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤

Al-Damārī, Yaḥyā ibn Ḥamza:

تصفيه القلوب من أدران الأوزار والذنوب، تحقيق: حسن محمد الأهل،
الطبعة الثالثة، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٩٩٥

Asín Palacios, Miguel (1931): *El Islam Cristianizado*, editorial Plutarco, Madrid.

Badawī, 'Abd al-Rahmān:

الموسوعة الفلسفية، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
بيروت، ١٩٨٤

Farūj, 'Umar:

التصوف في الإسلام، مكتبة منيذة، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٤٧

Gabbāš, Ḥusayn:

معراج السالكين إلى الله، دار الفارابي للنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٦

Ganim al-Sadlān, Ṣalīḥ:

النوبة إلى الله، معناها، حقوقها، فضليها، شروطها، دار بلنسية للنشر والتوزيع،
مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض ١٩٩٦

Ibn 'Arabī, Abū Bakr Muhyī al-Dīn:

الفتوحات المكية، ضبط وشرح وفهرسة: أحمد شمس الدين. الطبعة الرابعة،
دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٠

Ibn Fāris, Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris:

معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي
وأولاده بمصر، ط. ٣. ١٩٧٩م، مادة بدل (٤٣٠/٤)

Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram ibn 'Alī Abū al-Faḍl:

لسان العرب، حرف اللون – فصل الباء الموحدة – مادة ببن: ج ٦٣/٣،
الطبعة الرابعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧

Ibn al-Qayyim al-Ŷawziyya, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb:

مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد حامد الفقي،
الجزء الثالث، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٥٦

Mas'ūd, Ÿubrān:

معجم الرند، دار العلم للملاتين، الطبعة السابعة، بيروت ١٩٩٢

Muhammad Ramaḍān, Manzūr:

مفهوم التلاوة والترتيل والتدبر في القرآن الكريم، ج ١، مجلة جامعة أم القرى
لعلوم الشريعة واللغة العربية وأدابها

Wahba, Muṣṭafā al-Zuhaylī:

الفقه الإسلامي وادلته، الطبعة الرابعة، دار الفكر، سوريا ٢٠٠٦