



Las etapas del amor en el sufismo persa primitivo de Rābe'a a Ruzbahān

Carl W. Ernst



Todo el mundo sabe que en el amor es difícil establecer clasificaciones, pero no por ello ha dejado la gente de intentar hacerlo. Especialmente en una tradición como el sufismo persa, en la que el amor es objeto de innumerables homenajes, ha sido imposible resistirse al intento de describir el carácter del amor. El panorama del sufismo primitivo en Persia ofrece muchos testimonios de amor en sus diversos modos y grados. Las clasificaciones místicas de las etapas del amor se diferenciaban de los análisis filosóficos, legales y laicos del amor en que los sufíes colocaban siempre el amor en el ámbito de su psicología mística de «estados» y de «moradas», y hacían hincapié en el amor como la transcendencia del yo.¹ Es más, el amor en sus diferentes formas era tan importante que se le reconocía generalmente como «la meta más elevada de las moradas y la cumbre más alta de los estados», en palabras de Abu Hāmed Qazālī.² Las clasificaciones de las etapas del amor, según los primeros sufíes, diferían en detalles, pero todos ellos insistían fundamentalmente en que el amor era la forma más importante de la relación entre el hombre y lo divino. Podemos seguir el desarrollo histórico de las clasificaciones del amor en el sufismo persa, siguiendo una línea prácticamente directa desde sus orígenes, con Rābe'a de Basra, hasta el compendio de amor del sufí de Shirāz del siglo VI/XII, Ruzbahān Baqlī. A lo largo de todo este

desarrollo, podemos observar como se van produciendo gradualmente muchos refinamientos, e incluso como se infiltra cierto vocabulario procedente de la tradición filosófica profana, pero el énfasis fundamental está en el amor que aspira a la unión con Dios.

El problema de la clasificación de las etapas del amor es inseparable del tema más amplio de los estados (*ahwāl*) y de las moradas (*maqāmāt*) en el sufismo. En última instancia, el impulso de clasificar se remonta al Qorán, con su diferenciación por niveles de las almas, donde el término *maqām* es bastante frecuente.³ En el sufismo, muchos comentaristas han observado que este tipo de clasificación se remonta al menos hasta el egipcio Zo'n-Nun (m. 246/861), a quien se atribuyen listas con diecinueve y con ocho etapas, mientras, en Irán, Yahyā ibn Mo'āz (m. 258/872) hablaba de siete o de cuatro.⁴ Paul Nwyia ha seguido la pista del interés de los sufíes por estructurar la experiencia mística hasta el sexto Imán de los shi'íes, Ýa'far al-Sādeq (m. 148/765), cuyo comentario del Qorán sentó las bases para la exégesis sufí de Zo'n-Nun. Ýa'far al-Sādeq recopiló tres listas de etapas, que analizaban el itinerario espiritual hasta la visión del rostro de Dios: las doce fuentes de la gnosis, las doce constelaciones del corazón y las cuarenta luces que proceden de la luz de Dios. Como señalaba Nwyia, el orden y la selección de los términos incluidos en las diferentes



listas variaban considerablemente, indicando que las etapas del progreso del alma no estaban en absoluto fijadas en aquel tiempo (Nwyia 1970, pp. 170-173). A pesar de ello es significativo que las etapas del amor ocuparan posiciones destacadas en las listas de Ýa'far al-Sādeq: el amor (*mababba*) y la intimidad (*ons*) son la undécima y la duodécima fuentes de la gnosis, y el amor (*mababba*), el anhelo (*sboq*) y el arrebatamiento amoroso (*walab*) son las tres últimas constelaciones del corazón. Para ilustrar lo

4. el signo de la certidumbre (*yaqin*).⁵
5. el signo de la sumisión (*islam*).
6. el signo de la benevolencia (*ehsān*).
7. el signo de la confianza en Dios (*tawakkol*).
8. el signo del temor (*jof*).
9. el signo de la esperanza (*rejā'*).
10. el signo del amor (*mababba*).
11. el signo del anhelo (*sboq*).



aquí expuesto, presentamos la segunda lista de Ýa'far:

El cielo es llamado «cielo» debido a su elevación. El corazón es un cielo, ya que asciende por la fe y la gnosis sin límite ni restricción. Al igual que el «Objeto del conocimiento» [Dios] es ilimitado, su gnosis es ilimitada. Los signos del Zodíaco del cielo son los recorridos del Sol y de la Luna, y son Aries, Tauro, Géminis, Cáncer, Leo, Virgo, Libra, Escorpio, Sagitario, Capricornio, Acuario y Piscis. En el corazón hay signos zodiacales, y son:

1. el signo de la fe (*imān*).
2. el signo de la gnosis (*ma'rifā*).
3. el signo del intelecto (*'aql*).

12. el signo del arrebatamiento amoroso (*walab*).

Por estos doce signos del zodiaco es por lo que el corazón se mantiene bueno, del mismo modo en que, por los doce signos del zodiaco, desde Aries y Tauro hasta el final, son buenos el mundo evanescente y sus habitantes.⁶

Se puede ver una progresión, un ascenso, en esta clasificación primitiva, pero son las etapas del amor las que ocupan una posición importante, por no decir preeminente, en la experiencia espiritual del alma.

La elevación del amor a Dios a un nivel supremo por parte del sufismo se ha vinculado casi siempre a Rābe'a al-'Adawiyya (m. 1185/801), la famosa santa de Basra.



Uno de los primeros ascetas sufíes de la llamada escuela de Basra, 'Abd al-Wāhed ibn Zayd, en el siglo VII, introdujo el término no-coránico de «'eshq», el «amor apasionado», para describir la relación de lo divino y lo humano (Massignon 1968, p. 214). Otro sufí de Basra, Rabāh al-Qaysi, utilizó el término *jolla*, «amistad» (Ibíd., p. 217). Pero es Rābe'a quien se ha hecho especialmente famosa al distinguir entre el enamorado egoísta de Dios, que busca el paraíso, y el enamorado desinteresado, que piensa sólo en el amado divino. Para ella, el amor (*hobb* o *mababba*) significa reunión en Dios, con exclusión de todo lo demás. Cuando Sofyān al-Suri preguntó a Rābe'a cuál era la realidad de su fe, ella contestó: «No le he adorado por miedo a Su fuego, ni por amor a Su jardín, porque no sería entonces más que una miserable mercenaria; sino que Le he rendido culto por amor a El y porque le añoraba» (Qazālī s.f. IV, 2598). Su distinción, citada a menudo, entre los «dos amores», un amor egoísta que busca el paraíso y un amor desinteresado que busca complacer a Dios, es el punto de partida fundamental para entender las etapas del amor.⁷ Rābe'a escribió:

*Te amo con dos amores:
un amor egoísta
y un amor del que eres merecedor.
El amor que es un amor egoísta
es mi recuerdo de Ti y nada más.
Pero en cuanto al amor
del que Tú eres merecedor —
¡ah!, rasgaste los velos
para que yo pudiera verte.
No merezco elogio por ninguno de los
dos amores,
pues Tuyo son los elogios
en este amor y en aquel.⁸*

A pesar de que Rābe'a no realizó un análisis detallado del amor más allá de esta distinción básica, el gran sufí andalusí Ibn 'Arabi señaló que «ella es la que analiza y clasifica las categorías del amor hasta el punto de ser su intérprete más famoso».⁹ Los poemas y las anécdotas referidas a ella que nos han llegado proceden de autores de períodos posteriores; es, sin embargo, llamativo que la tra-

dición sufí atribuya unánimemente a Rābe'a estos análisis del amor y que la considere el prototipo del puro enamorado de Dios.¹⁰ Independientemente de la dificultad de asegurar cuales eran sus formulaciones exactas, podemos sin embargo decir de Rābe'a que fue la primera persona en realizar una reflexión profunda sobre la naturaleza del amor místico en el Islam.

