



Ahmad Qazāli

y el Amor

Reza Ghasemi

Uno de los grandes maestros sufíes persas y guía de los viajeros de la Senda en el siglo V/XI-XII, fue el *sheij* Ahmad Qazāli, el hermano pequeño de Mohammad Qazāli (conocido éste en Occidente y en los países árabes como Al-Gazal). Es tal la fama y el renombre de Mohammad Qazāli, prestigioso filósofo y teólogo del mundo islámico del siglo V/XI, que cada vez que se menciona el nombre de Qazāli, la gente piensa automáticamente en Mohammad, el hermano mayor de Ahmad. Sin embargo, aun cuando Ahmad en el campo del derecho canónico (*feqh*), de la teología escolástica (*kalām*) y de la filosofía nunca llegó a ser comparable con su hermano mayor, llegó en cambio a ser, en el campo de la «mística especulativa» y del «sufismo práctico», uno de los maestros más venerados de su época, y alcanzó, según los comentaristas, una perfección interior muy superior a la de su hermano.

La fecha de nacimiento de Ahmad Qazāli no se conoce con exactitud; tan sólo se sabe, gracias a Ya'far ibn Mohammad, autor del *tazkare-ye ša'fari*, obra escrita casi tres siglos más tarde, que el maestro abandonó el mundo en 520/1126, y que vivió 62 años. De ahí que, si aceptamos como válido este dato, su fecha de nacimiento sería 458/1066. En todo caso, lo que sabemos con seguridad es que la diferencia de edad de Ahmad con su hermano Mohammad no fue de más de 3 o 4 años. (*Tārij-e kabir*, p. 132)

Ahmad Qazāli nació en Tāyerān de Tus en la comarca

del Jorāsān en el noreste de Irán. Su padre era Ja'feh Ahmad, un hombre pobre que, al morir, dejó la tutela de sus dos hijos adolescentes a un amigo suyo, el reconocido científico Ahmad Rāzkāni. Los dos hermanos se iniciaron en el estudio de las ciencias de su época con él, pero, sin embargo, al terminarse los pocos ahorros que su padre había dejado para la educación de sus hijos, Rāzkāni les envió a la escuela de teología para que continuaran allí sus estudios.

De su vida juntos durante el periodo de estudio en Tus nació entre los dos hermanos una gran afinidad y un fuerte afecto. Con el tiempo, el hermano mayor iba avanzando rápidamente en las ciencias externas y, por los problemas económicos que les impedían seguir estudiando los dos a la vez, se encargó personalmente de la enseñanza de Ahmad, de tal forma que todo lo que él mismo aprendía de sus profesores lo transmitía a su hermano. Esto dio origen en Ahmad a un gran respeto hacia su hermano, respeto que subsistió, aun después de separarse sus caminos, hasta el final de sus vidas.

Los viajes de Mohammad Qazālī a otras tierras para asistir a las clases de teólogos reconocidos separó, inevitablemente, a los dos hermanos. Pasado el tiempo, Ahmad oyó hablar de un eminente maestro sufí llamado Abu Bakr Nasāy Tusi, que fue también maestro de su hermano durante algún tiempo, y fue a Neyshāpur en su encuentro. Esto marcó el comienzo de la separación en la vida espiritual y en la línea de pensamiento de los hermanos.

Mohammad, el hermano mayor, profundizó en derecho canónico, en teología y en filosofía, de tal forma que se convirtió en la máxima autoridad entre los teólogos y los filósofos de su época y, tras la muerte de su maestro, el Imam Ŷowwayni¹, se fue a Bagdad para impartir clases en la escuela Nezāmiyah.

En cuanto a Ahmad, el hermano pequeño, se apartó desde el principio de las ciencias externas, de los estudios y de las acaloradas discusiones sobre los cánones de la Ley (*shari'at*). Se dedicó al viaje interior, a la experiencia espiritual, a servir a los derviches y

a buscar la compañía de los grandes maestros sufíes de su época, hasta convertirse él mismo en guía, sumergiéndose en las revelaciones y en las contemplaciones divinas.

Ahmad permaneció con su maestro Nasāy, y después del fallecimiento de éste en 487/1095, se convirtió en su sucesor. Pasado un año, su hermano Mohammad, tras experimentar una serie de transformaciones espirituales, abandonó la enseñanza, y Ahmad fue a Bagdad para ocupar su puesto. En esta época, Ahmad tenía 35 años y, además de ser maestro y guía espiritual, ocupaba un lugar eminente entre los teólogos.

Sobre el tiempo durante el cual Ahmad impartió clase en la escuela Nezāmiyah hay diferentes versiones. Lo que sí se sabe con seguridad es que cuando Abu Abdollāh Tabari fue a Bagdad, Ahmad, en señal de respeto, le cedió el puesto de su hermano y regresó a Tus.

Después inició una serie de viajes a diferentes lugares de Irán, atrayendo y guiando a los viajeros de la Senda con sus profundas palabras y celebrando reuniones a las que asistían numerosas personas. Con ocasión de uno de estos viajes, en el año 513/1119, conoció en la ciudad de Hamadān, en el oeste de Irán, a un joven teólogo llamado 'Eyn-ol Qozāt Hamadāni (m. 1131), que se convirtió en su discípulo favorito.

En este encuentro 'Eyn-ol Qozāt fue fuertemente atraído por la grandeza espiritual de Ahmad, y se produjo en él tal amor y atracción hacia su maestro que se dirigió desde entonces a él como «el rey de la Senda», apodo que mucho de los biógrafos posteriores del maestro han utilizado para referirse a Qazālī.

El mismo 'Eyn-ol Qozāt, realiza un bello relato de su encuentro con Ahmad Qazālī en su obra *Zobdat-ol Haqāyeg*. 'Eyn-ol Qozāt había estudiado durante años teología, derecho canónico y filosofía, y en este tiempo había asistido también a las clases de Mohammad Qazālī. Estos estudios le habían llevado a pensar que ya había alcanzado el final del camino. Su encuentro con Ahmad, sin embargo, transformó radicalmente su vida. El mismo escribe:

La mano del destino llevó a mi ciudad natal, Hamadān, a mi señor, mi amo, el venerable *sheji*, el rey de la Senda, el intérprete de la Verdad, Ahmad Qazālī. Durante los veinte días en que permanecí en su presencia experimenté en mi interior eventos que me alejaron del «yo» y del «tú», quedando solo él, mi amado maestro. (*Zobdat-ol Haqāyeg* citado por el Dr. Javad Nurbakhsh en la Introducción al *Savāneh*, p. 8)

Después de este breve encuentro Ahmad Qazālī abandonó Hamadān, pero, sin embargo, nunca se interrumpió el contacto entre el maestro y el discípulo. Fue precisamente a través de las cartas de Ahmad a 'Eyn-ol Qozāt, que éste recogió en un libro, como se familiarizó con la profundidad del pensamiento de su maestro, convirtiéndose así en su «discípulo amado».

Ahmad Qazālī tuvo otros discípulos muy reconocidos en el mundo sufí, entre ellos, el *sheji* Abol-Fazl Bagdadi (uno de los *shejjes* eminentes de la Orden *Nematollābi* — el mismo Ahmad Qazālī es uno de los *Qotbes*, o maestros, de la cadena de maestros de la Orden *Nematollābi*), Abol Na'ib Sohrawardi (fundador de la Orden *Sohrawardiyyah*, y al mismo tiempo, uno de los *Qotbes* en el linaje de los maestros de las Ordenes *Abhariyyah* y *Kabruyyah*), Hakim Sanāi Qaznawi (el gran poeta sufí), y Ahmad Kātebi Balji (fundador de la Orden *Molanviyyah*).