Los sufíes persas primitivos desarrollaron con más profundidad la distinción entre el amor egoísta a Dios, que busca el paraíso, y el amor a Dios por Él mismo. Shāqiq Balji (m. 194/810), uno de los primeros sufíes del Jorāsān (en el N-E de Persia), se interesó especialmente por la clasificación psicológica. Solami (m. 412/1021) apuntó a propósito de él: «Creo que fue el primero en hablar de las ciencias de los estados místicos (*abwāl*) en el Jorāsān» (Solami 1406/1986, p. 61). En un pequeño tratado sobre el culto, *Adāb al-'ebādāt* (*Las formas de culto*), Shāqiq dio una de las primeras descripciones en la literatura sufí del progreso del alma a través de las diferentes mansiones (*manāẓel*). Estas mansiones son cuatro: ascetismo (*ẓohd*), temor (*jof*), anhelo del paraíso (*sboq elā al-yanna*), y amor a Dios (*mababba lellāh*). Esta clasificación es evidentemente muy arcaica. Shāqiq describe cada etapa como un retiro de cuarenta días, y para las dos primeras mansiones da detalles sobre la disciplina del apetito y de las emociones, y sobre la iluminación de la gracia divina conferida al aspirante. La tercera mansión requiere la meditación sobre las delicias del paraíso, hasta el extremo de que en el cuadragésimo día uno haya olvidado todo lo referente a las etapas anteriores y se encuentre en un estado tal de felicidad que no haya desgracia que le pueda perturbar.¹¹

Aunque son muchos los que se adentran en las mansiones del ascetismo, del temor y del anhelo por el paraíso, según Shāqiq no todos penetran en la mansión del amor, que es la más elevada de ellas. Aquellos purificados a quienes Dios lleva a esta mansión tienen sus corazones llenos de la luz del amor y olvidan las moradas anteriores; la luz divina del amor eclipsa las demás experien-

cias, del mismo modo en que el sol naciente hace invisibles la luna y las estrellas. La esencia de la experiencia del amor de Dios es que se trata de una devoción exclusiva y absoluta, que no deja lugar para nada más en el corazón (Balji 1982, pp. 20-21). Debe señalarse especialmente que, en esta clasificación, el término anhelo (*sboq*) se reserva para el anhelo por el paraíso, mientras que, en textos posteriores sobre el amor, se refiere a otra forma para el alma de desear a Dios. Parece que la preocupación de los sufíes por establecer la primacía del amor a Dios dio lugar a descartar el deseo del paraíso como meta legítima del misticismo; de ahí que el anhelo se pueda dirigir solamente hacia Dios.

Es difícil hacer un seguimiento preciso a partir de este punto de cómo se fueron desarrollando las enseñanzas sufíes sobre los estados del amor, pero está claro que los sufíes de Bagdad en el siglo III/IX dedicaron gran atención a esta materia. Como se puede deducir de su apodo, «el amado», se dice que Somnun al-Mohebb (m. 287/900), en sus enseñanzas, situó el amor en el lugar más elevado. Según un testimonio registrado por el maestro de Qazna, 'Ali Hoŷwiri (m. 465/1071), Somnun describió el amor como el más elevado y el más global de los estados espirituales. «El amor es el principio y el fundamento del camino hacia Dios el Altísimo. Los estados y las moradas son mansiones [relacionadas todas ellas con el amor]; sea cual sea la mansión en la que se halle el buscador, es adecuado que ésta termine, excepto la mansión del amor. De ninguna modo es adecuado que ésta acabe, mientras exista la senda.»¹² Hoŷwiri comenta que todos los demás *shejjes* están de acuerdo con Somnun en esta materia, aun cuando, por prudencia, puedan usar terminologías diferentes.

Entre los sufíes de Bagdad, el persa Hallāŷ (m. 309/922) ponía también un énfasis especial en el amor como cualidad de Dios, un énfasis que algunos han percibido como filosófico.¹³ Louis Massignon señalaba que Hallāŷ, en un texto

recogido por Solami, había descrito una lista de estados y de moradas psicológicas cuyas últimas entradas estaban claramente referidas al amor; esta lista está muy relacionada con la de «las constelaciones del corazón» de Ýa'far al-Sādeq, anteriormente descrita. En este texto, Hallāy propone una forma de poner a prueba la sinceridad de los que pretenden haber tenido experiencias espirituales, que es el juxtaponer cada momento (*waqt*) de esa experiencia interior con las prácticas y las cualidades que debe tener quien hace pretensión de ella:

Y entre sus maneras está el esforzarse por conocer las exigencias de las pretensiones (*da'awi*)¹⁴ y la búsqueda para [alcanzar] cada momento con las maneras correspondientes [al estado] anunciado por el que dice que está en ese momento. Husein ibn Mansur dijo:

1. El que dice tener (*dā'ī*) fe (*imān*) debe tener guía (*roshd*).
2. El que dice tener sumisión (*islām*) debe tener ética (*ajlāq*).
3. El que dice tener benevolencia (*ehsān*) debe tener contemplación (*mushāhada*).
4. El que dice tener comprensión (*fahm*) debe tener abundancia (*riyāda*).
5. El que dice tener intelecto (*'aql*) debe tener gusto (*mazāq*).
6. El que dice tener conocimiento (*'elm*) debe tener audición (*samā*).
7. El que dice tener gnosis (*ma'rifa*) debe tener espíritu, paz y fragancia (*al-rub wa al-rāba wa al-rā'iba*).
8. El que dice tener alma (*nafs*) debe tener plegaria (*'ebāda*).
9. El que dice tener confianza en Dios (*tawakol*) debe tener confianza (*theqa*).
10. El que dice tener temor (*jof*) debe tener agitación (*enze'āf*).
11. El que dice tener esperanza (*reyā*) debe tener serenidad (*tamā'nina*).
12. El que dice tener amor (*mahabba*) debe tener anhelo (*shog*).
13. El que dice tener anhelo (*shog*) debe tener arrebatamiento amoroso (*walah*).
14. El que dice tener arrebatamiento

amoroso (*walah*) debe tener a Dios.

Y el que no cumple con ninguna de estas exigencias fracasará; forma parte de los que vagan por los desiertos de la perplejidad. Y Dios está con aquel que no se preocupa.¹⁵

Massignon adecuadamente observó que la lista de Ýa'far al-Sādeq repetía en parte la de Hallāy; los seis últimos términos son idénticos en ambas, y los seis primeros términos de la lista de Ýa'far están repetidos (con una excepción) en un orden diferente en la lista de Hallāy.¹⁶

Comparando la lista de las constelaciones de Ýa'far y la de las pretensiones espirituales de Hallāy, uno se puede preguntar hasta qué punto son similares sus propósitos. En cuanto a terminología sufí, ambas listas pertenecen más a la categoría de estados (*ahwāl*) que a la de moradas (*maqāmāt*).¹⁷ La lista de Hallāy parece representar más claramente una serie ascendente, ya que culmina en Dios. Complica la lista básica de estados haciendo que cada estado al que uno aspira dependa de otros logros. Los últimos términos en la serie están enlazados, de modo que el duodécimo, *mahabba*, depende del decimotercero, *shog*, el cual a su vez depende del decimocuarto, *walah*. En contraste, la lista de estados de Ýa'far se estructura de una forma más simple, siguiendo los signos zodiacales. Cada uno de estos estados es una constelación en el cielo del corazón, y constituye un modo de relación con Dios. Los estados son esencialmente ilimitados, ya que el objeto con el que están relacionados (Dios) es ilimitado. Al igual que las constelaciones del Zodiaco en el cielo, los estados del corazón son los medios para regular el orden del microcosmos, psíquico en este caso, y los concibe como órbitas alrededor de Dios. Las catorce pretensiones de Hallāy parecen una especie de comentario y de prolongación de la lista anterior, en que se explican los esfuerzos humanos o las concesiones divinas que son necesarios para alcanzar estos estados espirituales. Las dos categorías que añade a la lista de Ýa'far al-Sādeq son *'elm* y *fahm*, conocimiento religioso y

entendimiento, pertenecientes ambos al ámbito del conocimiento. Pero Hallāy reconoce el carácter extraordinario de los tres últimos estados que son los que se refieren al amor; están vinculados entre sí y el último estado, el arrebatamiento amoroso (*walah*), depende solamente de Dios. En este desarrollo de los estados del amor, Hallāy adapta la formulación de Ýa'far al-Sādeq, basada en las escrituras, para ilustrar y enfatizar la posición suprema que el amor tiene entre todos los grados espirituales.