Según los comentaristas, Ahmad Qazālī poseía una extraordinaria elocuencia y un profundo sentido interior. Un gran número de buscadores, desde diferentes partes del mundo islámico, participaban en sus reuniones. Algunos de ellos recogían por escrito sus palabras, como por ejemplo, Sa'id ibn Fārs, que reunió en dos volúmenes ochenta y tres discursos que el maestro había pronunciado en la ciudad de Bagdad.

Ahmad Qazālī pertenece, junto con Bāyazid Bastāmi (m. 863), Serrāy Tus (m. 895), Mansur Hallāy (m. 911), Shebli (m. 946), y Abol Hasan Jaraqāni (m. 1034), a este grupo de sufíes persas inclinados hacia las palabras extáticas y las expresiones enigmáticas y amorosas, cuyo origen es el rapto nacido en el corazón, a quienes se considera como los iniciadores del sufismo amoroso. Por ejemplo, en un lugar dice:

A Dios sólo le entiende el mismo Dios. No hay ningún gobernador más poderoso y más tirano que el *nafs* (ego) y sus deseos. Llamar hacia la Unidad es la savia del amor, y llamar hacia la dispersión y la discordia, la savia del odio. (*La gnosis y los gnósticos persas*, p. 240)

Fue un gran conocedor del origen del sufismo y de la mística existente en la Persia preislámica. En un tiempo en que las autoridades religiosas criticaban fuertemente al gran poeta persa Ferdosi por su obra *Shāh Nāmāh* (la carta del rey), una obra que versa sobre la historia y la cultura de la antigua Persia preislámica, refiriéndose a ella como «la carta de los adoradores del fuego» y al mismo Ferdosi como el predicador de los zoroastrianos y de los maniqueos, Ahmad dice en uno de sus discursos:

¡Oh amigos!, todo aquello de lo que les hablé durante estos cuarenta años desde lo alto de este trozo de madera², Ferdosi lo expresó en un solo libro. Si actuáis conforme a ello, no necesitaréis nada más. (*Marz-bān Nāmāh*, p. 80)

Ahmad Qazālī escribió más de quince obras en persa y en árabe sobre diferentes temas, desde mística especulativa e interpretaciones gnósticas de algunos de los versículos del Qorán, hasta los misterios de la Senda, el grado de los maestros en el Amor divino, el *samā'* (la audición musical de los sufíes), el retiro, la purificación del *nafs* (ego), la interpretación de la Unidad divina (*Tawhīd*), etc... Sin embargo, una de sus obras más importantes es *Savāneh*, una obra sobre el Amor, de cuyo estudio nos ocuparemos más adelante. *Savāneh* es en realidad la primera obra que trata acerca de la realidad y del sentido gnóstico del Amor; está redactada en persa y, en palabras del propio autor, fue escrita a petición de uno de sus compañeros. Sin embargo, según los investigadores del sufismo, la motivación principal de Qazālī al escribir este libro fue el cariño y el afecto que sentía por su discípulo 'Eyn-ol Qozāt. Esta obra ha sido la fuente de inspiración para muchos sufíes conocidos, como 'Attār Neshāpuri (m. 1229), Fajr-ol din Ebrāhīm Hamadāni,

más conocido como 'Erāqi (m. 1289), Na'ym-ol din Rāzi (s. XIII), Molānā Rumi (m. 1273), etc...

El Amor desde el punto de vista de los sufíes

Para entender mejor las palabras de Ahmad Qazālī sobre el Amor, creo necesario explicar antes brevemente qué es el Amor para los sufíes.

La absoluta relevancia que Ahmad Qazālī confiere a la sutileza del Amor puede deducirse de sus palabras citadas por 'Eyn-ol Qozāt:

Aquel que no experimente el Amor por el Bienamado, no será capaz de contemplarle, ya que con la luz de la vela (el intelecto) no se puede contemplar al Sol. (Introducción al *Savāneh*, p. 7)

Así pues, Qazālī considera como requerimiento indispensable para la Unión con el Amado y para el anodamiento (*fanā*) del ser del viajero en la Esencia de Dios, alcanzar el elevado estado del Amor del Eterno, y percibir Su sublime gracia. Qazālī mira al Amor de la misma forma en que, después de él, lo haría Rumi, percibiendo que toda la Creación es fruto del Amor. En palabras de Rumi:

*Si no fuera por el Amor,
¿cómo podrías cobrar existencia?
¿cómo podrías alimentarte?
¿cómo podrías llegar a ser lo que eres?*

Y en otro lugar expresa aún más claramente:

*El Profeta, Amor; la fe, Amor;
y Dios, Amor;
desde la cima del Trono hasta las
profundidades de la tierra, Amor.*
Rumi (*Masnavi*)

Ahmad Qazālī forma parte de los sufíes que opinan que el verdadero Amor sólo puede ser saboreado como Amor a la Belleza de Dios, el Bello. Sin embargo, también puede el amor sensual o irreal (*majāzī*), convertirse en medio para la purificación y en guía del enamorado hacia la perfección, y actuar como un espejo donde los rayos del Amor divino pueden manifestarse;

ya que el amor hacia las criaturas es el umbral del Amor hacia el Creador, con la condición de que la meta y la finalidad de este amor sea la Unión del alma, el pulimiento del corazón y el alejamiento de lo superficial, y no algo puramente sensual. Como escribe Rumi en su *Masnavi*:

*Aquel al que el Amor rasgó la vestidura,
se purificó de avaricia e impureza.*

Naturalmente este Amor no se fija en la belleza externa en sí, sino que busca aquella Belleza indescriptible que purifica el alma y el corazón de los enamorados. Ese Amor se enfoca en la Causa primordial y no en sus efectos. De ahí que no sólo el hombre, sino toda la Creación, desde lo más ínfimo hasta lo más inmenso, aman al Amado preterno.

*El viento, la tierra, el agua y el fuego,
todos son Sus siervos,
como tú y yo, todos están muertos por sí
y vivos por Él.*

Rumi (*Masnavi*)

Ahora bien, respecto al Amor de la criatura hacia Dios, que representa el cimientamiento del sufismo iraní, se han escrito innumerables obras. Un Amor sobre cuya licitud o ilicitud han dudado muchas de las autoridades de la Ley, aquellas que sólo poseen una visión superficial, y no son pocos los sufíes que han perdido la vida por expresar abiertamente este Amor. Pero también existen casos aislados entre las autoridades (aquellas más inclinadas hacia el sufismo) que lo admiten, como por ejemplo Mohammad, el propio hermano de Ahmad Qazālī, que en su libro, *La resurrección de la Ciencia*, acepta expresamente este Amor, pero considera que no todas las personas son capaces de experimentarlo de una forma verdadera.

*El alma del extraño no puede
contemplar el rostro del Amigo,
sólo Le verá aquella alma
cuyo origen está en Su vecindad.*
Rumi (*Masnavi*)

En resumen, los sufíes opinan que Dios es la fuente y el eterno manantial

del Amor, pues, si no fuera así, ninguna criatura podría experimentar jamás el Amor en su alma. Rumi escribe:

*Cuando nace en tu corazón
el Amor hacia Dios,
refleja, sin duda,
el Amor de Dios hacia ti.
Fue Su destino y Su voluntad,
que nos amaramos mutuamente.*
Rumi (*Masnawi*)

Qazāli y el amor sensual o irreal

Qazāli pertenece, sin duda, a aquellos sufíes que opinan que «lo irreal es un puente hacia lo Real». Por ello admira continuamente la belleza, y es precisamente este «culto a la belleza» el que le lleva, no sólo a él, sino a otros maestros como Nuri (m. 907), Esfahāni (m. 1035), Ohad Kermāni (siglo XII-XIII), ‘Erāqi, etc..., a considerar el amor hacia los reflejos de la Belleza en las criaturas como el umbral del Amor divino.