El siguiente análisis, bien conocido, del amor realizado por el sufismo persa es cronológicamente el de Abu al-Hasan al-Daylami, un erudito de finales del siglo IV/X que siguió la tradición del *sheij* sufí Ibn al-Jaff de Shirāz (m. 371/981).¹⁸ Daylami participaba sin embargo, al mismo tiempo, de la tradición filosófica greco-árabe, procedente probablemente del círculo del filósofo Abu Hayyān al-Tawhidi. Daylami es el autor de la obra *Ketab 'atf al-alef al-ma'luf 'alā al-lām al-ma'tuf* (*El libro de la inclinación del familiar alef hacia el inclinado lām*), un tratado sobre el Amor, conocido a través de un único manuscrito, que trata sobre sufismo, filosofía y cultura en la corte árabe (*adab*). En este tratado, Daylami ha dado una lista dedicada exclusivamente a las etapas del amor, utilizando para describirlas el término específico sufí de morada (*maqām*). Describe diez etapas, de la siguiente forma:

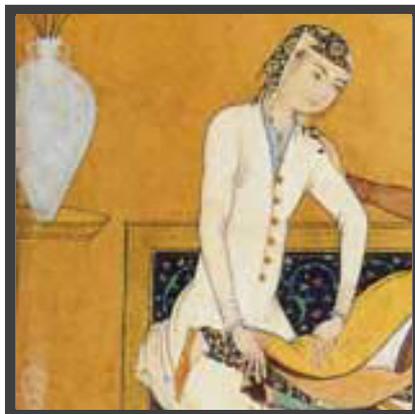
1. *olja*, familiaridad.
2. *ons*, intimidad.
3. *wodd*, afecto.
4. *mahabba haqiqiyya duna al-majāziyya*, amor verdadero sin amor metafórico.
5. *jolla*, amistad.
6. *sha'af*, amor excesivo.
7. *shaqaf*, encaprichamiento.
8. *estehtar*, ocultamiento.
9. *wallah*, arrebatamiento amoroso.
10. *hayamān*, perplejidad.

Estas diez categorías se completan con una undécima, *'eshq*, amor apasionado, un término que abarca la devoción exclusiva hacia el amado (Daylami 1962, pp. 20-24). Daylami consigue precisar los grados del

amor con un aumento inequívoco de la energía y de la intensidad según se avanza a lo largo de las diez etapas. Conserva términos clave en el vocabulario sufí del amor, como *mahabba*, *ons* y *walah* y sitúa el término controvertido de *'eshq* en el centro de la discusión. Daylami dice incluso de Hallâý que es el sufí más cercano a los filósofos, cuando habla del *'eshq* como la esencia de Dios.¹⁹ Pero, en esta clasificación, se percibe otro espíritu, que evoca la poesía de la corte en la era abasí; no solamente algunos de los términos son poco usuales en el contexto sufí sino que Daylami da además, para cada uno de ellos, su etimología culta y ofrece ejemplos sacados de la poesía clásica árabe, varios incluso atribuidos a Majnun, para ilustrar las connotaciones de cada uno de los diez términos. El título de este tratado, con su referencia erudita a las caligrafías de las letras *alef* y *lâm*, indica también el carácter literario de su enfoque. Por añadidura, al separar las moradas del amor del resto de las moradas espirituales, Daylami ha sacado al amor de su contexto sufí. Su lista de definiciones y de categorías del amor recuerda más bien las discusiones eruditas que tenían lugar habitualmente en los círculos filosóficos (Kraemer 1986, pp. 52-53). Si bien esta obra, claramente ecléctica y en parte profana, no parece a primera vista fundamental en el sufismo persa, sus capítulos sobre las actitudes sufíes respecto del amor ofrecen un testimonio interesante, y de hecho la obra permaneció viva en la tradición de Shirâz y fue adoptada por Ruzbahân Baqli, como veremos más adelante.²⁰ Lo significativo de la ordenación realizada por Daylami es que se trata de una clasificación sistemática del amor que recoge las tendencias del sufismo, de la filosofía y de la cultura de la corte.

Las importantes obras didácticas y los manuales de instrucción de los sufíes iraníes en el siglo V/XI siguieron desarrollando el concepto del amor en términos de estados y de moradas. Abu al-Qâsem al-Qoshayri (m. 465/1072), en su famoso manual sobre el sufismo, situó el amor (*mahabba*) y el anhelo (*shoq*) en las posiciones

cuarenta y nueve y cincuenta de su lista de cincuenta moradas (Qoshayri 1972-74, II, 610-33). Lo que Qoshayri entendía por anhelo era complejo; no era simplemente la privación de la presencia del amado. El anhelo por la visión del rostro divino, desde su punto de vista, era tan intenso que sólo podía derivar en el encuentro con Dios (Ibíd., II, 627). 'Abdollah Ansâri (m. 481/1089), en su obra en persa *Sad maydân* (*Cien campos*) contemplaba el amor como el principio que abarca el progreso espiritual. Afirmaba que «los cien campos estaban todos sumergidos en el campo del amor (*mahabba*)». El amor en sí mismo lo dividía en tres grados: la



rectitud (*râsti*), la embriaguez (*masti*) y la anulación (*nisti*) (Ansâri 1361/1982, p. 413). En su tratado posterior sobre las cien mansiones, *Manâzel al-sâ'erin* (*Las mansiones de los caminantes*), redujo algo el nivel de las moradas del amor, con un propósito educativo: el amor (*mahabba*) pasaba a ocupar el lugar sesenta y uno, el anhelo (*shoq*) el sesenta y tres y la perplejidad (*hayamân*) el sesenta y ocho. Este cambio en el nivel de importancia se ha explicado convincentemente como el resultado de la gran insistencia de Ansâri en que el principiante debe centrarse en el anonadamiento (*fanâ'*) del ego y en lo incomparable de la Unicidad divina (*Tawhid*). El amor y el anhelo son etapas que siguen implicando la existencia del enamorado, al menos cuando se refiere al principiante.²¹ Para los elegidos, sin embargo, «su amor es su anonadamiento en el amor del Verdadero, porque todos los amores llegan a hacerse invisibles en el amor hacia Dios, por Su amor

(*ebbâb*)».²²

En la época seljukida aparecieron también tratados dedicados esencialmente al amor o que insistían mucho en él, aunque estas obras eran a menudo poéticas y difusas, en contraste con los tratados sufíes, más sistemáticos. El más conocido de ellos es el *Savâneh* de Ahmad Qazâli (m. 517/1123), hermano del famoso teólogo. Ritter lo describe como una de las obras sobre el amor más originales que se hayan escrito en el mundo islámico, aunque también confesó que su contenido era bastante oscuro. (Ghazâli, A. 1942, Introducción, pp. i-ii). Pourjavady, que ha traducido y comentado recientemente este texto, señala con cierto desprecio que Qazâli «no expresa sus ideas de una forma muy sistemática».²³ El *Savâneh* tiene de hecho un carácter altamente refinado y metafórico, al estar dedicado a una audiencia restringida, y no hace ningún intento por analizar el amor en términos de una serie de etapas. Se trata, más bien, de una especie de fenomenología y de psicología de la relación amorosa entre el hombre y Dios, y expresa ese amor con un rico simbolismo; se basa en la densidad de la tradición literaria y mística sufí persa, pero sin ostentación.