Ŷāmi, el gran sufí y poeta persa del siglo XV, en su obra *Nafabāt-ol Ons* (Los alientos de la Intimidad), al apoyar el camino de Qazāli, escribe en su defensa: «Ciertamente, algunos de los venerables maestros, como el *sheij* Ahmad Qazāli, el *sheij* Ohad-ol din Kermāni y el *sheij* ‘Erāqi, al observar la belleza externa buscaban tras ella la contemplación de la Belleza absoluta de Dios, y no la imagen sensual en sí [...] En opinión de los testigos de la Unicidad divina y de los realizados, sólo ha alcanzado la perfección aquel que pueda contemplar, con sus ojos físicos, la Belleza de Dios reflejada en las formas sensuales, de la misma manera que contempla, con los ojos de la intuición, esta Belleza reflejada en las formas espirituales [...]. La belleza guarda dos relaciones con la Perfección de Dios. La primera es la “absoluta”, que es la realidad de la Belleza de la Esencia de Dios en Su condición de totalmente Oculto. Es una Belleza absoluta que el gnóstico contempla a la hora de su anonadamiento en Dios. La segunda es la “relativa”, y ésta es una belleza reflejo de aquella Belleza que desciende a las formas sensuales

y espirituales. De ahí que, cuando el gnóstico contempla la belleza externa, ve en realidad en ella aquella Belleza absoluta de Dios manifestada en los diferentes niveles de la Creación. Una belleza (externa) que muchas veces desvía a los no realizados». (*Nafabāt-ol Ons*, p. 590)

Antes de Ŷāmi, otro sufí bien conocido, Abd-ol Razāq Kāshāni (m. 1339), al hablar del camino de Qazāli, Kermāni y ‘Erāqi, escribe: «Estos maestros no veían en las manifestaciones externas sino la Faz de Dios, y en los diferentes niveles de la Creación no observaban sino la Belleza absoluta [...]». (*Tazkare-ye Abd-ol Razāq*, p. 74)

Y, por último, Badi’ol Zamān Fruzānfar, en la introducción del *Masnawi* de Rumi escribe: «Algunos



de los sufíes consideraban el “culto de la belleza” como algo que sensibiliza al alma, vuelve delicado el corazón y, finalmente, purifica al ser humano. Pues opinaban que la belleza externa es la manifestación o la encarnación de Dios, mediante Su Atributo de la Belleza, en las formas e imágenes bellas. El más antiguo de este grupo fue Abu Holmān Dameshqi (s. IX-X), un sufí de Shirāz, ciudad en la comarca de Fārs en el suroeste de Irán³, cuyos seguidores eran conocidos como los Holmāniān, orden ésta sufí que perduró hasta el siglo XII. Estos viajeros eran gente de carácter agradable y con un gusto (*zoq*)⁴ extraordinario y, siguiendo a su maestro, dondequiera que veían un rostro u otra cosa bella, se prosternaban ante ella y la adora-

ban [...]. Según parece, el término *shāhed*, el testigo, en el sentido en que lo utilizan los sufíes, es decir «alguien de bello rostro», es un símbolo que tiene su origen en la idea de que un rostro bello es imagen y reflejo de la Belleza de Dios. Otros sufíes más tardíos como Ahmad Qazāli, Ohad-ol din Kermāni, ‘Ali Hariri y ‘Erāqi, a quienes en numerosas obras sufíes atribuyen historias acerca del “culto a la belleza”, siguieron también este mismo camino. Esta cuarteta de Ohad-ol din Kermāni expresa claramente el pensamiento de Holmān:

*Contemplo las imágenes con mis ojos físicos,
porque en ellas hay huellas de aquella Belleza.
Este mundo es sólo imagen
y, nosotros partes de ella,
a la Belleza no se la puede contemplar
sino a través de la imagen.*

Sin embargo, tanto Rumi como su maestro Shams-e Tabrizi, no aprobaban esta forma de “culto a la belleza” que los seguidores de Holmān practicaban. Ellos, en cambio, habían puesto el Amor a la perfección, que es idéntico al Amor a Dios, como base de sus caminos». (*Sharh-e Masnawi-ye sharif*, p. 30)

De lo que han escrito los biógrafos de Ahmad Qazāli se deduce que el maestro, además de su perfección y de su conocimiento espiritual, tenía un rostro y una presencia muy agradables. Por ello los autores le atribuyen sobrenombres como «mina de la hermosura» o «belleza del Islam». Vestía trajes elegantes y tenía una caligrafía muy bella. Su elocuencia, el gusto y la delicadeza de su espíritu a la hora de admirar las cosas bellas, y el uso que hacía de símbolos para hablar del Bienamado, se reflejaba en los poemas que, de vez en cuando, recitaba. Como, por ejemplo:

*Cuando daban forma a mi barro,
convirtieron mi alma en Tu imagen
y tu Amor en su sustancia.
Cuando la pluma del destino se mojó,
escribió juntos
Tu hermosura y mi Amor.*

O, como estos versos escogidos de un manuscrito del maestro:

*La piel del cuerpo de mi Amada
es tan delicada
que a la hora de lavarse
le dañan las burbujas del agua.
Cuando Ella se viste de flor,
los pétalos arañan su piel.
Cuando Ella salió del baño,
brillaba como la luna,
y, mientras abría su cabellera
con sus bucles y sus curvas,
grité: «¡Amigos!, venid y contemplad
esta imagen, su rostro y su esbeltez
que iluminan el corazón.
Las gotas de agua sobre su rostro,
eran como gotas de rocío
sobre pétalos de flor.
Si Ella se sumerge en el mar salado,
el mar se impregna de azúcar y dulzura.*
(Manuscrito n° 561,
Universidad de Teherán)

Sin embargo, esta delicadeza innata de Qazālī en su admiración de la belleza ha provocado por parte de las autoridades ortodoxas fuertes críticas y prejuicios contra él. Estas críticas llegaban a veces a tal punto que amenazaban la vida del maestro. ‘Attār, por ejemplo, en su libro *Elābi Nāmāh* (La carta divina) relata una historia que empieza con estos versos:

*Un grupo dijo a Qazālī:
los que te niegan
buscan apagar la vela de tu vida.*

Durante un tiempo, Qazālī, a causa de las continuas amenazas, permaneció encerrado en su casa. Sin embargo, al cabo de un tiempo, después de recibir una carta de un gnóstico raptado por el Amor divino, llamado Kushāhdi, decidió abandonar su encierro y, con la confianza puesta en Dios, emprender de nuevo su vida social. ‘Attār, haciendo referencia a la carta de este gnóstico, escribe:

*Cuando Dios, al principio, te creaba,
no te preguntó como querías ser creado.
Tampoco te preguntará
cómo te gustaría morir,
por ello, sé feliz y despreocupado.
Él te trajo a este mundo
sin intervención por tu parte,
y también, sin tu intervención,
te llevará de este mundo.
Al leer Qazālī este mensaje,*

*sintió calma en su corazón,
y salió de su encierro.
Si tú no tenías acción alguna
sobre tu inicio,
tampoco la tendrás sobre tu final.
Cuando tu viaje en el mundo de Dios termine,
lo abandonarás, quieras o no.*
(*Elābi Nāmāh*, p. 134)

Debemos también anotar que, a lo largo de la historia, el peso de los que criticaban a Qazālī ha sido siempre insignificante frente al peso de los que elogiaban y apoyaban, entre los cuales podemos nombrar a Rumi y a Seyd Mohammad Nurbakhsh, gran sufí del siglo XVI y fundador de la Orden sufí *Nurbakhshiyah*. Basta recordar las palabras de Rumi contadas por Aflakī acerca de la grandeza espiritual y de la superioridad de Ahmad sobre su hermano mayor Mohammad (al-Gazal): «Dijo nuestro señor, Molānā Rumi, que el Imam Mohammad Qazālī levantó en el mundo las olas del mar de la creación y alzó la bandera del conocimiento, convirtiéndose así en la referencia y en el más sabio de entre los sabios. Sin embargo, si como su hermano Ahmad, hubiera poseído una gota de Amor, hubiera sido más beneficioso para él[...]. Pues, en el mundo no hay ningún maestro ni guía como el Amor». (*Monāqeb al-‘Ārefīn*, p. 219)

Qazālī y el Amor verdadero

*En la pena del Amor,
nuestro propio alivio
somos nosotros mismos,
estamos aturdidos y perplejos
en nosotros mismos.
Somos un grupo de enloquecidos
en nuestro tiempo,
presas somos y cazadores también
de nosotros mismos.*

Es necesario recordar que cada gnóstico en su recorrido interior y en su conducta externa (*seir wa soluk*) sigue un método específico. De entre los diferentes caminos, contracción y expansión espiritual (*qabz wa bast*), música y raptó (*samā’ wa waṣf*), retiro y aislamiento (*jahvat wa ‘ezlat*), sobriedad y ebriedad (*sabw wa sokr*), y amor y anadamiento (*‘eshq wa fanā*), la mayoría de los biógrafos opinan que el maestro,

al principio, había elegido el camino del retiro y del aislamiento; sin embargo, en las etapas culminantes de su camino, se inclinó hacia el del Amor y gracias a ello regaló al mundo de la Gnosis, como testimonio de su camino, su libro *Sawāneh*, un compendio por el que podemos conocer el contenido de su elevado pensamiento.



La obra *Sawāneh*

El libro *Sawāneh*, consta de 76 epígrafes, siendo cada uno de ellos el reflejo de una de las manifestaciones del Amor y el Amado absoluto. En este apartado intentaré hablar, hasta donde me sea posible, acerca del contenido de esta obra llena de enigmas y de misterios.

La razón de describir el contenido de *Sawāneh* como «lleno de enigmas y de misterios» obedece a que el mismo Qazālī, al comienzo del libro, recuerda:

...el relato del Amor no cabe en letras y palabras, porque las realidades interiores en su pureza están lejos de la mano impura de las letras [...]. Las palabras, en este libro, son simplemente alusiones a las diferentes realidades interiores.

Y, al final de su obra, escribe:

Si alguien no es capaz de entender [lo que he puesto en este libro], no es culpable, pues la mano de la palabra no puede agarrar la falda de las realidades interiores.

Sobre la relación existente entre las letras que constituyen el término *‘Eshq* (Amor), sobre su sentido y el misterio que encierran, Qazālī dice en el epígrafe cincuenta y cuatro del *Sawāneh*:

Los misterios del *‘Eshq* (Amor) figuran en sus propias letras. «*‘eyn*» y «*shīm*» son Amor, y «*qāf*» es una alusión a *qalb*, el corazón. El corazón que no está enamorado está aturdido, extraño; cuando se enamora se vuelve sosegado y familiar.

Más adelante amplía su explicación, anotando:

El Amor se inicia por la visión, el ojo (*'eyn*), y la primera letra del término Amor lo simboliza. Luego [el viajero] comienza a beber y a embriagarse del vino (*sharāb*) del anhelo del encuentro con el Amado, y la letra *«shim»* de *'Eshq* es símbolo de ello. Y finalmente es el anonadamiento (*fanā*) y la muerte del enamorado a sí mismo, su renacimiento y su subsistencia (*baqā*) en Dios, representada por la letra *«qāf»*.

Y termina:

En la combinación de las tres letras de *'Eshq* se ocultan muchos misterios, y sin embargo, esta pequeña explicación es suficiente. Para los señores de la intuición basta con una pequeña alusión.

Como hemos dicho anteriormente, Qazāli, en la introducción del *Sawāneh*, anota que escribe este libro sobre el sentido y el significado del Amor por expresa petición de un amigo con el que mantiene una relación de gran amistad y compañerismo. Y continúa:

He redactado algunos epígrafes sobre las realidades del Amor, sus estados y sus propósitos, cuando no está relacionado ni con el Creador ni con la criatura.

De estas palabras de Qazāli se deduce que considera tres formas de Amor: el del Creador hacia Su criatura, el de la criatura respecto al Creador, y una tercera forma de Amor, situado entre los dos anteriores y equidistante de ambos, que no guarda relación alguna ni con la criatura, ni con Dios.

En referencia al primer Amor, es decir, el de Dios hacia Su criatura, Qazāli opina que es el sello con el que, en el Día de la Alianza, marcaron el alma, el espíritu. Mediante esta Alianza, el alma adquirió un compromiso y se familiarizó con el Amor; a esta Alianza se la conoce como el «compromiso del sí»⁵, y el «peso de la Dádiva». Este es el Amor de Dios hacia Sus criaturas. A medida que los velos del ego, o yo individual, de la persona se vuelven transparentes, la luz de este sello, de este Amor, brilla hacia fuera, iluminando al enamorado; éste es el Amor de la criatura hacia Dios.

Es obvio que la realidad de estas dos formas de Amor es idéntica.⁶ Qazāli refiriéndose a estos dos Amores y a su realidad, escribe:

La realidad del Amor es la del Eterno mismo. La semilla del Amor de Dios [hacia Sus criaturas] la plantaron en la tierra [del corazón] de la criatura. La fruta de esta semilla es el Amor del enamorado [hacia Dios]. Ciertamente, la fruta es de la misma naturaleza que la semilla. (*Sawāneh*, epíg. 58)

Sin embargo, Qazāli en su obra quiere hablar principalmente del tercer tipo de Amor, es decir, el que no está relacionado ni con la criatura ni con el Creador, aunque, debido a las limitaciones de la palabra y a la incapacidad de la comprensión humana, lo hace de una forma alusiva y no explícita. Basta recordar las palabras de su discípulo más cercano, 'Eyn-ol Qozāt, que escribe: «El Amor es de tres tipos, mayor, menor, e intermedio; el mayor es el Amor del Creador para su criatura; el menor, el de la criatura hacia el Creador; y el intermedio, ¡Dios mío!, no soy capaz de explicarlo, porque es muy pequeña nuestra comprensión acerca de ello». (*Tambidāt*, p. 101)

Algunos de los comentaristas de la obra del maestro, han considerado que esta tercera forma de Amor es el Amor de Dios a su propia Esencia, y aportan como justificación para ello las palabras mismas de Qazāli, que escribe en el epígrafe cuarto:

Él es el sol, y Él es el cielo. Él es el cielo, y Él es la tierra. Él es el Amado, Él es el enamorado, y Él es el Amor; ya que el Amado y el enamorado derivan del mismo Amor. Cuando lo relativo y sus derivaciones se desvanecen, no queda sino la Unidad esencial.

Y en otro lugar, citando la tradición sagrada: «Dios es bello y ama la belleza», insiste en que Dios mismo es, al mismo tiempo, Amado y enamorado. En otras palabras, es Él mismo que se ha manifestado bajo la imagen del Bienamado, y es en realidad Él mismo, que bajo la imagen del enamorado, ama a Su propia belleza.