El discípulo de Qazâli, 'Ayno'l-Qozât Hamadâni (m. 525/1131), el mártir sufí, dedicó varios pasajes memorables en el capítulo sexto de su *Tambhidât* a meditar sobre el amor, que pueden destacarse como ejemplo de ese estilo de expresión más libre. Describe el amor como un requisito religioso (*fard*), ya que lleva a la humanidad hacia Dios ('Ayno'l-Qozât 1341/1962, pp. 96-97). Como los sufíes anteriores, distingue entre la búsqueda del cielo y la búsqueda del amor de Dios. Sostiene que el cielo, como estado separado, es una cárcel para los elegidos en el mundo espiritual; hablando con propiedad, Dios es, Él mismo, el cielo más elevado (Ibíd., pp. 111, 135-137). 'Ayno'l-Qozât, que no se dedica a sistematizar, divide el amor (*'eshq*) tan sólo en tres categorías: (Ibíd., p. 101).

1. El amor elemental (*'eshq-e saqir*), que es nuestro amor por Dios.

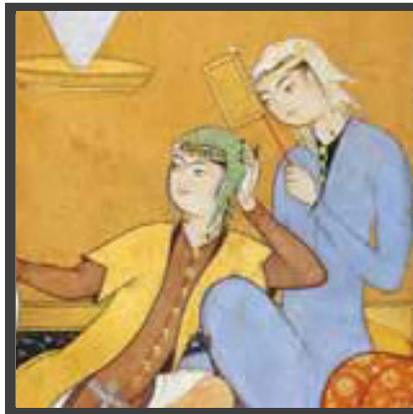
2. El amor más elevado (*'eshq-e ka-bin*), que es el amor de Dios por Él mismo —no tiene ninguna pista por la que se le pueda reconocer, y debido a su belleza superlativa sólo se le puede describir por medio de claves y de parábolas (*baramzi o methali*) (Ibíd., pp. 123-125).

3. El amor intermedio o mutuo (*'eshq-e miyāna*), que también evita describir —en él, al comienzo, uno encuentra una diferencia entre el que contempla y el contemplado, hasta que alcanza el límite, en el que se hacen uno (Ibíd., p. 115).

Las diferentes manifestaciones del rostro del Amado, simbolizadas en los pasajes del Qorán, pueden considerarse como varias moradas, no una (Ibíd. p. 127). Pero a 'Ayno'l-Qozāt no le interesa dar cuenta detallada de dichas moradas. Menciona tan sólo que la primera morada del amor es el asombro (*tabayyor*) (Ibíd., p. 109). La máxima preocupación de 'Ayno'l-Qozāt es el estado de amor mutuo entre Dios y el ser humano, en el que se realiza el versículo coránico: *Él los ama y ellos le aman* (5,54). Experimentar este amor mutuo es como disfrutar del resplandor del sol cósmico, revelado en los versículos coránicos que se convierten en lugares de retiro para el alma meditativa.²⁴ En este punto, la esencia de la relación íntima entre Dios y el alma se revela ser amor: «¿Sabes que la Esencia unitaria del Todopoderoso tiene una característica, y que esa característica (*'aradh*) no es sino amor apasionado?... El amor de Dios se convierte en la sustancia (*javbar*) del alma [humana], y nuestro amor se vuelve la característica de Su existencia». (Ayno'l-Qozāt 1341/1962, p. 112).

Pero es quizás en Ruzbahān Baqli (m. 606/1209) donde se articulan de manera más sorprendente los estados del amor en el sufismo persa primitivo. Ruzbahān compuso su tratado persa *'Abbar al-'āsbeqin* (*El jazmín de los enamorados*), para dirimir la cuestión, planteada por una interlocutora, de si es legítimo describir a Dios en términos de amor apasionado (*'eshq*); estudiosos contemporáneos como Corbin han supuesto que esta mujer podría haber sido la bella cantante de

la que Ruzbahān supuestamente se enamoró durante una estancia en La Meca.²⁵ Hay muchos aspectos de este tratado merecedores de comentarios y de análisis pero, a los efectos de la presente exposición, destacan dos pasajes. El primero es la breve recapitulación que hace Ruzbahān de la lista de Daylami de las etapas del amor, introduciendo algunos cambios; la segunda sección es la prolija descripción de la lista del propio Ruzbahān de las moradas del amor. Como lo ha señalado Takeshita, Ruzbahān ha incorporado en su *'Abbar al-'āsbeqin* algo menos de un sexto del *'Atf al-alef* de Daylami, y esta lista de diez moradas ocupa un par de páginas



en el capítulo sexto de Ruzbahān, que trata de la naturaleza del amor humano.²⁶ Realmente, Ruzbahān ha abreviado considerablemente la lista de Daylami, y elimina los ejemplos de poesía árabe en seis de los diez términos, y omite totalmente otro término (*estehtār*). Después, y prácticamente como una posdata, ha añadido, casi sin explicación, tres términos adicionales, no utilizados por Daylami: *bayafān*, agitación, *'atash*, sed, y *shoq*, anhelo. Como ya vimos, la lista de diez términos de Daylami pertenece más a la tradición filosófica y cortesana que al sufismo. ¿Cuál es el sentido de su presencia aquí, de esta forma? El contexto indica que Ruzbahān está utilizando la lista de Daylami para ilustrar el carácter del amor humano mundanal.

La lista de las moradas del amor prosigue con una disertación cosmológica un tanto oscura, en la cual Ruzbahān describe cuatro principios del amor, semejantes a los cuatro

elementos de la naturaleza. Estos principios los formula del modo siguiente:

- 1) La capacidad natural del cuerpo para recibir la influencia espiritual.
- 2) La unión con la luz espiritual.
- 3) El amor como capacidad del enamorado para percibir la belleza.
- 4) La belleza que se convierte en una relación real con el ojo del enamorado para crear la unidad del amor que se diferencia en forma de enamorado y de amado.²⁷

El resultado de estos cuatro principios es que el enamorado busca al amado a través de los sentidos y asciende después lentamente por las moradas del amor hasta alcanzar la perfección. Ahora bien, las once moradas del amor que Ruzbahān desarrolla a partir de las de Daylami no son sino el comienzo del avance del enamorado; Ruzbahān las describe como riachuelos que desembocan en el mar del amor. Vienen luego la presencia y la ausencia, la sobriedad y la ebriedad, y muchas otras cualidades, abarcadas todas ellas por el amor. Pero todo esto sigue estando en el ámbito del amor humano, que contempla las obras del Creador, en los inicios del amor. Las categorías filosóficas del amor tomadas prestadas de Daylami siguen siendo impuras y contienen los defectos (*'elal*) del yo carnal. El amor natural, la forma más inferior de amor, puede, a pesar de todo, ser purificado primero y divinizado después (Ruzbahān Baqli pp. 42-43). El contexto señala que Ruzbahān ha reinsertado las categorías filosóficas de Daylami en las enseñanzas sufíes.²⁸ Al igual que el eros platónico, el *'eshq* filosófico proporciona la energía que puede ser transformada y purificada en el camino espiritual. Pero eso sucederá más adelante.