También su hermano mayor Mohammad Qazāli en referencia a este

sentido del Amor, escribe:

Ciertamente toda perfección, belleza, hermosura y majestad posibles se hallan reunidas, manifestadas y presentes en Dios, por la eternidad de la eternidad. Son manifestaciones que ni se repiten, ni se aniquilan. Él no las contempla como algo diferente de Él mismo, sino que todo cuanto Su infinita visión abarca es en realidad Su propia Esencia y Sus propios Actos [las criaturas]... En toda la Existencia, no existe nada sino la Esencia y los Actos de Dios. Por ello, cuando recitaron al *sheij* Abu Sa'id Aboljeir (m. 1049) el versículo *Él les amará y ellos Le amarán* (Qo 5,54), dijo: «Dios no ama otra cosa sino a Sí mismo». Con ello quería decir que todo cuanto existe es Él mismo y, salvo Él, no hay nada en toda la Existencia. (*Ehyā' Olum al-din*, IV, p. 328)

O como anota el ya citado 'Eyn-ol Qozāt: «Dios no ama sino a Sí mismo [...]. Por tanto, el llamado "Amor Mohammadiano" es, en realidad, el Amor de Dios hacia Sí mismo». (*Tambidāt*, p. 220)

De ahí se deduce que lo que Qazāli describe en su obra con la expresión «el Amor que no guarda relación ni con la criatura, ni con Dios», es decir la tercera forma de Amor, es en realidad la definición del *Tambid*, la Unidad divina. Esto queda confirmado por el bello comentario que el mismo Qazāli escribe refiriéndose al poema del mártir de los enamorados, Mansur Hallāy, en el que éste, en la morada de la Unidad del Ser, dice:

*Yo soy Él y Él es yo,
somos como dos espíritus
en un mismo cuerpo.*

Qazāli confirma el primer verso donde se habla de la unidad de identidad del enamorado con el Amado, del buscador con lo Buscado. Sin embargo, sobre el segundo verso donde se habla de «dos espíritus», hace el siguiente reproche: «Hallāy se alejó en este momento de la Unidad y se adentró en la dualidad», ya que, para Qazāli, el enamorado, el Amado y el Amor, son los tres un único espíritu, y hablar de «dos espíritus» es contrario al principio de la «Unidad del Ser», o de

«la visión de la Unidad divina»⁷.

Qazāli, en el mismo epígrafe del *Sawāneh*, analiza otro poema:

*Le dije: «¡Oh mi bello Idolo!,
eres Alma de mi alma».
Pero cuando me fijé bien, vi que,
en realidad, Él era mi alma misma.
Seré un infiel si Tú te alejas de mí,
¡Oh Tú, el Alma y el mundo!,
Tú eres mi fe y mi incredulidad.*

No aprueba el tercer verso, donde se dice: «Seré un infiel si Tú te alejas de mí», y mantiene que hubiera sido más correcto si el poeta hubiera dicho: «Perderé el alma si Tú te alejas de mí» y, en tono de crítica, añade: «la voz de los poetas es una, y la de los enamorados otra. El límite [de la expansión] de los poetas no va más allá del ritmo y la rima, mientras que el límite de los enamorados es perder la vida».

En este primer epígrafe del *Sawāneh*, Qazāli utiliza en dos dísticos la palabra 'adam (no-ser):

*Con Amor se puso en marcha
desde el «no-ser» nuestra montura,
iluminadas están continuamente,
con la luz de la Unión,
nuestras noches.*

Y en otro lugar:

*Por mí el Amor desde el «no-ser»
vino al Ser,
yo fui el propósito del Amor
cuando dio origen al mundo.*

En la opinión de la mayoría de los comentaristas de la obra del maestro, cuando Qazāli utiliza la palabra «no-ser» no se refiere a la no-existencia absoluta, sino que alude a una forma de encubrimiento u ocultamiento, ya que el Ser absoluto es eterno, y el «no-ser» es una alusión al ocultamiento del Ser. Es como cuando en invierno entramos en un jardín y vemos los árboles secos y sin hojas ni frutos y, sin embargo, oculta en el seno de sus ramas aparentemente secas, fluye la vida. Una vida cuyos signos se manifiestan con la llegada de la primavera.

Esta interpretación concuerda con las palabras de Qazāli que, en el epígrafe cincuenta y ocho del *Sawāneh*,

escribe: «El origen del Amor se encuentra en la Eternidad», pues la raíz y el manantial del Amor es la Eternidad, y su exteriorización y su manifestación es la temporalidad. La condición de la Eternidad es el ocultamiento, el no-ser, y la condición de la temporalidad es el ser. Por ello el Amor, en el mundo temporal, se manifiesta en el ser del Amado y del enamorado.»

En el epígrafe tercero del *Sawāneh*, Qazāli al hablar sobre la relación entre el alma y el Amor, escribe:

A veces el espíritu es para el Amor como la tierra en la que el árbol del Amor crece. A veces es como la esencia respecto al atributo, por la que éste subsiste... y a veces [el Amor] es como la esencia, y el alma como el atributo por la cual éste subsiste; sin embargo, no todos pueden entender esto, porque esto pertenece a la segunda subsistencia nacida después de la disolución (*mahn*) [del ser relativo del enamorado en el Ser Absoluto del Bienamado], algo incomprendible para la gente de la subsistencia primera [donde aún subsiste el ego, el yo relativo] anterior a la disolución.

A veces el Amor es el cielo, y el alma la tierra, ¿cuál será la influencia del momento (*waqt*)⁸ en lo que llueva? A veces el Amor es la semilla y el alma la tierra, ¿qué crecerá? A veces el Amor es la gema y el alma la mina, ¿cuál será la piedra preciosa que uno encuentra? A veces es el sol en el cielo del alma, ¿cuándo amanecerá? A veces es la estrella fugaz en el espacio del alma, ¿qué arderá? A veces, el Amor es la silla sobre la montura del alma, ¿quién se sentará sobre ella?; y a veces es su brida, ¿en qué dirección la llevará? A veces el Amor es la cadena de la mirada cautivadora de la Amada que encela al alma; y algunas veces es el veneno puro en el paladar del alma, ¿a quién envenenará y a quién matará?

Malāmat, la reprobación

En este mismo epígrafe, Qazāli habla, con gran detalle, de un fenómeno conocido como *malāmat* (reprobación), y escribe:

Malāmat, la reprobación, tiene tres rostros. Uno está dirigido hacia la gente, otro hacia el enamorado, y el

tercero hacia el Bienamado. El rostro dirigido hacia la creación es el sable de los celos (*geyrat*) del Bienamado, y hace que el enamorado no dirija [su atención] hacia la creación. El rostro que mira hacia el propio enamorado es el sable de los celos del momento (*waqt*), y hace que no vuelva en sí mismo. Y el rostro que está orientado hacia el Bienamado es el sable de los celos del Amor, y hace que únicamente se alimente y cobre fuerzas del propio Amor, sin desear nada más [que el mismo Amor, pues tanto el enamorado como el Amado son, en definitiva, velos sobre la faz del Amor], y sin que de su interior salga nada fuera. Estos tres rostros son, en definitiva, sables de los celos para cortar con todo lo que es «otro» que Dios.

Interpretar las palabras de alguien que siempre habla por alusiones y con enigmas es difícil. Sin embargo, al profundizar en el estudio de este epígrafe, entendemos que Qazāli al hablar de la «reprobación» quiere cortar la conexión de la atención del enamorado con la gente, consigo mismo, y con todos los deseos, para dirigirla totalmente hacia la sustancia y la esencia del Amor. Según él, el apego del enamorado con la creación, consigo mismo, e incluso con el Bienamado, debe cortarse para así quedar enfocado únicamente en la perla del Amor. Considera estos apegos extraños a la realidad del Amor. Por ello, para alcanzar la Unicidad divina, y esto lo enfatiza continuamente, insiste en que uno debe cortar con todos, y considera la reprobación, *malāmat*, como el instrumento más adecuado, ya que corta como un sable todos estos apegos.

Y esta acción llega a tal punto que el enamorado es «otro» y que también el Bienamado es «otro». Este [estado] representa la majestad del resplandor del Amor, ya que la más elevada perfección del Amor se encuentra en la unificación absoluta, donde la dualidad del enamorado y el Amado no tiene cabida. (epígr. 4)

Es necesario recordar que en la terminología simbólica sufí la «reprobación» no representa desprecio para los sufíes; existía incluso un grupo de sufíes a quienes conocían con el

nombre de *malāmatiyān* (los reprobables) y que, según escribe Hoŷwiri (m. 1017) en su libro *Kasb-ol Mahjūb* (El desvelamiento de lo Oculto), definían la reprobación como el abandono de todo bienestar. Hoŷwiri, en este mismo libro, dedica un capítulo a la «reprobación», y define este grupo de sufíes como aquellos que no rehuyen la reprobación de la gente, y cuya base de comportamiento es el versículo coránico: *La gente les reprueba por el favor que Dios les ha dispensado.* (4,54)

Hoŷwiri, como definición para *malāmat*, escribe: «Son los celos de Dios, que oculta a sus amigos a los ojos de los extraños, para que nadie pueda contemplar la belleza de sus estados, y para que ellos mismos no se vean afectados por la plaga de la vanidad. Por ello hace que la gente se dirija a ellos continuamente con la lengua de la “reprobación”.» (*Kasf-ol Mahjūb*, p. 69)

Sin embargo Qazāli, aparentemente, al hablar de la «reprobación» la mira desde otra perspectiva. Para él, el efecto de la «reprobación» consiste en cortar con las tres formas del apego, y es absolutamente necesario para los viajeros que residen en las etapas iniciales de la Senda. Sin embargo, cuando el enamorado sincero madura en el horno del Amor preeterno y, dejando atrás la borrachera de lo exterior, vuelve al mundo interior y alcanza la realidad de la Unicidad, ya le es indiferente y no teme la reprobación de la gente. En este estado canta como un *qalandar*^o:

*Esta es la vecindad de la reprobación
y el campo donde perder la vida.
Este es el camino de los íntimos
y de los que lo han perdido todo.
Es necesario un hombre íntegro,
un verdadero qalandar,
para recorrerlo velozmente.*

Y:

*Por Ti, ¡oh mi bella y esquiva Compañera!
dejo que rasguen mi manto de piel
de arriba abajo.
[¡Oh enamorado!] sé uno en el Amor,
¿qué importa lo que diga la gente?
La Amada te basta,
allá la gente con su miseria.*

‘Eyn-ol Qozāt, refiriéndose a *malāmat*, incluye también un bello poema, que atribuye a su maestro:

*En el Amor,
reprobación e infamia
es lo mejor,
ser infiel o ateo,
es lo mejor.
Para todo es mejor
la cordura y el orgullo,
en nuestro camino,
la locura y la pasión amorosa
es lo mejor.*
(*Tambidāt*, p. 349)

Otra cosa que recomienda Qazāli al enamorado es el silencio y proteger, sellado en su interior, el misterio del Amor como un tesoro. Por ejemplo, en el epígrafe ocho del *Savāneh*, escribe:

*Dije al corazón:
«No hables con el Amado de tu secreto,
estate atento, no le cuentes más
el relato del Amor».
Mi corazón replicó:
«Ay, no digas siquiera estas palabras,
dedícate a la pena, y guarda silencio».*

La Unión del Amado y del enamorado

Qazāli opina que mientras la dualidad del enamorado y del Amado persiste es imposible la unión del enamorado con el Amado. Insiste en que en el momento en el que el enamorado se siente cerca y familiar con el Amado, está, en realidad, lejos y extraño a Él. Y que tal sensación de la cercanía es o bien un juego del *nafs* (yo, ego), o bien una experiencia pasajera en el momento (*waqt*).

¿Cómo pueden juntarse la majestuosidad de la Amada y la mezquindad del enamorado? ¿Cómo pueden unirse la esquizofrenia del Objeto de la búsqueda y la búsqueda del buscador? Aquel es el remedio para éste, y éste está enfermo por Aquel. El enfermo necesita la medicina, pero la medicina no tiene necesidad alguna del enfermo. (epíg. 37)

Qazāli constata que la verdadera Unión del Amado y del enamorado sólo surge cuando éste se aniquila en

Aquél, alcanzando el anonadamiento absoluto de su ser en Él, allí donde la Unidad del Ser se manifiesta de tal forma que todo es manifestación del Amado, y nada más. Como definición de esta Unión escribe:

La Amada dijo al enamorado: «Ven y vuélvete todo Yo, porque si Yo me convierto en ti [surgirá] la necesidad de una Amada, [pues] la Amada se reducirá [hasta ausentarse] y, en cambio, el enamorado aumentará, y con ello crecerá su necesidad y su búsqueda. Sin embargo, cuando tú te conviertes en Mí, todo es la Amada y no el enamorado; todo es ternura y no necesidad, todo encuentro y no pérdida, todo riqueza y no mezquindad, todo remedio y no menesterosidad [...]». (epíg. 14)

Y en otro bello pasaje trae:

La mariposa enamorada se alimenta de la [llama de la] vela en su lejanía de ella. El fulgor de la vela la ayuda a crecer y la atrae hacia ella, y la mariposa, con las alas de la aspiración, emprende su vuelo de amor en el cielo de la búsqueda. Sin embargo, este vuelo termina en el instante en el que la mariposa entra en la llama... A partir de este momento la llama avanza en ella. La llama ya no es el alimento de la mariposa, sino que ella misma se convierte en el alimento de la llama. Este es un gran misterio: en un solo instante, la mariposa se convierte en su propio Amado [su propia llama]. Todo su viaje, todo este girar de la mariposa alrededor de la vela tenía como fin este único instante. (epíg. 39)

En otros epígrafes, compara el Ser del Amado con el «canto de la Unión» y el ser del enamorado con el «canto de la separación», mientras coloca el Amor más allá de ambos, de esta dualidad. Y escribe:

El Amor está libre de necesitar a estos dos. Si la fortuna del momento ayuda, este ser se aniquila en aquel Ser. Esta es la Unión perfecta. (epíg. 39)

Ahmad Qazāli, para explicar sus elevados pensamientos en el campo del Amor, hace uso a veces de cuentos y de fábulas, en cada una de los cuales oculta sutilezas y sentidos profundos.

Por ejemplo, en el epígrafe cuarenta y ocho, empieza así:

El que el Bienamado esté presente y sea objeto de la visión y de la contemplación del enamorado, depende de la perfección de la ausencia del enamorado de sí mismo. Ya que si la presencia del Bienamado no origina [en el enamorado] la total ausencia de sí, no se trata de un verdadero Amor, sino más bien de hipocresía y de perplejidad...

Y, a continuación, cuenta la historia de un hombre que, estando enamorado

de la unidad, estabas anonadado en mi ser, en mi amor; pero ahora has vuelto a la dualidad.»] El hombre, sin embargo, se tiró al agua como todas las noches para regresar, pero nunca alcanzó la otra orilla, porque murió de frío en el agua. En efecto, había vuelto en sí y era por ello por lo que había visto el lunar.