En la parte final del *'Abbar al-'āsbeqin*, desde el capítulo diecinueve al treinta y dos, Ruzbahān describe el ascenso místico hasta el amor perfecto. Esta progresión se compone de doce moradas:

1. *'obudiyyat*, servidumbre.

2. *welayat*, santidad.
3. *moraqabat*, meditación.
4. *jof*, temor.
5. *rajā*, esperanza.
6. *waǧd*, encuentro.
7. *yaqin*, certidumbre.
8. *qorbat*, proximidad.
9. *mokāshafa*, desvelamiento.
10. *moshabada*, contemplación.
11. *mahabbat*, amor.
12. *shoq*, anhelo.

A estas doce moradas les sigue «el nivel más elevado, el amor universal (*'eshq-e kollī*), que es la meta del espíritu».²⁹ Ruzbahān ha desarrollado el significado de cada morada de un modo global e incluso práctico, aunque a menudo su exposición es enrevesada debido a su estilo desbordantemente metafórico. Sus explicaciones recurren a versículos concretos del Qorán que son vistos como el lugar específico de ciertas experiencias espirituales. Podemos resumir escuetamente sus descripciones de esas moradas como sigue. La servidumbre consiste en la práctica de la disciplina espiritual como, por ejemplo, el *ẓeker*, la oración, el silencio y el ayuno, con objeto de purificar nuestra naturaleza. La santidad incluye cualidades como el arrepentimiento (*tawba*), la piedad (*wara'*) y el ascetismo (*ẓohd*). La meditación se basa en el control de los pensamientos dispersos y en la visión de nuestra verdadera naturaleza. El temor es una forma de fuego purificador que inspira la forma de proceder de los profetas, aunque es una decepción si le aleja a uno del Amado. La esperanza es luego la cura, que conduce a la primavera del alma. El «encuentro» es hallar la cercanía del Amado (Ruzbahān señala que ha explicado sus diferentes variedades en una obra para principiantes, el *Risālat al-qods*, *Tratado sobre lo sagrado*). La certidumbre de los elegidos es algo que va más allá de la fe inquebrantable que es la certidumbre de la gente corriente; se trata de la percepción directa en el corazón de los atributos divinos. La proximidad es un ascenso hacia la presencia divina con una trascendencia cada

vez mayor, que Ruzbahān describe con una imagen característica, la de las alas de un pájaro ardiendo en el vuelo.³⁰ El desvelamiento opera en los niveles del intelecto, del corazón y del espíritu para revelar las diferentes formas del amor; une el amor y la belleza en el alma y revela al señorío divino como el vino del amor. La contemplación es una categoría que Ruzbahān divide en dos partes que se corresponden con la sobriedad y con la ebriedad (una división que se puede hacer en cada morada); la parte sobria de la contemplación es revestirse con la divinidad (*eltebās*), un rasgo de Abraham, mientras que la parte ebria es disolverse (*mahm*), una característica de Moisés —si bien Mohammad reunió ambas experiencias en su contemplación.³¹

Tras las diez moradas descritas, Ruzbahān se extiende sobre la naturaleza de la undécima, el amor (*mahabba*). Este amor puede dividirse naturalmente en dos fases que corresponden a la gente común y a los elegidos. El amor de la gente común se basa en la manifestación de la belleza en la creación, y aunque es realmente milagroso, sus grados son los de la fe y no los de la contemplación directa. El amor de los elegidos se basa en tres clases de contemplación. La primera tuvo lugar en el estado de la pre-creación, en el que las almas de la humanidad, aún sin encarnar, hicieron un pacto con Dios reconociéndole como su señor (Qo 7,171).

Le pidieron al Verdadero belleza, para que la gnosis fuera perfecta. El Verdadero apartó el velo del poder y les mostró la belleza de la esencia de la majestad. Los espíritus de los profetas y de los amigos de Dios quedaron ebrios al oír [la palabra divina y al ver] la belleza de la majestad. Se enamoraron del Amado eterno, sin rastro de temporalidad. A partir de esta etapa, su amor fue aumentando con los niveles del progreso divino, pues cuando los espíritus santificados tomaron forma terrenal, debido a su añoranza previa, comenzaron todos a decir «¡Muéstrame!» (Qo 7,143). Encontraron el lugar del deleite, de tal forma que, sea lo que sea lo que ven en este mundo, todo lo ven como Él.³²

A esta le sigue una segunda etapa de contemplación en la cual la sustancia del espíritu no está en absoluto velada por características humanas y halla al Amado divino sin ningún intermediario. La tercera etapa de contemplación perfecciona la segunda, pues la visión sin obstáculo de Dios tiene lugar en la eternidad. Cada uno de los atributos del Amado inspira una clase de amor diferente, y el enamorado se transforma en un espejo de Dios, de modo que todo el que mira al enamorado se convierte en enamorado de Dios. Incluso en este nivel del amor, hay distinciones adicionales, en función del grado de conocimiento de la Unidad divina.

Con el duodécimo estado, el anhelo (*shoq*), Ruzbahān nos lleva tan cerca de la Unidad divina que las distinciones entre el amor y el anhelo se vuelven paradójicas. Asocia el anhelo a las plegarias de Mohammad que pide «el placer de vislumbrar Tu cara y el deseo de encontrarme contigo». Describe el anhelo como un fuego que abrasa todos los pensamientos, los deseos y los velos del corazón. Y cuando el enamorado se une con el Amado: «¿Por quién es el anhelo, por quién el amor, sino por uno mismo?» (Ruzbahān Baqlī, 1958, p. 136). El lenguaje del amor implica aún dualidad. Si el amor y el anhelo alcanzan la unidad, dejarán ambos de existir por siempre.

En la decimotercera y última sección sobre la perfección del amor, Ruzbahān retoma su argumentación, y equipara a Dios con el amor. Puesto que el amor apasionado (*'eshq*) es un atributo divino, Dios se ama a sí mismo; Dios es el amor, el enamorado y el amado. La perfección del *'eshq* se identifica con el *mahabba* divino. Esto no implica distinción alguna en la Esencia divina; los múltiples Atributos de Dios no son sino aspectos de su Belleza que Él revela a los espíritus de la humanidad. El amor sigue siendo una cualidad eterna. Ruzbahān lo llama «la hiedra de la tierra de la eternidad que se ha enroscado sobre el árbol del alma del enamorado. Es una espada que cercena en el enamorado la cabeza de la temporalidad. Es la cima de las montañas

de los Atributos, en la cual el alma del enamorado que la alcanza se convierte en prisionera del amor» (Ruzbahān Baqlī 1958, p. 139). Cuando el enamorado y el Amado se vuelven uno, se produce una transformación completa: «El enamorado llega entonces a ser el gobernante del reino de lo Verdadero. Cuando lo Verdadero le domina, su forma corporal se convierte en celestial, su alma se hace espiritual, su vida se vuelve divina. Se convierte en el amado del Amado, en el deseado del Deseado» (Ruzbahān Baqlī 1958, p. 139). A continuación, se ofrecen muchas paradojas más. Desde cierto punto de vista, el amor nunca puede alcanzar su perfección, pues el Amado no tiene límites. Y sin embargo, la perfección del amor es la esencia de la perfección. El amor es también anonadamiento (*fanā*); cuando la Belleza se revela totalmente, no permanecen ni el enamorado ni el Amado. No puede decirse que mueren los enamorados que encuentran su vida en el amor de Dios; están, como los mártires, siempre vivos en Dios. Los enamorados se convierten en espíritus angélicos, que vuelan en lo más alto del cielo con los ángeles pavo real, como Jezr, Elías, Idris y Jesús. Dominan el mundo, y se muestran donde desean; este era el caso de Abraham, de Moisés, de Aaron y de Mohammad. Algunos toman formas terrenales, como los santos sufíes, y otros apartan sus cuerpos como si fueran velos. En última instancia, el límite del amor queda marcado por las dos moradas de la gnosis (*ma'rifat*) y de la Unicidad (*Tawhid*).³³ Se caracteriza por las dos etapas finales del anonadamiento y de la subsistencia. Pero la perfección del amor es el final del amor; en su estado más elevado, el amor ya no existe. Llegado a este punto es cuando se puede hablar con expresiones paradójicas (*shabihyyāt*), como la de Bāyazid «Gloria a mí», o la de Hallāy «Yo soy la Verdad». La experiencia de unidad con Dios del enamorado va más allá de cualquier otro modo de expresión.³⁴

En sus meditaciones sobre la naturaleza del amor, los sufíes persas se muestran muy coherentes entre sí. Los análisis se fueron haciendo cada

vez más complejos con el tiempo, lo cual es la tendencia natural en la evolución de las tradiciones. Cada generación fue puliendo los puntos de vista anteriores, en la medida en que cada persona aportaba sus propios matices al conocimiento colectivo. Pero el ámbito fundamental seguía siendo el mismo. Se consideraba al amor, junto con sus estados allegados, como la forma más perfecta de relación entre el hombre y la Divinidad. El factor principal que sitúa este amor por encima del amor mundanal fue reconocido ya por Rābe'a: el amor divinizado va más allá de los deseos del ego (es precisamente en este punto donde los sufíes tienen diferencias más acusadas con los teóricos del amor profano, pues éstos rechazan cualquier posibilidad de amor altruista o místico). Los sufíes expresaron su comprensión del amor, obtenida mediante el análisis de las características de sus experiencias interiores, refiriéndola a estados y moradas espirituales, y la riqueza de su análisis psicológico es lo que distingue su visión del amor. El número y la secuencia de estas moradas pueden variar de un autor a otro, o pueden presentar diferencias entre varias obras de un mismo autor, según sea lo que precisan los distintos lectores. A pesar de todo ello, la comparación de las distintas listas de moradas del amor demuestra una gran coherencia en todas ellas. La tendencia a clasificar y a definir el amor tomó a veces un carácter racionalista, como en la presentación cuasi-filosófica de Daylami. Otros sufíes, como Ruzbahān, consiguieron sin embargo vincular sus clasificaciones con una comprensión mística del amor y con el anonadamiento del ego. Pero no obstante, incluso las explicaciones más ingeniosas de los matices del amor no dejan de ser poco satisfactorias. Suponiendo que estas obras sobre las moradas del amor pertenecieran a una enseñanza mística, su propósito parece haber sido el de indicar el sentido de la progresión hacia una meta de unión con Dios. Si bien, como han afirmado muchos autores, la consecución de esa meta hace que el lenguaje del amor se convierta en un

dualismo inaceptable. La genialidad de estos escritores sufíes fue la que les permitió expresar todas esas delicadas sombras del progreso espiritual mientras insistían al mismo tiempo en lo inadecuado de sus explicaciones, señalando así lo que se sitúa más allá. Como dijo Somnun, «el enamorado»: «Nada explica algo salvo otra cosa que sea más delicada, y no hay nada más delicado que el amor, y por tanto, ¿con qué explicarlo?»³⁵



Este artículo se presentó por vez primera en la conferencia sobre «Sufismo persa, de sus orígenes a Rumi», 11-13 de mayo de 1992 en la Universidad George Washington, Washington, EEUU.

Notas:

- 1.- Sobre las clasificaciones seculares, místicas y legales del amor, véanse las tablas de Bell (1978), pp. 157-160. Se pueden encontrar reseñas literarias en Ritter (1933) y (1978) esp. pp. 504-574; Giffen (1971); e Ibn al-Dabbāq (1379/1959), Introducción, pp. ii-vi (en árabe).
- 2.- Abu Hāmed Ghazālī (s.f.), p. 2570. Cf. Ghazālī (1955); p. 850, en el que llama al amor (*mahabba*) «el más elevado de los estados».
- 3.- El término *maqām* aparece catorce veces en el Qorán. No parece necesario suponer como Massignon que este concepto es una «intrusión filosófica» de origen estoico; cf. L. Massignon (1975), 390, n. 3.
- 4.- Massignon (1975), I, 390, nn. 3-4 y (1968), p. 41; Schimmel (1975), p. 100.
- 5.- En el manuscrito Berlín figura aquí «alma» (*nafs*), que se corresponde con el n° 8 de la lista de Hallāy, que figura más adelante.
- 6.- Nwyia (1968), pp. 35-36, en su comentario del Qorán 25,61; Nwyia ha resumido el texto en su *Exégèse coranique*, pp. 171-172. El texto árabe se cita también en *Tafsir 'arā'is al-bayān* de Ruzbahān Baqlī (Lucknow: Nawal Kishor, 1301/1883-4), II, 98; en *'Arā'is al-bayān*, Ruzbahān Baqlī, MS 864 Sprenger, Staatsbibliothek, Berlín, fol. 272a. Agradezco a Alan Godlas el haberme proporcionado estas referencias.
- 7.- Schimmel (1975) pp. 38-40; Massignon (1968) p. 216; Molé (1982), p. 41; Arnaldez

(1989), p. 233; A. y L. Gardet (1986), pp. 26-27, 162-170.

8.- Rābe'a, en Abu Hāmed Ghazālī (s.f.) IV, 2598. A. y L. Gardet (1986), p. 165, n. 20, cita a Kalābāzi (m. 385/995) y a Abu Tāleb al-Makki (d. 386/996) como transmisores de este poema con una variación en la segunda mitad del tercer verso: «Ojalá no contemplara a otras criaturas, sólo a Tī».

9.- Ibn 'Arabi (1986), p. 247, en *al-Fotubāt al-makkiya*, capítulo 115.

10.- Rābe'a fue objeto de una biografía realizada por el erudito Hanbalí, Ibn al-Ŷozī (m. 597/1200), Massignon (1968) p. 239, y su historia fue contada por cristianos europeos en los siglos XIII y XVII como modelo de caridad, Gardet (1986), p. 167, nn. 25-26; Schimmel (1975), p. 8. Entre las obras contemporáneas dedicadas a ella se incluyen la conocida monografía realizada por Smith (1928); Badawi (1946); una hagiografía de Sakkakini (1982); y una revisión de las traducciones inglesas de su obra poética de Upton (1988).

11.- Balji (1982), pp. 17-20; Nwyia (1970) pp. ha analizado extensamente este pasaje.

12.- Somnun al-Mohebb, en A. Hojwiri (1398/1978), pp. 269-70. La frase entre corchetes no aparece en la edición de Islamabad, pero en una antigua litografía se puede leer: «dos estados y las moradas son mansiones igualmente relacionadas con él [el amor]; cf. A. Hojwiri (1342/1923), p. 240. 'Attār ofrece un pasaje similar de este dicho: «Los estados y las moradas se refieren todos al juego del amor»; cf. F. 'Attār (s.f.), II, 69.

13.- He explicado brevemente este tema en *Ruzbahān Baqli on Love as «Essential Desire»* (*Ruzbahān Baqli y el amor como «Deseo Esencial»*), en C. Ernst (pendiente de publicar).

14.- El término *da'nā* ha sido definido como sigue: «La demanda (*da'nā*) es la relación del alma con algo que no es su morada. Pero en realidad, se trata de la manifestación de la audacia (*ḡor'at*) con la cualidad del descubrimiento de la realidad». Ruzbahān Baqli (1966), p. 572.