Qazāli de este modo, mediante este relato, reprueba los amores falsos que, lejos de la unidad y del anonadamiento del enamorado en el amado, están manchados con la hipocresía, con el olor y el color externos y que tienen

encontrar la intimidad con el polvo de Su vecindad». Y, a continuación, relata la historia de Majnún que al ver el rostro de Laila¹⁰ cae inconsciente al suelo. Qazāli nos recuerda que: «El Amor es una forma de ebriedad que, cuando alcanza su cumbre, evita que el enamorado perciba y comprenda la perfección del Amado, ya que el Amor produce embriaguez en la percepción del enamorado». En otras palabras, el Amor al alcanzar su perfección aleja al enamorado de la conciencia de sí mismo e interrumpe su percepción y su comprensión intelectual, guiándolo



de una mujer y con sus casas en orillas distintas de un río, se tiraba cada noche a las frías aguas del río. Iba nadando al encuentro de su amada, sin que el frío le hiciera nunca efecto pues, sumergido en el ardor del amor, estaba anonadado en su amada. Una noche sucedió que, al llegar a casa de su amada, se dio cuenta de que en su rostro había un lunar, y se extrañó de no haberse dado cuenta antes de ese lunar. Al hablarle de ello a su amada, ésta le dijo: «Nací con él; tú esta noche no cruces el río». [En otras palabras: «Este lunar es de nacimiento, siempre estuvo en mi rostro, pero tú no lo veías porque hasta este momento, sumergido en el

como fin la corrupción y la muerte. En palabras de Rumi:

*Los amores que nacen
por el color y el olor externos,
no son amores, y terminan finalmente
en una desgracia.*

Qazāli insiste en que el enamorado, para ser capaz de soportar la contemplación de la Belleza del Amado, debe ir más allá de la orilla de la ciencia y perder toda conciencia de su individualidad. Desde este punto de vista escribe: «Para que el enamorado sea capaz de soportar la contemplación de la Belleza del Amado debe primero

le y llevándole hasta la unión con el Bienamado. Como se ha dicho:

*Tu guía es el Amor,
cuando llegues a Él,
Él mismo, con la lengua de los estados,
te dirá qué hacer.*

Qazāli llama a este estado de la unidad, la «Unión», y escribe:

En la unión con el Amado, el enamorado es alimentado con un conocimiento surgido en lo más hondo de su alma, y no desde fuera [es decir, con un conocimiento intelectual adquirido]. La realidad de la «Unión»

es unidad y unificación, y esta sutileza está más allá de los límites [de la comprensión] de la ciencia. Cuando el Amor alcanza su culminación, se alimenta de sí mismo, nada tiene que ver con lo exterior. (epíg. 63)

Qazāli denomina a este conocimiento divino (*'elm-e ladani*), nacido directamente en el seno de la Unión, «el encuentro», y escribe:

...la ciencia no puede llegar a conocer lo que ocurre en el secreto (*sér*)¹¹. Ahí sólo hay «encuentro», y el «encuentro» no cabe en la palabra. Quizás expresiones como: «[el reconocimiento de] la incapacidad de la comprensión, es la verdadera comprensión», son una alusión a este estado. (epíg. 39)

Con la ayuda de este conocimiento divino es como el enamorado se sumerge en la Belleza de la Amada. Todo lo contrario de aquel hombre que, en lugar de perderse en la belleza de su amada, la escudriñó descubriendo un lunar en su rostro.

Qazāli, en el epígrafe cuarto del *Sawāneh*, insiste sobre esta realidad [la incapacidad del conocimiento] y, recordando que para el verdadero enamorado la Unión o la separación son idénticas, escribe:

*Será débil mi Compromiso¹²
y no merezco tu Amor,
si alguna vez te digo
socórreme.
Haz lo que es tu deseo,
separación o Unión,
libre estoy de ambas dos,
y tu Amor me basta.*

Y añade luego:

La Unión debe surgir en el seno del Amor, para que se desvanezca todo riesgo de separación. Quien no ha experimentado esto no lo comprende, pues ahí la Unión es idéntica a la separación, y viceversa [...] No todos pueden encontrar el camino a este lugar, porque reside más allá del final. ¿Cómo podrá tener cabida este final en la orilla del conocimiento...? Esta realidad [el Amor] es la perla escondida en la concha [del alma] en las profundidades del mar [del anonadamiento del ser del enamorado], y el conocimiento sólo

encuentra su camino hasta la orilla de este mar.

Amor del Creador a su criatura

Qazāli para demostrar la superioridad del Amor verdadero (es decir, el Amor de Dios hacia su criatura y viceversa) sobre el amor sensual o irreal (el amor de la criatura hacia otra criatura) ofrece en su obra *Sawāneh* muchos argumentos de los cuales he ofrecido un pequeño resumen. Sin embargo, a la hora de hablar de la precedencia o anterioridad del Amor de Dios hacia sus criaturas sobre el Amor de las criaturas hacia Él, tal como lo expresa el versículo coránico: *Él les amará y ellos Le amarán* (5,54), lo hace de una forma más directa y demostrando un firme convencimiento. A esto voy a hacer una breve alusión.

Por ejemplo, en el epígrafe ocho del *Sawāneh*, Qazāli escribe:

¿No es sublime esta característica del ser humano de que su condición de amado fue anterior a su condición de enamorado? ¿Acaso es poca esta dignidad? El Amor [de Dios] en la preeternidad abrió tal banquete de gracia que incluso si este mendigo [el ser humano] come de él hasta el final de la eternidad, no podrá acabar con él...

En este mismo epígrafe, Qazāli define el corazón como el lugar de la unión de los dos arcos (*gab-e qosin*)¹³ de la preeternidad y la post-eternidad:

Yāwānmard, si llegas a conocer el misterio de tu momento (*waqt*) sabrás que el lugar de la unión de los dos arcos (*gab-e qosin*) de la preeternidad y la post-eternidad es tu corazón y tu momento.

Y citando las palabras de uno de los maestros más venerados del sufismo, Bāyazid Bastāmi (m. 863), Qazāli, en el epígrafe veinte del *Sawāneh*, para confirmar su creencia nos dice: «Al principio pensaba que era yo quien Le amaba, pero al final, descubrí que Su Amor hacia mí es anterior a mi Amor hacia Él», y añade: «¡No sé cual es el enamorado y cuál el Amado! Este es un gran misterio...».

Y termina con estos versos:

*Mi embriaguez por Su rostro
no fue en vano,
había vino y festín,
pero no había compañero para el gozo.
Pido perdón a Dios si te hice pensar
que fui yo quien realizó esta tarea,
fue Él quien se buscaba a Sí mismo,
y yo fui privado de esa búsqueda.*

Otro punto importante del que quisiera hablar antes de terminar este artículo, son estos versos que Qazāli escribe en el epígrafe veintitrés:

*En tu Amor es inmensa mi soledad,
para definirte a Ti,
la impotencia misma es mi habilidad.*

Ahora bien, ¿de dónde nace esta «inmensa soledad» del enamorado y qué quiere decirnos? De lo que se habla en estos versos es, a nuestro entender, de la inmensa soledad que el enamorado sufre al entregarse totalmente al Amado. Al comienzo de este mismo epígrafe, Qazāli relata una historia, en la que dice: «Majnún no había comido nada en varios días. Al cabo de un tiempo logró atrapar una gacela. Pero al mirarla, la acarició y la soltó. Le preguntaron cómo, sufriendo tanta hambre, había dejado libre a la gacela. Y contestó: “Había algo en ella que me recordaba a Laila; no podía ser infiel a su amor”».

Además de esta pena, que a causa de su entrega absoluta azota el cuerpo y el alma de Majnún y de otros muchos Majnunes enloquecidos en el vasto dominio del Amor, existe también otra causa que hace sufrir al enamorado, y es la espera y el anhelo de unirse al Amado. Mientras el enamorado no se ha unido al Amado y no se ha aniquilado en Él, sufre por la separación y el dualismo, en resumen, por su soledad. En palabras del mismo Qazāli:

La Unión debe ser la leña que hace elevarse las llamas del fuego del anhelo [...]. El enamorado debe buscar únicamente la Unión con su Amado, no debe satisfacerse con nada y debe incluso sentir hastío de su propio ser. (epíg. 39)

Para Qazāli, el Amor busca continuamente borrar todo dualismo y cualquier intermediario. Tal Amor no

soporta siquiera el ser del enamorado o del Amado. Este Amor sólo se manifiesta a la hora de la unificación entre el Amor, el enamorado y el Amado, y en la unicidad absoluta del buscador y lo Buscado.

Esta es la creencia en el Amor de Ahmad Qazāli, cuyo cimiento es tan sólo la Unidad divina.



Referencias

—*Ehyā' Olum al-dīn*, Mohammad Qazāli. Publicaciones Dār al-fekr wa al-ma'rafa. Beirut.

—*Elābi Nāmab*, 'Attār. Editado por Fawād Ruhāni. Teherán 1980.

—*Kashf-ol Mahjūb*, Abol Hasan 'Ali ibn 'Osmān Hoýwiri. Editado por el Prof. Yokefski. Teherán 1979.

—*La gnosis y los gnósticos persas*, Dr. 'Ali Asqar Halabi. Teherán 1981.

—*Marz-bān Nāmab*, Sa'd-ol din Darāwini.

—*Monāqeb al-'Arefīn*, Shams ol-din Ahmad Aflaki. Editado por Tahsin Yāzeýi. Teherán 1982.

—*Nafabat-ol Ons*, Abdol Rahmān Yāmi. Teherán 1958.

—*Sawāneh al-Oshāq*, Ahmad Qazāli. Editado por el Dr. Javad Nurbakhsh. Publicaciones del centro sufí Nematollāhi. Teherán 1973.

—*Sbarb-e Masnawi-ye sharif*, Badi'ol Zamān Fruzānfar. Universidad de Teherán 1967.

—*Tambidāt*, 'Eyn-ol Qozāt Hamadāni. Editado por 'Afif 'Asirān. Teherán 1962.

—*Tariatol Haqāyeq*, Nāyebol Sadr Shirāzi. Editado por Mohammad Yā'far Mahjūb. Teherán 1960.

—*Tārj-e kabir*, Yā'far ibn Mohammad ibn Hasan. Editado por Iraj Afshar. Teherán 1958.

—*Tazkare-ye Abd-ol Razāq*, Abd-ol Razāq Kāshāni. Teherán.

—*Zobdat-ol Haqāyeq*, 'Eyn-ol Qozāt Hamadāni. Teherán 1962.

Nota

1.- Abul Ma'ani Yowwayni, conocido como el Imam al-Haramin es uno de los grandes científicos y teólogos del siglo XI. Pasó los últimos treinta años de su vida impartiendo clases en la escuela Nezāmiyah. Entre sus muchos alumnos conocidos estuvo el mismo Mohammad Qazāli (al-Gazal), hermano de Ahmad Qazāli.

2.- Se refiere al estrado de madera al que los predicadores musulmanes suben para predicar.

3.- Se le conoce como Holmān Dameshqi (Holmān de Damasco), por haber expresado su opinión, fuera de Irán, por primera vez en aquella ciudad.

4.- *Zoq* (gusto, regusto): en la terminología sufí simboliza la ebriedad y el gusto que el enamorado experimenta al saborear el vino del amor divino. También se emplea para referirse al anhelo que el enamorado experimenta escuchando las palabras del Bienamado, o al estado en el que contempla su divina faz, sumergiéndose en éxtasis, y perdiendo en Él su yo, para alcanzar la absoluta anulación de su ser en Él, el Absoluto. (*Simbolismo Sufí*, tomo 1. Editorial Nur. Madrid 2003)

5.- Compromiso ('*abd*): Se refiere a la Alianza divina entre Dios y los hombres en la preeternidad, uno de los conceptos más importantes del sufismo. Ruzbahān escribe: «En la preeternidad, cuando Dios reunió al ejército de los espíritus de los enamorados en la corte de la contemplación divina, se les dio a conocer a través de Su llamada, cuando dijo: «¿No soy Yo vuestro Señor?». Y ellos dieron testimonio de Su Señorío, y Dios hizo con ellos el compromiso o la promesa del Amor, y les hizo testigos de ello, de que no elegían a otra cosa sobre Él...» (*Simbolismo Sufí*, tomo 1. Dr. Javad Nurbakhsh) [N.T.]

6.- Esta es precisamente la diferencia esencial entre lo que los sufíes llaman el Amor verdadero y el amor irreal, o sensual, al que Qazāli llama «el amor de las criaturas [hacia las criaturas]». Es decir, mientras el primero fluye desde el interior hacia el exterior, la dirección del segundo es del exterior al interior. [N.T.]

7.- El ver es específica de los ojos físicos, y la visión, específica de los ojos de la intuición (*basirat*). El ver es obra del sentido, y la visión, obra del espíritu. La mayoría de los grandes maestros sufíes eran partidarios de «la visión de la Unidad divina»; en otras palabras, uno debe llegar a contemplar la Unidad divina [en

el seno de todo cuanto existe] con los ojos del corazón y la visión del espíritu. Después, con la aparición de Ibn 'Arabi, nació lo que hoy día se conoce como la «filosofía de la Unidad del Ser»; aunque algunos de sus más fieles discípulos, como por ejemplo, Abdol Wahāb Sha'rāni, hicieron todo lo posible para incluir a Ibn 'Arabi entre los seguidores de la «Visión de la Unidad divina», ya que lo filosófico es producto de la mente y la visión es fruto del espíritu. (*Sufi Symbolism*, VII, p. 323) [N.T.]

8.- *Wagt*: el momento presente o momento eterno. En el sufismo se entiende por *wagt* aquel momento presente en que, por la gracia de Dios, surge en el corazón una inspiración o una atracción divina, de tal forma que el sufí se vuelve inconsciente de la continuidad del tiempo en el pasado y en el futuro. Para más información, véase el libro *La pobreza interior*, Dr. Javad Nurbakhsh. Editorial Nur, Madrid 1997. [N.T.]

9.- *Qalandar*: se denomina así a aquel derviche (*darwish*) desapegado de todo y sumergido en un estado de raptó, que se ha liberado de toda limitación, que no se ocupa de su vestido, ni de sus alimentos, ni de los actos de devoción, ni de las oraciones y plegarias, y que está por encima del rechazo o de la aceptación de la gente.

10.- Laila y Majnún: los dos protagonistas de una de las historias de amor más bellas de la literatura persa, obra de *Nezāmi Ganjavi* (s. XII). Esta obra posee especial valor para los sufíes, por su contenido interior.

11.- *Sér* (la conciencia más íntima, el secreto): uno de los seis niveles del perfeccionamiento del alma humana de acuerdo con la psicología sufí. Estos niveles son: *tab'*, la naturaleza genética; *nafs*, el yo; *qalb*, el corazón; *ruh*, el espíritu; *sér*, el secreto, la conciencia más íntima; y *sér-e sér*, o *jafí*, el arcano, el núcleo del ser. Para más información sobre los diferentes niveles del perfeccionamiento del alma humana, véase la obra *La psicología sufí*, del Dr. Javad Nurbakhsh. [N.T.]

12.- Cf nota 6.

13.- *Qab-e qosin*: expresión coránica que significa en el medio de dos arcos. En la terminología sufí simboliza el anonadamiento en Dios.