15.- Hallāy, en Solami (1976), p. 61, párr. 156; también reproducido a partir de un manuscrito de Estambul por Massignon (1968), pp. 428-429, n° 8, omitiendo la octava categoría y con errores en la copia de algunos términos. Extrañamente, Massignon describe precipitadamente los restantes trece términos como si fueran doce, señalando que son idénticos a la lista de las doce constelaciones psicológicas enumeradas por Ŷa'far al-Sādeq. Massignon (1975), I, 394, n. 4, pensaba que este texto podía haber sido transmitido por Ibn 'Atā'.

16.- Si se sigue la variante de Berlín, los seis primeros términos de la lista de Ŷa'far aparecen todos en la de Hallāy.

17.- Por ejemplo, Sarrāy enumera cuatro de estos términos (*mababba*, *jof*, *raḡā'*, *shoq*) como números 2 a 5 de su lista de nueve *abwāl*, mientras que sólo uno de ellos (*tawakkol*) aparece en su lista de estados. Cf. A. Sarrāy al-Tusi (11963), pp. 41-71, especialmente pp. 51-52, 57-64.

18.- Existen pruebas de que Ibn al-Jafif escribió dos tratados sobre el amor, uno el *Ketāb al-wudd* y otro el *Ketāb al-mababba*, pero ambos se perdieron; ver A. Daylami (1984), introducción, p. 28.

19.- Daylami (1962), p. 25. Ver Ernst (en preparación) para más información sobre este tema.

20.- Ver especialmente Daylami (1962), pp. 32-36, 42-45, 68-71, 84-88 para citas sobre el amor en autores sufíes.

21.- Ansāri aclara este punto en su *'Elal al-maqāmāt* (*Los defectos de las moradas*), un texto escrito en respuesta a preguntas sobre el *Manāẓel al-sā'erin*; cf. *'Elal al-maqāmāt*, citado en *Manāẓel al-sā'erin*, pp. 413-414, y Bell, pp. 171-172.

22.- Farhādi describe este pasaje como «del final del tratado sobre el amor» cf. *Manāẓel al-sā'erin*, p. 415, nota n° 4 (apéndice a la traducción persa de la sección sobre el *mababba* en el *'Elal al-maqāmāt*).

23.- Ahmad Ghazzālī (1986), p. 6. Se puede apuntar que varios sufíes indios escribieron comentarios sobre el *Sawāneh*, entre otros Husayn Nāgawri, como lo cita A. Bokhāri (1332/1913-4) p. 177; y 'Abd al-Karim Lāhawri (s.f.).

24.- 'Ayno'l-Qozāt (1341/1962), p. 128, donde se hallan los siguientes versos que resumen este estado:

*La pasada noche mi ídolo colocó
su mano sobre mi pecho,
me agarró con fuerza
y puso un anillo de esclavo en mi oreja.
Dije: «Amado mío, lloro de amor por Tī».
Apretó sus labios contra los míos
y selló mi boca.*

25.- Ruzbahān Baqli (1365/1981), introducción, p. 109, citando el relato de Ibn 'Arabi (1329), II, 315.

26.- Ruzbahān Baqli (1958), pp. 40-41; cf. Takeshita (1987), pp. 113-131, especialmente p. 118-119.

27.- Ruzbahān Baqli (1958), pp. 38-39. Aunque Takeshita señala que Ruzbahān no nombra estos cuatro «elementos» en su pasaje decididamente oscuro, el comentario anónimo persa (Ruzbahān Baqli 1958, p. 154) ayuda a clarificarlo siguiendo las líneas sugeridas aquí.

28.- Ruzbahān se ha adueñado de los puntos de vista filosóficos de Daylami sobre el amor en otra de sus obras. En su tratado sobre los mil y un estados espirituales,

Ruzbahān cita al filósofo presocrático Heráclito (a través de Daylami) al hablar de la naturaleza del *'eshq*: «El Creador hace sitio a las almas en toda la creación para que puedan contemplarle en la pureza de Su luz, que surge de la sustancia de lo Real. Y en ese momento su amor apasionado (*'eshq*) y el anhelo se hacen intensos y no cesan jamás». Cf. Ruzbahān Baqli (1973), p. 135, corregido según Daylami, *'Atf*, p. 25.

29.- Ruzbahān Baqli (1958), p. 100. Las moradas se describen en las pp. 101-148.

30.- He traducido una sección de este pasaje en Ernst (1992), p. 363.

31.- En la fase inicial de la contemplación, Ruzbahān se refiere a algunos términos de la lista de moradas del amor de Daylami: «Al principio, el alma no perdura en la contemplación, porque los asaltos de la Esencia la arrojan violentamente a la embriaguez universal por la visión (de Dios). En ese arrebatamiento amoroso (*walab*), el ojo no tiene poder para ver. Cuando alcanza la contemplación del conocimiento y de la unión, permanece largo tiempo en la contemplación, pero la perplejidad (*hayamān*) y la agitación (*hayāyān*) de su éxtasis (*waḡd*) le distraen de la dulzura de la belleza» (Ruzbahān Baqli 1958, p. 130).

32.- Ibid., p. 132. La referencia coránica (Qo 7,143) es a la petición de Moisés de ver a Dios cara a cara.

33.- Ibid., p. 145. Uno puede preguntarse por qué Ruzbahān, en su tratado sobre las 1001 moradas, coloca las moradas del amor en una posición relativamente baja; entre los veinte capítulos de cincuenta moradas cada uno, las moradas de los enamorados (*mohabbīn*), de los que están llenos de anhelo (*moshtāqīn*), y de los enamorados apasionados (*'asbeqīn*) ocupan los capítulos sexto, séptimo y octavo, mientras que los últimos capítulos se reservan para los lugares más elevados en la jerarquía espiritual. La aparente discrepancia entre esta elección y lo expuesto en el *'Abbar al-'asbeqīn* se puede explicar por el hecho de que la descripción de las 1001 moradas se dirige a los principiantes espirituales (*Mashrab al-arrwāb*, pp. 3-4), mientras que el *'Abbar al-'asbeqīn* (como otros tratados dedicados al amor) está reservado a los elegidos. Puede observarse la misma diferencia de enfoque en las obras de Ansāri, antes mencionadas.

34.- Ver Ernst (1984) esp. Parte I.

35.- Somnun al-Mohebb, en A. Solami (1406/1986), p. 196.



Referencias

—'Attār, Farid al-Din. (n.d.) *Ketāb tazkerat al-awliya'*, Mohammad Khān Qazwini (ed.), 2 vols., 5ª ed., Teherán: Enteshārāt-e Markazi.

—'Ayno'l-Qozāt, 'Alī al-Meyānī al-Hamadāni. (1341/1962). *Tambidāt*, 'Afīf 'Usayrān (ed.), Enteshārāt-e Dāneshgāh-e Tehrān 695, Teherān; Chāpājāna-e Dāneshgāh.

—Ansāri, 'Abdollah. (1361/1982). *Manāẓel al-sā'erīn*, texto árabe ed. con trad. en persa por Ravān-Farhādī, Teherān: Enteshārāt-e Mawlā.

—Arnaldez, R. (1989). *Réflexions chrétiennes sur la mystique musulmane*, París: O.E.I.L.

—Badawī, 'Abd al-Rahmān. (1946). *Shahīdat al-'eshq al-elāhī, Rābe'a al-'Adawīyya*, Darāsāt Islāmiyya, n° 8, El Cairo: al-Nahda.

—Balji, Sh. (1982). *Ādāb al-'edabāt*, en *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans: Saqīq al-Balkhī, Ibn 'Atā, Niffārī*, Paul Nwyia (ed.), Recherches, Collection publiée sous la direction de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth, Série I: Pensée arabe et musulmane, vol. VII, 2ª. ed., Beirut: Dar el-Machreq Éditeurs SARL.

—Bell, J.N. (1978). *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, Albany: SUNY Press.

—Bojāri, 'Abd al-Haqq Muhaddīth Dihlawī. (1932/1913-4). *Ajār al-ajār fī asrār al-abrār*, Muhammad 'Abd al-Ahad (ed.), Delhi: Matba'ye Mo'ṭabā'ī.

—Daylami, Abo'l Hasan. (1984). *Sirat-e shejje kabir Abu 'Abdollah ibn Jafif Shirāzi*, trad. persa de Rokn al-Dīn Yahyā ibn Yoneid Shirāzi, Annemarie Schimmel (ed.), Ankara: reed. Teherān: Enteshārāt-e Bābak, 1955.

—Daylami, Abo'l Hasan. (1962). *Ketāb 'atf al-alef al-mā'luf 'alā'l-lām al-ma'tuf* [sic], J.C. Vadet (ed.), Textes et traductions d'auteurs orientaux, vol. 20, El Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale.

—Ernst, C. (1984). *Words of Ecstasy in Sufism*, Albany: SUNY Press.

—Ernst, C. (1992). «The Symbolism of Birds and Flight in the Writings of Ruzbahān Baqlī», en *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, Leonard Lewisohn (ed.), Londres: Khaniqahi Nimatullahi Publications.

—Ernst, C. (en preparación). «Ruzbahān Baqlī on Love as "Essential Desire"», en *God is Beautiful and Loves Beauty: Essays presented to Annemarie Schimmel*, J.-C. Bürgel y Alma Giese (ed.), Leiden: Peter Lang.

—Gardet, Anawati and Louis. (1986). *Mystique musulmane, Aspects et tendances - Expériences et techniques*, Études Musulmanes, VIII, 4ª ed., París: Librairie Philosophique J. Vrin.

—Ghazālī, Ahmad. (1942). *Aphorismen über die Liebe*, Hellmut Ritter (ed.), Bibliotheca Islamica 15, Estambul: Staatsdruckerei.

—Ghazālī, Ahmad (1986). *Sawānīb: Inspirations from the World of Pure Spirits (The Oldest Persian Sufi Treatise on Love)*, Nasrollah Pourjavady (trad.), Londres: KPI.

—Ghazālī, Abu Hāmed. (1333/1955). *Ketāb-e kimīyā-ye sa'adat*, Ahmad Arām (ed.) 2ª ed., Teherān: Ketābjāna wa Chāpājāna-ye Markazi, reed. (1988), Estambul: Waqf al-Ikhlās.

—Ghazālī, Abu Hāmed. (s.f.). *Ehyā' 'olum al-dīn*, 16 cap. en 4 vols., El Cairo: Dār al-Shu'ab.

—Giffen, L.A. (1971). *The Theory of Profane Love Among the Arabs: The Development of the Genre*, Nueva York: NYC Press.

—Ho'wīri, Abu al-Hasan. (1398/1978) *Kashf al-mahjūb-e fārsī*, Ahmad 'Alī Shāh (ed.), Lahore: Elāhī Bakhsh Muhammad Jalāl al-Dīn.

—Ho'wīri, Abu al-Hasan. (1342/1923). *Kashf al-mahjūb*, 'Alī Qawīm (ed.), Islambad: Markaz-e Tahqīqāt-e Fārsī-e Irān-o Pākēstān.

—Ibn 'Arabi. (1986). *Traité de l'amour*, trad. Maurice Gloton, Paris: Albin Michel.

—Ibn 'Arabi. (1329). *Ketāb al-fotuhāt al-Makkīyya*, El Cairo.

—Ibn ad-Dabbāq. (1379/1959). *Ketāb mashāreq anwār al-qolub wa mafāteḥ asrār al-qoyub*, H. Ritter (ed.), Beirut: Dār Sādir, Dār Bayrut.

—Kraemer, J.L. (1986). *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulaymān al-Sijistāni and his Circle*, Leiden: E.J. Brill.

—Lāhawri, 'Abd al-Karīm. (s.f.). *Sharb-e sawāneh*, MS 218 persa, Jamia Millia Islamia, Nueva Delhi.

—Massignon, L. (1968). «Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Études Musulmanes», 2, nueva ed., París: Librairie Philosophique J. Vrin.

—Massignon, L. (1975). *La Passion de Husayn Ibn Mansur Hallāj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922*, nueva ed., 4 vols., París: Gallimard.

—Molé, M. (1982). *Les Mystiques Musulmans*, París: Les Deux Océans.

—Nwyia, P. (1968). «Le Tafsir Mystique attribué à Ga'far Sādiq: Edition critique», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* XLIII/4.

—Nwyia, P. (1970). *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmanes*, Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Série I: Pensée arabe et musulmane, vol. XLIX, Beirut: Dār el-Machreq Éditeurs.

—Qoshayri, Abu al-Qāsim. (1972-74). *al-Resāla al-Qosbayriyya*, 'Abd al-Halīm Mahmud y Mahmud ebn al-Sharīf (ed.), 2 vols.

con paginación continua, El Cairo: Dār al-Kotob al-Haditha.

—Ritter, H. (1933). «Philologica VII: Arabische und persische Schriften über die profane und die mystische Liebe», *Der Islam* 21.

—Ritter, H. (1978) *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin 'Attār*, Leiden: E.J. Brill.

—Ruzbahān Baqlī. (1301/1883-4). *Tafsīr 'arā'is al-bayān*, Lucknow: Nawal Kishor.

—Ruzbahān Baqlī, (1973), *Ketāb mashrab al-arwāh*, Nazif Muharrām Khwāja (ed.), Estambul: Matba'at Kulliyāt al-Ādāb.

—Ruzbahān Baqlī. (MS 864 Sprenger). *'Arā'is al-bayān*, Staatsbibliothek, Berlín, fol. 272a.

—Ruzbahān Baqlī. (1958). *'Abbar al-'āsbeqīn*, Henry Corbin y Mohammad Mo'in (ed.), Bibliothèque Iranienne, 8, Teherān: Institut Français d'Iranologie de Téhéran, reed., Teherān: Enteshārāt-e Manuchehri (1365/1981).

—Ruzbahān Baqlī (1966). *Sharb-e shathīyyāt*, Henry Corbin (ed.), Bibliothèque Iranienne 12, Teherān: Département d'Iranologie de l'Institut Franco-iranien.

—Sakkakini, W. (1982). *First Among Sufis, The Life and Thought of Rabia al-Adawīyya, the Woman Saint of Basra*, Nabil Safwat (trad.), Londres: The Octagon Press.

—Sarrāj al-Tusi, Abu Nasr. (1963), *The Ketāb al-Loma'fe'l-Tasawwof*, R.A. Nicholson y E.J. W. Gibb (ed.) Memorial Series, vol. XXII, Londres.

—Schimmel, A. (1975) *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina.

—Smith, M. (1928). *Rābe'ah the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam*, Cambridge: Cambridge University Press.

—Solami, Abu 'Abd al-Rahmān. (1406/1986). *Tabaqāt al-sufiyya*, Nural-Dīn Sharība (ed.), El Cairo: Maktabat al-Jānī.

—Solami, Abu 'Abd al-Rahmān. (1976). *Yāwāme' ādāb al-sufiyya*, E. Kohlberg (ed.), Max Schloessinger Memorial Series, Texts 1, Jerusalén: Jerusalem Academic Press.

—Takeshita, M. (1987). «Continuity and Change in the Tradition of Shirāzi Love Mysticism—A Comparison between Daylami's 'Atf al-Alif and Ruzbahān Baqlī's 'Abbar al-'āshiqīm», *Orient* XXIII, pp. 113-131.

—Upton, C. (1988). *Doorkeeper of the Heart, Versions of Rābi'a*, Putney, VT: Threshold Books.

